

ENCUENTROS CONTEMPORÁNEOS

Wittgenstein

y el psicoanálisis



—what
can
be
shown
cannot
be

JOHN M. HEATON

saio

John M. Heaton

WITTGENSTEIN Y EL PSICOANÁLISIS

ENCUENTROS CONTEMPORÁNEOS

ENCUENTROS CONTEMPORÁNEOS

Edward Said y la historiografía

Shelley Walla

Lacan y el posfeminismo

Elizabeth Wright

Chomsky y la globalización

Jeremy Fox

Foucault y la teoría queer

Tamsin Spargo

Hawking y la mente de dios

Peter Coles

Lyotard y lo inhumano

Stuart Sim

Darwin y el fundamentalismo

Merryl Wyn Davies

Marshall McLuhan y la virtualidad

Christopher Horrocks

Barthes y el imperio de los signos

Peter Pericles Trifonas

Heidegger y los nazis

Jeff Collins

Baudrillard y el milenio

Christopher Horrocks

WITTGENSTEIN Y EL PSICOANÁLISIS

John M. Heaton

gedisa
editorial

Título del original en inglés:

Wittgenstein and Psychoanalysis

© Published in the UK in 2000 by Icon Books Ltd., Grange Road,
Duxford, Cambridge CB2 4QF

Text copyright © 2000 by John M. Heaton

Cover Illustration © 2000 by Steve Rawlings

Adaptación del diseño: Sylvia Sans

Traducción: Gabriela Ubaldini

Primera edición: octubre de 2004, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.

Paseo Bonanova, 9 1º-1ª

08022 Barcelona, España

Tel. 93 253 09 04

Fax 93 253 09 05

Correo electrónico: gedisa@gedisa.com

<http://www.gedisa.com>

ISBN: 84-9784-057-7

Depósito legal: B. 44278-2004

Impreso por: Romanyà/Valls

Verdaguer, 1 – 08786 Capellades (Barcelona)

Impreso en España

Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

Índice

Introducción	9
Ilusión	13
Enseñanza	17
La asociación libre	25
La representación perspicua	37
Escepticismo	43
El saber	49
Teoría	59
Causas y razones	71
El rito	75
El sí mismo	81
Notas	87
Bibliografía	91
Abreviaturas de las obras de Wittgenstein	95

Introducción

*What is the price of Experience? Do men
buy it for a song?
Or wisdom for a dance in the street? No,
it is bought with the price
Of all that a man hath, his house, his
wife, his children,
Wisdom is sold in the desolate market
where none come to buy,
And in the wither'd field where the
farmer plows for bread in vain.*

[¿Cuál es el precio de la Experiencia?
¿Los hombres la compran por una canción?

¿O la sabiduría por un baile en la calle? No, se compra con el precio
de todo cuanto un hombre posee, su
casa, su mujer, sus hijos,
la sabiduría se vende en el desolado
mercado al que nadie viene a comprar,
y en la empobrecida tierra que el
granjero labra en vano para obtener
el pan.]

WILLIAM BLAKE, «Vala: Night the Second»

Lies nicht mehr – schau!

Schau nicht mehr – geh!

[No leas más – ¡Mira!

No mires más – ¡Anda!]

PAUL CELAN, «Engführung»

Sigmund Freud (1856-1939) y Ludwig Wittgenstein (1889-1951) nacieron en Viena: Freud vivió la mayor parte de su vida allí pero murió en Londres; Wittgenstein se crió en Viena pero pasó muchos años en Inglaterra, enseñando en Cambridge, donde murió.

Freud creó el psicoanálisis y Wittgenstein es quizás el filósofo más importante del siglo xx. Wittgenstein estaba familiarizado con los primeros trabajos de Freud, especialmente con *La interpretación de los sueños* y *El chiste y su relación con lo inconsciente*, y a menudo los citaba. Su hermana, además, se analizó con Freud durante un breve período y fue una de las personas que lo ayudaron a escapar de los nazis. El haber vivido en Viena en la década de 1920 le permitió a Wittgenstein conocer la práctica del psicoanálisis. Sus amigos y conocidos consideraban que el análisis era una forma de solucionar sus problemas personales.

Wittgenstein estuvo influenciado por el trabajo de Freud y consideraba que su propio trabajo era una forma de terapia. La primera vez que leyó a

Freud quedó fuertemente impresionado –aunque de manera crítica– y escribió:

A menos que pienses muy claramente que el psicoanálisis es una práctica peligrosa & obscena, & ha hecho mucho daño &, comparativamente, muy poco bien.¹

La terapia de Wittgenstein y su relación con el psicoanálisis será el tema de este libro.

Ilusión

Tanto Freud como Wittgenstein estaban interesados fundamentalmente en la ilusión y en el daño que ella ocasiona. Freud era médico y abordó su trabajo como un científico empírico. Las personas iban a verlo con sus problemas esperando que él las curara. Trabajando como médico, «descubrió» el inconsciente como la causa de la ilusión, clasificó a sus pacientes de acuerdo con su tipo de conflicto inconsciente –neurosis, psicosis, perversión, histeria, etc.– y desarrolló una técnica de cura con un vocabulario técnico propio (que incluyó términos como *ello*, *superyó*, *proyección* y *transferencia*). También fundó una escuela con cursos de formación y criterios de ingreso y egreso, para asegurar la continuidad de la técnica que había creado.

Wittgenstein, en cambio, trabajó dentro de la tradición filosófica de la terapia, en la que se inscriben Sócrates y otros filósofos griegos tales como los epicúreos, los escépticos y los estoicos. Otros filósofos más modernos, como Spinoza, Hegel y

Marx, se interesaron por la ilusión y la infelicidad que ella acarrea.

Wittgenstein advirtió que somos prisioneros del poder engañador del lenguaje, y ello lo acercó tanto a la literatura como a la filosofía. El poder engañador de la palabra puede imitar tan bien las cosas reales que su poder discriminador no alcanza para permitirnos distinguir la verdad de la falsedad. Puede engañarnos en el acto mismo por el cual nos escoge como aquellos a quienes nos es dada la verdad.

Wittgenstein luchó por dilucidar lo que nos complica. Ciertas formas de pensar y hablar profundamente arraigadas nos tienen bajo su dominio, y no se trata de elementos aislados sino que son parte de nuestro estilo general de pensar y expresarnos. Así, nuestra obsesión por encontrar respuestas, soluciones y curas para nuestros males afecta el tipo de atención que nos dispensamos y es en sí misma una fuente de ilusión. Elevamos cierta clase de discursos, especialmente los científicos y médicos, y los erigimos en el paradigma de la solución a todas nuestras dificultades. Pero el engreimiento, la codicia, la estupidez y la ambición no son desórdenes psiquiátricos, sino ilusiones que dominan un mundo comprometido con fines egoístas.

Wittgenstein no desarrolló un vocabulario técnico, no se proponía tratar a un grupo particular de personas, ni estaba interesado en fundar una

escuela, pues consideraba que esas actividades podían conducir a nuevas ilusiones.

La enfermedad de una época se cura en virtud de una alteración del modo de vida de los seres humanos, y solo fue posible curar la enfermedad de los problemas filosóficos a través de un cambio en la modalidad de pensamiento y de vida, no por medio de una medicación inventada por un individuo.²

Enseñanza

La forma en la que Wittgenstein escribió y enseñó fue muy diferente de la de Freud y la mayoría de los psicoanalistas. El modo de enseñanza de estos últimos arroja luz sobre la noción de la terapia que tenían.

No debo ser más que el espejo en el cual mi lector vea reflejado su propio pensamiento con todas sus deformidades; de ese modo puedo ponerlo en orden.³

Wittgenstein enseñó que de nada sirve que simplemente se nos diga una verdad si el error sigue en pie. Es necesario encontrar un *camino* que nos lleve del error a la verdad y para ello debemos zambullirnos en las aguas de la duda una y otra vez.

No *podemos* decir la verdad, si aún no nos hemos conquistado a nosotros mismos. No *podemos* decirla, pero no porque aún no seamos lo suficientemente in-

teligentes. La verdad solo puede ser dicha por quien ya se siente como *en casa* con ella; no por quien aún vive en la falsedad, que no hace más que intentar alcanzarla desde la falsedad.⁴

Wittgenstein no agregaba nada al saber ni corregía errores; dar conferencias, brindar información y escribir tratados son modos apropiados de hacer eso. Las confusiones que le preocupaban eran las motivadas por el hechizo, la fascinación y la ilusión. Para Wittgenstein, tales confusiones requerían un cambio de actitud, una renuncia del sentimiento más que del intelecto, una actitud pensante más que inteligencia. Y él escribió y enseñó en consecuencia.

No podemos forzar el pensamiento, pero para lograr una actitud pensante es necesario que se produzca un corte. La conminación a que pensemos más duramente puede producirnos inquietud y enojo, pero no producirá pensamiento, dado que el pensamiento no puede ser producido. El pensamiento no es una línea de producción. El «pensamiento» compulsivo, generalmente experimentado como algo que está en la cabeza y que dista de ser claro, no es lo mismo que una actitud pensante.

Nadie puede pensar un pensamiento por mí, así como nadie puede ponerse mi sombrero por mí.⁵

Durante los últimos veinte años de su vida, Wittgenstein escribió *observaciones* filosóficas. Descubrió que sus pensamientos se paralizaban si trataba de forzarlos en una determinada dirección, en contra de su inclinación natural, y que eso se relacionaba con la naturaleza misma de sus investigaciones. Significativamente, solía dejar grandes espacios entre sus observaciones, de manera de evitar un estilo de prosa continuada. No utilizaba títulos para los capítulos así como tampoco índices. No informaba ni describía resultados. Sus observaciones, que nos hacen viajar por un extenso campo de pensamiento, se orientan en todas las direcciones y a menudo llegan al mismo lugar partiendo desde distintos puntos. Ello proporciona una *übersicht* (un panorama, una visión de conjunto) del problema y evita que nos quedemos fijados en una sola manera de verlo. No utiliza un vocabulario técnico y advierte explícitamente que cualquier afirmación filosófica que haga tiene un carácter impreciso y dudoso. Sus observaciones son sugerencias para ser aplicadas a las confusiones y no novedades deslumbrantes que permiten una clarividencia técnica. Rechaza la certeza como un criterio de verdad en favor de la exactitud del discernimiento.

Creo haber resumido mi posición en relación con la filosofía cuando dije: en realidad debe escribirse filosofía exactamente de la misma manera como se escribe un poema.⁶

Era un maestro de la lengua alemana y un gran estilista. Escribía en un estilo directo y simple, sin grandilocuencia, pero vívido, debido a las variaciones en el ritmo, la longitud y el equilibrio de las oraciones y a la riqueza de ejemplos apropiados. Invita al lector a involucrarse directamente en el texto, pues más que una serie de argumentos que pretenden la aceptación pasiva de ciertas tesis, constituye una pieza de autointerrogación que suscita el reconocimiento de deseos, tentaciones y confusiones.

Escribir con el estilo adecuado significa colocar el vagón en forma correcta sobre los rieles.⁷

Así también es como enseñó. No daba conferencias; se sentaba en círculo con los estudiantes y, antes de comenzar la clase, pensaba en algún punto visiblemente complicado respecto de sus pensamientos. A menudo se sentía confundido y así lo manifestaba. Generalmente las reuniones consistían en conversaciones; él trataba de extraer un pensamiento y ayudaba a los demás a hacer lo mismo. Había frecuentes y prolongados silencios en una atmósfera de atención serena y seriedad extrema, una atmósfera propicia para arrancarnos de nuestras habituales trivialidades irreflexivas. El riesgo que presenta esta modalidad, sin embargo, es que se presta a ser imitada por fanáticos.

Puesto que su modalidad de trabajo no fuerza a la gente a expresarse, no es extraño que se produzcan conversaciones vagas, cantidades insanas de palabras e imágenes que ahogan el pensamiento. Puede ser un alivio no tener nada que decir, porque solo entonces puede surgir la posibilidad de asumir una actitud pensante. Y a veces no tiene sentido decir algo. Las nociones de pertinencia, necesidad, el sentido de algo, son mucho más importantes que el despliegue de saber y de explicaciones. Wittgenstein tenía un objetivo eminentemente práctico: enseñar una habilidad por medio de ejemplos y evitar toda comprensión que no estuviese acompañada de un cambio en el propio modo de vida.

El filósofo se esfuerza por encontrar la palabra liberadora, es decir, la palabra que finalmente nos permita aprehender aquello que hasta ahora, intangiblemente, ha constituido un lastre para nuestra conciencia.⁸

Los escritos y las enseñanzas de la mayoría de los psicoanalistas, por el contrario, nos invitan a ingresar en un mundo de amarras seguras. Consisten en informes de hechos, significados, interpretaciones y teorías formuladas por ellos o sus maestros, un discurso dominante e interminable que nos tranquiliza y nos mantiene disciplinados. Freud fue un eximio conferencista. En sus *Confe-*

rencias de introducción al psicoanálisis,⁹ nos comunica sin vacilar sus descubrimientos, como un físico que expusiera ante sus alumnos sus hallazgos sobre la naturaleza de la materia. Su saber, sostiene, se basa en innumerables observaciones y experiencias propias y de sus colegas, y puede ser confirmado por cualquiera que emprenda un análisis, del mismo modo que el conocimiento de un físico puede ser confirmado mediante experimentos.

Freud pensó para las personas. Les proporcionó un saber acerca del contenido de sus mentes, sin cuestionarse nunca la naturaleza de ese saber. Supuso que sus colegas constituían un cuerpo uniforme de gente libre de toda ilusión, que había descubierto en su mente más o menos lo mismo que él había encontrado en la suya.

Prestó poca atención a la duplicidad y la maquinación de la mente, que se extienden mucho más allá de los límites de la neurosis. Suponiendo que algunos de sus colegas estuviesen plenamente satisfechos con ellos mismos, ¿estarían libres de toda ilusión?

A medida que pasó el tiempo, dentro del psicoanálisis surgieron diversas teorías acerca de la naturaleza de la mente y de las causas de la neurosis. Cada teoría tenía sus adeptos y se produjeron numerosas escisiones y escuelas que proclamaban ser las verdaderas continuadoras de Freud. La constante principal es, sin embargo, la creencia en el inconsciente.

No es muy habitual que se nos invite a emitir nuestros propios juicios acerca de nuestra mente y a asumir la responsabilidad por ellos. En cambio, se espera que nos apoyemos en los hombros de nuestro maestro, una posición que puede ser apropiada para el aprendizaje de una ciencia pero que resulta infecunda en el caso de la terapia, pues allí se requiere que prestemos un tipo especial de atención y que asumamos la responsabilidad por lo que hacemos. Para Wittgenstein, la terapia consiste en un pensamiento compartido por dos, en la que atreverse a ser tontos e ignorantes es más importante que ser inteligentes. Él muestra su lucha con el lenguaje y de este modo nos ayuda a descubrir nuestro propio movimiento de pensamiento.

En su búsqueda, Wittgenstein se remite frecuentemente a sus propias intuiciones, gustos, sentimientos y tentaciones: «Me parece...», «Tengo la sensación...», «Algo me dice que...», «Ahora queremos...», «Aquí el impulso es fuerte» son expresiones usuales en él. Hay preguntas, chistes, recuerdos, parábolas y ejemplos sorprendentes y absurdos.

Por lo que más quieran, ¡no tengan miedo de decir cosas sin sentido! Tan solo no dejen de prestar atención a su sinsentido.¹⁰

Para Wittgenstein, la agudeza tenía un lugar importante. Reconocía la agudeza de Freud: su habi-

lidad para hacer lúcidas comparaciones entre el dinero y las heces y entre los rituales obsesivos y la castración; su perspicaz afirmación de que nos resistimos a la verdad psicoanalítica en razón de nuestras inhibiciones sexuales (¡una forma segura de lograr que rápidamente acordemos con él!); su persuasivo estilo de escritura. Pero al mismo tiempo afirmaba que Freud no buscaba persuadir sino decir la verdad.

La asociación libre

Sin embargo, hay otra faceta del psicoanálisis además de sus «descubrimientos», teorías y escuelas; hay una *práctica*, y es aquí donde encontramos profundas afinidades entre Freud y Wittgenstein.

La asociación libre es la regla fundamental del psicoanálisis. Consiste en poner en palabras todo cuanto aparezca en nuestra mente, sin seleccionar ni omitir nada, y suspendiendo toda actitud crítica o forzamiento frente a un problema. El analista, por su parte, debe adoptar una posición complementaria de «atención parejamente flotante», vale decir, concentrar su atención en la situación frente a la que se encuentra. La regla fundamental se aplica, en mayor o en menor grado, en ambas direcciones.

Cuando asociamos libremente ponemos en palabras lo que sea que acuda a nuestra mente. Ese «lo que sea» no debe ser tomado por el analista como un enunciado de saber. Él no verifica si lo que dice el analizante es verdad o no; abre un campo de posibilidades de *sentido*, no de verdad y false-

dad. «Lo que sea» tampoco implica el carácter inflexible del individuo, sino que es tal como es, singular, carente de toda propiedad que permita clasificarlo dentro de una clase o conjunto. El analista es indiferente a sus propiedades.

La asociación libre se emparenta con los sueños, pues estos son comunicados mediante relatos a los que no se aplican las categorías usuales de verdad o falsedad asertorias. No podemos cuestionar el contenido de un sueño. El analista acepta lo que el paciente relata; no realiza una verificación por fuera de ese relato. No tiene sentido, en general, decirle a una persona que no soñó lo que relata, aunque la asociación libre puede alterar el significado del sueño. Puesto que a menudo los sueños aparentemente no tienen sentido, pueden llevarnos a preguntarnos de qué manera el lenguaje representa y da sentido; precisamente, estas preguntas constituyeron el interés central de Freud y de Wittgenstein. Sin embargo, ambos dieron respuestas divergentes.

Freud quería construir una ciencia de la mente comparable a la física. Creía que toda la actividad mental está determinada y que la asociación libre conduce al deseo reprimido que se encuentra en el inconsciente y que frena las asociaciones; de ese modo pudo inferir la causa de la detención de las asociaciones. La tarea del analista era observar este proceso e interpretar el deseo que impedía que las asociaciones se desplegasen. Entendía que

este deseo se encontraba en un nivel más profundo y real —«en» el inconsciente— que el de las asociaciones. La asociación libre era un medio para alcanzar el fin de hallar las causas en el inconsciente.

Siempre descendemos desde las áridas alturas del intelecto hacia los frondosos valles de la locura.¹¹

Wittgenstein, en cambio, no se proponía crear teorías ni encontrar causas, sino resolver la falta de claridad. Afirmaba que somos como moscas que hemos quedado atrapadas en una botella y que vamos de un lado a otro zumbando sin sentido. Debemos llegar a comprender claramente cómo hemos llegado hasta allí. La compulsión a teorizar nos mantiene dentro de la botella. Debemos reencontrar los horizontes de la comprensión y el sentimiento que están implícitos en nuestro uso del lenguaje y que olvidamos cuando sobreviene en nosotros la confusión y desarrollamos síntomas. Las confusiones desaparecen y la botella se desvanece cuando logramos orientarnos respecto del horizonte apropiado y comenzar a hablar con sentido.

Lo importante aquí son el sentido y el sinsentido, y no la verdad de una teoría. Cuando decimos cosas sin sentido es porque no podemos darle sentido a una expresión pero creemos, a menudo en forma compulsiva, que queremos decir algo. Este tipo de sinsentido es muy diferente

del sinsentido de, por ejemplo, Lewis Carroll, Edward Lear o el James Joyce de *Finnegans Wake*; estos escritores exploran las paradojas del absurdo, los límites del sentido. Esto es lo que hace Wittgenstein, por ejemplo, cuando afirma: «Si un león pudiera hablar, no podríamos entenderlo». ¹²

Si en la vida estamos rodeados por la muerte, así también en la salud de nuestro entendimiento lo estamos por la locura. ¹³

La falta de sentido que requiere terapia es un vacío, un clisé; es lo que sucede cuando caemos en trivialidades carentes de reflexión. Wittgenstein procuró educar nuestro oído para que detectáramos el sinsentido, para que escucháramos el juego del sonido y el sentido, de manera de revitalizar así el lenguaje, al poner de manifiesto en qué medida este se asienta en las prácticas de un pueblo, y cómo los símiles y las imágenes insertos en nuestro lenguaje pueden engañarnos fácilmente.

Damos nacimiento a los problemas porque no advertimos que es nuestro pensamiento y el uso que hacemos del lenguaje lo que crea los problemas. Queremos alcanzar un estado deseado y nos encaminamos en su búsqueda, y es entonces cuando surgen los problemas. En lugar de advertir cómo los conflictos y las contradicciones provenientes de las confusiones en el uso del lenguaje

provocan los problemas y la desesperación, intentamos forzar aquellos para hacerlos entrar en un determinado patrón con el fin de lograr un resultado deseado, para capturar un tipo de experiencia y evitar otra.

Lo esencial no es simplemente encontrar lo que debe decirse ante una dificultad, sino *cómo* debemos hablar acerca de ella (de allí el uso que hace Wittgenstein de las observaciones filosóficas, tan cercanas a la asociación libre). Cómo se dice algo determina lo que se dice, muestra el pensamiento. La asociación libre nos lleva a centrarnos en la actividad del hablar, en el modo como usamos las palabras, nuestros sentimientos respecto de ellas. El tono de nuestras palabras y los gestos que las acompañan revelan más de lo que ellas pueden decir.

Deja que el uso de las palabras te enseñe su significado.¹⁴

En la asociación libre se juega un juego de lenguaje que muestra el lenguaje en uso, pero se trata de un uso que no tiene un propósito particular. La medida de su éxito consiste en que todos los jugadores pueden proceder a su propio modo.

La dificultad reside en que no es fácil permitir el despliegue de la asociación libre puesto que, de ordinario, cuando nos enfrentamos con un problema, nos sentimos compelidos a alcanzar nuestro

objetivo por el camino más corto, que imaginamos es una línea recta, y suprimimos así la asociación libre.

Dime cómo estás buscando y te diré qué estás buscando.¹⁵

Uno de los modos más antiguos de aludir a la resolución de problemas es recurrir a la metáfora de la búsqueda. Buscamos a través de un «espacio» de problemas y el discernimiento es la recompensa que obtenemos por nuestra perseverancia. La metáfora de la búsqueda tiene muchos de los atributos de la búsqueda que se realiza en el espacio físico y por tanto se habla de ella como si ocurriese en un espacio conceptual o mental: ¡buscamos en nuestra mente! Entonces, se hacen especulaciones acerca de lo que ocurre en este espacio privado de la mente. La asociación libre nos libera de la metáfora de la búsqueda. En el curso de la libre asociación podemos recordar, imaginar, percatarnos, considerar, buscar, repetir pensamientos y actividades sin sentido, y mucho más. Es una lucha dentro del lenguaje y no entre procesos de nuestra mente.

No hay un método fijo para la asociación libre. Es una forma de dar rienda suelta y atender al modo en que nuestra mente crea significados y realiza asociaciones, combinándolos y separándolos de las maneras más diversas. Ayuda a descen-

trar nuestra identidad fija, que constituye aquello que creemos que somos. Es una querella con uno mismo y con el analista en la que no existen testigos externos, acusadores ni jueces. Como el psicoanálisis, implica la cura por la palabra; pero a diferencia de él, no hay una autoridad externa, un ideal, al que ajustarse. El peso recae sobre el uso de las palabras, pues muestra nuestro abordaje del problema, y es este *mostrar* el que nos permite ver las deformidades que distorsionan nuestro pensamiento.

Es posible que filosofando no pongamos fin a una enfermedad del pensamiento. Ella debe seguir su curso natural, y la cura lenta es fundamental.¹⁶

En el curso de sus «largos y comprometidos periplos» por los temas que le preocupaban, Wittgenstein hizo observaciones esclarecedoras destinadas a hacernos ver algunos fenómenos desde una perspectiva diferente. Esas observaciones incluyen recordatorios, descripciones, chistes, metáforas y comentarios irónicos. Clarificó confusiones absteniéndose de dar explicaciones, pero nos mostró analogías y falsas analogías, revelando cómo hemos creado unidades y falsos ídolos. Buscó la claridad de la comprensión a través del lenguaje.

Los psicoanalistas, habitualmente, hacen lo mismo en su práctica, pero cuando teorizan y cuando no están en contacto con los pacientes, fa-

vorecen las fórmulas, las leyes y los mecanismos causales. Refiriéndose a Freud, Wittgenstein escribió:

Son todos excelentes símiles, por ejemplo, la comparación de un sueño con un jeroglífico.¹⁷

La experiencia cotidiana de notar un aspecto es una característica importante de la terapia de Wittgenstein.

Contemplo un rostro y entonces, súbitamente, noto su parecido con otro. Veo que no ha cambiado, y sin embargo lo veo de otro modo. Llamo a esta experiencia, «notar un aspecto».¹⁸

Esto tiene un aire de paradoja, pues vemos el rostro de una forma nueva y diferente, como similar a otro, pero al mismo tiempo sabemos que el rostro no ha cambiado. Cuando vemos un nuevo aspecto, lo que se pone en juego es una respuesta espontánea. No es cuestión de deseo o inferencia. Nos *impacta*.

Los psicoanalistas suelen hacer que sus analizantes noten ciertos aspectos, aunque llaman a eso interpretar. Así, la mayoría de las interpretaciones transferenciales consisten en hacer notar aspectos. Si un analizante describe cierta conducta que tiene por fuera de la sesión, el analista puede señalar el aspecto que de esa conducta se pone

en juego dentro de la sesión. Por ejemplo, en relación con una conducta sadomasoquista fuera de la sesión, puede señalar que ella se produce «secretamente» en la sesión.

La escena de seducción originaria del psicoanálisis es un ejemplo de cómo puede comenzar la confusión. Si un niño pequeño es testigo de una escena de intercambio sexual o es sometido por un adulto a gestos que tienen una connotación sexual, incomprensible para él por tratarse de algo más que de una expresión de amor, puede crearse en él una laguna que le resulte imposible de integrar. El niño queda atrapado, de modo inerte, en una situación sexual enigmática, una experiencia traumática en torno de la cual giran pensamientos y sentimientos. No puede encontrarle el sentido a esa situación y no puede recordarla, ya que el recuerdo ha quedado reprimido –o, más precisamente, encriptado– y por tanto la gramática en la que podría ser expresado y recordado está distorsionada.

El efecto de una falsa analogía insertada en el lenguaje: significa una batalla y una perturbación permanentes (como si se tratase de un estímulo constante). Es como si, a la distancia, creyéramos ver un ser humano, debido a que no percibimos nada definido, pero de cerca vemos que es el tronco de un árbol. Cuando nos alejamos un poco y perdemos de vista las explicaciones, aparece una figura ante nosotros; si luego miramos más de cerca, vemos una

figura diferente; ahora nos volvemos a alejar, etcétera, etcétera.¹⁹

Estos conflictos específicos se disuelven atendiendo a lo que se dice y se hace. Ello permite romper las falsas analogías y mostrar las condiciones del sentido. Tendemos a ver similitudes donde deberíamos ver diferencias y, de este modo, terminamos diciendo cosas sin sentido. La situación analítica es un «lugar de juego» en el que es posible comprender y dar su nombre a esas confusiones del lenguaje y el pensamiento.

Una figura nos tenía cautivos. Y no podíamos salir, pues residía en nuestro lenguaje y este parece repetírnosla inexorablemente.²⁰

Si atendemos a la asociación libre y al modo en que ella revela cómo usamos el lenguaje, no sacamos ninguna conclusión. Contrariamente a como se la utiliza en psicoanálisis, la asociación libre no conduce a afirmar que la mente «debe ser así». No es una exploración de la mente a la manera como exploraríamos la Luna, donde podemos describir lo que encontramos. Aunque a menudo la asociación libre se expresa en un lenguaje informativo, en el juego del lenguaje no se la utiliza para dar información. Freud afirmó haber descubierto motivaciones sexuales detrás de la mayoría de las acciones de sus pacientes. Wittgenstein no podía ne-

gar que cuando los pacientes asociaban libremente ante Freud y los miembros de su escuela se producían imágenes y pensamientos sexuales. Pero señaló que, si bien invocar la sexualidad como la explicación de muchas actividades es seductor, ello no significa que se trate de una causa universal o fundamental.

En psicoanálisis, existe una tendencia a fetichizar el significado. Así, en la interpretación de los sueños todo el material de un sueño puede ser recuperado para la categoría del significado. Wittgenstein, en cambio, dejó abierta la posibilidad de fenómenos que tan solo indican el significado sin significar nada en particular. Entonces, un sueño puede mostrar pero no decir; puede ser contemplado pero no interpretado.²¹

En la libre asociación, la actividad y los esclarecimientos dirigen la actividad misma. La asociación libre y la escritura libre no son meras formas de comunicar lo que está en la mente para que sea explicado por el analista; *ellas mismas* constituyen una revelación.

Realmente pienso con mi pluma, pues mi cabeza a menudo no sabe nada de lo que mi mano está escribiendo.²²

Los trabajos de Wittgenstein están llenos de pequeños dibujos y bocetos, ya que estos pueden mostrar mejor que las palabras. Wittgenstein sos-

tenía que el lenguaje tiene una cualidad figurativa.²³ Da lugar a figuras pero, por otro lado, se transforma en algo parecido a la música.²⁴ La pintura, el dibujo y las artes musicales pueden ser modos de mostrar el problema y no necesitan interpretaciones provenientes de afuera. Rara vez los psicoanalistas recurren a estas disciplinas en la terapia porque, de acuerdo con su teoría, solo las interpretaciones verbales son mutativas. Sin embargo, el «juego del garabato» de Winnicott, en el que un niño hace diversos garabatos sobre el papel que revelan significados sustanciales, constituye un ejemplo de cómo funcionan tales actividades.²⁵

La representación perspicua*

Una de las concepciones distintivas de la terapia propuesta por Wittgenstein está condensada en su noción de representación perspicua (*übersichtliche Darstellung*). Probablemente en este punto estuvo influenciado por Breuer y Freud, quienes descubrieron que los síntomas histéricos desaparecen cuando el paciente puede reconocer la fuente del problema y darle una expresión apropiada, pero lo fundamental aquí es que el paciente es quien efectúa el reconocimiento y no se trata de la hipótesis de un observador que busca una causa.

La perspicuidad es central para la paz de la mente porque esclarece el modo en que generamos problemas a través del mal uso y la mala comprensión del lenguaje. En un conflicto, debemos encontrar la palabra liberadora, porque solo cuando damos con la «fisonomía» exacta de la si-

* En inglés, *Perspicuous representation*. Los traductores de Wittgenstein suelen traducir esta expresión también como «representación sinóptica». [N. de T.]

tuación podemos avanzar. La fisonomía implica tomarle el pulso a la situación, más que sacarle sangre, analizarla y explicarla. La palabra humana adecuada tiene una fisonomía. Al igual que un rostro, es «cualquiera», ni una universalización ni una individualización. Necesitamos tener una visión clara del uso de las palabras, comprender que no está atado a reglas ni es fundacional, sino que engendra el habla. Encontrar la expresión adecuada no significa expresar con precisión un pensamiento preconcebido, sino más bien que el pensamiento que nos aporta esa expresión nos satisface y alivia.

Una representación perspicua no se constituye a partir de la posición de un espectador sin cuerpo o una visión a vuelo de pájaro. No se basa en la visión sino en la mirada, o en una serie de miradas.²⁶ Algo parecido a la pintura de tinta japonesa, en la que todo lo que está marcado en la superficie permanece visible, de manera que podemos apreciar la forma en la que se despliega la pintura. Es a partir de una cuota significativa de trabajo, de elaboración, que emerge la animación de la expresión. Ello se logra con formas apropiadas de expresión y lleva tiempo. En sus cuadernos, Wittgenstein probaba con muchas formas de expresión hasta que daba con la expresión adecuada. Las personas en la terapia hacen lo mismo. No podemos salirnos del entramado de la vida y el lenguaje. Todas las distinciones deben ser hechas

dentro de él. Una representación perspicua produce un cambio en la Gestalt al resaltar un nuevo aspecto de nuestro uso de las palabras. Ello permite dispersar la niebla existente y resistir la tentación de crear teorías y entidades teóricas para dar explicaciones.

Lo inexpresable (lo que encuentro enigmático, lo que no puedo expresar) acaso proporcione el marco por el cual todo cuanto pude expresar adquiera significado.²⁷

La perspicuidad no significa prolijidad y no requiere un vocabulario técnico. Significa el esclarecimiento de las relaciones que se encuentran en estado de confusión. La simplicidad se logra a través de la palabra clara y del poder de expresión que alcanza su significado profundo como un marco impronunciable. Sobre ese marco de gesto silencioso procede el lenguaje, en medio del curso incesante y turbador de eventos que su cristal puro recompone de incontables maneras.

Lograr la claridad significa hacer transparente la fundación misma de la construcción, volver evidente su función no constructiva. Nuestra época está obsesionada con la idea de progreso, lo cual es positivo si pensamos en el desarrollo de la tecnología, que resulta constructiva. Pero cuando consideramos la evolución humana, el lugar de la construcción en nuestra vida se vuelve mucho

más problemático. El psicoanálisis, en tanto es hijo de su época, construyó inevitablemente un edificio teórico para explicar la enfermedad mental. El concepto de progreso en esta construcción fue crucial. Se supone que el psicoanálisis está en permanente avance.

Podría decir: si simplemente pudiese llegar al lugar que quiero alcanzar por medio de una escalera, dejaría de intentar llegar hasta allí. Puesto que el lugar al que realmente debo ir es aquel en el que en realidad ya debo estar.²⁸

El progreso supone una solución, una resolución continua de problemas. Por eso es constructivo. Para dar explicaciones, armamos estructuras cada vez más complejas. Comenzamos con la claridad de lo simple: los átomos supuestamente simples de los cuales algo está hecho; así, reducimos las cosas y las personas a objetos y fuerzas, y a partir de ellos armamos estructuras cada vez más formalizadas y complejas, una productividad esencial.

La filosofía es la lucha contra el embrujo de la inteligencia por medio de nuestro lenguaje.²⁹

La palabra clave aquí es «medio», en alemán *Mittel*, que también puede traducirse como «remedio» y «recurso». Es haciendo uso de los recursos del len-

guaje que podemos encontrar un remedio para nuestro hechizo. El lenguaje no es un mero medio. Wittgenstein usó la alquimia de la palabra, pues las palabras son potencialmente mágicas: su poder transformaría la experiencia. Ello puede tener un efecto creativo, como en la literatura, pero también un efecto engañoso.

La búsqueda de una dirección se realiza sin la guía de una doctrina. La duda y la desesperación son esenciales para encontrar nuestro camino. Pues la dificultad no es intelectual sino que requiere un cambio de actitud, una restricción de nuestros sentimientos. Debemos resistir la tentación de contentarnos con explicaciones tranquilizadoras, con una voz que procure encontrar necesidades fuera de la conversación para gobernar el pensamiento y la conducta. La autonomía del discurso y su naturaleza dialógica deben ser respetadas. Esta falta de fundamentos es la que permite a los sujetos «ser ellos mismos».

La claridad en la terapia tendría el mismo efecto que el que tiene la luz del sol cuando alcanza los brotes de papas, aun si ellos están en un sótano oscuro: los hace crecer. La claridad podría permitir que los terapeutas estén más alerta a la alquimia de la palabra, y menos preocupados por el descubrimiento de nuevos métodos y teorías con los cuales rivalizar por la verdad.

No es en absoluto claro en mí que desee una continuación de mi trabajo por parte de otros más que un cambio en nuestro modo de vida, lo que vuelve superfluas todas estas preguntas. (Por esta razón nunca podría fundar una escuela.)³⁰

Escepticismo

Wittgenstein fue un pensador crítico. Cuestionó el pensamiento dogmático y algunos lo consideraron seguidor de la tradición escéptica dentro de la filosofía.³¹ Pero es necesario hacer algunos distinguos, puesto que él estaba cerca de los antiguos escépticos griegos y no del escepticismo académico moderno, al que criticaba frecuentemente. Los escépticos griegos eran, ante todo, terapeutas, y en cierto sentido su práctica terapéutica era cercana al psicoanálisis.

La gran fuerza del antiguo escepticismo griego residía en su uso de la equipolencia (*isostenia*, literalmente, igual fuerza en ambos lados), es decir, un modo de poner en oposición proposiciones o argumentos igualmente fuertes correspondientes a las dos perspectivas de cualquier problema que pueda surgir, produciendo así un equilibrio de justificaciones respecto de ambos puntos de vista del problema. Ello puede inducir entonces a la suspensión del juicio (*epochē*), que conduce a la tranquilidad y permite que cesen los dogmatismos. Es-

ta modalidad evita que nos apoyemos en cualquier tipo de creencia. No requiere que nos basemos en un conjunto de creencias para descartar otras y, por supuesto, implica una «creencia» en el escepticismo! De ella no deriva ninguna tesis de naturaleza proposicional.

Si uno quisiera proponer *tesis* en filosofía, nunca se podría llegar a discutirlas porque todos estarían de acuerdo con ellas.³²

No es difícil ver que la «suspensión del juicio» no es muy diferente de la atención parejamente flotante que Freud proponía para la práctica del psicoanálisis. Él sugería que no trataríamos de determinar la verdad o falsedad de lo que dice el analizante, y que no intentáramos recordar o anotar lo que nos parecía importante.³³ La práctica que lleva adelante Wittgenstein es similar. Él no propone ninguna tesis ni intenta ampliar nuestras creencias. Su tarea es resolver las iniquidades de la filosofía, disolver los problemas como un terrón de azúcar en el agua.

El filósofo exagera, grita, en una especie de indefensión, en la medida en que no ha descubierto el núcleo de su confusión.³⁴

¿No es esto lo que hacemos cuando nos hallamos en un estado de confusión neurótica?

Todo cuanto la filosofía puede hacer es destruir ídolos. Y ello significa no crear uno nuevo, como por ejemplo la «ausencia de un ídolo».³⁵

Sin embargo Freud, en su teoría, creó «ídolos» derivados de la ideología que se expresa en el escepticismo moderno, que han retroalimentado la práctica del psicoanálisis. El escepticismo moderno plantea problemas referidos a la legitimidad de partir de proposiciones acerca de un tema que supone que conocemos, para llegar a otro tema que afirma que es problemático. Así, un problema común es nuestro conocimiento del mundo externo y de las demás personas; se supone dogmáticamente que conocemos nuestros estados mentales actuales pero que no podemos justificar afirmaciones acerca de aquellas cosas que son independientes de la mente. Freud dio por sentado que somos individuos esencialmente atomizados, y que la razón y el saber solo pueden ser generados a partir de los recursos de que dispone cada individuo por separado. Por tanto, la presencia de otras personas y del mundo exterior,³⁶ así como los estados y procesos inconscientes deben ser inferidos. Pensaba que el recién nacido y los pueblos «primitivos» eran mónadas cerradas en sus propias mentes, que solo podían relacionarse con los demás y con el mundo exterior mediante el pensamiento mágico.

Wittgenstein mostró que las relaciones humanas son de naturaleza práctica y finita. Se viven y

se experimentan, y deben ser reconocidas más que justificadas y probadas. Freud intentó explicar de qué modo llegamos a tener noticias de la presencia de otros. Cuando teorizaba, tenía un enfoque puramente abstracto y, por lo tanto, concluyó que únicamente podemos inferir la presencia de los humanos mediante sentimientos y pensamientos. Pero nuestro reconocimiento de los otros es mucho más profundo que la teoría. No tiene sentido afirmar o negar la presencia de los otros en el mundo, porque el concepto de *reconocimiento* es más profundo que la afirmación o la negación. Los bebés reconocen la presencia de otros seres humanos ya desde los primeros momentos de su vida.

«Vemos la emoción». ¿Opuesta a qué? No vemos las expresiones faciales y hacemos inferencias a partir de ellas (como un médico que hace un diagnóstico) respecto de la alegría, el dolor, el aburrimiento. Describimos un rostro inmediatamente como triste, radiante, aburrido, aun cuando no podemos hacer ninguna otra descripción de los rasgos. El dolor, nos gustaría decir, está personificado en el rostro. Esto pertenece al concepto de emoción.³⁷

El cuerpo expresa la emoción, pero los movimientos del cuerpo no son la emoción. Respondemos a la persona, no al cuerpo, y aquella es vista en un contexto y un tiempo que se entranan en su significación.

Wittgenstein interroga a la duda escéptica señalando escenarios escépticos. Escribió satíricamente acerca del escéptico que actúa escenas absurdas tales como enfocar su atención en su propia conciencia.³⁸ Freud nos invita a hacer esto cuando afirma que «nuestros actos de conciencia» son datos inmediatos.³⁹ Cuando nos sentamos en nuestro estudio y teorizamos, abstraídos del mundo y de nuestro uso natural de lenguaje, comenzamos a dudar de si otros sufren o no, o a preguntarnos si realmente todo está en nuestra mente. Entonces, nos sentimos tentados de hacer una introspección de lo que suponemos es nuestro conocimiento cierto acerca de la experiencia subjetiva. Cuando lo hacemos, nuestras palabras dejan de tener significado y necesitamos que se nos recuerde su uso cotidiano.

¿Un niño cree que la leche existe? ¿O sabe que la leche existe? ¿Un gato sabe que un ratón existe?⁴⁰

El escepticismo nos muestra que nuestra relación primaria con el mundo no se establece a través del saber.

El saber

A menudo somos embrujados por una palabra. Por ejemplo, por la palabra «saber». ⁴¹

Freud fue hijo de la modernidad; insistió, pese a su experiencia práctica con los neuróticos, en que la acumulación de saber es la forma de resolver nuestros problemas. Se consideraba un científico y por lo tanto pensaba que había contribuido al saber con su «descubrimiento» del inconsciente y de los diversos mecanismos mentales que ocasionan la neurosis. Creó una verdadera industria de producción de saber respecto de cómo curar los diversos tipos de sufrimiento humano. Pero el saber es engañoso.

El complejo de Edipo es uno de los «descubrimientos» más famosos de Freud. Según él, desempeña un papel fundamental en la estructuración de la personalidad. Basándose en su lectura de la tragedia de Sófocles *Edipo rey*, Edipo actúa los de-

seos infantiles inconscientes que todos compartimos: poseer a uno de los padres y matar al otro. Este hecho, dice Freud, explica la atracción que esa tragedia ejerce sobre nosotros. Lamentablemente, una lectura más detenida muestra que no hay pruebas de ello.⁴² Freud no demuestra que Edipo mata a su padre y se casa con su madre *porque* tiene «deseos edípicos». No produce pruebas de que Edipo esté actuando fantasías edípicas, en tanto diferentes de algún otro tipo de fantasías.

La obra trata de los peligros y las complejidades del hecho de saber.⁴³ En griego, el nombre Edipo evoca «pie hinchado» y «saber»: Edipo tiene los pies débiles pero una fuerte determinación. A lo largo de la obra se pone en evidencia el hecho de que sabe. Se convierte en el tirano de Tebas por su inteligencia y no tanto por ser quien es. Descifra el enigma de la Esfinge y ella se suicida, pero como venganza desencadena una terrible peste sobre Tebas. Edipo no se suicida, como habitualmente lo hace el héroe.

Edipo continuamente saca conclusiones, como si estuviese demasiado ansioso por aprehender el significado último de lo que está haciendo. Supone que el significado es transparente para la razón humana y que él sabe cuál es el problema. Le han dicho que mataría a su padre y se casaría con su madre, y aun así mata a un hombre que por su edad podría ser su padre y se casa con una

mujer que por su edad podría ser su madre, ¡y está orgulloso de eso! Al escuchar el oráculo –llamativo por su ambigüedad– inmediatamente supone que sabe lo que significa.

Con esta tragedia, Sófocles hace una crítica al saber. Edipo fue abandonado por sus padres y como respuesta él se abandona al «saber». Glorifica los poderes de su mente, puesto que reconocer su pérdida le resultaría demasiado doloroso. Actúa su abandono.

Wittgenstein compartió muchos de los reparos de Sófocles respecto del saber y, como él, buscó la comprensión más que el saber. Buena parte de sus últimos escritos constituyen una crítica a la «pretensión del saber» y muestran que el saber no es la base de nuestra vida.

Hay muchas cosas que decimos saber. Por ejemplo, sé la tabla de multiplicar por 12, sé quién es el primer ministro y sé bastante sobre anatomía. En todos estos casos, puedo justificar lo que digo saber apelando a algo que es independiente de mí; es posible que se me demostrase que estoy equivocado. Pero suponiendo que alguien me muestre un punto rojo y yo diga que es rojo, y la persona me pregunte entonces: «¿Cómo lo sabes?», una respuesta es: «Aprendí español». Pero, ¿cómo reconozco que el punto es rojo? ¿Tengo una imagen del color rojo en mi mente y, por lo tanto, cuando veo algo rojo compruebo que corresponde a esa imagen? ¿Pero cómo reconozco

que mi imagen del rojo es roja? ¿Es algo que me enseñaron? ¿Y cómo sé que he establecido una relación correcta entre mi imagen y el punto rojo?

Cuando señalamos lo rojo, en realidad señalamos algo rojo. Por consiguiente, no podemos determinar lo rojo simplemente señalando, pues podríamos estar señalando la forma o la superficie de aquello que es rojo.

Estas reflexiones muestran que la competencia respecto de los fundamentos de la lengua materna —en la que, en circunstancias normales, no podemos cometer errores— no puede ser llamada genuinamente saber.⁴⁴ Debemos poder emplear las palabras antes de poder señalar las cosas y conocerlas. ¿Cómo sabemos cómo suena un clarinete, cómo sabemos qué gusto tiene el café y cómo sabemos lo que es un juego?

No aprendo explícitamente las proposiciones que para mí son incuestionables. Puedo *descubrirlas* posteriormente como el eje en torno del cual gira un cuerpo. Este eje no está inmóvil en el sentido de que haya algo que lo mantenga fijo, sino que su inmovilidad está determinada por el movimiento en torno de él.⁴⁵

Hay muchas cosas que no me fueron enseñadas explícitamente; por ejemplo, que mis manos no desaparecen cuando no les presto atención, que la Tierra existía mucho antes de que yo naciera y

continuará existiendo después que muera, que hay objetos físicos, que tengo un cuerpo, que nací en la Tierra y no en la Luna. Nuestra vida consiste en contentarnos con aceptar muchas cosas. El saber y la razón dependen de estos fundamentos. Solo son posibles si conflamos en algo.

En la psicosis, esta confianza puede estar ausente. Así, algunas personas no «saben» si están vivas o muertas y pueden tratar de demostrar que están vivas intentando suicidarse. Para la persona común, su estar viva no es una cuestión de saber. ¿Qué dirías si te dijiesen que estás muerto? «Bueno, puedo moverme y hablar». ¿Y si te dijiesen que eres un autómeta?

«Creo que no es un autómeta», así sin más, aún no tiene ningún sentido. Mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma. No tengo la opinión de que tiene un alma.⁴⁶

Normalmente nos tratamos unos a otros y reaccionamos unos respecto de otros de manera diferente de cómo tratamos a un autómeta. Ello es natural y no es una cuestión de creencia, hipótesis o saber. Desde muy temprano, el bebé responde a las personas de distinto modo que como lo hace frente a los objetos. Nuestras acciones y enunciaciones, nuestra salud y nuestra locura, nuestro sentido de la comunidad, descansan sobre la confianza, sobre una forma de vida compar-

tida. Compartimos respuestas comunes: el humor, la tristeza, el sentido de la importancia y del deber cumplido, lo que es una reprimenda, una apelación, un castigo, lo que es válido y lo que no lo es. Este acomodamiento no es algo absoluto. Nuestro pensamiento y nuestra comprensión están en parte determinados por un marco de prácticas comunes. Hay límites a lo normal y tolerancias que forman parte de la gramática de la vida humana.

Cuando se sabe alguna cosa es siempre por gracia de la Naturaleza.⁴⁷

El saber se fundamenta, en último término, en el conocimiento.⁴⁸

Uno de los atractivos del psicoanálisis es que afirma saber acerca del mundo interno, que a muchos les parece un lugar misterioso y oculto. Para hablar del mundo interno, Freud tomó el modelo del mundo físico objetivo tal como lo describía la física de su tiempo. Creó la imagen de una especie de mecanismo subyacente en los estados mentales conscientes. No obstante, las personas no parecen ser mecanismos, no las tratamos como tales, pero, según Freud, esos mecanismos están «debajo».

Wittgenstein procuró desmitificar el mundo interior para traernos vida interior.¹ Que lo interior está oculto parece una verdad incuestionable. A

menudo no sabemos lo que la gente siente o piensa. Todos podemos ocultar nuestros pensamientos y sentimientos; de hecho, cuando se nos enseñan modales, se nos alienta a que hagamos eso. Más aún, podemos no estar seguros de lo que pensamos o sentimos respecto de algunas cuestiones, y frecuentemente hacemos cosas sin saber por qué las hacemos. Asimismo, podemos malinterpretar a alguien, aun cuando esa persona haga todo lo posible por hacerse entender. Y, por supuesto, los sueños y los lapsus nos muestran que buena parte de nuestra propia vida es un misterio.

Pienso que la imprevisibilidad debe de ser *una* propiedad esencial de lo mental. Al igual que la infinita multiplicidad de la expresión.⁵⁰

Me encuentro con un amigo; él sonríe y se alegra de verme. ¿Cómo lo sé? Si se lo pregunto y me lo dice, ¿cómo sé que no me está mintiendo? El punto aquí radica en que no es cuestión de saber sino de comprensión, pues estamos jugando con conceptos flexibles que requieren juicio para que podamos comprender. Solo podemos decir que sabemos cuando no hay error posible o cuando existen claras reglas de evidencia. En el devenir de la vida cotidiana, nos preocupamos más por el sentido que por el saber. Ello es posible únicamente si estamos familiarizados con las personas que nos ro-

dean y nos sentimos cómodos con ellas. Si nos encontráramos en un país con tradiciones completamente extrañas, la gente podría ser un enigma para nosotros, aun si supiésemos su lengua.

Por supuesto, el fingimiento tiene sus signos exteriores; de lo contrario, no podríamos hablar de él. Pero un niño tiene que desarrollarse antes de poder fingir. Recién cuando existe un patrón de vida relativamente complejo podemos hablar de simulación. ¿Cuándo diríamos por primera vez que un niño está fingiendo? Debemos tener un sentido de la autenticidad antes de poder detectar el fingimiento.

Para que podamos hacer juicios acerca de la autenticidad de las expresiones de los pensamientos y sentimientos es necesario que conozcamos a la gente, no que acumulemos saber.

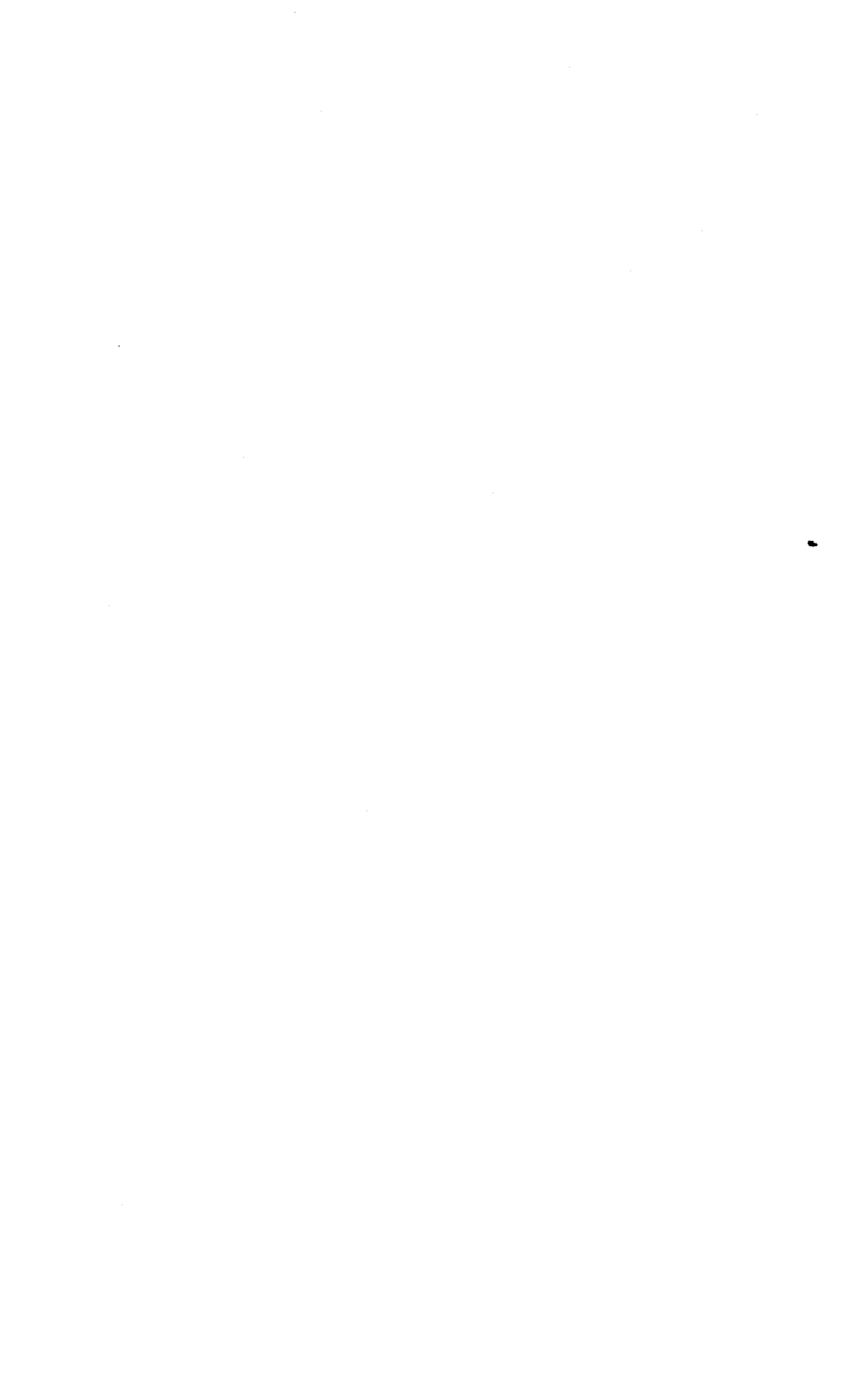
¿Puede ser otro nuestro maestro en esto? Sin duda. De vez en cuando nos hace la *advertencia* correcta. Así son aquí «aprender» y «enseñar». Lo que se aprende no es una técnica; se aprende a hacer juicios correctos.⁵¹

Debemos guiarnos por la imponderable evidencia y ello incluye las sutilezas de la mirada, los gestos y el tono.

Pregúntate: ¿Cómo aprende un hombre a tener «buen ojo» para algo? ¿Y cómo puede usar ese buen ojo?⁵²

Lamentablemente, urgidos por la angustia que experimentan cuando se hallan frente a la fuerza de lo interior, los psicoanalistas rara vez se formulan esta pregunta. Salvo algunas excepciones –por ejemplo Bion,⁵³ en la última parte de su trabajo–, se sienten compelidos a calmar su angustia creando mitos de «saber». ¿Acumular un saber sobre mecanismos internos imaginados es el mejor modo de desarrollar un «olfato» para la comprensión humana? Las interpretaciones que apuntan a ofrecer un saber respecto del mundo interior están cercanas a la paranoia, pues el paranoide ha perdido su familiaridad con la gente y por lo tanto está desesperado por saber. Sospecha incesantemente porque busca infructuosamente saber el contenido de otras mentes.

Quien filosofa suele hacer el gesto equivocado, inapropiado para una expresión verbal.⁵⁴



Teoría

Ciertos postulados de la teorización de Freud expresan la ideología del cientificismo. Se trata de una posición que proclama ubicarse por fuera de las ciencias y observarlas como un todo, suponiendo que son la única forma legítima de explicación y verdad.⁵⁵ Sus principales rasgos son el reduccionismo y la determinación. La creencia de Freud de que todos los hechos mentales están determinados llegaba a tal punto que en su presencia los estudiantes debían dar explicaciones de todo lo que hacían, como, por ejemplo, por qué alguien no sostenía la cuchara correctamente o por qué alguien había hecho determinada cosa de determinada manera.⁵⁶ Wittgenstein sugirió que esto estaba más cerca de la superstición que de la razón. ¿Por qué *debe* haber una explicación para todo?

El desarrollo de la ciencia sugiere, en verdad, que la ciencia es un concepto de relaciones familiares entre varias prácticas humanas que buscan el saber, que tienen algunas características en común, pero que ellas no constituyen un conjunto

definido. Compárese la matemática con la paleontología.

Paralelismo desorientador: la psicología se trata de los procesos en la esfera psíquica, como la física lo hace con la esfera física.⁵⁷

La mayor parte de la teoría freudiana se basa en este paralelo engañoso. Permite que los teóricos reduzcan las actividades de las personas a procesos que ocurren en su mente. Supone que hay objetos psíquicos y hechos y procesos mentales en el dominio psíquico del mismo modo que hay objetos físicos en el dominio físico. La conciencia *nos permite advertir solo nuestros propios estados de la mente*.⁵⁸ Estos estados son comunicados al psicólogo y, como el físico, su tarea es descubrir el «estado real» de las cosas, vale decir, objetos y procesos abstractos que se encuentran en la profundidad del inconsciente.

Wittgenstein quería cambiar este modo de ver y conceptualizar a las personas. Reemplazó la teoría por descripciones claras acerca de cómo somos iniciados en el lenguaje y cuál es la utilización que le damos.

Queremos reemplazar las conjeturas y explicaciones salvajes por una serena consideración de hechos lingüísticos.⁵⁹

Se resistió a la compulsión de «penetrar en los fenómenos» para buscar alguna causa última.⁶⁰ No buscaba nada oculto, porque todo está ya «a la vista». Las cosas parecen ocultas, no porque se encuentren debajo de la superficie, sino porque son familiares y simples y están siempre ante nuestros ojos.⁶¹ La mirada idealizadora nos compele a buscar entidades misteriosas, cuando lo que debemos hacer es ver lo que realmente es.

No es inspeccionando nuestras imágenes, sentimientos y pensamientos que entenderemos lo que son. Ellos no están por fuera del lenguaje; debemos ver cómo se utilizan los conceptos para darles sentido.

Lo que resulta más difícil aquí es poner esta indefinición en palabras de manera correcta y sin falsificaciones.⁶²

Aunque Freud describió la idealización como una defensa contra el objeto amado,⁶³ los psicoanalistas idealizan en sus teorizaciones; por ejemplo, la idea de una «mente» o un «inconsciente» como una suerte de entidad fantasmal es una idealización.

Una de las ideas más peligrosas para el filósofo es, extrañamente, que pensemos con nuestras cabezas o en nuestras cabezas. La idea de pensar como un proceso que se desarrolla en la cabeza, en un espacio completamente cerrado, conlleva algo de ocultismo.⁶⁴

Wittgenstein señaló que es característico de todos nosotros que podamos calcular «en nuestras cabezas». Calcular en la cabeza parece ser algo que ocurre internamente, «en nuestra mente», de manera que aparentemente ello puede ser clarificado atendiendo a lo que ocurre en nuestro interior. Pero primero debemos poder calcular en el papel o en voz alta antes de poder entender qué es calcular en la cabeza. Es un error suponer que lo «interno» es un proceso mental que adquiere sentido mediante la introspección.⁶⁵

Pese a su notable sensibilidad, cuando teorizaba, Freud regresaba una y otra vez al refugio de pensar en su cabeza. Pero cuando hacemos gestos de amor o de profundo dolor, esos gestos van dirigidos a nuestro corazón, no a nuestra cabeza, pues el amor y el dolor no son procesos inherentes a nuestra mente. La imagen del pensamiento en la cabeza ha pasado a formar parte integral del psicoanálisis y caracteriza su modo de teorizar.

¿Cómo comparamos la conducta característica de la ira, de la alegría, de la esperanza, de la expectativa, de la creencia, del amor y de la comprensión? ¡Imagínate a una persona furiosa! Es fácil. Ahora una alegre; eso dependerá de qué tipo de alegría se trate. ¿La alegría del reencuentro o la alegría que se produce al escuchar una música...? ¿La esperanza? Sería difícil. ¿Por qué? No hay gestos de esperanza.⁶⁶

Los rasgos más finos de la conducta proporcionan los criterios por los cuales se caracteriza lo interior. Así, a menudo se piensa en el amor como un sentimiento único, algo dado natural, que no podemos no identificar, después de todo, lo sentimos «dentro» de nosotros. Pero el amor no debe ser caracterizado de este modo. Se lo pone a prueba; sentir amor durante una o dos horas es enamoramiento. La gramática del amor no es la de un sentimiento intenso; cómo lo entendamos refleja muchas otras cosas de nuestra vida.

Lo que vemos en psicología, así como en la vida cotidiana, es la conducta expresiva del sujeto, las manifestaciones de su pensamiento, sus creencias y su deseo. Sus enunciados dan expresión a experiencias, no las comunican y tampoco son meros signos de procesos mentales que se desarrollan dentro del sujeto. Si estamos tristes expresamos nuestra tristeza. Está «en» nuestro rostro y «en» nuestros gestos. Es «real». Esto no está en nuestra mente y por lo tanto no se trata de observar nuestra mente y comunicar procesos que ocurren dentro de ella. El psicólogo observa los fenómenos *de ver, creer, pensar, desear*, porque nuestras palabras son una expresión de nuestra vida.⁶⁷

Nuestro lenguaje es como una ciudad antigua: un laberinto de pequeñas calles y plazoletas, de casas viejas y nuevas, y de casas con anexos construidos

a lo largo de diversos períodos; y todo ello, rodeado por una multitud de nuevos barrios con calles rectas y regulares y casas uniformes.⁶⁸

La lógica y la gramática aparecen por doquier. Los caminos rectos y las casas uniformes son las teorías científicas y buena parte de las matemáticas. Las afirmaciones, las emociones y los sentimientos fácticos, las intenciones, las sensaciones y los gestos están en el centro, donde pasamos la mayor parte de nuestra vida.

En el hablar cotidiano en la terapia utilizamos, principalmente, el lenguaje de la ciudad antigua. El psicoanálisis se apoya en la teoría y tiene, por consiguiente, un lenguaje técnico que ahora requiere diccionarios especiales. Busca reemplazar el lenguaje común, surgido de las necesidades y las prácticas de la vida diaria. Pero al aplicar teoría a la terapia proponemos una hipótesis preconcebida de acuerdo con la cual evaluamos y damos una explicación de la persona o sus acciones. Una buena teoría es prolija, con calles rectas y regulares. Es útil cuando se la utiliza como vara de medición, como un objeto de referencia que permita a la gente ver sus problemas desde una nueva perspectiva. Pero cuando se vuelve dogmática, algo a lo cual la realidad debe ajustarse, entonces puede dar lugar a nuevos problemas. Quedamos hechizados por la teoría y la idealizamos, e interpretamos de acuerdo con la teoría, que se convier-

te así en una lente a través de la cual vemos las cosas, con la distorsión producida por esa lente.

Este impulso generalizador que alimenta la teoría es característico del psicoanálisis. Freud fue un maestro en encontrar buenas historias para explicar: todos los sueños son realizaciones de deseo, primordialmente deseamos el placer, toda la humanidad padece el complejo de Edipo, etcétera.

Cualquiera que escuche el llanto de un niño con discernimiento sabrá que dentro de él habitan fuerzas psíquicas, fuerzas terribles, diferentes de cualquier cosa que pueda suponerse comúnmente. Profunda ira & dolor & ansias de destrucción.⁶⁹

El llanto muestra pero no puede decir, porque no tiene gramática. No podemos decir que el niño le tema al aniquilamiento o la persecución porque no posee tales conceptos. Nuestro aprendizaje original del lenguaje implica llegar a comprender lo que el lenguaje muestra sin que se nos instruya explícitamente para ello. Es esta una capacidad humana natural. El entrenamiento crea la estructura estable en términos de la cual el significado se hace evidente. El significado solamente puede ser explicado cuando adquirimos un uso suficientemente sofisticado del lenguaje.

¿Cómo se establece la conexión entre las palabras y las sensaciones? Necesitamos describir cómo el niño aprende esto. Un niño no necesita que

se le enseñe a llorar, como tampoco necesita «llorar por alguna razón». El niño no puede interpretar o comprender su propia conducta. Pero su conducta tendrá un significado para quienes se ocupan de su cuidado. Así, si se cae y llora, podrán consolarlo y decirle cosas tales como: «No importa, estarás bien», «Levántate», etcétera. Como lo expresó Wittgenstein:

Las palabras están conectadas a lo primitivo, con las expresiones naturales de la sensación y son usadas en su reemplazo.⁷⁰

Es decir que la expresión verbal del dolor tiene la función de reemplazar el llanto y no de describirlo. Por lo tanto, la expresión exterior proporciona los criterios según los cuales se caracteriza lo interno. El niño aprende a representarse a sí mismo el dolor y utiliza el concepto de dolor de múltiples maneras. De este modo logra el acceso al espacio lógico necesario para adquirir conceptos más sofisticados tales como la esperanza o la intención.

En lugar de postular dos mentes —una consciente y una inconsciente, oculta tras aquella, con sus reglas tácitas— podemos decir que el niño procede desde un pensamiento preconceptual o arcaico hacia un pensamiento conceptual, que le permite hablar de acuerdo con las reglas de la gramática apropiadas a su modo de vida y su relación con los otros.

Esto quiere decir que podemos comprender la práctica de Freud sin tener que adoptar sus modelos de la mente. Tomemos el caso del «hace pipí» del pequeño Hans. El pequeño Hans, de cinco años, tenía fobia a ser mordido por los caballos, y Freud lo curó.⁷¹ Ahora bien, el pequeño Hans tenía un marcado interés en su propio «hace pipí» y pensaba que tanto su padre como su madre tenían uno, al igual que su hermana, y creía que la ubre de la vaca era un «hace pipí». Freud supuso que con «hace pipí» Hans se refería al pene y que, como todos los niños, era un pequeño científico que trataba de encontrar explicaciones para el sexo y que simplemente malinterpretaba los datos que obtenía a partir de su observación en lugar de abandonar su teoría.

Pero, ¿con qué fundamentos?⁷² El pequeño Hans estaba en lo correcto en cuanto a su propio hace pipí y a los penes de los animales del zoológico. Sin embargo, pensaba que la ubre de una vaca era un hace pipí; también pensaba que si le cortaban el suyo haría pipí con su trasero. ¿Podía el pequeño Hans tener conceptos que demarcasen objetos? ¿Podía señalar un pene y decir: «Este es uno»? Claramente, no podía.

No sabemos cómo hubiera llamado a la trompa de un elefante o de un oso hormiguero. Sencillamente, hay una similitud familiar entre estos diversos «hace pipí». No estaba en condiciones de desarrollar teorías que requiriesen un mapa



fisticado de lenguaje y la capacidad de conceptualizar.

El pequeño Hans no podía pensar, su «pensamiento» era arcaico. Solo podía desear, vale decir, producir representaciones en imágenes acerca de las condiciones que satisfarían ese deseo, como en el sueño. Sus asociaciones no eran inexactas para él, solo lo eran para quienes las juzgaran desde un nivel adulto. En lo que a él se refería, no era un error llamar «hace pipí» a una ubre. El significado de «hace pipí» debe ser asignado en función de lo que él llama «hace pipí», y no de alguna imagen en su mente. Sus asociaciones inexactas representan el sentido arcaico que un niño tiene de la similitud, la diferencia y la pertinencia.

El pequeño Hans no había desarrollado el concepto de pene. Bajo presión emocional, como por ejemplo luego de un trauma, él sentía angustia. Sin embargo, la angustia no se refiere a algo determinado: carece de objeto y es sentida como una tensión, está en el límite del lenguaje. Las interpretaciones de Freud lo ayudaron a completar un proceso de desarrollo mental. Freud reconoció el parecido que había entre las asociaciones inexactas de la mente arcaica, y sus interpretaciones le permitieron al pequeño Hans desarrollar el concepto de pene. De ese modo pudo expresar y aprehender el concepto, y pasar así de la angustia al miedo. Este tiene un objeto determinado y por lo tanto tiene un significado y puede ser deseado o

evitado. Pudo continuar su desarrollo mental y sus anhelos pudieron devenir deseos.

El pensamiento arcaico se continúa en la vida adulta y puede perturbarla. Pero no necesitamos seguir las explicaciones de Freud. Así pues, un fetiche, que para Freud era un sustituto del pene materno y representaba el triunfo ante la amenaza de castración,⁷³ puede entenderse mejor si lo pensamos como portando un significado arcaico y articulado con el deseo. El fetichista anhela un «pene», pero no desea un pene, no le teme a la castración, en el sentido adulto.

Causas y razones

Se dijo que Wittgenstein pensaba que la confusión entre la razón y la causa había llevado a los seguidores de Freud a un «embrollo abominable». ⁷⁴ Freud creía en el determinismo psíquico; creía que realmente había procesos inconscientes que constituían la causa determinante y que contenían el significado real de la acción a explicar.

Si un hecho A es la causa de un hecho B, entonces necesitaríamos verificar, en una cantidad suficiente de casos, que de A regularmente se sigue B. Las causas son establecidas por medio de experimentos, a través de estadísticas u observando un mecanismo, como cuando vemos que una bola de billar golpea a otra, causando el movimiento de la segunda bola.

Las razones se establecen de otro modo. Son justificaciones de la acción, por lo cual la persona que actúa es generalmente el agente. «¿Por qué te levantaste de tu silla?» «Para preparar una taza de té.» Esta es la razón. Pero podría haber otras razones según las circunstancias; por ejemplo: «¡Para

pegarte!», «Porque escuché la alarma de incendio», «Porque me pongo nervioso si me quedo sentado por mucho tiempo», etc. No miramos dentro de nosotros y comunicamos la razón. Porque no hay un modo independiente de acceder a ella, y por eso no hay posibilidad de comunicarla correcta o incorrectamente. Es parte de la gramática de la razón el que el agente la conozca, puesto que nuestro interés está en la descripción que el propio agente realice de sus acciones. La gramática está vinculada a la gramática de las motivaciones, los deseos y las intenciones.

Una razón es buena si se corresponde con cierto parámetro de buena razón, y esto es en parte una cuestión de cultura, discusión y acuerdo. En algunas culturas, los hombres golpean a sus mujeres porque las aman. Esto no sería visto como una buena razón en la cultura occidental, pero no significa que sea una mala razón en otras culturas.

Las razones son expresiones de la vida interior de las personas y por lo tanto, para evaluarlas, dependemos de la veracidad y la sinceridad. Cuando una persona actúa, suponemos que lo hace con una intención, y si se lo preguntamos, puede decirnos por qué lo hace. Esto se ajusta a la suposición de que el acto es voluntario. Las razones se desarrollan en la misma dimensión que la acción misma, puesto que las razones pueden preceder a la acción. Quiero preparar una taza de té y por eso me levanto de mi silla. Las razones se

extinguen: no puedo dar más razones para explicar por qué actué como lo hice. Las causas, por el contrario, forman una cadena infinita y no capturan la noción de decisión y elección, las cuales son centrales para nuestra comprensión de nosotros mismos y de los demás.

Por supuesto, podemos estar confundidos respecto de nuestras razones. Podemos engañarnos a nosotros y a los demás, y otras personas pueden percibir nuestras razones mejor que nosotros mismos, pero estas capacidades únicamente tienen sentido en un marco de sinceridad. Si todas las razones fuesen insinceras, la noción de razón colapsaría.

La confusión entre razones y causas conduce a la creencia de que las certezas del conocimiento científico se han extendido hasta la razón. Tal confusión le da una falsa certeza al psicoanálisis, al hacer que sus postulados parezcan incuestionables. No podemos discutir con un experto en causas, pero podemos hacerlo con alguien que nos diga la razón de alguna acción nuestra que carezca de sentido para nosotros.

El rito

Tanto Freud como Wittgenstein estaban interesados en el rito y el mito, pero el modo como cada uno los entendía era muy diferente. Freud pensaba que la ciencia era una forma superior del saber, y por lo tanto juzgaba el rito y el mito en términos de error. Era extraordinariamente chauvinista, pues creía que vemos en la cultura occidental el más pleno desarrollo del espíritu humano y el *telos* hacia el cual, eventual aunque tardíamente, las «civilizaciones menos avanzadas» emprenderían su desventurado camino. Consideraba que los mitos eran teorías científicas primitivas. Puesto que vivía en una época en la que todo debía ser explicado y evaluado en función de su utilidad, sometió el mito y el rito a esos procesos. Wittgenstein solo se ocupó de describir y hacer justicia a los hechos, evitando explicaciones basadas en la creencia contemporánea de que existe una naturaleza humana universal.

Para maravillarse, los seres humanos –y acaso los pueblos– deben despertarse. La ciencia es una forma de mandarlos a dormir nuevamente.⁷⁵

Los pueblos «primitivos» y los niños pueden maravillarse de las cosas que los rodean, mientras que es difícil que nosotros lo hagamos; y si lo hacemos, entonces los científicos y los psicoanalistas están atentos para entrar en acción y explicar por qué no debemos hacerlo.

La formalidad es un rasgo característico de los seres humanos. Prácticamente todo acto social está en cierta medida formalizado. Todas las culturas han prescripto formas de buen comportamiento; las acciones que se llevan a cabo dentro de una sociedad comercial tienen formalidades tales como las diversas maneras de convocar y mantener reuniones; existen formalidades en torno del nacimiento, el matrimonio y la muerte, y la multiplicidad de sistemas de descendencia están formalizados. Todas las actividades «animales», como la copulación, la excreción, la caza y la alimentación, están gobernadas por reglas y usos simbólicos. El lenguaje tiene una estructura formal en sus sonidos y su gramática. El modo en que hablamos y cuándo hablamos está formalizado, como lo están las diversas formas de escritura: noticias, ensayos, novelas, poesía, trabajos científicos.

El rito es, en la sociedad, una expresión de la formalidad y por tal motivo tiene características

simbólicas. No depende de la opinión. Las personas que participan en él pueden tener opiniones acerca de lo que significa, pero esas opiniones a menudo están ritualizadas. No existen verdaderas razones para la mayoría de los actos rituales. La pura futilidad de algunas costumbres es parte de su naturaleza. Ella les otorga profundidad a esas costumbres, un cariz de fascinación. El rito permite que un afecto interior como el dolor o el regocijo tenga una expresión a través de una conducta formal. Los ritos funerarios varían enormemente de acuerdo con la cultura: cantar y bailar, e incluso comer el cuerpo muerto, pueden ser tan respetables como los rostros tristes y las lágrimas.

Las explicaciones están fuera de lugar. Las explicaciones genéticas, como la apelación a las leyes de la evolución, el desarrollo humano y la reconstrucción histórica, tienen un uso limitado, dado que la significación de un rito no reside tan solo en su desarrollo. Algunos ritos tienen un comienzo claro —por ejemplo, la Eucaristía cristiana— pero no ocurre lo mismo con la mayoría. Las expresiones como «Hace mucho, mucho tiempo» y «Érase una vez» son evocativas y pertinentes. Los ritos no necesariamente tienen un significado claro. Quienes participan en ellos suelen adscribirles significados divergentes o simplemente dicen: «Es lo que se debe hacer», «Siempre lo hemos hecho así», etc. Esto no es ni racional ni irracional, puesto que el rito se sostiene y se justifica por sí mis-

mo debido a que el hombre es un animal ceremonial.

Formas de vida radicalmente diferentes darán vida a ritos que nos resultarán difíciles de entender. Para muchos pueblos, el coraje y el honor son más importantes que la duración de la vida. Cuando nacía un varón, la partera azteca cantaba una canción deseándole al niño: «Muerte con el cuchillo de obsidiana», lo que significa que, si el niño era afortunado, cuando tuviese 20 años moriría en combate o sobre la roca asesina en una ciudad enemiga. Y sin embargo los españoles describieron a los aztecas como personas muy tiernas y amorosas con sus hijos.

Es una gran tentación hacer explícito el espíritu.⁷⁶

La simplicidad o la simetría de una explicación pueden ser atractivas, lo cual ayuda a entender la popularidad de las explicaciones freudianas y jungianas. Pero una mirada más de cerca muestra que no existe un relato unificado del rito. Teorizar acerca de él es cegarse a su significado. Puede servir a muchos propósitos: la expresión de emociones, la creación de significados y creencias, la cohesión de un grupo, puede hacer las veces de una representación dramática, puede ser una forma de otorgar poder a ciertas personas y de limitar a otras, una forma de terapia, un modo de transmitir el saber cultural. Es una parte esencial

de la historia natural de los seres humanos y de la práctica cotidiana del psicoanálisis, y puede darnos acceso a nuestra propia naturaleza.

El sí mismo

Lo que es bueno y malo es por esencia el «yo»,* no el mundo.

¡El «yo», el «yo» es lo que es profundamente misterioso!⁷⁷

Freud y Wittgenstein están profundamente preocupados por comprender el «sí mismo» y existe una vasta literatura en psicoanálisis acerca de tal concepto. Pero estos dos hombres lo abordaron de formas muy divergentes.

Los psicoanalistas producen teorías acerca del «sí mismo» que son variadas y a menudo complicadas. En tanto que teorías, objetivan y procuran describir y explicar lo que está ocurriendo «en» la mente. Crean entidades, como el

* El término utilizado en el original es «I», la primera persona del singular. Lo utilizaremos entre comillas para diferenciarlo del yo en el sentido psicoanalítico del término, que corresponde a «ego» en inglés. [N. de T.]

yo y el sí mismo, y describen sus funciones y las relaciones que existen entre ellas. Para el psicoanálisis, la identificación es la operación por la cual se constituye el sujeto humano. Por ejemplo, la identificación del niño pequeño con su padre, la identificación que se produce en los grupos, la identificación con el agresor, el ideal del yo y la identificación con el tipo ideal del sexo. El yo es considerado una agencia y el producto de las identificaciones.

Todas estas son teorías y no hacen diferencias respecto de cómo los analistas viven su vida. No existen pruebas empíricas de que quien sustenta una teoría ayude a más gente que quien sustenta la teoría opuesta, aunque se supone que el psicoanálisis es una ciencia empírica.

Wittgenstein centró su atención en cómo usamos el «yo» más que en discutir entidades teóricas. El pronombre «yo» aparece aproximadamente ocho veces por página en *Investigaciones filosóficas* y «nosotros», alrededor de cuatro.⁷⁸ Pocos textos filosóficos utilizan tantas veces estos pronombres. Wittgenstein nos muestra cómo él cae bajo el hechizo de diversas imágenes insertas en el lenguaje, y su lucha para liberarse de ellas. Se cuidó de desarrollar una descripción positiva del sí mismo; no buscaba reapropiarse de un «sí mismo».⁷⁹ Podemos saber lo que él dice pero igualmente estar profundamente confundidos acerca de nosotros mismos.

Parte de su pensamiento puede ser resumido señalando que «yo» no se refiere a ninguna entidad ni nombra ninguna entidad; «yo» no es «mí». ⁸⁰ El pensamiento se desarrolla pero no es producto de un agente encerrado en la mente, aunque la mayoría de las veces actuemos y pensemos como si así fuera. Supongamos que digo que fracasé en una serie de cosas. Gramaticalmente estoy enunciando una serie de hechos, expresando mi disgusto y diciendo «yo» espontáneamente, lo cual es muy diferente de decir que yo soy un fracaso, lo que querría decir que «yo» es igual a «fracaso». Esto es suponer que «yo» se refiere a alguna entidad que imagino dentro de mí. Uno se convierte en un esclavo de la propia imaginación. Algo similar ocurre si pienso que soy un éxito. Podría ser así en los hechos; por ejemplo, si soy el presidente de una empresa importante. Pero si eso «se me sube a la cabeza» podría pensar que «yo» es igual a «éxito». En lugar de expresar mi satisfacción, pienso «en mi cabeza» que el éxito es una propiedad de «yo». Ello puede hacer que me convierta en un maníaco, un presumido, etc., y podría llevarme a perder la espontaneidad del «yo».

«Yo» con frecuencia es igual al «verdadero sí mismo», a la propia identidad, y ello implica ser reconocidos por lo que somos. ¿Qué queremos decir con identidad? Hay muchas formas de identificar a una persona: su aspecto, su historia, su nombre, sus huellas digitales, su ADN, su documento de

identidad, etc. Pero todas estas formas parecen dejar afuera lo que «realmente» soy. ¿Existe una esencia interior, el verdadero yo, que persista hasta el presente y resida detrás de todas las cualidades exteriores?⁸¹ ¿Solo yo sé quién soy realmente? ¿Cómo lo averiguo? Después de todo, una persona con amnesia puede decir: «No sé quién soy», lo que significa que ha olvidado su nombre, dónde vive, y demás. Algunas personas pueden sentir y decir continuamente: «Estoy muerto», o «No existo». Pero adviértase que todos dicen correctamente «yo».

No hay una única cosa que constituya mi identidad. «Yo» no es una entidad con un conjunto de propiedades. La exigencia de identidad y los criterios para determinarla varían según el contexto. Cuando nos sentimos reconocidos, lo que es importante es la respuesta espontánea del otro, su familiaridad con nosotros, más que la identificación correcta de rasgos particulares o de alguna esencia (el verdadero yo). La identificación es la rueda que nos ata al sufrimiento neurótico. El significado de «yo» está rodeado por una densa neblina de lenguaje, por lo cual es casi imposible pensar claramente y ver que «yo» no es mí. Pero mostrar las diferencias es lo central de la terapia de Wittgenstein.

«Siento gran alegría». ¿Dónde? Eso suena sinsentido. Y aun así uno dice «Siento una alegre agitación en mi pecho». Pero, ¿por qué la alegría no está loca-

lizada? ¿Porque está distribuida en todo el cuerpo? Si el sentimiento que provoca alegría no está localizado, la alegría tampoco lo está: si, por ejemplo, nos regocijamos por el aroma de una flor, la alegría se manifiesta en la expresión facial, en la conducta. (Pero no decimos que estamos alegres en nuestro rostro.)

«¡Pero tengo, efectivamente, un verdadero sentimiento de alegría!» Si, cuando estás contento, realmente estás contento...

«Pero “alegría” seguramente designa algo interior». No. «Alegría» no designa absolutamente nada. Ni algo interior ni algo exterior.⁸²

¿Dónde está y qué es el sí mismo? No es una unidad estable y no tiene una sustancia en la alegría.

Así y aun más la barahúnda en su mente supuesta hasta que nada desde lo profundo sino solo cada vez más tenue oh acabar. No importa cómo, no importa dónde. Tiempo y dolor y ser supuesto. Oh que todo acabe.⁸³

Notas

1. N. Malcolm. 1984. *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Oxford University Press (2a ed.), p. 101.
2. RFM 2, § 23. Véase en la página 95 el listado de las abreviaturas utilizadas en este libro.
3. C&V, p. 25. La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra.
4. C&V, p. 41.
5. C&V, p. 4.
6. C&V, p. 28.
7. C&V, p. 44.
8. PO, p. 165. La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra.
9. S. Freud. 1985. Conferencias de introducción al psicoanálisis, en *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, t. XV y XVI.
10. C&V, p. 64.
11. C&V, p. 68.
12. IF, p. 223.
13. C&V, p. 50.
14. IF, p. 220.
15. PR, p. 107. La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra.
16. IF, p. 193.
17. PO, p. 107.

18. IF, p. 193.
19. PO, p. 163.
20. IF, § 115.
21. L&C, pp. 45-48.
22. C&V, p. 24.
23. TLP, pp. 19-25 (4-4.0621).
24. IF, § 527-529.
25. D.W. Winnicott. 1971. *Therapeutic Consultations in Child Psychiatry*. Londres, Hogarth Press.
26. N. Bryson. 1983. *Vision and Painting: The Logic of the Gaze*. Londres, Macmillan, pp. 87-131.
27. C&V, p. 23.
28. C&V, p. 10.
29. IF, § 109.
30. C&V, p. 70.
31. F. J. Fogelin. *Wittgenstein*. Londres, Routledge y Kegan Paul, 1987 (2a ed.), pp. 226-234.
32. IF, § 128.
33. S. Freud. 1985. Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico, en *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, t. XII.
34. PO, p. 181.
35. PO, p. 171.
36. S. Freud. 1985. Lo inconsciente, en *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, t. xiv.
37. Z, § 225.
38. IF, § 412.
39. S. Freud. 1985. Esquema del psicoanálisis, en *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, t. XXIII.
40. SC, § 478.
41. SC, § 435.
42. J. Lear. 1998. *Open Minded*. Cambridge, MA, Harvard University Press, pp. 33-55.
43. J. J. Goux. 1993. *Oedipus Philosopher*. Stanford, Stanford University Press.

44. SC, § 526-531.
45. SC, § 152.
46. IF, p. 178.
47. SC, § 505.
48. SC, § 378.
49. H. L. Finch. 1995. *Wittgenstein*. Rockport, MA, Element Books, pp. 73-90.
50. LW2, p. 65. La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra.
51. IF, p. 227.
52. IF, p. 228.
53. W. R. Bion. 1970. *Attention and Interpretation*. Londres, Tavistock.
54. Z, § 450.
55. J. Bouveresse. 1995. *Wittgenstein Reads Freud: The Myth of the Unconscious*. Nueva Jersey, Princeton University Press.
56. *Ibid.*, p. 91.
57. IF, § 571.
58. S. Freud. 1985. Lo inconsciente, *op. cit.*
59. Z, § 447.
60. IF, § 90.
61. IF, § 129.
62. IF, p. 227.
63. S. Freud. 1985. Introducción del narcisismo, en *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, t. XIV.
64. Z, § 605-606.
65. IF, pp. 216, 220.
66. LW1, § 357.
67. Z, § 471.
68. IF, § 18.
69. C&V, p. 4.
70. IF, § 244.
71. S. Freud. 1985. Análisis de la fobia de un niño de cinco años (caso del pequeño Hans), en *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, t. XI.

72. J. Lear. 1998. *Love and its Place in Nature*. New Haven y Londres, Yale University Press, pp. 98-119.
73. S. Freud. 1985. Fetichismo, en *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, t. XXI.
74. PO, p. 107.
75. C&V, p. 7.
76. C&V, p. 11.
77. NB, p. 80. La traducción es nuestra.
78. J. F. Peterman. 1992. *Philosophy as Therapy*. Nueva York, State University of New York Press, pp. 45-47.
79. H. Sluga, «Whose house is that?» Wittgenstein on the Self, en H. Sluga y D. G. Stern (comps.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
80. IF, § 398-411.
81. IF, § 390-411.
82. Z, § 486-487.
83. S. Beckett. 1990. Stirrings Still, en *As the Story was Told*. Londres, John Calder Riverrun Press, p. 128.

Bibliografía

Obras de Wittgenstein

1998. *Culture and Value*. Blackwell. [Aforismos, cultura y valor. Madrid, Espasa Calpe, 1995.]
1992. *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, vol. 1. Blackwell. [Últimos escritos sobre filosofía de la psicología, vol. 1. Madrid, Tecnos. 1987.]
1992. *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, vol. 2. Blackwell. [Últimos escritos sobre filosofía de la psicología, vol. 2: Lo interno y lo externo (1949-1951). Madrid, Tecnos. 1996.]
1996. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Blackwell. [Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa. Barcelona, Paidós I.C.E.-U.A.B, 1992 (1996).]
1979. *Notebooks: 1914-16*, Blackwell, 1979.
1979. *On Certainty*, Blackwell. [Sobre la certeza. Barcelona, Gedisa. 1998.]
1958. *Philosophical Investigations*. Blackwell. [Investigaciones filosóficas. Barcelona, Crítica, 1988.]
1993. *Philosophical Occasions 1912-1951*, Hackett Publications. [Ocasiones filosóficas 1912-1951. Madrid, Cátedra. 1997.]

1975. *Philosophical Remarks*. Blackwell.
1978. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Blackwell.
1980. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Blackwell.
1961. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Routledge and Kegan Paul. [*Tractatus Logico-Philosophicus*. Barcelona, Altaya, 1994.]
1981. *Zettel*. Blackwell.

Bibliografía sobre Wittgenstein

Las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein constituyen la principal fuente de sus pensamientos sobre psicología y terapia. Un buen comentario es *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, de M. McGinn, Londres, Routledge, 1997. En las notas se incluyen otras fuentes.

Existen muchos libros publicados sobre Wittgenstein. Los relacionados con la terapia y el modernismo incluyen:

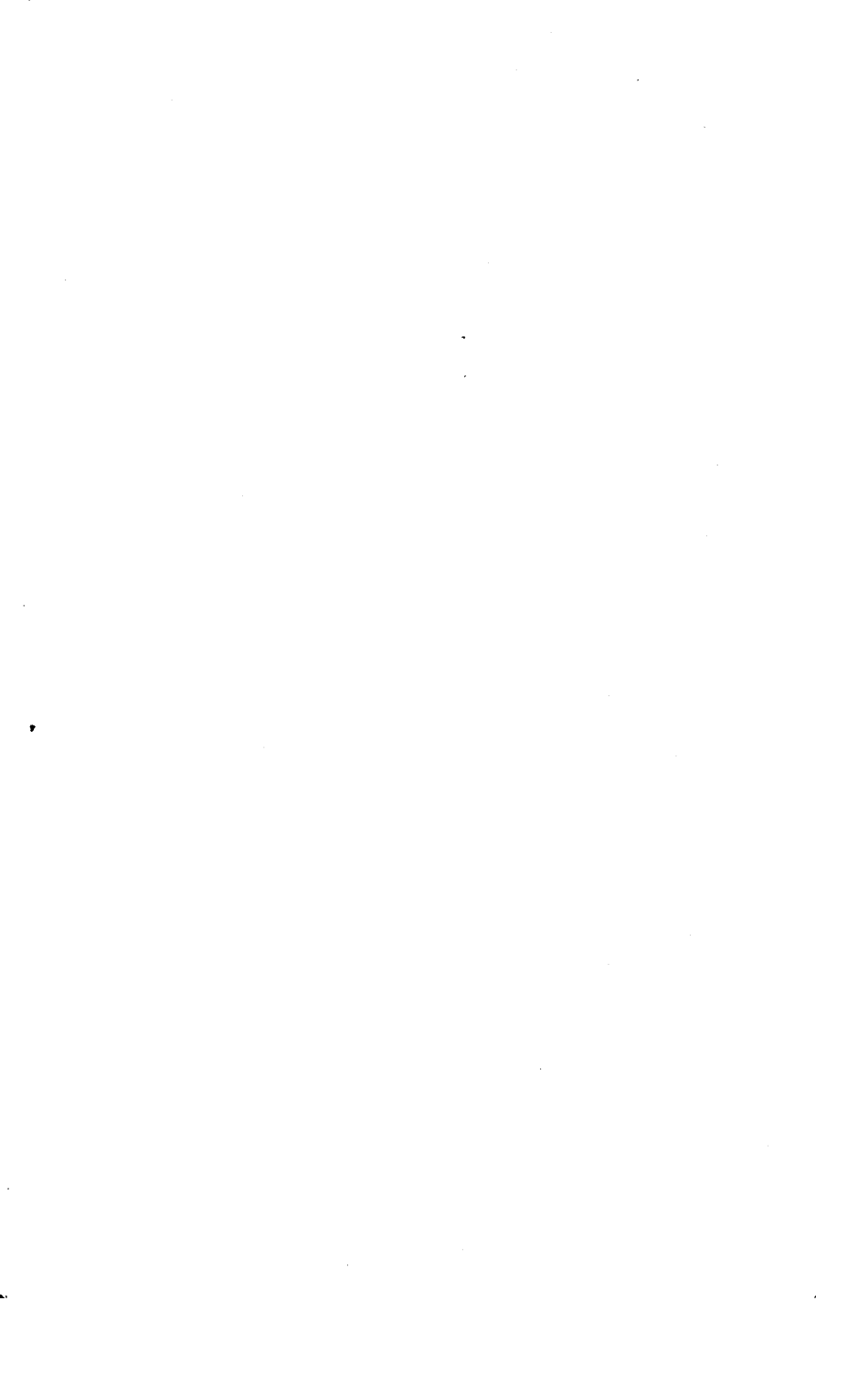
- Billig, M. 1999. *Freudian Repression*. Cambridge University Press.
- Bouveresse, J. 1995. *Wittgenstein Reads Freud: The Myth of the Unconscious*. Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Drury, M. O'C. 1996. *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein*. Bristol, Thoemmes Press.
- Cioffi, F. 1998. *Wittgenstein on Freud and Fraser*. Cambridge University Press.

- Hacker, P. M. S. 1986. *Insight and Illusion*. Oxford, Clarendon Press.
- Lear, J. 1996. *Love and its Place in Nature*. New Haven y Londres, Yale University Press.
- McGuiness, B. 1982. Freud and Wittgenstein, en B. McGuiness (comp.), *Wittgenstein and his Times*. Oxford, Blackwell.
- Savickey, B. 1999. *Wittgenstein's Art of Investigation*. Londres y Nueva York, Routledge.
- Staten, H. 1985. *Wittgenstein and Derrida*. Oxford, Blackwell.
- Stern, D. G. 1995. *Wittgenstein on Mind and Language*. Oxford University Press.

Abreviaturas de las obras de Wittgenstein

Los textos citados en este libro corresponden a las siguientes ediciones.

- C&V *Culture and Value*. Blackwell, 1998.
- L&C *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Blackwell, 1996.
- LW1 *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, vol. 1. Blackwell, 1992.
- LW2 *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, vol. 2. Blackwell, 1992.
- NB *Notebooks: 1914-16*. Blackwell, 1979.
- SC *Sobre la certeza*. Barcelona, Gedisa. 1998 (2003).
- IF *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Crítica, 1988.
- PO *Philosophical Occasions 1912-1951*. Hackett Publications, 1993.
- PR *Philosophical Remarks*. Blackwell, 1975.
- RFM *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Blackwell, 1978.
- TLP *Tractatus Logico-Philosophicus*. Barcelona, Altaya, 1994.
- Z *Zettel*. Blackwell, 1981.



Wittgenstein y el psicoanálisis

Sigmund Freud fue médico neurólogo e inventó el psicoanálisis, una terapia que usa la palabra como medio para curar ciertos sufrimientos psíquicos. Wittgenstein fue filósofo y también pretendió que la filosofía se convirtiera en una forma de terapia, aunque, a diferencia de Freud, desconfiaba de la palabra. Tanto uno como otro se enfrentaron al peligro y el daño que causan las ilusiones y los autoengaños, relacionados con el inconsciente, según Freud, y con el lenguaje, según Wittgenstein.

Por eso, Wittgenstein propone una terapia filosófica como un pensar compartido entre dos en el que la valentía de decir tonterías es más importante que el ingenio. En la práctica psicoanalítica, a su vez, la regla fundamental consiste en decir todo lo que se le ocurra a uno sin censurar la libre asociación de pensamientos.

Wittgenstein y el psicoanálisis propone una sorprendente y acertada comparación de estos dos grandes y muy influyentes pensadores vieneses que permite comprenderlos a través de sus semejanzas y diferencias. Hoy en día cabría plantearse: ¿Cuál de estas dos filosofías es la terapia más eficaz para nosotros? ¿O tal vez sea éste un tema más que se suma a las controversias entre ambos?

John M. Heaton es psicoterapeuta y trabajó con R.D. Laing. Es también autor de *Introducing Wittgenstein*.

