



UNIVERSIDAD  
DE LA REPÚBLICA  
URUGUAY



Facultad de  
Psicología

**Universidad de la República**

Facultad de Psicología

Trabajo final de grado

«*Das innere Ausland*»

Interioridad/exterioridad: derivaciones freudianas e implicancias  
epistemológicas en los estudios sobre la *Kultur*

[Monografía]

«*Das innere Ausland*»

Interiority/exteriority: Freudian derivations and epistemological  
implications on studies of the *Kultur*

[Monograph]

Estudiante: Evelyn Maestrecasa

Tutor: Prof. Agdo. Dr. Guillermo Milán

Montevideo, Uruguay

15 febrero de 2017

## RESUMEN

Esta elaboración examina la distinción *interioridad/ exterioridad* implícita en la obra freudiana y problematiza las tensiones epistemológicas implicadas respecto a los estudios sobre la *Kultur*. Toma como material de análisis algunos textos de Freud que suponen y presuponen demarcaciones entre “lo interno” y “lo externo”; se estudian como derivaciones del encadenamiento discursivo moderno, a la vez que se reconoce en ellas un carácter inédito. Se sostiene como hipótesis que la presencia de esta metáfora espacial está ligada a la antinomia *individual/social*, anclada en la estructura discursiva de la que emerge el psicoanálisis, y que ha oficiado de obstáculo epistemológico para la articulación de disciplinas sobre las que recae el nombre de “ciencias humanas”. Se mostrará que en el caso freudiano la relación entre los elementos de este aparente antagonismo toma una forma singular, distinta a la de una oposición. Se espera contribuir al análisis de los nudos problemáticos que, a lo largo de la historia del psicoanálisis, han protagonizado los enlaces del psicoanálisis con otros campos del saber.

### Palabras clave

Psicoanálisis — Interioridad — Cultura — Epistemología — Exterioridad

## ABSTRACT

This study analyzes the *interiority/ exteriority* distinction that is implied in the work of Sigmund Freud; as well as problematizes the epistemological tensions that are implied in the research on the *Kultur*. This study analyzes some texts by Freud that suppose and presuppose a delimitation between the "internal" and the "external." This delimitation is studied as stemming from the modern discursive speech; and at the same time, it is regarded as unprecedented. This paper's hypothesis is that the use of this spacial metaphor is linked to the *individual/social* antinomy (which is clung to the discursive structure from which psychoanalysis emerges). And that it has been an epistemological obstacle for the articulation of the disciplines which are known as “human sciences.” It will be demonstrated that regarding Freud's works, the relation between the elements of this apparent opposition is presented in a peculiar manner, a non-antagonistic manner. We expect to contribute to the analysis of problems that, throughout psychoanalysis history, have characterized the relation of psychoanalysis with other fields.

### Keywords

Psychoanalysis — Interiority — Culture — Epistemology — Exteriority

## TABLA DE CONTENIDO

<b>Introducción: problema, orientaciones metodológicas y objetivos .....</b>	<b>1</b>
<b>Parte I: Trayectos de las discusiones sobre la postura epistémica del psicoanálisis .....</b>	<b>7</b>
La posibilidad una epistemología del psicoanálisis .....	7
Problematización de la creencia en un objeto esencial .....	9
Los temas del psicoanálisis.....	14
Antecedentes de la discusión .....	19
Síntesis .....	21
<b>Parte II: Presencia de la metáfora interior/exterior en el transfondo de las discusiones.....</b>	<b>24</b>
La relación entre el individuo y la sociedad .....	24
Algunas formas de la metáfora interior/exterior .....	27
Derivaciones freudianas: la tierra extranjera interior.....	31
<b>Síntesis y comentarios finales.....</b>	<b>35</b>
<b>Referencias bibliográficas.....</b>	<b>39</b>

*Um renque de árvores lá longe, lá para a encosta. / Mas o que é um renque de árvores? Há árvores apenas. / Renque e o plural árvores não são cousas, são nomes. // Tristes das almas humanas, que põem tudo em ordem, / Que traçam linhas de cousa a cousa, / Que põem letreiros com nomes nas árvores absolutamente reais, / E desenharam paralelos de latitude e longitude / Sobre a própria terra inocente e mais verde e florida do que isso!*

Alberto Caeiro\*

\* Caeiro, A. (2013) XLV. En F. Pessoa *Un corazón de nadie: antología poética (1913-1935)* (p. 142). Barcelona, España: Galaxia Gutenberg.

## «Das innere Ausland»<sup>1</sup>

### Interioridad/ exterioridad: derivaciones freudianas e implicancias epistemológicas en los estudios sobre la *Kultur*

#### Introducción

#### Problema, orientaciones metodológicas y objetivos

“Der Leser wird nun eingeladen, den Schritt zur Annahme zu machen, dass im Leben der Menschenart ähnliches vorgefallen ist wie in dem Individuen.“ (Freud, 1939, p.144) [Ahora invitamos al lector a dar el siguiente paso: adoptar el supuesto de que en la vida del género humano ha ocurrido algo semejante a lo que sucede en la vida de los individuos]

Nacido y asentado en la estructura discursiva de Occidente, el campo hoy abrigado por el término psicoanálisis puede entenderse como un *complejo discursivo*<sup>2</sup> “construido a partir de una série de conceitos reunidos de maneira um tanto frouxa e que se entrechocam e se mesclam com outras teorias comportamentais populares e cognitivas do *self*.” (Parker, [1997] 2006, p. 26)<sup>3</sup>. Heterogeneidad y discontinuidad, características propias de este campo, permanecen aun cuando atendemos a un elemento concreto y original de la historia del psicoanálisis: los escritos de Freud. En tensión con el carácter aparentemente fijo que, como documentos, tendrían los textos freudianos, éstos han sido móviles de cuantiosas y discordantes lecturas; posiblemente, en consecuencia de las luchas de poder que suponen las interpretaciones, así como por la ambigüedad de la propia obra freudiana, que oblitera cualquier intento de clasificación precisa. A tal ambigüedad contribuye su condición de *Jano*

---

<sup>1</sup> Expresión de Freud que suele traducirse como “tierra extranjera interior” y que se presta para mostrar lo singular de su distinción entre lo externo y lo interno. Léase: “El síntoma proviene de lo reprimido, es por así decir su subrogado ante el yo; ahora bien, lo reprimido es para el yo tierra extranjera, una tierra extranjera interior, así como la realidad - permítanme la expresión insólita- es tierra extranjera exterior.” (Freud, [1932] 1991, p. 53).

<sup>2</sup> Con este recurso metodológico Parker ([1997] 2006) capta la naturaleza dual del discurso psicoanalítico observando que a) “os conceitos empregados pelos textos psicanalíticos perpassam a cultura como componentes de um discurso, como objetos que são circunscritos por definições em escritos acadêmicos e profissionais e utilizados em publicidade. (...) o discurso constitui os locais para que os sujeitos venham a ser (...), posiciona o sujeito que é visado por ou suas tumultuosas relações (...) y b) “o discurso toca uma forma já existente de subjetividade para aqueles que escrevem e falam sobre si mesmos e sobre outros... Ele dá sua aquiescência a uma teoria do *self* que o sujeito tenha sido convidado a elaborar para si próprio nessa cultura, e desse modo ele reconfigura a cada vez algumas das emoções que lhe estão disponíveis.” (*Ídem*, p. 25).

<sup>3</sup> Todas las citas y referencias que aparecen en este trabajo siguen las normas de la sexta edición del *Manual de Publicaciones de la American Psychological Association* (2010). A causa de que interesan las dimensiones históricas, siempre que se cuente con información disponible, entre paréntesis rectos se indicará el año en el que el material citado fue publicado por primera vez o, en el caso de conferencias o mesas redondas, pronunciado.

*bifronte*: “uno de sus rostros mira hacia la psique, que es un objeto de una inteligibilidad rigurosa; el otro, hacia el objeto de las ciencias de la cultura (*Kulturwissenschaften*).” (Assoun, [1993] 2003, p. 17).

Las recepciones y difusiones de dichos rostros no han sido uniformes; consideremos, por caso, que el segundo rostro, ese que le otorga un carácter de teoría social y de herramienta para la crítica de la cultura, “crucial em seu apelo junto aos que lêem Freud no original alemão, foi filtrado no processo de tradução para o inglês” (Parker, [1997] 2006, p. 171). Como apunta Roudinesco ([2014] 2015), cada escuela psicoanalítica (freudianos, posfreudianos, kleinianos, lacanianos, culturalistas, independientes) tiene su Freud, así como cada país ha creado el suyo. Como resultado, “el exceso de comentarios, fantasías, leyendas y rumores ha terminado por distorsionar lo que fue el destino paradójico de ese pensador en su tiempo y en el nuestro.” (Roudinesco, [2014] 2015, p. 6).

Ejemplo de tópico cargado de divergencias es el del lugar que ocupan, en el conjunto de la obra freudiana, los estudios de fenómenos culturales<sup>4</sup>: mitos, vida primitiva, vida en civilización moderna, religión, guerra, obras artísticas, entre otros fenómenos que comparten la inexistencia de un “sujeto que habla y oye”<sup>5</sup> (Lacan, [1966] 2009, p. 711). Este asunto ha motivado copiosas y variadas críticas; mientras algunos reafirmaron la legitimidad y relevancia de los aportes de Freud en campos que van más allá de la metapsicología y la práctica de la cura, otros llegaron a concebir los estudios sobre la *Kultur* como “ensayos al estilo de Børne, es decir, ideas anotadas para clarificar el propio pensamiento mediante eliminación de todas las ideas meramente convencionales y la conservación de todo los sentimientos sinceros acerca de un tema” (Ellenberger, [1970] 1976, p. 609). Al haber tomado fenómenos culturales como objetos de su estudio, ya no solo el psiquismo individual, el psicoanálisis freudiano ocupó “un lugar imposible de definir: entre saber racional y pensamiento salvaje, entre medicina del alma y técnica de la confesión, entre mitología y práctica terapéutica.” (Roudinesco, [2014] 2015, p. 79).

---

<sup>4</sup> El universo comprendido en la denominación “fenómenos culturales” integra objetos muy variados y que las especializaciones crecientes de disciplinas se encargan de distinguir y demarcar; aquí no se pretende homologarlos. Dado que detallar las especificidades y precisar los límites de cada uno de ellos sería una tarea inasequible, e inane para los propósitos de este trabajo, se reúnen en una misma categoría a partir de una característica común: el apartarse de la situación analítica que requiere de un “sujeto que habla y oye”.

<sup>5</sup> Para Lacan ésta sería la exigencia de una aplicación del psicoanálisis “en sentido propio”. Léase: “El psicoanálisis sólo se aplica, en sentido propio, como tratamiento y, por lo tanto, a un sujeto que habla y oye. Fuera de este caso, sólo se puede tratar de método psicoanalítico, ese método que procede al desciframiento de los significantes sin consideraciones por ninguna presupuesta forma de existencia del significado” (Lacan, [1958] 2009, p. 711).

Las discusiones respecto a la legitimidad o ilegitimidad de los estudios freudianos sobre la *Kultur* han configurado el problema como un problema de territorios disciplinares; una delimitación del “objeto original” del psicoanálisis es la que parecería dar la clave para desbrozar la cuestión. Esta forma de abordaje manifiesta la presencia de “la vieja metáfora espacial, todavía predominante, acerca de un lazo más o menos estrecho, más o menos laxo, que uniría una doctrina a sus ‘aplicaciones’, que a su vez serían más o menos legítimas, más o menos sospechosas, en función de su alejamiento de un epicentro original”. (Castel, [1973] 1980, p. 8). Lo que se hace es demarcar el campo del psicoanálisis, estableciendo un adentro y un afuera, a través de la búsqueda de respuestas a preguntas formuladas más o menos así: ¿Los fenómenos culturales son objetos ínsitos en el proyecto freudiano o son anexos posteriores y contingentes? ¿Freud se aparta de su “objeto original” al tratar fenómenos culturales? ¿Se trata de objetos distintos? ¿Los principios que rigen el operar del psicoanálisis en el campo del individuo son los mismos que rigen su accionar en el campo de la cultura? ¿Freud hace una distinción entre las características de estos dos objetos? ¿Es legítima una articulación de una teoría del psiquismo individual con una teoría de la cultura o una excluye a la otra?

El propósito con el que en este trabajo se revisita la obra freudiana no es el de reunir, comparar y ofrecer una síntesis de la plétora de respuestas que han producido los interrogantes antepuestos; *se atenderá, más que a las respuestas, al cómo emerge y se organiza este tipo de interrogantes, al proceso que da lugar a formulaciones en términos disyuntivos*. Conciérne indagar las condiciones que posibilitan una invitación a pasar de una teoría relativa al psiquismo individual a una teoría de la *Menschenart*, de la *Kultur* en sus distintos aspectos, y la forma en que se tematiza la discusión y crítica de este pasaje. Como hipótesis, se sostiene que estas condiciones no se reducen a aquello que se vuelve palmario en el contenido explícito de las teorías freudianas. El psicoanálisis, como toda disciplina, no es solamente un conjunto de objetos de estudios, métodos, técnicas y teorías; implica prácticas e instituciones imbricadas en relaciones sociales de poder. Así, el punto de partida de este estudio es la consideración del psicoanálisis como discurso, más precisamente, como *complejo discursivo* (Parker, [1997] 2006). Bajo este supuesto es que las características de la estructura discursiva en la que emerge resultan un elemento a analizar.

La añosa metáfora espacial que distingue entre interioridad y exterioridad se tomará como analizadora de las implicancias epistemológicas de los estudios sobre la *Kultur*. En los textos freudianos podemos encontrar, de manera a veces explícita, una diferenciación entre

un “adentro” y un “afuera”; el psiquismo individual, el supuesto “objeto original”, parecería corresponder a “lo interno” y la *Kultur* a “lo externo”. Dicha distinción mantiene una ligazón con la oposición individual/social, de también larga data en la estructura discursiva moderna, advertida como una “suerte de síntoma” (Porge, 2007, p. 147). Como lo indica Taylor<sup>6</sup>:

Parece que las distinciones de ubicación, como dentro y fuera, se descubren como hechos sobre nosotros mismos y no son relativas a la manera particular, entre otras posibles maneras, en que nos explicamos a nosotros mismos. Para una época y para una civilización dadas para imponerse una particular lectura que por sentido común se presenta como la única concebible. ¿Quién de nosotros entendería que el pensamiento estuviera en cualquier otro lugar que no fuera dentro, «en la mente»? ([1996] 2006, p.162).

Pese a que este modo de localizar pareciera tener un anclaje en la naturaleza propia del agente humano, no es universal. Se trata de una autointerpretación históricamente limitada; tiene un comienzo en un tiempo y un espacio y, en consecuencia, una posibilidad de finalizar. En el caso de la época moderna, Taylor observa que esta forma de localización se encuentra ligada a los sentidos que damos al yo y a nuestras fuentes morales; la noción moderna de yo está ligada con una familia de sentidos de interioridad. De ahí resulta que la “identidad personal (*self-hood*) y el bien o, dicho de otra manera, la individualidad y la moral, son temas que van inextricablemente entretejidos.” (Taylor, [1996] 2006, p.19).

Ahora bien, así como interesa indagar las condiciones discursivas que hacen posible la emergencia del planteo freudiano, también interesa delimitar lo inédito freudiano, su posición singular respecto a esta forma moderna de localización. Para ello se buscará reparar en la lógica de derivación (Assoun, [1981] 1987) que conduce al saber freudiano. Este "enfoque genealógico de los modelos y referentes epistémicos de los cuales el saber freudiano toma su terminología y sus conceptualizaciones" (*Ídem*, p. 14) nos servirá de orientación metodológica. Se verá que estos modelos y referentes “funcionan como paradigmas gracias a los cuales se refracta el lenguaje de lo inédito, hasta tal punto que ignorar esa mediación es empobrecerlo.” (Assoun, [1981] 1987, p.14).

Dicho enfoque nos lleva a pensar el pasado, empresa que, como observa Legendre ([2006] 2008), dadas las costumbres occidentales, las maneras de saber y de ignorar elaboradas por la civilización, nos enfrenta al obstáculo de una historia concebida como “una rememoración científicamente estructurada merced a técnicas precisas de investigación” (*Ídem*, p.28). Pero, dice, “esto viene a resultar un teatro de momentos que se suceden, una

---

<sup>6</sup> Como el propio Taylor ([1996] 2006) expresa, esta idea no goza de originalidad: un “ingente número de historiadores, antropólogos y otros lo consideran casi una perogrullada” (*Ídem*, p. 162). Serían numerosas las citas que se podrían reunir señalando convergencias, no obstante, fuera de estos ámbitos es difícil de reconocer, pues se trata de una forma de localización ligada a nuestro sentido del yo y nuestras fuentes morales, esto significa que es desde ella que se experimenta y reflexiona sobre nuestra situación moral, sintiéndose como algo fijo e independiente de las variaciones culturales e históricas.

representación lineal del tiempo” (*Ídem*). Ante esto, Legendre invita a pensar de otro modo: si pensamos el pasado acudiendo a la metáfora de las estructuras geológicas, “la historia pasa a ser el equivalente del tiempo geológico: una acumulación de sedimentos” (*Ídem*, p. 29). Mediante este planteo el historiador y psicoanalista francés retoma la noción de pseudomorfosis que Splenger había tomado de mineralogistas;

Esto no significa que lo nuevo sea un nuevo falso, sino que las fisuras de lo antiguo - desmoronamiento o fallas, es decir, aquello que, para el campo que nos interesa llamamos «crisis»- atraen lo nuevo hacia lo antiguo imponiéndole su forma. Después, lo nuevo puede cubrir lo antiguo, sepultarlo hasta la próxima sacudida. (Legendre, [2006] 2008, p. 29).

Apoyándose en estas ideas, Legendre ([2006] 2008) describe nuestra historia como una capitalización de elementos combinados integrada por el derecho romano, el cristianismo y la formación de las ciencias; sobre capas sedimentarias, de más de dos milenios de edad, encontramos el sedimento más reciente: tecno – ciencia – economía.

Con estas orientaciones metodológicas se arribará a una articulación de los temas expuestos. Tal articulación, como toda articulación de temas, no es accidental ni antojadiza, sino que se entiende como elemento umbral de las discusiones, aun persistentes, respecto a los diálogos del psicoanálisis –freudiano o no– con otras disciplinas, en particular, las incluidas en lo que se ha dado en llamar “ciencias humanas” o “ciencias sociales”<sup>7</sup>, bajo el supuesto de que las oposiciones como la que se estudiará funcionan como obstáculos epistemológicos<sup>8</sup> para la investigación interdisciplinaria<sup>9</sup>. El objetivo general de este trabajo

---

<sup>7</sup> Sin duda, la diferencia entre estas nominaciones no es azarosa, responde a diferentes supuestos teóricos. Aceptar una distinción supondría dissociar “en el hombre lo que compete a las sociedades particulares en las que vive y lo que constituye la naturaleza humana universal”. Pese a que es “evidente que los fenómenos sociales dependen de todos los caracteres del hombre, incluidos los procesos psicofisiológicos, y que, recíprocamente, las ciencias humanas son ellas sociales en alguno de sus aspectos (...) son muchos los pensadores que siguen sujetos a esta distinción con una tendencia a oponer lo innato a lo que ha sido adquirido por influencia de los medios físicos o sociales, apoyándose de este modo «la naturaleza humana» en el conjunto de caracteres hereditarios” (Piaget, ([1970] 1973, p. 45). Aquí se emplean ambas nominaciones de modo indistinto, “ciencias humanas” y “ciencias sociales” serán equivalentes y con ellas remitiremos a las disciplinas con las que el psicoanálisis se ha vinculado, tomando como referencia la *Topografía de las ciencias sociales y de la cultura de interés para el psicoanálisis* reconstruida por Assoun ([1993] 2003, p. 43).

<sup>8</sup> La noción de *obstáculo epistemológico* es formulada por Gaston Bachelard, en disensión con la escritura de una historia de las ciencias continua y progresiva, para aludir a aquellas costumbres intelectuales y creencias, tanto del saber común como del científico, que tienden a trabar la investigación; incrustados en el conocimiento no formulado, los obstáculos epistemológicos impiden rupturas o discontinuidades en el saber científico, dificultando así la emergencia de nuevos saberes. No se trata de obstáculos externos, aparecen por una especie de “necesidad funcional” en el acto mismo de conocer y están ligados al *instinto conservativo*; el espíritu prefiere lo que confirma su saber a lo que lo contradice, tiende a preferir las respuestas antes que las preguntas. Esta idea supone que “se conoce *en contra* de un conocimiento anterior, destruyendo conocimientos mal adquiridos o superando aquello que, en el espíritu mismo, obstaculiza a la espiritualización.” (Bachelard, [1938] 2000, p. 15) Como sostienen Fichant & Pêcheux ([1969] 1971) a esta posición cabe agregar el nombre de Koyré, pues se “rechaza la noción de “saber” entendido como desarrollo continuo: del “conocimiento común” hacia el “conocimiento científico”, desde el alba de la ciencia a la ciencia moderna” (p. 10)

<sup>9</sup> En la actual coyuntura académica, el término *interdisciplina* constituye ya un lugar común, está presente en los lineamientos y objetivos de universidades, institutos y entidades financiadoras de proyectos de investigación científica. Pese a que se muestra como algo deseable, no con facilidad se encuentra una explicitación de lo que

es contribuir a la identificación de los nudos problemáticos que, a lo largo de la historia del psicoanálisis, han protagonizado los enlaces del psicoanálisis con otros campos del saber. Como objetivos específicos se proponen: a) identificar los trayectos de las discusiones sobre la postura epistémica del psicoanálisis y su ubicación en un campo del saber; b) especificar la forma singular del psicoanálisis freudiano de localizar “lo interno” y “lo externo” y su enlace con la estructura discursiva moderna y c) analizar las implicancias de lo anterior en la teoría de la *Kultur* y sus consecuencias para la articulación del psicoanálisis con otras disciplinas.

La parte que sigue a esta introducción presenta algunas características de las consideraciones sobre la postura epistémica del psicoanálisis fundado por Freud y los temas que han priorizado las discusiones sobre la legitimidad o ilegitimidad de los estudios sobre la *Kultur*. Se señala la acentuada atención dada a la cuestión del objeto y del método, a la que subyacen presunciones que no tienen apoyo en las historias de las ciencias; se repara en el consecuente desplazamiento de los aspectos que abren posibilidades de articulación interdisciplinaria.

La segunda parte está dedicada al análisis de la presencia de la metáfora interior/exterior en el trasfondo de las discusiones; se da cuenta de su variación histórica de la misma a partir de la presentación de algunas de las formas que ha tomado a lo largo de la historia y se repara en aquellas de las que Freud es legatario para luego identificar la forma singular que la metáfora toma en los planteos freudianos.

Por último, luego de una síntesis de esta elaboración, se realizan comentarios finales en los que se destaca la vigencia de las discusiones analizadas y sus dimensiones políticas. Se dejan planteadas algunas dificultades metodológicas que advienen en una investigación sobre las cuestiones aquí tratadas y algunos interrogantes que pudieron abrirse con esta aproximación no más que exploratoria y propedéutica.

---

se entiende por ella. Sería un error tomar la gran cantidad de adeptos como señal de unanimidad respecto a su significado; un rápido recorrido por sus usos deja en claro su pluralidad. Excede a las posibilidades de este trabajo detenernos en esta pluralidad y, mucho más, asumir una noción de interdisciplina.

**Primera parte**  
**Algunos trayectos de las discusiones sobre la postura**  
**epistémica del psicoanálisis**

**La posibilidad de una epistemología del psicoanálisis**

Ante la intención de una conjugación del psicoanálisis con una epistemología cabe considerar los supuestos bajo los que puede ser ésta lícita y patente. Aquí se vuelve oportuno evocar la pregunta esbozada por Allouch: “¿Podemos acaso, a propósito del psicoanálisis, continuar con la idea según la cual a cada una de las disciplinas socialmente reconocidas le corresponde un conjunto definido de preguntas referidas al estatus de su saber?” ([1993] 1994, p.12). En consonancia, son concurrentes también las de uno de sus coterráneos, quien, respecto a la ligazón de una epistemología al nombre de Freud, se cuestiona:

Acreditar la expresión, ¿no es prejuzgar ya sobre lo que está puesto en tela de juicio, a saber, la posibilidad de someter el saber analítico a una investigación que defina sus condiciones de posibilidad, sus principios, sus métodos y sus orígenes? ¿No es producir de una vez una intelectualización del proyecto freudiano que acaso deba situarse en otro lugar que en el del saber -razón por la cual algo se resiste, y quizá con todo derecho, a que el nombre de Freud se asocie con un planteamiento que, por naturaleza, se centra en el saber- hasta el punto de desustantivar el nombre propio de Freud para hacerlo calificar un tipo de postura epistémica?” (Assoun, [1981] 1987, p. 9)

Resulta ostensible que, al menos en el campo del psicoanálisis, tal conjugación no se muestra pasible de adjetivar como evidente e irrefutable. Parafraseando al autor de *Freud, y después Lacan* ([1993] 1994), puede decirse que la sospecha sobre la correspondencia de una epistemología para el psicoanálisis parece justificarse, sobre todo, desde que Lacan recusó la noción de metalenguaje<sup>10</sup>; el conjunto de preguntas atinentes al estatus del saber psicoanalítico configura una disciplina de otro orden, es decir, un metalenguaje. De forma aunada, Allouch ([1993] 1994) repara en la dificultad de reconocer en el psicoanálisis indicios de “ciencia normal”, aquella para la que Kuhn<sup>11</sup> exigía un objeto, un método, un

---

<sup>10</sup> En palabras de Lacan: “Partamos de la concepción del Otro como lugar del significante. Todo enunciado de autoridad no tiene allí más garantía que su enunciación misma, pues es inútil que lo busque en otro significante, el cual de ninguna manera podría aparecer fuera de ese lugar. Lo que formulamos al decir que no hay metalenguaje que pueda ser hablado, o más aforísticamente: que no hay Otro del Otro.” ([1960] 2009, p. 773)

<sup>11</sup> Conviene recordar que las elaboraciones kuhnianas no tomaron como punto de partida a las ciencias sociales o humanas; se centran, principalmente, en ciencias del tipo de la física (Kuhn mismo fue físico), siendo escasas las referencias a otras formas de construir conocimiento. Por la coexistencia de diversas perspectivas ante un mismo problema, las ciencias sociales quedaron desplazadas al lugar de ciencias "pre-paradigmáticas" o "inmaduras". Pese al conocido interés que

paradigma, una comunidad de científicos, enseñanzas, procesos de admisión o rechazo de nuevos enunciados, junto a otros requisitos. Manifiestamente, el psicoanálisis se ha caracterizado por producir nuevas respuestas en cortos períodos de tiempo, hecho al que se liga la emergencia de inéditos problemas epistemológicos. A ello se adiciona otra desemejanza de la situación del psicoanálisis respecto a otras disciplinas, la que sirve a Allouch como señal de que el problema epistemológico del psicoanálisis incluye, más que en otros casos, el de su transmisión: la imposibilidad de soslayar la remisión al texto freudiano. De modo contrario al que prima en las ciencias paradigmáticas<sup>12</sup>, el nombre propio del fundador del psicoanálisis es ineludible<sup>13</sup>. A este conjunto de características sumemos lo observado por Tort:

No se encuentra en ninguna parte de la obra de Freud una reflexión propiamente epistemológica sobre su práctica teórica, es decir, un examen de las condiciones de validez específicas que deben satisfacer los enunciados que brinda. (...) mientras no se haya determinado rigurosamente, a partir del texto de Freud y de la reflexión teórica sobre la práctica que él ha concebido, el objeto específico del psicoanálisis y los medios que éste se proporciona, el psicoanálisis tendrá que mendigar sus fundamentos epistemológicos, no sin que algunos saquen provecho de ello. (Tort, [1966] 1976, p.17)

No obstante, las dificultades antepuestas no han vedado el asunto; la recurrencia de la interrogación, y esfuerzos de contestación, por el estatus del saber del psicoanálisis parece ser intrínseca al desarrollo del mismo. Tal recurrencia hace inexcusables las aristas referidas, a efectos de situar la escritura freudiana, en cuya literalidad se encuentra su

---

han suscitado en los investigadores sociales, puede notarse que el uso de categorías kuhnianas en el análisis del desarrollo de las ciencias sociales no está exento de problemas.

<sup>12</sup> En relación a este aspecto, Kuhn ([1963] 1980) señala –a propósito del dogmatismo de las ciencias maduras, sin el que ellas no serían tales– que en los inicios del siglo XIX se aprecia un tipo de educación científica textual y sistemática en la que las colecciones de “fuentes originales” ocupan un papel despreciable; el estudiante de ciencia no es instado a la lectura de los clásicos como sí sucede en humanidades, ciencias sociales u otros campos creadores.

<sup>13</sup> En su conocida conferencia *¿Qué es un autor?* ([1969] 1998), Foucault llama la atención sobre este punto; allí describe el panorama de la escritura contemporánea cuyo principio ético se manifiesta en el “¿Qué importa quién habla?”. Tal principio sería una regla inmanente, no totalmente aplicada, que libra a los escritos contemporáneos del tema de la expresión; éstos pasan a referirse a sí mismos sin atraparse en la forma de la interioridad, los textos suponen así una apertura a un espacio donde el sujeto escritor desaparece sin cesar. En este marco, contrasta la tendencia del “regreso a” característico de las “instauraciones de discursividad” que han aparecido en el curso del siglo XIX y de las que Marx y Freud son ejemplos. Se trata de autores que tienen la particularidad de ser productores de algo más que sus obras: “la posibilidad y la regla de otros textos” (p. 53). La exigencia del regreso a sus textos es parte de la discursividad misma; una necesidad y no un mero suplemento histórico. Este regreso se dirige tanto a lo presente en el texto como a lo marcado como ausencia: “Se regresa a un cierto vacío que el olvido ocultó o esquivó, que recubrió con una plenitud falsa o mala y el regreso tiene que redescubrir esta laguna y esta falta, de ahí el perpetuo juego que caracteriza estos regresos a la instauración discursiva, juego que consiste en decir por un lado: esto estaba ahí, bastaba leerlo, se encuentra ahí, los ojos tenían que estar muy cerrados y los oídos muy tapados para no verlo y oírlo; e inversamente: no, no es en esta palabra, ni en aquella palabra, ninguna de las palabras visibles y legibles dicen lo que ahora está en cuestión, se trata más bien de lo que se dice a través de las palabras, en su espacio, en la distancia que las separa.” (p. 57).

explícita reivindicación como saber, más precisamente, como ciencia; en ella puede percibirse una epistemología “rigurosamente indígena e inmanente al itinerario de conocimiento que pertenece a Freud” (Assoun, [1981] 1987, p. 9). Evidentemente, que la intención freudiana repose en la idea de cientificidad no basta para su confirmación; una obra no se reduce a los anhelos de su creador. La situación, por tanto, continúa siendo problemática: ¿qué es, pues, el psicoanálisis?, “¿ciencia del alma?, ¿ciencia conjetural?, ¿no ciencia sino discurso? ¿Delirio?” (Allouch, [1993] 1994) p. 21). Despejar estos interrogantes exigiría acotar la amplitud de posibilidades de lectura mediante decisiones metodológicas que se ven complejizadas ante las variaciones históricas de los significados involucrados (aspecto claro en el caso de la noción de “ciencia”) y la diversidad de propuestas teóricas; supone entrar en un dominio donde “diferentes filosofías, diferentes concepciones relativas al rigor, a la unidad (o pluralidad) de las ciencias, diferentes modos de concebir el saber científico, las relaciones entre teorías, entre las teorías y los experimentos, han dado lugar a historias con diferentes orientaciones.” (Rossi Paolo, [1986] 1990, p.155).

Se recuerda que aquí la intención no es demarcatoria ni conclusiva, no es propósito que el psicoanálisis quede capturado en un campo del saber, estos tópicos son retomados por entenderse que tematizan las discusiones que se pretenden analizar, a saber, aquellas que, respecto a los estudios culturales realizados por Freud, toman la forma de una disyunción: *¿legítimos o ilegítimos?* La aproximación a una elucidación del asunto elige, en esta elaboración, el camino de la identificación de algunas de las condiciones discursivas de la emergencia de dicha disyunción; se atenderá a la posición ambigua del proyecto freudiano y a las tensiones resultantes de la metáfora espacial interioridad/exterioridad que, se supone, permea su obra.

### **Problematización de la creencia en un objeto esencial**

Un repaso por el profuso volumen de textos sobre el problema de la legitimidad o ilegitimidad de la dedicación a los fenómenos culturales permite atisbar que cierta insistencia en la delimitación del “objeto original” del proyecto freudiano, como paso preliminar para su ubicación en un campo del saber, ha topicalizado los debates; no resulta fútil, por ello, reparar un momento, aunque sea de modo muy rudimentario, en la noción de objeto (o, mejor, en plural: las nociones) involucrada. Debe advertirse que, pese a haber cobrado relevancia, la cuestión del objeto del psicoanálisis está muy lejos de ser zanjada sin dificultad (pues, al final, ¿cuál es el objeto del psicoanálisis?, ¿el aparato psíquico?, ¿el

deseo?, ¿el inconsciente?, ¿la personalidad?, ¿el objeto a?). No se procurará, en esta ocasión, resolverla ni detenernos en ella; bastará con poner bajo sospecha la respuesta que una lectura a vuelo de pájaro nos daría (a saber, que el objeto del psicoanálisis freudiano es el inconsciente<sup>14</sup>) y problematizar cómo interviene en las discusiones que nos interesan.

La presencia de la noción de objeto en los estudios epistemológicos ha sido variable; puede verse portando centralidad y, también, tomando posiciones centrífugas. Canguilhem ([1956] 2009), en aquella renombrada y polémica<sup>15</sup> conferencia en el *Collège Philosophique*, nos recuerda que una tendencia prevaleciente, durante mucho tiempo, en los estudios de la ciencia era la de buscar la unidad de una ciencia acudiendo a su objeto, éste determinaba el método adecuado para el estudio de sus propiedades; una ciencia restringida a la investigación de una circunstancia y exploración de un dominio fue el fruto de esta tendencia. Luego:

(...) resultó evidente que toda ciencia se asigna en mayor o menor medida su circunstancia y se apropia, por ello, de lo que se llama su «dominio», el concepto de una ciencia comenzó, poco a poco, a tener más en cuenta su método que su objeto. O, más exactamente, la expresión «objeto de la ciencia» adquirió un nuevo sentido. El objeto de la ciencia ya no es sólo el dominio específico de los problemas y los obstáculos por resolver: también es la intención y el objetivo del sujeto de la ciencia, el proyecto específico que constituye como tal una conciencia teórica. (Canguilhem, [1956] 2009, p. 390)

En otra conferencia, intentando hacer discernible el objeto de la historia de las ciencias, puntualiza también que ésta se desarrolla sobre objetos no naturales, secundarios; el objeto

---

<sup>14</sup> Respecto a esta cuestión, Allouch ([1993] 1994) sostiene que en Freud, a partir de la oposición entre el deseo y sus obstáculos, encontramos validado el conflicto. Con ello, se introducen en el aparato psíquico dos polos; subyace así un binarismo, tan esencial como insostenible, manifestado en oposiciones como *percepción/memoria*, *consciente/inconsciente*, *pulsión sexual/pulsión del yo*, *pulsión de vida/pulsión de muerte* y *amor/odio*. Este binarismo impide inferir que su objeto sea el inconsciente; señala, más bien, que el objeto es la personalidad, de la cual el inconsciente es solo una instancia.

<sup>15</sup> Al formular la pregunta "¿Qué es la psicología?", Canguilhem cuestiona la identidad de la misma, concluyendo una ausencia de identidad, a la que le corresponde una carencia de objeto. Según el francés, lo que encontramos en el ámbito de la psicología es una permanente búsqueda de unidad, que no se consolida más que como una "coexistencia pacífica de profesionales". Es así que la conferencia, como señala Roudinesco (1992), puede leerse como una respuesta política y teórica a la pretendida "unidad de la Psicología" del programa universitario establecido por Lagache. Ahora, "sin esencia y sin objeto, la psicología se reduce entonces a ser sólo una tecnología al servicio de una corporación, ella misma sujeta al poder de jueces, censores y educadores que ejercen funciones de instrumentalización del hombre por el hombre" (Roudinesco, 1992, párr. 3). Detener la atención en estas cuestiones ampliaría, más de lo posible, la extensión de este trabajo, pero resulta imperativo señalar la concurrencia de los elementos que hace emerger la polémica "contra la psicología" con las críticas más amplias a las versiones tecnocráticas que han tomado las ciencias humanas, en las que han coincidido Althusser, Lacan y Pêcheux. Críticas contemporáneas a la crítica canguilhemiana que resultan de interés por asentarse en el psicoanálisis para arremeter contra el desarrollo de las "ciencias humanas" (o, más precisamente, ciertas "ciencias humanas"). En este marco se evidencian las dimensiones políticas en juego y se reformulan los interrogantes respecto a la relación del psicoanálisis con las ciencias humanas, pues: ¿qué distingue al psicoanálisis de esas vertientes?, ¿qué psicoanálisis y qué ciencias humanas? y ¿en qué sentido el primero puede ser un arma contra las segundas?

científico que se constituye por el discurso metódico “es secundario, aunque no derivado, con respecto al objeto natural, inicial, que bien podríamos llamar, si jugáramos con el sentido, *pre-texto*.” (Canguilhem, [1966] 2009, p. 19)

Al respecto, vale también remitir a la mirada althusseriana bajo la cual la teoría psicoanalítica equivale a una teoría regional que carece de una teoría general, esto es: “una *teoría o sistema* de conceptos teóricos que permiten dar cuenta de la estructura y del funcionamiento de su objeto” (Althusser, ([1966] 1996, p. 106). Althusser hace corresponder este objeto con el inconsciente e indica necesario distinguirlo, en tanto objeto teórico o de conocimiento, del objeto real al que la práctica de la cura y sus observaciones refieren. Una homología no sería posible puesto que toda teoría supera al objeto real del cual parte para constituirse y produce su propio objeto teórico y su conocimiento, que es el conocimiento de los posibles de este objeto. En sus palabras:

Los temas freudianos consideran al inconsciente *en general*, es decir proporcionan los conceptos que dan cuenta *no sólo* de lo que sucede en la *cura*, y en particular en la cura de casos “patológicos”, psicosis y neurosis, sino también de lo que sucede *fuera de la cura* y asimismo fuera de los casos llamados “patológicos”. (...) La teoría del inconsciente es por derecho la teoría de todos los *efectos posibles del inconsciente* (...). Lo que la caracteriza como teoría es lo que hace de toda teoría una teoría: tener por objeto no determinado objeto real, sino un objeto de conocimiento (por consiguiente un objeto teórico); producir el conocimiento de la *posibilidad* (determinada) de los *efectos*, y por ende de los posibles efectos de este objeto en sus formas de existencia *reales*. (Althusser, ([1966] 1996, p. 106)

Es de notar que estas consideraciones difuminan la concentración en la idea de un objeto precisamente delimitado y estático, introduciendo nuevos elementos de análisis; se descentran de un supuesto dominio “real” y amplían la mirada sumando las posibilidades abiertas por las construcciones teóricas, intenciones, objetivos del sujeto de la ciencia y sus proyectos. Sin embargo, observemos que, por una parte, en este caso parece ser relevante la consideración de las consecuencias que emergerían de la ausencia de una determinación del lugar que tienen los estudios culturales en el conjunto de la obra freudiana, tal como es advertido por Tort cuando dice:

Si no se determina el lugar, el status y el sentido exacto de esta teoría de la cultura respecto de la metapsicología y de la experiencia de cura, la importancia privilegiada que se le concede reviste indiscutiblemente el carácter de un desplazamiento del centro del pensamiento freudiano. ([1966] 1976, p. 9)

Pero, como contrapartida del posible riesgo de un desplazamiento y recordando que dicha determinación ha pretendido asirse amojonando el “objeto original”, se muestra también relevante considerar los riesgos que acarrea esta intención. Es preciso reparar en el papel que otorga al objeto, en el desarrollo de una ciencia, esta insistencia en su delimitación, sobre todo cuando se propone como el camino para la resolución del asunto sobre la legitimidad o ilegitimidad de la relación del psicoanálisis con otros campos. Intentaremos mostrar que a este privilegio al “objeto original” le subyacen supuestos que

reducen el proceso de construcción de conocimiento y, en efecto, hace brotar errores epistemológicos. ¿Acaso tiene el privilegio del objeto “original” otra justificación que la de una posición primera en una sucesión temporal?

A tal propósito, son pertinentes las intervenciones de Klimovsky ([1982] 2004) que fundamentan, de modo expreso, las hipótesis aquí sostenidas. El epistemólogo señala que de la creencia de que una ciencia se define por una cosa que se supone su objeto derivan algunos inconvenientes puesto que, *ipso facto*, sucumbe a la siguiente tentación: “lo que no se ocupa directamente de ese 'objeto' queda expulsado, como si fuera una especie de herejía. Ocuparse en una ciencia de cosas de otras ciencias sería un dislate, pues sería mezclar 'objetos' e introducir confusión” (Klimovsky, [1982] 2004, p. 31). A partir de este señalamiento se visibilizan, al menos, tres inconvenientes que podemos describir como ligados entre sí.

El primero es que esta creencia no encuentra apoyo en la historia de las ciencias, son numerosos los hechos que invalidan la postura<sup>16</sup>. Si, como supone esta creencia, cada ciencia se restringe a su objeto (entendido como *ser esencia* a lo Husserl) y se define por él, el desarrollo de la ciencia se encontraría bloqueado. Klimovsky localiza la raíz de este prejuicio en la constelación de la filosofía aristotélica en la que cada ciencia, a modo de compartimento estanco, tenía su objeto y su correspondiente y subordinada metodología. Sin embargo, la ciencia contemporánea es un mentís para esta idea; a ello refiere el segundo inconveniente señalado por el argentino. Por la mera “razón de que las leyes naturales, en todas sus variedades, tienen conexión de alguna manera” (p. 32), todas las disciplinas tienden a conectarse entre sí; es evidente que el conocimiento contemporáneo<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Klimovsky ([1982] 2004) ofrece un ejemplo que merece ser reproducido, pues profundiza el sentido de su afirmación: “Desde Aristóteles en adelante, nadie hubiera esperado que el estudio de la luz se iba a reducir al estudio de la electricidad, pero a partir de mediados del siglo pasado se vio claramente que la luz no es otra cosa que ondas electromagnéticas y que sus propiedades son propiedades eléctricas. Hablo, claro está, intrínsecamente desde el punto de vista de la física teórica, no de la apariencia empírica. Empíricamente, no cabe duda que la luz es algo distinto de la electricidad. Nadie trataría de mirar la electricidad en un enchufe, ni tampoco de enchufar un aparato eléctrico a una vela, digamos. Pero intrínsecamente la física dice que lo que realmente hay es electricidad, no luz. (...) ¿Alguien afirmaría que todo esto aniquila la luz como objeto? En cierto sentido eso estaría mal, porque aquello que se estudiaba antes, la luz, se sigue estudiando, lo que pasa es que hoy se lo conoce mejor y se sabe que es electricidad. El partidario de "objetos esenciales" no acompañaría en esto la marcha de la física. Él habrá supuesto que hay una cosa que es la luz, que es algo esencial, el "objeto" de la óptica. Habría que ocuparse sólo de eso, como si cualquier otra cosa que se introdujera como más fundamental, incluso como aquello a lo cual se reduce el fenómeno, no pertenecería legítimamente a esa ciencia. Pero semejante actitud bloquearía todo progreso en esta ciencia, y sería epistemológicamente errónea.” (p. 31)

<sup>17</sup> A partir de la afirmación de Klimovsky, podría llegarse a entender que el fenómeno de la “interdisciplina” se encuentra solo en el pensamiento contemporáneo, pero esto olvidaría que ya en la Antigüedad pueden rastrearse formas de interdisciplina, aunque, posiblemente, con sentidos distintos a las formas contemporáneas.

se inclina a la interdisciplina, inclinación que la creencia en los “objetos esenciales” contraría.

El tercero de los inconvenientes queda manifiesto con los planteos de Badiou<sup>18</sup> en torno a la noción de “modelo”; la idea de que cada disciplina posee su objeto hace aparecer la prohibición del uso de modelos y analogías en el contexto de descubrimiento de una disciplina, "como aquella disciplina tiene otro objeto e implica otra esencia, seguramente tendrá otras leyes, y transportarlas al nuevo contexto desnaturalizaría el verdadero sentido que tiene el objeto de la ciencia que se está estudiando" (p. 33). Si esto se aceptara para el ejemplo de Freud, sus teorías económicas, por tener un origen en un tipo de material distinto al que se supone propio del psicoanálisis, harían que uno se equivoque y desnaturalice la disciplina psicoanalítica. Puede verse que tales supuestos se contradicen si atendemos a los cambios en la ciencia, ya que encontraremos que muchos ocurrieron, precisamente, por "transportar por analogía la idea de una ciencia a otra, por la simple razón de que, aunque se trataba de objetos distintos, con distintas leyes, había *isomorfismo*" (p. 33). Este último, en tanto modo de fabricar hipótesis, es el que posibilita la metodología de modelos. Klimovsky supone que la unidad fundamental de una disciplina no se busca en su objeto, sino en la teoría, entendida como "conjunto de afirmaciones sistemáticamente organizadas con el cual se logra un modelo explicativo de los fenómenos que problematizaron y desencadenaron la investigación" (pp. 32-33).

En relación al conjunto de problemas y al proceso del desarrollo de las ciencias, Klimovsky apunta lo siguiente:

Es tentador argüir que lo que realmente caracteriza una disciplina es el conjunto de problemas que desencadenaron las investigaciones típicas de su campo. Pero esto no es tan claro. El desarrollo de una ciencia es un proceso dialéctico nada simple. Es verdad que al comienzo existe una problemática definida. Surgen así las primeras hipótesis y teorías a modo de respuesta a esos primeros problemas. Pero como las hipótesis y teorías constituyen instrumentos de investigación (y también de acción práctica) surgen problemas nuevos y

---

<sup>18</sup> Puede suponerse que esta alusión a Badiou hecha por Klimovsky remite a *El concepto de modelo: bases para una epistemología materialista de las matemáticas* (Badiou, [1969] 1972). Siguiendo los señalamientos althusserianos relativos a la ciencia e ideología, en este texto Badiou examina los usos tradicionales del concepto de modelo; y repara, críticamente, en el uso presente en el proyecto de unidad de la ciencia del positivismo lógico, en el que gobierna una imagen de ciencia como representación de un objeto dado. Reconoce dos instancias epistemológicas de la palabra “modelo”: como una noción descriptiva de la actividad científica y como un concepto de la lógica matemática. Su planteo es que, si la primera instancia se sostiene en la segunda, se tiene una cobertura ideológica de la ciencia, una *categoría filosófica*. Su pretensión radica en señalar que la tarea actual de la filosofía “consiste en desentrañar, dentro de los usos de la categoría de modelo, un uso supeditado, que no es más que una variante, y un uso positivo, investido en la teoría de la historia de la ciencia” (Badiou, [1969] 1972, p. 13).

diferentes, lo cual origina nuevas hipótesis, nuevas teorías que las más de las veces modifican sustancialmente las estructuras lógicas anteriores. A medida que el tiempo transcurre, cambian las teorías como cambian también los problemas. Y, ni qué decirlo, cambian los "objetos" (pues varían las afirmaciones teóricas que los caracterizan). (Klimovsky, [1982] 2004, p. 33).

A partir de lo antedicho y puesto que en un momento dado de la historia de una ciencia es muy difícil saber cómo cambiarán los problemas, las teorías y cuáles serán los objetos, el epistemólogo argentino concluye que creer estáticamente en la esencia de una disciplina por la delimitación de su objeto "es una concepción reaccionaria que se opone a la naturaleza viva y cambiante del proceso científico (...) no sólo es un disparate epistemológico y una actitud reaccionaria; es además una tentativa de clarividencia algo pedante, desproporcionada e infructuosa." (p. 33).

## Los temas del psicoanálisis freudiano

Ahora bien, observemos de qué manera lo señalado hace mella en el problema que nos convoca. Comencemos por revisar el aspecto dinámico de los temas freudianos. A fin de dejar abierta la cuestión de si éstos son efectivamente objetos o medios, materiales o fuentes para el acceso a otro objeto, se opta por hablar de "temas" y no de "objetos". Sin presuponer una noción de objeto, con "temas" nos referiremos a aquello sobre lo que el psicoanálisis freudiano ha hablado (algo empíricamente constatable con una mirada a sus textos). De estos, un primer aspecto que se advierte es su heterogeneidad, pese a que el interés inicial del psicoanálisis, o, en rigor, de Sigmund Freud, parece ser uno: la cura del sujeto neurótico. De ello da cuenta la lista que, siguiendo el criterio lacaniano, elaboró Regnault (1988); si apartamos a los "sujetos que hablan y oyen" a los que Freud dedicó su atención, vemos lo siguiente:

- i) Sujetos que fueron "analizados" por Freud a título póstumo, partiendo de un fantasma o de un recuerdo de infancia: Leonardo de Vinci, Goethe.
- ii) Obras de arte "analizadas" por Freud sin referencia a ningún sujeto, ni a su autor (o apenas): la *Gradiva* de Jensen, un cuento de Hoffman, el *Moisés* de Miguel Ángel.
- iii) "Sujetos" analizados por Freud, que no existieron o pertenecieron a la leyenda: Edipo, Hamlet.
- iv) Caracteres analizados por Freud: los que fracasan al triunfar, los criminales por culpabilidad...
- v) Religiones, instituciones, formaciones sociales analizadas por Freud y que no son sujetos: el cristianismo, el judaísmo, la Iglesia, el ejército, la civilización moderna.
- vi) Ciudades analizadas por Freud: Roma, Atenas, Éfeso.
- vii) Por último, Moisés. (Regnault, 1988, p. 151-152).

A partir de esta lista, pueden elevarse algunos interrogantes: ¿qué característica común tienen sus componentes que los tornó de interés para el psicoanálisis?, ¿qué uso se hace de ellos y qué lo posibilita?, ¿por qué se recurre a ellos?, ¿qué rol y lugar tienen en relación

al “otro tema” de Freud, a saber, el psiquismo individual? En lo tocante a esta última cuestión, un primer examen muestra la posición secundaria de estos temas, esto es, suponiendo una línea temporal, se encontrarían en un momento posterior a un tema previo que se transformó. Sin embargo, si nos remitimos al propio texto de Freud, esta idea de “transformación” es desplazada por la de “regresión”.

Que, luego de postular las dos clases de pulsión y la descomposición de la personalidad psíquica en yo, ello y superyó, no realizó más contribuciones decisivas al psicoanálisis fue el apunte de Freud añadido en 1935 al posfacio de su *Presentación autobiográfica* ([1925] 1992). Cierta “desarrollo regresivo” sería el motivo de este remate; luego de sus rodeos por las ciencias naturales, la medicina y el psicoanálisis, su interés retornó a los problemas culturales que, según confiesa, lograron cautivarlo ya en los inicios de su labor intelectual. La actividad orientada por ese “interés original”, y condensada en los estudios “que parten del psicoanálisis pero lo sobrepasan en mucho” (Freud, [1925] 1992, p. 68), es sintetizada del siguiente modo:

Discerní cada vez con mayor claridad que los acontecimientos de la historia humana, las acciones recíprocas (*Wechselwirkung*) entre naturaleza humana, desarrollo cultural y aquellos precipitados de vivencias de los tiempos primordiales, como subrogadora de los cuales esfuerza su presencia la religión, no eran sino el espejamiento de los conflictos dinámicos entre el yo, el ello y el superyó, que el psicoanálisis había estudiado en el individuo: *los mismos procesos*, repetidos en un escenario más vasto (*Idem*) [cursivas añadidas].

Pese a que, a partir de 1923-1925, parece cesar el desarrollo de la metapsicología y acrecentar el énfasis en los problemas culturales, hecho que –como se vio– el mismo Freud reconoce, es de observar que los nexos entre el psicoanálisis y las cuestiones culturales – como, por ejemplo, la mitología, la literatura, la moral y la historia– han estado siempre presentes; éstas últimas han acompañado la elaboración del conjunto de las teorías freudianas<sup>19</sup>.

Debemos situar el interés en estas temáticas en un clima cultural que hacía difícil aislar, por ejemplo, la literatura de las ideas científicas y sobre la ciencia (Starobinski, [1970] 2008). Freud, como *Gebildeter Mensch*, mantuvo una relación viva con la realidad cultural, que ha contribuido a “ese *Belesenheit* – saber obtenido en «fuentes literarias» - que distinguirá a su producto, el «psicoanálisis»” (Assoun, [1993] 2003, p. 37). En lo que atañe a su *estilo intelectual*, merece señalarse que el fundador del psicoanálisis no es solo un hombre de

---

<sup>19</sup> Según Assoun ([2001] 2003), cada aparición de la metapsicología está ligada a una etapa de la 'teoría de la *Kultur*'. La teoría de la libido infantil respondería al escrito inicial *La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna* (1908). La teoría del narcisismo se encuadraría entre *Tótem y tabú* (1913) - síntesis del origen de la *Kultur*- y *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921). Y la pulsión de muerte habría hecho requerir un nuevo discurso sobre la *Kultur*, el que se encuentra en *El porvenir de una ilusión* (1927) y *El malestar de la cultura* (1930).

ciencia preocupado por el rigor y el progreso de las ciencias; en su singular complejo doctrinal encontramos que:

el optimismo epistemológico (la ciencia progresa, nuestros conocimientos crecen) se duplica en una metafísica pesimista (las fuerzas primitivas que nos mueven son oscuras, ciegas, bárbaras, violentas, insaciables). La lucidez es posible, pero el fondo de las cosas es irracional: no es cierto que la vida sea ganadora. Esta visión del mundo, en realidad, es propia del positivismo posromántico de la segunda mitad del siglo XIX, y la convicción de Freud recuerda mucho la que llevó a Renan a decir (para el escándalo del joven Claudel) que “la verdad es quizá triste”. (Starobinski, [1970] 2008, pp. 211-212)

Por un lado, se visualiza un “goce descubridor” y, por otro, el sentimiento trágico que ocasiona el objeto descubierto. Así, podemos entender su *estilo intelectual* como “un desgarramiento entre el imperativo alegre del conocimiento y la evidencia negra del instinto, desgarramiento que trata de superarse en la práctica” (Starobinski, [1970] 2008, p. 212).

Luego de este breve paréntesis sobre el *estilo intelectual* que explica la diversidad de los temas freudianos, volvamos al asunto de la posición de los estudios de fenómenos culturales en el desarrollo de las teorías freudianas. Podemos encontrar en Ricoeur<sup>20</sup>, para quien el sueño es el primer objeto de investigación del psicoanálisis que ofició de modelo para todas las expresiones disfrazadas, sustituidas y ficticias del deseo humano, la idea de que ya en los inicios del psicoanálisis se visibiliza una articulación de la teoría de la *Kultur*:

(...) hay que remontarse más atrás para captar la articulación de la teoría de la cultura con la del sueño y de la neurosis; es en *La interpretación de los sueños* de 1900 donde se esboza la aproximación con la mitología y la literatura. Que el sueño es la mitología privada del durmiente y el mito es el sueño despierto de los pueblos, que al Edipo de Sófocles y al Hamlet de Shakespeare corresponde la misma interpretación que al sueño, he aquí lo que proponía la *Traumdeutung* desde 1900. (Ricoeur, [1965] 1990, p. 9).

Esta lectura da apertura a la idea de simultaneidad, que encuentra apoyo en los ordenamientos cronológicos de los escritos de Freud, agrupados según la predominancia temática, hechos por el traductor al inglés encargado de la *Standard Edition*. Aquí son pertinentes tres de estos grupos de escritos, que versan, predominantemente, sobre: i) “teoría psicológica general” (Strachey, [1957] 1992, p. 257); ii) “arte, literatura o estética” (Strachey, [1961] 1992, p. 213); iii) “antropología social, mitología e historia de las religiones” (Strachey, [1955] 1991, p. 163). Si cotejamos estas tres listas, vemos que, en un conjunto

<sup>20</sup> Debe aclararse que el psicoanálisis es concebido por Ricoeur como una interpretación de la cultura *en su conjunto*, interpretación que se ve limitada por su punto de vista (no por su objeto). Por ello es que los temas sobre la cultura no son entendidos como accesorios; “Lejos de ser solo una explicación de los residuos de la existencia humana, de los reveses del hombre, muestra su intención verdadera cuando, haciendo estallar el marco limitado de la relación terapéutica del analista y de su paciente, se eleva al nivel de una hermenéutica de la cultura.” (Ricoeur, [1960] 2003, p. 115). Más allá de la crítica al modo de proceder sobre el texto freudiano y la interrogación sobre si la lectura ricoeuriana es de aporte o un mero “resumen didáctico” (Tort, [1966] 1976), esta intención de circunscribir la interpretación del psicoanálisis a una hermenéutica general es fuertemente criticada. Los argumentos que se emplean remiten a la especificidad de la interpretación freudiana y al hecho de que dista de las características de la interpretación en campos hermenéuticos. Para una exposición de estos argumentos, puede consultarse Laplanche (1972).

total de escritos que van desde 1886–1939, i) comprende escritos de entre 1885–1938, ii) entre 1897–1933 e iii) entre 1907–1934/38.

Si entre la postulación de tesis metapsicológicas y las interpretaciones de fenómenos culturales hay simultaneidad, estaríamos animados a pensar sobre la relación que las primeras han tenido con la elaboración de las segundas y viceversa. Aceptando que, desde sus inicios, el psicoanálisis se asió de expresiones culturales para la construcción de teorías que permitieran el estudio del psiquismo, instalamos un obstáculo para quien, deslindando el terreno concerniente a los temas culturales, pretenda parcelar la obra freudiana. La existencia de límites difusos también incitaría a poner en interrogación la idea de que los estudios culturales freudianos supusieron un cambio de objeto, que pasa del individuo neurótico a toda una cultura. Cambio de objeto que, según lo expuesto, resultaría por demás problemático para quien cree en objetos esenciales. Sobre todo, si este nuevo objeto no se acompaña de un cambio metodológico, dado que dicha creencia exige también la creencia en la subordinación de la metodología al objeto. Si, efectivamente, se trata de objetos distintos, una mirada al asunto que asuma esta postura, desplegaría como pregunta: ¿los principios metodológicos que rigen el proceder del psicoanálisis en el campo del individuo son los mismos que rigen su accionar en el campo de la cultura?

Prestemos atención, nuevamente, a las palabras de Freud. Así como podemos notar un interés en el éxito de las curas, es decir, una intención pragmática: la eficacia terapéutica, se advierte también un interés investigativo. Si se parte del propio modo que usó para definir al psicoanálisis, se encuentra que no se limita a un aspecto terapéutico, sino que el psicoanálisis porta también este segundo carácter. Freud reconoce estos dos aspectos al definirlo como: a) procedimiento de indagación de procesos anímicos; b) método de tratamiento de perturbaciones neuróticas; c) conjunto de intelecciones psicológicas que se ha ido coligando en una nueva disciplina científica (Freud, [1923] 1992, p. 231). En páginas posteriores dice, otra vez refiriéndose al psicoanálisis, que:

(...) está a punto de obtener para la historia de las religiones y de la cultura, para la mitología y las ciencias de la literatura, un valor semejante al que ya posee para la psiquiatría. Esto podría maravillar si se creyera que por su origen no tuvo otra meta que comprender síntomas neuróticos e influir sobre ellos. (*Ídem*, p. 248)

En esta última cita, vemos que el campo de los fenómenos culturales aparece como posterior a un campo original, lo que supone la idea de una ampliación del psicoanálisis. Pero el último enunciado estimula a pensar si, en algún momento, el psicoanálisis ha aspirado a ir más allá de la cura del sujeto neurótico. Esta idea de ampliación puede anudarse con la de “psicoanálisis aplicado”, que parece ser tributaria, en cierto modo, del

énfasis en el “objeto original”. Recordemos, junto a Assoun ([1993] 2003), el sentido del término aplicar (*anwenden*):

(...) significa literalmente «emplear un procedimiento» - un «medio», una «astucia» o un «método» (sabiendo o no lo que se hace)- para alcanzar un fin digamos empírico. Por extensión, es aplicar *en* algo otra cosa que «damos por sabida» porque está «probada» y «comprobada» en sí misma. Esto implica la idea de «extrapolación» de un «terreno» a otro, sobre la base de un *transferencia* fructífera de un «uso» a otro (de ahí la connotación más mecánica que tiene, en tanto que «modo de empleo»). (p. 32)

La idea de un *angewendte Psychoanalyse* aparece de forma explícita en los textos freudianos, donde se habla de las “aplicaciones del psicoanálisis” en otros dominios distintos a los “originales”. En un escrito descrito por su editor y traductor al inglés como la única descripción amplia que Freud hizo alguna vez de las aplicaciones no médicas del psicoanálisis, esta presencia del psicoanálisis en otros campos aparece planteada como “reclamo”. Dicho texto comienza definiendo al psicoanálisis como “ un procedimiento médico que aspira a curar ciertas formas de afección nerviosa (neurosis) por medio de una técnica psicológica” ([1913] 1991, p. 169). En este marco, se señala que, pese a su valor médico y a la desautorización como procedimiento terapéutico que todavía tenía en ese momento – el texto se supone elaborado en 1913–, el psicoanálisis “reclama el interés de otros, además de los psiquiatras, pues roza varios ámbitos diversos del saber y establece inesperadas conexiones entre estos y la patología de la vida anímica” (*ídem*).

Ante esto, es preciso señalar que la relación entre psicoanálisis y otros campos no involucra un sentido unidireccional, es decir, no se trata de algo ya concluso que se traslada a otro sitio. Recordemos que el propio *estilo intelectual* de Freud lo hacía permanecer en contacto con diversos campos. Como se presenta a los ojos de Starobinski, el psicoanálisis llega a demostrar su valor *operatorio* en un dominio distinto al de la clínica de la neurosis, pero esto implica cierta *retroalimentación*:

(...) cuando el psicoanálisis comienza a buscar salidas más allá de su dominio (la histeria, la neurosis), no se contenta con proponer explicaciones, sugerir interpretaciones: *extrae materiales para su propio edificio*, se enriquece, *se instruye* a él mismo, al menos tanto como esclarece al objeto extraño... (Starobinski, [1970] 2008, p. 210) [cursivas añadidas].

El planteo de Starobinski condice con lo indicado por Assoun, en lo relativo a que los vínculos del psicoanálisis con otros campos responden a una necesidad de *probar* sus desarrollos en otros objetos. Según el francés se trataría de una cuestión de “oportunidad”; por ello, es algo “totalmente distinto a un “modo de empleo” del saber inconsciente” ([1993] 2003, p. 32). Lejos de ser un *prêt-à-porter*, es una tarea que requiere de un cuidado y disciplina, incluso mayor a la exigida en su dominio “propio”.

## Antecedentes de la discusión

Adicionemos, a lo anterior, algunos elementos de la discusión contemporánea a la emergencia del psicoanálisis en torno a las ciencias, que son significativos para detallar la postura epistémica freudiana. Con esta discusión nos referimos a la conocida como *Methodenstreit* [Disputa de métodos]: momento en el que se desatan disputas metodológicas a raíz del advenimiento expreso de las “ciencias del espíritu” y de su búsqueda de identidad epistemológica. Pese a esta manifestación, debe señalarse que las cuestiones en juego no son privativas de lo epistemológico, sino que sus alcances suponen una reanudación, en el campo de las ciencias, de viejos debates metafísicos en torno a lo *universal* y lo *singular*. En este panorama, el saber del hombre “se enfrentaba a la cuestión de fondo: ¿cómo aplicar al ser humano, que está dotado de libertad, las leyes del determinismo científico aplicables de pleno derecho a los hechos naturales?” (Assoun, [1993] 2003, p. 28)

El ascenso de las *Geisteswissenschaften*<sup>21</sup> [Ciencias del espíritu] exigió su distinción respecto a las ya establecidas *Naturwissenschaften* [Ciencias de la naturaleza], distinción que tomó como criterios a los objetos, métodos y racionalidades. Así, las demarcaciones pasaron a fundarse en:

(...) una separación entre la esfera de la naturaleza, justiciable de los métodos que habían dado prueba de sus aptitudes en la ciencia clásica galileana y una esfera de la historia y del hombre, que tenía que dotarse de una metodología *sui generis*. (Assoun, [1981] 1987, p. 41)

Los esfuerzos por una distinción se cristalizaron en la contraposición *erklären* [explicar] / *verstehen* [comprender]<sup>22</sup>; la primera categoría asociada a la causalidad y la segunda al comprender. De acuerdo a lo trazado, las *Naturwissenschaften* “se valen de la categoría de causa y, a través de relaciones causales, edifican un sistema de leyes” (Rossi Piero, [1922] 1958, p. 14); así, indagan un mundo que “permanece siempre extraño al hombre, es un mundo con el cual el hombre se encuentra en constante relación, pero al cual reconoce como distinto de sí e inteligible sólo con otros instrumentos.” (*idem*). Mientras, las *Geisteswissenschaften*:

---

<sup>21</sup> Esta nominación tiene correspondencia con lo que llamamos “ciencias humanas” o “sociales”. Si bien la difusión de este término fue responsabilidad de Dilthey, su origen fue la traducción realizada por Schiel en 1863 de *Lógica*, obra de John Stuart Mill, traducida al alemán como *Von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften* (Wright, ([1971] 1987).

<sup>22</sup> De acuerdo a Wright ([1971] 1987), dicotomía metodológica de la distinción *erklären/verstehen* parece haber sido introducida primeramente por Droysen. Inicialmente, tuvo una forma tricotómica, asociada a tres métodos: filosófico, histórico y físico. A estos les correspondían, respectivamente, los objetivos de conocer (*erkennen*), comprender y explicar. Es a través de Dilthey que estas ideas han alcanzado plenitud sistemática.

emplean categorías que constituyen la traducción a términos abstractos de las formas estructurales de la vida –categorías como valor, significado, fin-; ellas crean métodos particulares para remontarse desde cada manifestación históricamente determinada hasta el espíritu de los hombres que la produjeron en lo cual consiste el procedimiento de la comprensión, análogo al de la introspección. (Rossi Piero, [1922] 1958, p. 15)

Es de notar que la *comprensión*, planteada como propia de estas ciencias, involucra una resonancia psicológica subrayada, por ejemplo, por Simmel, quien señaló que el método “es una forma de empatía (en alemán: *Einfühlung*) o recreación en la mente del estudioso de la atmósfera espiritual, pensamientos, sentimientos, motivos, de sus objetos de estudio” (Wright von, [1971] 1987, p. 24)

Se advertirá, a partir de lo expuesto, que no es tanto el terreno donde proceden, sino fundamentalmente su aspecto metodológico, lo que interviene en la demarcación de las ciencias; cualquier fenómeno, natural o relacionado a lo humano, “puede ser investigado con miras a insertarlo como caso particular dentro de un conjunto de uniformidades ajustadas a ley, o bien con miras a dilucidar su carácter individual e irrepetible” (Rossi Piero, [1922] 1958, p. 15). Este aspecto se visualiza en las intenciones de Freud; a primera vista, su objeto parece ubicarlo del lado las ciencias emergentes del siglo XIX, pero una inspección más detenida deja entrever su aspiración a formar parte del conjunto de las ya establecidas.

El lugar que ocupa en esta disputa es uno de los problemas a los que se enfrenta la emergencia del psicoanálisis en la científicidad (Assoun, [1981] 1987). Freud insistía en un psicoanálisis como *Naturwissenschaft* y eso parecería responder a cuál es su lugar. Sin embargo, el psicoanalista francés hace ver que, en realidad, la pregunta es eludida. No opta por ubicarse dentro del campo de las *Naturwissenschaften* en detrimento de las *Geisteswissenschaften*, sino que para Freud “significa prácticamente que la alternativa no existe, que, tratándose de científicidad, no se puede hablar más que de ciencia de la naturaleza. Freud, aparentemente, *no conoce otra*” (*Ídem*, p. 43). Para el psicoanalista francés una escisión del psicoanálisis en su contenido explicativo e interpretativo sería inapropiada; desde su origen, pretende elevarse como *Naturwissenschaft* y no se extiende en una dimensión hermenéutica. Este punto es problemático: la *interpretación* de los sueños es la base del proyecto freudiano. Pero el planteo de este autor es que “lejos de transferir al psicoanálisis al campo de las ciencias hermenéuticas, la *Traumdeutung* no modifica en absoluto, en apariencia, la identidad de la *Naturwissenschaft*. Ésta sigue basada en el *erklären* como su procedimiento principal y por así decirlo regio” (*Ídem*, p. 44).

La aparente indiferencia de Freud ante estas discusiones guarda una actitud naturalista enlazada a una racionalidad explicativa, en sus textos no se encuentra una intención comprensiva o hermenéutica; aunque llega a apoyarse en la interpretación, su propósito siempre es explicar. En este marco, puede notarse un rechazo a “una discontinuidad entre el

espíritu y la naturaleza (y que haya, en consecuencia, una originalidad esencial en el objeto de las ciencias llamadas del espíritu)” (Assoun, [1993] 2003, p. 23). Freud no deja de lado el monismo epistemológico:

Y así, recuerda con ironía: «Yo le tengo mucho respeto al espíritu pero, ¿se lo tiene también la Naturaleza? A fin de cuentas, aquél no es más que un pedazo de ésta, y lo demás parece podérselas arreglar sin ese pedazo». Fijémonos en cómo queda relativizada la propia noción de una ciencia del espíritu, si éste no es más que un «pedazo de naturaleza». (*idem*)

Hay otro aspecto respecto al que Freud decide posicionarse del lado de las *Naturwissenschaften*, que resulta llamativo porque se sustenta en un argumento que, en un principio, no sería el esperable. Prefiere a estas ciencias por identificar en ellas una capacidad para tolerar el carácter de postulación convencional de sus conceptos fundamentales; las definiciones precisamente delimitadas solo son posibles en el marco de un cuadro de construcción sistemática (Assoun, [1993] 2003). El psicoanálisis es distinguido de los sistemas filosóficos, que contienen concepciones que pueden encerrar una globalidad: “no es un sistema como los filosóficos, que parten de algunos conceptos básicos definidos con precisión y procuran *apresar con ellos el universo todo*, tras lo cual ya no resta espacio para los nuevos descubrimientos y mejores intelecciones” (Freud, [1923] 1992, p. 249) [cursivas añadidas]. En el contexto de esta cita, Freud pretende mostrar la semejanza del psicoanálisis con ciencias naturales, como la física y la química, que parten de premisas provisorias, que soportan la falta de claridad en sus conceptos y que aspiran a una mayor precisión. La ambición de sistematicidad de las *Geisteswissenschaften* las coloca bajo la forma de *Weltanschauung*; al requerir conceptos fundamentales, éstas tienden a una “concepción del universo” de carácter totalizador y es de esto que Freud busca apartarse.

## Síntesis

(...) reúnanse cinco, diez, cien de ustedes. Tomen cada uno unos papelitos. Escriban en cada papelito, al azar, un verbo, un sustantivo, un adjetivo que se les pase por la cabeza. Mézclenlos en un sombrero. Sáquenlos después, uno por uno. Anótenlos en el orden en que los han sacado. Obtendrán, con ayuda de algún retoque gramatical, una suerte de texto, de poema. Pidan después a uno de ustedes, participante o no del juego, que lo explique. ¿Quién le impedirá hallar bellos pasajes, sacar de él una explicación convincente (cristiana, atea, marxista, freudiana, etc. -véase lo que precede), y hasta divisar obsesiones, fantasmas caros al “autor”? Y, sin embargo, el autor no existe. Pero ustedes comprueban que si el autor no existe (y tampoco hay colaboración de varios autores), nada impide *suponer un sujeto* al poema. (Regnault, 1988, p. 149)

Hasta aquí, hemos podido ver que, pese a la expresa ambición de circunscribir su proyecto al campo de las *Naturwissenschaften*, con sus planteos Freud interroga los criterios que tradicionalmente se han empleado en la demarcación entre “ciencias naturales” y “ciencias del espíritu”. Por una parte, los anhelos freudianos se muestran supeditados a las exigencias establecidas por las ciencias positivas, orientadas al “progreso”; por otra parte,

parecen transformar los estándares al abrir un campo de saber singular e inédito. A partir de una posición que mantiene al psicoanálisis freudiano vinculado a ambos lados de la disyuntiva entre estos dos “modos de ciencia”, podemos sospechar de que tal oposición sea realmente efectiva. Parece haber quedado reflejado que la demarcación “no significa que entre los dos conjuntos la impermeabilidad sea absoluta. Las ciencias naturales se ocupan a menudo de cuestiones individuales, así como las ciencias humanas pueden recurrir a los componentes formales y experimentales presentes en las otras dos ramas de la ciencia.” (Roudinesco, [1999] 2000, p. 98).

Debe haberse notado, también, la limitación de las discusiones a la cuestión de objetos y metodologías, comprendidas bajo los requerimientos de una imagen de la ciencia que es restringida y excluyente de otras formas de saber. Esta imagen de la ciencia se muestra inconsistente con el proceso dinámico que, efectivamente, vertebra la construcción de conocimiento. Por caso, puede considerarse el relegamiento de la participación de formas de irracionalidad en el campo de “lo científico”, que no ha cesado en la historia de las ciencias. Gilles Gaston Granger, sintetizado por Roudinesco ([1999] 2000), ha dado cuenta de dicha participación, identificando tres modalidades con las que lo irracional suele operar en las ciencias:

- i) Cuando las doctrinas establecidas instalan un obstáculo; se vuelven dogmáticas e infértiles ante la aparición de temas insólitos que obligan a interrogarla. En este marco, el recurso “a lo irracional permite entonces resucitar la figura de la razón y volver a salir a la conquista de *otra* racionalidad.” (Roudinesco, [1999] 2000, p. 99).
- ii) Cuando al pensamiento, cristalizado en dogma, le hace falta “avanzar contra sí mismo en vista de conseguir resultados más convincentes. Lejos de rechazar lo irracional, prolonga el acto creador que le había dado origen y le insufla un vigor nuevo” (*ídem*).
- iii) Cuando los científicos adoptan un modo de pensamiento que resulta deliberadamente ajeno a la racionalidad y rechazan sistemáticamente el saber dominante, adhiriéndose a “falsas ciencia” y valorizan cosas como la magia y lo religioso.

Palmariamente, pueden encontrarse las dos primeras modalidades en la historia del psicoanálisis, además que estas tres modalidades atraviesan a todas las ciencias; “ninguna ciencia está a salvo de las derivas que caracterizan a la actitud irracional” (*ídem*, p. 98).

Por lo mencionado, es demandada una interrogación de la suficiencia de los tópicos tratados y de la fertilidad del dualismo entre ciencias, así como su vigencia en el marco contemporáneo, caracterizado por una proliferación de especializaciones y diversificaciones; aparición de métodos y objetos nuevos. De modo más cercano a nuestro tiempo, el debate referido parece haber sido atenuado; la predominancia de una autocomprensión positivista, al adoptar la tesis de la unidad de las ciencias empíricas, ha ocultado las profundas diferencias de enfoques metodológicos: “el dualismo que se creía fundado en la lógica de la investigación, se reduce, según los criterios del positivismo, a una *diferencia de desarrollo* entre esas dos clases de ciencias” (Habermas, [1982] 1988, p. 81) [cursivas añadidas]. Así, el dualismo que podría reconocerse en la práctica, dejó de discutirse en el ámbito de la *lógica de la investigación*, quedó restringido a una yuxtaposición de dos sistemas de referencias: una metodología universal de las ciencias empíricas o de una hermenéutica general de las ciencias del espíritu y de las ciencias históricas.

Mientras que las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu pueden profesarse mutua indiferencia y soportar una convivencia más enconada que pacífica, las ciencias sociales tienen que dirimir bajo un mismo techo la tensión de esos planteamientos divergentes; aquí es la propia práctica de la investigación la que obliga a reflexionar sobre la relación entre procedimientos analíticos y procedimientos hermenéuticos. (Habermas, [1982] 1988, p. 82).

Habiendo dado cuenta de las limitaciones de una atención dedicada a los aspectos señalados, a saber, objeto y metodología, el paso siguiente consiste en la exploración de algunos aspectos del *contenido* de las hipótesis freudianas y su incidencia en la cuestión de la subjetividad. Visto que los estudios sobre la *Kultur* parecen suponer un “pasaje” que va desde un plano “psicológico individual” a planos que involucran “lo colectivo”, el propósito es identificar las posibilidades de encuentro entre uno y otro, partiendo del modo en que son conceptualizadas las relaciones entre ambos. ¿Quién/qué “habla” cuando “habla” un “individuo”? ¿Quién/qué “habla” cuando “habla”, ya no un “individuo”, sino una sociedad, una historia, una cultura? ¿De qué manera el plano socio-histórico-cultural está relacionado, si es que lo está, en el “psiquismo individual”?

**Segunda parte**  
**Presencia de la metáfora *interior/exterior* en el**  
**trasfondo de las discusiones**

Quid rides? Mutato nomine de te fabula  
narratur. [¿De qué te ríes? Con un nombre  
distinto, a ti se refiere la historia]

*Sátira I*, Horacio\*

Inventor de la voz y de su oyente y de sí  
mismo. Inventor de sí mismo para hacerse  
compañía. Déjalo estar. Habla de sí mismo  
como de otro. Dice, hablando de sí mismo:  
“Habla de sí mismo como de otro”. Se  
imagina a sí mismo para hacerse compañía.

*Compañía*, Samuel Beckett\*\*

### **La relación entre el individuo y la sociedad**

Fue anunciado en la introducción que esta elaboración hace suya la hipótesis de que la metáfora espacial *interioridad/exterioridad* forma parte –aunque no siempre de modo explícito– del trasfondo de las discusiones sobre la legitimidad de los aportes del psicoanálisis a las investigaciones sobre fenómenos culturales; cabe, ahora, desplegarla. Se anticipó también que dicha metáfora, en el momento histórico que nos interesa, se encuentra enlazada a la oposición *individual/social*. El camino argumental seguido parte de asumir que esta metáfora adquiere relevancia en el tópico que convoca, por comprometer –según la forma que tome– la noción de subjetividad, piedra angular en el campo de las ciencias humanas/sociales. Consabidamente, los desarrollos freudianos, por su contenido, contribuyeron a la cuestión del sujeto; de ahí que reclamen un lugar –y no como mero apéndice– en otros campos de saber distintos al que en su inicio, aparentemente, le fue propio. Pese a las amonestaciones efectivamente recibidas y a las posibles, sería difícil negar los aportes del psicoanálisis al conocimiento de la subjetividad, del vínculo social.

---

\* Horacio (2008). *Sátira 1*. En J.L. Moralejo (Trad.) *Sátiras. Epístolas. Arte poética*. (pp. 60-70). Barcelona, España: Gredos.

\*\* Beckett, S. ([1979] 1999). *Compañía*. Barcelona, España: Anagrama.

No obstante, se advierte la presencia de supuestos que, desplazando este aspecto del psicoanálisis, obturan sus posibilidades de articulación con otros saberes. Supuestos que están acompañados de una larga trayectoria y de un carácter todavía operante, que es patente, por ejemplo, en las divisiones de áreas académicas donde están vigentes, por un lado, las “psicologías sociales” y, por otro, las “psicologías individuales” (a las que suele arrimarse al psicoanálisis). Su vigencia también queda en evidencia en una dimensión más amplia, en la tendencia contemporánea de sociedades capitalistas que “fomenta las experiencias individuales, pero también convierte la experiencia individual en un asunto 'psicológico', como si se tratara de una dimensión que operase en el interior de cada persona” (Parker, 2007, 2010, p. 16). Nos referimos a los supuestos sobre la relación del “individuo” y “lo social”, que, indudablemente, configuran las discusiones que buscamos tratar. Tempranamente, estando todavía vivo Freud, Reich hizo esto explícito en un escrito sobre las aplicaciones del psicoanálisis a los estudios de procesos históricos y sociales:

La actual discusión acerca del significado sociológico del psicoanálisis se caracteriza por la confrontación de dos opiniones: la que sostiene que el psicoanálisis como psicología individualista no puede explicar los fenómenos sociales, y la otra, que no sólo sostiene que el psicoanálisis es psicología individual sino también social, y que, en consecuencia, es aplicable a los fenómenos sociales<sup>23</sup>. (Reich, [1934] 1972, p.89).

La raíz parece ser la vinculación del psicoanálisis a la psicología, que suele presentarse como ciencia de la conducta de los individuos o de sus conciencias; esta última entendida “como 'reflejo' individual del mundo exterior, la conducta como 'respuesta' individual a cambios en el medio ambiente” (Braunstein, [1975] 1982, p. 70). Un examen de estos supuestos psicológicos permite ver su base en una presunta oposición entre hombre-mundo u organismo-medio, en la que conducta y conciencia son los resultados. Sin embargo, lo objetable de esta presunción se torna manifiesto al considerar que el mundo/medio “no es otra cosa que la organización social y que tal organización social produce a los hombres que viven y operan en ella” (*ídem*). Con ello tal oposición no puede ser más que aparente, el “individuo” es producto de una estructura social, pese a la sensación de una singularidad, de un *sí mismo*. Visto así, se trataría de un efecto ilusorio que para producirse exige que:

previamente se haya borrado el recuerdo del proceso de incorporación de todas las normas que regulan, en el hacer y en el pensar, lo permitido y lo prohibido (...) La amnesia infantil de los pasos esenciales del proceso de sujetación aparece como el prerequisite indispensable para la dominación del individuo y para la existencia casi universal del mito de la singularidad. (Braunstein, [1975] 1982, p. 72)

---

<sup>23</sup> Se habrá advertido que, a lo largo de esta elaboración, se ha hablado en relación a cuestiones de la “cultura”, “sociedad” e “historia” sin una especificación de los fenómenos que quedan incluidos en cada uno de estos términos. El motivo por el cual este trabajo no se detiene en una diferenciación de estos planos es que su interés radica en la imbricación de los mismos. El propósito que se sigue es el de examinar los modos en que se han tematizado los vínculos entre estos planos, en su conjunto, que implican dimensiones de “lo colectivo”, y el del “psiquismo individual”.

Queda implicado, de este modo, un proceso ocurrido en los primeros años de vida y luego olvidado; en términos psicoanalíticos, un proceso que ha dejado de ser consciente y/o preconsciente y ha devenido inconsciente. De este modo, tenemos un sujeto “olvidado del proceso de producción de sí mismo, con su ilusión de autonomía y singularidad que, ocupando el lugar asignado, funciona o debe funcionar como una herramienta eficaz que cumple con las tareas que la estructura le fijó.” (*ídem*, p. 74). Por lo antedicho es que Braunstein asiente que el psicoanálisis:

hace estallar el mito de la singularidad, del "yo autónomo", de la "vida mental", del "mundo interior", en una palabra, con el *mito del alma* que, de una u otra manera, con el disfraz de la conciencia y la conducta individuales sobrevive aun hoy en el discurso oral y escrito y en la práctica cotidiana de la psicología académica (*ídem*, p. 75)

Sin embargo, debemos agregar al señalamiento de Braunstein que, en el caso freudiano, no es tan clara su posición respecto a la interioridad; el trayecto de Freud no es lineal, por momentos se desanda. Dados sus ambages, una lectura obsesada por ideas de unidad y coherencia fracasaría a la luz de distintos escritos. Sus vaivenes, en lo tocante a este tema, tal vez, responden a que se trata de conceptualizaciones que están fuertemente ancladas en el pensamiento moderno, del que el psicoanálisis freudiano emerge. En este panorama, las conceptualizaciones sobre el yo, por ejemplo, se centran enfáticamente en la singularidad y conciencia de sí. Este escenario es el que se encuentra tras la emergencia del las ciencias sociales, en las que la relación entre dicha singularidad y el entorno hace, sin duda, mella; el modo de concebir dicha relación será medular y tendrá consecuencias en los modos de teorizar ambos componentes. Una forma predominante de pensar esta relación ha sido el del antagonismo entre los elementos que la constituyen; como observa Dumont:

Se habla frecuentemente de un pretendido antagonismo entre el “individuo” y el residuo “sociedad”, en el que la “sociedad” tiende a aparecer como un no humano; la tiranía del número, un mal físico inevitable opuesto a la única realidad psicológica y moral, que es la contenida en el individuo. (Dumont, [1967] 1970, p. 7).

Aquí se compromete la palabra *individualismo*, término que, en conformidad con lo indicado por Renaut ([1989] 1997), tiene una primera aparición ya polémica en 1828, en un artículo anónimo que denunciaba la reducción de la economía al más estrecho individualismo. Es necesario advertir, respecto a dicha palabra, que, como ella, “pocas palabras tienen, en temas de filosofía ética o social, un uso tan frecuente (...) pero, tal vez, ninguna tenga un significado más impreciso.” (Sambarino, 1953, p. 68). Esta imprecisión conceptual es resultante de unas maneras radicalmente distintas de definirla; de variaciones entre los usos populares y los técnicos, pero, también, al interior de estos últimos. De

acuerdo a Sambarino, diferentes disciplinas hacen uso de esa palabra para designar tesis que aluden a problemas totalmente distintos, hasta el punto de que, con frecuencia, no mantienen relaciones entre sí. Pero sí es claro que la palabra *individualismo* nos introduce en el concepto de *individuo* que, a su vez, nos remite al de *colectividad*, puesto que carecería de sentido hablar de un *individuo* para referir a un ente esencialmente aislado; “todo individuo como tal solo puede ser pensado en tanto que es puesto en relación con otros individuos reales o posibles; en definitiva con un conjunto, con una colectividad real o posible.” (*ídem*, p. 70). En consecuencia de esto, todo individualismo será una “una determinada tesis acerca de un cierto tipo de relaciones entre el individuo y la colectividad que le es correlativa” (*ídem*).

Debe aclararse también que el término *individualismo* dista del de *individualidad*; el primero alude a algo que tiene que ver con la concepción de la relación *apropiada* entre individuo y sociedad, se asocia a una teoría social basada en control mínimo sobre el individuo; el segundo término se restringe a una concepción de la personalidad, a la forma del yo que un individuo puede buscar (Weintraub, 1978). Debe advertirse que estos términos no se implican necesariamente, uno puede darse sin el otro. Nos ocuparemos del segundo sentido, que se muestra enlazado a la metáfora *interioridad/exterioridad*, como mostraremos a continuación. Entenderemos por *individualidad* una forma del *sí mismo* que define la forma moderna que ha tomado la conciencia histórica (Weintraub, 1978).

### **Algunas formas de la metáfora interior/exterior**

Ahora, intentaremos dar cuenta, *grosso modo*, de algunas variaciones históricas de la metáfora espacial *interior/exterior*, para pasar luego a identificar algunas aproximaciones y distanciamientos de Freud ante las mismas. Ante tal intención y circunstancias, debemos iniciar excusándonos por la brevedad, que podría llegar a parecer una tosca reducción de planteos que tienen numerosos matices y que merecen, o reclaman, una atención en sus particularidades. No obstante, más allá de las condiciones que pueden llevar a la brevedad, es relevante recordar que el problema de la elección entre un tratamiento de las “singularidades” y uno de las “regularidades” trastoca toda intención de lectura histórica<sup>24</sup>. Al respecto, pueden encontrarse objeciones tanto ante una elección que privilegie los sistemas individuales de autores, así como ante la que tienda a la búsqueda de una

---

<sup>24</sup> Este asunto constituye un problema siempre vigente en el ámbito de los estudios históricos y de la filosofía de la historia. Puede resumirse en la pregunta: ¿Quién es el “sujeto de la historia”? Las respuestas a esta pregunta darán lugar a orientaciones respecto a las tareas de la historia y los aspectos a los que debe atender.

regularidad o unidad de un momento histórico. Nótese que este problema puede ser tomado como ejemplo de las tensiones que se generan, en la investigación histórica, entre lo individual y lo social, entre lo singular y lo universal.

A efectos operativos, recordemos las orientaciones metodológicas relativas a la historia que fueron asumidas y explicitadas en la introducción [ver página 5]. A ellas agregamos el hecho de que:

mediante la investigación histórica no se descubre nunca, en el pasado, estadios monoparadigmáticos o épocas caracterizadas, como las personas, por un solo rostro; que el diálogo crítico entre teorías, tradiciones científicas e imágenes de la ciencia ha sido siempre (y lo sigue siendo) continuo e insistente (Paolo Rossi, [1997] 1998, p. 17).

Con ello, se pretende hacer explícito que, lejos de acudir a los casos en búsqueda de una representación homogénea de una época, se recurre a ellos como indicadores que señalan mojones relevantes respecto al tema que tratamos; no interesan en tanto “representaciones de una época”, sino en tanto que cristalizan modos distintos de pensar la cuestión. Con estas directrices, tomaremos las investigaciones de Weintraub (1978), Taylor ([1996] 2006) y Vernant ([1989] 2001) para trazar algunos recorridos de la cuestión de la *interioridad/exterioridad* que, por momentos, parece sinónima de la cuestión individual/social.

Weintraub (1978) emprende el estudio de escritos autobiográficos (desde San Agustín a Goethe) tomando, como instrumento heurístico, el contraste entre *concepciones modélicas de personalidad e individualidad*, que le permite visualizar, por una parte, “la adhesión de los hombres a grandes ideales de la personalidad, en los que sus culturas tienden a encarnar sus valores y objetivos y, por otra parte, a un compromiso con el yo para el cual no existe ningún modelo” (Weintraub, 1978, p. 20).

Ejemplo de *concepciones modélicas*, en el marco de las cuales la tarea de la vida y formación del yo consiste en la imitación de un modelo encumbrado son: la *imitatio Christi*, el ideal del héroe homérico, el héroe germánico, el hombre de mentalidad realmente ciudadana, el *pater familias* romano, el estoico inquebrantable, el *gentleman*. Comparten, todos ellos, la prescripción de valores, virtudes y actitudes de personalidad, “encarnan una serie de estilos de vida específicos en los que ha de encajar la configuración del propio yo” (*ídem*). Aquí, la virtud radica en el cumplir de modo exacto con un modo ejemplar; así, en este escenario, las diferencias idiosincráticas tienen adjudicado un valor mínimo.

En contraste, se encuentra el convencimiento de que “no existe ningún modelo general que pueda contener la especificidad del verdadero yo” (*ídem*, p. 21), característico de la

*individualidad*. En este panorama, el *individuum ineffabile est*<sup>25</sup> y lo inefable no puede ser definido por generalidades; aquí sí cobra valor en sí misma la diferencia individual:

La gran fecundidad de la naturaleza, y del potencial humano, especifica cada existencia por separado, en tanto que es la de un ser único de valor insustituible. Cuando esta concepción domina la conciencia del hombre, la tarea de su vida pasa a ser en cambio la actualización del único modo

Con tal herramienta, este historiador se interesa en aquellas formas de escritura autobiográfica que se dirigen, para la búsqueda de sí, al *interior*. Las preguntas que cristalizan esta dirección son: “¿Quién soy yo? ¿Cómo me he convertido en el que soy? ¿En qué sentido tengo una personalidad diferenciada? ¿Qué compleja interacción de fuerzas *externas* y de características *internas* da cuenta de mi configuración específica?” (*ídem*, p. 46) [cursivas añadidas].

Los señalamientos de Weintraub son pertinentes aquí porque dan cuenta de que este dirigirse hacia un *interior* no se encuentra siempre en la historia. Ejemplo de ello es que este tipo de autorreflexión estaba limitado en la antigüedad clásica<sup>26</sup>; allí los hombres estaban poco o nada inclinados a atribuir un valor positivo a la inefabilidad del yo. Weintraub identifica tres condiciones que justifican esta observación: a) los fuertes lazos de parentescos que definen a esta civilización, b) el carácter intensamente público de la polis, c) la elaboración de memorias autobiográficas, *res gestaes*, vida de filósofos, que no tenían un sentido de autobiografía con dirección interior y que poco espacio dejaban para una personalidad entendida en términos de individualidad.

Como caso de esta configuración antigua encontramos al hombre homérico, en el que se advierte la carencia de un centro que organice su ser. Regidas por el influjo del instinto y de la pasión, sus acciones son resultado de una energía que, con frecuencia, tiene un origen exterior: Dios. Aquí el término Ψυχή (*Psykhē*), que parece aludir al aliento que

---

<sup>25</sup> Para Weintraub este es el centro del planteo de Goethe en torno a la individualidad, la que, según el historiador, alcanza su plenitud con los desarrollos del poeta.

<sup>26</sup> Esta afirmación forma parte de las opiniones difundidas y casi tradicionales entre historiadores y críticos modernos. Debe tenerse en cuenta que se trata de una lectura hecha desde la modernidad y que se dirige a otro momento histórico, por lo que, sin dudas, en ella interviene el modo con el que la modernidad se ve a sí misma. Puede decirse que estas opiniones se fundan en la distinción *objetivismo/subjectivismo* (el primer elemento atribuido a la antigüedad y el segundo identificado desde el cristianismo y modernidad en adelante). Tiene como consecuencia la creencia de “que la comprensión del sujeto espiritual, de su interioridad, de su conciencia moral, de su actividad cognoscitiva y creadora del mundo de la cultura, pertenece en propio y exclusivamente al pensamiento cristiano y moderno, y ha faltado total absolutamente al antiguo, por haber este último reducido toda la interioridad subjetiva a puro reflejo y producto de la naturaleza exterior, tanto en lo referente al conocimiento como en lo relativo a la ética o a la creación del mundo (característicamente humano) de la cultura” (Mondolfo, 1949, p. 1988). Esto puede llegar a ser problemático en la medida en que dicho dualismo podría conducir a la creencia en la ausencia de elementos “subjectivistas” en la época antigua y de elementos “objetivistas” en la época moderna, cosa que los textos pueden contradecir.

abandona al cuerpo en el instante de la muerte y que viaja al Hades convertida en sombra, se muestra lejos de una fuerza que coordina y aglutina la totalidad del ser. En relación a este término, debe tenerse presente que Freud llegó a decir lo siguiente:

«Psique» es una palabra griega que en alemán se traduce «*Seele*» {«alma»}. Según esto, «tratamiento psíquico» es lo mismo que «tratamiento del alma». Podría creerse, entonces, que por tal se entiende tratamiento de los fenómenos patológicos de la vida anímica. Pero no es este el significado de la expresión. «Tratamiento psíquico» quiere decir, más bien, tratamiento desde el alma —ya sea de perturbaciones anímicas o corporales— con recursos que de manera primaria e inmediata influyen sobre lo anímico del hombre. (Freud, [1890] 1992, p. 115)

Esto es una muestra de la disposición de Freud a reconocer la herencia y valor de la cultura clásica en su pensamiento y adquiere mayor fuerza si atendemos a las constantes referencias a la mitología y tragedia griega que se encuentran en toda su obra. Si examinamos las características que tenía para los griegos la relación entre lo interno y lo externo y la importancia dada al vínculos con los otros para formación de su individualidad (“El individuo se busca y se encuentra en el otro, en esos espejos que reflejan su imagen y que son para él cada *alter ego*, cada uno de sus parientes, hijos o amigos”, Vernant, [1989] 2001 p. 208), se verá que éstas están vigentes en la obra del fundador del psicoanálisis.

Si bien es cierto que los griegos conocieron algunas formas de biografía y autobiografía, éstas estaban orientadas a los acontecimientos y pretendían servir como ejemplo didáctico. (Vernant, [1989] 2001 : Weintraub, 1978). Por ello, no se encuentran confesiones ni diarios íntimos, dado que “la caracterización del individuo en la autobiografía griega ignora «la intimidad propia del yo»” (Vernant, *ídem*, p. 208)

Los griegos tenían, naturalmente, una experiencia de su yo, de su persona y cuerpo, pero, en lugar de ser algo delimitado y unificado, ese yo se configura como un campo abierto para la acción de múltiples fuerzas orientadas hacia el exterior, más que hacia el interior. Es a partir de lo que llega a realizar que el individuo se proyecta y objetiva; sus actividades u obras. Así, la introspección no existe:

El sujeto no conforma un mundo interior cerrado, dentro del cual hubiera de penetrar con el fin de reencontrarse o más bien de descubrirse. El sujeto es extroversión. De manera similar a como el ojo no es capaz de verse a sí mismo, el individuo mira al exterior para poder aprehenderse, hacia afuera. Su conciencia de sí no es reflexiva, replegada hacia dentro, clausura interior, cara a cara con su propia persona: más bien es existencial. (Vernant, [1989] 2001, p. 215)

En los textos de Agustín de Hipona puede notarse una aceptación y consolidación de la “intimidad del alma”. En éstos adquiere centralidad la distinción *interior/exterior*, que en el lenguaje de los griegos no se encontraba. Por caso, considérese la distinción entre el hombre interior y el exterior en *De Trinitate*. Allí, lo exterior corresponde a lo corporal, lo

común de las bestias, los sentidos y almacenamiento de imágenes de cosas externas. Mientras, lo interior corresponde al alma. (Taylor, ([1996] 2006).

En este panorama, Agustín de Tagaste convoca a dirigir la atención hacia nosotros mismos, en tanto seres interiores. Convocatoria reflejada en expresiones como: *Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas* [No salgas afuera; vuelve a ti mismo. La verdad mora en el hombre interior]. Así, puede verse en la obra agustiniana la insistencia en que lo que necesitamos está *intus* (*ídem*).

En los escritos de Descartes podemos reconocer un énfasis radical en la reflexividad que, en conformidad con lo señalado por Taylor, lo hace profundamente agustiniano. Téngase en cuenta, por ejemplo, que las *Meditaciones metafísicas* desembocan en la duda sobre la existencia de “lo exterior” y la afirmación del sujeto en tanto que piensa; la prueba de la existencia de Dios, a diferencia de las pruebas tomistas, es buscada desde dentro. Con ello, la filosofía cartesiana produce un vuelco radical que sitúa las fuentes morales dentro de nosotros. (*ídem*).

Este brevísimo repaso histórico, lejos de pretender reducir los planteos de los autores mencionados, pretende servir a la desnaturalización de la forma que toma la metáfora espacial interior/exterior en nuestra época, respecto a la que, por estar fuertemente anclada en nuestra estructura discursiva, olvidamos su carácter metafórico. Una forma que tajantemente trace una línea divisoria y privilegie el elemento vinculado a “lo interior” se expone al riesgo de caer en un *egotismo* o *idiotismo*<sup>27</sup> (en el sentido con el que hablaban los griegos) “consistente en ver en los patrones sociales que nos rodean el enemigo y no el respaldo de la búsqueda de uno mismo” (Weintraub, 1978, p. 47). Tal forma sería contradictoria con los desarrollos freudianos que aluden a la formación del psiquismo y el papel protagónico que tienen los vínculos con los otros en el mismo.

A partir de esto, se obtiene un estímulo para examinar si los aportes freudianos suponen alguna novedad en lo que aquí atañe y, a la vez, identificar sus herencias. Claro es que una constatación de los acercamientos y distanciamientos del pensar freudiano respecto a los trayectos anteriores del problema que concierne exige un rigor que aquí se ve impedido por el carácter exploratorio de este trabajo. Dicho rigor debería buscarse a través de una

---

<sup>27</sup> De acuerdo a Meyer y Steinthal ([1973] 1993) la raíz ἴδιος equivaldría a “propio”. La palabra ἰδιώτης, que por su terminación involucra a un agente, puede referir al individuo, en contraposición al conjunto (πόλις, polis). Asimismo, puede referir también a “lego”, “profano”, en contraposición a especialista (p. 61). Según el diccionario dirigido por Yarza (1998) el término asociado *ἰδιωτεία* remite a “vida privada”, admitiendo también el sentido de “falta de instrucción: ignorancia”. Mientras que el término *ἰδιωτεύω* puede aludir a “ser un simple particular”, “vivir como un particular”, “vivir u obrar como un particular”, “llevar vida privada”. (p. 676).

delimitación de fuentes textuales y un hondo estudio de los contextos de significación del vocabulario que involucran, para, luego, establecer en dichos materiales discursivos una *lógica de derivación*. Aquí apenas abriremos algunas líneas en las que se cree que es posible encontrar continuidades y discontinuidades.

### **Derivaciones freudianas: el dominio extranjero interior (*Das innere Ausland*)**

El paso que sigue consiste, entonces, en señalar algunos puntos donde puede encontrarse “lo inédito” de los planteos freudianos, en lo que atañe a la cuestión tratada. En reiteradas ocasiones podemos encontrar en los textos freudianos expresiones como “mundo interior”, “realidad exterior”, “mundo exterior real-objetivo”, “psique”, “alma”, términos que hacen resonar la metáfora espacial *interior/exterior*. Ante la presencia de este vocabulario, que tiene su historia, surge la pregunta por la forma específica que le da Freud a estas distinciones; se eleva el interrogante de si continúa concibiendo “interioridades cerradas” como las que pueden encontrarse en psicologías de su tiempo; ¿sostiene Freud la *intimidad* del alma?. Recordemos que, como se vio, el desarrollo de la obra freudiana es contemporáneo a conceptualizaciones de la relación entre el individuo y la sociedad (entendidos estos componentes como entidades separadas y en conflicto), relación que mantiene correlaciones entre la distinción *interior/exterior*.

Al respecto, para Bastide (1961) el planteamiento freudiano queda, todavía, atrapado entre la psicología clásica, a la que subyace la consideración de almas como “islas cerradas” y la sociología de las representaciones colectivas, de las instituciones cristalizadas. Pese a lo anterior, el sociólogo y antropólogo francés le reconoce el mérito de situar al individuo en sus relaciones con los demás. Como ejemplo de este último aspecto puede repararse en que, en la formación del psiquismo, la presencia de los otros adquieren una relevancia fundamental. El sociólogo y antropólogo francés dice lo siguiente:

Sin duda, su biologismo, su teoría de los instintos, y su concepción de la inmutabilidad de los complejos que explican la conducta humana, le impidieron elaborar una psicología social más precisa. La *sociedad continúa siendo aún exterior al individuo; más que fuerza creadora es obstáculo*, y no actúa sino desviando el flujo de la libido o provocando una serie de dolorosos traumatismos. Aun cuando la sociedad se internalice en forma de Padre introyectado y sublimado, constituye un superyó, un estrato superior del espíritu (dicho sea de paso, inconsciente), cuyas relaciones con el Yo o Ego son aún poco conocidas. (Bastide, 1961, p. 15) [cursivas añadidas]

Si bien se muestra difícil ocultar su condición de legatario de los modelos establecidos en su época, debe advertirse también que el psicoanálisis freudiano no se queda ahí:

Si Freud hubiera quedado tributario de un modelo neurofisiológico, jamás hubiera podido actualizar los grandes mitos de la literatura para construir una teoría de las conductas humanas. Dicho de otra manera, sin la reinterpretación freudiana de los relatos fundadores, Edipo sólo sería un de ficción y no un modelo universal del funcionamiento psíquico: no habría ni complejo de Edipo, ni organización *edípica* de la familia occidental. (Roudinesco, [1999] 2000 p. 106)

Con seguridad, encontraremos apoyo al decir que las hipótesis freudianas contribuyen a la apertura de una subjetividad que contenga lo socio-histórico-cultural, entendido esto no como mero complemento, sino como plano constitutivo; así, también, se aceptaría el decir que esta noción de subjetividad no aparece del todo consolidada y explícitamente planteada (como sí lo hace en desarrollos post-freudianos como el de realizado por Lacan), aunque manifieste aproximaciones a un pliegue entre lo cultural y la interioridad. Vale aclarar que al decir “las hipótesis freudianas” estamos refiriendo, en principio, a la hipótesis acerca del inconsciente que da lugar a las hipótesis sobre el síntoma, la formación del psiquismo, la identificación, el complejo de Edipo, la represión, las pulsiones, es decir, aquellos planteos basales de la metapsicología freudiana, que aquí se tomarán por consabidos, en sus aspectos generales.

En la figura de la “tierra extranjera interior”, de apariencia paradójica, parece quedar reflejada esta apertura a la articulación entre “lo interior” y “lo exterior”, encontramos así una forma de la metáfora que va más allá de una oposición entre el plano de lo individual y el de lo histórico-social-cultural. Retomemos cómo esta figura se presenta en una descripción del síntoma como aquello más ajeno al yo:

El síntoma proviene de lo reprimido, es por así decir su subrogado ante el yo; ahora bien, lo reprimido es para el yo tierra extranjera, una tierra extranjera interior, así como la realidad - permítanme la expresión insólita- es tierra extranjera exterior. (Freud, [1932] 1991, p. 53).

En este marco, el síntoma no es percibido por el yo como propio, sino que a éste último le es extraño. El síntoma aparece aquí como representante de lo reprimido, no corresponde a lo reprimido en sí. Al quitar control al yo sobre “su propia casa” se revierte la forma en que tradicionalmente se ha pensado la subjetividad, la introducción de la hipótesis de los procesos inconsciente escinde, ahora, al sujeto. De esta forma queda insinuado un sujeto mediado:

entre sí y sí mismo por una distancia que la representación, el signo, abrió en su propio interior: la cultura lo distanció en el seno de su propio ser para que pudiera ser. Pero ya lo sabemos: la distancia interior es el resultado de una distancia cultural, la sedimentación trabajada por la historia, la densidad no reanimada que lo mueve contradictoriamente desde adentro. Esta distancia interior es en realidad su gracia, por la cual podrá emprender un camino y abrir una distancia exterior por recorrer. Si hay camino hacia afuera, en el mundo de la cultura, es porque previamente se abrió una distancia hacia adentro. Y en esta transformación adecuada entre la distancia interior que se recupera, para el psicoanálisis, en

la distancia exterior –en el mundo–, allí reside el poder de desentrañar, para el sujeto, el origen y el sentido de la vida cultural. (Rozitchner, [2014] 2013, p. 49).

Vemos que las conceptualizaciones en torno al síntoma muestran ser habilitadoras de una articulación entre el psicoanálisis y la cultura:

Con base en su experiencia clínica y su metapsicología, el psicoanálisis se encontrará en posición de articular una especie de diagnóstico sobre la “cultura”, en su devenir y sus “ideales”. En ese momento, el freudismo adquiere consistencia como “mensaje” para la *Kultur* que, *captada por medio del síntoma*, revela su dificultad y sus verdades. (Assoun, [2001] 2003, p.139) [cursivas añadidas]

Debemos observar que el movimiento no parece consistir en una exportación de lo individual a lo social, sino una relación mutua entre ambos planos, la lógica del síntoma permite ir desde lo *interior* a lo *exterior* y viceversa. En relación a este punto resulta interesante ver cómo este juego entre lo *interior* y lo *exterior* comparte lugares comunes con la metodología de Goethe<sup>28</sup>. A esto alega una intervención de Rueda (2013) en una conferencia a propósito de los vínculos entre el poeta y Freud. De acuerdo al psicoanalista, es posible reconocer un lugar común entre las metodologías de Goethe y Freud, que radica en la aceptación de:

que algo interno determina lo externo (...) Lo que él [Goethe] llama la idea arquetípica, la planta primordial, determina a la planta física y lo que Freud llama el funcionamiento del inconsciente y sus leyes determinan la emergencia estructural externa del síntoma (...) y, *mutatis mutandis*, uno puede ir a la idea o a lo que está detrás partiendo de lo exterior. (Rueda, 2013).

Culminemos estos señalamientos atendiendo a algunos de los aspectos en los que Freud trata a la *Kultur*. Subyace a los planteos freudianos la aceptación de que solo es posible una teoría sociocultural desde el punto de vista de la evolución, se reconoce en esto un tratamiento desde el punto de vista genético. El “hecho cultural” adquiere significancia con la pregunta respecto al “cómo se ha formado” (Assoun, [1993] 2003). La génesis y el devenir pasan a ser cuestiones de interés, con ello, dota de sentido histórico a los fenómenos que atiende, lo que lleva a pensar en la adquisición del psicoanálisis de una función de narratividad. Al interpretar el origen de la cultura y sus malestares, de acuerdo a Assoun, ocurre que:

Al proferir ese relato, Freud eleva el psicoanálisis a la función de narratividad de la cultura. El freudismo adquiere su sentido como recordatorio de esa culpabilidad original, que inscribe la neurosis en lo colectivo (Assoun, ([2001] 2003, p. 144)

En este marco, el psicoanálisis realiza consideraciones sobre las direcciones que toma la *Kultur*. En relación a este aspecto, los desarrollos freudianos han dado lugar a la idea de un

---

<sup>28</sup> Recuérdese que la literatura ha estado siempre presente en la obra freudiana, portando un rol importante en la elaboración de las teorías del psicoanálisis; por lo tanto, no es extraño encontrar en ella ideas provenientes del ámbito literario. Goethe, uno de los poetas más citados en los textos freudianos, es solo un ejemplo que da cuenta de este hecho.

“pesimismo freudiano”. Dicho pesimismo que puede ser visto como un malentendido, pues, se advierte que es posible hablar de pesimismos en función de una presunta meta, la felicidad, planteada como inalcanzable, pero

en el caso freudiano la oposición no se sitúa entre el optimismo y el pesimismo sino entre la ilusión y la verdad. Con una peculiaridad más: el psicoanálisis, al centrarse en los avatares del deseo, puede llegar a revelar la verdad a partir de la ilusión. Y, así considerado, mal puede hablarse de pesimismo freudiano. Pues se trata de poner de manifiesto los fundamentos de una condición, la humana, que necesita de ilusiones y, después, pensar en la posibilidad de su *transformación*. Braunstein, ([1981] 2005, p. 192) [cursivas añadidas]

Este impulso y la apertura a pensar la posibilidad de la transformación de las condiciones que hacen a la existencia humana, convierten al psicoanálisis en una herramienta para la crítica, necesaria para una transformación. Con ello queda introducida una dimensión política, la necesidad de tomar un posicionamiento ante los eventos de *Kultur*.

### Síntesis y comentarios finales

El trayecto propuesto en esta elaboración partió de la identificación de algunos de los temas que topicalizan las discusiones respecto a la *legitimidad* o *ilegitimidad* de los estudios freudianos sobre fenómenos que involucran un plano *socio-histórico-cultural*, esto es, fenómenos ya no solo “individuales” y enmarcados en una situación analítica. En ese primer paso se planteó que, tras la atención condensada en el asunto de su objeto y la adecuación metodológica, pueden encontrarse supuestos relativos al proceso de creación de conocimiento que no tienen apoyo en las historias, efectivas, de las ciencias. Se señaló que de las insuficiencias de estos tratamientos resultan obstáculos epistemológicos que impiden, en lugar de favorecer, la investigación interdisciplinaria. Como segundo paso, se acudió al contenido de las hipótesis freudianas y se reparó en el cómo éste trastoca el panorama caracterizado por el aspecto antagónico de la relación entre *lo social* y *lo individual*, a la que le corresponde una metáfora que ubica el primer plano en un *exterior* y el segundo en un *interior*. Se dio cuenta de que estas distinciones tajantes pierden fuerza en los desarrollos del psicoanálisis; pues, aceptándolos, no podría hablarse de un individuo concebido como una entidad independiente de su sociedad, cultura e historia. Aunque continúan asumiendo supuestos propio de su momento histórico, que hoy podrían ser fácilmente objetables, se mostró claro que los textos freudianos han contribuido a la cuestión del sujeto, aunque sea abriendo el campo a su interrogación. Se consideró, por ello, que es en esta dirección que

debe buscarse la posibilidad de encuentros con otros saberes del campo social. Debe insistirse en que el problema de la variación de la metáfora interior/exterior, incluida en el pensar freudiano, respecto a formas anteriores exige un estudio mucho más hondo del que aquí apenas se introdujo. Un estudio de este tipo debería incluir en sus orientaciones metodológicas la preocupación por la variación de los usos y significados de iguales palabras en distintos pensadores y al interior de la obra de cada pensador (recuérdese de que se indicó, por ejemplo, que la obra freudiana lejos está de ser unitaria, coherente y lineal).

En el transcurso de su lectura, se habrá advertido el carácter apenas introductorio de esta elaboración; dada su intención y las características de los temas convocados no pudo ser más que un tratamiento exploratorio y propedéutico. Las intenciones estuvieron limitadas a situar los elementos con los que *parten* las discusiones sobre la *legitimidad* o *ilegitimidad* de los estudios psicoanalíticos sobre la cultura, o, más extensivamente, sobre fenómenos *socio-históricos-culturales*. La atención se concentró en el *punto de partida* de las tensiones, esto es, en lo desencadenado a partir de los estudios de Freud, quien, en tanto fundador, fue el primero en manifestar su interés en “otros campos” distintos al inicial. Esto no responde a una falta de reconocimiento de los despliegues que el psicoanálisis post-freudiano ha tenido, y tal vez con mayor suerte, en estos campos; ni a desdén respecto a su relevancia, sino que esta tarea fue entendida como paso preliminar para la tematización de las discusiones contemporáneas sobre las articulaciones posibles del psicoanálisis y otros campos del saber, bajo la sospecha de la vigencia y operatividad, que tienen en éstas, disyunciones de larga data.

Esta desembocadura fue estimulada por la insistencia de preguntas en torno a las aprobaciones y reprobaciones que recibe el hablar del psicoanálisis sobre temas diversos, es decir, su movimiento por distintos “campos”. Este conjunto de preguntas, recurrentes en mi trayecto formativo, pueden resumirse en dos: ¿Hasta qué punto las disyunciones sostenidas en las valoraciones sobre este problema no son emergentes sintomáticos, más que el resultado de constataciones de diferencias efectivas? Y, como contrapartida, ¿hasta qué punto la intención y el “derecho” a hablar sobre distintos problemas, con un mismo conjunto de supuestos, no contribuye al desdibujamiento de la especificidad de los mismos?

Tales interrogantes parecen dar cuenta de una oscilación entre la preocupación por el impedimento de una articulación fructífera de saberes y, por otro lado, por la falta de reconocimiento de la especificidad de los saberes involucrados. Y podrían ser correlativas a esa impresión de “gratuidad de la interpretación”, por un lado, y a la “certidumbre de la identificación”, por otro, de las que habla Regnault (1988, p.149).

Es por ello que concernieron las condiciones de la formulación del problema antes que el debate sobre lo que puedan tener de cierto aquellas afirmaciones freudianas sobre asuntos de la *Kultur*, lo que explica que no nos hayamos detenido en el desarrollo de ningún escrito sobre un tema específico. Así, este trabajo estuvo animado por el interés en identificar qué otros factores operan en los debates, más allá de la “verdad” que, en función de su validez interna y su correspondencia fáctica, pudieran tener las afirmaciones en cuestión. (Pues, al final, ¿es necesario tomar los escritos freudianos en su literalidad, es decir, como correspondientes a “hechos reales”, para que encuentren un valor, al menos heurístico?, ¿no es legítimo, acaso, que tengan otra función que la de describir “hechos reales”?).

Otra condición que contribuyó a precisar el problema tratado, de la forma que finalmente tomó, fue el modo en que, en nuestro ámbito académico, tiende a remitirse, las muy pocas veces que se hace, a la historia de la psicología (aunque el trabajo haya versado sobre psicoanálisis y el término “psicoanálisis” no sea equivalente al de “psicología”). La gran diversidad característica de los “enfoques” de las psicologías, parece dar lugar a simplificaciones y linealidades que la *evidencia textual* contradice. Ejemplo de ello es el relegamiento del psicoanálisis a un ámbito más reducido que aquel sobre el que, efectivamente, se extiende. En este marco, es posible atisbar desplazamientos, olvidos, subestimaciones y sobreestimaciones.

En esta elaboración se ha señalado el problema del carácter parcial o no uniforme de la difusión de los textos freudianos, resultó patente el privilegio de unos sobre otros. Cuestión que es relevante porque es a partir del ordenamiento de los textos que se concluye sobre los intereses y los temas que éstos siguen. A esta situación se suma que, en el problema trabajado, se hizo evidente la ausencia de nombres de psicoanalistas *contemporáneos a Freud*, es decir, de las primeras generaciones y que discutían con Freud. De los motivos de la inexcusable remisión al fundador del psicoanálisis ya hemos hablado, pero esto no impide que quede abierto el problema de los condicionantes de esa forma de difusión caracterizada por olvidos o falta de atención a aquellos psicoanalistas, que se refleja, por ejemplo, en la no disponibilidad de sus textos en español. Esto resulta llamativo porque es sabido que muchos de ellos se han dedicado expresamente a las cuestiones de la cultura, aspecto que queda cristalizado en una de las primeras revistas psicoanalíticas, dedicada a las “aplicaciones” del psicoanálisis: *Imago (Zeitschrift für die Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften)*. La atención a estos olvidos y, sobre todo, la elucidación de sus condiciones, parece ser una línea posible a seguir, y necesaria, para el objetivo general trazado en este trabajo, a saber: contribuir a la identificación de los nudos problemáticos que, a lo largo de la historia del psicoanálisis, han protagonizado los enlaces del psicoanálisis con otros campos del saber.

Se habrá dejado ver que en el tratamiento que se logró realizar están implicadas baterías de temas que incitan en sí mismos su discusión. Una investigación que apunte a la resolución del problema sobre el que aquí apenas se esbozaron algunas condiciones de su formulación, exigiría asumir los criterios de dicha legitimidad y luego mostrar si el psicoanálisis cumple o no con ellos. A partir de lo expuesto se ha mostrado que es más fructífera una atención a la forma de la discusión que a su resultado.

Por último, parece ser necesario, al momento del estudio de la obra freudiana y, específicamente, de los textos que atañen a la cultura, no olvidar su impulso crítico, más que pesimista. Este punto adquiere especial relevancia en un contexto de investigaciones científicas para las que la *innovación* se instala como un *valor en sí mismo* y de unas ciencias sociales cada vez más adecuadas a la necesidad del sistema en las que se enmarcan, puesto que muestra su dimensión política contribuyendo al planteamiento de su para qué.

## Referencias bibliográficas

- Allouch, J. (1994). *Freud, y después Lacan*. Buenos Aires, Argentina: Edelp.
- Althusser, L. ([1966] 1996). *Estudios sobre psicoanálisis*. DF, México: Siglo XXI.
- Assoun, P.-L. ([1981] 1987). *Introducción a la epistemología freudiana*. DF, México: Siglo XXI.
- Assoun, P.-L. ([1993] 2003). *Freud y las ciencias sociales: psicoanálisis y teoría de la cultura*. Barcelona, España: Ediciones del Serbal.
- Assoun, P.-L. ([2001] 2003). *El freudismo*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno.
- Bachelard, G. ([1938] 2000). *La formación del espíritu científico: Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- Badiou, A. ([1982] 1972). *El concepto de modelo: bases para una epistemología materialista de las matemáticas*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Bastide, R. (1961). *Sociología y psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Compañía General Fabril.
- Braunstein, N. ([1975] 1982). Relaciones del psicoanálisis con las demás ciencias. En N. Braunstein, M. Pasternac, G. Benedito, F. Saal, *Psicología: ideología y ciencia*. (pp. 62-104). DF, México: Siglo XXI.
- Braunstein, N. ([1981] 2005). Nada que sea más siniestro (*unheimlich*) que el hombre. En *A medio siglo del malestar de la cultura de Sigmund Freud* (pp.191- 228). D.F., México: Siglo XXI.
- Canguilhem, G. ([1956] 2009). ¿Qué es la psicología? En *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias* (pp.389-406). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Canguilhem, G. ([1966] 2009). El objeto de la historia de las ciencias. En *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias* (pp. 11-26). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Castel, R. ([1973] 1980). *El psicoanalismo: el orden psicoanalítico y el poder*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Dumont, L. ([1967] 1970). *Homo Hierarchicus: Ensayo sobre el sistema de castas*. Madrid, España: Aguilar.

Ellenberger, H. ([1970] 1976). *El descubrimiento del inconsciente: Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*. Madrid, España: Gredos.

Fichant, M. & Pêcheux, M. ([1969] 1971). *Sobre la historia de las ciencias*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

Freud, S. ([1890] 1992). Tratamiento psíquico (Tratamiento del alma). En J. Etcheverry (Trad.) *Sigmund Freud: Obras completas*. Vol. 1 (pp. 115- 132). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Freud, S. ([1913] 1991). El interés por el psicoanálisis. En J. Etcheverry (Trad.) *Sigmund Freud: Obras Completas*, Vol. 13. (pp. 165-192). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Freud, S. (1939). *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen*. Ámsterdam: Allert de Lange. Recuperado de <https://archive.org/stream/DerMannMosesUndDieMonotheistischeReligion>

Freud, S. ([1925] 1992). Presentación autobiográfica. En J. Etcheverry (Trad.) *Sigmund Freud: Obras Completas*, Vol. 20 (pp.1-70). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Freud, S. ([1923] 1992). Dos artículos de enciclopedia: <<Psicoanálisis>> y <<Teoría de la libido>>. En J. Etcheverry (Trad.) *Sigmund Freud: Obras Completas*, Vol. 18 (pp. 227-255) Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Freud, S. ([1932] 1991). 31ª conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica. En J. Etcheverry (Trad.) *Sigmund Freud: Obras Completas*, Vol. 22 (pp. 53-74). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Foucault, M. ([1969] 1998). ¿Qué es un autor? *Litoral*, 25/26, pp. 35-71.

Habermas, J. ([1982] 1988). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, España: Tecnos.

Klimovsky, G. ([1982] 2004). El objeto del psicoanálisis [Mesa redonda llevada a cabo en la escuela Argentina de Psicoterapia para Graduados]. En *Epistemología y psicoanálisis: Análisis del psicoanálisis* (pp. 26-51). Buenos Aires, Argentina: Biebel.

Kuhn, T. ([1963] 1980). Los paradigmas científicos. En B. Barnes, T. Kuhn, R. Merton (Eds) *Estudios sobre sociología de la ciencia* (pp. 79-102). Madrid, España: Alianza.

- Lacan, J. ([1958] 2009). Juventud de Gide, o la letra y el deseo: Sobre un libro de Jean Delay y otro de Jean Schlumberger. En *Escritos 2*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. ([1960] 2009). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En *Escritos 2*. México: Siglo XXI.
- Laplanche, J. (1972). Interpretar [con] Freud. En: *Interpretación freudiana y psicoanálisis*. (pp. 56-68) Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Legendre, P. ([2006] 2008). *El Tajo: Discurso a jóvenes estudiantes sobre la ciencia y la ignorancia*. mBuenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Meyer, T. & Steinthal, H. ([1973] 1993). *Vocabulario fundamental y constructivo del griego*. D.F., México: UNAM.
- Mondolfo, R. (1949). El hombre como sujeto espiritual en la filosofía antigua. En *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (pp. 1988-2004). Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Cuyo.
- Parker, I. ([1997] 2006). *Cultura psicoanalítica: Discurso psicoanalítico na sociedade occidental*. São Pablo, Brasil: Idéias & Letras.
- Parker, I. ([2007] 2010) *La psicología como ideología: Contra la disciplina*. Madrid, España: Catarata.
- Piaget, J. ([1970] 1973). La situación de las ciencias del hombre dentro del sistema de las ciencias. En J. Piaget, P. Lazarsfeld, W. Mackenzie, *Tendencias de la investigación en las ciencias sociales* (pp. 44-120). Madrid, España: Alianza.
- Porge, E. (2007). *Transmitir la clínica psicoanalítica: Freud, Lacan, hoy*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Reich, W. (1972). *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*. D.F, México: Siglo XX.
- Renaut, A. ([1989] 1997). *The era of the individual: a contribution to a history of subjectivity*. New Jersey: Princeton University Press.
- Regnault, F. (1988). Esas sandeces que pululan en los textos psicoanalíticos. En G. Miller *Presentación de Lacan* (pp.147-160). Buenos Aires, Argentina: Manantial.

- Ricoeur, P. ([1965] 1990). *Freud: una interpretación de la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. ([1960] 2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Rossi, P. [Pietro]. ([1922] 19580). Introducción. En M., Weber *Ensayos sobre metodología sociológica*. (pp. 9-37). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Rossi, P. [Paolo]. ([1986] 1990). *Las arañas y las hormigas: una apología de la historia de la ciencia*. Barcelona, España: Crítica.
- Rossi, P. [Paolo]. ([1997] 1998). *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*. Barcelona, España: Crítica.
- Roudinesco, E. (1992). La situación de un texto: ¿Qué es la Psicología? Recuperado de [http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/Roudinesco\\_Situacion\\_texto.htm](http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/Roudinesco_Situacion_texto.htm)
- Roudinesco, E. ([1999] 2000). *¿Por qué el psicoanálisis?* Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Roudinesco, E. ([2014] 2015). *Freud: en su tiempo y el nuestro*. Buenos Aires, Argentina: Debate.
- Rozitchner, L. ([2014] 2013) *Freud y los límites del individualismo burgués*. Buenos Aires, Argentina: Biblioteca Nacional.
- Rueda, J. (2013) Goethe y Freud. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=J7XiChLpHso>
- Sambarino, M. (1953) El concepto de individualismo. *Número*, 22, pp. 68-81.
- Starobinski, J. ([1970] 2008). *La relación crítica: El ojo viviente II*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Strachey, J. ([1955] 1991). Apéndice: Escritos de Freud que versan sobre antropología social, mitología e historia de las religiones. En J. Etcheverry (Trad.) *Sigmund Freud: Obras completas*, Vol. 13. (pp. 163-164). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Strachey, J. ([1957] 1992). Apéndice a los «Trabajos sobre metapsicología»: Escritos de Freud que versan predominantemente o en gran parte sobre teoría psicológica general. En J.

Etcheverry (Trad.) *Sigmund Freud: Obras completas*, Vol. 14. (pp. 257- 258). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Strachey, J. ([1961] 1992). Apéndice: Escritos de Freud que versan predominantemente o en gran parte sobre arte, literatura o estética. En J. Etcheverry (Trad.) *Sigmund Freud: Obras Completas*. Vol. 21 (pp. 213-214). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Taylor, C. ([1996] 2006). *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, España: Paidós.

Tort, M. ([1966] 1976). *La interpretación o la máquina hermenéutica*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.

Vernant, J.-P. ([1989] 2001). *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Weintraub, K. (1978). *La formación de la individualidad: Autobiografía e Historia*. Madrid, España: Megazul-Endymion.

Wright von, H. ([1971] 1987). *Explicación y comprensión*. Madrid, España: Alianza.

Yarza, F. (1998) *Diccionario griego - español (α/κ)*. Barcelona, España: Sopena.