



# La percepción como fundamento de la identidad personal

## (Reflexiones desde la fenomenología)

Rodrigo Carrillo Primerano

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

Universidad de Barcelona

Facultad de Filosofía

Programa de doctorado: Filosofía: Historia, Estética y Antropología

Bienio: 2003-2005

Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura

**LA PERCEPCIÓN COMO FUNDAMENTO DE LA IDENTIDAD PERSONAL  
(REFLEXIONES DESDE LA FENOMENOLOGÍA)**

-Tesis Doctoral-

Rodrigo Carrillo Primerano

Director y Tutor: Dr. Miguel Candel Sanmartín

Barcelona 2015

## ÍNDICE

Agradecimientos:	v
Resumen:	vi
Introducción:	viii
Preámbulo I	1
Preámbulo II	7
Preámbulo III	12
1. La fenomenología de Edmund Husserl:	19
1.1 Preliminares e influencias:	19
1.2 El racionalismo y la dualidad sujeto-objeto:	20
1.3 El empirismo naturalista:	21
1.4 El psicologismo y la crítica a éste:	23
1.5 El método fenomenológico:	25
1.6 La intencionalidad:	25
1.7 Zu den Sachen selbst:	29
1.8 La reducción fenomenológica:	32
1.9 La Epojé:	36
2. El Psicoanálisis:	39
2.1 Contexto histórico y nociones fundamentales:	39
2.2 El yo en el psicoanálisis:	49
2.2.1 El yo en Freud:	49
2.2.2 El yo en la teoría de Anna Freud:	50
2.2.2.1 El yo como objeto de observación:	50
2.2.2.2 El Ello, el Yo y el Superyó en la autopercepción:	51
2.2.2.3 El yo como observador:	52
2.2.2.4 Las irrupciones del ello y del yo como material de observación:	53
2.2.3 Aplicación de la técnica analítica al estudio de las instancias psíquicas:	53
2.2.3.1 La técnica hipnótica del período preanalítico:	53
2.2.3.2 La asociación libre:	53
2.2.3.3 Actos fallidos:	54
2.2.4 Relación entre el análisis del yo y el análisis del ello:	54
2.2.5 Dificultades de la técnica:	55
2.3 El yo y los estilos neuróticos en Saphiro:	55
2.4 Algunos desarrollos dentro de la teoría psicoanalítica:	59
2.5 El Otro lado o Lacan subversivo:	62

2.6 La sexualidad:	69
2.6.1 Fases del desarrollo libidinal:	71
2.7 Concepciones actuales de la teoría psicoanalítica:	77
2.8 El carácter en la teoría psicoanalítica:	82
2.9 Hacia un posible concepto de identidad personal:	84
2.10 Nuestra crítica:	88
3. La formulación del Inconsciente en Carl Gustav Jung:	94
3.1 El Consciente en la teoría de Carl Gustav Jung: Nociones generales	102
3.2 El yo, centro de la conciencia:	103
3.2.1 El yo y el mundo exterior:	104
3.2.2 El yo y el mundo interior:	106
3.3 La estructura del Inconsciente en la teoría de Carl Gustav Jung:	107
3.3.1 El Inconsciente Personal:	109
3.3.1.1 Un modo de aproximación a los contenidos del fenómeno de lo inconsciente: El Test de Asociación de Palabras:	111
3.3.1.2 Los grupos de asociaciones en el test:	112
3.3.1.3 Las profundidades del Inconsciente descubiertas por las asociaciones:	114
3.3.2 El Inconsciente Colectivo:	116
3.3.2.1 Arquetipos básicos:	120
3.3.2.2 Arquetipos y el desarrollo de una cultura:	127
3.4 Los Tipos Psicológicos; hacia un entendimiento de la personalidad:	129
3.4.1 Concepción de Tipo Psicológico:	129
3.4.2 Descripción general de los Tipos Psicológicos:	131
3.4.2.1 Tipo extravertido:	131
3.4.2.2 Tipo introvertido:	135
3.4.2.3 Zusammenfaßung:	138
3.5 La libido según Jung:	138
3.6 El proceso de individuación o la realización total de la persona:	146
3.6.1 Desarrollo psíquico:	146
3.6.2 Los acompañantes del yo:	148
3.6.2.1 Primera etapa del proceso de individuación:	148
3.6.2.2 Segunda etapa del proceso de individuación:	150
3.6.2.3 El Sí-Mismo, tercera etapa del proceso de individuación:	153
3.7 Desarrollos posteriores de la teoría junguiana:	154
3.7.1 La Psicología Arquetipal:	155
3.7.2 La escuela desarrollista:	159
3.8 A-proximaciones con la neurociencia:	166
3.9 Nuestra crítica:	167
4. La psicología y la psicoterapia existencial:	170
4.1 El tiempo:	175
4.2 El trascender:	177

4.3 Mirar el mundo del paciente:	178
4.4 La ¿curación?:	180
4.5 Psiquiatría fenomenológica:	181
4.5.1 La temporalidad:	183
4.5.2 El espacio:	184
4.6 Diferencia entre filosofía existencial, psicoterapia existencial y análisis existencial:	187
4.6.1 La filosofía existencial:	187
4.6.2 La psicoterapia existencial:	189
4.7 El análisis existencial (Binswanger y Boss):	191
4.7.1 La escuela de Ludwig Binswanger:	191
4.7.1.1 Los cuatro modos existenciales:	194
4.7.2 Medard Boss:	197
4.8 Resumen:	200
4.9 Nuestra crítica:	201
5. Sartre y su proyecto:	203
5.1 La existencia precede a la esencia haciendo del hombre un constante gerundio:	205
5.2 Ser, Nada y consciencia libre:	206
5.3 La mala fe:	207
5.4 La consciencia como sucesión nadizante:	207
5.5 La libertad como condena del sujeto:	208
5.5.1 La libertad y la elección ¿Un falso problema?:	209
5.6 La Náusea como caída en la existencia:	211
5.7 La consciencia según Sartre:	212
5.8 El psicoanálisis existencial sartreano:	217
5.9 Nuestro des-acuerdo con Sartre:	222
6. La percepción:	225
6.1 La percepción en la psicología académica:	226
6.2 El empirismo:	229
6.3 El intelectualismo:	235
6.4 La psicología de la Gestalt:	236
6.4.1 Leyes generales:	237
6.4.2 Leyes particulares:	237
6.5 La percepción en la fenomenología de Merleau Ponty:	241
6.5.1 La percepción como vía para entrar en el mundo y establecer contacto con éste:	243
6.6 Percibir es percibir siempre algo más:	252
7. El retorno al cuerpo consciente o la consciencia corporeizada:	255
7.1 De la <i>consciencia</i> corporeizada a la <i>subjetividad</i> corporeizada:	257
7.2 El cerebro no en acción y si en interacción:	261
7.2.1 Plasticidad neuronal, epigenética y psiconeuroinmunología:	261
7.2.2 El cambio no es volitivo sino constitutivo:	263

7.3 De un modelo jerárquico del cerebro y la consciencia a un modelo circular:	264
7.3.1 ¿Por qué no se dejan <i>naturalizar</i> la consciencia y el sujeto?:	267
7.4 Los hábitos:	271
7.5 Conclusiones:	272
8. El concepto de Leib:	274
8.1 Regresar al cuerpo o fundar la experiencia desde éste:	279
8.2 La memoria del cuerpo (Leib):	282
8.3 <i>Leib</i> is Life:	289
8.4 El Leib en la “Nueva Fenomenología” de Hermann Schmitz:	295
9. Prefigurando un concepto de identidad personal:	304
9.1 ¿Cómo definir la así llamada posmodernidad?:	304
9.2 El sujeto posmoderno:	307
9.3 Identidad(es):	311
9.4 El yo ¿ha muerto?:	315
9.5 Yo pronombre, yo indicador:	320
Conclusio complexionis:	324
Rudimentos para la expresión y el pensamiento:	332
Bibliografía:	339

## AGRADECIMIENTOS

Dedico este trabajo a mis padres y hermano.

A Anne cuya paciencia, apoyo y entendimiento fueron de crucial importancia en este proceso.

A mis grandes amigos.

A Arturo Cuervo por su incisiva y quirúrgica forma de razonar que me inspiró en este camino.

Agradecimiento especial a Miguel Candel, por apuntar la luz de la razón en la oscuridad del conocimiento.

A mis profesores quienes me ayudaron a cultivar el “don de la duda”.

A mis grandes compañeros intelectuales de estos años.

A los presentes y ausentes, a los que están, a los que ya se fueron y a los que vendrán.

A Filou por su grata compañía en esas lecturas que parecían interminables y pacientemente me daba tranquilidad con su sola presencia.

## RESUMEN

El presente trabajo presenta una crítica desde la fenomenología a la psicología de corte académico y a las psicologías así llamadas profundas de corte psicoanalítico. En un primer punto se trata el tema de la fenomenología en tanto método, con una breve y corta introducción que está agrupada en los tres preámbulos. La idea de esos preámbulos es dar al lector un punto de orientación, desde donde se abordará el tema principal del trabajo, la fundamentación de la identidad personal desde la percepción, en tanto que experiencia prereflexiva.

A seguir se inicia una exposición esquematizada de las distintas disciplinas psicoanalíticas con sus exponentes principales y se traza una exposición en la línea del tiempo, hasta nuestros días. Como veremos el psicoanálisis ha hecho grandes esfuerzos por desarrollarse y adaptarse a los tiempos actuales, sin embargo sigue ejerciendo en sus construcciones teóricas conceptos que ya no tienen lugar y que están constituidos desde los prejuicios teóricos que viene heredando desde su creación. Empezaremos por Freud, continuando por Anna Freud, La teoría de las relaciones objetales, pasando por la *Ego Psychology* representada por Saphiro. Finalmente expondremos los desarrollos realizados en Alemania en los últimos años expuestos por Rudolf y König en lo que hace referencia a la estructuración de la personalidad y el carácter. Haremos una corta parada por Lacan y su análisis del estadio del espejo. Seguidamente el lector encontrará una exposición esquematizada de ella teoría junguiana desde su vertiente clásica hasta los desarrollos posteriores y actuales. Exponemos las bases de cómo entiende la escuela junguiana el desarrollo de la personalidad, desde los tipos psicológicos, el proceso de individuación y los inconscientes personal y colectivo. Posteriormente presentamos brevemente la escuela arquetipal y desarrollista que como veremos distan bastante de la corriente original creada por el psiquiatra suizo.

Luego de eso el lector encontrará una breve exposición de una corriente que, sin salirse y desechar lo psicoanalítico se erigió como una fuerte crítica a éste. Tomaremos el modelo europeo del *Daseinanalyse*, representado por Boss y Binswanger, haremos una breve exposición de la fenomenología psiquiátrica con Ellenberger y luego expondremos la psicoterapia de corte existencial iniciada en los Estados Unidos por Rollo May y representada hoy en día por su mayor exponente, Irvin Yalom. Trabajaremos sobre el análisis sartreano del yo y expondremos su psicoanálisis existencial que es una crítica al freudiano.



Entraremos en el análisis de la percepción iniciando el recorrido desde una posición crítica al empirismo y el intelectualismo, quedando en ese lugar que podríamos denominar la tierra de nadie y que dio el fruto para el desarrollo fenomenológico de una teoría de la percepción. Haremos una breve exposición de la Psicología de la Gestalt, la Psicología Académica y posteriormente desde la fenomenología iniciando con Merleau Ponty, pasando por Schmitz, Waldenfels y Zahavi. Trabajaremos la concepción de una subjetividad corporeizada, y cómo desde la experiencia prereflexiva se va constituyendo lo que podríamos denominar el *estilo* del individuo. Veremos como el cerebro no es el centro de nuestra subjetividad ni tampoco el órgano que controla nuestro organismo, advertiremos como éste depende de los sistemas y subsistemas de nuestro cuerpo y apostaremos por la propuesta de Fuchs del cerebro como un órgano mediador. Igualmente nos adentraremos en el mundo de la psiconeuroinmunología, la plasticidad neuronal y la epigenética de la mano de Caspar. Con Fuchs veremos como la causalidad horizontal y vertical dejan de lado la idea y conceptualización jerárquica de los sistemas biológicos y llegaremos a ver que están en mutua interdependencia. Apostaremos por la propuesta de que nuestra consciencia no está dentro de nosotros, abriendo un nuevo campo para entender la intersubjetividad y la relación del individuo con su medio y consigo mismo. Entraremos luego a analizar y exponer el concepto de Leib, un concepto que en la tradición fenomenológica es bien conocido y que aboga por un cuerpo pero en tanto que cuerpo encarnado por una consciencia, el Leib es el punto en donde confluye la ambigüedad de la existencia humana. De la mano de Merleau Ponty y Fuchs analizaremos como la memoria del cuerpo es la que instaura nuestro andamiaje antepredicativo de la experiencia y por consiguiente es desde el cuerpo que se genera y hacemos consciencia. Intentaremos restituir la experiencia humana apuntando a una metafísica de lo concreto, que se basa en las estructuras más esenciales de la consciencia y el cuerpo -Leib-. Haremos una breve y concisa exposición de la *Nueva Fenomenología* representada por Schmitz y veremos brevemente los importantes análisis de la dinámica del *Leib* y como esto afecta a nuestra experiencia en tanto que sujetos encarnados.

Finalmente abordaremos el tema de la identidad personal exponiendo brevemente el sujeto posmoderno, para luego trabajar el tema principal de este trabajo que es demostrar que la identidad personal tiene sus bases en la experiencia prereflexiva de la percepción. Propondremos un concepto de yo y de subjetividad que han surgido de las reflexiones y de lo expuesto aquí. Nuestro interés no es directamente el de la identidad personal, sino como la experiencia perceptiva funda lo que llamamos comúnmente identidad personal, pretendemos así regresar a la experiencia más originaria, más primaria del sujeto consigo mismo, es decir con su mundo, entender que nuestras raíces no están en nosotros sino que están diseminadas y puestas desde y en el mundo con los otros.

## INTRODUCCIÓN

La idea de este trabajo surgió de una crisis, una crisis de referentes en la cual ya no era posible simplemente creer en los conceptos que la psicología y el psicoanálisis nos brindaban. Es la historia de una relación tortuosa, en la cual muchos conceptos fueron enunciados y simplemente asimilados así porque sí, pero en realidad nunca estuvimos completamente convencidos de lo que se nos presentaba casi como una verdad absoluta e inalterable. Ha sido un proceso largo y arduo llegar a la fenomenología, este camino empezó ya desde los años de la carrera de psicología clínica, por aquel entonces promulgábamos que, para entender a un sujeto hay que llegar a su epistemología, entender la epistemología de un sujeto, es entender su mundo, entender su mundo, es acercarnos a él, acercarnos a él permite que se abra más y así se llegue a conocer lo que está en él sin que sea consciente de ello, a su vez lo que está en nosotros mismos sin ser conscientes de ello. Lo que nos hizo acercarnos a la filosofía fue la necesidad de regresar a la psicología desde una ciencia del espíritu, como dicen los alemanes *Geisteswissenschaft*, pues en los últimos decenios se está permanentemente intentando naturalizar a la psicología con fórmulas y técnicas terminadas, se quiere hacer de ella una *Naturwissenschaft* y en algunas universidades se la considera una ciencia de la salud con un corte altamente médico y estadístico, perdiendo la sutileza de querer entender el fenómeno de *lo humano*.

Recuerdo las enseñanzas del psicoanálisis, en donde se nos recalca que no debíamos ver al paciente a través de la teoría, pero en las horas de supervisión se llevaba la realidad expuesta de los pacientes a la teoría, dejando de lado la vida actual del paciente, y como éste llevaba su padecer en el día a día, ahí en el contacto con su mundo, sus familiares, su pareja, su trabajo, en definitiva su vida. Las teorizaciones son como borradores de una existencia, borradores en el sentido de que limpian, de que borran, en una palabra desvanecen la *vida práctica* del individuo.

No podíamos estar plenamente de acuerdo al escuchar que un sujeto con problemas de pareja, tiene un *edipo* mal resuelto, o está identificado con el deseo de la madre, o una persona con impotencia tiene disfunción eréctil por tener a la madre siempre presente con su pareja. Esas eran interpretaciones o mejor dicho *traducciones* de la vida de las personas a una teoría. Lo más impactante para nosotros fue que en cualquiera de los modelos terapéuticos, las explicaciones que se nos presentaban daban cuenta de una cierta coherencia, entonces ¿Por qué complicarse la existencia? ¿Por qué no aceptar, como hacen muchos, los presupuestos teóricos de una escuela y ya

está?, Porque nos faltaba el ingrediente ya mencionado, la *epistemología del sujeto*, y no la epistemología de las escuelas de psicoterapia.

De ahí surgió la necesidad de reestructurar todo lo que estaba imbricado, sin apoyarse en teorías bien formuladas, pero que a la final no hacían más que asentar su tautología. No podíamos así establecernos en el campo de la psicoterapia desde los paradigmas que gobiernan la misma. La filosofía nos ofreció una salvación y más concretamente la fenomenología, la actitud fenomenológica. La tarea fenomenológica la hemos vivido como una corrección de diversos postulados que estaban empañados por distintos prejuicios, parecería ser que la fenomenología es una filosofía de las conjunciones adversativas, que desde una positividad del lenguaje y desde el revelar lo negativo de un prejuicio, establece una nueva forma de aproximación y de *cómo* el fenómeno se -nos- presenta. Es una filosofía que contrapone un concepto negativo a otro positivo, negando lo precedente.

El lector encontrará en este trabajo una aproximación a la fenomenología con sus raíces, para más tarde enfrentarse a una exposición del psicoanálisis en sus variantes más representativas como son la freudiana, la lacaniana, la teoría de las relaciones objetales y una breve presentación de las vertientes actuales. Luego seguirá navegando por la psicología analítica de Carl Jung igualmente con sus desarrollos posteriores, para encontrarse con la psicoterapia existencial, el Daseinsanalyse de Binswanger y Boss y más tarde la psicología fenomenológica con sus saberes generales. Pasearemos por el análisis existencial y el psicoanálisis sartreano, para terminar en la psicología de la Gestalt, la percepción, el *Leib* y la intersubjetividad, para llegar a un concepto de identidad personal haciendo un esbozo de una terapéutica fenomenológica y una filosofía clínica.

La percepción es pues el medio que encontramos para acercarnos a la realidad, la percepción como fundamento de todo movimiento del ser en el mundo; la percepción como ese contacto previo con el mundo, el retorno a lo sensible y sentido. Nosotros estamos plenamente convencidos de que la única forma de llegar al mundo es a través de la percepción y no se trata de un llegar por que uno se fue, sino porqué este trabajo pretende ser un retorno, un regreso a la sensualidad del mundo y de la vida. Percibir es estar en el mundo, percibir es ver al otro, reconocer su epistemología. La percepción es anterior a toda teorización. La teoría es una construcción posterior al percibir. Regresar a las cosas mismas de la vida, es posible sólo a través de la percepción, en la lluvia nos mojamos, el aire de otoño nos seca la piel, y esa es la realidad que vivimos y vivenciamos. Rescatar al individuo de su soledad desde ese contacto ingenuo, primigenio que es la misma vida que lleva

con sus avatares y logros, sus pérdidas y des-encuentros. Estamos convencidos que la percepción es la vía regia hacia el mundo y la vida, esperamos poder compartir con el lector el entusiasmo que nos dio la suerte de este pequeño descubrimiento.

Este trabajo no pretende ser un análisis o interpretación de un solo autor, más bien a raíz de las lecturas y del sumergirse en los textos han surgido desde variadas posiciones ideas que nos han llevado a estructurar nuestro trabajo del modo que lo hemos hecho, sin ceñirnos a un solo autor o a un tema. Es así como esta tesis pretende ser una nueva orientación para el entendimiento de la identidad personal desde la percepción, y desde ahí se busca erigir una nueva terapéutica que regrese a lo práctico sin estar constituida desde lo teórico y buscando incesantemente repetirse y perpetuarse. Justamente la radicalidad que queremos mostrar es que lo auténtico del trabajo con pacientes está, no en la asimilación de éstos a un conjunto de enunciados y técnicas, sino estar siempre curiosos por lo que nos dicen y relatan, dejarnos sorprender por lo inesperado, esto es en cierta forma optar por una terapéutica que se mantiene rejuvenecida y que quiere no andar por los caminos cimentados por donde discurre el discurso psicoterapéutico, sino que se trata de ir por los lugares donde no hay un sendero trazado, pues sólo así el sujeto recobrará su propia sorpresa y será quien tenga un nuevo camino por hacer. De modo que no buscamos regresar a la teoría, sino regresar a la vida práctica.

Llegamos a la idea de entrelazar los conceptos de identidad personal y percepción pues entendemos que la percepción es ese contacto íntimo con el mundo que tenemos, y se podrán hacer multitud de teorías y generadores de sentido, pero la percepción es primigenia, ella abarca todo aspecto de la vida del sujeto, no nos conformamos con construcciones teóricas pues éstas, hacen del ejercicio del pensar algo rígido, y esa rigidez se transfiere a nuestro modo de ser y de actuar en el día a día.

Los rudimentos para la expresión y el pensamiento que exponemos después de las conclusiones finales, son frases, ideas y aforismos que nos surgieron durante el proceso de elaboración de este trabajo. Tienen más un carácter experiencial que teórico.

*Warum nicht auch in der Philosophie Parallelschaltungen zulassen,  
statt sich auf die Füße zu treten, als gäbe es nur einen Weg,  
keine Ab- und Seitenwege?  
B. Waldenfels*

### **Preámbulo I:**

En cuanto hablamos de fenomenología, nos vemos obligados a hablar de Edmund Husserl, su fundador, que entre el final del siglo XIX e inicios del XX constituyó una manera de hacer filosofía, una tendencia, que en realidad rebasa el hecho de ser “solamente” una doctrina pudiendo así decir que la fenomenología es una disciplina que va más allá de los límites de la filosofía. Esto lo entendemos así pues la fenomenología renueva el pensamiento y es a su vez un intento de que éste se presente en su más pura radicalidad. Con lo cual podríamos atrevernos a decir que la fenomenología viene a fundar la filosofía contemporánea, ya que Husserl pretende restablecer la propia “vocación” de la filosofía, es un rehacer un modo propio de recobrar la tarea de la filosofía. Se pretende volver a interrogar cosas que se daban por supuestas, y desde ahí la fenomenología viene a ser algo dinámico. La reflexión husserliana tiene como punto de partida una cuestión que se vino trabajando desde los inicios de la historia del pensamiento, es la pregunta por la relación entre el sujeto y el objeto; un objeto que está en el mundo y un sujeto que aprehende ese objeto, frente a él. Una forma de hacer y constituir conocimiento.

En la modernidad podemos identificar tres corrientes de pensamiento que nos pueden llevar a entender la novedad aportada por Husserl para el pensamiento contemporáneo. Así pues tenemos la vertiente realista, por medio de la cual se pretende comprender que nuestra mente está subordinada a los objetos que la rodean; según Scruton: “El realismo ingenuo debe su nombre a la sofisticada creencia de que la creencia en el realismo es ingenua. Es decir, suponemos ingenuamente (nos dicen los filósofos) que a través de nuestras percepciones establecemos contacto directo con el mundo

físico: que la realidad del mundo se nos “entrega” en el acto de percibirlo. Según esta idea el proceso mental intermedio no existe, la información sobre la realidad no se obtiene a través de una imagen, cuadro o lo que sea: sólo abrimos nuestros ojos y vemos lo que allí hay.”<sup>1</sup> De este modo las cosas son percibidas por los sentidos y aprehendidas por el intelecto, así pues el punto de partida para el conocimiento son las cosas o los objetos en sí mismos.

Una segunda corriente que se presentó en la modernidad es el idealismo o representacionismo, la cual aboga por la primacía del sujeto, de las ideas de la mente. Es el punto de vista de reconstitución entre las cosas y la mente (objeto y sujeto), una relación que se establece a través del análisis de las ideas que nos hace llegar a una cierta conformidad entre esas ideas y las cosas, de este modo: “En contraste, la teoría de la representación argumenta que percibimos los objetos a través de la representación mental de ellos. Estas “representaciones mentales” pueden o no pueden corresponder a la realidad física; la obtención de su verdadera naturaleza requiere una cuidadosa eliminación de las ilusiones, desilusiones y ambigüedades que plagan el curso de nuestros procesos mentales. A veces la teoría da otro paso y argumenta que, aunque las representaciones mentales se perciben *directamente*, el mundo físico se percibe sólo en forma *indirecta*.”<sup>2</sup>

La filosofía de Kant intentó solucionar este impasse entre el realismo e idealismo rediseñando las funciones del conocimiento, queriendo entender qué aporta el objeto al conocimiento y cuál es la contribución que la mente o el sujeto aportan al proceso del conocimiento. De este modo se busca no privilegiar ni el objeto o el sujeto como se había venido realizando antes por medio del realismo y el representacionismo. Esta “solución” kantiana pretende establecer un término intermedio entre el sujeto y las cosas; de esta forma: “El error de sus predecesores, dice Kant, fue el suponer que podría haber ideas sensoriales sin ideas intelectuales (prejuicio empirista) o ideas intelectuales sin las sensoriales (prejuicio racionalista), mientras que, de hecho, cada una de ellas es absolutamente dependiente de la otra”<sup>3</sup> Así pues el conocimiento viene a ser un trabajo en conjunto entre la aprehensión sensible de las cosas y nuestro intelecto que estructura esa aprehensión, resultando así el conocimiento dándose en una síntesis entre las cosas y la mente. De este modo llegamos a ver que en cierta medida el conocimiento que se produce es relativo al sujeto que conoce, como Marías nos lo explica: “Si el conocimiento fuera trascendente, conocería cosas externas. Si fuese inmanente, solo conocería ideas, lo que hay en mí. Pero es trascendental: conoce los fenómenos, es

1 SCRUTON, Roger, *Filosofía moderna, una introducción sinóptica*, Ed. Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 3. Edición, 2003, pp. 335

2 *Ibid. op. Cit. pp. 335*

3 BENNET, Jonathan, *La crítica de la razón pura de Kant, 2. La Dialéctica*, Alianza Universidad, Madrid, 1990, pp.

decir, las *cosas en mí* (subrayando los dos términos de ésta expresión). Aquí surge la distinción Kantiana entre el fenómeno y la cosa en sí. Las cosas *en sí* son inaccesibles; no puedo conocerlas, porque en cuanto las conozco ya están *en mí*, afectadas por mi subjetividad; las cosas en sí (*noúmenos*) no son espaciales ni temporales, y a mí no se me puede dar nada fuera del espacio y del tiempo. Las cosas tal como a mí se me manifiestan, como me aparecen, son los *fenómenos*.”<sup>4</sup> Con lo cual el conocimiento no se podría constituir en tanto que conocimiento, sin la contribución “especial” del sujeto. Así a la realidad no la conocemos como ella es en sí misma (una entidad), sino como ella aparece ante nosotros y en cierta forma por o a través de nosotros y de nuestros actos perceptivos. Esta realidad se nos presenta condicionada por estructuras lógicas o subjetivas de nuestra mente, como lo pueden ser las estructuras a priori como el espacio y el tiempo, o como Kant las llama intuiciones puras.

Se trata pues, desde esta definición de fenómeno, de reconstituir la relación entre sujeto y objeto, en términos de una correlación, es decir, no existe objeto alguno que no esté comprometido con el sujeto y su modo de representar, a saber, las cosas aparecen a cada sujeto de un modo característico y relativo, de acuerdo a la manera singular de organizar esa experiencia desde las estructuras trascendentales que condicionan la experiencia propia de cada sujeto.

Así tenemos por un lado al sujeto del conocimiento, que viene a ser una suerte de consciencia que aprehende el fenómeno, es decir la realidad, tal y cual él la concibe y la constituye de manera formal. Del otro lado se encuentra el objeto, que es aprehendido por la consciencia. Aprender algo, quiere decir, dependiendo de la forma en que se entiende la constitución de esa relación (sujeto-objeto) que se puede concebir a la aprehensión como una asimilación de las cosas por el sujeto que las percibe, como si ellas (las cosas) se transfieren para mi mente. Llevando este modelo hasta su límite, hasta su extrema coherencia, se tendría como consecuencia la desaparición del objeto o su incorporación total por el sujeto.

Husserl advirtió que en este modelo de las teorías del conocimiento que fueron constituidas desde Kant, habría un cierto desequilibrio en la relación entre sujeto y objeto, o dicho de otra manera en la relación entre la consciencia y las cosas. De este modo, las cosas pierden su realidad, su autonomía, en ese proceso de aprehensión. Es en este punto en donde Husserl critica esa suerte de metafísica y establece su gran lema de “volver a las cosas mismas”: “Die Phänomenologie möchte zu den Sachen selbst zurückgehen. Husserls Schlagwort soll anzeigen, dass unsere Methodenwahl sachlich

---

4 MARÍAS, Julián, *Historia de la filosofía*, Alianza Universidad Textos, Madrid, 1996, pp. 277

begründet werden muss. Unsere Untersuchung sollte kritisch und undogmatisch sein, metaphysische und wissenschaftliche Vorurteile scheuen. Sie sollte von dem faktisch Vorliegenden bestimmt sein - und nicht von dem, was von unserem theoretischen Standpunkt aus zu erwarten ist. Die Methode sollte im Gegenstand der Untersuchung ihren Ausgangspunkt nehmen und sich mit sachlicher Notwendigkeit aus ihm ergeben – also nicht einfach aus Ehrerbietung vor einem bestimmten Wissenschaftsideal angewendet werden.”<sup>5</sup> Esto implica un retornar a la importancia que ejercen las cosas dentro del proceso del conocimiento. Esta necesidad de Husserl de regresar a las cosas mismas, la ve a partir de una especie de “contaminación” sufrida por las cosas a través del sujeto, queriendo dejar claro que en el proceso de asimilación de las cosas, éstas se adaptarían al sujeto, perdiendo cualquier indicio de realidad propia. Así pues al proyectar sobre el objeto ciertas cosas, sean de un orden lógico, psicológico, social o de hábitos, de sus costumbres; y toda esa proyección que hacemos sobre el mundo, para poder percibirlo, termina contaminando a los objetos que nos rodean y que queremos aprehender. Así recogemos del mundo o de los objetos aquello que nosotros mismos hemos colocado de forma que la realidad propia y autónoma de las cosas, en su objetividad, acaba siendo comprometida con ese “estilo” de conocimiento.

De esta forma Husserl quiere proponer un estilo de pensamiento, un método, en el que la relación que tenemos con las cosas se vuelva más auténtica, más verdadera que nosotros, por decirlo así seamos capaces de recuperar la realidad del mundo, la realidad de las cosas. Esto se busca a través de la purificación de la relación entre sujeto y objeto, que viene a ser el separar cuidadosamente nuestra consciencia, como sujeto del conocimiento, de la carga naturalista que suele estar depositada en ella (la consciencia) de este modo como lo dice Lyotard: “La actitud natural contiene una tesis o posición implícita por la cual *yo encuentro ahí* el mundo y lo acepto como existente.”<sup>6</sup>

Después de esa separación podremos rearticular el modo por el cual la consciencia se vincula con las cosas. Cuando la relación con los objetos se purifica, se ve que es posible definirla de otra manera, de este modo se evita el impasse entre la posición realista e idealista y el impasse derivado de la contaminación de las cosas por los presupuestos del sujeto. Se trata así de evitar esa suerte de “competencia” entre el sujeto y objeto dentro de la constitución del conocimiento de tal forma que

---

5 ZAHAVI, Dan, *Phänomenologie für Einsteiger*, Wilhem Fink Verlag, Paderborn, 2007, pp. 26 “La fenomenología quiere volver a las cosas mismas. El Lema de Husserl quiere indicar que la elección del método debe estar justificada objetivamente (prácticamente). Nuestro estudio debe ser crítico y no dogmático, e intimidar los prejuicios metafísicos y científicos. Debe ser determinado por el hecho presentado - y no desde lo que hemos de esperar por nuestro presupuesto teórico. El método debe tomar como punto de partida el objeto de la investigación y seguir su punto de partida y con la necesidad objetiva que surja de la misma - no simplemente aplicar su atención a un cierto ideal de la ciencia.”

6 LYOTARD, Jean François, *La Fenomenología*, Paidós Studio, Barcelona, 1989, pp. 27



se quiere superar esa brecha entre saber si son las cosas las que constituyen mi saber, o si mi saber es el que las constituye. De suerte que, una vez purificada nuestra consciencia de los presupuestos, de la actitud natural que comprometen nuestra relación con las cosas, llego a percibir algo que en realidad debió de ser siempre obvio.

Es importante en este punto hablar de lo que Husserl entiende por consciencia y para él *la consciencia es siempre consciencia de algo*, ésta, es una máxima de la fenomenología husserliana que fue tomada de Brentano. A la consciencia, entonces, no podemos definirla fuera de esa relación con el mundo, ya que es un constante fluir, una serie de sucesiones. La consciencia solamente puede ser en tanto que en su relación con el mundo: “La intencionalidad es lo que caracteriza la *conciencia* en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia.”<sup>7</sup> De este modo la consciencia no es una cosa que se opone a las otras cosas, ese tener consciencia de, es un modo de ver el mundo que el sujeto tiene. Ella no es una realidad substancial, ella es “apenas” un movimiento de percibir las cosas. Con esta definición se pretende evitar que las cosas sean tragadas por la consciencia, y por otro lado el sujeto no va a desaparecer en esa “inmersión” en las cosas. No es ya necesario que, o bien el sujeto anule el objeto o el objeto anule el sujeto para que la relación se de y así se produzca el conocimiento. Así la aprehensión mantiene la separación, de un lado tenemos a la consciencia definida como consciencia de algo, ese movimiento de mirar, de percibir, y del otro lado están las cosas que, para convertirse en objetos de la consciencia es necesario que ellos (los objetos) permanezcan con una realidad y autonomía propia, para así poder ser aprehendidos por la consciencia. Eso es lo que la consciencia conoce como realidad, es ese percibir.

Lo innovador de Husserl es la presentación de su concepto de intencionalidad como constitución de la aprehensión del mundo. La consciencia es ese acto de ver, de percibir las cosas, ellas mantienen así su autonomía. Así se cambia la forma de la relación sujeto-objeto (realista o idealista), por una concepción en la cual se presenta una relación entre la interioridad y la exterioridad; la interioridad (la consciencia), con sus modos de ser, su estilo, y la exterioridad con el conjunto de las cosas en su propia densidad, a diferencia de la consciencia que es ligera. Por ser la consciencia ligera, en contraposición al mundo que es denso, y proyectarse vacía en dirección a las cosas, el conocimiento de la exterioridad no exige que el sujeto venga a dudar de su interioridad, ese sujeto, ese acto de conocer, Husserl lo llama Ego: “Pero todo esto de acuerdo con el único método posible exigido por

---

7 HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, § 84 Fdo. Cultura Económica, Madrid, 1993, pp. 198

la propia esencia de la intencionalidad y sus horizontes. Ya los análisis preparatorios, que nos conducen a comprender el sentido de la tarea, ponen en claro el hecho de que el *ego* trascendental (y en el paralelo psicológico, la psique) sólo es lo que es en relación a objetividades intencionales.” -Y más adelante- “El *ego* mismo es existente para sí mismo con una continua evidencia, o sea, *constituyéndose continuamente a sí mismo como existente.*”<sup>8</sup> En este sentido Husserl se desmarca de la tradición cartesiana, para la que el Ego era una sustancia pensante.

El sujeto no puede estar dotado de una objetividad como las cosas, el sujeto tiene una naturaleza diferente (no como la objetividad de los objetos, para así aprehenderlos). Se mantiene una relación entre consciencia y exterioridad, manteniendo una independencia de las cosas por parte del sujeto. El conocimiento, el hecho de poder dar a las cosas un carácter inteligible, se da en el encuentro entre la consciencia y el mundo, entre la consciencia y las cosas. Esa es la relación bidireccional que constituye el conocimiento, de lo que se deriva que no sólo la consciencia constituye de manera aislada el conocimiento, así como tampoco las cosas del mundo constituyen el conocimiento por si mismas; es el encuentro de estas dos “realidades” lo que produce el conocimiento.

---

8 HUSSERL, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, § 30, § 31 Ed. Tecnos, Madrid, 2002, pp. 87-88

*Sea como fuere, la fenomenología es el estudio  
de los fenómenos, no de los hechos.*

*J.P. Sartre*

## **Preámbulo II:**

Estas ideas que Husserl propone, este nuevo método atrajo de manera muy fuerte a Jean Paul Sartre, que a eso del final de los años treinta pugnaba y deseaba engendrar un cambio dentro de la filosofía académica francesa, a la cual él la consideraba una “filosofía alimentaria”: “Il la mangeait des yeux. Cette phrase et beaucoup d’autres signes marquent assez l’illusion commune au réalisme et à l’idéalisme, selon laquelle connaître, c’est manger. La philosophie française, après cent ans d’académisme, en est encore là. Nous avons tous lu Brunschvicg, Lalande et Meyerson, nous avons tous cru que l’Esprit-Araignée attirait les choses dans sa toile, les couvrait d’une bave blanche et lentement les déglutissait, les réduisait à sa propre substance. Qu’est-ce qu’une table, un rocher, une maison? Un certain assemblage de “contenus de conscience”, un ordre de ces contenus. O philosophie alimentaire! Rien ne semblait pourtant plus évident la table n’est-elle pas le contenu actuel de ma perception, ma perception n’est-elle pas l’état présent de ma conscience? Nutrition, assimilation. Assimilation, disait M. Lalande, des choses aux idées, des idées entre elles et des esprits entre eux.”<sup>9</sup> Sartre ve en Husserl una renovación de la manera de hacer filosofía y de constituir el conocimiento. De este modo la consciencia deja de ser un receptáculo u órgano que

---

9 SARTRE, Jean Paul, *Une idée fondamentale de la Phenomenologie de Husserl: L’Intentionnalite*, versión electrónica en: <http://jpsartre.free.fr/Husserl.html> “El la comía con los ojos”. Esta frase y muchos otros signos indican bastante la ilusión común al realismo y al idealismo según la cual conocer es comer. La filosofía francesa, tras cien años de academicismo, está todavía en eso. Todos hemos leído a Brunschvicg, Lalande y Meyerson, todos hemos creído que el Espíritu-Araña atraía a las cosas a su tela, las cubría con una baba blanca y las deglutía lentamente, las reducía a su propia substancia. ¿Qué es una mesa, una roca, una casa? Cierta conjunto de “contenidos de conciencia”, un orden de esos contenidos. ¡Oh filosofía alimentaria! Sin embargo, nada parecía más evidente: ¿la mesa no es el contenido actual de mi percepción, y mi percepción no es el estado presente de mi conciencia? Nutrición, asimilación. Asimilación, decía el señor Lalande, de las cosas a las ideas, de las ideas entre ellas y de los espíritus entre ellos.” (Traducción: SARTRE, Jean Paul, *El hombre y las cosas*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1960, pp. 25)

tiene la función de metabolizar la realidad. Consciencia y mundo se dan de manera simultánea, es un hecho que se da ahí de manera fáctica. Conocer no es hacerse dueño de las cosas. La consciencia se desliza, se apuntala sobre las cosas, va hacia ellas, eso es lo que constituye la intencionalidad. Lo que Sartre admira en esta concepción es lo que se llamará lo traslucido de la consciencia, es decir, la consciencia es un vacío, un acto, un movimiento. De ahí que las cosas no puedan ser aprisionadas en una realidad sólida como si la consciencia fuese algo o un lugar. Husserl nos libera de Descartes, de esa concepción en la cual, la consciencia es un esencia, una substancia; como vemos la consciencia es un movimiento. Se desmarca así la tradición del mundo interior, y de la consciencia como un refugio de esa exterioridad.

Quedamos desnudos ante ese movimiento de estar lanzados hacia los hombres, la muchedumbre, la calle, la vida, el mundo. De este modo para Sartre todo está ahí fuera, incluso nosotros estamos también fuera de nosotros mismos: “Délivrés en même temps de la vie intérieure: en vain chercherions nous, comme Amiel, comme une enfant qui s’embrasse l’épaule, les caresses, les dorlotements de notre intimité, puisque finalement tout est dehors, tout, jusqu’à nous mêmes dehors, dans le monde, parmi les autres.”<sup>10</sup> Esta “exageración” de Sartre la podemos entender en tanto que él pretende justificar sus propias investigaciones y afirmaciones, antes que seguir una línea rigurosa de lo que Husserl llama intencionalidad, podemos ver que es como si Sartre radicalizase esa noción o concepto de intencionalidad deshaciéndose de la propuesta de un yo trascendental porque: “para Sartre el reconocimiento de un yo trascendental equivale a un certificado de “muerte de la conciencia”. Pues por debajo o por detrás o por dentro de la consciencia, se instauraría un yo como fuente permanente de identidad, como pieza sólida que sostiene: “La constante movilización de nuestro ser hacia más allá de él.””<sup>11</sup> Esto lo podemos interpretar de la manera en que Sartre pretende fundar el existencialismo con una concepción basada en una consciencia posicional, que siendo la consciencia, consciencia de algo, ella posiciona los objetos y se posiciona frente a ellos en ese discurrir en el mundo (sin olvidar que consciencia y mundo son correlativos para Sartre). Esa consciencia vacía que es nada es lo que el llama el para sí (pour soi), y este para sí no tiene una esencia que lo defina, pues no es un objeto acabado, terminado o pulido hasta sus últimas consecuencias, el para sí en definitiva es el hombre en tanto que posible,

---

10 SARTRE, Jean Paul, *Une idée fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: L’Intentionnalité*, versión electrónica en: <http://jpsartre.free.fr/Husserl.html> “Nos hemos liberado de la vida interior: en vano buscaremos como Amiel, como un niño que se besa el hombro, las caricias, los mimos de nuestra intimidad, porque, en fin de cuentas, todo está fuera, todo inclusive nosotros mismos: fuera, en el mundo, entre los demás” (Traducción: SARTRE, Jean Paul, *El hombre y las cosas*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1960, pp. 27)

11 SERRANO de HARO, Agustín (Prólogo a la edición española): *La trascendencia del Ego (Jean Paul Sartre)*, Ed. Síntesis, Madrid, 2003, pp. 13-14

en tanto que libre y que puede decidir y ser responsable, Sartre nos dirá que estamos condenados a la libertad. No debemos confundir el término *para* desde lo que podría verse como un regreso, un retorno, un hacia; pues podemos interpretar que Sartre está proponiendo un regreso reflexivo para la consciencia (para sí misma), lo que no sería muy distinto de lo propuesto por Descartes. Para Sartre este *para* significa ir hacia fuera, para afuera, dirigido hacia, *lanzarse a*. Esta es la interpretación sartreana de Husserl. El sí, viene a ser el sujeto que está fuera de sí mismo. El sujeto se encuentra en el sí, desde el para de la consciencia. Este *para sí* significa este movimiento para llegar al sujeto, nosotros somos un movimiento para llegar a nosotros mismos, pero ese movimiento nunca culmina. El sujeto no regresa para sí, él va en dirección de sí, porque ese sí está fuera de él. Por esto no acepta Sartre la idea husserliana de que hay un ego en la consciencia. De ahí que la consciencia para Sartre está vacía y es una nada, se va en búsqueda de algo en lo que nos convertiremos. Este para sí (consciencia), no es una realidad, no es un ser en sí mismo. Ella -la consciencia- es algo que siendo en sí misma nada, va a buscar el ser fuera de sí. Por otro lado Sartre llama de en sí (en soi) a los objetos del mundo, es lo macizo, lo terminado, el en sí es el “lugar” en el que no hay cambio posible y en tanto proyecto se ve definido por una esencia, por un modo de ser último.

Así podemos llegar a interpretar que el yo para Sartre es ese para sí, en constante confrontación con los objetos del mundo que están acabados, con ese macizo de ser. De todos modos la consciencia depende, en tanto que nada, de ese ser en sí para poder definirse. Es decir, si al decir que la consciencia es una nada, ya estamos diciendo que es algo, aunque sea una nada. Este es el terreno de la contradicción en que nos tenemos que mover para poder comprender lo que Sartre quiere decirnos. De ahí que para Sartre el para sí no se constituye como ser, se constituye como la negación del ser en sí. Al hablar de sujeto hablamos de una realidad que niega, pues la consciencia se constituye al negar lo que está delante de ella, y al ser el ser referencia de esta consciencia, termina definiéndose por ella. Así la consciencia viene a ser un *proceso de ser*, no un ser. Ella está en constante sucesión, y al entender a esta consciencia como un para sí, llegamos a la conclusión de que esa realidad, o mejor expresado, la realidad humana no está fijada o determinada por una esencia que la defina de manera última. La consciencia no tiene su ser consolidado, ella se lanza en su propia dirección sin llegar a alcanzarse a sí misma. De este modo el sujeto no es algo definido, es algo que se hace. Existir no es algo del ser, existir es un proceso, acompañado por ese venir a ser, ese convertirse, hacerse. La consciencia es un continuo trascenderse, es decir, un ir para fuera de sí intentando superarse a sí mismo, yendo más allá de sí mismo. Es un constante trascenderse, es un proyecto; la realidad humana, el sujeto no es más que aquello que proyecta ser. Nosotros somos

pues aquello que todavía no somos, somos aquello que proyectamos ser. Pero ¿De dónde viene ese puro proyectarse, quién proyecta, quién desea ser? No hay algo detrás de esto, la consciencia no es una cosa, es puro movimiento; es la libertad. La libertad no es un atributo del sujeto, la libertad es un movimiento, el sujeto es libre, y no puede dejar de ser libre: “La conséquence essentielle de nos remarques antérieures, c'est que l'homme, étant condamné à être libre, porte le poids du monde tout entier sur ses épaules : il est responsable du monde et de lui même en tant que manière d'être.”<sup>12</sup> Ese estar condenado, tiene a ver con ese perpetuo trascenderse del cual no nos podemos librar, no nos podemos desprender de nosotros mismos en tanto que movimiento. Por eso ese proyecto es nuestro ser, de ahí que seamos aquello que aún no somos. Con esto llegamos a la conclusión de que la realidad humana es aquel ser que tiene su ser fuera de él, con lo cual ella será siempre aquello que todavía no es, valga la pena decirlo, a realizarse en la historia, que sin embargo continua siendo libertad. Este concepto de libertad podemos entenderlo como una *Erlösung* mas que un *Freiheit*, este ejercicio de ser libres y de querer liberarnos cuesta mucho; sería pues más bien un luchar por liberarnos que un luchar por la libertad. Se trata de intentar conseguir un proyecto, y en ese intentar ya está impreso el sello de la libertad, se consiga o no alcanzarlo.

A pesar de que estamos en desacuerdo con muchas de las ideas de Sartre, reconocemos que, este autor nos brinda un grande y amplio campo de trabajo para restituir, justamente de la construcción de la identidad desde una Nada que se está haciendo y que no está predeterminada ni orientada, salvo en los casos de mala fe. Si bien es cierto que el sujeto no se puede descontextualizar de su período histórico, sociocultural, y lingüístico, abogamos por la construcción de una identidad personal que fluye y transcurre en ese devenir diario, entre los hombres, entre los ruidos de la vida.

Lo que es innegable es que siempre se tiene la posibilidad de elegir, pero en casos extremos como por ejemplo los de una guerra, o una catástrofe natural, la participación o cuota de responsabilidad de una cierta elección se ve mediatizada y en cierto modo coercionada por factores de un orden externo que no podemos gobernar. Pensemos en el caso de la segunda guerra mundial y la gran cantidad de soldados alemanes que se vieron obligados a tener que ir a luchar por las amenazas de la Gestapo a ellos y sus familias si se retiraban de la lucha. Sí, a la final ellos eligieron ir a luchar pero su cuota de responsabilidad en la decisión de ir a luchar no se rigió por una voluntad absoluta, sino a través, en palabras de Sartre, de un acto de mala fe, en este caso de la Gestapo y todo el

---

12 SARTRE, Jean Paul, *L'être et le néant Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, pp. 598 “La consecuencia esencial de nuestras observaciones anteriores es que el hombre, al estar condenado a ser libre, lleva sobre sus hombros el peso íntegro del mundo; es responsable del mundo y de sí mismo en tanto manera de ser.” (Traducción: SARTRE, Jean Paul, *El ser y la nada*, Ed. Losada, Buenos Aires, 10. Edición 1998, pp. 675)

aparataje logístico durante la segunda guerra mundial. Por esto llegamos a entender que Sartre en su postura es limitado, limitado porque su forma de entender la subjetividad termina siendo una puesta en escena de esa “clásica” dicotomía entre sujeto y objeto, lo original en este pensador es la apuesta del Ego en el mundo, allí fuera. Nosotros diremos el yo se encuentra en los objetos, se hace a partir de ellos. Pero quedan muchas preguntas en el aire, como el papel de los recuerdos, o el hecho de que uno mismo se reconozca todos los días en el espejo. ¿Desde dónde viene esa referencia? ¿Es una autoreferencia, o es que Husserl tiene razón al hablar de un yo trascendental?

Lo rescatable de Sartre es el hecho de haber tenido un compromiso desde la filosofía con las luchas sociales y políticas de su tiempo (en la resistencia francesa, en su *sich daran beteiligen* en la cuestión argelina). En este sentido la filosofía ha de servir a la historia, al cambio, es un ir en contra del academicismo. Sartre fue un creador constante en varios campos como el de la literatura y el teatro. El hecho de que la filosofía de Sartre sea una filosofía de la libertad es lo que sedujo, y aún seduce a muchos, pues con ese estilo de pensamiento se cree en la posibilidad del cambio, en contra de un cierto poder que actúa de mala fe con sus semejantes. Es la lucha perpetua entre la libertad y la alienación, ese alejamiento de uno mismo, ese alejamiento de la responsabilidad, ese tornarse uno más entre los entes que conforman el mundo.

Sobre el asunto de la libertad, hemos de querer aquí afianzar aún más, el problema que se nos ha planteado a través de estas lecturas, y es el de si la libertad es un concepto, o es una acción práctica, es decir algo inherente al sujeto. Al decir sujeto, entendemos sujeto que está condicionado por muchos factores que se han enunciado. Sartre aboga por una libertad que nos parece demasiado conceptual como para poder entenderse dentro de la práctica, es decir, si muchos aceptan su destino como les ha sido dado, ¿Es permisible que digamos que esos sujetos actúan de mala fe? Desde que se pretenda hacer de la libertad una moral, no será posible hablar de una comunidad o sociedad. Las especulaciones sartreanas tienen para nosotros su límite en el momento en que pretendemos entender su aplicación en la vida cotidiana, son conceptos *formulados*. Y ¿Qué decir de un sujeto que es víctima de una enfermedad mortal, o de un trastorno psicológico? Volveremos sobre este punto más adelante junto con otros “asuntos sartreanos” en el quinto capítulo.

*La fenomenología no es, de entrada, ni un programa de trabajo determinado,  
ni una teoría entre otras teorías.*

*J.R. Fernández*

### **Preámbulo III:**

Uno de los asuntos que más nos ha ocupado últimamente el deseo de investigar el fenómeno de la identidad personal, ha sido el de querer verlo desde una óptica renovada y no desgastada o trabajada sobre alguna teoría que la explique pero desde una construcción que nos parece hasta cierto punto atrevida y osada, es decir, en la cual los presupuestos teóricos juegan un papel más importante que la observación atenta y la recepción de lo que el fenómeno nos presenta. Es por eso que nos parece necesario justificar por qué queremos trabajar desde una perspectiva fenomenológica. ¿Se puede hablar de perspectiva en fenomenología? ¿Es lícito ver a la fenomenología como un método? ¿Es posible renovar la fenomenología sin caer en tecnicismos oscurantistas? ¿Hasta que punto es la fenomenología una *Haltung*, una *Einstellung* o *Technick*? ¿Podemos trabajar temas psicológicos desde la fenomenología? A estas preguntas intentaremos dar respuesta, y si bien no lo conseguimos, que ellas nos sirvan de reflexión.

En primer lugar, el pretender definir a la fenomenología es ya un asunto bien complicado; así tenemos que: “Die *Phänomenologie* dient der Erkenntnisgewinnung. Unter “Phänomen” wird die Erscheinungsweise einer Sache oder eines Menschen verstanden. Im “Wie” ist die Information über das Wesen des “Was” enthalten.”<sup>13</sup> y en otro lado: “Die Kontroversen bezüglich der Existenz der materiellen Welt – oder Außenwelt, zum Gegensatz der Innenwelt, des psychischen Lebens – führten Husserl zu der phänomenologischen Haltung.”<sup>14</sup> La fenomenología nace de la fuerte crisis

13 LÄNGLE, Alfried, *Existenzanalyse und Daseinanalyse*, UTB Facultas Verlag, Wien, 2008, pp. 61 “La Fenomenología sirve a la ganancia de entendimiento. Se entiende por fenómeno el modo de aparecer de una cosa o un ser humano. En el “cómo” está la información sobre la naturaleza del “qué” contenida.

14 FOULQUIE, P., *Der Existentialismus*, Verlag Johannes Maria Hoepfner, Hamburg, pp.21 “La controversia con relación a la existencia del mundo material – o mundo externo, en oposición al mundo interno, de la vida psíquica –



de las ciencias, según Husserl, que dominaban el espíritu de la época. El genio de Husserl aboga por un renacimiento de la perspectiva, de la mirada del hombre sobre el mundo en primera instancia para de ahí renovar la actitud que tenemos frente al conocimiento, o dicho de un mejor modo, refrescar nuestra posición ante lo que entendemos por conocimiento. Al regresar a las cosas mismas, se trata más de un *cómo* las cosas se presentan. La fenomenología descriptiva de Husserl aboga por una seria crítica del psicologismo, que en su época abundaba.

La fenomenología en sí misma no es un sistema de pensamiento o tampoco se caracteriza por dogmas, así: “En primer lugar y por encima de todo, afirma ser un modo *radical* de hacer filosofía, una *práctica* más que un sistema.”<sup>15</sup> Es decir, hacer fenomenología requiere un esfuerzo singular para el filósofo, y este esfuerzo consiste en deshacerse del conocimiento que ha recibido. Al ser una filosofía de lo práctico, la fenomenología pretende elucidar aquello que se ha obviado, por tener más en cuenta una línea de pensamiento estructurada, que la percepción de un fenómeno dado que está ahí delante de nosotros. No es de extrañarse que el mismo Husserl haya tenido a lo largo de su pensamiento muchas contradicciones, pues al ser más que un sistema, y ser una forma de comprender el mundo, y éste cambia incesantemente, la mirada también cambia. Es esto lo que nos parece apropiado para emprender el entendimiento de una fenomenología que lucha por compenetrarse de una manera práctica en el mundo, casi dejando de lado presupuestos teóricos, de este modo: “La fenomenología es mejor entendida como un estilo radical, antitradicional, de filosofar, que enfatiza el intento de llegar a la verdad de las cuestiones, de describir los *fenómenos*, en el más amplio sentido, como todo lo que aparece en la manera en que aparece al que experimenta.”(Cf. Moran, 2011, pp. 4) Esta idea es la que nos lleva a nosotros a criticar fuertemente al psicoanálisis, la psicología y a la psicología analítica de Carl Gustav Jung, ya que creemos que en lo que se refiere a psicoterapia, solamente una actitud fenomenológica de trabajo permite un posible cambio dentro de la vida de un sujeto. Este tema lo trataremos en los capítulos que siguen, como parte del trabajo que queremos presentar.

Pero sigamos con la fenomenología. Creemos que uno de los aportes más importantes de esta corriente de pensamiento es el hecho de que aboga por un retorno a la experiencia vivida del que observa, ya no se trata de representar o de identificarse con el objeto, de hecho es más importante el análisis de cómo se experimenta el mundo o que estructuras permiten ese conocer el mundo. Es el ver a la vida psicológica de una profunda manera vívida, replanteando de manera radical nuestra

---

llevaron a Husserl hacia una postura fenomenológica.”

15 MORAN, Dermot, *Introducción a la fenomenología*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2011, pp. 4

forma de conocer el mundo y entenderlo. Nuestra experiencia es experiencia *de* mundo y no *sobre* el mundo. De ahí que es tan importante para nosotros entender esta perspectiva desde la “primera persona”, ya que en su base fundamental la fenomenología ha ido en contra de lo que se ha llamado objetivismo. Sin embargo es menester recordar que el interés de la fenomenología por la subjetividad no es de orden psicológico o antropológico, así lo que básicamente se quiere decir es que el aparecer de un *algo* es siempre un aparecer para *alguien*. Por eso se prescinde de un análisis interpretativo, no partiendo del análisis de la subjetividad, sino de lo que *ahí* se nos presenta, en este sentido: “Para Husserl, la psicología, una ciencia positiva completamente legítima, siempre estudia los procesos psíquicos como eventos en la naturaleza, y por lo tanto malinterpreta la conciencia, mientras que la fenomenología excluye la naturaleza fisiológica de los actos y su ubicación causal en la naturaleza, para enfocarse exclusivamente en su función constitutiva de significado.” (Cf. Moran, 2011, pp. 79) De ahí que se abogue por una perspectiva en *primera persona* en un retorno a la constitución subjetiva del sentido de tal o cual experiencia. Por esto nos parece importante rescatar desde la fenomenología una aproximación a los fenómenos así llamados psicológicos. Los fenómenos mentales son vivenciados por alguien, es decir lo importante dentro del método fenomenológico es trabajar la manera en que un fenómeno se presenta a la conciencia, por eso a diferencia de la psicoterapia: “Psychotherapy is focused on the subject as a particular person and may appeal to introspection in its concern about the way and the why of the person’s experience of the world, here and now. By contrast, phenomenology is not interested in understanding the world according to Gallagher, or the world according to Zahavi, or the world according to you; it’s interested in understanding *how it is possible* for *anyone* to experience a world.”<sup>16</sup> Es por esta razón que pretendemos trabajar el problema de la identidad personal desde una perspectiva fenomenológica, ya que como veremos en las teorías de la personalidad hay el sesgo del propio autor y su historia personal, sus puntos de vista y una forma pseudocientífica de constituir una psicoterapia. Desde una perspectiva que persigue entender el mundo de alguien. Ahora está bien claro que tanto la fenomenología como la psicoterapia persiguen un fin, y esto lleva a que en sí mismo no se pueda dejar de ver que estas dos disciplinas tienen sus límites, tanto así que hasta cierto punto resulta complicado querer pretender que la fenomenología sea una ciencia pura y de las esencias, que carece de un matiz o de una pincelada otorgada por el propio fenomenólogo. Al suspender la actitud natural, efectuar la reducción fenomenológica, trabajar desde la variación

---

16 ZAHAVI, Dan, GALLAGHER, Shaun, *The Phenomenological Mind*, Routledge, New York, 2010, pp. 26 “La psicoterapia se centra en el sujeto como una persona en particular y puede apelar a la introspección en su preocupación por la forma y el porqué de la experiencia de la persona en el mundo, aquí y ahora. Por el contrario, la fenomenología no está interesada en la comprensión del mundo según Gallagher, o el mundo según Zahavi, o el mundo según usted, sino que está interesada en comprender cómo es posible que cualquiera pueda experimentar un mundo.”

eidética, tenemos que al final de todo esto, como a su inicio, hay y existe un alguien que realiza ese ejercicio. Y ese alguien no puede escapar de sus prejuicios, sino trabajar desde ellos. Podríamos adentrarnos en un sinfín de argumentos al pensar si es posible la suspensión de la actitud natural, o si aquello que percibimos no está mediado por un mundo que nos conduce a ciertos presupuestos, por ejemplo el hecho de tener hambre al ver una propaganda, etc...

¿Qué persigue entonces la fenomenología? Para nosotros el restablecer un contacto originario con el mundo, un contacto antepredicativo, una manera de ir liberándonos de nuestros prejuicios o presupuestos sean los que fueren en las áreas de nuestra vida. Es casi como lo que pretende el psicoanálisis, pero sin tener una teorización previa que conduce a conclusiones previstas, por los mismos presupuestos: “Now, for eight years I have not practiced hypnotism (individual cases excluded) as a therapeutic aim, and hence I used to return the patients with the advice that he who relies on hypnosis should do it himself. In truth, the greatest possible contrast exist between the suggestive and the analytic technique, that contrast which the great Leonardo da Vinci has expressed for the arts in the formulæ per via di porre and per via di levare. Said Leonardo, “the art of painting works per via di porre, that is to say, places little heaps of paint where they have not been before on the uncolored canvas; sculpturing, on the other hand, goes per via di levare, that is to say, it takes away from the stone as much as covers the surface of the statue therein contained.” Quite similarly, gentlemen, the suggestive technique acts per via di porre, it does not concern itself about the origin, force, and significance of the morbid symptoms, but puts on something, to wit, the suggestion which it expects will be strong enough to prevent the pathogenic idea from expression. On the other hand the analytic therapy does not wish to put on anything, or introduce anything new, but to take away, and extract, and for this purpose it concerns itself with the genesis of the morbid symptoms, and the psychic connection of the pathogenic idea the removal of which is its aim. This manner of investigation has considerably furthered our understanding. I have so early given up the technique of suggestion, and with it hypnosis, because I despaired of making the suggestion as strong and persistent as would be necessary for a lasting cure.”<sup>17</sup> Pero a pesar de lo que Freud nos

---

17 FREUD, Sigmund. *Selected Papers on Hysteria and Other Psychoneuroses*; Trans. by A. A. Brill. New York: The Journal of Nervous and Mental Disease Publishing Company, 1912; Bartleby.com, 2010. [www.bartleby.com/280/](http://www.bartleby.com/280/) “Ahora, desde hace ocho años no he practicado el hipnotismo (casos individuales excluidos) como un objetivo terapéutico, y por lo tanto lo he utilizado para devolver los pacientes con el consejo que el que se basa en la hipnosis debe hacerla por sí mismo. En verdad, existe el mayor contraste posible entre la técnica de la sugerencia y la técnica analítica, que contrastan en lo que el gran Leonardo da Vinci ha expresado para las artes en las fórmulas per via di porre y per via di levare. Dijo Leonardo, "el arte de la pintura trabaja por via di porre, es decir, lugares pequeños montones de pintura donde no han estado antes en el lienzo sin color; la escultura, por el contrario, va por via di levare, es decir, se retira de la piedra tanto como cubre la superficie de la estatua contenidas en ella." En la misma forma, señores, la técnica sugestiva actúa por via di porre, no se refiere a sí misma sobre el origen, la fuerza, y la importancia de los síntomas mórbidos, pero pone algo, a saber, la sugerencia de que se espera será lo suficientemente fuerte para evitar la idea patógena de expresión. Por otro lado la terapia analítica no desea poner

dice en este párrafo, no debemos olvidar que para que haya una escultura es necesario que *alguien* la esculpa. Y en este sentido, el psicoanálisis como veremos más adelante no deja de ser una aproximación a los procesos mórbidos de la psique que, pretendiendo develar unos ciertos contenidos inconscientes cae en una retórica encerrada en sí misma y que pretende regresar a supuestos teóricos pintados (y no esculpidos) por el psicoanalista.

Lo más interesante es no regresar a las cosas mismas, sino entender la constitución del conocimiento; es decir entendiendo la constitución desde lo que para la fenomenología es, devolver a la consciencia el papel activo dentro del proceso de percibir o conocer, es devolver la actividad a la experiencia en contra de una experiencia pasiva, en donde la cognición es una actitud receptiva. En otras palabras sin la consciencia no existe el aparecer. Pero no se trata de un método introspectivo o meramente subjetivo, es más bien una búsqueda objetiva del conocimiento. En este sentido hay una gran diferencia entre lo que es la psicología y la fenomenología; como bien claro los no deja Zahavi: “Let’s take a closer look at the phenomenological method. Like ordinary scientific method, it also aims to avoid biased and subjective accounts. Some people mistake phenomenology for a subjective account of experience; but a subjective account of experience should be distinguished from an account of subjective experience. In a similar way, some people confuse an objective account of experience with the idea that we can understand subjective experience by turning it into an object that can be examined using third-person methods.”<sup>18</sup> De modo que aunque pueda creerse en una forma subjetiva de entender el conocimiento, se pretende que sea objetiva. Nosotros pensaremos también que esto no es del todo posible ya que se trata en definitiva de una cuestión de perspectiva, es decir, que todo aquello que podamos observar, describir, analizar sobre un fenómeno estará inevitablemente mediado por nuestra posición, nuestros estilo, y nuestros prejuicios; aunque intentemos efectuar una reducción fenomenológica o puesta entre paréntesis. La aplicación de aquello que habremos observado caerá en el dominio de nuestras estructuras de cognición previas, como las palabras caen en la estructura semántica y gramatical de la lengua.

---

cualquier cosa, o introducir nada nuevo, pero lleva, y extrae, y, para ello, se ocupa de la génesis de los síntomas mórbidos, y la conexión psíquica de la idea patógena cuya remoción es su objetivo. Este tipo de investigación ha impulsado considerablemente nuestra comprensión. Tan temprano he renunciado a la técnica de la sugestión, y con ella la hipnosis, porque me desesperé de hacer la sugestión tan fuerte y persistente como sería necesario para una cura duradera.”

18 ZAHAVI, Dan, GALLAGHER, Shaun, *The Phenomenological Mind*, Routledge, New York, 2010, pp. 19  
“Echemos un vistazo más de cerca en el método fenomenológico. Al igual que el método científico ordinario, él también tiene por objeto evitar las consideraciones parcializadas y subjetivas. Algunas personas confunden la fenomenología por una subjetiva consideración de la experiencia; pero una subjetiva consideración de la experiencia debe distinguirse de una consideración de la experiencia subjetiva. De forma similar, algunos confunden una consideración objetiva de la experiencia con la idea de que podemos comprender la experiencia subjetiva al convertirla en un objeto que puede ser examinado utilizando métodos en tercera persona.”

La fenomenología persigue develar la esencia de las cosas, es un *Wessenschau*; la esencia es aquello que hace que una cosa sea lo que es y no sea otra cosa, es el contenido central de un fenómeno, es inconfundible y definible. La fenomenología trata de describir como algo se nos presenta a la consciencia, y así ella es una concreción y no tanto una abstracción pues se trabaja con el *encuentro* y al trabajar desde la particularidad de cada fenómeno se busca la singularidad más que la generalidad, es decir, el encuentro entre la consciencia y el mundo termina siendo un encuentro personal. Binswanger describe a la fenomenología del siguiente modo: “Die Phänomenologie als eidetische Wissenschaft erhebt den Anspruch, gegenüber *allen* Wissenschaften, sowohl Natur- als Geisteswissenschaften, die grundlegenden apriorischen oder reine Erlebnisse herauszustellen und rein, d. h. nicht-realisiert und nicht theoretisch substruierend, zu beschreiben, sowie die reine Mathematik es unternimmt Gegenüber der Physik.”<sup>19</sup> Se pretende pues prescindir de sustratos teóricos previos que puedan empañar nuestro contacto con lo que se nos presenta. Es este tema el que básicamente queremos desarrollar, en tanto que la percepción es un contacto con el mundo, se pretende buscar un contacto auténtico, y desde esa autenticidad elaboraremos una crítica profunda a las psicoterapias y el psicoanálisis. Entendemos, como la fenomenología lo entiende, que la experiencia nos permite tener un acercamiento a las cosas desde la forma o el modo en que éstas son *experimentadas*, sin ese velo teórico que las empaña. No es de nuestro interés demostrar tal o cual reacción en el cerebro, o tal o cual práctica psicoterapéutica; nosotros partimos de la experiencia y de lo que ésta significa (dar sentido) para el sujeto. Así pues hablamos de una perspectiva en primera persona, frente a la de tercera persona, en tanto que para nosotros no es posible actuar como un observador externo o ajeno a aquello que se está observando, ya que al observar estamos irremediamente *zambullidos también* en lo que observamos. No es posible una objetividad pura sin una subjetividad que entrelace, ordene y viva la experiencia de tal o cual acontecimiento. Los procesos cerebrales, las funciones corticales o los procesos fisiológicos que generan la visión, vienen a ser cosas apersonales, sin sujeto, sin experiencia, atemporal, quizás eterno, y se trata de rescatar al sujeto olvidado o sustraído de su realidad. La experiencia no está jamás desligada de la consciencia y la consciencia es experiencia. Desde la fenomenología el sujeto que percibe, no está aislado del mundo, por lo tanto no se trata sólo de una experiencia subjetiva(da), sino que, entendemos que al hablar de la percepción, por ejemplo, en fenomenología, hablamos de un sujeto que percibe en tanto que estando *en el mundo*, desde una perspectiva singular y particular. Su propia posición en el espacio que ocupa, y en el encuentro entre él y lo que ve. De

---

19 BINSWANGER, Ludwig, *Über Phänomenologie*, en: *Ausgewählte Werke Band 3*, Asanger, Heidelberg, 1994, pp. 42 “La fenomenología en tanto que ciencia eidética pretende reivindicar en contraste con todas las ciencias, sean éstas naturales o del espíritu, describir la base apriori o la experiencia pura, es decir, sin construcciones y sin sustratos teóricos, como la matemática pura lo hace frente a la física.”

ahí que se piense en una objetividad, o en una trascendencia, dejando a un lado presupuestos metafísicos de un yo apartado del mundo y externo a éste.

Cabe entender entonces si es en realidad posible hacer fenomenología, o practicarla. Nosotros entendemos que es necesario tener una actitud fenomenológica para entablar un conocimiento posible. Esto evidenciaría porqué no es posible acceder a una verdad absoluta, sobre todo en el campo de las ciencias humanas, los alcances de la fenomenología están limitados al tiempo presente, a lo inmanente. Es difícil entender una búsqueda que pretenda encontrar una verdad absoluta; no pretendemos regresar a un subjetivismo circunstancial, sino mostrar como lo circunstancial es necesariamente objetivo.

Para entender un poco mejor la fenomenología vamos a hacer una descripción breve de ésta, tomando a su fundador.

*Siempre se está más acá de la profundidad  
o más allá de ella.  
Las cosas nunca están una detrás de otra.  
M. Merleau Ponty*

## **1. La fenomenología de Edmund Husserl:**

### **1.1 Preliminares e influencias:**

Husserl fue ante todo un astrónomo y matemático, y posiblemente toda su obra va a estar influenciada por esa metodología, por esa efervescencia casi obsesiva por la fundamentación. Este autor se preocupó mucho por fundamentar la astronomía lo que le llevó a estudiar y formarse en matemáticas con Weierstrass, en Berlín. Se vio interesado por este último en el proyecto del análisis aritmético, lo que le condujo a estudiar la obra de Bolzano sobre los números. Luego Husserl se traslada a Viena en donde se doctora con una tesis titulada “*Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung*” (Contribuciones a la teoría de los cálculos de variaciones). Por esta época asiste a las clases de Franz Brentano, del cual queda profundamente impresionado por la voluntad de éste de establecer la filosofía como ciencia rigurosa. De él toma el concepto de intencionalidad como el fundamento de un método descriptivo (Psicología descriptiva) en el que: “Por intencionalidad se entiende un carácter propio, exclusivo de todo hecho psíquico, que consiste en su referirse a un objeto: en toda representación se representa algo, en todo juicio se admite o rechaza algo, en el deseo se desea algo, etc.”<sup>20</sup> Brentano propuso una psicología descriptiva de los fenómenos psíquicos, que generará las futuras investigaciones de Husserl dentro de las cuestiones ónticas dejando de lado lo ontológico. De este modo para Brentano, nuestra mente es un instrumento que conecta con el mundo, y la consciencia sólo puede fundarse en ese contacto con el mundo. La consciencia y el mundo están, por decirlo así interconectados, tanto así que la

---

<sup>20</sup> MEDINA CEPERO, Juan Ramón, *El pensamiento de Husserl en “La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental”*, Ed. Apóstrofe, Barcelona, 2001, pp. 20

consciencia es considerada como una forma de establecer contacto, es el conector con el mundo.

Husserl se encuentra con un modo peculiar de hacer filosofía, en el sentido en que se busca deshacerse de la herencia cartesiana de la división sujeto-objeto para querer entablar un contacto más íntimo, más puro, más *adecuado* con el mundo. Del mismo modo el auge del positivismo y las ciencias naturales habían degenerado en un sensualismo y empirismo *ingenuos*, que tampoco satisfacían la necesidad de rehacer la filosofía como la ciencia fundamental del conocimiento. Se trata más que de hacer una escuela de pensamiento, de generar un método que nos permita acercarnos al conocimiento de la verdad, verdad que Husserl pensaba podía ser develada a través del método fenomenológico y sus reducciones. De esto hablaremos más adelante. Por el momento queremos regresar al tema principal que nos interesa, es decir, las condiciones que permitieron el nacimiento de la fenomenología.

## 1.2 El racionalismo y la dualidad sujeto-objeto:

Desde Descartes se estableció una clara dualidad entre lo *que* conocemos y *quien* conoce, en este sentido se inscribe una fisura insalvable entre el sujeto y el mundo en el que éste habita. La manera de hacer ciencia se da a través de la duda, se duda de todo menos del sujeto que duda. El yo está separado del mundo, está oculto tras los mantos de la consciencia y el pensamiento (*res cogitans*). El cuerpo está extendido en el plano y horizonte del mundo (*res extensa*). El conocimiento se da de modo deductivo, reduciendo, cortando, fragmentado el objeto que se quiere conocer. El método de la razón es un método de las ciencias naturales. De esta forma se planteó la siguiente manera de hacer ciencia: “a) aceptar tan sólo lo que tan claro se halle en la propia mente que no deje lugar a la duda, b) fragmentar las dificultades grandes en otras más pequeñas, c) llevar la argumentación de lo sencillo a lo complejo y d) la verificación de lo conseguido.”<sup>21</sup>

Para Descartes el pensar era existir, pero era un pensar algo alejado del cuerpo y en cierta manera del mundo mismo: “Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía ya razón alguna

---

21 REYES, Mate, en: HUSSERL, Edmund, *Invitación a la fenomenología*, Ed. Paidós, Barcelona, 1992, pp. 18



para creer que yo era, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es.”<sup>22</sup> Esto era un alejarse para retornar al mundo. Es una forma segura de adentrarse en los fenómenos aunque lo central era el pensar y mediante este pensar poner en duda todo aquello que pueda rodearme y poniendo a prueba las experiencias que se me presentan, a través de un método, llegar a la verdad *sobre* las cosas pero no a la verdad *en* ellas (aunque esa verdad es siempre inalcanzable y mutable, pues al abogar por una percepción participativa del sujeto en el mundo, o sea práctica, ninguna verdad permanece absoluta e inmutable a través del tiempo, y además no se habla de una verdad previa u objetivadora, es más bien como el arte la permanente realización de la verdad a través del continuo discurrir en el horizonte de la percepción). Lo que es seguro en Descartes es todo aquello que esté dentro de lo mental, aquello que es *extramental* es inseguro y se puede poner en duda. Podemos dudar de todo menos del sujeto que duda, estamos seguros de que pensamos, puesto que: “Yo pienso luego soy no hay nada que me asegure que digo verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser...”<sup>23</sup> Husserl comparte con Descartes el hecho de efectuar un *aislamiento* de la consciencia frente a los hechos del mundo para así aproximarse a ellos de una manera más auténtica, como Scruton nos lo aclara: “El pensamiento de Husserl descansa en dos premisas fundamentales: en primer lugar, reafirma la esencia de la posición cartesiana según la cual el conocimiento inmediato que poseo de mis propios estados mentales conscientes es el único fundamento seguro para la comprensión de la naturaleza, habida cuenta de que únicamente puedo aislar lo que es *intrínseco* al estado mental y separarlo de todo lo que es extraño. En segundo lugar, la intencionalidad de lo mental convierte al «significado» o a la «referencia» en algo esencial a todo acto mental.”<sup>24</sup>

### 1.3 El empirismo naturalista:

Esta corriente del pensamiento, que se engendra en contra del cartesianismo, es la corriente que tiene mayor aceptación hacia finales del siglo XIX en Europa. A través de ella se pretende salvar la brecha establecida por Descartes, esa brecha entre sujeto y objeto, sujeto que conoce y mundo que es conocido a través del pensamiento y sus respectivos métodos. Las ciencias naturales abrazaron

---

22 DESCARTES, René, *Discurso del método*, Ed. Espasa, 34. Edición, Madrid, 2000, pp. 68

23 *Ibid. Op. Cit.* pp. 68-69

24 SCRUTON, Roger, *Historia de la filosofía moderna*, Ed. Península, Barcelona, 2003, pp. 394-395

en este siglo una especial victoria, un desarrollo asombroso con sus descubrimientos y su aplicación al campo de la técnica. Pensemos en el telégrafo, o en la luz eléctrica, o en los descubrimientos de Röntgen, o en el rápido avance del ferrocarril que acortaba las distancias en Europa. Esta corriente se alza victoriosa ante un idealismo que pretendió encontrar respuestas especulativas del mundo concreto. Se trata pues de percibir, de tener de nuevo un contacto más cercano, mediado por la experiencia y experimentación y no tanto de un conocimiento generado desde el interior del sujeto y sus especulaciones acerca de los fenómenos del mundo.

El naturalismo está íntimamente ligado al materialismo, sin embargo existe una diferencia, y es que el naturalismo utiliza los datos obtenidos de las ciencias biológicas y llega a reconocer en ciertos casos una diferencia entre lo físico y lo psíquico. Pero termina constituyendo un monismo materialista. Es decir, todo está en las experiencias y en las leyes naturales. De este modo se termina interpretando los datos obtenidos de manera mecanicista. De ahí que los datos obtenidos de un fenómeno sean interpretados desde la esfera de lo físico, dejando a un lado muchas concepciones y *especulaciones* del idealismo. Lo psíquico para estos teóricos no deja de ser un epifenómeno de lo físico, así pues el pensamiento sería posible por ciertas leyes que se rigen al interior de nuestra cabeza, en el cerebro; tendríamos así que todo lo que son las vivencias son nada más que corrientes eléctricas que viajan a través de las dendritas neuronales, que se traducen en sensaciones, emociones o palabras. En una palabra, lo psíquico termina relegado a segundo plano frente a lo objetivo, medible, pesable, repetible, es decir: Los datos de lo físico. Incluso reduce los datos psíquicos a lo físico, los hace dependientes de éstos. La realidad queda así reducida a meros hechos físicos y psíquicos que lleva al hombre a una alienación de sí mismo.

Es este el panorama en que Husserl se desarrolla, y es una meta suya elaborar una nueva forma de entender los fenómenos. Husserl criticaba con firmeza al psicologismo que confundía los actos perceptivos con los estados mentales, sin tomar en cuenta el modo en que se manifiestan o *sich entfalten* los objetos del mundo y los objetos del pensamiento, como nos lo dice Husserl: “El principal error de la argumentación empirista radica en identificar o confundir la fundamental exigencia de un volver a las “cosas mismas” con la exigencia de fundar todo conocimiento en la *experiencia*.”<sup>25</sup> Es decir que la psicología no se encargaba directamente de la consciencia, así: “Para nuestro filósofo, el error consiste en pretender hacer lo que sólo se puede conseguir con una fenomenología pura y sistemática.”<sup>26</sup> Se trata pues de la falencia de la psicología experimental para

---

25 HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, § 19 Fdo. Cultura Económica, Madrid, 1993, pp. 48-49

26 MEDINA CEPERO, Juan Ramón, *El pensamiento de Husserl en “La crisis de las ciencias europeas y la*

el análisis de la consciencia misma. La psicología peca así, de elaborar juicios y teorías, incluso sistemas desde una perspectiva ingenua que confunde el hecho de observar con lo observado, los conceptos no son en sí mismos clarificados, conceptos como yo, atención, percepción, memoria entre otros, son pues entendidos como fenómenos psíquicos, sin preguntarse previamente como se da la percepción en la consciencia o como se origina un yo. En esto es muy radical Husserl y engendra los fundamentos de una nueva forma de entender la relación entre la consciencia y el mundo. Con esto pretende reflexionar sobre las particularidades de la consciencia.

#### 1.4 El psicologismo y la crítica a éste:

El psicologismo pretende reducir la lógica a fenómenos psicológicos, es decir a procesos empíricos psíquicos. Significa reducir todos los procesos mentales como sus principios y actos a datos psíquicos. El psicologismo es distinto de la psicología, la psicología es una ciencia experimental del comportamiento con datos que pueden ser ciertamente verificables; el psicologismo por otro lado, pretende hacer de la lógica un subproducto, por decirlo así, de la psicología o mejor expresado de los procesos psíquicos. Se pensaba en aquel entonces que las funciones del psiquismo tenían una forma parecida o análoga de funcionamiento a la de los hechos empíricos o las ciencias empíricas. En este sentido, la crítica de Husserl parte desde las mismas raíces del problema, es decir, en la imposibilidad de aplicar métodos de las ciencias naturales de los hechos físicos a lo que son los fenómenos psíquicos o del pensamiento, de este modo: “Con la crítica a la *naturalización de las ideas*, Husserl quiso mostrar la irreductibilidad de los conceptos y principios lógicos a las realidades y procesos psicológicos de pensar y, consiguientemente, la imposibilidad de reducir o fundar la lógica en la psicología.”<sup>27</sup> El naturalismo consideraba a la psicología como única ciencia del espíritu, e incluía en su repertorio a la lógica, pedagogía, la estética y probablemente la ética, es decir, que a estas disciplinas habría que entenderlas desde la psicología. Pero como vemos el fundamento de la psicología es el naturalismo, que se basa en los hechos; y claro ¿Cómo es posible que una ciencia de los hechos físicos pueda generar las leyes de una ciencia de otro tipo de hechos? Esta es la crítica fundamental que Husserl imparte al psicologismo, así pretende dar una cierta independencia a la lógica y al hacer una clara *Spaltung* entre lo que él consideraba una desviación. Otro flanco de esa crítica es la de la ingenuidad con que las ciencias naturalistas actúan, de tal manera que la ingenuidad, vendría a ser como un *leitmotiv* que se presenta en toda forma de hacer

---

*fenomenología trascendental*”, Ed. Apóstrofe, Barcelona, 2001, pp. 145

27 MEDINA CEPERO, Juan Ramón, *El pensamiento de Husserl en “La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental”*, Ed. Apóstrofe, Barcelona, 2001, pp. 65

ciencia, ya que parte de esa actitud natural. Se trata básicamente de impedir que el pensar se confunda con lo pensado, y ese es el error psicologista. Así, por psicologismo podemos entender: “...una etiqueta con la que se asimilan muchas tesis y tendencias. Algunas son tesis reduccionistas sobre la naturaleza de las entidades que estudia la lógica: es decir, considera que son de hecho entidades psicológicas de la mente. Otras la ven como una tesis sobre la naturaleza de la lógica como disciplina práctica: es decir, que la lógica es el arte de organizar los propios procesos de razonamiento para generar conclusiones, una visión que había sostenido el propio Brentano.”<sup>28</sup> Se trata en definitiva de depurar a la lógica de esa herencia empírica del psicologismo, al ser la psicología una ciencia empírica (que confunde el pensar como tal con sus contenidos) cuyas leyes y principios son vagos y caen en el ámbito de lo subjetivo, no pudiendo así generar leyes o principios universales que rijan a la lógica. La lógica es una ciencia *a priori*, con lo cual entra en contradicción con lo que hemos dicho arriba en relación al ser una ciencia de hechos. Las leyes de la ciencia devienen en generalizaciones mientras que las leyes lógicas son ideales y exactas. (Cf. Moran, 2011, pp. 103-105)

No es de sorprendernos que esta crítica sea el germen de toda la fenomenología a desarrollarse posteriormente, fenomenología que puede interpretarse como una inclinación hacia el idealismo, pues se persigue la búsqueda del yo puro. Podemos entender que hoy en día la psicología experimental también se base en leyes y fórmulas estadísticas, por ejemplo para sacar así resultados y aplicaciones a ciertos fenómenos a los que ella intenta dar una aclaración. Lo que se puede sentir al final de leer uno de esos artículos es que se deja de lado al sujeto mismo y su experiencia en cuanto tal dentro del programa de investigación. Es por eso que la fenomenología nos parece un método o una forma de acercamiento más genuino, sin olvidar que el que observa también se ve afectado por lo observado, y además al tener una experiencia de laboratorio (que no es lo mismo que hacer una reducción fenomenológica), terminamos teniendo datos que son de difícil aplicación y terminan siendo una realidad empírica pero no *existencial* u *ontológica*. En apariencia esos resultados, nos dicen algo, pero nos dicen poco o nada del sujeto y de su experiencia de la enfermedad, o de su depresión o su duelo. El acentuar lo experimental va estrechando, como en un movimiento de pinza, lo vivencial.

¿Qué es lo que Husserl propone ante todo esto? Es lo que veremos a continuación al hacer una breve descripción de su método fenomenológico.

---

28 MORAN, Dermot, *Introducción a la fenomenología*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2011, pp. 103

### **1.5 El método fenomenológico:**

Como hemos visto para Husserl ambas formas de conocer y de *hacer verdad* son insuficientes, a esto él propone una idea radical, y se trata de una nueva forma de entender la realidad. Pretende superar la actitud naturalista y psicologista mediante la contemplación de la esencia de las cosas que pueden ser aprehendidas de acuerdo a las leyes sistemáticas que rigen las variaciones de éstas en la imaginación. En definitiva Husserl no admite ni el sentido común, ni las experiencias científicas, ni las así llamadas experiencias psicológicas para llegar a un conocimiento verdadero y científico del mundo. Como hemos visto lo precedente a Husserl cae en una suerte de confusión.

Para ello vamos a partir del concepto de intencionalidad que es lo más original y radical de la forma de hacer filosofía de Husserl. Ésta es la mayor característica de la consciencia. Se busca pues atender a los datos de la consciencia de una manera pura, liberada de su ropaje teórico o incluso vivencial, vivencial en el sentido de interpretar y especular sobre un dato, o confundir, por ejemplo el color sobre una superficie, con la superficie en sí.

### **1.6 La intencionalidad:**

La intencionalidad es un concepto fundamental dentro de la fenomenología, es casi, podríamos decir, su piedra angular. A partir de ella se ha constituido gran parte del desarrollo fenomenológico, como también dentro de la filosofía analítica ha dado lugar a largos y extenuantes debates. Por un lado podemos definir a la intencionalidad como el apuntalamiento de la consciencia hacia algo, es decir, al escribir estas palabras estoy al mismo tiempo teniendo consciencia de ellas, también puedo percibir la forma en que estoy sentado, o si en la calle llueve o hace sol. En definitiva tengo presente en mi consciencia que hay *algo*. En este sentido Brentano definió a la intencionalidad desde el punto de vista psíquico, según él no hay un fenómeno físico que exhiba tal característica.

La intencionalidad es un concepto rescatado de la filosofía escolástica que proponía que los hechos mentales tienen una dirección hacia un objeto. Así: “Esta orientación, que se afirma de todo pensamiento, volición, deseo o representación consciente en general -pero no, por ejemplo, de una sensación-, consiste, por un lado, en la presencia o existencia «mental» del objeto que se conoce, quiere o desea y, por el otro, en la referencia de este «hecho» mental a un objeto en principio real. La intencionalidad, por tanto, tiene un sentido doblemente reversible, en cuanto se aplica al modo

de existencia mental que un objeto real tiene en la conciencia humana por el hecho de ser conocido, o en cuanto existe «intencionalmente» en la conciencia (aspecto ontológico), y en cuanto se aplica a la referencia a lo real que todo hecho de conciencia posee (aspecto psicológico y epistemológico). La intencionalidad, así entendida, plantea problemas: es posible que un hecho mental no tenga referente alguno, como cuando pensamos en qué son las sirenas, las quimeras o los grifos y las hadas, o bien que un mismo referente corresponda a dos, o más, hechos mentales, como cuando por alguna razón hablamos de la «estrella de la mañana» y de la «estrella de la tarde» para referirnos al mismo planeta Venus.”<sup>29</sup>

Es a Brentano a quien se le debe la “modernización” del concepto de intencionalidad. Sin embargo él, al reactualizar el concepto como una propiedad exclusivamente mental, demarcaba claramente el reino de lo psíquico del reino de lo físico, cayendo en una dicotomía que no era nada nueva. Desde un punto de vista fenomenológico todo estado mental está dirigido hacia un algo en el cual ese estado mental se correlaciona, de este modo: “Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc. Esta inexistencia intencional es exclusivamente propia de los fenómenos psíquicos. Ningún fenómeno físico ofrece nada semejante. Con lo cual podemos definir los fenómenos psíquicos diciendo que son aquellos fenómenos que contienen en sí, intencionalmente, un objeto.”<sup>30</sup> Ahora bien vamos a recordar brevemente las tres formas que Brentano plantea en las que un sujeto es consciente de un objeto a través de sus actos mentales. Así tenemos que Brentano nos habla de:

- **Vorstellungen (Presentaciones):** El sujeto es consciente de un objeto, lo tiene delante de su mente sin posicionarse ante él. No se refuta ni se reafirma su existencia. Las presentaciones pueden ser de carácter interno como el escuchar o el ver, y de carácter externo como un color o un sonido.

---

29 Diccionario de filosofía en CD-ROM. Copyright © 1996. Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona. Todos los derechos reservados. ISBN 84-254-1991-3. Autores: Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu.

30 BRENTANO, Franz, *Psicología desde un punto de vista empírico*, versión electrónica, pp. 81-82

- Juicios: El juicio aparece cuando se toma un posicionamiento frente a un objeto; se puede decir de él que existe o que no, o que se lo quiere o se lo rechaza. Se realiza así un acto perceptivo en donde percepción es para Brentano la combinación de la presentación sensorial y un juicio afirmativo.
- Fenómenos de interés (fenómenos emotivos -sentimientos y voliciones-): Es la dualidad presente en un acto de percibir, puede ser el querer o el odiar que están ligados al objeto de la presentación (interés positivo o interés negativo). De este modo el objeto está presentado a la consciencia no sólo como objeto presentado sino también con una actitud sea esta positiva o negativa. Así: “Todo fenómeno de consciencia es o una representación de algo, que no forzosamente ha de ser un objeto exterior, o un juicio acerca de algo. Los juicios o son teóricos, y se refieren a la verdad y falsedad de las representaciones (juicios propiamente dichos), y su criterio es la evidencia y de ellos trata la epistemología y la lógica; o son prácticos, y se refieren a la bondad o a la maldad, la corrección o incorrección, al amor y al odio (fenómenos emotivos), y su criterio es la «preferencia», la valoración, o «lo mejor», y de ellos trata la ética.”<sup>31</sup>

Si nos quedamos con la idea brentaniana de intencionalidad, podríamos argüir que la experiencia termina siendo reducida a un epifenómeno de la consciencia: “No es, pues, cierta la hipótesis de que un fenómeno físico, como los que se hallan intencionalmente en nosotros, exista fuera del espíritu, y en realidad encierre una contradicción; sólo comprobando uno con otro, resultan conflictos, que prueban claramente cómo aquí ninguna existencia real corresponde a la intencional.”<sup>32</sup> Vemos pues, como de cierto modo la experiencia subjetiva (incluyendo los cambios físicos) son marginalizados. Nuestro interés radica en indagar en la posibilidad de una intencionalidad física, del cuerpo, no solo de la consciencia, o mejor expresado, que nuestros actos intencionales se manifiestan de una forma íntegra. Pensemos en un joven que está enamorado de una chica. Podemos ver que el estado de enamoramiento de este joven, responde al objeto intencional, que es la chica. Pero si se hablase exclusivamente de estados mentales o representacionales, ¿Por qué este joven se sonroja en presencia de la chica? ¿Por qué se acelera su pulso y se aumenta el riego sanguíneo? ¿Por qué aumenta la presión arterial? ¿Por qué siente “mariposas en el estómago”? Baste estas pequeñas preguntas para proponer que la intencionalidad no es sólo de la consciencia, existe también una participación somática. Pero regresemos al concepto de intencionalidad de la manera en como es

31 Diccionario de filosofía en CD-ROM. Copyright © 1996. Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona. Todos los derechos reservados. ISBN 84-254-1991-3. Autores: Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu.

32 BRENTANO, Franz, *Psicología desde un punto de vista empírico*, versión electrónica, pp. 91

entendido en la fenomenología.

Para la fenomenología el interés en la intencionalidad, se basa en que se entiende a ésta como una característica o propiedad de la consciencia. Esto desde la perspectiva en primera persona. De este modo se quiere evitar una naturalización de la intencionalidad buscando con esto proveer de un análisis descriptivo a las estructuras intencionales de la consciencia. Se trata de *descifrar* la relación entre la *mente* y el *mundo* y no de la *mente* con el *cerebro*.

Husserl toma de Brentano el concepto de intencionalidad en un sentido teleológico, es decir, como se ha enunciado previamente, en un sentido direccional, pero esta intencionalidad se la aplica al estudio de las estructuras de la consciencia tal como ella es, haciendo una diferencia entre los objetos del mundo y los objetos mentales. Dentro de la teleología de la consciencia Husserl establece una diferencia entre *noesis* y *noema*. La *noesis* es el acto de mentar, y el *noema* es sobre lo que se piensa (su contenido). La intencionalidad es a su vez la correlación entre lo pensado y sobre lo que se piensa, es decir entre *noesis* y *noema*; con ello se pretende entablar una relación más íntima con el mundo, dejando atrás las teorías clásicas (enunciadas brevemente arriba) que exponían una separación más acentuada entre el sujeto que conoce y objeto conocido. La intencionalidad de la consciencia viene a ser el encuentro más cercano con el mundo, teniendo a la final la idea de que el mundo pensado es el único que tiene un sentido, así en palabras de Husserl: “El sentido de la investigación psicológica de la consciencia es abismalmente distinto del de la investigación fenomenológica-trascendental de la consciencia, aun cuando puedan coincidir los contenidos que han de ser descritos en una y la otra. En un caso, tenemos datos del mundo presupuesto como existente, es decir, datos concebidos como componentes psíquicos del hombre. En el otro caso, no se habla para nada de tal concepción de los datos paralelos, similares en cuanto al contenido, puesto que el mundo en general, en la actitud fenomenológica, no está en vigor como realidad efectiva, sino tan sólo como fenómeno de realidad.” -Y más adelante- “Así, pues, en general toda vivencia de la consciencia es en sí misma consciencia *de* esto o de aquello, sea cual fuere el legítimo valor de realidad de esos objetos y como quiera que yo, estando en la actitud trascendental, pueda hacer abstracción tanto de ésta como de todas las otras vivencias propias de la actitud natural. El título trascendental *ego cogito*, por consiguiente, tiene que ser ampliado con otro miembro: todo *cogito*, o como también decimos, toda vivencia de la consciencia mienta algo y lleva en sí mismo su respectivo *cogitatum* en ese modo de lo mentado, y cada una lo hace a su modo.”<sup>33</sup>

---

33 HUSSERL, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, § 14, Ed. Tecnos, Madrid, 2002, pp. 46-47



Con la intencionalidad se pretende no en sí mismo *conocer* el objeto, sino de *conceder* un sentido a ese objeto. Se trata más bien de comprender como se establece esa donación de sentido, de como la consciencia está *afectada* por aquello en que se deposita. Así pues no se trata, por ejemplo, de en el caso de desear algo, de comprender ese algo, sino el mismo hecho de desear ese algo, así: “La intencionalidad no es, por tanto, patrimonio del pensamiento representativo. Todo sentimiento es sentimiento de algo sentido, todo deseo es deseo de lo deseado, etc. Lo aquí mentado no es un objeto contemplado. Lo sentido, lo querido o lo deseado no son las cosas.”<sup>34</sup> Interpretando estas líneas llegamos a la conclusión que no se trata de vivenciar en sí el objeto, de aprehenderlo, o de asimilarlo como tal (como en *realidad* es); sino la vivencia que puede producir ese objeto, por ejemplo placer, así vivenciar el placer, o el mentar un recuerdo, por el simple hecho de que este nos agrada. En definitiva se intenta tener un acercamiento más comprometido con el mundo. No es la manzana lo que deseo, sino su sabor, o su textura, o el crujir de su carne al morderla en la boca. Luego en el texto citado Levinas nos dice de manera fulminante: “La intencionalidad es, por tanto, mucho más profunda que la “relación de sujeto a objeto” que en ella encuentra su lugar. La interioridad del pensamiento y la exterioridad del objeto son abstracciones extraídas del hecho concreto de la espiritualidad que es el sentido.” (Cf. Levinas, 2005, pp. 56)

En resumidas cuentas la intencionalidad es lo que caracteriza a la consciencia humana. Más tarde Sartre tomará esta idea para elaborar su trabajo sobre la “*Trascendencia del Ego*”, en el cual este autor sostiene, que la consciencia es una sucesión de hechos, la característica principal de la consciencia sartreana es que está vacía como hemos visto al inicio de este trabajo. Ahora nos es necesario seguir enunciando el *aparataje* del método fenomenológico que nos llevará a sustentar más tarde nuestra crítica al psicoanálisis y la psicología analítica de Carl Gustav Jung, asimismo para entender los desarrollos en el campo de la psicopatología emprendidos por Binswanger y Boss, para llegar a lo que hoy se conoce como psicoterapia existencial (Yalom, May).

### **1.7 Zu den Sachen selbst:**

El ir hacia las cosas mismas, o el regresar a ellas, es una premisa fundamental en el trabajo de Husserl para entender sus desarrollos posteriores. El regresar a las cosas mismas aboga por un fin del *teoreticismo* y *cientificismo* reinantes en la época. Se trata de volver a las cosas mismas en tanto éstas se dan de un modo particular a mi consciencia, experimentada a través de registros subjetivos,

---

<sup>34</sup> LEVINAS, Emmanuel, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Ed. Síntesis, Madrid, 2005, pp. 52

que me permiten ordenar el mundo de tal o cual manera. Pensemos que el vocablo alemán *zu*, es una preposición, es decir, se indica en cierta forma una dirección y posicionamiento, en este sentido es importante aclarar antes, qué es un fenómeno para la fenomenología. El fenómeno puede ser contrapuesto al concepto de esencia, puesto que en un primer momento el fenómeno es aquello que se manifiesta ahí delante de mi consciencia. Es decir, cómo él se presenta, no es *en realidad* cómo él es. Pero no se trata aquí de un subjetivismo radical, es más bien: “En el más amplio sentido, como todo lo que aparece en la manera en que aparece al que experimenta.”<sup>35</sup> De este modo se busca eliminar y evitar toda construcción que anteceda al hecho de la percepción o del encuentro entre el fenómeno y la consciencia. Es necesario despojarse de lo adquirido por teorías o creencias religiosas o por la cultura misma. Se necesita comprender al fenómeno desde dentro para luego generar una explicación de éste. En este sentido regresar o ir a las cosas mismas significa un liberarse de todo lo que se ha aprendido o se da por supuesto frente a un fenómeno. Por ello se habla de que la fenomenología es descriptiva, o que pretende ser descriptiva, evitando todo tipo de prejuicios a partir de sus reducciones.

Existen diferentes tipos de fenómenos, así podemos distinguir entre un fenómeno físico, entre un número, entre un sonido, etc. Lo interesante en este punto es que se introduce la noción de perspectiva, a saber, un mismo objeto se puede presentar de maneras muy diferentes de acuerdo al lugar que ocupemos en el momento en que éste se nos presenta. Tenemos así una referencia frente al objeto, pues éste nunca se nos dará en su totalidad. De modo que lo que es muy distintivo de la fenomenología es la concepción de *cómo* el mundo se nos presenta, cómo aparece a la consciencia, sea en la percepción o en los análisis científicos, este mundo es el único mundo posible y real. De este modo el único mundo que existe es el mundo que se puede conocer. Existe entonces el mundo como lo percibimos y el mundo como es en sí. No se pretende buscar la realidad de los objetos ya que no se puede adoptarla en su totalidad, con lo cual: “Die Realität des Gegenstandes wird nicht *vor* oder *hinter* seiner Erscheinungen gesucht, so als würde diese Erscheinung den wirklichen Gegenstand irgendwie verbergen.”<sup>36</sup> Los fenómenos no son *simples* fenómenos, es decir, que la manera en que un objeto se nos manifiesta no es en sí el propio objeto, así si se quiere llegar a aprehender lo real del fenómeno hemos de concentrarnos en la manera en cómo éste se manifiesta. Con lo cual al hacer un análisis de lo que se nos presenta, es decir, del fenómeno, acabamos encontrando su particular modo de darse desde él y no inyectando precedentes, sean estos de origen

---

35 MORAN, Dermot, *Introducción a la fenomenología*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2011, pp. 4

36 ZAHAVI, Dan, *Phänomenologie für Einsteiger*, Wilhem Fink Verlag, Paderborn, 2007, pp. 15 “La realidad de las cosas no será buscada delante o detrás de sus manifestaciones, como si esta manifestación fuera a ocultar de alguna manera el objeto real.”

teórico o religioso, o cultural. No se trata de develar, sino de zambullirse en ese darse del fenómeno para la consciencia, en *cómo* aparece, en *cómo* se vivencia, en *cómo* se reconoce y finalmente se entiende.

El *zu den Sachen selbst* sigue señalando, sin embargo para nosotros, una dirección, un apuntalamiento, lo cual hace bien difícil la percepción pura ya que, siendo un acto no pasivo el de ir hacia las cosas mismas, terminamos impregnando de una u otra forma eso que queremos conocer. De otro modo, y siendo de momento un juego de palabras, en lugar de *zu den Sachen selbst*, en donde tenemos una actitud más contemplativa, menos activa, en el sentido de ir o regresar a las cosas mismas, podemos formular un *von (aus) den Sachen selbst*. Esta modalidad es más un *sich beteiligen*, en donde el ser parte del acto de conocer, no como un yo autónomo que regresa a las cosas, sino como un yo que se descubre, descubriendo lo que tiene delante, pero a su vez *fusionándose (verschmelzen)* en aquello que aprehende. En este sentido el acto de conocer fenomenológicamente algo es un movimiento bidireccional, en donde los objetos poseen una forma específica y circunstancial de donarse-*nos*.

El ir a las cosas mismas (o el regresar a ellas) abre una nueva tarea, y bien ardua, ya que nos compromete con el hecho de restituir la subjetividad dentro de aquello que estamos observando. Si bien es cierto que no podemos librarnos de todos nuestros prejuicios, (el lenguaje por ejemplo, o un idioma), el acentuar el énfasis en trabajar sobre lo percibido nos da, en cierto modo, una aproximación más auténtica al mundo, ya que en este sentido, lo auténtico es lo sentido y el sentido que damos a eso que tenemos ahí. Sobre el prejuicio, podemos decir, a modo de interpretación, que un prejuicio es algo que en cierta forma constituye lo que somos, pero estos prejuicios no son lo aprendido a lo largo de la vida, sino lo que nos permite desarrollarnos en el mundo. De este modo cada lugar que tengamos en el mundo (perspectiva) estará mediado o cruzado por una red de significaciones previas de las cuales no podemos desligarnos, los prejuicios son, diríamos, lo que nos hace sujetos culturales.

## 1.8 La reducción fenomenológica:

Como hemos visto, la filosofía y las ciencias carecían, para Husserl, de un método adecuado para aprehender la realidad y poder llegar a conocer el mundo. Los sistemas de la filosofía y la ciencia se alejaban de aquello que querían conocer, paradójicamente a través de sus tendencias y encerramientos teóricos. No se trata pues de elaborar un sistema de pensamiento al hacer fenomenología, es más bien una actitud, un modo de aproximación, es en definitiva una forma distinta de plantearse preguntas acerca de la realidad de los objetos, sean psíquicos o físicos. Con lo cual tenemos que iniciar este apartado con lo que se llama en la fenomenología la *actitud natural*; ésta es nada más y nada menos que la actitud cotidiana que tiene el hombre de la calle así: “Tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo. Tengo conciencia de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento. Mediante la vista, el tacto, el oído, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están las cosas corpóreas, en una u otra distribución espacial, *para mí simplemente ahí*, “*ahí delante*” en sentido literal o figurado, lo mismo si fijo la atención especialmente en ellas, ocupándome en considerarlas, pensarlas, sentirlas, quererlas o no. También están seres animados, digamos hombres, inmediatamente para mí ahí; los miro y los veo, los oigo acercarse, estrecho su mano al hablar con ellos, comprendo inmediatamente lo que se representan y piensan, qué sentimientos se mueven en ellos, qué desean o quieren.”<sup>37</sup> Pensemos por ejemplo en un ir de compras: salimos de casa, cerramos la puerta, caminamos hasta el supermercado, saludamos con algún conocido, escogemos nuestros alimentos, pagamos y regresamos a casa. Esta actividad de hacer compras la hemos hecho de manera casi automática, es decir sin cuestionar nada en sí, sin parar para pensar; nosotros diremos de una manera no consciente. En primer lugar pues tenemos la actitud natural que es: “La posición que asume el sujeto ante el mundo cotidiano, atraviesa la vida en sus múltiples manifestaciones como los negocios, la administración de la casa, los juegos infantiles, la ciudad. A la vez es un mundo del cual tenemos plena conciencia de lo que hacemos como sujetos. La *actitud natural* es la de aquellos hombres de conciencia, la cual ayuda a orientarlos y dar sentido al orbe en el que viven. Husserl nos lo describe como: “*un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico*”. La actitud es el vehículo -como disposición-, que nos permite abrir las puertas a otras situaciones que tocan la vida. Trascender a partir de diversas actitudes en comunidad, nos permite abrirnos al mundo o ampliar nuestro ver-conocer desde distintas perspectivas; para Husserl sería desde un conocimiento que permita descifrar el fenómeno

---

37 HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, § 27 Fdo. Cultura Económica, Madrid, 1993, pp. 64

que está “ahí”, “delante”, ante un ser arrojado al mundo que busca conocerlo en su trascendencia lógica.”<sup>38</sup>

En este sentido, las ciencias naturales partían de una actitud natural e ingenua frente al mundo que querían conocer. De ahí que Husserl indague en un modo particular de percibir y de llegar a las cosas, lo hace a través de las reducciones fenomenológicas, Así tenemos:

- La reducción histórica o filosófica: Se excluyen todas las afirmaciones hechas sobre la naturaleza, tanto científicas como precientíficas. Se trata de poner entre paréntesis todas las opiniones y su validez, es una forma de encerrar la consciencia y de establecer un contacto directo con la cosa misma mediante ese darse de las cosas a la consciencia, de este modo: “La ἐποχή *filosófica* que nos proponemos practicar debe consistir, formulándolo expresamente, *en abstenernos por completo de juzgar acerca de las doctrinas de toda filosofía anterior y en llevar a cabo todas nuestras descripciones dentro del marco de la abstención.*”<sup>39</sup>, Porque: “La fenomenología es de hecho una disciplina *puramente descriptiva* que indaga el campo de la consciencia pura trascendental en la *intuición pura.*”<sup>40</sup> Este poner entre paréntesis se denomina *epojé* que es una manera de desconectarse de la cotidianidad y de los usos aceptados de las teorías y sus descubrimientos. Con esto se pretende suspender de nuestro juicio lo trascendente, así este poner entre paréntesis deviene en un describir las vivencias reflejadas en la consciencia, obteniendo una reducción fenomenológica.
- La reducción fenomenológica: Viene a ser el método por el cual Husserl propone una actitud radical de hacer filosofía, se pretende con ella elaborar un modo de acercarnos a las cosas carente de presupuestos, para así obtener un punto de partida radical y categórico del filosofar. Reducir los objetos (*Objekte*) a fenómenos internos es la meta de esta reducción mediante la puesta entre paréntesis. Se pretende pues, al percibir un fenómeno, deshacernos de todo tipo de valoración o presupuesto (prejuicio), que pueda empañar el *agarramiento* del objeto en nuestra consciencia. Se busca que la postura que tengamos frente al fenómeno llegue a ser lo más objetiva posible tomando sólo lo que está ahí delante de nosotros. Esta reducción viene a ser el obrar de la fenomenología, ya que se trata no de

---

38 GIL CLAROS, Mario Germán, *Fenomenología y actitud filosófica*, versión electrónica, [http://www.eleutheria.ufm.edu/ArticulosPDF/090321\\_fenomenologia.pdf](http://www.eleutheria.ufm.edu/ArticulosPDF/090321_fenomenologia.pdf)

39 HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, § 18 Fdo. Cultura Económica, Madrid, 1993, pp. 46-47

40 *Ibid. Op. Cit.* § 59, pp. 136

dar respuestas concretas y definitivas a los fenómenos (como el caso de la duda cartesiana): “La reducción es aquí una revolución interior antes que una búsqueda de certezas, una manera para el espíritu de existir conforme a su vocación y, en suma, de ser libre respecto del mundo.” (Cf. Levinas, 2005, pp. 72), sino de un *generar constante*, justamente esa actitud, es decir la reducción, no es algo esporádico al realizar un análisis fenomenológico, no es provisorio, pues se trata, con la reducción, de establecer-se en esa duda, así: “La ciencia de hechos no puede despojarse del derecho de hacer uso de las verdades esenciales que se refieren a los objetos individuales de su *propio* dominio. Ahora bien, ya según lo dicho en la introducción es justamente nuestro designio fundar la fenomenología misma como ciencia *eidética*, como ciencia esencial de la conciencia trascendentalmente purificada.”<sup>41</sup>

- Reducción eidética: Esta reducción persigue llegar a la esencia del fenómeno, prescindiendo de su existencia como tal, es decir forrada por atributos, que no son esenciales de éste. La esencia es lo que hace que una cosa sea esa cosa y no otra, es lo que constituye su ser, a su vez tiene carácter universal, es decir que: “Se trata de prescindir de los caracteres individuales, para fijarse exclusivamente en las notas y relaciones esenciales y necesarias de algo.”<sup>42</sup> Según Medina Cepero, las esencias son trascendentes a los individuos, a su forma específica de ser, pero ellas son aprehendidas en actos individuales que constituyen los: “Soportes intuitivos de la aprehensión de las esencias.” (Cf. Medina Cepero, 2001, pp. 124) Para llegar a esas esencias no se necesita tener una intuición permanente del objeto, la fantasía y el recuerdo, juegan igualmente un papel importante en la descripción de esas esencias. La experiencia nos remite a lo concreto, lo singular. Se trata pues de llegar a ver qué es lo que en el fenómeno no cambia, o varía, para así ver lo que en él se mantiene idéntico, a pesar de las posibles variaciones. Esta reducción es lo que conduce al establecimiento de la fenomenología como una *ciencia de las esencias* y no en una *ciencia de hechos* (empirismo). Para llegar a tener esa esencia, es necesario que se reduzca al objeto a su condición de ser dado en la conciencia. Ese llegar a la esencia de las cosas no acerca, paradójicamente, a la realidad, sino al mundo de la conciencia y como ésta es, reacciona, se enfrenta, deja de ser, etc., con el mundo. Así entramos en una problemática, en donde se puede llegar a entender a Husserl como un “*neo-idealista*”; sin embargo nosotros no

---

41 HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, § 60 Fdo. Cultura Económica, Madrid, 1993, pp. 137

42 MEDINA CEPERO, Juan Ramón, *El pensamiento de Husserl en “La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental”*, Ed. Apóstrofe, Barcelona, 2001, pp. 124

entendemos la visión de Husserl como idealista, en el sentido clásico del término, ya que a través de las reducciones, se ha producido un acercamiento más auténtico hacia los objetos del mundo, y eso implica, haberse comprometido, sensualmente con lo que nos rodea, evitando también ese alejamiento que el cartesianismo produjo, al separar *res cogitans* de *res extensa* y entremezclar el *cogito* con su *cogitatum*. Diríamos pues, que con Husserl se íntima con lo antepredicativo, con lo que precede a lo que está constituido, es decir, se regresa a las esencias, así: “La reducción fenomenológica es, pues una operación mediante la cual el espíritu suspende la validez de la tesis natural de la existencia para estudiar su sentido en el pensamiento que la ha constituido y que, él mismo, ya no es una parte del mundo, sino previo al mundo.”<sup>43</sup> Se regresa así al mundo, ya que los actos mentales, no pertenecen a un reino interior cerrado al cual llegamos por medio de la introspección. Ellos (los actos mentales) deben su existencia a aquello que los trasciende. Esta es la diferencia capital, que creemos tiene la fenomenología con el idealismo clásico.

- Reducción trascendental: Mediante esta operación se pone entre paréntesis la existencia del mundo y la del propio individuo, llegando así a un estado de consciencia pura sin interferencia alguna. Con esto se pretende llegar a una visión desinteresada, sin prejuicio alguno posible, de las vivencias intencionales de la consciencia. Se trata de prescindir de la existencia propia, de deshacernos de lo que somos, de lo que nos caracteriza como sujetos, llegando a una consciencia pura a un *yo trascendental*. Todas las esencias descritas en las reducciones previas terminan así siendo reducciones de un sujeto puro. Este es el plano en donde la filosofía se convierte en fuente de todo saber, en donde sólo existe una consciencia pura y trascendental que funde todo el resto del pensamiento, de este modo: “En efecto, en lugar de pretender usar el *ego cogito* como premisa apodípticamente evidente para presuntas inferencias que lleven a una subjetividad trascendental, dirigimos nuestra atención al hecho de que la *épokhé* fenomenológica me descubre (a mí, el filósofo que medita) una esfera infinita del ser de una nueva clase, entendida como esfera de una nueva clase de experiencia, esto es, de la experiencia trascendental.”<sup>44</sup> Así llegamos al yo puro, un yo que se vivencia a sí mismo, un yo trascendental que no necesita del mundo para existir, está alejado de toda realidad del mundo (natural). Este yo puro cae en una especie de egocentrismo o egología ya que se habla de una “hipersubjetividad”, dejando de lado a los otros yoes, y claro estableciendo una gran brecha que lleva a pensar en la imposibilidad de la intersubjetividad,

---

43 LEVINAS, Emmanuel, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Ed. Síntesis, Madrid, 2005, pp. 71

44 HUSSERL, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, § 12 Ed. Tecnos, Madrid, 2002, pp. 40

pues este yo, es anterior a los yoes que fundamentaría y terminarían siendo (los otros yoes) un producto de su consciencia, una creación de su propio reflexionar, poniendo en duda ese comercio posible con el otro el cual llamamos intersubjetividad. Cabe recordar que esta egología es fruto de la reducción trascendental. En la actitud natural, comerciamos con el otro y no ponemos en duda su existencia o inexistencia.

### 1.9 La Epojé:

Se pone entre paréntesis la realidad para tener un acercamiento más *puro* con el objeto. Es este cambio en la manera de percibir los objetos lo que nos ubica en un quehacer filosófico. A su vez es el presupuesto de toda reducción fenomenológica. No ha de confundirse la *epojé* con la duda y sobre todo con la duda cartesiana, ya que no se puede en este sentido deshacer o desligar el pensamiento de lo pensado, es decir, volvemos al tema de la intencionalidad. El yo sólo puede encontrarse a sí mismo a través de sus vivencias. Descartes desligó al yo de su mundo, proponiendo al yo como una instancia primera *independiente* del mundo, aislada. Es también desde Descartes que la filosofía y las ciencias tomaron caminos extremos y diferentes, por un lado el desarrollo del naturalismo (ciencias naturales), y por otro el idealismo y subjetivismo trascendental (apriorismo). La *epojé* a la final consiste en no hacer uso alguno de mi fluir y posición con respecto al mundo. Todo se encuentra, como hemos dicho, suspendido o alterado. Ahora bien, hacer una reducción completa, una puesta entre paréntesis total no es posible, somos seres del mundo, estamos en él, hacemos parte del lote; por otro lado a lo que se podría llegar con la *epojé* es a una depuración de la consciencia, depuración de ciertos presupuestos, pero no de todos. No nos es posible ser independientes del mundo, solamente podemos hacer más visible la trascendencia del mundo. Además la *epojé* puede llevarnos a creer que Husserl cae en un yo puro al estilo cartesiano de la *res cogitans* ya que por medio del acto de la reducción se cae en un ego idealista que deja de lado por ejemplo, la presencia del otro. En este sentido la relación cartesiana de Husserl está siempre en un vaivén en donde pueden darse interpretaciones que conduzcan a ver en Husserl un postcartesianismo.

La *epojé* permite percibir al objeto en sus modos de darse, ella purifica y limpia a la consciencia, al menos durante el proceso reductivo, de todo aquello de lo que ha sido embestido al objeto. Es en cierta forma una manera de volver a lo antepredicativo, es decir a lo primigenio de los datos dados *en y para* la consciencia. Con la reducción se pretende dejar atrás la seguridad de las creencias de



los datos empíricos y enfocarse en la inmanencia, es decir en lo apriorístico de nuestros actos de percibir, o mejor expresado, en la donación originaria antepredicativa del mundo y sus objetos.

Husserl caracterizó la práctica de la *epojé* de varias maneras así: “«Abstención» (*Enthaltung*), «dislocación», «desconexión» o «exclusión» (*Ausschaltung*) de la postulación del mundo y de nuestra fe normal incuestionada en la realidad que experimentamos. Habla de un «repliegue», de un «abandono», de una «puesta entre paréntesis» (*Einklammerung*), de un «poner fuera de acción» (*Außer Aktion zu setzen*), y de un «poner fuera de juego» (*außer Spiel zu setzen*) todos los juicios que postulan un mundo real de algún modo (*wirklich*) o como algo «ahí», «presente a mano» (*vorhanden*). Pero la característica esencial es siempre una alteración o un «cambio de actitud» (*Einstellungänderung*), que consiga desplazarnos de los supuestos naturalistas sobre el mundo, supuestos que están profundamente arraigados en nuestros comportamientos cotidianos con los objetos y que también funcionan en nuestras ciencias naturales más sofisticadas.”<sup>45</sup> De este modo la reducción lo que promueve en definitiva, es un enriquecimiento de la experiencia subjetiva, se llega a un yo trascendental, que difiere del yo empírico. El yo trascendental constituye el mundo para la consciencia, pero no de una manera ingenua. Con lo cual, ya no importa tanto si lo que se percibe es real, o si tiene validez, se trata más bien de evitar la referencia al mundo real, pues la reducción, reduce el acceso al mundo real como tal, pues se llega a un estado de trascendencia, así lo percibido se toma como genuino. Lo que importa a la final es *cómo* vivimos esa experiencia.

En definitiva lo que nos parece importante rescatar de todo esto, es el hecho de que se regresa a la subjetividad y que prima en definitiva el mundo interno como algo que tiene su valor. No podemos decir que hasta Husserl se había descuidado a la subjetividad, sino que con él ésta adquiere un carácter primordial, pues se quiere restituir las vivencias internas, dejando de lado lo real, a lo que el naturalismo se había abrazado con tanto ahínco, olvidando al sujeto y saliendo completamente del mundo para regresar a él. Este es uno de los principales errores de la psicología y del psicoanálisis, que si bien, como veremos más adelante, fundamenta el rescate de la vida psíquica del sujeto, olvida que ésta es sólo accesible sin interpretaciones previas o actitudes ingenuas que responden a ciertos hallazgos (el de la histeria por ejemplo), y que se erigen desde una determinación (la sexualidad) como fuente y destino de esa particular forma de ser (el de la histeria). Con la *epojé* llegamos a lo que son las esencias de las cosas, es decir, al alcance último o *fundacional* u originario de ellas.

---

45 MORAN, Dermot, *Introducción a la fenomenología*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2011, pp. 143

Queremos presentar en el siguiente capítulo al psicoanálisis con sus conceptos más importantes, y en el siguiente a éste la psicología analítica de Carl Gustav Jung. Estos dos modelos, en los cuales se entiende a la psique como una estructura dinámica entre sus varios aspectos, pretendieron ser respuestas a la situación de aquel entonces. Igual que Husserl se buscaban respuestas de otro tipo a los fenómenos psíquicos, pero creemos sin embargo que ambos métodos declinaron hacia un empirismo a causa del ya expresado naturalismo. En el caso de la psicología analítica de Carl Gustav Jung, pretendemos demostrar que su desapego del psicoanálisis, devino en una excesiva confianza en ciertos supuestos de orden místico, religioso y mitológico, generando un acercamiento hacia lo oculto, y así proveyendo una mitología y un lenguaje poco científico, pretendidamente alejado del naturalismo, siendo en muchos casos más una situación de fe que una premisa científica.

Esto lo veremos en los capítulos a continuación.

*“El único inconsciente que conozco,  
es aquel que se pasa los semáforos en rojo.”  
Frase de un paciente*

## **2. El Psicoanálisis:**

En este capítulo expondremos de manera general la teoría psicoanalítica, ya que es imposible albergar todos los desarrollos posteriores e interpretaciones, así como disidencias que se dieron. Queremos partir del análisis del psicoanálisis así llamado clásico, pues pretendemos ahondar dentro de su proceso constitutivo, para generar una posible nueva crítica. El psicoanálisis tiene seguidores y aún más detractores y críticos, quizá sea esto por su aguda pretensión de fundar una ciencia desde la teoría de la represión y la sexualidad, ésta última ligada a algo tan íntimo y personal, la identidad.

### **2.1 Contexto histórico y nociones fundamentales:**

El psicoanálisis ve la luz en el año de 1895 con la publicación de Sigmund Freud, en colaboración con Breuer, del trabajo titulado “*Studien über die Hysterie*”, en el cual presentaban los autores el método de la cura a través de la palabra y la asociación libre de ideas. Freud formado inicialmente como neurólogo, fue embestido por el naturalismo y el empirismo de la época puesto que la fisiología gobernaba el campo de la medicina. Este autor se inclinó poco a poco hacia lo que es considerado su período psicoanalítico que le llevó a dejar de lado su profesión de neurólogo, pero sin abandonar el modelo empirista así: “Hay dos formas de construir una teoría psicológica. La primera es reunir hechos y hallar factores comunes de los cuales deducir leyes y generalizaciones. La segunda es construir un modelo teórico y ver si los hechos se ajustan a él, para modificarlos si es necesario. Siguiendo una tendencia común en su época, la preferencia de Freud fue por este

segundo camino.”<sup>46</sup> De este modo Freud en los inicios de su carrera como neurólogo optó por esta vía para intentar explicar el funcionamiento en aquel momento del cerebro.

El trabajo de Freud inició con su “*Proyecto de psicología científica*” en el que pretendía: “Interpretar los fenómenos mentales basándose tanto en la anatomía cerebral como en la energía nerviosa.”<sup>47</sup> Lo que hace referencia a la anatomía cerebral son las neuronas, y por ese entonces se presentaba al: “Yo como una organización de neuronas dotadas de una reserva constante de cuantía y capaces de inhibir la excitación.” (Cf. Ellenberger, 1976, pp. 550) Por aquel entonces, a finales del siglo XIX: “La anatomía y fisiología cerebrales se construyeron sobre una base científica y experimental, pero existía también una línea paralela de anatomofisiología cerebral especulativa, que en la última parte del siglo fue denominada *Hirnmythologie* (mitología del cerebro).” (Cf. Ellenberger, 1976, pp. 550) Freud decide seguir la línea especulativa, intentando desmarcarse del biologismo y materialismo y positivismo reinantes de aquella época, sin embargo adopta conceptos del mundo naturalista a la creación del psicoanálisis (energía, cuantía, impulso, etc).

Lo que orienta a Freud a abandonar las teorías anatomofisiológicas de la época para dirigir su atención hacia la creación de una teoría “dinámica” de las neurosis fueron: “Su visita a Charcot, y la historia de Anna O., la paciente de Breuer.”<sup>48</sup> Inicialmente se trabaja por vía hipnótica para aliviar los síntomas que aquejaban a la paciente. El caso de Anna O. es una muestra clara de un psicoanálisis en estado de gestación, rudimentario aún, pero del cual surgirán conceptos claves y cambios en la técnica. Sobre el caso de Anna O. hay dos versiones, una es la que se puede leer en el libro. La otra es la que los historiadores han presentado.

Se trata de una paciente de 21 años que padece lo siguiente: “Era una típica *tussis nervosa*. Pronto acusó una llamativa necesidad de reposo en las horas de la siesta, a lo cual seguía al atardecer un estado de adormecimiento y luego una intensa inquietud. A comienzos de diciembre surgió el *strabismus convergens*. Un oculista lo explicó (erróneamente) como paresia de un abductor. El 11 de diciembre la paciente cayó en cama, y siguió en ella hasta el 1º de abril. En rápida sucesión se desarrollaron una serie de graves perturbaciones, en apariencia totalmente nuevas. Dolores en el sector posterior izquierdo de la cabeza; *strabismus convergens* (diplopia), que las emociones agravaban mucho; queja de ver inclinarse las paredes (afección del obliquus). Perturbaciones

---

46 ELLENBERGER, Henri, *El descubrimiento del Inconsciente -Historia y evolución de la psiquiatría dinámica-*, Ed. Gredos, Madrid, 1976, pp. 549

47 *Ibid. op. Cit. pp. 549*

48 *Ibid. op. Cit. pp. 552*

visuales de difícil análisis; paresia de los músculos anteriores del cuello, de suerte que la paciente terminó por mover la cabeza sólo si la apretaba hacia atrás entre los hombros alzados y giraba la espalda. Contractura y anestesia de la extremidad superior derecha y, pasado algún tiempo, de la inferior de ese mismo lado; esta última, extendida por completo, aducida y rotada hacia adentro; luego, igual afección apareció en la extremidad inferior izquierda y, por último, en el brazo izquierdo, cuyos dedos conservaron empero cierta movilidad.”<sup>49</sup> Estos síntomas que ella presentaba iban mejorando a medida que ella expresaba sus emociones. La misma paciente llamó a este procedimiento *talking cure*: “En este talante, ni siquiera en la hipnosis era siempre fácil moverla a declarar, procedimiento para el cual ella había inventado el nombre serio y acertado de «talking cure» («cura de conversación») y el humorístico de «chimney-sweeping» («limpieza de chimenea»)<sup>50</sup> A la final de su tratamiento se presenta que la paciente es curada y que lleva una vida normal. El asunto a enfatizarse ahora es el que más tarde se han dado versiones que vienen a contradecir lo ocurrido en ese caso. Para empezar se trata de un caso de muchos años antes (1880), y la reconstrucción del caso para su publicación sirve para los fines de la exposición del nuevo método de tratamiento de la histeria. Es necesario entender que no se trata simplemente de un error, sino de un manejo de los datos en beneficio de los médicos. El caso terminó de una manera inusual para la época en la que Anna O. se enamora *transferencialmente* de Breuer y tiene un embarazo histérico, a lo que el médico “huye” a Venecia para engendrar una hija junto a su esposa en una segunda luna de miel. No es de sorprendernos que esto sea único a lo largo de la historia de los casos clínicos presentados por Freud. No es menester de este trabajo elaborar una crítica histórica de dichos acontecimientos del pasado, pero la ilustración muy breve<sup>51</sup> de este caso puede servir en este sentido, no para una crítica del sistema del psicoanálisis ni a lo que los autores acomodaron, sino para entender el proceso de desarrollo de esa teoría.

Freud visita a Charcot en Paris y asiste a demostraciones de parálisis traumáticas y la reproducción de ellas bajo estado hipnótico. Hoy en día se cuestiona ese método de Charcot, ya que no es en sí mismo científico pues, es una cura basada en la sugestión. Freud aplicó el método de Charcot modificando el carácter anatómico por el de la representación, así: “En lugar de lesión dinámica de los centros motores cerebrales, supuso que la representación del brazo estaba dissociada de otras

---

49 FREUD, Sigmund, *Estudios sobre la histeria*, Ed. Amorrortu, Obras completas, Vol. 2, B. Aires, 1992, pp. 48-49

50 *Ibid. op. Cit. pp. 55*

51 Para una mayor profundización remito al lector al libro de Henri Ellenberger citado, así como el libro negro del psicoanálisis, compendio de fuertes críticas compilado por Catherine Meyer. En el caso de Anna O. queda demostrado por la forma de presentarlo que no se hizo un trabajo en nuestro sentido, fenomenológico, es decir de ir a las cosas mismas, sino que esta adecuación permitió solamente presentar de manera fiable algo que aún estaba en sus inicios y lejos de consolidarse como un método terapéutico.

representaciones.”<sup>52</sup> Podemos ver como Freud hace análogo lo empírico naturalista a lo psíquico. Debemos entender que en aquel entonces se tenía una herencia fuertemente naturalista de la psicología, no olvidemos a Husserl en este sentido, ya que como hemos visto el propio Husserl se erigió en contra del psicologismo y de la psicología en tanto ciencia fundadora de la lógica y como base única del entendimiento humano. Lo que cabe mencionar es que Freud es también un heredero de la sospecha, es un lector de Schopenhauer, de Nietzsche y muchas de las ideas de estos filósofos las llevó a la práctica en la formulación de su propia teoría.

Freud se distanció de Breuer en tanto que Freud hacia 1894 propone el concepto de defensa (*Abwehr*) el cual está íntimamente relacionado con la capacidad de reprimir recuerdos o situaciones de malestar de la persona, así: “Freud dio a la palabra «defensa» el significado de «elemento determinante del olvido» de los recuerdos o ideas dolorosas, y destacó cuatro puntos. Lo patógeno no es el trauma en sí, sino su representación o idea; la defensa se dirige contra ideas sexuales; la defensa es una característica común de las neurosis y se halló también en un caso de psicosis; la teoría de la degeneración<sup>53</sup> es inadmisibile.”<sup>54</sup> Aparte de esto Freud no estaba muy convencido de que la hipnosis sea el mejor camino para tratar a los pacientes, y propone así como único origen de la enfermedad el *Abwehr*, o mejor dicho el fracaso de éste. Se propone empezar a utilizar lo que el llamó *asociación libre* y que es la regla fundamental del psicoanálisis que consiste en que el paciente hable de todo aquello que le venga a la mente sin importar la coherencia o si es algo que genere algún tipo de inhibición. Así se propone a la asociación libre versus la catarsis y se deja de lado a la hipnosis llegando a conceptualizar el término psicoanálisis. No se trata de un “análisis psicológico”, sino de psicoanálisis; que principalmente es un método de exploración de lo denominado inconsciente.

Para Freud a partir de ahí el trauma ha de tener una conexión de tipo causa efecto. Este modelo de causa efecto lo llevará este autor a lo largo de toda su teoría y no se despojará de esa herencia naturalista que hasta cierto punto engendra el modo determinista que tiene el psicoanálisis de entender la vida humana. Desde que Freud se desmarca de Breuer y crea su propia forma de entender el psiquismo humano, afirma que se puede curar, no sólo los síntomas de la histeria sino la

---

52 ELLENBERGER, Henri, *El descubrimiento del Inconsciente -Historia y evolución de la psiquiatría dinámica-*, Ed. Gredos, Madrid, 1976, pp. 561

53 Hace referencia a la teoría de la degeneración de Morel, de base genética, la degeneración de los genes se agrava de una generación a otra y es exponencial, es decir, a mayor degeneración genética, mayor probabilidad de enfermar mentalmente.

54 ELLENBERGER, Henri, *El descubrimiento del Inconsciente -Historia y evolución de la psiquiatría dinámica-*, Ed. Gredos, Madrid, 1976, pp. 562

misma enfermedad. Freud atribuía el origen de las enfermedad a la represión de un afecto que genera displacer o que “simplemente” entra en conflicto con el individuo. El síntoma nace del desprendimiento del afecto con su representación, quedando así el afecto despojado de la representación reprimida y regresando en forma de síntoma, de este modo: “El afecto puede, en fin, relacionarse con algo distinto de la representación que inicialmente lo justificaba.”<sup>55</sup> Todo esto tiene su lógica, sin embargo es un modo nuevamente mecanicista y naturalista de entender las cosas. A nuestro modo de ver Freud quiere integrar dos modelos muy corrientes en aquella época, tenemos por un lado un modelo psiquiátrico que entiende a la enfermedad desde lo físico y otro que entiende el origen desde lo emocional.<sup>56</sup> Freud se basa en un modelo naturalista e integra el modelo de funcionamiento naturalista al del origen emocional de las enfermedades, genera un modelo *metapsicológico* para entender a la psique, así a lo largo del desarrollo de su teoría se propone la combinación de las perspectivas dinámica, económica y estructural, la metapsicología: “Se ubica a cierta distancia de los hechos: se elabora como una conceptualización teórica que trabaja sobre modelos, con miras a una explicación causal y la formación de hipótesis, en un espíritu generalmente naturalista.”<sup>57</sup>

Principalmente Freud trabajó, aparentemente, con pacientes que trajeron material sexual reprimido a su consulta, de ahí que el haya dado tanta importancia al hecho del trabajo desde la sexualidad y la constitución del sujeto a través de ésta. No obstante creemos nosotros que Freud utilizó a la sexualidad como concepto fundamental de su teoría para dar una base “científica” a ésta, es decir, la sexualidad parte de lo biológico en las ciencias naturales decantándose en lo cultural a través de Freud. Con la sexualidad como base de las enfermedades, tenía Freud un anclaje en las ciencias naturales sin caer en un cierto *ocultismo* como es el caso de Jung.

El modelo inicial de Freud se lo puede resumir de la siguiente manera: Una persona tiene una escena de seducción en su infancia, normalmente por un adulto. Esta escena primordial es reprimida, el trauma se presenta de manera disociada e inconexa en aspectos de la vida del paciente (síntomas, lapsus, temores, angustias). Este trauma se presenta de manera fragmentada en el discurso del paciente, y algunos recuerdos hacen referencia a él y otros no. Con el trabajo de la asociación libre se llega a tener a la final que el origen de la enfermedad estaba *determinado* por esta seducción, acontecida principalmente en la infancia, reprimida, y puesta en escena en la mente del paciente desde la adolescencia.

---

55 LAPLANCHE, Jean, *La sexualidad*, Ed. nueva visión, Buenos Aires, 1980, pp. 65

56 Ver Ellenberger, 1976, pp. 329

57 LAGACHE, Daniel, *El psicoanálisis*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1988, pp. 21

Con la asociación libre Freud introduce una nueva forma de aproximación hacia el inconsciente, se debe entender aquí que con esto se pretendía bajar la cantidad de angustia que podría inhibir al paciente de hablar sobre una situación desagradable. En el trabajo con sus pacientes se topó con dificultades en el avance del tratamiento, a lo que él llamó *resistencia*. Una resistencia podía ser el llegar tarde a la consulta u olvidar los honorarios a pagarse por la cita. Aparte de esto Freud introdujo el trabajo con la *transferencia*. La transferencia no es más que los sentimientos que el paciente sentía por el terapeuta. Lo original de Freud fue el utilizar estos conceptos en el trabajo terapéutico y relacionarlos directamente en el encuentro entre el analista y el paciente, así: “.....el terapeuta chocaba con las resistencias del paciente. Pues para lograr la curación, era necesario suprimir esas resistencias, suprimir el rechazo del paciente contra sus tendencias criticables, es decir suprimir sus defensas. Así nació la técnica psicoanalítica, que consiste en educar al paciente para que abandone toda actitud crítica y a interpretar el material que aflora.”<sup>58</sup> Como vemos interpretar más que describir.

Otra herramienta útil para trabajar con el “fenómeno” del inconsciente fueron los sueños y su interpretación. Para Freud los sueños son la vía regia de acceso al inconsciente, ya que las defensas del yo están en un estado de menor intensidad. El sueño para Freud es: “...el cumplimiento de un deseo o, para decirlo con más exactitud, la satisfacción vicariante de un deseo sexual reprimido, inaceptable, y que por esto es por lo que el censor debe intervenir, para mantenerlo escondido o permitir su aparición únicamente en forma disfrazada.”<sup>59</sup> Aquí es necesario aclarar el concepto de censura, el de contenido manifiesto, contenido latente, desplazamiento y condensación, Para comenzar, Freud caracteriza al contenido del sueño como un contenido que se presenta no como lo que es, de ahí que lo manifiesto sea lo que el soñante sueña y lo latente lo que se quiere manifestar detrás de esa presentación. La censura es lo que impide que el contenido latente o inconsciente se presente de manera directa, lo cual podría ser traumatizante, no obstante en las pesadillas, por ejemplo, la censura ha “fallado” en su cometido. La censura esta ubicada entre el inconsciente y el preconscious; permitiendo como hemos dicho que el inconsciente se presente disfrazado a la consciencia del soñante. En lo referente a la condensación, se refiere a que varios contenidos pueden presentarse bajo un mismo símbolo, y el desplazamiento viene a ser, un mecanismo inconsciente de defensa y elaboración onírica mediante el cual lo que el sueño fundamentalmente significa, se ve representado en elementos accesorios o secundarios dentro del “tablado del sueño”. También Freud consideró el sueño como una regresión en el aspecto tópico (consciente-

---

58 LAGACHE, Daniel, *El psicoanálisis*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1988, pp. 21, pp. 13

59 ELLENBERGER, Henri, *El descubrimiento del Inconsciente -Historia y evolución de la psiquiatría dinámica-*, Ed. Gredos, Madrid, 1976, pp. 568



Inconsciente), temporal (Adulthood-Infancia) y lingüística (Lenguaje hablado-Lenguaje simbólico).

El trabajo con los sueños no es algo nuevo o exclusivo de Freud, él bebió de sus antecesores, sin embargo según Ellenberger la originalidad consiste en cuatro innovaciones: “La primera es su propio modelo del sueño, con la distinción entre el contenido manifiesto y el latente y su rasgo específico de ser vivido simultáneamente en el presente y en el pasado remoto. La segunda es la afirmación de que el contenido manifiesto es una distorsión del contenido latente, debida a la represión por parte del censor.” -Y más adelante- “La tercera innovación fue la aplicación de la asociación libre como método para el análisis de los sueños, y la cuarta, la introducción de la interpretación sistemática de los sueños como un medio de psicoterapia.”<sup>60</sup>

Otra original idea que Freud introdujo en el trabajo analítico fue lo presentado en su “*Psicopatología de la vida cotidiana*”, en ese texto se analizaban los olvidos, los lapsus (parapraxias) que según el autor tienen un origen inconsciente que se manifiesta en la consciencia. Cuando escribimos una palabra en lugar de otra, o decimos algo en lugar de lo que hemos querido decir, o no logramos recordar la palabra, para Freud existe un contenido inconsciente que se ha filtrado a la consciencia, y ha de ser analizado. Las palabras que se recuerdan, aunque sean las que no queríamos decir, vienen formadas por: “Cadenas de asociaciones que divergen y convergen en puntos nodales, y que pertenecen al material reprimido. El olvido significa por tanto, la aparición de un conflicto entre el consciente y el inconsciente, más que el simple resultado de la debilidad de la representación.”<sup>61</sup>

De este modo podemos ver que para Freud el inconsciente rige prácticamente casi toda nuestra existencia, dejando muy poco lugar para una voluntad libre, de determinismos inconscientes asentados desde la infancia del individuo. Por otro lado el modelo propuesto es un modelo dinámico de la psique, es decir, un modelo que tiene tensiones internas, las cuales llevan incluso a la creación, elaboración, producción, o como quiera llamársele de un síntoma y posteriormente al malestar. Al hablar de un modelo dinámico se hace referencia a hablar de las tres instancias (Inconsciente-Preconsciente-Consciente), que posteriormente (1923)<sup>62</sup> Freud llamó Ello-Yo-Superyó al dar un giro en su teoría formulando lo que se conoce como la segunda tópica. Para Freud: “...el ello es el asiento de los impulsos y de los deseos reprimidos; el yo, que es la diferenciación del ello por el

---

60 ELLENBERGER, Henri, *El descubrimiento del Inconsciente -Historia y evolución de la psiquiatría dinámica-*, Ed. Gredos, Madrid, 1976, pp. 570

61 *Ibid. op. Cit. pp. 570-571*

62 Para una mayor aproximación, ver el texto de 1923 *El yo y el ello*, Amorrortu ed., Buenos Aires.

contacto con la realidad, controla las percepciones y ejerce el dominio de la acción; el superyó, diferenciación del yo, se forma por la internalización de las imágenes idealizadas de los padres -primitivos objetos de amor- en el curso del conflicto edípico.”<sup>63</sup> Así se daba un giro a la teoría en donde ya no se entiende a los conflictos, como conflictos entre impulsos reprimidos, sino a que los conflictos se dan en base a las defensas que el yo pueda tener acceso para no dejarse vencer por las otras dos instancias. Este modelo es dinámico, pues expone la interacción entre las fuerzas, pero hay dos puntos de vista más dentro de esta concepción de Freud y es lo económico, y lo tópico. El punto de vista económico hace referencia a la cantidad de fuerzas presentes en un conflicto. Y lo tópico es la estructura del aparato psíquico (Ello-Yo-Superyó).

Cabe aquí mencionar una dificultad que incluso hoy en día no es bien entendida dentro del psicoanálisis, sobre todo por sus críticos o detractores, se trata de la noción de *Trieb*, palabra alemana que indistintamente se utiliza en las traducciones como instinto, olvidando que el *Trieb* es uno de los conceptos mediante los cuales Freud explica su teoría. La correcta traducción de ese término ha de ser pulsión o impulso, en el inglés se la traduce como *driving* (conducción o manejo). Lo que a nosotros nos resulta característico del término inglés es que hace referencia a una dirección, pero también podría interpretárselo como un ser llevado a, como en inglés se suele decir: “I am driving Miss Daisy”, lo cual implica nuevamente un toque determinista a toda la vida del individuo. El *Trieb* no es algo instintivo, no es algo que pretende por ejemplo preservar la especie, o fomentar la huida en situaciones de peligro, *se ubica entre lo somático y lo anímico*, y según Freud no se puede satisfacer, sino sólo temporalmente, así: “Freud definía los impulsos como «representantes psíquicos de las fuentes de estimulación endo-somáticas en flujo continuo», en contraste con los estímulos sensoriales, que proceden de excitaciones externas específicas.”<sup>64</sup>

Pero esta distinción, entre instinto y pulsión es bien difícil de aceptarse, pues también Freud nos dice que una pulsión nunca está satisfecha, o que procede de la interioridad del sujeto, pero; ¿Qué pasa con el hambre o la sed? De este modo: “Primero del lado de la fisiología. Esta nos ha proporcionado el concepto del *estímulo* y el esquema del reflejo, de acuerdo con el cual un estímulo aportado al tejido vivo (a la sustancia nerviosa) *desde* afuera es descargado *hacia* afuera mediante una acción. Esta acción es «acorde al fin», por el hecho de que sustrae a la sustancia estimulada de la influencia del estímulo, la aleja del radio en que este opera.

Ahora bien, ¿qué relación mantiene la «pulsión» con el «estímulo»? Nada nos impide subsumir el

---

63 LAGACHE, Daniel, *El psicoanálisis*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1988, pp. 17

64 ELLENBERGER, Henri, *El descubrimiento del Inconsciente -Historia y evolución de la psiquiatría dinámica-*, Ed. Gredos, Madrid, 1976, pp. 592

concepto de pulsión bajo el de estímulo: la pulsión sería un estímulo para lo psíquico. Pero enseguida advertimos que no hemos de equiparar pulsión y estímulo psíquico. Es evidente que para lo psíquico existen otros estímulos que los pulsionales: los que se comportan de manera muy parecida a los estímulos fisiológicos. Por ejemplo, si una fuerte luz hiere el ojo, no es ese un estímulo pulsional; sí lo es el sentir sequedad en la mucosa de la garganta o acidez en la mucosa estomacal.

Ahora hemos obtenido material para distinguir entre estímulos pulsionales y otros estímulos (fisiológicos) que influyen sobre el alma. En primer lugar: El estímulo pulsional no proviene del mundo exterior, sino del interior del propio organismo. Por eso también opera diversamente sobre el alma y se requieren diferentes acciones para eliminarlo.”<sup>65</sup>

Como vemos existe una semejanza muy fuerte entre pulsión e instinto, nosotros entendemos este concepto como un representante psíquico de una energía biológica mediada por los instintos y las necesidades del organismo, es como si la pulsión fuese la *culturalización* de los instintos. Así el instinto es algo puramente biológico, heredado genéticamente, mientras que la pulsión tendría un carácter en cierto modo formativo de y por la ontología del sujeto, ya que se trata no de modos instintivos del actuar sino más bien de, justamente, impulsos que tienen que ver con el orden de lo humano culturalmente hablando. La pulsión tiene un componente fisiológico proveniente de una tensión interna, así como también las necesidades del Ello (inconsciente) que son ya una parte de la historia personal del sujeto. Podemos ver como Freud quiere ser rigurosamente científico, pero transpone un modelo biologicista para el entendimiento de la constitución del sujeto. Las pulsiones estarían así entre lo biológico y lo psíquico. Freud asimismo introdujo varios conceptos que interactúan con el concepto de pulsión, así tenemos:

- El esfuerzo (*Drang*): Es la tensión interior y la suma de fuerza de esa pulsión.
- La Meta (*Ziel*): Es la satisfacción de dicha pulsión que solamente se puede alcanzar, habiendo logrado cancelar el estado de estimulación de la fuente de esa pulsión.
- El objeto (*Objekt*): Es lo que en o por medio de lo cual la pulsión puede alcanzar su meta.
- La fuente (*Quelle*): es el proceso somático interior, que es representado en la vida anímica a través de la pulsión.

---

65 FREUD, Sigmund, *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología, y otras obras (1914-1916)*, Ed. Amorrortu, Obras completas, Vol. 14, B. Aires, 1992, pp. 114

Para Freud lo instintual es de carácter animal exclusivamente y está fijado por la herencia y además es propio de cada especie. El impulso es: "...un "empuje" energético y motor que orienta al organismo hacia una finalidad." -Y más adelante- "El impulso es por tanto un concepto fronterizo entre lo biológico y lo mental o psíquico."<sup>66</sup> Según Lagache existen dos teorías de los impulsos, la primera estaría entablada hasta 1920, en la que Freud distinguía entre las pulsiones sexuales y las pulsiones del yo. Aquí el concepto de libido estaba directamente relacionado con lo sexual, y a través de la represión de estos impulsos se entraba en conflicto con el yo y sus impulsos, básicamente de preservación. En la segunda teoría se trabaja sobre las pulsiones de vida y las pulsiones de muerte, en donde, la pulsión de vida busca la preservación del yo y busca la unión. (Se hace referencia al concepto de Eros como principio de unión). Por su parte la pulsión de muerte tiene como fin el retorno a lo "inorgánico". (Cf. Lagache, 1988, pp. 31) Estos principios de pulsión de vida y pulsión de muerte: "Corresponde al de los procesos biológicos de construcción y destrucción (anabolismo y catabolismo) que actúan en el organismo."<sup>67</sup> Lagache también nos dice que las pulsiones no tienen una función adaptativa como en otras especies animales, se trata más bien de mecanismos de preservación del yo del individuo que procura una conservación de su organismo como su adaptación a la realidad.

La idea de Freud es original, sin embargo no deja de ser ambigua por la dificultad de establecer un claro límite entre lo que es somático y lo que es anímico. Es un estar *entre*, que a la final es lo que nos parece ocurre con la teoría freudiana. Tiene una especie de romanticismo que procura rescatar la subjetividad, y a su vez intenta apoyarse en conceptos o modelos biológicos naturalistas para elevar esta disciplina especulativa al carácter de ciencia.

El proyecto freudiano es un proyecto de trabajar clínicamente el inconsciente; pero ¿Hasta qué punto se puede percibir el inconsciente? Y ¿En qué medida es un fenómeno? Estas formulaciones del inconsciente no pueden ser aprehendidas sino de manera indirecta, y además la tarea es hacer consciente lo inconsciente y al devenir éste consciente, no hay pues acceso posible al inconsciente. En cierto modo el inconsciente es un concepto que da lugar a muchas preguntas más que a respuestas; quizá sea ese el objetivo del psicoanálisis, sin embargo no deja de haber un ejemplo claro de biologicismo en la manera de entender el psiquismo desde su aspecto energético, con esa necesidad de preservación, la lucha eterna entre el principio de placer y el principio de realidad. Es un antagonismo constante entre fuerzas que pugnan por luchar, dejando al sujeto y su yo entre dos

---

66 LAGACHE, Daniel, *El psicoanálisis*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1988, pp. 29

67 *Ibid. Op. Cit. pp. 31*

grandes fuerzas y además dejándolo con malas cartas en el juego de la vida ya que estará determinado por su constitución, así como por sus pulsiones de origen inconsciente y por el mecanismo de la represión, mecanismo primordial para la fundación de lo que Freud considera lo inconsciente.

## 2.2 El yo en el psicoanálisis:

### 2.2.1 El yo en Freud:

Freud tiene una herencia biológica o genética en la concepción de su teoría, y es a partir de un objeto especial, el cuerpo, que va a constituir la base de la teoría psicoanalítica. El cuerpo posee necesidades, está dotado de una herencia genética y tiene una serie de sistemas que lo mantienen relativamente estable (metabolismo, procesos endocrinológicos, homeostasis, ciclo de sueño y vigilia, etc...) El sistema nervioso viene a tener un papel preponderante, ya que éste es el encargado de traducir las necesidades corporales como la sed, el hambre o el sueño.

Freud arquitectó su teoría de forma definitiva en 1923 en tres instancias que conforman el aparato psíquico, así se tiene el Yo-Ello-Superyó, siendo el Ello el *asiento* de lo también denominado proceso primario, es decir, el lugar de los impulsos o las también llamadas pulsiones. La función del Ello es preservar el principio de placer (*Lustprinzip*), así: “Und vom Kampf gegen den Eros! Es ist die Anschauung nicht abzuweisen, daß das Lustprinzip dem Es als ein Kompaß im Kampf gegen die Libido dient, die Störungen in den Lebenslauf einführt. Wenn das Konstanz-Prinzip\* im Sinne Fechners das leben beherrscht, welches also dann ein Gleiten in den Tod sein sollte, so sind die ansprüche des Eros, der Sexualtriebe, welche als Triebbedürfnisse das Herabsinken des Niveaus aufhalten und neue Spannungen einführen. Das Es erwehrt sich ihrer, vom Lustprinzip, das heißt der Unlustwahrnehmung geleitet, auf verschiedenen Wegen.”<sup>68</sup> El Ello es a la final la representación

\* Principio enunciado por Freud, según el cual el aparato psíquico tiende a mantener la cantidad de excitación en él contenida a un nivel tan bajo o, por lo menos, tan constante como sea posible. Esta constancia se obtiene, por una parte, mediante la descarga de la energía ya existente; por otra, mediante la evitación de lo que pudiera aumentar la cantidad de excitación, y la defensa contra este aumento. El principio de constancia se halla en la base de la teoría económica freudiana. Se encuentra presente desde los primeros trabajos, y nunca deja de suponerse implícitamente su influencia regulando el funcionamiento del aparato psíquico: éste intentaría mantener constante la suma de las excitaciones en su interior, lo cual lograría poniendo en marcha los mecanismos de evitación frente a las excitaciones externas, y de defensa y descarga (abreacción) frente a los aumentos de tensión de origen interno. Llevadas a su última expresión económica, las más diversas manifestaciones de la vida psíquica deberían interpretarse como tentativas más o menos logradas de mantener o restablecer esta constancia. Fuente: LAPLANCHE Jean, PONTALIS, Jean Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, Ed. Paidós, Argentina, 1996, pp. 287

68 FREUD, Sigmund, *Das ich und das Es*, Fischer Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main, 2000, pp. 284 “ ¡Y qué

psíquica de lo biológico, de lo somático. Dentro de esta concepción (Ello–Yo–Superyó), el yo viene a funcionar a través del proceso secundario o principio de realidad, en contraste con el Ello que actúa desde el principio de placer. Este yo viene a representar, la realidad y la manera en que se perciben las necesidades. El Superyó es la internalización de las demandas sociales y morales que han sido *introyectadas* desde la infancia arcaica y donadas a través de los padres. (Esta instancia es más cultural que biológica, a diferencia del Ello).

Centrémonos pues, en el yo, en su papel dentro de esta concepción, en su *ubicación*. El yo es una instancia que se funda por una suerte de diferenciación en contacto con la realidad, es decir, con el desarrollo de la autonomía y las funciones cognoscitivas, se va separando de los impulsos del Ello, entrando en contacto con la realidad. Primordialmente la actividad del yo es consciente: “Al yo corresponde la defensa del individuo y su ajuste al medio, la solución de los conflictos con la realidad, o entre deseos incompatibles. Controla el acceso a la conciencia y a la acción; asegura la función sintética de la personalidad.”<sup>69</sup> De este modo el yo *defiende* al sujeto de las irrupciones del Ello y del Superyó, su principal función es la de sintetizar la personalidad anudando todo lo que sucede en la vida psíquica. El yo se conforma a través de la propia experiencia del individuo. La personalidad del sujeto viene a ser: “...el resultado de las interacciones de los determinantes biológicos y los determinantes psicosociológicos, sobre todo del ambiente familiar, que es el agente encargado de transmitir el bagaje cultural.” (Cf. Lagache, 1988, pp. 42)

## **2.2.2 El yo en la teoría de Anna Freud:**

### **2.2.2.1 El yo como objeto de observación:**

En la teoría psicoanalítica, hubo una época en la que la investigación acerca de lo que era el yo resultaba bastante impopular y los analistas se empeñaban en buscar los estratos más profundos de la vida anímica pues se consideraba que de esa forma la labor terapéutica sería más científica. Con lo que la tarea del psicoanálisis consistía en el conocimiento de los afectos, las fantasías y los

---

lucha contra el Eros! Es imposible rechazar la intuición de que el principio de placer sirve al ello como una brújula en la lucha contra la libido, que introduce perturbaciones en el decurso vital . Si la vida está gobernada por el principio de constancia como lo entiende Fechner, si está entonces destinada a ser un deslizarse hacia la muerte, son las exigencias del Eros, de las pulsiones sexuales, las que, como necesidades pulsionales, detienen la caída del nivel e introducen nuevas tensiones. El ello, guiado por el principio de placer, o sea por la percepción del displacer, se defiende de esas necesidades por diversos caminos. (Traducción: Obras completas de Freud, volumen 19, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1992, pp. 47)

69 LAGACHE, Daniel, *El psicoanálisis*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1988, pp. 40

impulsos reprimidos, así: “Las fantasías infantiles continuadas en la vida adulta, las vivencias de placer imaginarias y de temor a los castigos que podrían sobrevenir como réplica, constituían su objeto exclusivo.”<sup>70</sup>

Entonces el psicoanálisis fue una teoría sobre todo de lo inconsciente o como lo llama la autora, una *Psicología del Ello*. Aunque Anna Freud nos explica que terapéuticamente el objeto de estudio fue el yo y sus perturbaciones, y que la investigación de los fenómenos inconscientes constituyeron sólo un medio para lograr aquel fin. Con esto concluye que en lo referente al yo, éste entraña el estudio de sus contenidos, sus límites y funciones, y su relación con el mundo exterior, con el Ello y el Superyó, bajo cuyas influencias se ha formado.

### **2.2.2.2 El Ello, el Yo y el Superyó en la autopercepción:**

Según Anna Freud el Ello no es directamente observable, sino a través de sus derivados como lo son los sueños o los síntomas. Mediante el ejercicio de la interpretación se puede ir develando lo que *está detrás*. Por otro lado esta autora ve en el Superyó elementos en su mayor parte conscientes, es decir, se pueden percibir directamente, pero ese Superyó (su imagen) desaparece: “Cuando entre el yo y el superyó existe armonía.”<sup>71</sup> De este modo el analizar el yo es necesario para tener un acceso a las otras instancias del aparato psíquico (el Ello y el Superyó). El yo puede, ser un agente observador cuando las necesidades del Ello no producen cierta discordia con el yo. Como ya hemos señalado el conocimiento de lo que es el Ello sólo puede tenerse a partir de las manifestaciones que pasan por los sistemas conscientes y preconscientes, claro está que estas manifestaciones están deformadas por las defensas y lo que observamos es sólo un derivado de éstas. El Ello no es accesible en cualquier circunstancia puesto que se necesita una carga emocional que genere tensión en el yo, buscando gratificación. La imagen del Superyó es eminentemente consciente con lo cual los contenidos son accesibles a la percepción psíquica. Pero la percepción del Superyó puede esfumarse cuando entre el yo y el Superyó existe armonía. La percepción del Superyó se presenta cuando éste enfrenta al yo de una manera hostil o crítica, y cuando esta crítica presenta sentimientos de culpa en el yo.

En el Ello: “...prevalece el así llamado “proceso primario”; ninguna síntesis une entre sí las representaciones: los afectos son desplazables, los opuestos no se excluyen mutuamente o bien

---

70 FREUD, Anna, *El yo y los mecanismos de defensa*, Ed. Paidós, Barcelona, 1993, pp. 14

71 *Ibid. Op. Cit.* pp. 15

coinciden, y la condensación\* se establece en forma espontánea; el principio de placer rige soberano los procesos del ello.”<sup>72</sup> El Ello ataca así al yo con impulsos, en los cuales, se ve en gran medida comprometida la estabilidad energética en el aparato psíquico. El yo logra hacer contra-ataques, con el fin de lograr paralizar las irrupciones del Ello, intentando así, asegurar sus fronteras (estabilidad). Con este modelo: “Ya no contemplamos un impulso no deformado del ello, sino un impulso del ello modificado por los recursos defensivos del yo. El analista enfrenta la tarea de redescomponer el conjunto del proceso en las partes que corresponden al ello, al yo también, eventualmente, al superyó.”<sup>73</sup>

### 2.2.2.3 El yo como observador:

El yo es una instancia que merece la atención del analista, y es una de las más importantes, pues es la vía de acceso a otras instancias: “Los diferentes impulsos instintivos avanzan siempre desde ello hacia el yo y desde aquí se procura la entrada en el aparato motor, mediante cuyo auxilio logran su satisfacción.”<sup>74</sup> En el Ello prevalece el proceso primario, es decir, ninguna síntesis une entre sí las representaciones, los opuestos conviven sin contradicción y el principio de placer rige en el Ello. Por su parte en el yo el proceso secundario es el que gobierna y así éste está sujeto a ciertas condiciones. Además los impulsos no pueden lograr su completa satisfacción en vista que se requiere de ellos consideraciones a las exigencias de la realidad así como el respeto por las leyes morales que desde el Superyó quieren determinar el comportamiento del yo. Los impulsos continúan tenazmente sus irrupciones en el yo para conseguir su satisfacción vencéndolo sorpresivamente, entonces el yo por su parte se torna desconfiado y contraataca avanzando en el territorio del Ello. La meta fundamental del yo en este caso es obtener una permanente paralización de las pulsiones mediante defensas que aseguran el territorio del yo.

---

\* Uno de los modos esenciales de funcionamiento de los procesos inconscientes: una representación única representa por sí sola varias cadenas asociativas, en la intersección de las cuales se encuentra. Desde el punto de vista económico, se encuentra catectizada de energías que, unidas a estas diferentes cadenas, se suman sobre ella. Se aprecia la intervención de la condensación en el síntoma y, de un modo general, en las diversas formaciones del inconsciente. Donde mejor se ha puesto en evidencia ha sido en los sueños. Se traduce por el hecho de que el relato manifiesto resulta lacónico en comparación con el contenido latente: constituye una traducción abreviada de éste. Sin embargo, la condensación no debe considerarse sinónimo de un resumen: así como cada elemento manifiesto viene determinado por varias significaciones latentes, también sucede a la inversa, es decir, que cada una de éstas puede encontrarse en varios elementos; por otra parte, el elemento manifiesto no representa bajo una misma relación cada una de las significaciones de que deriva, de forma que no las engloba como lo haría un concepto. Fuente: LAPLANCHE Jean, PONTALIS, Jean Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, Ed. Paidós, Argentina, 1996, pp. 76

72 FREUD, Anna, *El yo y los mecanismos de defensa*, Ed. Paidós, Barcelona, 1993, pp. 16

73 *Ibid. op. Cit. pp. 17*

74 *Ibid. op. Cit. pp. 16* Nótese que impulsos instintivos es un error de traducción, nosotros elegimos o bien el término impulso, o bien pulsión para designar el Trieb en alemán.



#### **2.2.2.4 Las irrupciones del ello y del yo como material de observación:**

Todo recurso que el yo utilice para defenderse de los acechos del Ello es invisible y silencioso. Por esto sólo es posible tener acceso a ellos de una manera retrospectiva. De esta manera la autora plantea que, por ejemplo en la represión el yo nada sabe de ésta (el yo no percibe, primero que está reprimiendo y segundo que ha reprimido) y que si el yo llega a triunfar frente a los acechos del Ello se crea una situación difícil y desfavorable para la observación. De este modo es por la vía de la interpretación que se puede acceder a los contenidos reprimidos, pero la represión actúa, diríamos nosotros, como una suerte de homeostasis para el aparato psíquico. Piénsese aquí en la similitud entre el funcionamiento del sistema inmunológico y el yo que se defiende.

#### **2.2.3 Aplicación de la técnica analítica al estudio de las instancias psíquicas:**

##### **2.2.3.1 La técnica hipnótica del período preanalítico:**

Al inicio del psicoanálisis se veía al yo del paciente como un factor perturbador de la cura y con la hipnosis se quería eliminar y vencer al yo del paciente. El inconsciente era lo que los analistas más ansiaban encontrar, por esto el yo era un obstáculo y la hipnosis la herramienta perfecta para aplacarlo y desplazarlo en el transcurso del tratamiento. De esta manera la cura no es duradera puesto que ésta sólo mantiene su efecto bajo la influencia del analista, habrá una nueva defensa del yo que desestructura esa cura, pues en la hipnosis contenidos del Ello han emergido a la consciencia y el yo necesita defenderse.

##### **2.2.3.2 La asociación libre:**

En este caso el yo viene a ser un factor igualmente perturbador sobre todo al principio, ya no se utiliza la fuerza para su eliminación, sino que aquí se pide que el propio paciente elimine a su yo por sí mismo, es decir, que hable de lo que se le ocurra y que descuide la conexión lógica habitual que existe entre lo que pueda decir. En otras palabras se pide al yo que calle y se invita a que hable el Ello. Dice la autora que una de las dificultades de la técnica radica en esta situación: invitar al impulso a que se exprese y por otro lado una constante negativa a que se satisfaga. Esta regla es mantenida sólo por un tiempo pues en el transcurso del análisis los derivados del Ello aprovechan

para entrar en la consciencia ya que el yo está silencioso. Así el curso de las asociaciones se ve interrumpido cuando el yo insta defensas frente a los contenidos que proceden del inconsciente. Con esto la atención del analista se ve desviada de los contenidos del Ello a la actividad del yo, es decir a las resistencias: “Durante el análisis del ello, el espontáneo surgimiento de los derivados inconscientes secundaba al analista en su tarea; el trabajo del análisis y las tendencias del material que debían analizarse orientábanse hacia un mismo fin.”<sup>75</sup>

Pero durante el análisis de las defensas del yo, resulta inútil hablar de tal similitud de fines, puesto que los elementos inconscientes del yo no tienen inclinación ni ventaja a hacerse conscientes, esto nos lleva a concluir que cada parte de análisis del yo resulte más insatisfactoria que el análisis del Ello. El análisis del yo procede con rodeos y no es posible seguir directamente su actividad sin reconstruirla a partir de los efectos de las asociaciones del paciente. La labor del analista consiste en hallar el mecanismo defensivo y así habrá realizado una parte del análisis del yo, lo siguiente a hacer por el analista consiste en adivinar y restaurar lo omitido por la represión, rectificar lo desplazado, y reunir lo fragmentado. Con la restauración de los contenidos fragmentados la atención se vuelca nuevamente hacia el análisis del Ello.

### **2.2.3.3 Actos fallidos:**

Los actos fallidos son irrupciones del inconsciente, o como lo llama la autora del Ello, estas irrupciones no son exclusividad del análisis y pueden ocurrir en cualquier circunstancia: “La vigilancia del yo resulta disminuida o desviada y cuando, por cualquier motivo, un impulso inconsciente recibe un inopinado refuerzo.” (Cf. A. Freud, 1993, pp. 26) Los actos fallidos más comunes son el lapsus y el olvido, que cuando aparecen en contexto analítico, iluminan un trozo del inconsciente que mediante la interpretación se puede lograr descubrir el verdadero sentido de ese acto fallido para la vida del paciente.

### **2.2.4 Relación entre el análisis del yo y el análisis del ello:**

El psicoanálisis ha olvidado el concepto de yo, al igual que el sistema consciente de percepción, es decir, que los analistas se han dado cuenta de que grandes porciones del yo son en sí mismas inconscientes y que necesitan ser analizadas para ser conscientes. Todo contenido que se origine en

---

<sup>75</sup> FREUD, Anna, *El yo y los mecanismos de defensa*, Ed. Paidós, Barcelona, 1993, pp. 23

el yo es tan valioso para el análisis, como cualquier contenido o manifestación inconsciente o del Ello. Pero de manera paradójica el yo se yergue como un obstáculo que dificulta el trabajo analítico, pues el yo es una resistencia.

### **2.2.5 Dificultades de la técnica:**

Los analistas tienden a centrar su atención en ciertos contenidos, o mejor dicho, el trabajo de éstos va por curso mismo del análisis focalizándose en una instancia determinada, lo cual implica una exagerada atención por un lado y una falta de atención por otro. Vale decir que esto constituye una de las principales trabas para el transcurso de la cura. De esta manera no se logra tener una imagen total del paciente, sino fragmentos incompletos o parciales de su personalidad psíquica. Según la autora solamente mediante el análisis de las operaciones defensivas inconscientes del yo se puede reconstruir el conjunto de transformaciones sufridas por el impulso.

### **2.3. El yo y los estilos neuróticos en Saphiro:**

Saphiro es un teórico de la llamada *Ego Psychology*, que es una escuela que se demarcó del psicoanálisis freudiano clásico que puso un especial énfasis en el estudio de lo inconsciente, sus pulsiones y los conflictos internos en el sujeto, para comenzar entonces a analizar el papel del yo en la vida anímica. La *Ego Psychology* deja de lado el modelo exclusivamente *intrapsíquico* para empezar a analizar los procesos adaptativos del yo a la realidad, así: “El interés psicoanalítico por la vida subjetiva se había expandido conscientemente más allá de la dinámica tradicional del impulso y de la defensa hasta abarcar las funciones de la mente como un todo, esto es, su capacidad de adaptación y también sus capacidades defensivas internas.”<sup>76</sup> Saphiro llama así estilos neuróticos a las manifestaciones que se presentaban en la clínica, pero de nivel sintomático, con la *Ego Psychology* se pretende: “...protegernos de una simplificación excesiva de las causas – tanto psicológicas como biológicas – a las que es proclive nuestro campo.”<sup>77</sup> En este sentido según Saphiro los estilos son: “...una forma o modo de funcionar – la manera de manifestarse un cierto ámbito de conducta – que es identificable en el individuo a través de una gama de actos propios y específicos.” (Cf. Saphiro, 2007, pp. 19)

---

<sup>76</sup> SAPHIRO, David, *Estilos neuróticos*, Ed. Gaia, Madrid, 2007, pp. 13

<sup>77</sup> *Ibid. op. Cit. pp. 14*

Según este autor existen cuatro tipos de estilos neuróticos, a saber el obsesivo compulsivo, el histérico, el paranoico y el impulsivo. A nuestro modo de ver existe una aproximación un tanto fenomenológica a estos fenómenos, ya que como el autor nos dice: “Normalmente, somos dados a dirigir nuestra atención al contenido de una comunicación o de un acto; pero, para percatarnos de su manera, se requiere una atención diferente, tal vez una clase de atención en ciertos aspectos más pasiva.” (Cf. Saphiro, 2007, pp. 20) En definitiva se trata de estilos de pensar y percibir. Según este autor, el modo de pensar (nosotros diremos percibir) puede ser un factor que venga a determinar el síntoma y su manera de presentarse, como también las defensas y la adaptación. Desde una perspectiva psicopatológica se trata de ver como la naturaleza del síntoma está relacionada con formas previas de ser, de: “...inclinación y desapegos que componen sus antecedentes.”<sup>78</sup> Se habla pues de correspondencias formales, que están íntimamente ligadas al estilo de cada quien. La relación que se establece entre el síntoma y el estilo son resistentes al cambio, son estructuras que prevalecen y que dan coherencia al individuo. La dificultad radica en este punto, en ver como es que se “elige” tal o cual neurosis y la pregunta por el carácter.

En sus inicios el psicoanálisis se preocupaba de estudiar las pulsiones y sus destinos, así como lo inconsciente. El trabajo se focalizó en el descubrir representaciones o derivaciones de los contenidos inconscientes a la consciencia. A nosotros nos parece que este estar fijado en la búsqueda del origen de una pulsión y su “localización” dentro del desarrollo psicosexual (del que hablaremos más adelante) del individuo, era una forma de querer justificar y hallar la base de toda neurosis, que según el psicoanálisis, es de origen sexual.

Para Saphiro el conflicto infantil poco tiene que ver con los modos de funcionamiento actual del sujeto; el conflicto originario se viene a transformar en un cierto modo de ser, es decir, que se actualiza y se lo vive desde la propia experiencia. Al hablar de modos de funcionamiento, el autor propone un desarrollo conjunto entre lo biológico y lo psicológico. A través de tests y trabajos experimentales, procurando establecer una teoría que asiente las bases del yo, no sólo desde el conflicto, sino desde sus procesos adaptativos que pueden ser o no conflictivos. La crítica de Saphiro a Freud se basa en la falta de atención a lo contemporáneo, a lo actual, por ello el psicoanálisis freudiano no trabaja una psicología del carácter, sino las reminiscencias de un pasado. Se cita en el libro de Saphiro el ejemplo del roble, si bien éste tiene su origen en la bellota (nosotros añadiríamos, la calidad de la tierra, el clima, si tiene sombra o no) no se puede pensar que este roble sea aún *belloteril*.

---

78 SAPHIRO, David, *Estilos neuróticos*, Ed. Gaia, Madrid, 2007, pp. 21

A Saphiro, le resulta difícil llegar a saber el origen de estos modos de funcionamiento y se centra en el estudio de su objetividad, es decir, la conducta, así: “La persona compulsiva, por ejemplo, se interesa por las dudas, las preocupaciones y los rituales. La comprensión dinámica, por muy correcta que en sí misma sea, no puede explicar esta particular forma del interés de la persona. Ésta realiza su ritual no sólo debido al equilibrio de las fuerzas instintuales y contrainstintuales, sino también porque se trata de una persona compulsiva, es decir, porque es una persona con ciertas formas relativamente estables de pensamiento y cognición, con ciertas actitudes, etcétera.”<sup>79</sup> Se propone además una zona independiente de la personalidad y su conflicto, de este modo: “Un contenido mental, o un elemento de conducta manifiesta – por ejemplo, una fantasía o un síntoma -, no sólo refleja el contenido de un impulso instintual o contraimpulso, sino que también es un producto de un estilo de funcionamiento.”<sup>80</sup>

Saphiro nos da a entender también que la persona no sólo tiene una neurosis, en el sentido de tener una enfermedad o estar enfermo, sino que la persona funciona de acuerdo con ello, así: “Desde nuestro punto de vista, la persona neurótica ha dejado de ser meramente una víctima de los acontecimientos históricos en el sentido en que aquí concebimos esta cuestión; su modo de pensar y sus actitudes – su estilo, en definitiva -, formados también por esa historia, son ahora partes integrantes de ese funcionamiento neurótico y la mueven a pensar, sentir y actuar de ciertas maneras que son indispensables para este funcionamiento.”<sup>81</sup>

Saphiro se introduce en la problemática de la configuración inicial del individuo y sus capacidades innatas, vinculables éstas con factores situacionales que van lentamente haciendo y perfilando un estilo de ser, así: “Con esto estoy sugiriendo que una configuración de un equipo psicológico innato impone algún tipo de forma y organización – por muy poco diferenciada que, en principio, esté dicha configuración – a los impulsos y a los estímulos externos y, en general, a todas las tensiones psicológicas. Para ser más exacto, lo que quiero decir es que este mecanismo innato impone, desde el principio, una cierta forma de organización a la *experiencia subjetiva* de tensiones internas y de estímulos externos.” (Cf. Saphiro, 2007, pp. 201) No obstante, para nosotros, sigue siendo un modelo explicativo de causa y efecto a través de la intensidad de la energía biológica que se presenta en la psique, según el autor: “De este modo, todas las experiencias de sentir hambre, poseer el instinto de mamar, sentir la temperatura y la luz, mamar del pezón o percibir la sonrisa reflejan tensiones biológicas o estímulos externos que han sido mediados y moldeados en las

---

79 SAPHIRO, David, *Estilos neuróticos*, Ed. Gaia, Madrid, 2007, pp. 35

80 *Ibid. op. Cit. pp. 35-36*

81 *Ibid. op. Cit. pp. 39*

experiencias subjetivas de acuerdo con el equipo psicológico con el que el niño haya sido dotado, es decir, con el equipo de sensaciones externas y corporales y con el mecanismo del umbral sensorial y de tensión, entre otros. Las variaciones individuales en este equipo dan lugar a diferencias en las experiencias de tensiones y estímulos.” (Cf. Saphiro, 2007, pp. 201) Para el autor este mecanismo de configuración inicial, no implica que el niño sea pasivo y quede a merced de los impulsos y las exigencias del ambiente, sino que en cuanto el niño está equipado con “capacidades organizadoras de tensiones”, ya que: “En la medida en que existen configuraciones innatas organizadoras y formateadoras de mecanismos psicológicos, propongo la nominación de «configuración organizadora inicial» para la totalidad de este mecanismo; esto nos obliga a alterar nuestra imagen del niño como indefenso ante sus propios impulsos instintuales.”<sup>82</sup> Se pretende con esto decir que el niño es en cierto modo autónomo en una parte de su estructura y su psicología vendría a ser un factor independiente en el devenir de su conducta, ya que Saphiro pretende: “...hablar de los comienzos del estilo psicológico que es un producto no sólo de los impulsos o de los estímulos, sino también de los procesos organizadores mentales del individuo.”<sup>83</sup>

Se habla de predisposiciones innatas y estas predisposiciones, aún siendo primitivas, organizan la vida mental y anímica del individuo. Este modelo está basado en las tensiones que ocurren en el sujeto, estas tensiones generan preconcepciones en el aparato perceptivo, que pretenden dar una coherencia a la historia del sujeto; según Saphiro estas preconcepciones pueden alterarse (pensemos en una experiencia traumática), pero como hemos dicho dan una coherencia e implican una: “...tendencia humana conservadora frente a una nueva serie de hechos.”<sup>84</sup> A todo esto se agrega la diferencia entre cada sujeto, por ejemplo un niño, de acuerdo a su coordinación motora y sensación corporal puede “querer” ser mecido o no durante la lactancia.

Esta concepción de Saphiro de los estilos neuróticos rescata la responsabilidad del sujeto sobre sí mismo ya que cuando el estilo en el transcurrir de la historia del sujeto, esté más definido, se aprecia que los impactos de nuevos impulsos, dependen no sólo de la naturaleza de éstos o de circunstancias externas: “...sino también de su propia naturaleza y de sus propias propensiones al desarrollo, es decir, que su desarrollo bajo tal impacto consiste en diferenciaciones de tendencias de estilo general.”<sup>85</sup> Igualmente se propone desde las tensiones internas un modelo que se caracteriza por el control/descarga de dichos impulsos y llega a la conclusión que a mayor diferenciación de las

---

82 SAPHIRO, David, *Estilos neuróticos*, Ed. Gaia, Madrid, 2007, pp. 202

83 *Ibid. op. Cit. pp. 202*

84 *Ibid. op. Cit. pp. 205*

85 *Ibid. op. Cit. pp. 207-208*

tensiones existe mayor control y regulación, mientras que si existe un nivel bajo de integración se necesita la descarga de esa tensión de manera inmediata sin un “freno posible”. Lo que regula esa tensión son las defensas y aparentemente el estilo de cada sujeto viene a caracterizar las defensas según su modo particular. La defensa se realiza de manera consciente, siendo el sujeto lo que él es (en este punto diverge con el determinismo freudiano). La defensa tiene una función reguladora, homeostática, es decir, su función es mantener la estabilidad. Se propone el concepto de naturaleza del sujeto que viene a ser lo que el sujeto propiamente es, devolviéndole así una mayor responsabilidad en sus actos, incluso en las defensas frente a las tensiones, ya que esas defensas son establecidas por justamente lo que el sujeto es. De este modo la naturaleza del sujeto es su propia forma y modo de ser.

#### **2.4 Algunos desarrollos dentro de la teoría psicoanalítica:**

Parece ser que Saphiro también se basa en la obra de Melanie Klein, esta señora fue la fundadora de la llamada teoría de las relaciones objetales. El punto de partida del análisis de Klein, es la relación diádica entre la madre y el hijo. Ella postuló que el yo se forma de manera temprana y que es capaz de establecer una relación con los objetos primitivos tanto en la fantasía como en la realidad. Entiéndase por objeto, aquello que no es el yo de la persona, es decir todo aquello que está dentro de la experiencia del no-yo, a saber, las demás personas.

Existen ciertos cambios y desarrollos dentro de la teoría psicoanalítica que son el fruto de años de estudio y trabajo clínico. Sin embargo hay postulados que son hasta el momento inamovibles y se consideran válidos, a nuestro juicio ha habido una suerte de depuración de conceptos e interpretaciones, para casi de modo inconsciente diríamos, hacer un ejercicio fenomenológico, reduciendo ciertos aspectos, en función de llegar a *la verdad*. No debemos olvidar que el psicoanálisis quiere seguir dentro de las escuelas que tiene una cierta eficacia terapéutica sobre todo en Alemania, ya que proponiendo y presentando resultados positivos, éste puede seguir desarrollándose sin caer en el olvido. Quizá sea por eso que ha existido esa suerte de depuración.

En la tradición analítica francesa el caso es otro, hasta contrario se podría decir, siendo ella eminentemente estructuralista y con un fuerte cuerpo más teórico que empírico.

En el psicoanálisis contemporáneo hay un concepto clave para entender el desarrollo de la personalidad y es el de estructura. Por estructura se entiende una totalidad de la psique que posee varias facetas, es difícil elaborar un concepto único de estructura pues depende desde que punto de vista o disciplina se está trabajando. Así para Freud la estructura se divide en tres instancias que son el Ello-Yo-Superyó, en la cual estas instancias han de ser entendidas y estudiadas en su relación entre sí para comprender la formación de la estructura de la psique. A su vez se puede hablar de la estructura del carácter, que se apoya en la teoría metapsicológica y la psicología del desarrollo, en este sentido se expone un carácter anal, carácter oral, etc... Por otro lado se habla de una estructura neurótica, tiene que ver con los efectos de la pulsión que describe la configuración de rasgos caractereológicos anudados por la represión de otras pulsiones. También existe la postura centrada en el yo, en la cual se sistematizan las funciones yoicas y desde ahí se analiza el funcionamiento de la estructura del yo. Y finalmente la estructura vista desde la teoría de las relaciones objetales basada en los trabajos de Klein, Kernberg y otros.

La teoría de Kernberg versa sobre los procesos de internalización con sus debidas etapas de maduración que hacen referencia a las representaciones (internas) del objeto y del *Self* o Sí mismo. Kernberg sistematizó estos conceptos dándoles un criterio para definir niveles de funcionamiento de la personalidad, de este modo estableció diferentes tipos de estructuras, así: “Aus der internalisierten, zur Struktur gewordenen Erfahrung resultiert die Gestaltung und Regulierung jeder neuen Beziehung.”<sup>86</sup>

Con lo cual Kernberg viene a clasificar las estructuras de acuerdo al juicio de realidad, la identidad del yo y el tipo de mecanismos de defensa (primitivos/avanzados). En líneas generales se trata del nivel de integración de la estructura, a saber, a menor nivel de integración, mayor índice de trastorno estructural, y a mayor nivel de integración, mayor capacidad reflexiva sobre sí mismo y los demás. Las diferentes estructuras según Kernberg son:

- “Estructura de personalidad normal: donde no se encuentran trastornos de personalidad
- Estructura de personalidad de tipo neurótico: donde se encuentran los trastornos de personalidad menos graves
- Estructura de personalidad de tipo limítrofe: donde se ubican los trastornos de personalidad más severos; dividida a su vez en limítrofe superior y bajo

---

86 RUDOLF, Gerd, *Struktur als psychodynamisches Konzept der Persönlichkeit*, en: V.V. A.A., *Die Struktur der Persönlichkeit*, Schattauer, Stuttgart, 2008, pp. 5 “Desde lo internalizado, hacia la estructura concebida, se engendran la formación y regulación de cada nueva relación.”



- Estructura de personalidad de tipo psicótico: que es un criterio de exclusión para los trastornos de personalidad.”<sup>87</sup>

¿Cómo se concibe hoy al yo en el psicoanálisis? Según Rudolf: “Im Gegensatz zu dem Selbst, das erlebt wird, wenn das Ich sich zum Objekt seiner Wahrnehmung nimmt, ist das Ich eine präreflexive Struktur. Das Ich wird besonders deutlich als *intentionales Ich* erfahren, als Ich, das sich auf die Objektwelt hin ausrichtet, auf sie hinschaut, sich auf sie zu bewegt, auf sie bezogen handelt. Darüber hinaus gibt es aber auch nichtintentionale Bereiche des Ich.”<sup>88</sup> De este modo vemos que el yo viene a definirse como una estructura que es prereflexiva ligada a sus acontecimientos y al mundo que lo rodea (esto nos recuerda un poco al yo trascendente de Sartre). El Sí mismo (*Selbst*) viene a ser la totalidad de la percepción que el individuo tiene sobre él, a su vez viene a ser la totalidad misma del sujeto. Sobre este concepto hay diferentes posturas que nos resulta imposible describir. Se puede sin embargo diferenciar al yo del Sí mismo de la siguiente forma: “Das Selbst, früher weitgehend mit dem Ich synonym verwendet, erfährt nun eine eigene Charakterisierung. Seine Aufgabe ist die Gewinnung eines Selbstbildes und dessen Konstanterhaltung in der Erfahrung der Identität sowie die Aufrechterhaltung des Selbstwertes.” -Y más adelante- “Während sich das Konzept Ich dadurch kennzeichnen lässt, dass es intentional auf die Außenwelt gerichtet, d.h. Neugierig, emotional, bedürfnishaft auf die Objekte bezogen ist, wird bei dem Konstrukt Selbst der Aspekt der Reflexivität betont.”<sup>89</sup>

¿Qué es pues para el psicoanálisis la identidad? Queremos responder a esta pregunta con la siguiente cita: “Die Integration von psychischen, körperlichen, sexuellen, sozialen und kulturellen Aspekten des Selbst, seine Kohärenz und seine Konstanz über die Zeit hinweg begründen die Erfahrung einer individuellen und unverwechselbaren Identität.”<sup>90</sup> Nótese que la identidad viene a

87 INOSTROSA, Carolina, QUIJADA, Yanet, *Clasificación de los trastornos de la personalidad según Kernberg*, Mayo de 2001, pp. 2 (Versión electrónica: <http://www.apsique.com/wiki/PersKertp> )

88 RUDOLF, Gerd, *Die Struktur der Persönlichkeit*, en: V.V. A.A., *Psychotherapeutische Medizin und Psychosomatik*, Thieme Verlag, Stuttgart, 2008, pp. 55 “A diferencia con el Sí mismo, que es experimentado cuando el yo se toma como objeto de su percepción, es el yo una estructura prereflexiva. El yo es experimentado especial y claramente como un *yo intencional*, como un yo, que se dirige al mundo de los objetos, que mira ese mundo, que se mueve en él y que comercia con él. Además también existen áreas no intencionales del yo.”

89 RUDOLF, Gerd, *Struktur als psychodynamisches Konzept der Persönlichkeit*, en: V.V. A.A., *Die Struktur der Persönlichkeit*, Schattauer, Stuttgart, 2008, pp. 5 “El Sí mismo, en gran parte utilizado como sinónimo del yo en el pasado, está ahora experimentando su propia caracterización. Su tarea es la ganancia de una imagen propia y su mantenimiento constante en la experiencia de la identidad así como el sostenimiento de la autoestima. - Mientras que el concepto del yo se identifica como intencional dirigido al mundo, es decir, curioso, emocional, necesitado y relacionado con los objetos, el constructo del Sí mismo hace hincapié al aspecto reflexivo.”

90 *Ibid. op. Cit. pp. 25* “La integración de los aspectos psíquicos, corporales, sexuales, sociales y culturales que mantienen su coherencia y constancia a lo largo del tiempo fundan la experiencia de una individual e inconfundible identidad.”

ser una experiencia como tal conformada por diversos aspectos que transcurren y se cruzan a lo largo de la vida del individuo.

## 2.5 El Otro lado o Lacan subversivo:

Lacan se autodenominó a sí mismo como el único que realmente había leído a Freud. Su interés estuvo marcado por la búsqueda de una redefinición y refundación del psicoanálisis. Se le incluye dentro del movimiento estructuralista, ya que quiso desligarse de la herencia biologicista freudiana para entender las relaciones y los intercambios, en este sentido: “En particular, se trata de renunciar a cierto tipo de descripción de la naturaleza de los objetos, de las calidades y de las propiedades específicas. En cambio, lo importante consiste en tratar de descubrir relaciones, aparentemente disimuladas, que existen entre ellos o entre sus elementos.”<sup>91</sup>

Para Lacan el inconsciente está estructurado como un lenguaje, es pues ya no un lugar, no es una instancia, es un experimentarse. El significante tiene su primacía sobre el significado y este lenguaje será siempre confuso, o mejor dicho sujeto a diversas interpretaciones. Pensemos así en la siguiente frase: Un dulce lamen-tar-de dos pastores.

Por otro lado Lacan presenta a los lapsus, los sueños y los síntomas como esa fisura del sujeto por donde se filtra el inconsciente. Lo humano hace parte del lenguaje y sólo es definible desde el mismo. El discurrir de la cadena significante no es ni azaroso ni infinito.

El descubrimiento de la filosofía hegeliana, mediante Kojévè, dio a Lacan el argumento que estaba buscando para entender lo humano, y el origen del sujeto. El yo se forma a través del otro, es el otro quien habla sobre mí, quien me va conformando desde la *espejularidad*. Al respecto: “Se trata de explorar la relación con el semejante, con lo que más tarde llamará el *pequeño otro*, y de plantearse esa fascinación del *sujeto* por la imagen. Su capacidad para ser *cautivado*, por ciertas imágenes.”<sup>92</sup>

Lacan propone en su conferencia “*El estadio del espejo como formador de la función del yo [Je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*” los cimientos para la constitución de un yo, un yo que se anuda en base a las identificaciones, en cierta medida un yo que parte de un otro, pues

---

91 DOR, Joël, *Introducción a la lectura de Lacan el inconsciente estructurado como un lenguaje*, Gedisa editorial, Barcelona, 1996, pp. 30

92 VANIER, Alain, *Lacan*, Ed. Alianza, Madrid, 1999, pp. 22

el niño no es capaz al inicio, de ordenar la dialéctica yo-no yo. No se trata de un nacimiento del yo desde un punto de vista genético, sino especular, referencial; estructural. El psicoanálisis había “olvidado” la posición del sujeto en el mundo de lo humano y no veía más allá de las pulsiones y sus destinos, así como las tensiones, o la vida pasada versada sobre una narrativa que a su vez es una reconstrucción que el sujeto tiene para sostener su vida.

Lacan introduce lo que él llamó el *estadio del espejo* dentro la formación del yo. En un inicio el niño entre los seis y dieciocho meses se reconoce en el espejo y esto va acompañado de júbilo; así: “Tenemos pues un niño sumido en la descoordinación motriz, en el cuerpo fragmentado. Cuando se mira en el espejo, sin embargo, se mira con sus ojos, que resultan no estar afectados por la prematuración, y, observa Lacan, su expresión es jubilosa. Y es que se reconoce; o mejor: reconoce su imagen como tal en el espejo. Y aquí viene el punto clave de la argumentación: aquel que el niño mira y reconoce, ese que le imita tan bien, y que tarde o temprano descubrirá que es él mismo, o su imagen, para hablar propiamente, ese no descoordina, no tiene cuerpo fragmentado, eso — es para él: su imagen se le aparece entera, dotada de una unidad que él no puede atribuir a la percepción de su propio cuerpo. De aquí se deriva el contento del niño y toda una serie de otras consecuencias.”<sup>93</sup> de este modo Lacan concluye que el yo en Freud es una “imposición de identificaciones imaginarias.”

El niño en un inicio no se reconoce como totalidad, sus movimientos son descoordinados, y al verse en el espejo, primeramente sólo reconoce fragmentos de sí, pero aún sin reconocer que hacen parte de él, lo ve como una parte de un otro, todavía no sabe que ese de ahí es él, hasta que se reconoce a sí mismo, a través de la imagen *como un otro que devino yo*. Se produce así el surgimiento de la identidad (yo), a través de la identificación. El yo, sin embargo, es ajeno al sujeto, no está constituido desde el interior sino que, de forma paranoica, narcisista y especular, así: “Basta para ello comprender el estadio del espejo como una identificación en el sentido pleno que el análisis da a éste término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, cuya predestinación a este efecto de fase está suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo imago. El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser

---

93 BLASCO, José María, *El estadio del espejo, Introducción a la teoría del yo en Lacan*, <http://www.epbcn.com/personas/JMBlasco/publicaciones/19921022.pdf>. Conferencia anunciada bajo el título La formación del yo según Lacan (El estadio del espejo) y leída en la sede de la Escuela de Psicoanálisis de Ibiza el 22 de Octubre de 1992 a las 20:30 en el marco del ciclo de conferencias Psicoanálisis a la vista previo a la conferencia inaugural de la IV convocatoria del Seminario Sigmund Freud realizado en dicha Escuela. Publicada en [González Martínez, Emilio; Garrido, Miguel Ángel; Luzón Cordero, Joaquín; Rovira Pascual, Montse; Blasco Comellas, José María]: 7 Conferencias del ciclo Psicoanálisis a la vista previo a la clase inaugural del Seminario Sigmund Freud: Clínica Psicoanalítica, Eivissa, Junio de 1993.

sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el hombrecito en ese estadio infans, nos parecerá por lo tanto que manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el yo [je] se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto.”<sup>94</sup> No se hace referencia a un espejo concreto, al objeto espejo exclusivamente, se refiere aquí también a la madre que hace de espejo, o a la persona que cuida del niño que hace de espejo. En este sentido el yo se funda por la identificación del infante con la imagen *reflejada* de sí mismo en el espejo. Esta fundación del yo parecería ser un *leitmotiv* en la historia del sujeto, ya que se trata de la formación del yo ideal, y de la sujeción, a través de la imagen, de una unidad completa no fragmentada. El yo se aliena en la imagen completa y unificada sabiendo que, parte de una imagen fragmentada. Este yo ideal es el centro desde donde partirán y se asentarán las diversas imágenes del yo del sujeto.

Queremos con una cita resumir brevemente los puntos esenciales de esta constitución del yo que Lacan propone: “Es necesario remarcar:

1. El ser del sujeto no se agota en el yo. El yo será el conjunto de identificaciones a partir de las cuales el sujeto se construye un ser, se da una identidad es decir, la imagen a la que el sujeto se aliena, no sólo en el sentido de «imagen visual», sino de las significaciones que conforman el mundo del sujeto. Estas imágenes y estas significaciones siempre le vienen de los otros. La "identidad" del sujeto es así sumamente paradójica, ya que siempre está en relación a una alteridad.

2. Que el yo se constituya a partir de una imagen tiene sus consecuencias: la unidad ilusoria que el sujeto atribuye a su «ser», el esfuerzo por la permanencia de esa imagen y la resistencia al cambio, la ilusión de autodomínio (en el ejemplo, sería como si el niño frente al espejo omitiera que esa figura erguida con la que se identifica está sostenida por los brazos del otro).

Otra importante consecuencia será el transactivismo, es decir, la confusión permanente del yo con la imagen del otro.

3. La imagen conservará siempre su alteridad, por lo cual el sujeto necesitará permanentemente el reconocimiento del Otro que le diga lo que él es.

4. El yo es entonces una función de desconocimiento de aquello que lo determina. El sujeto «hace como» si fuera esa imagen, para lo cual debe negar que esa imagen es del otro.

5. Las relaciones con el semejante, el que puede ocupar el lugar de la imagen, serían de una inestabilidad permanente, si no fuera por la existencia de otra instancia en el psiquismo, denominada «Ideal del yo». Por el momento, la definiremos como el conjunto de emblemas del

---

94 LACAN, Jacques, *Escritos I*, Siglo XXI editores, México, 2003, pp. 87

Otro (en el sentido de aquellas marcas que sitúan a un sujeto como perteneciendo a determinada clase, como por ejemplo las jinetas militares). Es el lugar desde donde el sujeto es mirado, desde donde se le dice cómo debe ser para alcanzar esa imagen de perfección narcisista que denominamos «yo ideal». Estas instancias: yo, yo ideal, ideal del yo, tendrán una importante relación con lo grupal.”<sup>95</sup>

A nosotros nos parece, que si bien se instaura un orden simbólico (El lugar del Otro) en la formación del yo, queda olvidada la *capacidad* de construirse una identidad propia que no venga exclusivamente desde el Otro. Lacan nos expresa: “Es que la forma total del cuerpo, gracias a la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder, no le es dada sino como *Gestalt*, es decir en una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida, pero donde sobre todo le aparece en un relieve de estatura que la coagula y bajo una simetría que la invierte, en oposición a la turbulencia de movimientos con que se experimenta a sí mismo animándola. Así esta *Gestalt*, cuya pregnancia debe considerarse como ligada a la especie, aunque su estilo motor sea todavía confundible, por esos dos aspectos de su aparición simboliza la permanencia mental del yo[je] al mismo tiempo que prefigura su destinación enajenadora; está preñada todavía de las correspondencias que unen el yo[je] a la estatua en que el hombre se proyecta como a los fantasmas que le dominan, al autómatas, en fin, en el cual, en una relación ambigua, tiende a redondearse el mundo de su fabricación.”<sup>96</sup> Entonces lo visto como *Gestalt* como algo completo, diferenciado, se torna constituyente, es decir como si fuera una imagen a perseguirse, una imagen que terminará persiguiendo al yo del sujeto. A su vez una *Gestalt* puede ser una figura sobre fondo y nada más que eso. Finalmente para Lacan: “La función del estadio del espejo se nos revela entonces como un caso particular de la función de la *imago*, que es establecer, una relación del organismo con su realidad o, como se ha dicho, *Innenwelt* con el *Umwelt*.”<sup>97</sup>

Otras consideraciones importantes de Lacan para el interés de nuestro trabajo son las nociones de *lo Real*, *lo Simbólico* y *lo Imaginario*. Estos tres registros hacen parte del individuo, están íntimamente entrelazados y si uno de desliga del otro, los dos restantes desaparecen y dejan de estar unidos. De este modo estos registros que acompañan al individuo durante su vida pueden definirse de la siguiente manera:

---

95 MARIANI, Eva Laura, *Notas sobre el estadio del espejo*, artículo inédito en: <http://ebookbrowse.com/notas-sobre-el-estadio-del-espejo-doc-d322326156>

96 LACAN, Jacques, *Escritos I*, Siglo XXI editores, México, 2003, pp. 87-88

97 *Ibid. op. Cit. pp. 89*

- Lo Imaginario: Está en estrecha vinculación con el estadio del espejo, existe aquí la distinción del yo frente al otro, se anticipa a su madurez, mediante su verse en el espejo. Es la dimensión en donde se desarrolla el pensar en imágenes. Aquí ocurren los procesos identificatorios.
- Lo simbólico: Es el mundo del lenguaje, el mundo de la metáfora. Sobre esto: “La utilización por Lacan, en psicoanálisis, de la noción de simbólico responde, a nuestro modo de ver, a dos intenciones:
  - a) relacionar la estructura del inconsciente con la del lenguaje y aplicarle el método que se ha mostrado fecundo en lingüística;
  - b) mostrar cómo el sujeto humano se inserta en un orden preestablecido, que también es de naturaleza simbólica, en el sentido de Lévi-Strauss.
 Pretender encerrar el sentido del término «simbólico» dentro de límites estrictos (es decir, definirlo) equivaldría a ir contra las mismas ideas de Lacan, que rehusa asignar a un significante una ligazón fija con un significado. Nos limitaremos, pues, a hacer notar que el término es utilizado por Lacan en dos direcciones distintas y complementarias:
  - a) Para designar una *estructura* cuyos elementos discretos funcionan como significantes (modelo lingüístico) o, de un modo más general, el registro al que pertenecen tales estructuras (el orden simbólico).
  - b) Para designar la *ley* que fundamenta este orden: así, Lacan, con el término *padre simbólico* o *Nombre-del-padre* designa una instancia que no es reductible a las vicisitudes del padre real o imaginario y que promulga la ley.”<sup>98</sup>
- Lo Real: Es lo que escapa al lenguaje, lo que no puede ser expresado simbólicamente o imaginariamente, escapa al significante, lo real viene a ser lo inconceptualizable, la muerte por ejemplo. Es el lugar en donde no se puede poner la palabra.

Estos tres registros están representados en la figura del nudo borromeo en donde Lo Imaginario hace referencia al cuerpo, Lo Simbólico al lenguaje y el sentido y Lo Real está “vacío”, pues escapa a la palabra, pero a su vez la produce (Se puede decir que no se tiene palabras para expresar tal o cual cosa). Parece aquí haber una similitud entre el concepto de Lo Real y La Nada sartreana.

---

98 LAPLANCHE Jean, PONTALIS, Jean Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, Ed. Paidós, Argentina, 1996, pp. 405-406

En resumen: El estadio del espejo que parte de la idea de un sujeto fragmentado, busca consolidarse en el encuentro con el yo que pretende alcanzar (yo ideal, yo completo). Esta fase es fundante y a la vez un *leitmotiv* ya que el yo configurado como totalidad, procura alcanzar el yo ideal, así: “A través de esta dialéctica del ser y la apariencia se efectúa la conquista de la identidad del sujeto por la imagen total anticipante de la unidad de su cuerpo.” -Y más adelante- “La fase del espejo nos ha conducido a estas conclusiones:

- El sujeto se anticipa a su propia maduración al aprehender la forma total de su propio cuerpo en estado de imagen exterior a él mismo, en una época anterior a la noción de esquema corporal.
- El niño se identifica con esa imagen que no es él mismo y que no obstante le permite reconocerse. En este reconocimiento tiene lugar lo imaginario.
- Al establecer una relación entre su cuerpo y esa imagen, el niño llena un vacío, establece un bienestar entre los dos términos de la relación, mediante un deseo que define al yo.
- La forma dada por el cuerpo en el espacio imaginario del sujeto puede denominarse *Gestalt*, en la medida en que estructura al yo, que sólo existe en función de esa imagen y de lo imaginario mismo. Como ya hemos subrayado, la identificación primitiva de la fase del espejo es la raíz de todas las posteriores identificaciones del sujeto.”<sup>99</sup>

Lacan era evidentemente un crítico audaz de la *Ego Psychology* (A. Freud) la cual, según el entendimiento lacaniano, postulaba que la cura iba en dirección de la adaptación del individuo a su sociedad bajo la utopía de la felicidad quedándose así en la esfera de Lo Imaginario, de modo que: “Otro punto tratado por Lacan en este escrito es la falsa conceptualización del yo como un sistema centrado en la base de la percepción-conciencia y organizado por el principio de realidad, este manejo teórico fue utilizado desde la ideología de la escuela de la *Ego Psychology* la cual fue blanco de duras críticas de Lacan alrededor de sus seminarios por alejarse de la teoría del Inconsciente freudiano. Esta escuela fundada por Anna, la hija del creador del psicoanálisis, propone un regreso a lo primordial, que es la cura y la readaptación del individuo a un medio social por medio de la intensificación de su yo. Lacan reacciona con furia ante tales enseñanzas y premisas sobre las cuales era tratado, ya que cabe recordarse que su analista (Loweinstein) era partidario de esa escuela, que evitaban el contacto con el Ello limitándose al estudio del inconsciente sólo por medio de los mecanismos de defensa de los cuales se destaca la *Verneinung* que para Lacan es parte de los procesos latentes del inconsciente donde se verificará el engaño de la fantasía construida

---

99 PALMIER, Jean Michel, *Jacques Lacan Lo simbólico y lo imaginario*, Editorial Proteo, Buenos Aires, 1971, pp. 23-25

ahora llamada yo, y que Freud la teorizaría como un proceso de conocimiento y reconocimiento de los objetos de la realidad a los que posteriormente se vinculará.”<sup>100</sup> Asimismo es un crítico del conductismo, esta escuela pretende reducir las vivencias del sujeto a ciertos mecanismos de estímulo-respuesta al estilo pavloviano, para de ahí aproximarse y entender al individuo. Igualmente está la crítica lacaniana a la psicología experimental que pretende establecer modelos y pautas, así como técnicas para “curar”.

En el caso del psicoanálisis lacaniano, no se trata de una técnica, sino de una *Haltung* de escucha de la cadena significativa, ya que el inconsciente se produce en el hablar para el Otro, y desde el Otro. Volver a Freud para Lacan es como un ejercicio fenomenológico de volver a las cosas mismas, en este sentido: “...significa volver a encontrar lo originario, ya se trate del mundo predado, del mundo vivido, existente “antes de toda tesis”.” -Y más adelante- “Retornar a Freud será no sólo ser fiel a su enseñanza, sino, sobre todo, perpetuar su espíritu.”<sup>101</sup> Y este retorno lacaniano se hace mediante, en primer lugar, una lectura cabal de los textos freudianos, una profundización de la clínica freudiana a través de una nueva lectura de los casos clínicos, por la introducción de conceptos que no busquen ni corregir ni reemplazar los de la teoría freudiana y, mediante la búsqueda de ampliar el campo de aplicación del psicoanálisis a otras esferas del conocimiento.

Por otro lado, para nosotros, parece ser que el concepto de inconsciente hace y tiene sentido únicamente dentro de la teoría psicoanalítica, en la experiencia analítica; pero esto no nos da una respuesta válida sobre si vale la pena preguntarse por la *existencia* de un inconsciente o no. Reformular, ampliar, refutar, reconceptualizar, rehacer o ejecutar el concepto de inconsciente es la principal tarea del campo del psicoanálisis. Son los psicoanalistas los que *necesitan* de un inconsciente que “espera” ser analizado. A nosotros no nos interesa entrar en una discusión *ad infinitum*, y preferimos partir de aquello que el sujeto dice o no dice, pero no que suponemos que dice, ya que no se puede estar a la espera de un aparecer en el lenguaje, los sueños o los síntomas.

Todo aquello que es y padece el sujeto, tiene que ver con su posicionamiento en el mundo de lo humano y eso transgrede la posibilidad de cualquier acercamiento teórico, por eso para nosotros, regresar al sujeto mismo termina siendo de mayor prioridad que retornar a los textos freudianos. En este punto discrepamos con Lacan y los *lacanistas* ya que a base de especulaciones nos alejamos de

---

100 RAMÍREZ, Jesús M. (2009). *En el espejo con Lacan. A 60 años de la presentación del estadio del espejo*, Revista Psicologías, Vol.1. Disponible en <http://psicologias.uprrp.edu/articulos/espejoconLacan.pdf>

101 PALMIER, Jean Michel, *Jacques Lacan Lo simbólico y lo imaginario*, Editorial Proteo, Buenos Aires, 1971, pp. 106-114



lo que tenemos delante, un sujeto con su existencia propia y particular.\*

El sentido freudiano del “*Wo es war soll ich werden*” no hace referencia, creemos, a un estar o ser, sino a un devenir, sin embargo, esto vuelve a negar la libertad pues se cae en el determinismo. Esta fórmula es la condensación de los postulados psicoanalíticos y su entendimiento del devenir humano.

En definitiva para el psicoanálisis en sentido lacaniano, no se trata de una terapia, se trata de un método de exploración de un concepto, sí, un concepto, el de inconsciente, lo cual poco o nada tiene que ver con un curar o aliviar síntomas (como si se tratase de una enfermedad). En este sentido el psicoanálisis busca: “...una transformación existencial del sujeto.”<sup>102</sup>, y en su crítica a las psicologías del yo nos dice: “Muy pragmáticos, los terapeutas norteamericanos se empaparon con ardor de las ideas freudianas. Pero buscaron enseguida *medir* la energía sexual, *probar* la eficacia de las curas mediante *estadísticas* y hacer encuestas para saber si los conceptos eran aplicables empíricamente a los problemas concretos de los individuos.”<sup>103</sup>

La teoría lacaniana se alza como una crítica a las distintas psicologías y la medicina psiquiátrica que al dar un diagnóstico, no dejan ya hablar al individuo, convirtiéndolo así en una estructura nosográfica, olvidando su existencia y promulgando su inserción y no su transformación dentro de su vida y la sociedad en que se desarrolla. El mérito de Lacan, resulta en este punto muy importante, ya que se pretende devolver la palabra al sujeto para que éste hable de sí en lugar de que un discurso, hable por él y a través de él.

## 2.6 La sexualidad:

Para Freud la libido, que es concebida como la energía psíquica que es de carácter sexual, pero ha de entenderse que aquí sexual, no supone una forma erótica o seductora únicamente, sino que la sexualidad es constitutiva del individuo y está presente desde su infancia, y: “Reconoció que el impulso sexual era una fuerza de extraordinaria eficacia que, desde el comienzo de la infancia, operaba dentro de los seres humanos.” -Y más adelante- “Con la teoría sexual fundamentaba Freud

---

\* Para un interesante análisis sobre el psicoanálisis y su horizonte, ver: PALMIER, Jean Michel, *Jacques Lacan Lo simbólico y lo imaginario*, Editorial Proteo, Buenos Aires, 1971, pp. 118 y sigs.

102 ROUDINESCO, Elisabeth, *¿Por qué el psicoanálisis?*, Ed. Paidós, Argentina, 2000, pp. 41

103 *Ibid. op. Cit. pp. 71*

su psicología básicamente sobre los factores de la pulsión y del deseo compulsivo.”<sup>104</sup> Esto último regulado a través del principio de placer y displacer.

Inicialmente se entendía el origen de las neurosis en la represión de un trauma sexual, ocurrido en la primera infancia (escena de seducción por parte de un adulto), que como hemos dicho se reprime y la energía desligada de su debida representación, en este caso el acto de seducción, regresa en forma de síntoma.

La sexualidad es aquello que define al sujeto como tal, es aquello que lo diferencia y posiciona en el mundo, para nuestra forma de entender, es esto lo que Freud quiso expresar a través de su teoría psicosexual del desarrollo que estaba dividida en varias etapas que analizaremos brevemente. No obstante y antes de entrar en materia, queremos tocar nuestra hipótesis que dice así: La sexualidad es un anclaje biologicista que dio a la teoría freudiana una cierta cientificidad, alejándose así de lo *oculto* (como el caso junguiano). A su vez esa *biologización* del sujeto y su desarrollo no deja de caer en un reduccionismo y en una suerte de naturalismo, así tenemos que: “Al igual que para las pulsiones en general, también en el caso de la pulsión sexual, Freud estableció la distinción entre una “energía sexual”, más condicionada orgánicamente, y su manifestación psíquica: la libido, aunque, de modo ocasional, utilizara ambas expresiones indistintamente. *Concebía la libido como el impulso o pulsión instintivos específicamente sexuales*, en contraposición al hambre y al instinto de conservación (pulsión del yo). Era para él de naturaleza psicosexual, por una parte anclado biológicamente y por otra, regulado por los factores psíquicos del placer y el displacer.”-Y más adelante- “La fundamentación por parte de Freud de la psicología profunda como psicología de las pulsiones motivó la aparición en el panorama científico de cuatro importantes ámbitos de problemas: no sólo el del *permanente condicionamiento pulsional* de los procesos psíquicos y el de la *importancia predominante de la sexualidad* para la comprensión de los trastornos del desarrollo, sino también el de la *relación de la psicología con la biología* y, por último, el del reconocimiento de la *índole teleológica* de lo psíquico, su tenacidad en la persecución de un fin, que hunde profundamente sus raíces en el mundo corporal y de las sensaciones.”<sup>105</sup> La libido es así la excitación sexual elaborada psíquicamente, que viene a ser un: “Excedente de excitación somática”<sup>106</sup>

---

104 FREY-ROHN, Liliane, *De Freud a Jung*, Fdo. Cultura Económica, México, 1991, pp. 137

105 *Ibid. Op. Cit. pp. 137-138*

106 LAPLANCHE, Jean, *La sexualidad*, Ediciones nueva visión, Buenos Aires, 1980, pp. 34

La sexualidad es entonces para el psicoanálisis un concepto constitutivo del sujeto más que una actividad. Si bien es cierto que podemos definirnos desde el ejercicio de la sexualidad, a través de los referentes culturales por ejemplo.

### 2.6.1 Fases del desarrollo libidinal:

Queremos ahora exponer brevemente las fases del desarrollo de la libido que fueron descritas por Freud. Se habla de la fase oral, la fase anal, la fase genital y el período de latencia. Esto es lo que Freud quiso decirnos al denominar al niño perverso polimorfo: “Durante estas fases el niño es un «perverso polimorfo», lo que significa que en él están presentes todas las posibilidades de perversión, que en circunstancias específicas se pueden desarrollar en muchos adultos.”<sup>107</sup> Freud atribuye a cada una de estas etapas un tipo de satisfacción, de modo que, en la fase oral está el mamar del pecho, en la fase anal la retención y evacuación de las heces y en la fase genital la masturbación infantil. La idea de que la sexualidad tiene un rol importante en la vida del sujeto y su relación -de la sexualidad- con las patologías psíquicas no era nada nuevo. Lo original y novedoso en Freud fue el instaurar la sexualidad como concepto, que aunque está estrechamente ligado a las patologías, es a su vez constitutivo de la identidad del individuo; no se trata de que es algo gozoso o que produce placer, o que está al servicio de la procreación, sino de que de acuerdo a cada una de las fases del desarrollo el sujeto se va haciendo. La sexualidad infantil, y su idea, ya no es bizarra, sino fundante y constituyente de la vida futura, en cierto modo es también determinante, debido a las fijaciones\* de la libido en las etapas del desarrollo. Así una fijación durante la fase anal puede devenir en un carácter obsesivo compulsivo (limpieza, retención, control, etc), de modo que: “Es gibt Menschen, die eine merkwürdige Abneigung dagegen haben, etwas wegzuworfen; sie sammeln die unnützigsten Gegenstände, unter der Firma, man könne einmal von ihnen Gebrauch machen wollen.” -Y más adelante- “Wie die Analyse bestätigt, haben wir es mit Menschen zu tun, bei denen in der Kindheit die «Analerotik» eine starke Rolle spielte, bei denen sich daher die Erziehung zur Reinlichkeit unter besonderen Schwierigkeiten und inneren Widerständen vollzog.”<sup>108</sup> Por otro lado

---

107 ELLENBERGER, Henri, *El descubrimiento del Inconsciente -Historia y evolución de la psiquiatría dinámica-*, Ed. Gredos, Madrid, 1976, pp. 579

\* La fijación hace que la libido se una fuertemente a personas o a Imagos, reproduzca un determinado modo de satisfacción, permanezca organizada según la estructura característica de una de sus fases evolutivas. La fijación puede ser manifiesta y actual o constituir una virtualidad prevalente que abre al sujeto el camino hacia una regresión. El concepto de fijación forma parte, en general, de una concepción genética que implica una progresión ordenada de la libido (fijación a una fase). Pero, aparte de toda referencia genética, también se habla de fijación dentro de la teoría freudiana del inconsciente, para designar el modo de inscripción de ciertos contenidos representativos (experiencias, imagos, fantasías) que persisten en el inconsciente en forma inalterada, y a los cuales permanece ligada la pulsión. Fuente: LAPLANCHE Jean, PONTALIS, Jean Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, Ed. Paidós, Argentina, 1996, pp. 156

108 VON ASTER, Ernst, *Die Psychoanalyse*, Francke Verlag, Bern, 1959, pp. 108-109 “Hay personas que tienen una

una fijación oral llevará a una persona a tener un carácter de “buena madre” que alimenta. Respecto al énfasis que Freud pone en la sexualidad como instancia organizadora de la vida del individuo se ha especulado mucho, se dice por un lado que se debía a la clientela que él trató y a que: “A través del relato de los casos de algunos pacientes hemos podido observar, en efecto, que la clientela de Freud era esencialmente y estaba compuesta casi siempre por mujeres ricas, si no ociosas, para las que la enfermedad podía convertirse tranquilamente en una especie de lujo.”<sup>109</sup> Se habla así de una crisis sexual que está relacionada con una crisis de la fe debido a la herencia de la ilustración de los siglos precedentes y la confianza en el progreso técnico y científico. El autor citado nos explica que se trata de una burguesía progresista y liberal para la cual dios ha muerto, así: “Insistía siempre en las apariencias, en los convencionalismos, en las «buenas costumbres». Como no había nada en ella que pudiera justificarlas, su actitud falsa acabó por poner enfermos a sus representantes más sensibles y más frágiles. Se convirtieron en neuróticos. Así, la simulación descubierta por Freud en sus histéricos correspondía al disimulo de una clase social y de una sociedad sacada de sus quicios tradicionales, pero que quería seguir dando siempre la impresión de estar ligada a ellos.”<sup>110</sup>

Pero, si dios ha muerto ¿Por qué habría de ser la sexualidad el problema al no existir ya un dios casto y castigador? Según de Becker esto se debe a la hipocresía de “esa época”. Se trata, pues de hacerse cargo de la sexualidad ya no desde el punto de vista moral o estético, sino de devolverle al sujeto su propia sexualidad, el ejercicio de ésta y el placer de la misma.

El escándalo producido por Freud en 1905 al publicar sus “*Tres ensayos sobre teoría sexual*”, se debe a: “Lo que él llamó la sexualidad infantil. - Ya que para Freud - La sexualidad del niño es necesariamente autoerótica en el sentido de que no tiene otro objeto que el mismo que la experimenta. Pero esta sexualidad autoerótica, de la que hasta entonces se había creído que empezaba en la pubertad con la masturbación, habría conocido ya una primera fase en la época de la lactancia y una segunda hacia el cuarto año. Entre éste y la pubertad se desarrollaría un período llamado latente durante el cual la sexualidad se mantendría reprimida. Este fenómeno del que Freud se desentiende, «la naturaleza hipotética», sería propio de la especie humana y la diferenciaría de las especies animales. A lo largo de este período latente se formarían las fuerzas psíquicas que, más

---

extraña aversión en contra de tirar algo, ellas juntan los más inútiles objetos, bajo la empresa, de que se podría desear alguna vez hacer uso de ellos. Como el análisis lo confirma, se trata de personas que en la infancia lo «anal erótico» jugó un papel preponderante, en las que la educación de la limpieza bajo especiales dificultades y resistencias internas se produjo.”

109 DE BECKER, Raymond, *Sigmund Freud la vida trágica*, Biblioteca nueva, Madrid, 1972, pp. 160

110 *Ibid. op. Cit. pp. 161-162*

tarde, permitirán inhibir las pulsiones sexuales en beneficio de los trabajos sociales y culturales. Estas fuerzas son el asco, el pudor, las aspiraciones morales y estéticas. En la medida en que estas fuerzas son asimiladas de un modo armónico por el individuo, desembocan en la madurez del hombre normal. Pero si las deficiencias constitucionales o alteraciones en el desarrollo estorban la asimilación, el resultado es la neurosis o la perversión. De un modo accesorio Freud llegaba no sólo a destruir la idea que generalmente se tiene de «la inocencia» de los niños, puesto que los designaba con el término de «perversos polimorfos», sino que además, denunciaba su egoísmo y su crueldad.”<sup>111</sup> Nótese que en este caso se intenta evitar una connotación moral de la sexualidad, para darle un matiz más genético o constitutivo de la vida del sujeto, la inocencia es un concepto que irremediablemente está ligado a un aspecto moral, si no jurídico. No obstante al despojar la imagen que se tiene del niño como un ser “ajeno” a sus circunstancias, se le devuelve con el hecho de la sexualidad un papel efectivo en su desarrollo. Despojar a los infantes de la inocencia no implica una culpabilidad sino un retorno a las fuerzas más profundas que pueden sostenernos desde el momento en que nacemos.

Freud intenta, como ya lo hemos mencionado, desde la sexualidad: “Encontrar en ella una explicación natural, mientras que la creencia en los espíritus y en los milagros es arbitraria.”<sup>112</sup> Esto en referencia al “ocultismo” junguiano que irritó mucho a Freud y lo llevará a decir que habría de hacerse de la sexualidad un bastión contra esa ola de ocultismo que impregnaba los campos del saber de las “ciencias del alma”.

En definitiva podemos entender que se trata de una liberación sexual de la sociedad que lucha contra las construcciones morales de las que aún depende, no obstante, la sexualidad era una parte importante de los estudios médicos, lo cual nos hace pensar que no se trataba tanto de una cuestión únicamente moral, sino más bien médica.\* Asimismo con los desarrollos freudianos de la sexualidad se regresa al sujeto, es decir, a que en definitiva los orígenes de las neurosis apuntan a la vida del individuo. (El caso del narcisismo por ejemplo)

Así para el sujeto sexualidad, Eros o principio de unión, serán a partir de Freud pilares de la identidad, vida interna y posicionamiento dentro de la sociedad. En otro lado y contrariamente a lo que afirma de Becker, se piensa que no hubo tal indignación cuando Freud postuló su teoría de la sexualidad, así: “Los relatos corrientes de la vida de Freud afirman que la publicación de sus teorías

---

111 DE BECKER, Raymond, *Sigmund Freud la vida trágica*, Biblioteca nueva, Madrid, 1972, pp. 166-167

112 *Ibid. op. Cit. pp. 215*

\* Para un detallado análisis ver la obra citada de Ellenberger (1976), páginas 338 y sigs.

sexuales suscitó indignación debido a su novedad en una sociedad «victoriana». Las pruebas documentales muestran que no fue así en realidad. Los *Tres ensayos* aparecieron en medio de un torrente de obras contemporáneas sobre sexología, y tuvieron una recepción favorable. La principal originalidad de Freud estuvo en sintetizar ideas y conceptos que estaban esparcidos o parcialmente organizados, y en aplicarlos directamente a la psicoterapia.”<sup>113</sup> Y en su ensayo Roudinesco nos dice: “Haciendo así de la sexualidad y del inconsciente el fundamento de la experiencia subjetiva de la libertad, Freud rompe tanto con la religión de la confesión como con el ideal cientificista de la sexología: ni caza de brujas, ni clasificación imperiosa, ni fascinación por cualquier erotismo de bazar propio del cientificismo o del puritanismo religioso. No se trata para él de juzgar el sexo o de volverlo transparente o espectacular, sino de dejarlo expresarse de la manera más normal y más verdadera.”<sup>114</sup> Quiere decir con esto que se trata de un regreso a la naturaleza positiva de la sexualidad, despojándola de todo carácter moral o crítico o regulativo o normativo.

A nosotros nos resulta interesante el hincapié que pone Freud en la sexualidad ya que no se trata de un constructo exclusivamente social, o exclusivamente físico, o que tiene una finalidad (la satisfacción), sino de algo que prevalece más allá de los cánones culturales de la época; las así llamadas zonas erógenas, no cambian, están ahí, persistentes al pasar del tiempo y la cultura. Lo que suele cambiar es la “moda sexual”, así se puede ver que hoy en día la mujer para ser atractiva y deseada, ha de ser delgada o el hombre ha de poseer un buen físico, pero a la final, la consecución del orgasmo, del placer, de lo erótico, reside en las zonas erógenas. Este es el punto en donde cultura y biología convergen y el cual creemos que Freud defendió a toda costa. La zona que da placer es invariable, lo que varía es lo que genera su *Reiz*, de modo que : “Der erster Schritt in der Entwicklung des Sexualtriebes ist die Erweckung der verschiedenen «erogenen Zonen» aus dem Schlummer latenter Reizbarkeit. In welcher Reihenfolge, zu welchem Zeitpunkt, durch welche äußeren Reize das bei den Verschiedenen Zonen geschieht, ist verhältnismäßig gleichgültig und zufällig. Daß der einmal als lustvolle Erregung empfundene Reiz zu periodischen Wiederholung drängt, ist eine Grundeigenschaft des tierischen oder psychophysischen Trieblebens.”<sup>115</sup> De modo que el desarrollo es entendido como una interacción de acontecimientos biológicos en el cuerpo como situaciones culturales de la vida del sujeto con lo cual: “Es ist indessen bisher nur die

---

113 ELLENBERGER, Henri, *El descubrimiento del Inconsciente -Historia y evolución de la psiquiatría dinámica-*, Ed. Gredos, Madrid, 1976, pp. 588

114 ROUDINESCO, Elisabeth, *¿Por qué el psicoanálisis?*, Ed. Paidós, Argentina, 2000, pp. 61

115 VON ASTER, Ernst, *Die Psychoanalyse*, Francke Verlag, Bern, 1959, pp. 112 “El primer paso en el desarrollo del impulso sexual es el despertar de las diversas “zonas erógenas” del sueño de la excitabilidad (estimulación) latente. En qué orden, en qué momento, bajo qué estímulos externos que se suceden en las diferentes zonas, es relativamente indiferente y accidental. Que, la en un primer momento, sentida placentera excitación urja una periódica repetición, es una propiedad fundamental de la vida pulsional animal o psicofísica.”

*körperliche* Seite dieser Triebentwicklung hier bezeichnet worden. Die Erregung, ihre Periodizität, ihre feste Gestaltung vollzieht sich aber nicht nur als von außen beobachtbare Körperprozeß, als biologischer, sondern auch unter Mitbeteiligung von Gefühlen als psychologischer Vorgang.”<sup>116</sup>

La sexualidad puede también ser entendida desde ese principio de querer llegar al otro, es decir, es la *corporeización* de un ideal, el ideal del amor, de la unión con el otro. En este punto la sexualidad no sólo constituye, sino que es la base de toda actividad intersubjetiva. No obstante Freud nos deja bien claro que existe una represión de esa sexualidad, represión moral, provocando con ello conflictos en el individuo, de modo que: “Die Vermutung liegt nahe, daß unter der Herrschaft einer kulturellen Sexualmoral Gesundheit und Lebenstüchtigkeit der einzelnen Menschen Beeinträchtigungen ausgesetzt sein können, und daß endlich diese Schädigung der Individuen durch die ihnen auferlegten Opfer einen so hohen Grad erreiche, daß auf diesem Umwege auch das kulturelle Endziel in Gefahr geriete. v. *Ehrenfels* weist auch wirklich der unsere gegenwärtige abenländische Gesellschaft beherrschenden Sexualmoral eine Reihe von Schäden nach, für die er sie verantwortlich machen muß, und obwohl er ihre hohe Eignung zur Förderung der Kultur voll anerkennt, gelangt er dazu, sie als reformbedürftig zu verurteilen.”<sup>117</sup> Es por ello que el regresar a la sexualidad es el rescatar del individuo, de su historia individual con sus avatares. La sexualidad es también la historia del desarrollo del sujeto, es su evolución. Freud quiere sobrepasar la relación entre lo biológico y lo psicológico, siendo muy biólogo en sus inicios como hemos visto, pretende llegar a un entendimiento histórico de la historia y evolución de la persona así: “El error originario del psicoanálisis, y de la mayoría de las psicologías genéticas, es sin duda no haber comprendido estas dos dimensiones irreductibles: la evolución y la historia, en la unidad del devenir psicológico. Pero el genio de Freud supo sobrepasar muy pronto este horizonte evolucionista definido por la noción de libido para llegar a la dimensión histórica del psiquismo humano.”<sup>118</sup>

---

116 VON ASTER, Ernst, *Die Psychoanalyse*, Francke Verlag, Bern, 1959, pp. 112 “Se ha hecho referencia sin embargo hasta ahora solamente al aspecto *físico* del desarrollo pulsional. La excitación, su periodicidad, su fijo diseño, se lleva a cabo no sólo a través de la observación de procesos corporales externos, sino también bajo la participación de los sentimientos como un proceso psicológico.”

117 FREUD, Sigmund, *Die kulturelle Sexualmoral und die Moderne Nervosität*, en: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Fischer Bücherei, Frankfurt am Main, 1965, pp. 120 “Cabe conjeturar que bajo el imperio de una moral sexual cultural lleguen a sufrir menoscabo tanto la salud como la aptitud vital de los individuos, y que a la postre el daño inferido a estos últimos por el sacrificio que se les impone alcance un grado tan alto que por este rodeo corra peligro también la meta cultural última. Y, en efecto, *Von Ehrenfels* pesquisa en la moral sexual dominante en nuestra sociedad occidental de hoy una serie de perjuicios que se ve precisado a imputarle, y aun reconociéndole plenamente su notable idoneidad para promover la cultura, llega a pronunciar sobre ella un juicio adverso y a considerarla necesitada de reforma.” (Traducción: Obras completas de Freud, volumen 9, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1992, pp. 163)

118 FOUCAULT, Michel, *Enfermedad mental y personalidad*, Paidós Studio, Barcelona, 2000, pp. 46-47

No obstante, lo que ocurre, es que toda esta teorización psicoanalítica sólo *hace sentido* (*macht Sinn*) dentro de la propia teoría, fuera de ella resulta bastante incomprensible lo que se está proponiendo. Explicar fijaciones anales de carácter en la vida del sujeto adulto y sus encerramientos sintomáticos (control, rituales, etc...) es posible solamente en referencia al período anal del desarrollo libidinal propuesto por esta teoría. Pero esa situación puede también interpretarse de otra manera, por ejemplo el acumular cosas (tan típico de estos “carácter anal”), puede dar un sentido de coherencia y continuidad al individuo, o puede ser que éste sea inseguro y el acumular le de una sensación de seguridad. Y es en este punto en donde pensamos que el psicoanálisis *falla* pues no se regresa a las cosas mismas en un sentido fenomenológico, sino a la teoría que se ha formulado, dejando de lado, hasta cierto punto la vida personal del sujeto. Es como si no se le diese palabra a la persona y se hablase desde unas “actas” de conocimiento. El sujeto a la final, diga lo que diga, estará *condenado* a estar reducido a una cierta categoría propuesta por esta teoría. No se puede hacer un *Pauschaltheorie* para algo tan indefinible como lo es el fenómeno de lo así llamado humano. Hay que llegar a lo invariable y constituyente del ser humano e ir más allá de conceptos funcionales para llegar a conceptos descriptivos. Por ejemplo Freud nos dice: “Diese Deutungen ergeben sich auf Grund der analytischen Untersuchungen durch Rückverfolgung vom Symptom her.”<sup>119</sup> Con lo cual se llega a una conclusión sobre episodios pasados de la vida del sujeto, interpretándolos desde la actualidad. Esto da lugar a mucha especulación y discusión. Se trata del origen de los síntomas en referencia a la sexualidad infantil. Lo cierto, probablemente de la sexualidad infantil, tal como la plantea Freud, sea que no es determinante mas si *constitutiva*. Esta sexualidad propuesta por Freud le sirve a él como un ancla para expresar el hecho de que al ser su teoría pensada desde un inconsciente y la represión, ha de verse a las perversiones y la sexualidad desde lo oculto, desde lo no hablado, para así fundamentar la “ciencia” del psicoanálisis generando un bucle infinito que se cierra sobre sí mismo.

---

119 FREUD, Sigmund, *Das menschliche Sexualeben*, en: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2007, pp. 299 “Tales interpretaciones se obtienen sobre la base de las indagaciones analíticas en la medida en que el síntoma es rastreado hacia atrás.” (Traducción: Obras completas de Freud, volumen 16, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1992, pp. 286)



## 2.7 Concepciones actuales de la teoría psicoanalítica:

Ya hemos mencionado\* como entiende el psicoanálisis contemporáneo el concepto de identidad. La identidad según esa definición, se refiere a los diferentes constructos que por medio de la identificación\*\* se han ido sedimentando en el individuo. Lo que engendra cierta coherencia al sujeto es el concepto de *Selbst*, este *Selbst* es la consciencia reflexiva de sí, es decir, que lo vivenciado lo percibimos como lo que somos y se trata de una autopercepción que me pone en la posición de sujeto percipiente y a su vez de objeto percibido. El *Selbst* organiza la idea del yo y su posicionamiento en el mundo físico y psíquico (soy un hombre de 37 años y vivo en Alemania).

Curiosamente y viendo la imposibilidad de aceptar el término de identidad personal se habla en el psicoanálisis contemporáneo de estructura de la personalidad, entendiendo a ésta como: “Die Persönlichkeit eines Menschen ist die relativ zeitstabile Organisation seiner psychischen Dispositionen sowie der integrativen und defensiven Anpassungsleistungen, die durch die Interaktion zwischen seiner inneren Welt und seiner Umwelt entstehen. Darin enthalten sind seine Identität, sein konstitutionell determiniertes Temperament und sein eigener Stil.”<sup>120</sup> Se trata, sin embargo de una identidad constituida y *determinada* por los factores enunciados en la cita, sin olvidar la infancia. Pero también ocurre que, lo que define un concepto de identidad personal o estructura de la personalidad es cómo y desde qué punto de vista se entienda y sobre todo qué “modelo” teórico se maneje, así: “Im Trieb-Abwehr-Modell ist die Struktur die Abwehr, im dreiteiligen Strukturmodell sind die Strukturen überdauernde Motivationen, im Anpassungsmodell sind es überdauernde Funktionen und in der Objektbeziehungstheorie sind sie ein Produkt der Identifizierung.”<sup>121</sup> De modo que así vemos como diversas teorías psicoanalíticas entienden de forma distinta un fenómeno y hacen hincapié en los procesos que estudia cada teoría.

---

\* Ver cita 90

\*\* Proceso psicológico mediante el cual un sujeto asimila un aspecto, una propiedad, un atributo de otro y se transforma, total o parcialmente, sobre el modelo de éste. La personalidad se constituye y se diferencia mediante una serie de identificaciones. Fuente: LAPLANCHE Jean, PONTALIS, Jean Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, Ed. Paidós, Argentina, 1996, pp. 184

120 POUGET-SCHORS, Doris, *Strukturkonzepte in der psychoanalytischen Entwicklung*, en: V.V. A.A., *Die Struktur der Persönlichkeit*, Schattauer, Stuttgart, 2008, pp. 50 “La personalidad de una persona es una organización relativamente estable temporal de sus disposiciones mentales como de los rendimientos adaptativos, integrativos y defensivos, que resultan a causa de la interacción entre el mundo interno y el medio ambiente. En ella están contenidos su identidad, su temperamento constitucionalmente determinado y su estilo propio.”

121 MOORE, Be., FINE, Bd. *Psychoanalytic Terms and Concepts*, Londres: The American Psychoanalytic Association and Yale University Press New Haven, citados por: POUGET-SCHORS, Doris, *Strukturkonzepte in der psychoanalytischen Entwicklung*, en: V.V. A.A., *Die Struktur der Persönlichkeit*, Schattauer, Stuttgart, 2008, pp. 50 “En el modelo pulsional-defensivo es la estructura la defensa, en el modelo tripartito estructural son las estructuras motivaciones permanentes, en el modelo adaptativo son funciones permanentes y en la teoría de las relaciones objetales son el producto de la identificación.”

El complejo de Edipo es más que lo que se dice normalmente, se trata prácticamente de una superposición de los dioses por el inconsciente que determina la vida del sujeto. Así se infiere que en cierto modo la infancia es destino: “An die Stelle des von den Göttern verhängten Schicksals wird das Unbewusste gesetzt, das mit seinem Triebimpulsen und Affektspannungen das Leben eines Menschen von innen her schicksalhaft bestimmt. Nicht die unsichtbaren himmlischen Mächte sind wirksam, sondern die ebenso unsichtbaren Wirkkräfte der eigenen unbewussten Persönlichkeit.”<sup>122</sup> Sin embargo nos parece que se cae en un grave error pues generaciones enteras de psicoanalistas han intentado hallar en sus pacientes estas fuerzas “ocultas” que dominan la actividad del individuo y ello conlleva no ver lo que se tiene delante, sino acoplar una serie de conceptos teóricos a una realidad. Que este dogma del complejo de Edipo y la sexualidad hayan sido ya en su época rechazados, llevó al psicoanálisis y sus seguidores a proyectarse de distinta manera sobre los hechos, por lo cual: “Da sie sich auf keine wissenschaftliche Methode einigen konnte, die geeignet wäre, die Fundiertheit und Brauchbarkeit einer psychoanalytischen Hypothese zu prüfen, bleibt ihr nur die persönliche Auseinandersetzung zwischen Autoritäten und solchen, die sich gegen sie stellen.”<sup>123</sup>

Desde una perspectiva desarrollista en el psicoanálisis contemporáneo, se entiende a cada etapa del desarrollo, como una etapa importante y no como que cada etapa es inmadura frente a la otra, de modo que: “Wenn wir nun die Entwicklungsgeschichte der menschlichen Person umreißen, dann tun wir das unter der Prämisse, dass jeder Entwicklungsabschnitt seinen eigenen “Wert” besitzt und nicht bloß ein notwendiges Durchgangsstadium auf dem Weg zum eigentlichen Ziel darstellt.”<sup>124</sup>

Es ya menester entender al individuo más allá de las fronteras de sus conflictos internos y de sus pulsiones, para ello, hoy en día se intenta diferenciar desde el aspecto físico, psíquico y social del desarrollo del sujeto. Se habla así de las fases oral, anal, etc..., para entender lo que queda ligado al individuo como como caractereológico a lo largo de su discurrir en la vida, así: “In jedem altergebundenen Entwicklungsabschnitt unterscheiden wir mehrere *Entwicklungsebenen*, eine

---

122 RUDOLF, Gerd, *Psychodynamische Psychotherapie*, Schattauer, Stuttgart, 2010, pp. 221 “En lugar del destino impuesto por los dioses se establece el inconsciente, con sus impulsos y tensiones afectivas que determinan desde el interior la vida de la persona. No sólo son eficaces los invisibles poderes celestiales, sino de igual manera la invisible fuerza activa de nuestra personalidad inconsciente.”

123 *Ibid. Op. Cit. pp. 230* “Como no podían ponerse de acuerdo sobre un método científico que fuese apropiado para evaluar la solvencia y la utilidad de una hipótesis psicoanalítica, sólo era posible una confrontación personal entre la autoridad y aquellos que se oponen a ella.”

124 RUDOLF, Gerd, *Entwicklungsgeschichtliche Grundlagen*, en: V.V. A.A., *Psychotherapeutische Medizin und Psychosomatik*, Thieme Verlag, Stuttgart, 2008, pp. 30 “ Si esbozamos ahora la evolución del ser humano, lo hacemos bajo la premisa de que cada etapa del desarrollo posee su propio “valor”, y no sólo representa un estadio transitorio necesario en el camino hacia la meta real.”

körperliche, eine intrapsychische und eine zwischenmenschlich-soziale Ebene; ferner wird die jeweils wichtigste reifende Funktion bestimmt.”<sup>125</sup> Por lo tanto la interacción de factores previos o genéticos y los factores del medio ambiente en donde se desarrolla el sujeto abren un espacio de grandes diversidades del desarrollo y como nos lo expresa Cyrulnik: “Si bien el entorno ecológico modifica la pulsión sexual, lo que provoca un cambio importante de la expresión del mismo programa genético sexual es la historia compartida. La historia y el medio definen un comportamiento que apenas emerge de lo biológico.”<sup>126</sup> Así se pretende regresar a lo personal, “olvidando” lo teórico. En definitiva no se trata de poner presupuestos como modelos de desarrollo, sino de, a través de la descripción de las etapas poner sobre el papel lo que es común a todos, así se divide este desarrollo en las siguientes fases:

- Los primeros tres meses como el *Grundlagen* del sistema de comunicación,
- El primer año como el *Aufbau* del sistema vincular,
- El segundo y tercer año como el *Aufbau* de la autonomía,
- Del tercero al sexto año como el *Aufbau* de la identidad psicosexual.

Todas estas etapas se subdividen en el desarrollo físico, el desarrollo intrapsíquico y el desarrollo social. De igual manera la posible predisposición para tal o cual caractereología. No podemos entrar aquí en los detalles de esta investigación\*, pero cabe resaltar que este giro propició la creación de un psicoanálisis que toma en cuenta aspectos que en sus orígenes dejó de lado dando un valor muy alto a la vida interna del sujeto. Esta nueva forma de entender el desarrollo del individuo permite diferenciar hasta que punto los aspectos biológicos y culturales se entremezclan, y hasta que punto se puede hablar de determinismo. Se habla de un poder (*Können*) y ya no se da por sentado un precepto, abriendo así un mundo de posibilidades para la observación directa y la descripción de los fenómenos. Las fases oral y anal, se restringen al desarrollo corporal y no tanto al intrapsíquico. El yo deviene un yo intencional, es una estructura prereflexiva (no como el *Selbst*). Este yo intencional se desarrolla desde la primera infancia con experiencias que llevan al bebé a “darse cuenta” de “esto soy yo” o bien “esto no soy yo”; por ejemplo en el chupar el propio dedo o el dedo de un adulto. El crecimiento de este yo intencional dirigido al mundo, genera un yo interrelacional que empieza a

---

125 RUDOLF, Gerd, *Entwicklungsgeschichtliche Grundlagen*, en: V.V. A.A., *Psychotherapeutische Medizin und Psychosomatik*, Thieme Verlag, Stuttgart, 2008, pp. 31 “En cada etapa del desarrollo relacionada con la edad, se diferencian varios niveles de desarrollo, un físico, un intrapsíquico y uno social-interpersonal; Además será determinada qué función es la más importante y madura.”

126 CYRULNIK, Boris, *Bajo el signo del vínculo*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2005, pp. 146

\* Para una mayor profundización de este tema remitimos al lector a la obra *Psychotherapeutische Medizin und Psychosomatik*, Thieme Verlag, Stuttgart, 2008, pp. 30-44

estar en contacto con el otro: “Die wachsende *intentionale Kompetenz* des Ich wird zur *interaktionellen Kompetenz*.”<sup>127</sup> Con esto ya no se trata de un accionar solitario, sino que por ejemplo, a través de la risa, los padres reaccionan ante ese reír del bebé, de igual manera en el caso de que un bebé sea niña o niño: “Lo que desencadena un comportamiento parental tan diferente no es, pues, el sexo en sí, sino la representación que el adulto se hace de la condición de los sexos.”<sup>128</sup>

A la final se *aprende* a tener consciencia de las fronteras del yo. En este desarrollo del yo, empero, se distinguen aspectos corporales y aspectos psíquicos:

- Aspectos corporales: El cuerpo es la primera experiencia del yo, o mejor dicho las experiencias más tempranas del yo son corporales (sensaciones físicas). El cuerpo no es algo ajeno, algo que viene de fuera. La interacción con un adulto permite definir la experiencia “esto es mío” o “esto soy yo”, de acuerdo a las partes del cuerpo (nariz, mano, pie). El percibir (oír, ver, oler) son las bases para el posible “juego” con el adulto. La comunicación con el bebé se da por medio del alimentar, acariciar, sonreír, hablar y estas formas de comunicación son las bases que ejercerán su efecto sobre la experiencia (*Erlebnis*) del yo corporal.\*
- Aspectos psíquicos: Se trata del desarrollo que se da a través de la palabra yo, “yo siento, yo puedo, yo quiero...” Lo psíquico ingresa al mundo del infante por medio de la experiencia de la palabra, con la experiencia de decir “yo soy”. A su vez el yo tiene funciones como la percepción externa, la percepción interna y el pensar.
  - La percepción externa: Es la percepción del mundo externo en la cual se da una clara constatación de la realidad. Se divide la percepción entre el yo y los objetos que lo rodean.
  - La percepción interna: Es la posibilidad de diferenciación de los impulsos, afectos, deseos y estados de ánimo propios. Es la habilidad introspectiva (aparece probablemente al final del sexto año de vida). Para que este campo aparezca es necesario expresar verbalmente lo que ocurre en el mundo interno sea esto un deseo, un afecto, una emoción o una necesidad así como la *Auseinandersetzung* con los que

---

127 RUDOLF, Gerd, *Die Struktur der Persönlichkeit*, en: V.V. A.A., *Psychotherapeutische Medizin und Psychosomatik*, Thieme Verlag, Stuttgart, 2008, pp. 55 “La creciente *atribución intencional* del yo deviene *atribución interaccional*.”

128 CYRULNIK, Boris, *Bajo el signo del vínculo*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2005, pp. 151

\* El lector puede remitirse al libro de Cyrulnik (2005) antes citado para una mayor profundización del tema vínculo y desarrollo del bebé.

rodean al infante.

- El pensar: Esta función del yo tiene que ver con que el sujeto sea capaz de generarse un campo psíquico interno en el que puede pensar sobre el mundo y sobre sí mismo. El lenguaje permite “ordenar” las vivencias y recuerdos, así como dar al individuo una localización continua en su quehacer cotidiano.

De modo que podemos entender y apreciar que en el psicoanálisis contemporáneo se trata de una evolución desde un yo prereflexivo a un *Selbst* que toma al yo como objeto de observación, así: “Wir halten es für vorteilhaft, das *Selbst als jene Struktur* anzusehen, *die alle übrigen Elemente* der psychischen Struktur – z.B das Ich, das Über-Ich, das Ich-Ideal und auch die Bedürfniswelt – in sich *integriert*.”<sup>129</sup> El yo termina siendo pues el organizador del *Selbst*, desde sus funciones e integración se *crea* ese espacio psíquico de la personalidad, ese *Selbst* que en cierta forma es a su vez el todo de la vida del individuo.

Para llegar a la formulación de un concepto de identidad personal, se necesita tener, en primera instancia una *Selbstbild*, para así empezar a tener un posicionamiento en el mundo, de tal manera que al ver una foto en la que nos encontramos, nos reconocemos en ella, o que nuestros modos de ser nos dan una cierta continuidad (“Yo siempre he sido así”, “Recuerdo que esto me gustó”, etc...) es decir, la percepción de uno mismo viene acompañada de confianza. Sin embargo, a través del ejercicio psicoanalítico, podemos llegar y percibir ciertos *acentos*, ciertos *matices* o *tonalidades* de nosotros mismos en tanto que sujetos definidos y demarcados, que nos eran desconocidos así: “Freilich kann das Ich auch überraschende Einblicke in das Selbst gewinnen (z.B. In der Psychotherapie) und dort Züge wahrnehmen, die es bisher ausgeblendet hatte. Es sind Aspekte der *Identität*, die spürbar werden, die relativ konstanten Eigenschaften des Selbst in seinen körperlichen, psychischen und soziale Aspekten.”<sup>130</sup>

La constancia da una congruencia, pero no sólo podemos hablar de constancia al referirnos a la identidad, es necesario hablar de los procesos de cambio y desarrollo dentro de la vida del individuo. Según el autor Rudolf, se trata de la confrontación del sujeto con lo que es y con lo que

---

129 RUDOLF, Gerd, *Die Struktur der Persönlichkeit*, en: V.V. A.A., *Psychotherapeutische Medizin und Psychosomatik*, Thieme Verlag, Stuttgart, 2008, pp. 63 “Creemos que es ventajosos, ver al *Selbst* como *aquella estructura* que *integra* en sí todos los demás elementos de la estructura psíquica - por ejemplo el yo, el Superyó, el yo-ideal y también el mundo de las necesidades.”

130 *Ibid. Op. Cit. pp. 63* “Por supuesto puede el yo obtener vistazos sorprendentes en el Sí mismo (por ejemplo en la psicoterapia) y allí percibir rasgos que hasta ese entonces estaban ocultos. Son aspectos de la *identidad* que serán aquí sensibles, en las propiedades relativamente estables del Sí mismo en sus aspectos físicos, psíquicos y sociales.”

quiere ser (*Selbstverwicklichung*), es decir, de la posibilidad de realizar sus metas. Los cambios pueden venir por causas externas (guerras, catástrofes) o por modificaciones en la estructura psíquica a través del análisis por ejemplo.

## 2.8 El carácter en la teoría psicoanalítica:

De este modo, y a partir de esta definición de estructura-Selbst e identidad, llegamos a lo que se conoce como carácter. Para el psicoanálisis el carácter es: “Als Charakter bezeichne ich die für ihn typischen Erlebensweisen und Verhaltensweisen eines Menschen.”<sup>131</sup> El carácter viene a ser la forma individual que cada quien tiene de reaccionar a ciertos estímulos, pero también es eso que nos define frente a los otros, de igual manera experiencias reprimidas que son inconscientes pueden actuar sobre el carácter moldeándolo. El carácter de una persona se fija, según el psicoanálisis, en los primeros años de vida, en ese período de la vida se da su mayor influencia para su desarrollo, pero el carácter no es estático, sino que va cambiando mientras el sujeto viva, sin embargo sus *Grundzüge* se establecen en la temprana infancia hasta los seis años más o menos. Los cambios en el carácter se dan en parte por las relaciones interpersonales que se vayan teniendo, pero también por la influencia del medio ambiente. Es como si a través de los desarrollos se escogiesen ciertas experiencias y se dejasen otras de lado. Probablemente haya ciertos aspectos que permanezcan siempre “desactivados” pero que de cierta forma influyen en la persona aunque ésta no se dé cuenta.

El psicoanálisis, al hablar de carácter, lo hace desde la perspectiva de la neurosis, de modo que: “Man spricht von narzißtischen, schizoiden oder schizotypischen, von depressiven, zwanghaften, phobischen und hysterischen Strukturen. Diese Bezeichnungen haben Bezug zu den krankheitsbildenden Neurosen: der narzißtische Neurose, der schizoiden Neurose, der neurotischen Depression, der Zwangsneurose, der Phobie und der Hysterie.”<sup>132</sup> Sin embargo no se trata de patologizar todo, nos dicen, ya que se puede por ejemplo tener rasgos obsesivos sin necesidad de padecer una neurosis obsesivo-compulsiva. Del mismo modo no podemos decir que un individuo sea o tenga ciertos rasgos de carácter, sino que existe una combinación, no existe posible sujeto puro de acuerdo con esta clasificación. No obstante se reduce la explicación y descripción de una estructura de la personalidad al choque interno de las fuerzas pulsionales en el individuo, se vuelve

131 KÖNIG, Karl, *Kleine psychoanalytische Charakterkunde*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993, pp. 9 “Yo llamo carácter a las formas típicas de experimentar y comportar-se de una persona.”

132 *Ibid. op. Cit. pp. 10* “Se habla de estructura narcisista, esquizoide o esquizotípica, depresiva, obsesiva-compulsiva, fóbica e histérica. Estas designaciones hacen referencia a la formación de la enfermedad de la neurosis: neurosis narcisista, neurosis esquizoide, depresión neurótica, neurosis obsesivo-compulsiva, fobia e historia.”

a hablar de un reprimir y de una vuelta de lo reprimido en forma de síntoma: “Wie hoch der Anteil der *Anlagen* und wie hoch der Anteil der *Umwelt* an der Entstehung der Charakterstruktur eines Menschen ist, läßt sich heute noch schwer sagen. Wahrscheinlich spielen die Anlagen eine größere Rolle, als Psychoanalytiker bisher angenommen haben.”<sup>133</sup> De modo que se habla de una herencia que se recibe, se hereda no sólo la inteligencia o la constitución física, sino los *Anlage* para el desarrollo de las vivencias y las formas de comportamiento.

El factor genético se toma también en cuenta, con lo cual se habla hasta cierto punto que esa herencia genética que puede predisponer a cierto tipo de conducta, pero está aún en tela de juicio, ya que no existen resultados que confirmen esta hipótesis. Por otro lado al hablar de predisposición en sentido psicoanalítico, nos vemos inevitablemente abocados al tema del determinismo psíquico, lo cual deja un margen muy angosto para el ejercicio de la libertad humana. Nosotros creemos que, a pesar de lo genético, se puede elegir y al justamente no poder comprobarse si lo uno o lo otro tiene mayor peso, podemos intuir que la formación del carácter es individual y está íntimamente ligada a la historia del sujeto, su historia como ser en el mundo que incluye su cuerpo, sus límites, su medio social, su lengua, etc..., y estos factores no son determinantes, sino que son la base para la constitución del sujeto hablante.

El modelo psicoanalítico pretende entender la *Entstehung* de un carácter, a través de las relaciones que formó la persona en su vida temprana (en base a las predisposiciones) así como su mundo interno. Se habla aquí de escenificación (*Inszenierung*) que no es más que la puesta en escena de patrones de conducta y del mundo interno del sujeto al estar confrontado con un otro o con el mundo. Así: “Man gelangt so zu zentralen Beziehungswünschen und Beziehungsformen, die für eine bestimmte Persönlichkeitsstruktur charakteristisch sind. Die Struktur ist ja aus bestimmten Beziehungserfahrungen entstanden, wobei frühere Beziehungserfahrungen die späteren beeinflusst haben. Auch die Anlage geht in einer heute noch schwer einzuschätzenden Weise in die Entwicklung einer Struktur ein.” -Y más adelante- “Jeder Mensch hat eine Persönlichkeitsstruktur und läßt sich in diese Typologie einordnen, wobei man es allerdings meist mit Mischungen mehrerer Strukturtypen der oben gennanten Art zu tun hat.”<sup>134</sup>

---

133 KÖNIG, Karl, *Kleine psychoanalytische Charakterkunde*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993, pp. 12 “Es sumamente difícil decir, que tan importante es la participación de las *predisposiciones* y que tan importante es la participación del *medio ambiente* en la formación de la estructura del carácter de una persona. Probablemente las predisposiciones desempeñan un papel mayor del que los psicoanalistas habían pensado previamente.”

134 *Ibid. op. Cit. pp. 19* “Se llega así a los deseos centrales relacionales y a las formas de relación, que son características de una estructura de la personalidad determinada. La estructura se ha conformado debido a determinadas experiencias relacionales, con lo cual relaciones tempranas han influido las relaciones posteriores. Cada persona tiene una estructura de personalidad y se deja clasificar en esta tipología, en la cual por lo general

## 2.9 Hacia un posible concepto de identidad personal:

Hablar de identidad personal dentro del psicoanálisis no es siempre bien visto, pues dentro de esta teoría se habla más de la *identificación* como fenómeno constitutivo del individuo, y el concepto de identidad personal o personalidad tiene un matiz demasiado humanista. Veremos brevemente lo que en psicoanálisis se llama identificación y porqué esta disciplina prefiere hablar de identificación más que de identidad. También haremos un intento algo pretencioso de generar un concepto de identidad personal desde las bases del psicoanálisis.

La identificación es un principio psíquico fundamental que opera de manera individual y siempre en función de un otro. La identificación con un otro entabla la posibilidad de estar arraigado a algo, algo que nos hace tener una sensación de ser, pues sin identificación seríamos como retazos de “sujetos” sin alcanzar la unidad imaginaria (yo) y tendríamos la sensación de fragmentación corporal.

Sobre la identidad podemos ver que por un lado estaría la posibilidad de autoperibirse (autoconsciencia) y por otro la memoria; “yo soy aquel que en tal o cual lugar en tal momento hice tal cosa”. Pero esta concepción es muy esencialista y se piensa que el sujeto trae una identidad que se empalma con lo dado, olvidando otra perspectiva, es decir, las posibilidades que se tiene de ser. El entrar en el mundo de lo social nos otorga una posibilidad de identificarnos y de ahí salir hacia el mundo empezando a ser, es decir, al inicio de nuestros días nos identificamos con un otro (padres) y de ahí se traspone ese identificarse al identificarse en lo social, profesores, compañeros de escuela, partidos políticos, equipos de fútbol, etc...

Para el psicoanálisis el campo de la identidad personal no es suficiente para explicar el desarrollo del sujeto. La identidad tiene un carácter positivista, ella está “dada” por un nombre, una posición, un título, un cuerpo; pero para el psicoanálisis este término es superficial (yo-consciencia) y *prefiere* el uso del término identificación, así: “Para Freud y Lacan la identidad no aparece en su aparato conceptual, y es que Freud sabe de lo superficial de dicho término, así como el de personalidad, que ambos tienen carácter de superficie. En cambio el concepto *identificación* es central y aparece de diversas formas en su obra, y de ello se extrae la idea de que la *identificación* está en la base del psiquismo, en tanto es el mecanismo psíquico que opera cuando tienen lugar las imaginarias identidades en el Sujeto, y aun más en detalle, la *identificación simbólica* en tanto causa

---

existen mezclas de distintos tipos de estructuras de las enunciadas anteriormente.”



negativa y las identificaciones yoicas en su expresión positiva, son las que hacen posible el carácter imaginario, ficticio e irreductible de la identidad yoica en el Sujeto.”<sup>135</sup> La identidad se sostiene en *referencias* simbólicas, por el efecto de la identificación (hacia y desde un otro).

La identidad, para el psicoanálisis, tiene carácter temporal y es discursiva, pues cuando “*recordamos*” algo *nuevo*, podemos modificar nuestro discurso que teníamos sobre nosotros, si por ejemplo se recuerda un suceso que modifique la solidez de la convicción “yo soy ese”; ya que fuerzas inconscientes determinantes actúan sobre nuestro quehacer cotidiano. El yo se sujeta “con pinzas” así a una idea de identidad basada en identificaciones inconscientes y conscientes, de modo que: “...el planteamiento del Inconsciente fracturó toda identidad en la conciencia y en el yo. La hipótesis del Inconsciente permite entender el sentimiento de extranjería y extrañamiento en el Sujeto, ahí donde el yo esperaba o quería siempre reconocerse, el Inconsciente aparecía como otro.”<sup>136</sup>

El sujeto no puede ser idéntico a sí mismo, se es un no-ser para ser, es decir, no puede haber coincidencia, se es desde la no-coincidencia, Así el yo asoma como: “La imposibilidad estructural de que el Sujeto sea idéntico a sí mismo. El concepto de Sujeto en Lacan denota ya un límite, frente al cual el yo aparece como síntoma de la falla simbólica en la cual está insertado parcialmente el Sujeto. Pensar entonces al Sujeto como unidad, individuo, indivisible, es pensarlo desde una resbaladiza posición imaginaria, posición que tiene el mismo carácter en que se sostiene el yo, imaginaria porque desconoce la falta como aquello que está en su origen.” (Cf. Correa González, 2010, pp. 9)

La identificación no es un hecho o proceso patológico y puede ser total o parcial (partes del objeto con el que se identifica), la constitución del yo “funciona” por identificaciones y futuras *desidentificaciones*. El motor de las identificaciones del yo del sujeto es el *ideal del yo*\*. Lo que viene a dar coherencia al sujeto es que las identificaciones se dan homogéneamente, es decir, ocurre una especie de sedimentación de capas que se van sobreponiendo una sobre otras, se da una forma de geología de la historia individual de la persona.

---

135 CORREA GONZÁLEZ, Eleazar, *La identidad y la identificación: Laclau Zizek*, Revista digital Carta Psicoanalítica No. 15, México, 2010, pp. 8 <http://www.cartapsi.org/spip.php?article15>

136 *Ibid. op. Cit. pp. 9*

\* Término utilizado por Freud en su segunda teoría del aparato psíquico: instancia de la personalidad que resulta de la convergencia del narcisismo (idealización del yo) y de las identificaciones con los padres, con sus substitutos y con los ideales colectivos. Como instancia diferenciada, el ideal del yo constituye un modelo al que el sujeto intenta adecuarse. Fuente: LAPLANCHE Jean, PONTALIS, Jean Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, Ed. Paidós, Argentina, 1996, pp. 180

La identificación es el nacimiento del sujeto: “Esta no ocurre sino es a partir de la constitución de una imagen de lo humano, pero siempre en relación con el otro.” (Cf. Correa González, 2010, pp. 13) Sólo es posible en el mundo de lo humano y es un proceso dialéctico, de modo que: “El yo es entonces efecto de la identificación, no el que la realiza, por eso se afirma que es a través de la identificación que el yo se aliena en el otro para poder existir y vivir en el mundo humano.” (Cf. Correa González, 2010, pp. 13) La identificación es una condición para poder existir como sujeto (del lenguaje), se es a través de la *Falta* siendo así: “El sujeto para Lacan es aquel que tiene una falta, o mejor dicho que es una falta, “que es en si mismo inexistente y que encuentra su complemento significante en el significante de la identificación”\*\*, en otros términos, el sujeto no tiene identidad, por eso busca identificarse, y sólo es en el campo del lenguaje donde encuentra con qué y cómo: el ‘rasgo unario’ (Freud le llamó *einzigster Zug*, y para él la identificación a tal rasgo significaba una regresión, tratar de ser lo que uno no puede tener).”<sup>137</sup>

Podemos concluir que para el psicoanálisis freudiano y lacaniano, sólo existe la identificación, la identidad viene a ser una ilusión que anuda el yo y le da así una sensación de consistencia y textura. No hay así identidad posible sin identificación y ésta no es sinónimo de unificación.

Ahora bien quisiéramos presentar un pequeño aporte de como entendemos nosotros lo que vendría a ser la formación de la identidad en la persona humana, y para esto queremos comenzar poniendo como referencia la diferencia que expresa Freud entre lo que es la sexualidad y la reproducción: “Ich sehe da eine nicht uninteressante Parallele. Während für die meisten «bewußt» und «psychisch» dasselbe ist, waren wir genötigt, eine Erweiterung des Begriffes «psychisch» vorzunehmen und ein Psychisches anzuerkennen, das nicht bewusst ist. Und ganz ähnlich ist es, wenn die anderen «sexuell» und «zur Fortpflanzung gehörig» - oder wenn Sie es kürzer sagen wollen: «genital» - für identisch erklären, während wir nicht umhin können, ein «sexuell» gelten zu lassen, das nicht «genital» ist, nicht mit der Fortpflanzung zu tun hat.”<sup>138</sup> De modo que existe una

---

\*\* LACAN, Jacques, *Estudio sobre la institución familiar*, Ed. 904. Argentina. p. 36 Citado en: CORREA GONZÁLEZ, Eleazar, *La identidad y la identificación: Laclau Zizek*, Revista digital Carta Psicoanalítica No. 15, México, 2010, pp. 13 <http://www.cartapsi.org/spip.php?article15>

137 CORREA GONZÁLEZ, Eleazar, *La identidad y la identificación: Laclau Zizek*, Revista digital Carta Psicoanalítica No. 15, México, 2010, pp. 13 <http://www.cartapsi.org/spip.php?article15>

138 FREUD, Sigmund, *Libidoentwicklung und Sexualorganisationen*, en: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2007, pp. 306 “Veo ahí un paralelismo que no deja de ser interesante. Mientras que para la mayoría «consciente» y «psíquico» son lo mismo, nosotros nos vimos precisados a ampliar este último concepto y a admitir algo psíquico que no es consciente. Y sucede algo muy parecido cuando otros declaran idénticos «sexual» y «perteneciente a la reproducción» -o, si quieren decirlo más brevemente, «genital»-, mientras que nosotros debemos admitir algo «sexual» que no es «genital» ni tiene nada que ver con la reproducción.” (Traducción: Obras completas de Freud, volumen 16, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1992, pp. 292-293)

diferenciación del término sexual y genital, en la cual para Freud sexual es más que lo genital o lo reproductivo, la sexualidad organiza la vida del sujeto, es decir, uno es o bien varón o bien mujer y de acuerdo a estas situaciones de hecho fácticas se emplaza en la historia familiar, sin embargo no debemos olvidar que los padres son también quienes organizan la sexualidad del niño y lo invisten con lo que ese niño o niña “han de ser”. La sexualidad no es el sexo, no es el coito, como en filosofía el pensar no es el cogito. Hay más detrás de este concepto. Al decir que la sexualidad organiza la vida del sujeto, nos vemos directamente obligados a pensar en el lugar que el sujeto se apropia dentro de su desarrollo sexual, *madurativo* biológico y cultural. Lo genital, o el coito son aspectos de la naturaleza del hombre, la sexualidad es cultural. Este tema de la vida sexual infantil como organizadora de la vida adulta tiene que ver con la sucesión de diversas fases y esas fases como hemos visto pueden *ejercer* fijaciones que más tarde se traducirán en la vida normal o patológica del individuo. Así por ejemplo, el complejo de Edipo puede servirnos de metáfora para la inscripción de los límites del sujeto en la sociedad, si bien es cierto que Freud le da un papel altamente importante, nosotros lo entendemos como una fase en la vida del individuo que permite que el desarrollo se siga produciendo generando diferenciaciones en la psique de la persona. La madre es el primer objeto de amor, y es necesario que el infante se diferencie de ésta, para que el desarrollo de la autonomía sea posible; el padre viene a ser el censor que evita que esa simbiosis se prolongue de manera indefinida. No queremos entrar aquí en interpretaciones del complejo de Edipo, para nuestros fines basta con enunciar la importancia que tiene en la teoría psicoanalítica.

## 2.10 Nuestra crítica:

Nosotros consideramos que estos modelos nos ofrecen una visión parcializada y sesgada de la identidad, ya que están íntimamente ligados a lo que ellos denominan desórdenes de la personalidad o patologías reinterpretando el concepto de neurosis en tanto que una vía de constitución del individuo. Están, además fundamentados, como hemos visto, dentro un concepto energético tensional (metafísico hasta cierto punto, como lo es también el concepto de Sí mismo), el cual tiene su origen en la biología que es una ciencia natural y el trasponer conceptos de las ciencias naturales para el entendimiento del “orden de lo humano” cae en el error ya citado por Husserl de un naturalismo y de una ingenuidad.

Lo que fuertemente criticamos aquí es la forma en que, a través de un cierto saber y desde un punto de vista eminentemente psicopatológico, se promulgue redefinir modos de ser. Es cierto que las personas padecen y que desean un cambio en sus vidas, pero un entendimiento y modo de aproximación de la identidad, basado exclusivamente en tensiones, regresiones, introyecciones, fijaciones resulta incompleto. Cada individuo es distinto, y a pesar de teorizaciones desde el desarrollo del individuo y su historia personal no nos da una respuesta satisfactoria al origen de la personalidad, quizá si se efectúan las debidas reducciones (fenomenológicas) tampoco lo lograremos, pues en ese momento entramos en el enigma de lo humano y quizá la versión ontológica de su sin-razón de ser y estar, promueva una manera más auténtica de avizorar el horizonte del hombre. Todo queda reducido, en estas perspectivas, a las relaciones primigenias o primarias con la madre (ontogénesis) pero olvidan y dejan de lado el hacia *dónde* apuntala ese sujeto.

De igual modo el psicoanálisis no se ha liberado de su herencia psicopatológica, se habla aquí de tensiones, conflictos no resueltos, regresiones, como si la vida del humano estuviese marcada a ser un ser psicopatológico. Desde el psicoanálisis todo acto puede ser interpretado como una falencia o falla de tal o cual momento por cualquier motivo en el desarrollo del sujeto. La principal problemática de todo esto es que se habla mucho pero se dice poco, se dice poco, por ejemplo sobre las categorías constitutivas del individuo. Para el psicoanálisis, incluso una vivencia positiva, estará siempre cargada de un contenido patológico, llámesele sublimación, formación reactiva, etc... Freud es un maestro de la sospecha, pero su sospecha lo superó, en el sentido que le impidió ver otros aspectos de la vida del ser humano. Por otro lado lo narrativo en psicoanálisis sirve para *reconstruir* y no para *deconstruir* la historia personal; de ahí que se caiga en el peligro de seguir en la no

autenticidad de la propia existencia. En este sentido se habla aquí de personalidad o carácter anal, oral o fálico u obsesivo, histérico o narcisista, o borderline. ¿Pero, qué pasa con lo demás? Al ser desarrollista, el psicoanálisis no ofrece una visión ontológica del ser humano, nos quedamos en la eterna repetición de lo no simbolizado y a merced de nuestras pulsiones, de modo que nos resulta difícil entender de qué manera el psicoanálisis es *efectivo* como modelo terapéutico. No queremos entrar en el tema de la terapéutica psicoanalítica, hemos querido presentar la teoría desde su función constitutiva de la personalidad, y vemos como existen muchos discursos que se contradicen dentro del propio psicoanálisis.

En este punto es importante decir, que el desarrollo de un sujeto a través de estos preceptos o conceptos teóricos nos resulta insuficiente para comprender por ejemplo, el sentido de un estar y ser ahí en el mundo. Por otro lado el inconsciente como concepto explica y sirve de orientación dentro de la teoría del psicoanálisis, fuera de ella hace y tiene poco sentido, y más aún no se puede percibir, sino en forma de síntomas, sueños o símbolos del inconsciente, lo cual puede verse también como un producto de la consciencia, pero ¿Acaso no es el sueño un sueño, no son los síntomas, síntomas, es decir, en qué radica la dificultad psicoanalítica para dejar que los fenómenos se presenten y dejen de vestirlos? El inconsciente es por principio inaccesible ya que sólo se es consciente cuando un contenido inconsciente se ha vuelto consciente, de tal manera que el inconsciente es una cuestión formal, para justificar la teoría. El inconsciente se sostiene sobre lo que se dice de él, pero ¿Qué podemos decir de algo que es imperceptible o de lo que no sabemos nada? Por otro lado actualmente se entiende al inconsciente como: “Das Unbewusste ist aus phänomenologischer Sicht denn auch weniger mit einem objektiven Ort 'im' menschlichen Geist verbunden; es gilt vielmehr als wandelbarer Hintergrund intentionaler Akte, der in dem Maße aufklärbar ist, in dem sich die Aufmerksamkeit des Phänomenologen direkt auf das Verhältnis von manifester und latenter Bedeutung richtet.”<sup>139</sup> Esto abre una nueva forma de entender lo que no es consciente, por ejemplo, en el mero hecho de cortarse un dedo al pelar una fruta, ocurren en nosotros infinidad de procesos fisiológicos de los cuales no somos conscientes. Lo cual lleva a pensar en el ejercicio de la libertad como una libertad plenamente consciente. Por otro lado el concepto de inconsciente deja de ser un concepto psicológico para transformarse en un concepto de procesos fisiológicos.

---

139 ROLF, Thomas, *Das geistlose Unbewusste kritische Bemerkungen zur Neuropsychologie Benjamin Libets*, e-  
Journal Philosophie der Psychologie, N. 11, Sept. 2008, <http://www.jp.philo.at/texte/RolfT2.pdf> “El inconsciente es desde un punto de vista fenomenológico poco conexo con un lugar objetivo “en” la mente humana, se aplica mucho más como inconstante fondo de actos intencionales, que se aclara a su medida en el que la atención del fenomenólogo se dirige directamente a la relación de las significaciones manifiestas y latentes.”

El tema de la libido habría de entenderse en un sentido energético, la libido es energía, energía que se transforma pero que no posee un carácter específico, de modo que las conceptualizaciones freudianas son también insuficientes, puesto que la energía no es única, la energía es un concepto, que se podría llamar Eros o Élan vital, o libido, pero esta energía no puede quedar ni reducirse al tema de la sexualidad, pues la sexualidad es un concepto que constituye y que forma, y esta confusión no habría de pasarse por alto al estudiar y practicar el psicoanálisis.

Por otro lado, el sujeto, sobre todo el entendimiento de éste, desde la teoría de las relaciones objetales, introyecta y proyecta, es decir, de los objetos más cercanos en la temprana infancia (madre, padre, hermanos mayores) el individuo hace suyos ciertos aspectos de la personalidad de las personas a su alrededor. En la vida adulta, eso que fue introyectado, se proyectará en la búsqueda de una pareja por ejemplo ¿Qué quiere decir esto? Pues, si observamos con atención, que en definitiva no es posible una relación intersubjetiva, ya que el sujeto no percibe más que introyecciones y proyecciones, lo cual resulta en una suerte de tautología, de un sistema cerrado que sólo entra en contacto con el mundo a través de esas “partes” que sumadas hacen el puzzle de la personalidad. Se habla de representación del objeto, de su constancia, de la habilidad del sujeto para percibirlo. La palabra *objeto*, denota que debe haber un *sujeto* que hace de ese objeto un objeto. El asunto es más grave de lo que parece, ya que si no es posible tener una apertura hacia el mundo que no sea a través de representaciones de objetos, ¿Hasta qué punto podemos hablar de una relación? Sea cual fuere ésta. Esto se manifiesta igualmente en el tratamiento y la *relación* terapéutica. El concepto de contratransferencia, es un indicador de lo que acabamos de exponer. Se supone que en la contratransferencia el analista siente los sentimientos inconscientes del paciente, así por ejemplo un cansancio súbito puede denotar el peso de las lamentaciones de la persona que asiste a terapia. De modo que una relación entre dos seres que se encuentran en el espacio de la consulta no es posible, ya que la contratransferencia es una respuesta del analista a la identificación proyectiva del paciente. No sólo la transferencia es usada como instrumento de trabajo, lo mismo ocurre con la contratransferencia. En definitiva no hay dialéctica posible, no hay relación posible.

Además en general, el psicoanálisis hace uso del concepto de inconsciente, para explicar mucho, de lo que no puede explicar, de modo que, al atribuir ciertos fenómenos, padeceres o síntomas a un supuesto inconsciente, lo que se hace es generar un enigma con preceptos que en cierta forma inmunizan una crítica del inconsciente, ya que la argumentación psicoanalítica es una argumentación teórica mas no empírica.

Freud organiza su inconsciente causal en una ambivalente visión ya que por ejemplo las pulsiones tienen un destino. ¿Cuál nos preguntamos nosotros?, supuestamente el concepto de pulsión (Trieb): “..sah Feud im Gegensatz dazu als die psychischen Äquivalente der biologischen Instikte, die charakteristisch für den Menschen sind, und zwar in Form angeborener Dispositionen.”<sup>140</sup> Es decir, que la pulsión es la motivación psicológica del comportamiento humano, ella se encuentra *entre* lo psíquico y lo físico y la pulsión está en el inconsciente y solamente conocemos: “..ihre Auswirkungen in der Form von Repräsentanzen, also von Ideen und Affekten.”<sup>141</sup> Es decir se da una especie de traducción. Además se consideran los hallazgos de la etnología como transferibles a lo que el psicoanálisis pretende demostrar o dar cuenta. Así: “Wenn wir dieses moderne Konzept des Instinkts auf den Menschen anwenden, dann können wir sagen, dass wir heute allgemeine, unbewusste Dispositionen als das Resultat der Aktivierung angeborener Faktoren sehen können, die sich unter dem Einfluss der Umgebung organisieren.”\* (Kernberg 2012, pp. 42) Estos factores innatos vienen a ser para el autor, los afectos.

Con esta interpretación de conceptos de la ciencia natural se cae en una suerte de confusión en donde los límites no están demarcados. Se hace fuerte hincapié en la naturaleza causal de los fenómenos inconscientes. Lo causal sin embargo nos lleva a pensar en una serie de sucesos sin sentido, a los cuales el sujeto vendría a dar un sentido, de este modelo causal que determina una actitud del individuo. Se llega a dar un sentido a esa cadena de causas, como si se tratase de un espectador, la *causalidad* es enemiga de la intencionalidad (en sentido fenomenológico). Al ser el concepto de inconsciente algo impreciso, inaccesible, los dramas humanos entendidos desde el psicoanálisis pueden ser *ad infinitum* interpretados, falta una consistencia en la argumentación ya que en sentido freudiano el inconsciente viene a ser inagotable, pues el proceso de la represión está siempre activo. Tomemos por ejemplo el caso de la resistencia\*, se trata de algo inconsciente que no se quiere saber, pero entonces ,si es inconsciente ¿Cómo se sabe que no se quiere saber o hablar de ello? Y si se hace una crítica al psicoanálisis será una resistencia del que enuncie esa crítica. Estas aseveraciones no tienen fundamento, pues son meras especulaciones que hacen sentido dentro de un

---

140 KERNBERG, Otto, *Hass, Wut, Gewalt und Narzissmus*, Kohlhammer, Stuttgart, 2012, pp. 41: “Por el contrario veía Freud (en las pulsiones) el equivalente psíquico de los instintos biológicos, que son característicos del ser humano, y de hecho en forma de disposiciones innatas.”

141 *Ibid Op. Cit. pp. 42* “..sus efectos en forma de representaciones, es decir, de las ideas y las emociones.”

\* “Si aplicamos este concepto moderno de instinto a los seres humanos, entonces podemos decir que hoy podemos ver, disposiciones inconscientes generales como el resultado de la activación de los factores innatos que se organizan bajo la influencia del medio ambiente.”

\* Durante la cura psicoanalítica, se denomina resistencia todo aquello que, en los actos y palabras del analizado, se opone al acceso de éste a su inconsciente. Por extensión, Freud habló de resistencia al psicoanálisis para designar una actitud de oposición a sus descubrimientos, por cuanto éstos revelaban los deseos inconscientes e infligían al hombre una «vejación psicológica». Fuente: LAPLANCHE Jean, PONTALIS, Jean Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, Ed. Paidós, Argentina, 1996, pp. 384

sistema teórico, pero poco nos dicen de la vida anímica de la persona. Si la resistencia es inconsciente ¿A qué y por qué se resiste el sujeto en el análisis? Al haber resistencia habría consciencia, y ya no sería inconsciente. Al haber resistencia el sujeto se aferra a su dolencia y se opone a la curación. (Cf. Laplanche, Pontalis, 1996, pp. 386) de modo que no aspira saber que es lo que le ha llevado a su situación.

La teoría del inconsciente es una teoría híbrida que se organiza entre un lenguaje metafísico y un lenguaje de la ciencia natural, al igual que sus explicaciones están concebidas en esa especie de vaivén. El psicoanálisis propone que toda acción tiene una raíz inconsciente y su modo de accionar es causal. (Annerl, pp. 10) La pregunta sin embargo vendría a ser ¿Cómo es que la vida consciente del individuo, está manejada por lo reprimido, lo olvidado, lo confundido, etc..? La respuesta que el psicoanálisis nos brinda es a nuestro criterio insuficiente, ya que hacer uso de un concepto como el de inconsciente, para aclarar aquello que no se sabe, es dar razón, e interpretar sin saber en que terreno se halla, en este caso, el psicoanalista. Por otro lado, consciente e inconsciente no dan cuenta de una subjetividad, son procesos mentales, y esta es una grave confusión.

El psicoanálisis no logra desprenderse del dualismo cartesiano, generando uno nuevo como lo es el dualismo consciente-inconsciente, y el dualismo cuerpo, en tanto que objeto, y las representaciones psíquicas de las fuerzas del cuerpo a las cuales se ha denominado pulsiones. Es decir, Las pulsiones son de naturaleza somática no de *leiblicher Natur*. (Cf. Fuchs, 2008, pp. 84) La idea de un inconsciente en lugar de una segunda consciencia no es aceptada por Freud ya que lo consciente es aquello que está en ese momento presente inmanente. Lo inconsciente son todas aquellas representaciones que no están presentadas en el momento. El concepto de inconsciente aparece como algo misterioso y a la vez inalcanzable, ya que si por definición lo que es inconsciente no puede ser consciente, ¿De qué modo se puede estar seguro que algo que ha devenido consciente, era antes inconsciente? A su vez las interpretaciones del analista son tremendamente sugestivas y se verifican a sí mismas a través de esa sugestión y la preconstrucción teórica del analista. Si la interpretación no es aceptada por el analizante, se llega a la conclusión de que es una resistencia por parte de éste. Es decir todo queda en un sistema cerrado, y si algo no anda bien, es responsabilidad, inconsciente por supuesto, del paciente.

Por otro lado si la tarea esencial del psicoanálisis es hacer consciente lo inconsciente y a éste último no se tiene acceso sino de forma derivada (sueños, síntomas, olvidos, lapsus, etc...) como podemos estar seguros que cuando algo se hace consciente no sea el inconsciente el que presenta ese



material, generando así un ciclo *ad infinitum* de interpretaciones y de efectos “ajá” que en realidad son también síntomas. ¿Cómo estar seguros? El inconsciente es más bien considerado (Cf. Damasio, 2010) un *procesamiento* -no una instancia tópica- de información que en algún momento fue consciente, pero que no se ha reprimido, sino que se ha vuelto implícita en la constitución de la vida del sujeto y ayuda al organismo a mantener una cierta coherencia dentro de su historia: “Cultivamos y ejercitamos nuestras habilidades detenidamente, con plena conciencia, pero luego dejamos que se escondan y pasen a las galerías subterráneas de nuestra mente, dejando libre el exiguo espacio de reflexión consciente.”<sup>142</sup>

---

142 DAMASIO, Antonio, *Y el cerebro creó al hombre*, Ediciones Destino, Barcelona, 2010, pp. 412

*Um Symbole wirklich als Symbole zu erleben und  
sie nicht nur als Zeichen zu sehen,  
müssen wir eine Bereitschaft haben, uns von ihnen  
emotionell ansprechen zu lassen.*

*V. Kast*

### **3. La formulación del Inconsciente en Carl Gustav Jung:**

El presente apartado se refiere básicamente a los hechos biográficos que llevaron a Jung hacia el descubrimiento de un nuevo mundo, un nuevo inconsciente, distinto de los conocidos hasta entonces. No podemos descartar el valor y el significado que la obra de Sigmund Freud produjo sobre Jung. Se debe recalcar que toda psicología es creada, o descubierta de acuerdo a la vida de cada autor, con lo cual se justifica la importancia del texto a seguir.

La historia de la formulación teórica de Jung empieza antes de su relación con Freud, Jung siempre se interesó por aquellos casos en los que él veía algo de comprensible o interesante, tal es el caso de las paranoias o las demencias maniaco depresivas y ante todo los desequilibrios psicógenos. Fue así que el contacto teórico con las obras de Freud proporcionó a Jung un nuevo método de entender a los pacientes que padecían dolencias o enfermedades de la mente. Jung afirma que las obras de Freud constituyeron para él un camino distinto de acceso a la psique, además de ser una fuente de inspiración. La relación con Freud comenzó con mucho interés por parte de Jung en las teorías de éste, mas Jung no podía creer que toda fuente de trastornos psíquicos procediese de un componente sexual reprimido. Una vez Freud expresó a Jung que se aleje de las ciencias metafísicas a las que él era aficionado, ya que para Freud aquello era oculto sin mucho fundamento científico, igualmente afirmó que se debía tener a la sexualidad como el bastión primordial de la teoría. Esto produjo en Jung un cambio pues se dio cuenta que la teoría sexual de Freud era igualmente oculta, indemostrable, es decir, una hipótesis como cualquier otra igual de especulativa. Podemos pensar que la conversación que ellos dos sostuvieron aquella vez produjo en Jung ya un fuerte cuestionamiento y lo llevó a formular y estudiar su propio mito, sus propias ideas.

Cuando Jung en 1909 se separó de Freud comenzó un período de crisis en su vida, se sentía sin norte, estaba solo y confundido con relación a sus propias ideas. Lo que preocupaba a Jung era básicamente que actitud tomar frente a sus pacientes, entonces cuando una persona le planteaba un sueño Jung se adhería a lo que la casualidad brindaba, es así como él empezó planteando preguntas como: ¿De dónde proviene esto?, ¿Qué piensa usted de esto?, etc... Así al cabo de un tiempo Jung comprendió que a los sueños se los debe aceptar tal cual como fundamento para su interpretación pues éste es el fin de los mismos. Entonces Jung se vio en la necesidad de buscar un asidero en algo que él ya conociese y hubiese estudiado, de este modo se dio cuenta que la mitología era la clave para abrir y comprender los misterios del inconsciente. Jung se cuestionaba constantemente en que mito vive el hombre moderno y obviamente en que mito vivía él mismo. Fue con los sueños que percibió la idea misma de lo que es el inconsciente, entonces después de haber tenido varios sueños, Jung constató que en el inconsciente, no sólo existen reliquias de antiguas experiencias, que los contenidos no están muertos y que forman parte de una psique viva. Con esto Jung a lo largo de los años formuló su interesante teoría sobre los arquetipos. Los arquetipos son imágenes primordiales del inconsciente colectivo que la humanidad ha heredado a lo largo de los siglos fundiéndose en el inconsciente personal y que con las experiencias externas al yo conforman la estructura psíquica de cada sujeto.

Pero, observemos más detenidamente que es lo que Jung nos dice con esto de sueños y fantasías, o visiones. Es interesante revisar la siguiente alucinación que tuvo Jung hacia el otoño de 1913: “Ich sah eine ungeheure Flut, die alle nördlichen und tiefgelegenen Länder zwischen der Nordsee und den Alpen bedeckte. Die Flut reichte von England bis nach Rußland und von den Küsten der Nordsee bis fast zu den Alpen. Als sie die Schweiz erreichte, sah ich, daß die Berge höher und höher wuchsen, wie um unser Land zu schützen. Eine schreckliche Katastrophe spielte sich ab. Ich sah die gewaltigen gelben Wogen, die schwimmenden Trümmer der Kulturwerke und den Tod von ungezählten Tausenden. Dann verwandete sich das Meer in Blut.”<sup>143</sup>

---

143 JUNG, Carl Gustav, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Walter Verlag, Düsseldorf, 2001, pp. 179 “Vi una espantosa inundación que cubría todos los países nórdicos y bajo el nivel del mar entre el mar del Norte y los Alpes. La inundación comprendía desde Inglaterra hasta Rusia y desde las costas del mar del Norte hasta casi tocar los Alpes. Cuando llegó a Suiza, vi como las montañas crecían más y más, como para proteger a nuestro país. Tenía lugar una terrible catástrofe. Veía la enorme ola amarilla, los restos flotantes de la obra de la cultura y la muerte de incontables miles de personas. Entonces el mar se trocó en sangre.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Recuerdos sueños y pensamientos*, Seix Barral, Barcelona, 1996, pp. 182-183)

Después de dos semanas Jung volvió a tener esta alucinación y a su vez escuchó una *voz interna* que le decía: “Míralo, es completamente real y así será; de esto no hay duda.” En el siguiente invierno preguntaron a Jung qué es lo que él pensaba acerca de los acontecimientos sobre el futuro de la humanidad. Él contestó que no pensaba nada, sin embargo la alucinación lo dejaba inquieto. Pensó que tenía riesgo de caer en una psicosis, aunque la idea de que existiera una guerra se le cruzó por su mente. Después de esta alucinación Jung tuvo tres sueños de carácter repetitivo en los cuales él veía a Suiza cubierta por una helada, el país estaba devastado y despoblado. En el tercer sueño, se sorprendió por el final, éste presentaba un final inesperado. En él había un árbol con hojas pero sin frutos, el árbol de su vida pensaría Jung, y esas hojas por la helada se habían convertido en dulces granos de uva llenos de saludable zumo, Jung cogió las uvas y se las regaló a una multitud de gente que estaba observando el hecho. El 1 de agosto de 1914 estalló la primera guerra mundial, entonces Jung percibió que su tarea consistía en averiguar qué es lo que sucedía en su vida y en qué medida él dependía de la colectividad. A partir de ese momento se dio cuenta de que era necesario hallar el sentido que experimentaba en sus fantasías. Muchas veces Jung se sintió inquietado y preocupado por sus visiones y un tiempo intentó realizar ejercicios de yoga para recuperar la calma, pero luego pensó que era necesario entregarse libremente y sin resistencias a lo que el inconsciente le mostraba, así pues se entregó a sus imágenes y voces internas. Con este experimento, aprendió lo importante que es, desde el punto de vista terapéutico, hacer conscientes las imágenes que se hallan detrás de las emociones. Jung anotaba sus fantasías y se esforzaba por dar expresión a las condiciones psíquicas en las cuales surgían, con esto él las describió en un lenguaje torpe y poético, el lenguaje de los arquetipos. Estos se manifiestan indirectamente en nuestra consciencia de un modo patético y engolado.

Revisando el sueño de Sigfrido (héroe mítico escandinavo) en el cual Jung se encontraba con un joven moreno desconocido, un salvaje en una montaña rocosa y solitaria antes del amanecer, el cielo estaba un poco claro. Entonces resonó por las montañas el cuerno de Sigfrido y supo Jung que debían matarlo. Iban armados con fusiles y lo acechaban en un acantilado. Apareció Sigfrido en la cumbre de la montaña y en un carro de osamenta descendía rápidamente y al doblar en una esquina, dispararon sobre él y se desplomó herido de muerte. Lleno de asco por lo realizado Jung intentó huir impulsado por el miedo ya que el crimen podría ser descubierto. Comenzó a llover fuerte y supo que las huellas del crimen cometido quedarían borradas, a pesar de esto quedaba un insoportable sentimiento de culpa.

Vemos claramente que en Jung y según su método, ese momento se estaba gestando ya un cambio y una creación, a pesar de que él se encontraba sin fuerzas el héroe estaba ya presente en él. Debía entonces imponer su propia voluntad, aunque ese momento no era posible pues el héroe tenía que ser asesinado. Este sueño le proporciona a Jung nuevas fuerzas que lo ayudan a llevar a cabo el experimento con el inconsciente. De igual manera, la fantasía de Elías y Salomé generaron en Jung profundos cambios, entonces la serpiente negra representaba la anunciación de un mito heroico. Salomé es una figura anímica, es ciega pues no ve el sentido de las cosas, y Elías es la figura del viejo sabio profeta, que representa el elemento racional. Según Jung se puede decir que ambas figuras son la encarnación de lo que es el Logos y el Eros. Esta idea la concibe Jung como un proceso ya racionalizado, con lo cual prefiere dejar las dos figuras tal como se presentan, es decir, como procesos inconscientes. Después de esto se le presentó otra imagen procedente del inconsciente, a esta figura Jung la llamó Filemón; era una figura pagana que aportaba una influencia egipcio-helenística con un matiz gnóstico; esta figura apareció por primera vez en un sueño que Jung tuvo, este sueño y las imágenes que presentaba, aparte de la de Filemón, llevaron a Jung a convencerse que en el alma existen cosas que no dependen de la voluntad de la persona y que tienen su propia vida. Filemón sostenía conversaciones con Jung, y le explicaba que las cosas tienen su propia voluntad, tal es el caso de los árboles, las plantas y los pájaros, es decir no siempre se es responsable o creador absoluto de los procesos e imágenes que emergen del inconsciente.

Al inicio del desarrollo de su teoría, como es natural Jung se preguntaba que era lo que estaba haciendo, él estaba seguro que nada o poco tenía que ver con la *ciencia*. Fue cuando emergió una voz femenina que le dijo que era *arte* todo aquello que él hacía, Jung quedó asombrado de lo que le ocurrió y se dio cuenta que la voz era la de una paciente que él atendía, una psicópata muy inteligente que tenía gran confianza en Jung. Esta paciente para ese entonces había llegado a ser una forma viviente en su interior. Luego comprendió que la voz femenina que le había hablado corresponde a lo que hoy conocemos como *Ánima*, que es la contraparte inconsciente femenina que se presenta en el varón, en el caso de la mujer su contraparte masculina es el *Ánimus*. Jung se sintió muy preocupado por las imágenes que le sobrecogían a lo largo del desarrollo de su obra, sobre todo durante los inicios. Él mismo califica de irónico que, habiendo sido un psiquiatra le empezasen a interesar los fenómenos que constituyen el carácter psicótico y que éstos entrasen en su vida de una forma que aún no era comprensible.

Así pues para Jung fue necesario sentir y volver a su vida racional, la vida que él vivía, su esposa, sus hijos, su hogar se había abandonado a la introspección de su vida y así emergieron los contenidos, pero ahora era ya necesario regresar a la vida *real*. La creación de “*Los siete sermones a los muertos*”, presentó en la vida de Jung situaciones inesperadas y anómalas, la casa estaba poseída por espíritus, el timbre sonaba pero no había nadie allí que hubiese realizado tal acto. Jung manifiesta que lo ocurrido en su casa en ese año (1916), fue una constelación inconsciente de fenómenos parapsicológicos que representaban el estado emotivo de su vida. Con la obra citada anteriormente, Jung toma con fuerza sus hipótesis e ideas acerca de lo que el *Ánima* es, ella crea la relación con el inconsciente, hasta cierto punto con la mitología muerta del inconsciente, con el país de los presentimientos. En conclusión “*Los siete sermones a los muertos*” constituyen un resumen de los contenidos del inconsciente.

Abrumado por esto Jung llega a la conclusión de que la ciencia que él creó fue aquello que le permitió salir del caos en que vivía. Así, las imágenes y las fantasías son creaciones del inconsciente, pero como él nos dice si es que éstas no son comprendidas, el inconsciente actúa de manera negativa, se deben invertir nuestras fuerzas para organizar las ideas que el inconsciente nos brinda. La comprensión debe estar encauzada de una manera real, no inventada ni creída, ya que esta tarea es una difícil responsabilidad. Jung vio que después de la publicación de su libro “*Símbolos de transformación*”, la experiencia y vivencia del inconsciente lo habían coartado intelectualmente, así pues dejó su cátedra universitaria y se dedicó a comprender las imágenes. Esta decisión consistió en un gran aislamiento para Jung, le preocupaban los pensamientos sobre los cuales nadie le podía dar razón o una explicación satisfactoria a todo esto y como él mismo lo expresa: “In schärfsten Weise erlebte ich den Gegensatz zwischen der äußeren und der inneren Welt.”<sup>144</sup>

En su vida, Jung sentía un profundo antagonismo entre lo real y el mundo individual y a la vez colectivo de su inconsciente. La relación con el mundo dependía básicamente de la conexión con los hombres y el mundo exterior, esforzándose en mostrar que los contenidos de la experiencia psicológica son *reales* y no sólo como experiencias personales sino como experiencias colectivas que se pueden repetir en otros hombres. Hacia el final de la primera guerra mundial (1918) Jung comienza a salir progresivamente de la oscuridad, y en esto contribuyeron dos cosas: El rompimiento con el *Ánima*, que exponía sus ideas como manifestaciones artísticas y la comprensión

---

144 JUNG, Carl Gustav, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Walter Verlag, Düsseldorf, 2001, pp. 198 “Experimenté, del modo más agudo, la posición entre el mundo exterior y el interior.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Recuerdos sueños y pensamientos*, Seix Barral, Barcelona, 1996, pp. 202)

de los mándalas que él mismo había dibujado, el mándala es un símbolo del *Sí-Mismo* como totalidad psíquica; es la autorepresentación de un proceso central de la producción de un nuevo centro de la personalidad, se expresa simbólicamente por la forma de un círculo, por disposición simétrica del número cuatro y su complejidad. Los dibujos ayudaron a Jung a comprender las transformaciones psíquicas que le venían sucediendo. Estos dibujos eran para él criptogramas del estado de su individualidad. Con los mándalas el autor vio que todos los pasos que daba conducían de nuevo a un punto, concretamente al centro, lo conducían al centro de la individuación. La individuación consiste básicamente en llegar al centro de uno mismo, es poder ser uno mismo, el verdadero uno mismo, es contactarse y vivir la esencia y sustancialidad de nuestro monoteísmo existencial. Jung afirma con respecto a esto que no existe un desarrollo lineal, solamente la circunvalación del Sí-Mismo. Únicamente al inicio existe un desarrollo unilateral, pero a medida que pasa el tiempo todo tiende al centro, es decir, hacia el Sí-Mismo.

El texto titulado “*Das Geheimnis der Goldenen Blüte*” (El secreto de la flor de oro) puso fin a la soledad que Jung había experimentado. El vio en el libro algo con lo que se podían relacionar sus ideas y realidades sobre el mándala. El sueño de 1927, hizo comprender a Jung que el Sí-Mismo es un principio y un arquetipo de la orientación y del sentido. Después de la separación con Freud, Jung cayó como ya se ha dicho en un estado de profunda conmoción, lo relatado de manera sintética anteriormente le llevó a Jung cuarenta y cinco años hacerlo, comprenderlo e introyectarlo; lo dicho, enmarca el origen de una obra que más tarde sería matizada, pues lo anterior fue la *Prima materia* para la piedra que esculpió a lo largo de su vida.

Al comienzo de la segunda mitad de su vida, Jung había ya instaurado el análisis del inconsciente, y sólo después de unos veinte años fue capaz de comprender el sentido de sus imaginaciones. Nos dice el autor: “Die analytische Psychologie gehört grundsätzlich zur Naturwissenschaft, unterliegt aber der persönlichen Voraussetzung des Beobachters viel mehr als irgend eine andere Wissenschaft.”<sup>145</sup>

Desde 1918 hasta 1926, Jung se ocupó de los gnósticos, ya que éstos, según él, tropezaron de igual forma con el mundo del inconsciente. Pero fue determinante el encuentro que tuvo nuestro autor con la alquimia, ésta le mostraba que se constituye una continuidad del pasado con la actualidad, así

---

145 JUNG, Carl Gustav, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Walter Verlag, Düsseldorf, 2001, pp. 204 “La psicología analítica es una ciencia natural, pero se halla supeditada a la premisa personal del observador, mucho más que cualquier ciencia.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Recuerdos sueños y pensamientos*, Seix Barral, Barcelona, 1996, pp. 208)

la alquimia medieval tendió un puente con el pasado, concretamente con el gnosticismo, más que con el futuro, con la psicología del inconsciente. El encuentro de Jung con la alquimia estuvo precedido por el sueño de la extraordinaria biblioteca. En él se veía de manera anticipada el conocimiento que Jung iba a tener en relación a la alquimia, era algo que le pertenecía pero que todavía no era consciente, así pues hacia 1926, Jung tuvo el sueño del Tirol y de la casa señorial del siglo XVII. Este sueño lo llevó a consultar gruesos volúmenes sobre la historia universal, la religión y la filosofía, pero esos textos no aportaban explicación alguna para el sueño que tuvo. Más tarde comprendería que el sueño se basaba en la alquimia. Fue sólo a través del texto “*Das Geheimnis der Goldenen Blüte*” (El secreto de la flor de oro), escrito por Richard Wilhelm en 1928 que Jung empezó a comprender el sentido de la alquimia. A partir de este hecho, encomienda a su librero que cuando tuviese un libro relacionado con la alquimia se lo mande. Pronto recibió el *Artis Auriferae Volumina Duno*, texto de 1593 que consiste en una amplia colección de tratados latinos, entre los que figuraban los llamados clásicos.

Muy pronto Jung caería en cuenta que su psicología tiene relación con la alquimia, las experiencias de él eran las mismas que la de los alquimistas, fue bueno el contacto con la alquimia porque se halló un equivalente histórico para la psicología que se estaba formulando. Jung nos dice: “Jetzt began ich zu erkennen, was die Inhalte in historischer Sicht bedeuten. Mein Verständnis für ihren typischen Charakter, das sich schon durch meine Mythenforschungen angebahnt hatte, vertiefte sich. Die Urbilder und das Wesen des Archetypus rückten ins Zentrum meiner Forschungen, und ich erkannte, daß es ohne Geschichte keine Psychologie und erst recht keine Psychologie des Umbewußten gibt.”<sup>146</sup>

El trabajo científico de Carl Gustav Jung se inicia propiamente con el experimento de las asociaciones (hacia 1900) que consistía en analizar los contenidos que una palabra representaba para el sujeto, así se formula el *Test de asociación de palabras*, instrumento que ayuda al terapeuta a identificar los complejos que están inmersos en el yo del paciente. Ese test ya no se lo utiliza en la actualidad, sirve como referente histórico, aunque para los terapeutas jóvenes e inexpertos puede ayudar en algo a saber de que forma entablar la terapia. El trabajo en relación al desarrollo de la teoría del inconsciente surgió a partir del rompimiento con Freud. Al inicio, entre 1913 y 1917,

---

146 JUNG, Carl Gustav, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Walter Verlag, Düsseldorf, 2001, pp. 209 “Ahora comenzaba a comprender qué significaban los contenidos en su aspecto histórico. Mi comprensión de su carácter típico, que se había iniciado a través de mis investigaciones sobre los mitos, se profundizaba. Las prefiguraciones y la esencia del arquetipo se situaron en el centro de mis investigaciones y me di cuenta de que sin historia no existe psicología y menos aún la psicología del inconsciente.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Recuerdos sueños y pensamientos*, Seix Barral, Barcelona, 1996, pp. 213)



Jung se empieza a ocupar de las imágenes de su propio inconsciente. Más tarde se ocupó de situarse en un plano más objetivo, con relación a sí mismo, y empieza a meditar sobre las fantasías y entenderlas. La formulación de los *Tipos Psicológicos* proporcionó al autor la posibilidad de entender la psicología que él desarrollaba y a la vez la de Freud y Adler. El tipo psicológico es la forma de comportamiento y percepción de un individuo frente al mundo que lo rodea. En este libro se concluyó que todo juicio del hombre viene a estar limitado por el tipo de éste, y que todo modo de considerar las cosas es relativo. Otro importante desarrollo en la obra del autor, es la concepción de la libido, se despoja a ésta de un carácter concreto ya sea sexualidad, hambre o agresión, y se consideran estos últimos como manifestaciones diversas de la energía psíquica, y la libido en sí, viene a ser la energía total de la psique. Es igual que en la física, la energía tiene valor de intensidad en más y menos, y ésta puede manifestarse de distintas maneras.

La cuestión religiosa está también presente en la obra de Jung, y tiene ésta un especial matiz. Es indudable que a causa del origen del propio autor, recordemos que Jung venía de un hogar en donde su padre fue un pastor protestante, lo cual lo ligó desde muy chico con ideas religiosas y divinas. El criterio de confrontación entre la psicología analítica y las cuestiones cristianas llevó a Jung a proponer a Cristo como figura psicológica. Jung no consideraba a Cristo como una figura liberada de toda exterioridad, quiso mostrar la evolución que sufre a través de los siglos el contenido religioso representado por él.

Las obras de Jung pueden considerarse como etapas de su vida, ya que se ocupó de los temas del inconsciente y éstos produjeron cambios en él. Los escritos procedieron del interior del autor, aunque sus vivencias y su quehacer no pueden desligarse. Las expresiones que vinieron a la consciencia no fueron mediatizadas por la razón. Todas son representaciones de su mundo. Es indudable que lo expresado en el texto pueda ser malinterpretado, pero lo cierto es que la subjetividad es una fuerza primordial en nosotros y sirve para entender más sobre nuestra existencia. El camino de la individuación se construye hacia adentro, la objetividad y lo externo produce en nosotros una idea de *Persona*<sup>\*</sup>, en el sentido estricto del término. No se menosprecia la objetividad porque lo valioso de ella consiste en dar al sujeto la posibilidad de encontrar en los otros algo que le es suyo y propio. En definitiva no podemos llevar cualquier creación teórica -que en sí es creación biográfica- al juicio erróneo de nuestra objetividad, que por ahora perturba nuestra sustancialidad y nos aleja de nosotros mismos.

---

\* Ver página 122 y 123

### 3.1 El Consciente en la teoría de Carl Gustav Jung: Nociones generales

El consciente en la teoría junguiana forma parte de una “totalidad de la personalidad” en la cual se destaca una actitud que fomenta la interrelación de consciente e inconsciente. Ambos son aspectos esenciales de la vida. La consciencia debe defender su razón y sus posibilidades de autoprotección y la vida caótica del inconsciente debe tener la posibilidad de seguir sus impulsos, lo cual significa una lucha abierta y/o una colaboración simultánea. Así Jung deduce: “*La totalidad Psíquica no podría ser igual al yo ni al inconsciente, sino que comprende siempre a ambos.*”<sup>147</sup>

La consciencia del yo es un complejo que no comprende la totalidad del ser humano. El yo es un complejo parcial cuya cohesión significa consciencia, de modo que el yo puede descomponerse también en un tono emocional y en un núcleo estable. El tono emocional se mantiene gracias a la presencia del sustrato corporal y del material mnémico y del mundo sensorial. El núcleo del complejo representa un “punto virtual” caracterizado por la identidad consigo mismo y un alto grado de continuidad. Jung, consideraba al yo como: “Una fuerza protectora, que preserva al individuo frente a las embestidas del exterior y del interior, aun cuando no le adscribía ni el significado de morada de la angustia ni la función de dar la señal de alarma.” (Cf. Frey Rohn, 1991, pp. 116) Reconoció en él, el punto de referencia de los actos conscientes, el yo ejercía un efecto de atracción y asimilación sobre las representaciones, siendo no sólo el centro del campo de la consciencia, sino también el sujeto de todo acto que se realice conscientemente. Sobre esto manifestó: “Entiendo por “yo” un complejo de representaciones que constituye el centro del campo de la consciencia y que me parece ofrecer un alto grado de continuidad e identidad consigo mismo.”<sup>148</sup>

Jung mantuvo que la consciencia constituía la condición previa e indispensable del yo. Sólo la cualidad de consciencia presta al yo una “luminosidad” para su aparición. El yo se convertía así en una auténtica contrapartida del inconsciente, ya que estaba en condiciones de soportar conflictos, tomar decisiones y adquirir responsabilidades. Pero esto no quiere decir que el yo sea equivalente a la personalidad, ya que existen ciertos aspectos del inconsciente que pueden adoptar carácter de personalidad, aun cuando Jung no les concede la propiedad de yo, pues a diferencia de éste, los veía como: “Masivos espectrales, aproblemáticos, carentes de autoconocimiento, de conflictos, de dudas,

---

147 FREY-ROHN, Liliane, *De Freud a Jung*, Fdo. Cultura Económica, México, 1991, pp. 116

148 JUNG, Carl Gustav, *Psychologischen Typen*, pp. 692, citado en: FREY-ROHN, Liliane, *De Freud a Jung*, Fdo. Cultura Económica, México, 1991, pp. 117

de aflicciones.”<sup>149</sup> Estos aspectos no pueden ser considerados como yo, ya que se muestran carentes de las propiedades exclusivas del yo como la continuidad y reproducibilidad arbitraria. Jung tampoco concedía al yo onírico el carácter propio del yo en vigilia ya que, en consecuencia, concibió al yo del sueño como una premisa arquetípica del yo consciente, pero nunca como un equivalente del mismo. Además mantuvo que la adquisición consciente de gran parte del código moral establecido y que en su mayor parte se inculcaba mediante la educación, aún cuando en algunos casos podía sumergirse en el inconsciente, lo cual transforma a un individuo en un ignorante con respecto de sus supuestos espirituales y morales, que puede constatar en cierto tipo de personas que se preocupan por su vida a partir de lo material y de su imagen externa. Aparece así en Jung, el concepto de *Consciencia colectiva*, escribiría su idea en base al Superyó de Freud, pero con un punto de vista totalmente diferente: “El superyó es un legado patriarcal, que en cuanto tal significa una *adquisición consciente* y una *posesión* asimismo *consciente*. En esta medida es también idéntico a lo que se denomina con la expresión “código de costumbres”. Lo peculiar es tan sólo el hecho de que, en el caso individual, uno u otro aspecto de la tradición moral demuestre ser inconsciente.”<sup>150</sup> De este modo la aparición del yo es un proceso de desarrollo, en el que el ser humano crece desde un estado de dependencia anímico, hasta una paulatina firmeza, constancia y continuidad. Aun así, el yo era considerado un misterio, que aunque parecía ser lo más conocido, encerraba en sí la mayor oscuridad. Por una parte experimentaba la libertad del inconsciente, como lugar de decisión en un conflicto y por otra la oscuridad de la psique. Aunque considerase a la consciencia como característica esencial del yo, era necesario ver los rasgos de la consciencia de manera separada e independiente del yo.

### 3.2 El yo, centro de la consciencia:

Se entiende por yo al sujeto consciente y es definido como el centro de la consciencia aun cuando posee aspectos inconscientes. Las funciones de unidad y permanencia del cuerpo forman parte de este complejo entendido como yo. El yo es el desarrollo de las diferenciaciones que se dan entre el mundo interno y el mundo externo. El yo se preocupa por mantener la estabilidad y la coherencia de estos mundos para evitar conflictos de tendencias opuestas para dar así sentido de consciencia al sujeto. Actúa como un *equilibrante* de la interacción del entorno y los impulsos imperantes de

---

149 JUNG, Carl Gustav, *Bewußtsein, Unbewußtes und Individuation*, 1939 citado en: FREY-ROHN, Liliane, *De Freud a Jung*, Fdo. Cultura Económica, México, 1991, pp. 117

150 JUNG, Carl Gustav, *Das Gewissen*, en: *Studien aus dem C. G. Jung Institut*, 1958, pp. 188, citado en: FREY-ROHN, Liliane, *De Freud a Jung*, Fdo. Cultura Económica, México, 1991, pp. 118

nuestro interior: “La *persona*\* es la parte del yo en mayor contacto con el entorno: es la actitud general del sujeto en relación con su círculo; sistema de adaptación a la vez que convenio necesario entre el individuo y lo social.”<sup>151</sup>

Existe una parte del yo que se va hacia el mundo exterior, ésta permite ser uno mismo y formar parte del funcionamiento de un grupo mediante la comunicación. Puede ser entendido como un fenómeno colectivo, es decir, vincula al sujeto con el mundo. La orientación del yo puede mantenerse inmutable si la *persona* se muestra flexible. Si bien es cierto que los comportamientos no son completamente los mismos en los ámbitos laborales, familiares, de pareja, etc..., la integridad de la *persona* puede permanecer intacta gracias a la voluntad y el grado de evolución o desarrollo. Así pues: “*El yo está dotado de un poder, de una fuerza creadora, conquista tardía de la humanidad, que llamamos voluntad. A nivel primitivo, la voluntad no existe todavía; el yo no está hecho sino de instintos, de impulsos y de reacciones; de la voluntad no ha aparecido todavía la menor traza.*”<sup>152</sup> La voluntad del yo se logra a través del proceso de individuación, el cual será explicado más adelante. La rigidez en una persona puede acarrear problemas de adaptación al mundo externo y se corre el riesgo que los imperativos internos se conviertan en sus únicos referentes. Por el contrario, si una persona es “débil” o sometible por lo externo, puede perder el contacto con su realidad interna, lo cual puede convertirlo en un autómatas del sistema social imperante. La *persona* procede del yo ideal, de la imagen que el entorno devuelve al sujeto, lo cual puede ser un factor de protección, adaptación o transformarse en un verdadero peligro. El sujeto puede confundirse con su apariencia, función social o la imagen de sí que se interpone entre su yo real y su espacio interior. El modo de relacionarse del yo y el mundo exterior puede asumir numerosos aspectos, según las tipologías descritas por Jung (lo expondremos brevemente más adelante), las cuales son un análisis estructural de lo consciente.

### 3.2.1 El yo y el mundo exterior:

Para dar cuenta de las relaciones del sujeto con el mundo exterior se debe advertir la presencia de la actitud que es la disposición de la psique a actuar o reaccionar en determinada forma, tomando en cuenta la orientación de los intereses y de la energía hacia el sujeto (introversión) o hacia un objeto (extraversión).

---

\* Originalmente, la máscara que entre los antiguos llevaba el actor. Arquetipo que expresa la envoltura social del ego. Como arquetipo de adaptación social, se le considera como “un recorte” de la psique colectiva. Es la manera de presentarnos en la sociedad de acuerdo al rol que se esté desempeñando.

151 LEBLANC, Elizabeth, *Psicoanálisis junguiano*, Gaia ediciones, Madrid, 1998, pp. 30

152 JUNG, Carl Gustav, *Los complejos y el inconsciente*, Alianza editorial, Madrid, 1995, pp. 104

Una persona con actitud introvertida da mayor importancia a sus juicios y opiniones personales, su comportamiento es volcado hacia su reflexión interior. Al contrario, un sujeto extravertido, sitúa en primer término las normas y las referencias de su grupo social y basa sus actos en lo que la educación social ha aportado en su vida; lo que se puede hacer y lo que no se debe hacer. Sus referencias son objetivas en relación con lo exterior, el objeto. Su comportamiento es amigable, jovial, es una persona que disfruta de la sociabilización. Todo ser humano dispone en sí de ambas actitudes de manera desigual. Según las circunstancias o el estilo de vida que adopte, manifestará su modo introvertido o extravertido, pero fundamentalmente pertenecemos a uno de los dos grupos.

Existen también cuatro funciones de orientación de la consciencia que determinan las formas que puede adquirir la libido (energía psíquica) éstas son: sensación, pensamiento, sentimiento e intuición.

- Sensación (Percepción): Es la función de lo real, la percepción inmediata sensorial de las cosas, es la forma de captar lo existente que nos rodea.
- Pensamiento: Es la definición de lo que se percibe, es de carácter racional con el fin de crear un argumento lógico.
- Sentimiento: Hace alusión al valor cualitativo de las cosas, se las evalúan y se advierten como placenteras o no.
- Intuición: Es un conocimiento inmediato de lo desconocido, es una certeza que no necesita comprobación. Transmite la percepción mediante una vía inconsciente.

Jung nos lo expresa del siguiente modo: “La *percepción* (es decir, la percepción sensorial) nos dice que algo existe; el *pensamiento* nos dice lo que es; el *sentimiento* nos dice si es agradable o no lo es, y la *intuición* nos dice de dónde viene y a dónde va.”<sup>153</sup> Estas funciones se oponen por pares: pensamiento-sentimiento, las cuales son racionales y se apoyan en juicios objetivos (pensamiento) y/o subjetivos (sentimiento). Sensación-intuición: son de carácter irracional, ya que resultan de una percepción inmediata del objeto exterior (sensación/percepción) o de un hecho interior (intuición). Estos elementos opuestos, no pueden funcionar simultáneamente, así: “La función principal, la más desarrollada, es el instrumento del yo; la función que se le opone, función inferior, actúa en el inconsciente; las otras dos funciones, las auxiliares son más o menos conscientes, según el grado de desarrollo.”<sup>154</sup>

---

153 JUNG, Carl Gustav, *El hombre y sus símbolos*, Ed. Caralt, Barcelona, 1997, pp. 57

154 LEBLANC, Elizabeth, *Psicoanálisis junguiano*, Gaia ediciones, Madrid, 1998, pp. 36

Las funciones se desarrollan en base a su diferenciación, hasta lograr una integración y su establecimiento en el yo. Las funciones auxiliares enriquecen la función principal, la equilibran y el juego de complementariedad entre el consciente y el inconsciente conducen al yo a una forma de captar el mundo externo en la medida de las posibilidades del sujeto. La aplicación de las cuatro funciones es la esencia del proceso consciente.

### **3.2.2 El yo y el mundo interior:**

El yo se relaciona con el espacio interior de múltiples formas de acontecimientos psíquicos. Estas manifestaciones son en cierta manera una forma de responder a lo que ocurre en el mundo exterior, lo cual da como resultado una interacción entre consciente e inconsciente. El modo de relación más común y elemental entre la consciencia y los contenidos que no se encuentran en ella presentes, es la memoria, la cual nos mantiene unidos con nuestros recuerdos que no se hallan en la consciencia, ya sea por los procesos de inhibición que se encargan de sumir nuestros recuerdos en lo más profundo del inconsciente y parecen inaccesibles o bien debido a la pequeñez de algunos recuerdos que se hallan muy cerca de la consciencia, tornándose así de una relativa facilidad para acceder a dichos recuerdos.

El yo suele “usar” funciones de orientación en su relación con el mundo, pero se debe tener muy en cuenta que siempre la manera de interactuar con el exterior está determinada por elementos propios de la subjetividad individual y de la historia personal de cada ser humano, por lo cual siempre se demostrará, aunque a veces de manera muy sutil, elementos inadecuados o, aparentemente, no relacionables con una situación objetiva o real, lo cual se denomina como una contribución subjetiva de alguna función, que está fuera de la voluntad y el control que de acertada manera da cuenta de la existencia de nuestra personalidad inconsciente, la que está íntimamente ligada con la actuación de nuestro yo.

El yo puede hallarse saturado por afectos de una manera repentina e inexplicable. Sólo se los puede entender desde acontecimientos interiores. Son reacciones internas ante un hecho externo, si bien la voluntad no puede impedir su precipitación, sí puede impedir su exteriorización. Así, el afecto no puede superar el límite de la consciencia: “El propósito oculto de la inminente oscuridad generalmente es algo tan inusitado, tan único e inesperado que, por regla general, sólo se puede encontrar lo que es por medio de sueños y fantasías surgidos del inconsciente.”<sup>155</sup>

---

155 VON FRANZ, Marie Louise, *El primer acercamiento al inconsciente*, en: JUNG, Carl Gustav, *El hombre y sus*

Toda forma de manifestación inconsciente se da por medio de impresión súbita, opinión, prejuicio, ilusión, alucinación o mediante una inspiración creadora, su carácter es incoherente con la consciencia o con la situación que ha provocado la emergencia. Se trata de una parte del inconsciente que se impone entre el yo y la percepción objetiva, la cual se halla por debajo de la consciencia, está regida por lo emocional que no permite o no se deja dirigir. Su dominación suele exigir enormes esfuerzos, los cuales explicaremos a continuación, en uno de los siguientes apartados sobre el *Proceso de individuación*.

### 3.3 La estructura del Inconsciente en la teoría de Carl Gustav Jung:

El inconsciente para Jung es prácticamente todo aquello que en sí no es consciente, es decir, todo aquello a lo que la consciencia no ha tenido acceso, ya sea desde la experiencia de la vida, o en la experiencia terapéutica. Dice Jung: “La psicología no es magia negra; es una ciencia: la ciencia de la consciencia y de sus datos; es, también la ciencia del inconsciente, pero sólo en segundo lugar, pues el inconsciente no es directamente asequible, precisamente porque es inconsciente.”<sup>156</sup>

Lo que nos es conocible del inconsciente, es por medio de la consciencia, es decir el inconsciente posa sobre la consciencia los contenidos de éste, pero por ejemplo nunca son inconscientes, ya que al momento de pasar a la consciencia han dejado de ser naturalmente inconscientes. Según Jung: “Das Unbewußte enthält alle diejenigen psychischen Vorgänge, die nicht genügend Intensität besitzen, um die Schwelle zwischen dem Bewußtsein und dem Unbewußten zu überschreiten. Sie bleiben deshalb unter der Oberfläche des Bewußtseins und machen sich manchmal unterschwellig bemerkbar.”<sup>157</sup>

Para Jung lo subliminal, de manera general, es todo aquello que pierde tensión energética. Por medio de métodos especiales como es el caso de sueños, interpretaciones, lapsus y asociaciones se puede obtener y descifrar la información de los contenidos inconscientes que llegan a la consciencia. El inconsciente es también duradero, perpetuo en sus contenidos y sus formas, no es

---

*simbolos*, Ed. Caralt, Barcelona, 1997, pp. 169

156 JUNG, Carl Gustav, *Los complejos y el inconsciente*, Alianza editorial, Madrid, 1995, pp. 85-86

157 JUNG, Carl Gustav, *Über die Bedeutung des Unbewussten in der Psychopathologie*, Gesammelte Werke Band 3 § 439, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp. 237 “El Inconsciente contiene todos los hechos psíquicos que no poseen intensidad suficiente para cruzar el umbral que separa a la conciencia del inconsciente. En efecto, permanecen debajo de la superficie de la conciencia y se manifiestan, algunas veces, en forma subliminal.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *El contenido de las psicosis Psicogénesis de las enfermedades mentales/2*, Ed. Paidós, Barcelona, 1990, pp. 58)

como la consciencia que viene a estar limitada. En el inconsciente existen tres clases de contenidos, primero están los contenidos inconscientes asequibles, en segundo lugar los contenidos inconscientes medianamente asequibles y por último los contenidos inasequibles.

Los contenidos inconscientes asequibles son todos aquellos hechos de los cuales se podría tener consciencia aunque de hecho no se la tenga, por ejemplo, la manera en como estamos sentados, la posición del cuerpo, ciertas expresiones o gestos de nuestro rostro. Como Jung ejemplifica: “De todos es conocido el caso de la persona que saca su reloj de bolsillo, lo mira y se lo vuelve a guardar. Si un momento después, se le pregunta la hora, tiene que volver a mirar el reloj, pues todos aquellos gestos los ha hecho sin darse cuenta y no ha adquirido un conocimiento consciente del tiempo transcurrido.”<sup>158</sup>

Los contenidos inconscientes medianamente asequibles son todos aquellos contenidos de los cuales no se tiene consciencia, por ejemplo es el caso de los nombres que se pueden olvidar y que sin embargo están en la punta de la lengua. A estos contenidos se puede acceder por medio de asociaciones o de pequeños recursos como por ejemplo el atarse un pedazo de tela en algún dedo o bien dar la vuelta al reloj de muñeca.

Por último los contenidos inconscientes inasequibles son aquellos a los que no se accede por medio de ninguna vía, pueden existir en un número indeterminado, ya que la extensión de los contenidos y en sí del inconsciente nos es desconocida. Este tipo de contenidos se compone de recuerdos de la vida infantil a los cuales no se tiene acceso, pueden existir personas que recuerden mucho de su infancia o poco, sin embargo no es posible tener una memoria, por así decirlo, detallada de cada instante y de cada etapa de la vida, incluso en los procesos de transición de la vida. Como expresa Jung: “La conciencia infantil, considerada retrospectivamente, se parece a un archipiélago de imágenes aisladas que emergen de las aguas.”<sup>159</sup>

De igual manera los síntomas neuróticos revelan la presencia de contenidos inconscientes que para el sujeto son difíciles o imposibles de definir. Las grandes ideas creadoras son también parte de los contenidos inconscientes inasequibles, estas ideas que se presentan de una manera repentina, sin que tengan relación aparente con lo que conscientemente se es o se cree ser. Es así, pues que Jung presenta un inconsciente no sólo como un *recipiente* de contenidos reprimidos, sino que a su vez

---

158 JUNG, Carl Gustav, *Los complejos y el inconsciente*, Alianza editorial, Madrid, 1995, pp. 89

159 *Ibid. op. Cit. pp. 92*



también posee la cualidad de presentar en la vida del sujeto y de la humanidad procesos creativos. De igual forma Jung introduce un nuevo concepto de inconsciente dentro de su propia teoría, es el caso de la distinción entre dos tipos de inconsciente, el *Inconsciente Personal*, también llamado *Sombra* y el *Inconsciente Colectivo*.

### 3.3.1 El Inconsciente Personal:

El inconsciente personal, también llamado Sombra, es la parte inconsciente de la personalidad del sujeto que ha sido reprimida y en la cual todo aquello que existe es de carácter individual, es decir, se constituye por adquisiciones de la propia vida del individuo. En palabras de Jung: “Die in dieser Schicht enthaltenen Materialien sind insofern persönlicher Natur, als sie einesteils als Erwerbungen der individuellen Existenz, anderteils als psychologischer Faktoren, die ebenso gut bewußt sein könnten, charakterisiert sind. Es ist zwar einerseits verständlich, daß inkompatibel psychologische Elemente der Verdrängung unterliegen und darum unbewußt sind, aber andererseits ist doch die Möglichkeit gegeben, daß die verdrängten Inhalte auch bewußtgemacht und bewußt gehalten werden können, wenn einmal erkannt. Wir erkennen diese Materialien als *persönliche Inhalte*, daß wir ihre Wirkungen oder ihre partielles Erscheinen oder ihre Herkunft in unserer persönlichen Vergangenheit nachweisen können.”<sup>160</sup>

Además estos contenidos vienen a ser parte del inconsciente personal pues se puede reconocer su existencia y sus efectos, así como su origen. Se puede presumir que han sido producto de la represión. El inconsciente personal se forma a partir de las represiones, los olvidos y todas aquellas experiencias subliminales que el sujeto va teniendo a lo largo de su vida: “Las tendencias reprimidas pertenecen a lo que Jung llama inconsciente personal, y que muy lejos de marchitarse, como cabría esperar, se semejan a plantas salvajes que florecen en cualquier rincón olvidado del jardín.”<sup>161</sup> Algunas manifestaciones de este inconsciente vienen a ser los síntomas en el neurótico, los olvidos, los lapsus, los sentimientos de melancolía, la soledad, es decir, los síntomas son manifestaciones del inconsciente personal que deben de ser trabajadas en el análisis, para lograr que

---

160 JUNG, Carl Gustav, *Zwei Schriften über analytische Psychologie*, Gesammelte Werke Band 7 § 218, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp. 143-144 “Los materiales contenidos en este estrato son de índole personal en cuanto se caracterizan por constituir, en un sentido, adquisiciones de la existencia individual, y, en otro, factores psicológicos que podrían ser igualmente conscientes. Ciertamente, por una parte es comprensible que los elementos psicológicos incompatibles estén sujetos a represión, de modo que permanecen inconscientes; pero, por otra, existe la posibilidad de que, una vez reconocidos, esos contenidos se hagan conscientes y permanezcan así. Reconocemos a este material el carácter de *contenidos personales* porque podemos señalar en nuestro pasado personal sus efectos, o sus manifestaciones parciales, o su origen.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, Ed. Paidós, Barcelona, 1997, pp. 25)

161 FORDHAM, Frieda, *Introducción a la psicología de Jung*, Ed. Morata, Madrid, 1970, pp. 52

sean conscientes. En definitiva se busca el levantamiento de las represiones para que se traigan a la consciencia elementos de orden puramente personal. Dice Jung en sus escritos: “Wir heben hervor, daß außer dem verdrängten Material auch alles unterschwellig gewordene Psychische sich im Unbewußten befindet, inbegriffen subliminale Sinneswahrnehmungen. Außerdem wissen wir nicht nur aus reichlicher Erfahrung, sondern auch aus theoretischen Gründen, daß das Unbewußte auch jenes Material enthält, das den Schwellenwert des Bewußtseins noch nicht erreicht hat. Das sind Keime späterer bewußter Inhalte. Wir haben ebenso Grund zu vermuten, daß das Unbewußte keineswegs ruhend ist, in dem Sinne, daß es inaktiv wäre, sondern es ist anhaltend beschäftigt mit der Gruppierung und Umgruppierung seiner Inhalte. Diese Aktivität wäre nur in pathologischen Fällen als gänzlich unabhängig zu denken; normalerweise ist sie dem Bewußtsein koordiniert im Sinne einer kompensatorischen Beziehung.”<sup>162</sup>

Dentro del inconsciente personal están alojados los complejos. ¿Qué es un complejo? En síntesis es un conglomerado de experiencias psíquicas traumáticas que poseen autonomía y tinte emocional. Esto quiere decir que el complejo tiene un carácter independiente con relación al yo, o sea es una emoción, un síntoma. El complejo se halla formado en primera instancia por un elemento nuclear que tiene mucha significación y en segunda instancia está formado por asociaciones unidas entre sí por una carga afectiva única. Existen casos en los que el complejo puede ser tan fuerte que termina poseyendo al yo de su relativa “autonomía”, como lo expresa Jacobi: “Este complejo posee armonía e integridad propias, y un grado relativamente elevado de autonomía. Representa, en general la imagen de una situación psíquica alterada de viva carga emocional y se muestra *incompatible* con la disposición o actitud habitual de la conciencia.”<sup>163</sup>

Usualmente estos complejos se consideran de carácter individual, y de hecho pertenecen a la historia personal del sujeto, sin embargo pueden existir complejos familiares y sociales. Los complejos suelen originarse dentro de lo que se conoce como un shock o trauma emocional, que pueden estar desde el punto de vista de su origen, en la temprana infancia o en la vida actual. A los

---

162 JUNG, Carl Gustav, *Zwei Schriften über analytische Psychologie*, Gesammelte Werke Band 7 § 204, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp. 135-136 “Ponemos de relieve que, además del material reprimido, se encuentra en el inconsciente todo lo psíquico vuelto subliminal, incluidas las percepciones sensoriales subliminales. Además, sabemos, no sólo por abundante experiencia sino incluso con fundamentos teóricos, que el inconsciente contiene también todo el material que no ha alcanzado todavía el umbral de la conciencia. Estos son los gérmenes de los ulteriores contenidos conscientes. Tenemos igualmente razones para conjeturar que el inconsciente no está para nada en reposo, en el sentido de que permanezca en inactividad, sino que, se halla continuamente agrupando o reagrupando sus contenidos. Esta actividad sólo en casos patológicos sería por completo independiente del pensamiento: normalmente, está coordinada con la conciencia en el sentido de una relación compensatoria.”

(Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, Ed. Paidós, Barcelona, 1997, pp. 16)

163 JACOBI, Jolande, *La Psicología de C. G. Jung*, Espasa Calpe, Madrid, 1976, pp. 72

complejos se los puede catalogar en positivos y negativos, es decir en “sanos” o “patológicos”, pero para definirlos así, dependerá en que estado se encuentra la consciencia del individuo, es decir la fuerza del yo, pues dependiendo de esto, el complejo puede ser elaborado o caso contrario es nocivo. Los complejos pueden ser un obstáculo para la vida, así como también un estímulo que lleve al sujeto a lograr cosas muy importantes en su vida. El inconsciente personal está poblado por complejos.

El yo, para Jung viene a ser un complejo también, la diferencia con los demás complejos radica en que el yo tiene consciencia, es consciente de su existencia, dispone de energía, es autónomo y se siente libre. Como dice Jung: “Imagino que poseo una voluntad libre, que puedo hacer lo que quiero e ir adonde me parezca. Pienso que todo esto es un derecho mío. ¿Qué es este complejo del yo? Es un amontonamiento de contenidos imbricados unos en otros, dotados cada uno de un potencial energético y centrados de forma emocional en torno al precioso yo. Pues el yo tiene un efecto poderosamente atrayente sobre toda clase de representaciones.” -Y más adelante- “Pero existe una diferencia primordial entre los complejos en general y el del yo en particular: *el yo está dotado de consciencia*. De este modo, puede volverse a sí mismo y concebirse a sí mismo, mientras que los otros complejos no parecen testimoniar ninguna consciencia.”<sup>164</sup>

Es válido afirmar que cuando un complejo toma al yo, el sujeto comenzará a percibir todo en su vida desde la esfera *afectiva* de ese complejo, los datos nuevos que llegan a su vida son vistos y tomados en el sentido de dicho complejo.

### **3.3.1.1 Un modo de aproximación a los contenidos del fenómeno de lo inconsciente: El Test de Asociación de Palabras:**

Inicialmente, Jung investigó los complejos utilizando lo que él llamó el *Test de Asociación de Palabras*, el cual contenía de 50 a 100 palabras escogidas sin que tengan, por así decirlo, relación consciente entre sí, es decir, se escogen las palabras de una manera indiferente sin que se forme una serie sugestiva, por ejemplo: besar, elegir, contento, disputar casarse, etc..., el experimentador necesitaba de un cronómetro exacto (que midiese hasta los quintos de segundo). Lo primero consistía en pedir al sujeto que diga la primera palabra que se le ocurriese a partir de la palabra “estímulo”. Dice Jung: “El experimentador invita al sujeto a reaccionar a cada palabra inductora lo más rápidamente posible, limitándose a pronunciar la primera palabra que le acuda a la mente.” (Cf.

---

164 JUNG, Carl Gustav, *Los complejos y el inconsciente*, Alianza editorial, Madrid, 1995, pp. 204-205

Jung, 1995, pp. 154)

Se medía el tiempo de reacción de la siguiente forma; se activaba el cronómetro cuando el experimentador pronunciaba la última sílaba de la palabra inductora y se lo paraba, el momento en que el “experimentado” pronunciaba la primera sílaba de su respuesta (palabra inducida). Este tiempo recibe el nombre de *tiempo de reacción*. Dependiendo de los tiempos de reacción del sujeto y las perturbaciones que puedan presentarse como los silencios prolongados, risas, repetición de una contestación a partir de las siguientes palabras inductoras, lapsus, la no comprensión de una palabra inductora claramente pronunciada por el experimentador, se observan lo que Jung llamó indicios de complejo. Asimismo, las risas, los balbuceos, la tos, los gestos y la actitud del entrevistado pueden indicar un índice de complejo. Es decir, las palabras inductoras que han generado una perturbación son aquellas que para el sujeto tienen un *contenido emocional*, afectan la *esfera íntima*. En palabras de Jung: “Cuando una palabra inductora no interesa más que a la superficie de la consciencia, la reacción es normal y no se produce nada insólito pero cuando, por el contrario, ataca y atraviesa los diques protectores de la vida interior y penetra en la intimidad del yo, determina una perturbación de la reacción exterior, desencadenando en el interior del ser un *automatismo* para el que el individuo no está preparado, que capta su atención, le subyuga, en cierto modo, y le impide así cumplir las instrucciones dadas.”<sup>165</sup>

### 3.3.1.2 Los grupos de asociaciones en el test:

Jung también logró distinguir quince grupos distintos de asociaciones que los pacientes daban como respuesta, a continuación se enuncian:

- Coordinaciones: La respuesta constituye un término próximo a la palabra inductora en la mente del sujeto “experimentado”. Por ejemplo: “Libertad”-“voluntad”, “Ir”- “subir”.
- Subordinaciones: “Pueblo”-“casa”, “Pintar”-“arte”.
- Contrastes: “Blanco”-“negro”, “Arriba”-“abajo”.
- Atributos de valor: “Televisión”-“hermoso”, “Caminar”-“aburrido”.

---

165 JUNG, Carl Gustav, *Los complejos y el inconsciente*, Alianza editorial, Madrid, 1995, pp. 156-157

- Predicados simples u objetivos: “Cabeza”-“redonda”, “Figura”-“cuadrado”.
- Asociaciones de actividad: “Barco”-“navegar”, “Pelota”-“jugar”.
- Designación del lugar, del momento, del medio: “Caliente”-“verano”, “Agua”-“laguna”.
- Definiciones: Según Jung se presentan en sujetos que tienen el complejo llamado de inteligencia, son personas que quieren impresionar al entrevistador, ya sea por su consciencia de la falta de inteligencia o por un complejo de inferioridad que se traduce en estas definiciones. Por ejemplo: “Guitarra”-“instrumento musical”, “Auto”-“vehículo motorizado”.
- Coexistencias: “Mano”-“pie”, “Lápiz”-“borrador”.
- Identidades: “Estancia”-“habitación”, “Ir”-“ir a pie”.
- Asociaciones verbales motrices: “Perro”-“perros”, “Esclavo”-“esclavitud”.
- Expresiones compuestas: “Sala”-“sala de juegos”, “Mesa”-“mesa de trabajo”.
- Prolongaciones complementarias de las palabras: “Bello”-“belleza”, “Blanco”-“blanco de España”.
- Asociaciones tonales: “Amar”-“armar”, “Ojo”-“ajo”.
- Respuestas defectuosas: A este grupo pertenecen las respuestas defectuosas o las ausencias de respuestas.\*

Después de haber registrado un cierto número de asociaciones se procedía a volver a decir las palabras y pedirle al sujeto que vuelva a asociar y si le era posible que recuerde la palabra dicha en la ronda anterior. Si el sujeto no lograba repetir la asociación dicha en la ronda anterior, esto se anotaba. Este fenómeno se lo llamó *reproducciones defectuosas*, éstas son también un índice o

\* La mayoría de los ejemplos citados son tomados de la obra citada anteriormente, “*Los Complejos y el Inconsciente*”, se ha hecho esto para presentar datos del propio Jung, ya que sólo se ha podido en este trabajo obtener los datos proporcionados por él.

indicio de complejo, se descubriría algo emocional dentro de la esfera inconsciente del individuo. Existe un fenómeno llamado *perseveración* el cual se da cuando después de un tiempo de reacción largo, en las siguientes asociaciones el tiempo va decreciendo. Esto ocurre porque el complejo aún está “rondando” la consciencia y la esfera afectiva y por ello su atención se ha paralizado momentáneamente.

### 3.3.1.3 Las profundidades del Inconsciente descubiertas por las asociaciones:

Jung observó la relación que existía en la escisión total o parcial de la personalidad y un complejo a causa de los trastornos nerviosos. Son estos los casos de los dolores “imaginarios” que los pacientes padecen, o las personalidades múltiples. Como se ha dicho el complejo tiene autonomía y gran fuerza y puede someter al yo a sus deseos o influjos, cambiando mucho de aquello que se conocía de un individuo. Jung afirma: “El médico le dice a la enferma histérica, a la que exhorta: sus dolores no son reales; usted se imagina que sufre. El miedo a la infección es aparentemente una invención arbitraria del enfermo y, en todo caso, se trata de persuadirle de que se ha forjado de la nada una idea delirante. - Se ha establecido, por el contrario, que los complejos -esto está fuera de duda- poseen una autonomía notable, que los dolores sin fundamento orgánico, es decir, considerados imaginarios, son tan dolorosos como los dolores legítimos, y que una fobia patológica no tiene la menor tendencia a desaparecer, aunque el enfermo en persona, su médico y hasta los usos lingüísticos aseguren que no es más que imaginación.”<sup>166</sup>

Este método ayudó mucho a Jung para lograr encontrar lo que en ese momento al paciente le sucedía, es decir, por medio de este método de las asociaciones el paciente mostraba en donde o, mejor dicho, cual era el complejo o los complejos que en ese momento lo “aprisionaban”. Es un hecho que por medio de un adiestramiento de la consciencia se puede reaccionar, frente a palabras inductoras, sin mostrar ningún tipo de “error” en las respuestas, fue por esta razón que Jung introdujo más tarde en este test, unos electrodos colocados en la piel que median los cambios corporales que ocurrían a raíz de una palabra inductora refiriéndose así: “Al *fenómeno psicogalvánico*.”<sup>167</sup> Este fenómeno del que habla Jung, así como el experimento realizado por él, llevaron a la construcción de lo que hoy en día se conoce como detector de mentiras. Se demostró que las palabras inductoras que suscitaban una reacción crítica, estaban asociadas con un complejo.

---

166 JUNG, Carl Gustav, *Los complejos y el inconsciente*, Alianza editorial, Madrid, 1995, pp. 224-225

167 *Ibid. op. Cit. pp. 179*

En la gráfica del galvanómetro se obtiene una curva que demuestra un cambio corporal, ya sea sudoración, vasodilatación o vasoconstricción, palpitaciones, enrojecimiento, etc...

Este test fue utilizado por Jung durante sus experimentos, y luego en terapia, más tarde ya no lo utilizó más, y hoy en día tiene valor histórico, sin embargo es aconsejable que los terapeutas novatos lo utilicen pues es una herramienta de gran ayuda si se la utiliza bien dentro de lo que es el consultorio. No hay duda que los afectos son lo único que no se puede gobernar y este test demuestra de que manera un afecto puede llegar a la consciencia, y a la vez nos ofrece pistas para tratar de comprender y analizar los complejos que emergen del inconsciente.

Además de todo lo dicho anteriormente es importante precisar una diferencia conceptual muy importante dentro de la teoría de Jung. Hay que diferenciar lo que es el espacio *psíquico interior* y consciente con lo que es propiamente el inconsciente. Es así como existen fenómenos que nos ayudan a situarnos y “navegar” por el espacio *psíquico interior*, como lo son la memoria, las contribuciones objetivas de las funciones, los afectos y por último las irrupciones del inconsciente. La memoria es la suma de los recuerdos que un sujeto tiene y es a su vez la facultad de reproducirlos. En lo referente a las contribuciones subjetivas, éstas son los atributos que damos al pensar, sentir o querer algo; como dice Jung, no es posible desear algo sin que se mezcle inmediatamente algo subjetivo. Yendo más profundo al mapa del mundo interior aparecen los afectos, que no son otra cosa que reacciones de carácter involuntario acompañados de espontaneidad. Asimismo los afectos se expresan en el cuerpo por medio de la ruborización, la secreción de ciertas glándulas, el quedarse pálido o callado, etc... En palabras de Jung: “Los afectos alteran la consciencia; nos convierten en objetos suyos y nos empujan a un comportamiento insensato; no es, momentáneamente, el yo el dueño de la plaza, sino, en cierto modo, otro ser, una entidad diferente del yo, lo que explica que algunas personas manifiesten durante un afecto un carácter radicalmente opuesto al que se les conoce de ordinario.”<sup>168</sup> Estos afectos se diferencian de los complejos, ya que los afectos son explosiones súbitas y su duración es inferior a los complejos, ya que el yo puede estar largos años poseído por un complejo.

Finalmente en una capa más profunda encontramos lo que Jung designa como las irrupciones del inconsciente. Estos son contenidos que surgen el momento menos pensado, son como relámpagos que afloran. Usualmente suelen ser contenidos desagradables para el sujeto, son contenidos de los cuales se prefiere no hablar u opinar. Son como un fragmento de fantasías, dice Jung, que se

---

168 JUNG, Carl Gustav, *Los complejos y el inconsciente*, Alianza editorial, Madrid, 1995, pp. 121

agregan a la consciencia con fragor afectivo. Son contenidos que vienen a interrumpir el hilo que la consciencia lleva.

Estos cuatro elementos citados arriba, en relación con la proximidad del yo, se los sitúa de la siguiente manera. Más próximos al yo están los recuerdos, la siguiente capa hacia el interior, son las contribuciones subjetivas, luego le siguen los afectos, y por último lo más “lejano” del yo del individuo son las irrupciones del inconsciente. El alcance de la voluntad del yo no va más allá que los recuerdos, o sea, la primera capa de la vida psíquica interior, en las capas más profundas, su voluntad se ve muy disminuida por no decir anulada.

### 3.3.2 El Inconsciente Colectivo:

Hasta ahora se ha revisado el concepto junguiano de inconsciente personal, es decir todo aquello que hace parte de la experiencia del individuo, sus vivencias, sus traumas, sus deseos reprimidos y también la fuerza creadora que está contenida en los elementos reprimidos. Sin embargo, Jung afirma haber descubierto otra capa de la psique, que es mucho más profunda e ilimitada de aquello conocido como inconsciente personal. Nos referimos aquí a lo que el denominó *Inconsciente Colectivo*; en principio se lo llama inconsciente colectivo puesto que éste pertenece a toda la humanidad, no es exclusivo, por decirlo así, de un solo individuo y su historia personal. En este inconsciente están reunidas imágenes que van más allá de lo personal, imágenes que han pertenecido a la cultura y al hombre desde tiempos inmemorables, a estas figuras Jung las llamó *Arquetipos*. Como lo dice el propio Jung: “Es handelt sich nicht um vererbte Vorstellungen, sondern um vererbte Bahnungen. In anbetracht solcher Tatsachen müssen wir wohl annehmen, daß das Unbewußte nicht nur Persönliches, sondern auch Unpersönliches, Kollektives in Form *vererbter Kategorien* oder Archetypen enthalte.”<sup>169</sup>

Jung tomó la expresión arquetipo en el sentido de *arjé* (del griego) como principio u origen y tipo deriva de un verbo que significa modelar, y a su vez del sustantivo que indica lo que es una imagen o modelo, esto quiere decir que el concepto de arquetipo es el de imágenes que desde el principio de los tiempos han gobernado la psique colectiva de la humanidad y que han sido heredadas de generación en generación. La expresión arquetipo se encuentra en Filón de Alejandría, tomada

169 JUNG, Carl Gustav, *Zwei Schriften über analytische Psychologie*, Gesammelte Werke Band 7 § 219, 220, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp. 146 “No se trata de representaciones heredadas, sino de huellas [Bahnungen] heredadas. En vista de tales hechos, ha de admitirse que el inconsciente posee contenidos no sólo personales sino también impersonales, colectivos, en la forma de *categorías heredadas* o arquetipos.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, Ed. Paidós, Barcelona, 1997, pp. 27)



como la Imago Dei en el hombre. También este concepto de arquetipo es muy cercano a lo que llamo Platón idea, sin embargo en Platón la idea debe entenderse como una imagen de suma perfección en sentido luminoso, pero esta parte opuesta de la idea ya no se encuentra en el mundo de las ideas precisamente, sino que pertenece al mundo de la humanidad. Pero para Jung el arquetipo lleva consigo mismo una parte positiva y otra negativa (integradora y desintegradora), estas partes no están separadas como en el concepto platónico. Resulta complicado entender esta idea de arquetipo al lector que no está familiarizado con la lectura de Jung, sin embargo se puede afirmar con derecho que una muestra de lo que son los arquetipos y de su existencia son los mitos y las leyendas, éstos son expresiones que muestran a los arquetipos y parte de su significado. En este punto es importante aclarar que el número de arquetipos que pueden existir es desconocido, desconocido pero no limitado, y que al arquetipo en sí, jamás se lo va a conocer como tal, lo que se puede saber de éste es a través de las imágenes que lo puedan representar. Como lo dice Vladimir Serrano: “Jung distinguía entre arquetipos e imágenes arquetípicas. Reconoció que lo que llega a la conciencia son siempre imágenes arquetípicas, manifestaciones concretas y particulares que están influidas por factores socio culturales e individuales. Sin embargo, los arquetipos mismos carecen de forma y son irrepresentables, hablando con propiedad son más psicoides que psíquicos: el arquetipo como tal es un factor psicoide que pertenece, por así decir, al extremo invisible y ultravioleta del espectro psíquico... no debemos olvidar que lo que denominamos arquetipo es en sí mismo irrepresentable, pero que podemos visualizarlo a través de sus efectos, es decir, las imágenes arquetípicas.”<sup>170</sup>

De esta manera pretende Jung adentrarnos en el mundo de los símbolos, es decir, el mundo de aquello trascendente para el ser humano y que a la vez lo trasciende. El símbolo es inagotable en sí, se pueden agotar las asociaciones que el individuo tenga con respecto a éste. Como símbolo se entiende una imagen que está cargada de emoción y que expresa lo que el arquetipo es. Es la mejor expresión posible para algo que aún es desconocido. Para Jung es una “máquina” que transforma energía psíquica. A diferencia de lo que es el concepto de arquetipo (Imagen primordial, modelo de formación de símbolos que se repitan a lo largo de la historia de la humanidad, pautas de comportamiento), el símbolo viene a ser una expresión accidental o la visualización de un arquetipo. Es decir, que a través de los símbolos el hombre logra conocer algo sobre los arquetipos, pero lo que conozca será limitado y a la vez serán imágenes arquetípicas, pues como se ha señalado anteriormente al arquetipo no se lo puede conocer en sí mismo. Pero, ¿Por qué no se puede conocer al arquetipo en sí mismo y sólo a través de imágenes? Lo que ocurre es lo siguiente: En nuestra

---

170 SERRANO, Vladimir, *La psicología junguiana en América Latina*, Cedeco, Quito, 1996, pp. 24

consciencia se encuentran los elementos más heterogéneos, los símbolos arquetípicos muchas veces se encuentran mezclados o “contaminados” por otros contenidos o por la historia personal. Nosotros podemos “manejar” a nuestra voluntad los contenidos que están presentes en nuestra consciencia, no es así en el caso de los contenidos inconscientes ya que éstos son independientes e *ininfluibles* por la voluntad del yo. Los arquetipos vienen a ser los centros de fuerza de esos contenidos inconscientes ingobernables por la voluntad propia o consciente. Estos contenidos que han “caído” en el inconsciente son sometidos a un nuevo orden que no es accesible al conocimiento consciente, a este contenido se lo desvía de su camino, se lo modifica en su aspecto y significación. Usualmente ese contenido viene a convertirse en un contenido que posee una forma desconocida para nosotros. Además los arquetipos que se activen en la vida de un individuo van a estar “sujetos” a las experiencias personales de ese ser humano, es decir por medio de la experiencia de la vida y el desarrollo histórico cultural, los arquetipos se van manifestando, lo que varía es la forma en cómo cada arquetipo se manifieste, como lo dice Jung: “Der Archetypus stellt wesentlich einen unbewußten Inhalt dar, welcher durch seine Bewußtwerdung und das Wahrgenommensein verändert wird, und zwar im Sinne des jeweiligen individuellen Bewußtseins, in welchem er auftaucht.”<sup>171</sup> Así lo que se presente para el individuo del arquetipo serán imágenes sobre ese arquetipo, ya que además de la experiencia individual, lo que cuenta en sí mismo es el contenido mismo del arquetipo. Del mismo modo el arquetipo no tiene entidad material y sólo puede revelarse como imagen. Al ser una estructura inconsciente muy profunda, el arquetipo es en sí mismo incognoscible y por las razones expuestas arriba se ve que sólo se lo puede conocer a través de sus imágenes.

A diferencia del inconsciente personal que se forma a través de la represión de situaciones desagradables en la vida del individuo, el inconsciente colectivo es preexistente al individuo en sí, del mismo modo los arquetipos ya que cuando un niño nace viene con estas imágenes heredadas, el núcleo del arquetipo es invariable, pero no su manifestación. Lo que aquí se puede ver es que el arquetipo es heredado como una herencia genética es como si fuese un instinto, sin embargo para Jung el instinto es un impulso que a partir de una necesidad se traduce en acción y es de carácter biológico. Así, los instintos rigen cuales serán nuestras acciones, sin embargo el arquetipo, al ser una pauta de conducta, establece cual es el modo de percepción del mundo, es decir que la forma de captar una situación, determina el impulso a actuar. Jung expresa: “*Instinkte sind typischen Formen*

---

171 JUNG, Carl Gustav, *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten*, Gesammelte Werke Band 9/I § 6, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp. 15 “El arquetipo representa esencialmente un contenido Inconsciente, que al concienzializarse y ser percibido cambia de acuerdo con cada consciencia individual en que surge.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Ed. Paidós, Barcelona, 1994, pp. 11)

*des Handelns, und überall, wo es sich um gleichmäßige und regelmäßig sich wiederholende Formen des Reagierens handelt, handelt es sich um Instinkt, gleichgültig, ob sich eine bewußte Motivierung dazu gestellt oder nicht. - Wie wir den Begriff eines unser bewußtes Handeln regulierenden oder determinierenden Instiktes aufstellen müssen, so müssen wir auch für die Gleichmäßigkeit und Regelmäßigkeit der Anschauung einen zum Instinkt korrelativen Begriff einer die Art der Auffassung determinierenden Größe haben. Diese Größe bezeichne ich eben als Archetypus oder Urbild. Man könnte das Urbild passend als *Anschauung des Instinktes von sich selbst* oder als *Selbstabbildung des Instinktes* bezeichnen, nach Analogie des Bewußtseins, welches auch nichts anderes ist als eine innere Anschauung des objektiven Lebensprozesses. In derselben Weise, wie die bewußte Auffassung dem Handeln Form und Bestimmung erteilt, so bedingt die unbewußte Auffassung durch den Archetypus die Form und Bestimmung des Instinktes. - *Archetypen sind typischen Formen des Auffassens, und überall, wo es sich um gleichmäßige und regelmäßige wiederkehrende Auffassungen handelt, handelt es sich um einen Archetypus, gleichviel ob dessen mythologischer Charakter erkannt wird oder nicht.*"<sup>172</sup>*

La captación inconsciente por el arquetipo da forma y dirección al instinto, asimismo el impulso a actuar (instinto), determina también como se capta una situación (arquetipo). En palabras de la analista Jolande Jacobi: "Los arquetipos podían denominarse también autorretratos de los instintos en la psique, imágenes de pasados acontecimientos psíquicos."<sup>173</sup> De igual manera Bennet manifiesta que: "El inconsciente colectivo no es una posesión o adquisición personal, sino universal; así como los instintos y las motivaciones innatas constituyen un tipo de comportamiento ingénito, los arquetipos proporcionan una actitud mental heredada."<sup>174</sup>

---

172 JUNG, Carl Gustav, *Instinkt und Unbewusstes*, Gesammelte Werke Band 8 § 273, 277, 280, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp. 157-158-159-160 "Los instintos son formas típicas de acción, y siempre que se trata de formas de reacción que se repiten uniforme y regularmente, se trata de un instinto, sea que se asocie un motivo consciente o no. - Así como debemos establecer el concepto de un instinto determinante y regulador de nuestra acción consciente, debemos también tener un factor correlativo que determine la uniformidad y regularidad de nuestra aprehensión. Designo tal factor como arquetipo o imagen primordial. Podría asimismo llamarlo *intuición del instinto en sí mismo* o *autorretrato del instinto* por analogía con la conciencia, que no es otra cosa que una imagen interior del proceso objetivo de la vida. Del mismo modo que la aprehensión consciente da forma y objetivo a la acción, la aprehensión inconsciente determina, mediante el arquetipo, la forma y objetivo del instinto. - *Los arquetipos son formas típicas de la aprehensión; sobre todo cuando se trata de concepciones que se repiten de un modo uniforme y regular, está actuando un arquetipo, reconózcase o no su carácter mitológico.*" (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Ed. Paidós, Barcelona, 1995, pp. 158-159-160)

173 JACOBI, Jolande, *La Psicología de C. G. Jung*, Espasa Calpe, Madrid, 1976, pp. 81

174 BENNET, Alfred, *Lo que verdaderamente dijo Jung*, Aguilar, México, 1970, pp. 60-61

### 3.3.2.1 Arquetipos básicos:

A pesar de que existe un número ilimitado de arquetipos, se ha establecido presentar “arquetipos básicos” para ayudar a comprender mejor como funcionan los arquetipos en el desarrollo del ser humano. Estos arquetipos son: Madre, Padre, Sí-Mismo, Persona, Sombra, Ánima, Ánimus, Héroe y Maestro (Viejo Sabio). Ellos son de interés especial principalmente por la función e importancia que cumplen en el desarrollo de la personalidad, son por decirlo así los parámetros que están presentes en cada ser humano de una manera más evidente y cada uno de ellos corresponde a un estadio del desarrollo del individuo durante su vida. Así tenemos:

- Arquetipo de la Madre: La activación de este arquetipo en la madre que ha tenido un hijo y en el hijo es el que asegura la supervivencia del niño y en general la supervivencia y continuidad de la humanidad. La madre proporciona alimento, cobijo, cuidados y amor imprescindibles para el desarrollo del niño tanto psicológico como corporal. La relación con el arquetipo materno determinará en el hombre su relación con el ánima y en la mujer vendrá a estructurar su yo femenino. Este arquetipo puede proyectarse en el transcurso de la vida sobre instituciones, como lo dice Serrano: “Por supuesto, además la tierra, la iglesia, la sociedad, la universidad y otras que cobijan e involucran comunitariamente a las personas y les hacen sentir protegidas e implicadas en un mismo fin.”<sup>175</sup>

En el campo religioso este arquetipo se presenta en numerosas divinidades femeninas y se lo denomina La Gran Madre (Virgen María, Ceres, Deméter, Sofía, etc...) Este arquetipo es en sí mismo el Eros como principio de unión en oposición al Logos que corresponde más al arquetipo del padre y a la estructura patriarcal. Los aspectos positivos de este arquetipo son el cuidado, la nutrición, la preservación de la especie, el contacto corporal, el placer, la permisividad; sin embargo como todo arquetipo presenta su cara negativa o desintegradora de la personalidad como por ejemplo la voracidad de la madre hacia el propio hijo, que vendría a anular su voluntad, la actitud en contra del crecimiento, el incesto (mito de Edipo). En los cuentos de hadas se encuentra a la madre negativa representada por una bruja o una malvada madrastra. En la mitología se presenta como la madre que devora a sus hijos. Una buena relación con el arquetipo de la madre y más tarde el desarrollo del complejo positivo van a permitir que el individuo desarrolle con firmeza seguridad y autonomía, le permitirá tener buenas relaciones con personas del género opuesto.

---

175 SERRANO, Vladimir, *La psicología junguiana en América Latina*, Cedeco, Quito, 1996, pp. 26

- Arquetipo del Padre: El padre viene a ser la segunda persona con la cual el niño tiene relación, pero esta relación es de carácter espiritual y no física, ya que no lo nutre con el propio cuerpo a diferencia de la madre. A lo largo de la historia el padre ha transmitido al hijo los valores, los deberes, la disciplina y el orden, de esta manera el arquetipo del padre transmite al niño lo que es el logos, es decir, el pensamiento estructurado, el verbo; a su vez el padre es la primera ley que el niño conoce, como dice Serrano: “Por esta razón el arquetipo del padre, transmite el principio del Logos, su palabra es la ley.”<sup>176</sup>

Este arquetipo desarrolla el yo del varón y estructura el ánimus en la mujer. A este arquetipo también le caracterizan la seguridad, la firmeza, la protección, el principio fálico y el poder en el sentido de lo creativo y de la iniciativa. En la mitología este arquetipo se presenta como el gobernante, el anciano, rey, etc... Desde el aspecto negativo este arquetipo se personifica como el padre devorador, el Cronos de la mitología griega, también como el déspota y el tirano, estereotipando la dominación y coartando la libertad, la independencia y el sentido del hijo. En el ámbito social se puede ver esto en lo que son las dictaduras políticas. Una buena relación y formación de este arquetipo así como su respectivo complejo le permitirán al individuo tener iniciativa, sentido de orden y de progresión en la vida. Una mala relación, promoverá problemas con la ley y con el sentido de la justicia.

- Arquetipo del Sí-Mismo: Con este término, Jung denominó el conjunto de todos los fenómenos psíquicos que se dan en el ser humano. Como lo expresa Serrano: “...es la reunión de todo en todo, es el punto equidistante entre consciente e inconsciente.”<sup>177</sup>

El Sí-Mismo expresa la unidad de la personalidad total, es a su vez consciente e inconsciente, así: “Das Selbst ist nicht nur die Mittelpunkt, sondern auch jener Umfang, der Bewußstein und Unbewußtes einschließt; es ist das Zentrum dieser Totalität, wie das Ich das Bewußtseinszentrum ist.”<sup>178</sup> Las imágenes por medio de las cuales este arquetipo se presenta son grandes líderes espirituales o políticos, ya sea un profeta, un salvador, un rey, un emperador, etc... Aunque es posible que este arquetipo se presente a su vez en forma de un símbolo de totalidad como lo son los círculos, los cuadrados o las cruces. Especialmente Jung vio que los mandálas son símbolos del Sí-Mismo, este es un ejemplo típico en las religiones del mundo. En sí el mandala es el símbolo de la totalidad y de la integridad.

---

176 SERRANO, Vladimir, *La psicología junguiana en América Latina*, Cedeco, Quito, 1996, pp. 27

177 *Ibid. op. Cit. pp. 33*

178 JUNG, Carl Gustav, *Psychologie und Alchemie*, Gesammelte Werke Band 12 § 44, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp. 59 “El Sí-Mismo es no sólo el centro, sino también aquel ámbito que encierra la conciencia y el inconsciente; es el centro de esta totalidad, como el Yo es el centro de la conciencia.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Recuerdos sueños y pensamientos*, Seix Barral, Barcelona, 1996, pp. 417)

Generalmente los mándalas tienen forma circular e incorporan alguna representación de la totalidad, como un cuadrado o una cruz, en el centro suele existir alguna referencia a la divinidad. A su vez como se ve el Sí-Mismo es responsable también por el desarrollo espiritual del individuo. Este arquetipo es el más importante pues como se puede ver resulta en ser el *centro regulador de la psique*. Los principales complejos funcionales como la persona, el ánima, el ánimus, la sombra, nacen de este centro y son estructurados por él y alrededor de él. El complejo del yo, emerge de igual forma desde el Sí-Mismo y queda orbitándolo como un planeta alrededor del sol. La característica principal de este arquetipo es buscar su propia realización y su objetivo principal es la totalidad, es el arquetipo estructurante que permanece oculto detrás de la personalidad consciente. Es decir que este arquetipo conduce la unión entre los sistemas psíquicos parciales como lo son el sistema consciente y el sistema inconsciente. Jung afirma que no se trata de un arquetipo “salvador”, en el sentido que éste vaya a eliminar todas las penas y estemos plenamente felices. Jung expresa que el sufrimiento y el dolor son parte de la vida, son los atributos naturales de todo ser humano, solamente cuando el hombre quiere escapar de ellos es cuando surge la enfermedad. En este punto es necesario distinguir lo que es la represión y la contención para Jung. Jacobi lo expresa así: “La contención corresponde a una decisión moral, en tanto que la represión es una tendencia francamente inmoral\* a deshacerse de realidades desagradables. La contención puede ocasionar penas, sufrimientos, conflictos, pero no provoca una neurosis. La neurosis es siempre un sustitutivo del sufrimiento legítimo.”<sup>179</sup>

- Arquetipo de la Persona: Este arquetipo está muy relacionado con el rol social que se desempeña en la vida y a la vez es el arquetipo que facilita la adaptación social. El ser humano de una manera u otra es llevado a participar del proceso de civilización, viene a ser parte de una cultura específica. La Persona viene, por decirlo así, a moldear como se debe comportar y como debe actuar un individuo en una circunstancia X de la vida. No es lo mismo ser un profesor de universidad, médico, estudiante, investigador, político, etc... Cada actividad tiene un modelo de presentación; resultaría cómico que un médico atendiese a sus pacientes vestido en bañador, lo usual, o lo culturalmente acordado, llevan a que un médico adopte una postura y no otra, en definitiva se trata de una máscara detrás de la cual viven la mayoría de los hombres. En este momento es importante analizar el término persona, ¿De

---

\* Lo moral y lo inmoral nada tiene que ver con lo social o lo cultural, se refiere a la actitud del individuo en aceptar sus problemas o defenderse mediante el mecanismo de la represión, claro está que todo esto corresponde a movimientos inconscientes de la libido y factores *disposicionales* que tienden a inhibir el desarrollo.

179 JACOBI, Jolande, *La Psicología de C. G. Jung*, Espasa Calpe, Madrid, 1976, pp. 191-192

dónde lo toma Jung? Esta máscara es lo que Jung llama Persona, este es el nombre que se daba en la antigua Grecia a las máscaras que los actores llevaban representando así el papel que cada uno representaba dentro de la obra. Es desde ahí que Jung toma esa expresión como lo expresa Serrano: “Para Jung es la máscara utilizada por los actores de teatro griego, la que contaba con un dispositivo para la voz que permitía su ampliación, o sea el resonar (por eso se habla de personare) de donde viene la acepción moderna de persona.”<sup>180</sup> Esto no quiere decir, que el hombre sea nada más que un actor que desempeña una función, sino que, todo hombre de una u otra forma adopta las características que de él se esperan de acuerdo a la profesión elegida o la posición asumida dentro de la sociedad. Este arquetipo está muy relacionado con la identificación del niño con los padres y posteriormente del hombre con su sociedad. La identificación es diferente de aquello que se llama imitación, la identificación es un proceso inconsciente, es “natural” dentro del desarrollo de un individuo, mientras que la imitación es un fenómeno mediante el cual, el individuo se despoja de su identidad y a la vez su desarrollo puede verse retrasado. La Persona, no es la personalidad íntegra de un individuo, es una de las facetas que el yo representa en el día a día, como lo expresa Bennet: “Jung empleó el término persona (careta) para describir la conducta originada por las exigencias de la vida cotidiana.” -Y más adelante- “Tal actitud exterior, o persona, representa al yo consciente con sus múltiples facetas, y no debe confundirse con la personalidad íntegra. El identificarse con su persona acarrea una negación de los demás aspectos del yo y del inconsciente.”<sup>181</sup>

Una buena conducción y relación con este arquetipo le permite al individuo realizar sus distintos roles sociales sin dificultad llevándolo a una buena “adaptación” al medio en el que vive y permitiéndole éxitos en su vida profesional y a la vez dentro de un círculo social, no dejando de ser lo que él en sí mismo es. Por otro lado una mala conducción o relación con este arquetipo llevará al individuo a perderse en esa identificación con el rol que desempeña socialmente o profesionalmente, claro es el ejemplo del estudiante de psicología que se dedica a analizar a algún integrante de su familia o a su familia, dejando de ser hijo, hermano o hermana, y llevando consigo el rol de su profesión a casa y a todo lado al que se dirija. Cuando esto sucede, ha ocurrido una identificación con el arquetipo de la Persona. En palabras de Jung: “Man könnte mit einiger Übertreibung auch sagen, die Persona sei das, was einer eigentlich nicht ist, sondern was er und die anderen Leute meinen, daß er sei.”<sup>182</sup>

---

180 SERRANO, Vladimir, *La psicología junguiana en América Latina*, Cedeco, Quito, 1996, pp. 30

181 BENNET, Alfred, *Lo que verdaderamente dijo Jung*, Aguilar, México, 1970 pp. 103

182 JUNG, Carl Gustav, *Über Wiedergeburt*, Gesammelte Werke Band 9/I § 221, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp.

137 “Se podría decir con cierta exageración: la persona es aquello que no es propiamente de uno, sino lo que uno y la demás gente creen que es.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Recuerdos sueños y pensamientos*, Seix Barral,

- Arquetipo de la Sombra: Jung llamó Sombra al complejo que se forma a partir de la represión u ocultamiento de los rasgos indeseables e inaceptables para la personalidad, es el lado oscuro de la psique. Es el ser inferior que habita en todo ser humano, es la parte oculta de la personalidad. La Sombra es aquello que nosotros no somos o no queremos ser y a veces tampoco se quiere recordar. Constituye una personalidad parcial relativamente autónoma en el inconsciente con tendencias antagónicas, somos eso que a la vez no somos. Es en definitiva el Mr. Hyde que cada individuo lleva consigo. La Sombra tiene una función compensatoria en relación a la consciencia, es así como las influencias de la Sombra pueden ser positivas o negativas. Existe una Sombra personal y una Sombra colectiva representada en la parte oscura de lo general humano, es aquella disposición que existe en todo ser humano para lo oscuro. En síntesis la Sombra es el inconsciente personal, y debe tomarse muy en cuenta desde los primeros momentos del análisis. La Sombra no puede ser tocada por los métodos ordinarios de educación, permanece en gran parte de una manera puramente impulsiva, como lo era en la infancia. El aspecto personal de este arquetipo se presenta en los fallos propios e individuales que un sujeto pueda tener. El aspecto colectivo radica en que la Sombra es común a toda la humanidad. Para Jung la Sombra no guarda aspectos negativos o destructivos únicamente, sino que además tiene aspectos positivos. La Sombra es un arquetipo intrínseco y necesario para el ser humano. Es inútil intentar olvidarla o extinguirla, es necesario encontrar una manera de convivir con ella, pues como se ha dicho hace parte del ser humano, la salud física y mental depende de ello. Cabe recalcar que la función indiferenciada y el tipo de actitud inferiormente desarrollados son el lado de la sombra, así por ejemplo una persona que no tenga desarrollada su función sentimiento, la tendrá en el inconsciente y emergerá de una forma que le cause disgusto o malestar al individuo. Por eso la aceptación de la Sombra radica en que el individuo haga muchos esfuerzos para renunciar a ideales o a formas de ser establecidas desde hace mucho tiempo en la personalidad. Solamente la toma de consciencia de la Sombra logrará preservar la salud mental. Se puede observar la Sombra de un individuo por las proyecciones que éste realice, sobre todo las proyecciones negativas. El no reconocer esos aspectos como propios de uno condenarán a una vida llena de frustraciones y neurosis, la integración de la Sombra es imprescindible para alcanzar el proceso de Individuación -del que hablaremos más adelante- Como lo dice Bennet: “Uno de los mayores obstáculos que impiden la aceptación consciente de la sombra radica en las proyecciones inconscientes a las que ésta va unida, y que inducen a criticar a la figura opuesta. Las proyecciones -escribe Jung- hacen del mundo

---

Barcelona, 1996, pp. 418)



la réplica de nuestra propia faz desconocida.”<sup>183</sup>

- Arquetipo del *Ánima*: El *Ánima* es el arquetipo que representa lo femenino en el varón, pero de manera inconsciente, es decir que no está en la consciencia esta feminidad. Es producto de las relaciones con el sexo opuesto desde la niñez y durante la vida de un hombre. Normalmente se reconoce al *Ánima* por las proyecciones que un hombre realiza sobre el sexo opuesto y por las relaciones que éste pueda mantener. Cada amada y cada madre está *obligada* a presentarse como la portadora de la encarnación de esta imagen arquetípica que corresponde a una de las realidades más profundas del hombre. Como nos lo expresa Fordham: “Existe en el Inconsciente del varón una imagen colectiva heredada de la mujer, con cuya ayuda capta él la naturaleza de las mujeres.”<sup>184</sup> La imagen del *Ánima* en el hombre sólo se hará consciente por medio del trato de éste con las mujeres, la primera y más importante relación con una mujer la tiene el varón a través del trato con su madre, ésta es la más fuerte para influenciarlo y formarlo. En síntesis, el *Ánima* es esa parte femenina que tiene todo hombre, representa, la dulzura, la protección, el cuidado y en definitiva está muy relacionada con el Eros. Es una parte muy importante dentro del desarrollo del hombre y necesita ser integrada a la consciencia para lograr superar las proyecciones, pero sobre todo, se debe lograr el matrimonio del hombre con su imagen interna de *Ánima*, las relaciones con las mujeres a lo largo de la vida ayudan, pero la real forma de llegar a la individuación es teniendo en cuenta esta imagen femenina interna que es parte del varón mismo. Las manifestaciones positivas y negativas existen también en este arquetipo, y se muestran, por ejemplo, en las imágenes mitológicas, como una figura santa, pura o noble, pero a su vez se puede presentar el aspecto negativo y aparece con forma de bruja o sirena seductora que lleva al hombre a chocar contra los acantilados y hundir su barco en el mar (inconsciente), llenándolo de perdición y locura.
- Arquetipo del *Ánimus*: Es la contraparte masculina inconsciente de la mujer, corresponde a esas cualidades masculinas que ella debe desarrollar para lograr integrarse a sí misma. Tiene que ver con el Logos, la actitud enérgica, la fuerza. El *Ánimus* se deriva de tres vertientes, al igual que el *Ánima*, y estas son la imagen colectiva de lo masculino, su experiencia con lo masculino, es decir con otros hombres, y el principio masculino latente en ella misma. Los aspectos negativos de este arquetipo se dan o se manifiestan cuando una mujer se vuelve

---

183 BENNET, Alfred, *Lo que verdaderamente dijo Jung*, Aguilar, México, 1970 pp. 105

184 FORDHAM, Frieda, *Introducción a la psicología de Jung*, Ed. Morata, Madrid, 1970, pp. 58

discutidora y dogmática, esta vertiente de la mujer desea el poder, se ha vuelto tiránica y agresiva. Uno de los aspectos positivos de este arquetipo es que permite impulsar a la mujer a realizar actividades finalistas, la hace emprendedora, fuerte y dinámica dejando atrás esa “relegación” de quedarse en casa cuidando de los hijos.

- Arquetipo del Héroe: Este arquetipo es el responsable del desarrollo de la consciencia del yo, ayuda al niño a salir del hogar, vencer el miedo a afirmarse como un individuo en el mundo. Desde el inconsciente, el Héroe presenta un modelo a imitarse, el de un yo que actúa de manera justa, en armonía con las exigencias del Sí-Mismo. En la mitología así como en los cuentos de hadas encontramos gran variedad de imágenes del Héroe como lo son el guerrero, el salvador, el tonto, el inocente, etc...
- El Arquetipo del Anciano Sabio: Este arquetipo se presenta en la vida de las personas como un guía superior que les ayudará a encontrar una respuesta; en los mitos y leyendas, por ejemplo, cuando el héroe se encuentra solo y perdido, sin saber qué hacer, suele aparecer un anciano que le proporciona ayuda y un sabio consejo imprescindible para el cumplimiento de su hazaña. Esta figura se presenta también a través de los sueños. En la vida cotidiana este arquetipo puede proyectarse en una persona a quien se cree poseedora de grandes conocimientos como puede ser un profesor, un médico, un líder espiritual e inclusive el terapeuta. Este arquetipo está muy relacionado con el arquetipo del Sí-Mismo, es su aspecto de guía interior que trae conocimiento y lleva adelante el proceso de individuación. Lo negativo de este arquetipo radica en aquello que Jung llamó *inflación del yo*, ya que un individuo puede creerse poseedor de un conocimiento superior, como si éste fuera el gran creador o descubridor de algo magnánimo. Dice Jung: “Manche unbegreifliche Veränderungen der Persönlichkeit, wie plötzliche Bekehrungen oder andere tiefgreifende Sinnesänderungen, beruhen auf der Attraktion eines kollektiven Bildes, das, wie obiges Beispiel\* zeigt, eine so hochgradige Inflation erzeugen kann, daß die Persönlichkeit überhaupt aufgelöst wird.” -Y más adelante- “Die krankhafte Inflation beruht natürlich auf einer meist angeborenen Schwäche der Persönlichkeit gegenüber der Autonomie kollektiver-unbewußter Inhalte.”<sup>185</sup> No es de esperar, pues, que un contenido o varios

---

\* Hace referencia a un caso de demencia paranoica en la que el sujeto atribuía una conexión telefónica con la *Madre de Dios* entre otros personajes del mismo calibre. Este paciente no poseía grandes dotes intelectuales y se había quedado de aprendiz de cerrajero sin concluir su instrucción a causa de la pronta enfermedad (a los 19 años). Este sujeto “descubrió” que el mundo era su libro de estampillas, el cual podía ojear a gusto.

185 JUNG, Carl Gustav, *Zwei Schriften über analytische Psychologie*, Gesammelte Werke Band 7 § 233, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp. 154 “Muchos incomprensibles cambios de personalidad, como las conversiones

contenidos inflen al yo consciente, cayendo en los casos más graves en una psicosis. Este arquetipo se presenta mayormente a partir de la segunda mitad de la vida, cuando la tarea principal del ser humano radica en el proceso de individuación.

### 3.3.2.2 Arquetipos y el desarrollo de una cultura:

Jung afirma también que el inconsciente colectivo varía según la raza, esto quiere decir que, en palabras de Jung: “Insofern es der Rasse, dem Stamm oder gar der Familie entsprechende Differenzierungen gibt, so gibt es auch eine auf Rasse, Stamm oder Familie eingeschränkte Kollektivpsyche über das Niveau der «universalen» Kollektivpsyche hinaus.”<sup>186</sup> Esto corresponde a los procesos históricos que cada pueblo ha desarrollado a lo largo de su historia, no es lo mismo la psicología del conquistador de América, que la psicología del indio americano. En la conquista de América, el desarrollo de la consciencia europea era patriarcal, en América se tenía un desarrollo matriarcal, entendiendo lo matriarcal desde lo que algunos arquetipos nos indican, como el *Ánima*, que está regido por el *Eros*, como principio de integración y unión, en cambio lo patriarcal está muy relacionado con lo lógico racional, es decir el *Logos*, que separa, estudia y en sí racionaliza. Lo que se expresa es que, en toda cultura va a existir un arquetipo de la madre, del padre, del héroe, etc..., lo que va a variar es el sentido que pueda tener para dicha cultura el arquetipo. Españoles e indígenas tenían su propia imagen arquetípica (su propia representación) de lo que es la madre, sin embargo los procesos históricos de cada uno de estos dos pueblos (debido a factores ambientales, desarrollos históricos, herencias culturales) fueron distintos y por ello la forma de manifestación del arquetipo es diferente. Como nos lo explica Jung: “Der Archetypus ist ein an sich leeres, formales Element, das nichts anderes ist als eine «*facultas praeformandi*» eine a priori gegebene Möglichkeit der Vorstellungsform. Vererbt werden nicht die Vorstellungen, sondern die Formen, welche in dieser Hinsicht genau den ebenfalls formal bestimmten Instinkten entsprechen.”<sup>187</sup> Con esto

---

súbitas u otras radicales variaciones de actitud, se basan en la atracción que ejerce alguna imagen colectiva, la cual, como lo muestra el ejemplo anterior, puede producir una inflación a tan alto grado que la personalidad se desintegre. -Y más adelante- La inflación patológica se basa, naturalmente, en una debilidad, mayormente congénita, de la personalidad frente a la autonomía de los contenidos inconscientes colectivos.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, Ed. Paidós, Barcelona, 1997, pp. 37)

186 JUNG, Carl Gustav, *Zwei Schriften über analytische Psychologie*, Gesammelte Werke Band 7 § 235, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp. 155 “En cuanto hay diferenciaciones correspondientes a la raza, la estirpe o aún la familia, hay también sobre el nivel de la psique colectiva “universal”, una psique colectiva restringida a la raza, la estirpe o la familia.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, Ed. Paidós, Barcelona, 1997, pp. 38)

187 JUNG, Carl Gustav, *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus*, Gesammelte Werke Band 9/I § 155, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp. 95 “El arquetipo es un elemento vacío en sí, formal, que no es sino una *facultas praeformandi*, una posibilidad dada a priori de la forma de representación. Lo que se hereda no son las representaciones, sino las formas que en este aspecto corresponden exactamente a los instintos determinados también formalmente.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Recuerdos sueños y pensamientos*, Seix Barral, Barcelona,

podemos ver que las imágenes arquetípicas no son siempre las mismas, por el contrario varían según la proyección de una determinada cultura, sin embargo lo que se hereda son las predisposiciones estructurales.

Lo interesante también es tomar cuenta de que es muy difícil establecer el origen de los arquetipos, es decir de dónde vienen los arquetipos y si se los adquiere o no; con referencia a esto Jung nos dice lo siguiente: “Los arquetipos son, de acuerdo con su definición, factores y motivos que combinan factores y elementos psíquicos para constituir ciertas imágenes (llamadas arquetípicas), y de tal forma y manera que siempre son reconocidas por su efecto.”<sup>188</sup> Lo que se hereda dice Jung es la posibilidad de representación del arquetipo. De igual forma el arquetipo en el sentido biológico viene a ser como un patrón de comportamiento, es decir, que dentro del desarrollo biológico pueden desarrollarse ciertas formas de comportamiento e incluso cambiarse. Éste no se ha formado dentro de lo que es la *vida orgánica*, aparece con la *vida psíquica*. De igual manera el origen de los arquetipos sólo puede explicarse desde el punto de vista de que son acciones, actitudes, formas, proyecciones, etc..., que se han desarrollado a lo largo de la historia de la humanidad y que se han venido repitiendo de generación en generación, así: “El arquetipo es una especie de predisposición a reproducir siempre las mismas o semejantes representaciones míticas.”<sup>189</sup>

Lo que viene a activar al arquetipo, probablemente es una modificación del estado de la consciencia, que requiere una nueva forma de compensación. Es importante decir que para Jung en la psique los procesos son primordialmente compensatorios, no lo son siempre pero sí muchas veces. En el inconsciente se aloja lo irracional, lo que viene a desordenar la vida del individuo, el inconsciente mueve los contenidos más íntimos de un sujeto y los contenidos del inconsciente colectivo son más profundos aún, la consciencia es de por sí opuesta al inconsciente, ya que ella consiste básicamente en la razón. Cuando aparecen imágenes mitológicas, que son casi o totalmente incomprensibles para el individuo, se está entrando en la capa profunda del inconsciente colectivo, es decir, eso corresponde a lo impersonal del sujeto, ya que lo que generalmente se ve son cualidades que no son humanas, sino mitológicas. Las imágenes mitológicas, son también el mejor camino o la mejor vía para que los arquetipos se representen a través de la historia de la humanidad y del sujeto. Los contenidos del inconsciente colectivo pueden tener una naturaleza muy violenta y

---

1996, pp. 411)

188 JUNG, Carl Gustav, *Simbología del espíritu*, Fdo. Cultrura Económica, Madrid, 1998, pp. 261

189 JUNG, Carl Gustav, *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1992, pp. 88

devastadora para la vida del individuo. Es siempre importante en terapia, saber distinguir de dónde proceden los contenidos que aparecen en la vida del paciente, y ver el estado del yo de ese paciente, ya que una inmersión en los contenidos del inconsciente colectivo, no existiendo un yo relativamente afianzado, podría devenir en una gran crisis incluso psicótica. Se podría argüir desde el punto de vista junguiano que la tensión entre los contrarios que dominan la vida reproduce imágenes, desde lo inconsciente colectivo, que hacen posible la unificación de los contrarios por medio de los símbolos.

La condición que hace posible la comunicación entre el inconsciente y la consciencia, la denomina Jung *función trascendente*. Es trascendente ya que permite el paso de una condición previa a una nueva, no quiere decir que agote o excluya al inconsciente. Se busca un proceso constructivo del inconsciente a través de la búsqueda de sentido y de un objetivo que permita la integración del nuevo elemento que surge en la consciencia.

### **3.4 Los Tipos Psicológicos; hacia un entendimiento de la personalidad:**

#### **3.4.1 Concepción de Tipo Psicológico:**

El tipo es un modelo característico de una actitud general que se halla presente en muchas formas individuales. De estas numerosas actitudes conocidas y posibles, Jung destaca cuatro dirigidas especialmente a las cuatro funciones psicológicas básicas de la consciencia, es decir, hacia el pensamiento, el sentimiento, la intuición y la sensación. Una de estas actitudes suele ser habitual en el carácter de un individuo, lo cual constituye un determinante del carácter y así se puede hablar de un *tipo psicológico*.

Los tipos psicológicos, basados en las cuatro funciones fundamentales, denominados: *tipo intelectual*, *tipo sentimental*, *tipo intuitivo* y *tipo sensorial*, pueden también dividirse en dos clases de acuerdo a la cualidad de las dos funciones básicas: *tipos racionales (pensamiento y sentimiento)* y *tipos irracionales (sensación e intuición)*. A los tipos racionales pertenecen el tipo intelectual y el tipo sentimental y a los tipos irracionales, el tipo intuitivo y el tipo sensorial, sin embargo, todos los tipos básicos pueden pertenecer tanto a la una como a la otra de esas dos clases, depende de la actitud dominante en su carácter, ya sea *introvertido* o *extravertido*. Un tipo intelectual puede ser

introvertido o extravertido y lo mismo cualquier otro de los tipos. La distinción de los tipos racionales e irracionales es un punto de vista distinto a la introversión y extraversión, lo cual amplía más la pertenencia a los grupos, por ejemplo; hay dos tipos sentimentales, uno orientado hacia su vivencia sentimental y otro con la actitud dirigida hacia un objeto.

Tomando en cuenta los cuatro tipos básicos, los dos tipos funcionales (racional e irracional), y los dos tipos generales de actitud (introversión y extraversión), Jung identificó ocho tipos psicológicos:

a) Tipos extravertidos:

1. El tipo intelectual extravertido

Racionales

2. El tipo sentimental extravertido

3. El tipo sensorial extravertido

Irracionales

4. El tipo intuitivo extravertido

b) Tipos introvertidos:

5. El tipo intelectual introvertido

Racionales

6. El tipo sentimental introvertido

7. El tipo sensorial introvertido

Irracionales

8. El tipo intuitivo introvertido

### 3.4.2 Descripción general de los Tipos Psicológicos:

#### 3.4.2.1 Tipo extravertido:

##### a) Tipo intelectual extravertido:

Según su definición, el tipo intelectual extravertido pone toda su exteriorización vital bajo sus conclusiones intelectuales, las cuales se sustentan en datos objetivos, ya sean hechos o ideas universales, las cuales predominan en sus criterios del bien y del mal, en la estética, en la toma de decisiones correctas no sólo para él, sino para la sociedad que lo rodea y de hecho el sujeto estará convencido de sus elecciones siempre y cuando le parezcan acordes con la utilidad en el mundo. Es muy difícil que un intelectual extravertido acepte nuevas propuestas o cuestionamientos a los paradigmas que rigen en la sociedad, todo depende de su capacidad para conocer las leyes de diferentes culturas del mundo, así puede ampliar su tolerancia hacia el resto de personas que piensan distinto a éste o a la cultura en la que habita. El mejor aspecto de la actitud extravertida se nota en su margen de actuación, ya que cuanto más uno se acerca a sus dominios, más palpable o precipitada es su tiranía.

A pesar de que el tipo intelectual extravertido puede parecer un tirano, es él mismo quien más sufre debido a las represiones que acepta por parte del sistema, así: “Früher oder später –je nach äußeren Umständen und innerer Veranlagung– werden sich die durch die intellektuelle Einstellung verdrängten Lebensformen indirekt bemerkbar machen, indem sie die bewußte Lebensführung stören. Erreicht diese Störung einen erheblichen Grad, so spricht man von einer Neurose.”<sup>190</sup>

La inhibición procedente de la consciencia afecta en primer término a los sentimientos del sujeto, pues son la mayor contradicción a la lógica intelectual; por eso son reprimidos con gran intensidad. El dogmatismo que puede rodear al intelectual experimenta lo contrario de sus sentimientos reprimidos en el inconsciente, es decir, se pueden dar proyecciones que a menudo se encarnan en sujetos del género opuesto, así: “Dieser dem Leser gewiß wohlbekanntes Typus findet sich nach meiner Erfahrung hauptsächlich bei Männern, wie

---

190 JUNG, Carl Gustav, *Psychologische Typen*, Gesammelte Werke Band 6 § 587, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp. 373 “Más tarde o más temprano -según las circunstancias y según la disposición interna- las formas vitales reprimidas por la actitud intelectual se dejaron notar transformando el modo consciente de vivir. Si ese trastorno alcanza un grado considerable se habla entonces de una neurosis.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Tipos psicológicos*, Edhasa, Barcelona, 1995, pp. 417 § 654)

überhaupt das Denken eine Funktion ist, die beim Mann weit eher zur Vorherrschaft geeignet ist als bei der Frau.”<sup>191</sup>

El pensar de tipo extravertido es positivo porque puede llegar a crear o suplantar con nuevas ideas juicios que atañen al bien común y por supuesto también puede presentarse de modo negativo si el pensar se lo usa para el bien por interés propio o para convertirse en una persona ortodoxa en cuanto a un conjunto de reglas que no se manifiestan desde el interior del sujeto; es decir que no son de su propia autoría.

#### b) Tipo sentimental extravertido:

El sentir es indudablemente un componente muy visible en la psicología femenina más que el pensar, por lo tanto, los tipos sentimentales son más pronunciados en el sexo femenino. La mujer perteneciente a esta especie vive acorde a sus sentimientos. A causa de la educación su sentimiento se ha desarrollado sometido bajo el control de la consciencia; en casos no extremos el sentimiento se presenta como carácter personal. Sus sentimientos conciernen a las cosas objetivas y aceptadas por su sociedad. La forma más evidente de su existencia se da en la elección de pareja, ya que buscarán un hombre que cumpla los requisitos impuestos por su entorno social: Edad, rango, aceptación social, fortuna y otros aspectos que dependan del sistema dominante. El sentimiento amoroso de esta mujer corresponde a su elección si ha logrado una buena relación con su ánimus.

El sentir de la mujer puede llevarla a una aparente despersonalización, ya que el sentir puede perder su carácter personal y transformarse en sentir en sí, es decir, según la circunstancia y el entorno la mujer puede “mimetizarse” con el solo hecho de sentir, oprimiendo su pensar cuanto le sea posible. Según el grado de disociación entre el yo y el estado sentimental del momento aparecen los signos de desunión consigo misma. Como resultado de esto, su observador no puede hacerse una idea de sus verdaderos sentimientos. Esto empeora la situación, ya que dicha mujer mientras más acentúe la relación sentimental con el objeto, más se acerca a su superficie la oposición inconsciente, de modo que: “Das unbewußte Denken erreicht die Oberfläche in Form von Einfällen, oft obsedierender Natur, deren

---

191 JUNG, Carl Gustav, *Psychologische Typen*, Gesammelte Werke Band 6 § 591, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp. 376 “Según mi experiencia, este tipo, se da sobre todo en los varones, de igual manera que el pensar es una función más apropiada para dominar entre los varones que en las mujeres.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Tipos psicológicos*, Edhasa, Barcelona 1995, pp. 421 § 659)



allgemeiner Charakter immer negativ und entwertend ist. Es gibt darum bei Frauen von diesem Typus Momente, wo die schlimmsten Gedanken sich gerade an diejenigen Objekt heften, welche das Gefühl am höchsten werten.”<sup>192</sup>

El pensar negativo se vale de todos los prejuicios o comparaciones infantiles con el fin de poner en tela de juicio su valor sentimental y así tratar de sentir su yo.

c) Tipo sensorial extravertido:

El tipo sensorial se caracteriza por su contacto con la realidad, posee un sentido objetivo muy desarrollado. Su capacidad sensorial le sirve de guía para las nuevas sensaciones que se presenten, pueden aparecer como muy racionales, aunque en realidad no lo son por cuanto están bajo el sometimiento de la sensación debida al azar irracional, para él, la vida es sensación de plenitud real. Buscan el goce concreto y lo mismo hacen con la forma de llevar su moralidad y su ética. En un nivel menos desarrollado, se presenta como un sujeto que sólo percibe la realidad tangible, no reflexiona y no tiene propósitos de poder. Se lo puede describir como un tipo al que únicamente le interesa la diversión, los buenos momentos de la vida y eventos que le carguen de sensaciones. Su amor se basa en los encantos que pueda ofrecerle el objeto, pero su objeto puede perder el encanto una vez que ya no produce nuevas sensaciones en su existir, cuanto más indispensable se vuelve el objeto, más tiende a desvalorizarlo. El objeto es violentado y abusado de manera brutal, pues esto provoca más sensaciones, de tal suerte que: “Vor allem machen sich die verdrängten Intuitionen geltend in Form von Projektionen auf das Objekt. Die abenteuerlichsten Vermutungen entstehen; handelt es sich um ein Sexualobjekt, so spielen Eifersuchtsphantasien eine große Rolle, ebenso Angstzustände.”<sup>193</sup>

---

192 JUNG, Carl Gustav, *Psychologische Typen*, Gesammelte Werke Band 6 § 600, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp. 385 “El pensar inconsciente alcanza la superficie en forma de ocurrencias, a menudo de naturaleza obsesiva, cuyo carácter general es siempre negativo y desvalorizador. Por ello hay en mujeres de este tipo momentos en que los peores pensamientos se adhieren a aquellos objetos que el sentimiento valora máximamente.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Tipos psicológicos*, Edhasa, Barcelona, 1995, pp. 429 § 668)

193 *Ibid. Op. Cit. § 608, pp. 391* “Son sobre todo las intuiciones reprimidas las que se hacen valer en forma de proyecciones sobre el objeto. Surgen las conjeturas más aventuradas; si se trata de un objeto sexual, son las fantasías de celos las que emergen y así mismo lo desempeñan los estados de angustia.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Tipos psicológicos*, Edhasa, Barcelona, 1995, pp. 435 § 677)

Los contenidos patológicos poseen un gran bagaje de irracionalidad, pueden caer en el fanatismo moral o religioso de manera primitiva, con inclinaciones a las creencias fantásticas o mágicas que se piensa rigen la existencia, en total oposición a la consciencia de los hechos. La parte subjetiva de la sensación se halla reprimida o inhibida. Su parte opuesta es la intuición, o sea, la percepción inconsciente, lo cual no permite al sujeto un acercamiento a su propio mundo interno. Esto puede desencadenar en un nihilismo ante todo su entorno y lo encierra en la estrechez de la comprensión de lo humano.

d) Tipo intuitivo extravertido:

La intuición es una función de la percepción inconsciente, en la actitud extravertida está volcada casi totalmente hacia objetos externos, ya que la intuición es un proceso inconsciente, es muy difícil relacionarla enteramente con la consciencia. En este caso la adaptación se basa casi exclusivamente en la intuición, el sentir, el pensar y la sensación están relativamente afectados, sobretodo la sensación que es su función más oprimida, y a la vez es la que más obstáculos pone a la intuición.

Al intuitivo no se lo puede encontrar junto con los valores realmente universales, sino, muestra su presencia en la *virtualidad*. Ni la razón ni el sentimiento pueden persuadirlo a las situaciones estables, sin embargo, estas funciones son las únicas capaces de compensar o equilibrar la primacía de la intuición, ya que dan el juicio del que parece carecer el intuitivo. El tipo intuitivo extravertido parece presentarse más en las mujeres que en los hombres; esas mujeres suelen aprovechar de las relaciones sociales, saben encontrar varones que presentan posibilidades sociales y sin ningún aparente motivo pueden abandonarlos ante la presencia de una nueva posibilidad que abra las puertas de su destino.

El intuitivo suele demandar libertad e independencia por cuanto no somete a juicios racionales sus decisiones, sino que las integra en el marco de la casualidad. Si la actitud consciente es extrema, hay una vinculación obsesiva a la sensación del objeto. Se pueden presentar síntomas hipocondríacos, fobias y sensaciones corporales que pueden parecer muy absurdas.

### 3.4.2.2 Tipo introvertido:

#### a) Tipo intelectual introvertido:

El tipo intelectual introvertido está orientado por su pensar subjetivo, se lo ejemplifica como el pensador que busca el porqué de la existencia de su propio ser. Sus ideas son el motor de su existencia, dejando de lado al objeto, al igual que su contraparte extravertida tiende a protegerse a sí mismo de sus sentimientos reprimidos en el inconsciente, por lo cual puede parecer una persona fría, carente de emociones, mostrarse indiferente ante ciertas circunstancias, parece no valorar a la gente y ante sus observadores aparece como un sujeto amargado por la definición desfavorable que suele dar a la sociedad que lo rodea ya que siempre está en constante cuestionamiento sobre una mejor manera de sobrellevar la existencia. Sigue sólo sus pensamientos y los sustenta de manera muy racional para sí, aunque puedan parecer muy abstractos hacia los demás. Se inclina a ser testarudo, obstinado, arrogante e inabordable en sus convicciones. Puede mostrarse muy complejo, como ensimismado. En casos extremos, el resultado de sus exploraciones analíticas pueden tener muy poca relación con la realidad. Podría incluso romper todo contacto con la realidad y presentarse como una figura quijotesca, es decir, como un habitante de su propio mundo ideal.

La influencia extraña (externa) que a menudo él rechaza con firmeza, suele atacarlo desde adentro, desde su contraparte inconsciente, lo cual acarrea problemas en su fecundidad de ideas, pueden transformarse en destructivas y con ideas envenenadas debido a su sufrimiento interno. Este sufrimiento lo lleva a la soledad, la cual aparenta protegerlo del mundo externo, pero esto lo hunde más en su conflicto interno, desbastándolo internamente y llevándolo a un desgaste y agotamiento cerebral; así: “Das Denken des introvertierten Typus ist positiv und synthetisch in Hinsicht der Entwicklung von Ideen, die sich in steigendem Maße der ewigen Gültigkeit der Urbilder annähern. Lockert sich aber ihr Zusammenhang mit der objektiven Erfahrung, so werden sie mythologisch und für die momentane Zeitlage unwahr.”<sup>194</sup> Todo esto sirve de defensa contra las influencias del entorno creadas por el mismo sujeto, de ello forma parte también el miedo a las mujeres, ya

---

194 JUNG, Carl Gustav, *Psychologische Typen*, Gesammelte Werke Band 6 § 637, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp. 414 “El pensar del tipo introvertido es positivo y sintético en lo que respecta al desarrollo de ideas, que van acercándose en medida creciente a la validez eterna de las imágenes primordiales. Pero si se relaja la conexión de esas ideas con la experiencia objetiva, entonces se vuelven mitológicas y no verdaderas para la situación temporal del momento. (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Tipos psicológicos*, Edhasa, Barcelona, 1995, pp. 458 § 708)

que frecuentemente son seducidos por mujeres ambiciosas.

b) Tipo sentimental introvertido:

Este tipo se lo encuentra más comúnmente en mujeres, las cuales suelen mantener sus sentimientos ocultos hacia el mundo; su expresión sentimental es muy pobre, dado que se ocultan tras una máscara infantil o banal. Se muestran silenciosas, inaccesibles, indiferentes y con una tendencia a la melancolía, pero pueden dar la idea de poseer una armonía interior, tranquilidad y autosuficiencia. Ante la mirada de sus observadores pueden parecer misteriosas o con un fuerte poder de carisma que invitan a confiar en ella. En realidad, estas personas tienen sentimientos muy profundos e intensos que a veces suelen aparecer abruptamente ante el asombro de las personas que las rodean.

El pensar inconsciente es ciertamente arcaico. Si la actitud de la consciencia es unilateral, el sujeto puede caer presa de los rumores y puede creer que los demás hablan de él a sus espaldas. Pero si el sujeto inconsciente se identifica con el yo, el misterioso poder del sentimiento intensivo que domina, se transforma en banal y en ansia de poder, en vanidad, en prepotencia tiránica. Este viraje es una vía directa a la neurosis que suele desencadenar en neurastenia (debilidad nerviosa).

c) Tipo sensorial introvertido:

Este tipo suele situarse al margen de los objetos externos, sumergiéndose a sí en sus propias sensaciones psíquicas. Se trata de un tipo irracional por cuanto entre las cosas que ocurren a su alrededor no selecciona preponderadamente de acuerdo con los juicios racionales, sino que es guiado por los acontecimientos en sí. Considera al mundo como vulgar e irrelevante en comparación con sus sensaciones internas. Muestran dificultad en expresarse a sí mismo excepto a través del arte, pero su producción suele estar vacía de significación. Ante los demás suele parecer calmado, pasivo y dueño de una armonía interior, pero en realidad no es muy interesante ya que es deficiente en pensamientos y sentimientos. Es difícilmente accesible al entendimiento objetivo, de igual manera como en la mayoría de los casos es incapaz de comprenderse a sí mismo.

Por lo general, el individuo se contenta con su soledad voluntaria y la banalidad de la realidad a la que a él trata inconscientemente de manera primitiva. Mientras el individuo no se aleja demasiado del objeto, la intuición inconsciente actúa de manera saludable, compensando la actitud un poco fantástica y propensa a la credibilidad de la consciencia. Pero, si el inconsciente se opone a la consciencia, tales intuiciones despliegan su acción destructiva como visiones obsesivas de la especie más envenenada sobre el objeto. La neurosis resultante es la obsesiva con síntomas de agotamiento, como dice Jung: “Die introvertierte Empfindung vermittelt ein Bild, welche weniger das Objekt reproduziert, als daß es das Objekt überkleidet mit dem Niederschlag uralten und zukunftiger subjektiver Erfahrung. Dadurch wird der bloße Sinneseindruck entwickelt nach der Tiefe des Ahnungsreichen, während die extravertierte Empfindung das momentane und offen zutage liegende Sein der Dinge erfaßt.”<sup>195</sup>

d) Tipo intuitivo introvertido:

El mayor representante de este tipo es el artista, el soñador, los visionarios, los videntes místicos y los vagabundos. Suele ser considerado por las personas que lo rodean como un enigma, es un misterio y él mismo puede considerarse como un genio incomprendido o alguien que se halla adelantado a la época en la que existe. Desde que no está en contacto con la realidad externa o con las convencionalidades de su sociedad, es incapaz de comunicarse con los demás, incluso con aquellos del mismo tipo. Está aislado en el mundo de imágenes primordiales cuyo significado no puede entender, ya que recorre de imagen en imagen buscando en las mismas nuevas posibilidades, pero sin desarrollar verdaderamente sus intuiciones. No puede contribuir a la comprensión de los procesos psíquicos. Aun así puede sorprender con brillantes intuiciones que pueden servir de base para el desarrollo e interpretación de otros.

Como reprime más que nadie la sensación del objeto, en su inconsciente subsiste una compensadora función sensorial extravertida de carácter arcaico. Las propiedades de esta sensación son la impulsividad y la desmesura, junto con una extraordinaria ligazón a la impresión sensorial, así: “Die Neurosenform ist eine Zwangsneurose, die als Symptome teils

---

195 JUNG, Carl Gustav, *Psychologische Typen*, Gesammelte Werke Band 6 § 649, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp. 423 “La sensación introvertida transmite una imagen que, más que reproducir el objeto, lo que hace es revestirlo con el sedimento de una experiencia antiquísima y futura. Con ello la pura impresión sensorial es desarrollada hacia la profundidad de los presentimientos.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Tipos psicológicos*, Edhasa, Barcelona, 1995, pp. 467 § 720)

hypocondrische Erscheinungen, teils Überempfindlichkeit der Sinnesorgane, teils Zwangsbindungen an bestimmte Personen oder andere Objekte aufweist.”<sup>196</sup>

### 3.4.2.3 Zusammenfassung:

Podemos entrever que para Jung la psique es un “órgano” que está en constante actividad compensatoria, y de acuerdo, a las inclinaciones de la consciencia y sus funciones se crean ciertos tipos de personalidad que están acentuados de igual manera por la influencia de los arquetipos. Estos tipos de personalidad orientan al yo en el contacto con el mundo interno, así como con el mundo externo. Este yo es un agente de la consciencia, es el centro en donde se da cuenta el individuo que existe; pero ese yo no es la totalidad de la personalidad, tenemos que pensar en las partes inconscientes, tanto la personal como la colectiva. Jung no deja de ser un psicopatólogo, pero reconoce la posibilidad creadora y creativa desde la parte enferma del sujeto, ya que para él la consecución de la existencia humana es la integración de la psique a lo que el denominó individuación. El hecho de que Jung sea tan categórico en estas afirmaciones, no debe llevarnos a pensar que los tipos psicológicos son rígidos, deberíamos entenderlos más bien como tendencias acentuadas de la personalidad, que pueden variar de acuerdo a cada etapa de la vida del sujeto, así como de las circunstancias. Vamos a adentrarnos en el tema de la libido desde el cual podremos entender mejor esta forma de actuar de la psique según Jung.

### 3.5 La libido según Jung:

Es importante tomar en cuenta el tema de la libido en Jung, ya que, de lo que se desprende de este concepto se logra entender de una mejor forma lo que es la psique para este autor, asimismo se percibe mejor la forma como la psique trabaja y se entiende uno de los conceptos que llevó a la disidencia por parte de Jung del movimiento psicoanalítico de aquel entonces. Hablando de una manera muy simple y sintética Jung concibe a la libido como la energía psíquica de intencionalidad general, es decir, la energía vital. Para Jung el sistema psíquico se encuentra en total movimiento, movimiento de la energía. La energía psíquica es aquella fuerza que permite que los elementos que forman la psique se unan entre sí. Como dice Jacobi: “La libido no es más que la intensidad del

---

<sup>196</sup> JUNG, Carl Gustav, *Psychologische Typen*, Gesammelte Werke Band 6 § 663, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp. 431 “La forma de neurosis es una neurosis obsesiva, que como síntomas presenta, en parte manifestaciones hipocondríacas, en parte hipersensibilidad de los órganos sensoriales, en parte vinculaciones obsesivas a determinadas personas o a otros objetos.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Tipos psicológicos*, Edhasa, Barcelona, 1995, pp. 475 § 732)

proceso psíquico, su *valor psicológico*, el cual es tan sólo determinable en los rendimientos y efectos psíquicos.”<sup>197</sup>

Jung expresa que la libido es una energía, que está en constante movimiento, así como la energía física, se habla de una transformación de la energía pero no de destrucción. Jung distingue el concepto de fuerza psíquica del de energía psíquica: “*Der Begriff einer Lebens-Energie hat nun nichts zu tun mit einer sogenannten Lebenskraft, denn diese wäre als Kraft nichts anderes als eine Spezifikation einer universalen Energie, womit das Sonderrecht einer Bioenergetik gegenüber der physischen Energetik unter Übergehung der bis jetzt noch unausgefüllten Kluft zwischen dem physischen Prozeß und dem Lebensprozeß aufgehoben wäre.*”<sup>198</sup> Entonces, se debe entender como fuerza psíquica aquella condición previa para que se den los procesos psíquicos y al mismo tiempo lleguen a tener cierto grado de acción. La energía psíquica en cambio, sería la posibilidad, implícita en los procesos mismos, de actualizar esa fuerza en sí. Esta diferenciación entre fuerza y energía es indispensable conceptualmente ya que la energía, en la experiencia, se nos presenta como movimiento y fuerza cuando es actual, o como situación o condición, cuando es potencial. Este es un criterio sumamente adecuado para entender que cuando Jung habla de movimiento, no sólo se refiere al que pueda manifestarse físicamente, sino también a los afectos y a las emociones y los movimientos de la libido de la *progresión y regresión*. Cuando la energía psíquica es actual, Jung dice que se manifiesta en fenómenos dinámicos como el deseo, la voluntad, la atención; cuando es potencial, la energía se presenta como disposiciones, capacidades, habilidades.

La energía psíquica viene a presentarse en los fenómenos específicos de la psique, como lo son los instintos, los deseos, los afectos. El proceso psíquico es un proceso vital, con lo cual se ve claramente que para Jung la psique no es un sistema estancado en el cual no existe cambio ni movimiento, sino por el contrario, ésta es una estructura dinámica. La energía es lo que permite el equilibrio dentro de la psique, valga decir que no existe un equilibrio perfecto, se habla de procesos que más adelante serán explicados. Los síntomas patológicos dentro de la psique están evidenciados, por decirlo así, por las alteraciones de su dinámica. Jung es un crítico de lo causalista en lo referente a lo que es la energética psíquica y propone la idea de un concepto finalista, no es

---

197 JACOBI, Jolande, *La Psicología de C. G. Jung*, Espasa Calpe, Madrid, 1976, pp. 89

198 JUNG, Carl Gustav, *Die Dynamik des Unbewußten*, Gesammelte Werke Band 8 § 32, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp. 27 “Ahora bien: *el concepto de una energía vital nada tiene que ver con la denominada fuerza vital*, pues ésta, en tanto que fuerza, no sería más que un caso específico de una energía universal, con lo que desaparecerían las prerrogativas de una bioenergética frente a la energética física, con abstracción del abismo, hasta ahora no colmado, que separa el proceso físico del proceso vital.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Ed. Paidós, Barcelona, 1995, pp. 28)

que rechaza la idea mecanicista de causa y efecto, al contrario la intenta “completar” con la idea finalista de los sucesos. Como él lo expresa: “Die kausal-mechanistische Anschauung sieht die Tatsachereihe a-b-c-d folgendermaßen: a bewirkt b, b bewirkt c, usw. Hierin ist der Wirkungsbegriff eine Qualitätsbezeichnung, also eine Virtus der Ursache, oder mit anderen Worten eine Dynamis. Die final-energetische Anschauung dagegen sieht folgendermaßen: a-b-c sind Mittel der Energieumsetzungen, die ursachelos von a, dem unwahrscheinlichen Zustand, über b-c entropisch zum wahrscheinlichen Zustande ablaufen. Hierin ist von einer Ursachewirkung gänzlich abgesehen, indem nur die Wirkungsintensitäten berücksichtigt werden. Insofern die Intensitäten dieselben sind, so können wir statt a-b-c-d auch w-x-y-z setzen.”<sup>199</sup>

En este punto es importante aclarar lo que Jung entiende por entropía. La entropía, principio tomado de la física termodinámica, es uno de los movimientos de la libido, según Jung, que establece que la distribución de la energía dentro de la psique busca un equilibrio o balance entre todos sus elementos. Es decir, que si dos valores o intensidades de energía son de fuerza desigual o distinta, la energía tenderá a pasar del valor más fuerte al más débil hasta que se alcance un equilibrio. Esto en realidad nunca ocurre de forma completa o plena, ya que si esto llegase a pasar la psique se estancaría y dejaría de “funcionar”. Lo cual permite que ocurran transformaciones en la vida del sujeto; el choque de contrarios va a ser la base en la cual Jung se sostiene para explicar el desarrollo de los procesos psicológicos. Como lo dice el propio autor: “Je weiter die Spannung der Gegensätze, desto größer ist die daraus hervorgehende Energie; und je größer die Energie, desto stärker die konstellierende, attraktive Kraft.”<sup>200</sup> Lo que hace el acontecer psíquico es la tensión de los contrarios. Para Jung esta tensión de contrarios es como en sí mismo lo que permite el vivir, sería como una ley de lo que es la naturaleza humana, es decir, que para este autor la autorregulación se da por la tensión que existe entre los contrarios, y gracias a esta tensión existe también el equilibrio.

---

199 JUNG, Carl Gustav, *Die Dynamik des Unbewußten*, Gesammelte Werke Band 8 § 58, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp. 41 “La concepción causal-mecanicista ve de la siguiente manera una serie de hechos a-b-c-d: a causa b; b causa c, etc. En este sentido, el concepto de efecto es una designación de cualidad, es decir, una *virtus* de la causa, o, con otras palabras, una dinámica. La concepción energético-finalista, en cambio, lo considera así: a-b-c son medios de la conversión de energía que, sin causa alguna, transcurren entrópicamente desde a, el estado menos probable, pasando por b-c, hacia el estado más probable. Prescínlese totalmente de un efecto causal, considerando únicamente las intensidades de acción. Siendo las intensidades iguales, podemos poner, en lugar de a-b-c-d, también w-x-y-z.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Ed. Paidós, Barcelona, 1995, pp. 41-42)

200 *Ibid. Op. Cit* § 49, pp. 36 “Cuanto mayor haya sido la tensión de las contradicciones, tanto mayor será la energía que de ella surja, y cuanto mayor esta energía, tanto más intensa será la fuerza atractiva, constelizante.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Ed. Paidós, Barcelona, 1995, pp. 37)



Jung toma la expresión formulada por Heráclito, la de la enantiodromía, en sí la enantiodromía enuncia que todo lo que sucede está antecedido por su contrario, lo que se quiere decir es que se reconoce al contrario en los ideales anteriores. Para Jung todo reposa en el aspecto de considerar a la psique como un conjunto de opuestos, es decir, como lo dijo él mismo, no puede haber absoluta oscuridad sin un rayo mínimo de luz. Cada sistema de la psique troca un elemento en su contrario. Se puede considerar a lo psíquico como un sistema relativamente cerrado, en el cual la analogía de los vasos comunicantes ayuda a comprender los movimientos dentro de la psique. Lo que es total en el sistema psíquico es la *cantidad* de energía, lo variable es la *distribución* de la energía, así se concluye, como se ha dicho anteriormente, que la energía se transforma y no se pierde dentro del aparato psíquico.

Es importante notar que la energía también se *desplaza* por el desnivel que puede existir para que exista el cambio de las parejas de contrarios. Se puede ver esto en un ejemplo, a medida que la energía inconsciente aumenta, la energía en la consciencia pierde su intensidad. La energía puede ser cambiada también desde su origen y en su forma de manifestación, es lo que se conoce en psicoanálisis freudiano como la sublimación, a diferencia que para Jung no es exclusivamente energía sexual la que se sublima. El movimiento de la energía ocurre cuando existe un desnivel, este desnivel se ve expresado por el par de los contrarios. Cuando existe el vaciamiento total de un contenido en su energía viene a ser compensado por su contrario, esto se puede observar desde la más leve neurosis hasta los casos de psicosis en los cuales la energía del inconsciente irrumpe dentro de la consciencia causando una invasión de contenidos tales como los arquetipos y los complejos, entre otros. Jung llama inhibición a lo que Freud denominó censura, así: “Die unbewußten Werte kommen wegen der Hemmung, die das Bewußte auf das Unbewußte ausübt, zunächst nur indirekt zur Geltung. Die Hemmung, der sie unterliegen, ist eine Folge des exklusiven Gerichtetseins der bewußten Inhalte. (Die Hemmung ist identisch mit dem was FREUD «Censur» nennt). Die indirekte Manifestation des Unbewußten findet statt in Form von Störungen des bewußten Ablaufes, beim Assoziationsexperiment in Form der Komplexmerkmale, sonst in Form der von FREUD zuerst beschriebene Symptomhandlungen, in neurotischen Zuständen in Form von Symptomen.”<sup>201</sup> Es necesario mencionar que la distribución de la energía dentro del aparato

---

201 JUNG, Carl Gustav, *Die Dynamik des Unbewußten*, Gesammelte Werke Band 8 § 62, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp. 45 “Debido a la inhibición que lo consciente ejerce sobre lo inconsciente, los valores inconscientes sólo alcanzan, en un principio expresión indirecta. La inhibición que sufren es una consecuencia del carácter orientado y direccional de los contenidos conscientes. (La inhibición es idéntica a lo que Freud ha denominado “censura”.) La manifestación indirecta de lo inconsciente adopta la forma de perturbaciones del suceder consciente: en el experimento de asociaciones como signos de complejos; en lo restante, como actos sintomáticos, descritos originalmente por Freud; en los estados neuróticos, como síntomas.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Ed. Paidós, Barcelona, 1995, pp. 45)

psíquico está llena de peligros, no solamente en el sentido simétrico, sino en el sentido unilateral de la distribución de esta energía. Ya se ha enunciado en lo que consiste la entropía, y si bien es cierto que esa ley se aplica a los sistemas cerrados, se podría tomar a la psique como un sistema más o menos cerrado accesible únicamente por la experiencia, ya que a nuestra experiencia sólo los sistemas cerrados son relativamente accesibles.

El movimiento de la energía dentro de la psique tiene una *dirección*, no sólo una *traslación*, en el sentido de que la energía se traslada como hemos visto, desde el punto de vista de los contrarios. Los movimientos que Jung ha enunciado o descubierto son la *progresión* de la libido y la *regresión* de la libido, también se los conoce como movimiento progresivo y movimiento regresivo. A continuación vale la pena aclarar lo que quieren decir estos dos conceptos. Para Jung la regresión se da cuando por cualquier motivo, el movimiento progresivo de la libido se ve detenido u obstaculizado, esto produce un cambio de dirección del movimiento y hace que se de una ruptura del equilibrio de los opuestos, es decir de la entropía. El conflicto así producido genera energía adicional la cual no tiene salida, esta energía no se aplica para la adaptación externa de la vida y se acumula dentro de la psique hasta que comienza a dirigirse en dirección opuesta, hacia atrás y hacia abajo, es decir, hacia lo inconsciente. En la psique individual la regresión puede ser síntoma de algún trastorno, pero asimismo es una forma de restaurar el equilibrio y a su vez de ampliar la consciencia, ya que la regresión activa las imágenes arquetípicas del inconsciente. La regresión es un movimiento de la libido que tiene que ver con la adaptación a la vida interior, no tiene que ver con un concepto involutivo o degenerativo. En palabras del propio Jung: “...die Tatsache gekennzeichnet wird, daß die Regression nicht notwendigerweise einen *Rückschritt* im Sinne einer *Rückentwicklung* oder *Degeneration* bedeutet, sondern vielmehr eine notwendige Phase in der Entwicklung darstellt...”<sup>202</sup> Lo que se desprende de este concepto de regresión esencialmente es que supone una adaptación a las exigencias de la vida interior del sujeto, es vitalmente necesaria para el proceso de individuación. Una expresión muy fuerte del proceso regresivo son los sueños que se tienen a diario, también la fatiga, el agotamiento y una reacción emocional son signos regresivos que se tiene en la vida cotidiana. Sin embargo este movimiento de la libido puede devenir en una neurosis, la regresión es patológica cuando existe un detenimiento en el tiempo, en la vida del sujeto, por ejemplo cuando éste reactiva o revivencia estados infantiles; o sea, cuando la consciencia no ha sido “alertada” o no interviene, ya que el individuo rechaza esa regresión a un

---

202 JUNG, Carl Gustav, *Die Dynamik des Unbewußten*, Gesammelte Werke Band 8 § 69, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp. 48 “...el hecho de que la regresión no significa necesariamente un retroceso, en el sentido de *involución* o *degeneración*, sino más bien una fase necesaria del proceso evolutivo...” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Ed. Paidós, Barcelona, 1995, pp. 48)

estado anterior de su evolución, o puede ocurrir una psicosis, ya que el inconsciente inunda la consciencia, pues existe una inversión total de la energía, sin que exista la inhibición (censura freudiana). La regresión no es sinónimo de algo negativo, es un movimiento de la energética psíquica. Si bien la regresión es señal de una alteración, puede verse que esta energía volcada hacia el propio sujeto, es la que le permite entrar en contacto consigo mismo, ya que como se ha dicho ayuda a la adaptación con el mundo interior, en el ejemplo de los sueños se ve que la regresión transporta desde el inconsciente, personal y colectivo, imágenes que cobran vida y después sentido para el sujeto. Como lo dice Jung: “...das heißt mit anderen Worten: die Regression führt zur Notwendigkeit der Anpassung an die Seele, die psychische Innenwelt.”<sup>203</sup>

Así como existe el movimiento regresivo, o regresión de la libido, existe la progresión o movimiento progresivo de la libido. Este movimiento se da cuando todo es normal en la psique y la energía puede desplazarse hacia adelante, es decir hacia la vida de una manera segura y a la vez creadora. Es un proceso de adaptación psicológica hacia el mundo exterior. Este movimiento energético se desarrolla a través de la consciencia y tiene dos etapas; la primera consiste en el establecimiento de una actitud frente a la realidad externa, dado que ésta impone cambios, y estos cambios producen y llevan al sujeto a lo que es la adaptación. Y la segunda etapa es el completamiento de la adaptación mediante la actitud. Así pues se puede ver que este movimiento de la libido consiste en la continua satisfacción de las exigencias del medio en que un sujeto se desarrolle, o sea, por las condiciones ambientales. Es importante aclarar que así como la regresión no tiene un sentido involutivo, la progresión no tiene un sentido evolutivo, ya que es un proceso *dinámico*, es un proceso vital. Vale resumir ahora estos dos conceptos en palabras del propio autor: “Die Progression als ein fortlaufender Anpassungsprozeß an die Umweltbedingungen ist begründet in der vitalen Notwendigkeit der Anpassung. Die Not erzwingt die absolute Orientierung auf die Umweltbedingungen und die Verdrängung aller derjenigen Tendenzen und Möglichkeiten, welche der Individuation dienen.

Die Regression dagegen als eine Anpassung an die Bedingungen der eigenen Innenwelt ist begründet in der vitalen Notwendigkeit, den Anforderungen der Individuation zu genügen.”<sup>204</sup>

---

203 JUNG, Carl Gustav, *Die Dynamik des Unbewußten*, Gesammelte Werke Band 8 § 66, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp. 47 “...en otros términos, que la regresión lleva a la ineludible adaptación al alma, al mundo psíquico interior.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Ed. Paidós, Barcelona, 1995, pp. 47)

204 *Ibid. Op. Cit.* § 74-75, pp. 50 “La progresión, como proceso adaptativo continuo a las condiciones ambientales, se funda en la necesidad vital de la adaptación. El imperio de la necesidad exige la absoluta orientación hacia las condiciones ambientales y la represión de todas aquellas tendencias y posibilidades que están al servicio de la individuación. La regresión, por el contrario, como adaptación a las condiciones de la propia vida interior, se basa en la necesidad vital de satisfacer las exigencias de la individuación.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Ed. Paidós, Barcelona, 1995, pp. 50)

Jung expresa que los movimientos de la libido, la progresión y regresión se presentan en el mito del dragón-ballena, el héroe en este mito representa los desplazamientos de la libido, la incorporación al dragón es el movimiento regresivo, el viaje al Este y lo que ocurre durante este viaje simbolizan las adaptaciones frente al mundo interior del sujeto, el desaparecer totalmente dentro del estómago del dragón-ballena representa como la actitud del sujeto se desliga totalmente del mundo exterior; la dominación del animal, viene a reflejar los resultados de la adaptación al mundo psíquico interior, así al final la salida del vientre, viene a representar un nuevo movimiento de progresión.

Ahora es importante aclarar otro concepto que existe dentro de lo que es la energética psíquica para Jung, éste es el de la *equivalencia*. La equivalencia establece lo siguiente: Si la cantidad de energía consignada a un elemento psíquico específico disminuye o desaparece, esa cantidad aparecerá en otro elemento psíquico. Ninguna energía se pierde dentro del aparato psíquico, se transfiere de una posición a otra, sin embargo cabe aclarar que la intensidad de dicho elemento debe ser similar. De igual manera existen fenómenos de *canalización* de la libido como lo son la *extraversión* y la *introversión*, porque la libido no sólo se mueve hacia adelante y hacia atrás, sino hacia fuera y hacia dentro, pero estos movimientos pueden llevar a confusiones pero como lo explica Jung mientras la progresión y la regresión son *formas regulares de la conversión de la energía*, la extraversión y la introversión son *dinamismos o formas tanto de la progresión como de la regresión*. Extraversión de la libido quiere decir que ésta es canalizada hacia las representaciones del mundo externo objetivo y concreto, y es invertida en percepciones y sentimientos sobre los objetos, personas u otras circunstancias y condiciones ambientales. A su vez la introversión de la libido se presenta cuando la energía fluye hacia estructuras y procesos subjetivos.

En este momento resulta muy importante mencionar la relación que existe entre los símbolos y la libido, dice Jung: “Die psychologische Maschine, welche Energie verwandelt, ist das *Symbol*.”<sup>205</sup> El proceso de transformación de la libido se ha venido realizando desde los orígenes de la humanidad y hasta los días actuales continúa. Los símbolos no fueron inventados desde la consciencia, sino que, según Jung, son productos del inconsciente que se presentan por medio de la intuición. La libido se halla distribuida en forma natural entre los distintos sistemas funcionales. Cuando el símbolo se presenta de una manera muy fuerte es que se produce un cambio en la libido. Según Jung, el ser humano tiene un sobrante de energía al que se le pueden ofrecer vertientes distintas al curso natural de ésta. La reducción debe suspenderse para que se favorezca la formación de

---

205 JUNG, Carl Gustav, *Die Dynamik des Unbewußten*, Gesammelte Werke Band 8 § 88, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp. 56 “El símbolo es una máquina psicológica que transforma energía.” (Traducción: JUNG, Carl Gustav, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Ed. Paidós, Barcelona, 1995, pp. 55)

símbolos, es así como la canalización de los impulsos instintivos se expresa en las actividades culturales y artísticas, y en la experiencia terapéutica se presenta en la imaginación activa.

De esto se desprende que el símbolo juega un rol central en esta teoría, ya que es un transformador de la energía. Las imágenes que aparecen en la imaginación activa son producto y expresiones de la energía psíquica. Jung expresa que cuando se está utilizando una imagen para referirse a algo que es desconocido, se está hablando de un símbolo, ya que en sí es algo que no se comprende por completo, sin embargo le es necesario al sujeto comprenderlo. El símbolo constituye una formación espontánea de lo que es el inconsciente. La consciencia es la que canaliza el efecto del símbolo, no se habla aquí de la razón, sino de la fuerza de un conocimiento que se expresa de manera directa. El símbolo representa la oportunidad de satisfacer un impulso instintivo que ha sido frustrado, asimismo el símbolo es un transformador de las tendencias instintivas, trata de canalizar a la libido hacia metas culturales o espirituales. El símbolo es una imagen dispuesta y apta a designar lo mejor posible la naturaleza oscura del espíritu de la psique. Lo que se entiende por espíritu es la globalidad de lo consciente y de lo inconsciente. Jung expresa que el símbolo no encierra nada, sino que remite a ir más allá de sí mismo, hacia un sentido inaccesible y presentido, que ninguna palabra pueda expresar satisfactoriamente -lo sentido-. Los símbolos son productos vivos de la naturaleza, llenan de sentido. Es decir que un símbolo se encuentra vivo cuando éste está lleno de significación.

De todo lo dicho anteriormente se desprende que es importante analizar el concepto energético dentro de la teoría junguiana, ya que como se ha visto ayuda a comprender los procesos de la psique, así como también resulta indispensable dentro del trabajo terapéutico, el reconocer los símbolos, su dirección y lo que representan para la vida del sujeto. Por otro lado puede darnos ciertas pistas en lo referente a la constitución de la identidad de un individuo, ya que dependiendo de las formaciones de símbolos, sus manifestaciones, los movimientos de la libido y la dirección de ésta se generen cambios o estabilidad en la construcción de una identidad.

### 3.6 El proceso de individuación o la realización total de la persona:

#### 3.6.1 Desarrollo psíquico:

Antes de hablar del desarrollo psíquico debemos hacernos una idea de un modelo de este proceso, debemos volver a situarnos en el desarrollo del sujeto, desde su estado de indiferenciación inicial (inconsciencia total) hasta la realización completa del ser (ser lo más consciente posible de sí mismo). Esta forma peculiar de desarrollarse del ser humano fue la que Jung denominó *proceso de individuación*, el cual es un proceso típico humano entendido como la totalización de un individuo que no puede ser subdividido y es diferenciado en cuanto a la psicología colectiva. No se trata de un carácter individualista, sino de una realización como individuo en cuanto a la propia comprensión y entendimiento de sí mismo en relación directa con la ampliación de la consciencia. Nos referimos a un arquetipo; es decir, que es una “maduración” espontánea que se halla posiblemente inscrita en todo ser humano, así: “Paulatinamente va emergiendo una personalidad más amplia y más madura, y poco a poco se hace efectiva y hasta visible para los demás. El hecho de que, frecuentemente, hablemos de «desarrollo detenido» demuestra que suponemos que es posible tal proceso de desarrollo y maduración en todos los individuos.”<sup>206</sup>

Es una metamorfosis, es decir, una facultad de evolución a partir de la integración de los elementos de un conflicto. El proceso de individuación engloba básicamente dos concepciones: el individuo tiende hacia una unidad autónoma e indivisible, la cual es el objetivo del proceso, que Jung denominó *Sí-mismo* y la actuación del inconsciente cuando resulta necesaria, que es capaz de suplantar las carencias de lo consciente. La integración progresiva del inconsciente es lo que otorga a la vez una salida a otro distinto de sí, es un reajuste y una adecuada relación con el mundo externo.

Jung concibe al camino de la individuación como la perfecta armonía de los opuestos, así: “As we get older, most of us come to be more comfortable with our different facets. We are a bit less naively idealistic and recognize that we are all mixtures of good and bad. We are less threatened by the opposite sex within us and become more androgynous. Even physically, in old age, men and women become more alike. This process of rising above our opposites, of seeing both sides of who we are, is called **transcendence**.”<sup>207</sup>

---

206 VON FRANZ, Marie Louise, *El proceso de individuación*, en: JUNG, Carl Gustav, *El hombre y sus símbolos*, Ed. Caralt, Barcelona, 1997, pp. 160

207 BOEREER, George, *Personality theories*, versión electrónica en: [http://www.social-psychology.de/do/pt\\_jung.pdf](http://www.social-psychology.de/do/pt_jung.pdf),

El proceso de individuación coincide con el desarrollo de la consciencia. Después del nacimiento, el bebé amamantado no diferencia su ser del de su madre, lo cual es denominado *identidad arcaica* por Jung o también *participación mística*. Tiempo después, y con la aparición de la confrontación de las tensiones pulsionales con el mundo exterior y con lo consciente, una vez constituido el yo, establecerá una distinción de uno mismo con el otro. El sujeto está ya capacitado para diferenciar lo real objetivo o externo y las imágenes que son producto de sus deseos y necesidades, lo cual es la parte subjetiva que se proyecta hacia el exterior. Esta diferenciación se realiza por la relación con el mundo exterior a la vez que por la relación con el mundo interior; que es una toma de consciencia de los elementos que fueron proyectados como parte del Sí-mismo.

La individuación es un proceso dinámico que se transforma según las experiencias por las que atraviesa el yo en el inconsciente; es decir, que se logra una discriminación entre el yo y persona, se produce un encuentro con elementos de la sombra, se diferencia el ánima y ánimus y las proyecciones en otros sujetos.

La experiencia da como resultado un conflicto *intrapsíquico* por las exigencias de la vida en sí, el cual aporta elementos para la transformación del yo. Esta *conscienciación* es la elevación al yo de un elemento que se hallaba inhibido y por lo tanto era desconocido para la consciencia y al manifestarse a ésta, provoca una fragmentación temporal en la cual el yo buscará la manera más adecuada de reorganizarse con el “nuevo” elemento, el cual no podía acceder a la consciencia debido a que un elemento opuesto había sido integrado al yo y no permitía la aparición del elemento inhibido. Esta reintegración es la productora del conflicto intrapsíquico que puede ser superado mediante la conjunción de los opuestos manteniendo sus propiedades. Esta solución que da cuenta de la capacidad creadora del psiquismo, se la conoce como *tercer término*, como nos lo expresa la autora Leblanc: “Se presenta bajo la forma de una imagen, un pensamiento repentino, un acontecimiento, un encuentro..., siempre acompañada de una intensidad emocional particular. Se reconoce aquí la tarea de la función trascendente: ella es la que otorga todo su valor simbólico de transformación a la manifestación.”<sup>208</sup> Esta transformación sólo puede elaborarse a través de un trabajo con el símbolo. Jung propone así, la imaginación activa que es un método que consiste en

---

pp. 10 “A medida que nos vamos haciendo mayores, la mayoría de nosotros empieza a sentirse cómodos con nuestras facetas. Somos un poco menos idealistas e ingenuos y reconocemos que somos una combinación de bueno y malo. Nos vemos menos amenazados por nuestros opuestos sexuales y nos volvemos más andróginos. Incluso, en la edad de la vejez, las mujeres y los hombres tienden a parecerse más. Este proceso de sobreponernos por encima de nuestros opuestos; el ver ambos lados de lo que somos, es llamado **trascendencia**.” (Traducción por parte del Dr. Rafael Gautier, en: <http://webspaceship.edu/cgboer/jungesp.html>)  
208 LEBLANC, Elizabeth, *Psicoanálisis junguiano*, Gaia ediciones, Madrid, 1998, pp. 45

que el yo consciente pueda relacionarse con una emoción por medios espontáneos como el arte, o las imágenes que se le presenten al sujeto en estado de relajación; así se sustentan las bases para relacionarse con el entorno, creándose un espacio para el sujeto. La imaginación activa debe salir de los límites de la intelectualidad con el fin de evitar un enfrentamiento entre los opuestos, lo cual es un reflejo de la capacidad creadora, que a su vez interviene en el reconocimiento de los límites de la personalidad de modo que: “Pero este aspecto creativamente activo del núcleo psíquico puede entrar en juego sólo cuando el ego se desentiende de toda finalidad intencionada y voluntaria y trata de alcanzar una forma de existencia más profunda y más básica.”<sup>209</sup>

### **3.6.2 Los acompañantes del yo:**

#### **3.6.2.1 Primera etapa del proceso de individuación:**

La individuación trae al yo el reconocimiento de un centro inconsciente de la personalidad; el Sí-mismo, en donde se advierte la confrontación de los opuestos, el cual no se presenta de manera directa, sino, que es promovido por un eje interior, el mismo que nos da una sensación de seguridad y convicción de nuestro fin y orientación. El efecto de intuición al que uno puede acceder es el resultado de una serie de confrontaciones con el inconsciente, bajo forma de diferentes instancias llamadas acompañantes del yo. Estas instancias son representantes del inconsciente y simultáneamente son los “intérpretes” entre el yo y el inconsciente, pueden ser individuales o colectivas que constituyen los arquetipos, pero acceden a la consciencia en forma individual. El yo debe afirmarse en su relación con el mundo y consigo mismo y sólo así podrá confrontar los elementos inhibidos del inconsciente. El centro de la consciencia (yo), cuando se *desidentifica* de la *persona*; es decir, se diferencia de su función social y de sus distintos roles, puede volverse hacia su realización. El individuo forma un compromiso con la sociedad y así, la *persona* es considerada como lo que realmente es: La parte del ser en el mundo, pero no constituye la totalidad ni del yo ni de la personalidad. Un sujeto que se halla en este proceso, en una primera instancia tendrá que volver su yo hacia su inconsciente y se encontrará con los contenidos de su *sombra*, la cual suele provocar perturbaciones debido a que es aquí donde se hallan los elementos que más daño nos hacen si no queremos aceptarlos como nuestros, ya que generalmente los ignoramos y los negamos. Cada cual encuentra aquí lo que

---

209 VON FRANZ, Marie Louise, *El proceso de individuación*, en: JUNG, Carl Gustav, *El hombre y sus símbolos*, Ed. Caralt, Barcelona, 1997, pp. 163



entendemos como mal y lo que está más o menos relacionado con la *persona*. Así, la *conscienciación* consiste en responsabilizarse y aceptar nuestra parte negativa, la cual era percibida como si perteneciera a otro (proyección). En esta confrontación con el mundo interior, la *sombra* se manifiesta por medio de sueños, y fantasías de manera peculiar según la historia personal de cada uno, esta *sombra* no consiste sólo en omisiones, también se muestra en actos impulsivos o impensados que nos enfrentan a resultados que jamás pretendimos o deseamos de manera consciente. Sus características serán más marcadas cuanto más rígido sea lo consciente de un sujeto: La *sombra* de una persona que conscientemente es muy dulce, tranquila y apacible puede ser que se muestre de manera muy agresiva o viceversa, pero antes de que la *sombra* se presente, se suele expresar la angustia ante la confrontación, como nos lo dice Leblanc: “Se advierte entonces la aparición de cataclismos (maremotos, erupciones volcánicas, terremotos), guerras y batallas, animales inquietantes en mayor o menor grado (saurios, reptiles...) o míticos (dragones, monstruos...), de los que el sujeto tiene que protegerse para no perecer. No son éstas, directamente, manifestaciones directas de la sombra, sino la expresión inconsciente del terror que puede provocar la eventualidad o la cercanía ineluctable de la confrontación.”<sup>210</sup>

La *sombra* es la representación de todo lo que el ser humano trata de deshacer de sí. Son una serie de posibilidades que el sujeto pudo elegir ser, pero por distintas circunstancias no las ha vivido hasta el presente, son potencialidades que forman parte individual y colectiva de la psique. La presencia de la *sombra* suele causar pérdida del sentimiento de unidad que uno poseía de sí, es el encuentro con el ser que más repudiamos que se halla en nosotros y por lo tanto es tan difícil de integrarlo. Mientras se proyecte una parte de la *sombra* sobre personajes o circunstancias exteriores, ésta permanecerá inconsciente y si se acepta el encuentro con esta parte nuestra, se afronta el problema interior y así, la energía destructiva de la proyección se transforma en positiva. Esto depende de nuestra actitud consciente, corresponde al yo decidir si la manifestación de la *sombra* debe ser reprimida o integrada a la realidad consciente. Pero el hecho del reconocimiento de nuestra realidad inconsciente represente un auto examen y reconocimiento de nuestra propia vida, hace que mucha gente se comporte como si nada pasara. La integración de la *sombra* comienza con la dinámica del Sí-mismo, al relacionarse con lo de afuera del sujeto, esta integración no culmina con su desaparición, sino con su utilidad para el yo; actúa como un refuerzo reconstituyente de la personalidad.

---

210 LEBLANC, Elizabeth, *Psicoanálisis junguiano*, Gaia ediciones, Madrid, 1998, pp. 52

### 3.6.2.2 Segunda etapa del proceso de individuación:

Esta segunda etapa está marcada por el encuentro con la imagen del alma que Jung denominó *ánima* en el hombre y *ánimus* en la mujer, él entendía por alma: “Un cierto complejo delimitado por funciones, que no debe ser confundido con la psique.”<sup>211</sup> Esto no debe ser entendido como psique. El alma es un acompañante de nuestro interior que parece tener su propia personalidad e incluso sentimos que nos comunicamos con ésta como si se tratase de un sujeto diferente u otro ser humano, sin embargo es una figura interna.

La imagen del alma está en relación directa con la *persona*, la misma que es un medio de comunicación entre el yo y el mundo interior. El *ánima* y el *ánimus* aparecen como factores equilibrantes para dar al sujeto una verdadera aproximación a la profundidad de su naturaleza propia, ya que el yo puede perderse en la ideología colectiva y en las presiones sociales si su identificación es muy poderosa y los arquetipos de *ánima* y *ánimus* se presentan en forma negativa. Así, las imágenes del alma se presentarían de formas brutales para la existencia del individuo, es por eso que estas imágenes pueden ser de gran ayuda en la individuación del sujeto, si se las entiende y las aceptamos.

Las explicaciones de *ánima* y *ánimus* que Jung interpreta, las basa en cuanto la identidad sexual no se logra sólo mediante las imágenes paternas o maternas y no sólo con la experiencia sexual, sino que, está muy relacionada con la estructura de la constitución, desarrollo y funcionamiento del inconsciente colectivo, ya que es la forma más evidente de los arquetipos. Tanto el *ánima* como el *ánimus* actúan como organizadores de la sexualidad: las formas infantiles de erotismo, angustia de castración, relaciones edípicas, al igual que los componentes de las relaciones afectivas y sexualizadas de los adultos. *Ánima* y *ánimus* son simultáneamente instancias y mediadores del inconsciente, son más evolucionados de lo que entendemos por *sombra*, además son constituyentes de las proyecciones tanto negativas como positivas y determinantes en la forma de relacionarnos con seres de otro sexo. La forma más palpable de la aprehensión del *ánima-ánimus* es a través de la disminución de las proyecciones.

---

211 LEBLANC, Elizabeth, *Psicoanálisis junguiano*, Gaia ediciones, Madrid, 1998, pp. 56

Existen tres factores que realizan la construcción de la representación inicial de ánima-ánimus:

1. La relación entre el hijo y su madre, tal cual se ha vivido.
2. La relación entre el hijo y la imagen materna; es decir, en cuanto a la subjetividad y emociones interiorizadas como imágenes.
3. La relación entre el hijo y la mujer que es su madre, o mejor entendido con el bagaje de lo consciente, el inconsciente y lo vivido con la mujer y no con la madre como tal.

En el caso de las mujeres, la construcción de la representación es igual, sólo que tomando en cuenta las relaciones hija-padre, hija-hombre. En las dos instancias se debe adicionar la relación entre hijo y ánima de su padre y la relación entre hija y ánimus de su madre. Así, los padres no son parte del origen de la diferenciación sexual, sino que aportan una figura individual y única a esquemas preexistentes, contenidos en el inconsciente colectivo, es así como dos niños que tengan los mismos padres, no poseerán las mismas representaciones, ya que todo ser humano posee la facultad de evolución y transformación individual.

Cada una de las imágenes del alma posee características tanto negativas como positivas y funciones particulares en cada psiquismo. Por lo tanto es necesario revisar ánima-ánimus por separado:

a) **Ánima dentro del proceso de individuación:**

Es la imagen del alma que está relacionada con lo emocional y lo afectivo, se manifiesta mediante los humores, la inspiración y la intuición, el arte, la sensibilidad, capacidades sentimentales y actitudes en general que son percibidas como femeninas por su aspecto pasivo, sensorial y sentimental. Es el Eros que se constituye a partir del Eros de la madre y del ánima del padre. El ánima puede manifestarse a través de cuatro niveles de representaciones, en función del estadio del desarrollo del psiquismo:

1. **Ánima del primer nivel;** se caracteriza por comportamientos instintivos. Es una figura femenina primitiva: Eva, Venus o en su forma negativa como una imagen de mujer fatal. El hombre que se halle en este nivel -de identificación- es prisionero de sus emociones y difícilmente tendrá una apertura a la lógica del entendimiento.

2. El ánima del segundo nivel es la mujer de acción: Juana de Arco, Diana, las Amazonas, en las cuales predomina la autonomía y la decisión, con cierta rivalidad contra el hombre, el cual tendrá dificultades para afirmarse y se vinculará con mujeres dominantes.
3. El ánima del tercer nivel representa la sublimación del sentimiento, son figuras femeninas ligadas a la maternidad y la bondad: La Virgen, Isis, Deméter, las cuales son figuras portadoras de la vida y la muerte, construcción y destrucción.
4. El ánima del cuarto nivel, que es el más elevado, transmite la sabiduría: Atenea, las Musas, las sacerdotisas iniciadoras. Esta dimensión femenina se relaciona con la dimensión masculina, lo cual crea en el yo la plenitud y armonización.

b) Ánimus dentro del proceso de individuación:

Corresponde a la inteligencia, al espíritu, la racionalización creativa, el juicio, la convicción interior. Es el logos constituido a través del logos del padre y el ánimus de la madre. Se manifiesta como varios hombres con diferentes características, por lo general complementarias, en uno de los cuatro niveles de representación:

1. El ánimus del primer nivel es la fuerza física, lo primitivo: Sansón, Hércules, se presenta como el atleta que sólo se preocupa de su cuerpo y fuerza.
2. El ánimus del segundo nivel es el seductor: Cassanova, Don Juan, o cualquier hombre que se distingue por sus acciones: Actor, militar. Posee la capacidad de iniciativa y actúa de forma impecable y organizada.
3. El ánimus del tercer nivel se relaciona con el verbo: Orador, político, profesor. Es el hombre que posee un saber o una verdad, a la vez que el éxito social. El personaje representa el desarrollo intelectual y la aceptación social.
4. El ánimus del cuarto nivel es la encarnación del pensamiento: Sabios, artistas. Este estadio constituye el mediador de la experiencia espiritual, personal e íntima, que puede otorgar un nuevo sentido a la vida de su portadora.

Las energías de estas figuras arquetípicas, no están a disposición del individuo, sino cuando ha aprendido a distinguir y aceptarlas, así pueden ser integradas al servicio de la psique y así se aproxima a la personalidad total como realidad vivida, esto se lo conoce como el Sí-mismo.

### 3.6.2.3 El Sí-Mismo, tercera etapa del proceso de individuación:

El Sí-mismo es la totalidad, el inicio de la psique, es su núcleo mismo, abarca lo consciente y lo inconsciente. Es un organizador y compositor de las energías psíquicas. Es la constitución de un arquetipo colectivo que actúa de manera adecuada a la vida de la persona, sin embargo, se puede decir que es el inconsciente de lo humano, el arquetipo que da lugar a la psique como universal.

El Sí-mismo, como arquetipo puede presentarse en figuras humanas: Cristo, Buda, Mahoma, o también como objetos de carácter divino: El Santo Grial, o puede figurarse como sitios: Avalon, el Valhalla, la Atlántida. También puede idearse como animales que evoquen su propia naturaleza, o como piedras preciosas que representen luminosidad. Sin embargo, estas imágenes no son obligatorias referencias del Sí-mismo. Ni son el Sí-mismo, ya que el Sí-mismo establece contacto con el sujeto cuando éste es capaz de sentir su dinamismo, en cuanto percibe que existe un eje interior que es el conductor de sus actos más elevados, aparece en nuestras elecciones y orientaciones como un guía de lo desconocido. Puede presentarse también en los momentos de gracia en una relación apropiada con los otros.

Incluso en un nivel más alto de conocimiento del Sí-mismo, podemos reunir en una misma experiencia lo consciente y lo inconsciente, lo luminoso y lo tenebroso, lo externo y lo interno, siempre y cuando sepamos darnos cuenta de la serie de acontecimientos que suceden en nuestras vidas de manera aparentemente inesperada pero que representan coincidencias con sentido para nosotros, a lo cual Jung denominó *sincronicidad*. La sincronicidad hace referencia a un sentido de la vida, de un orden de la naturaleza. Este sentido de nuestra existencia es lo que nos haría individuos, es lo más cercano al verdadero ser humano en el cual nos desarrollamos, es el saber y entender nuestra vida. No es lo contrario al azar, es la respuesta y superación del mismo, ya que se trata de permanecer en contacto con la cotidianidad y simultáneamente receptivos a las señales, sueños, fantasías que emplea el Sí-mismo para manifestar sus intenciones. Al obviar estas orientaciones del Sí-mismo atentamos contra nuestro sentido de existencia y podemos quedar atrapados en el azar.

### 3.7 Desarrollos posteriores de la teoría junguiana:

La psicología analítica se desarrolló después de Jung principalmente en dos direcciones. Tenemos así por un lado la escuela arquetipal, cuyo mayor representante es James Hillman (1926-2011) y por otro la escuela desarrollista representada por Erich Neumann (1905-1960) y Michael Fordham (1905-1995). Ambas escuelas se derivan del pensamiento original de Jung y veremos porqué. Según Capriles: “Marie Louise von Franz profundizó en el método amplificación y la interpretación de mitos y retoma los aspectos arquetipales de una psicoterapia básica, como la incubación. Liliane Frey-Rohn facilitó el análisis comparativo del desarrollo histórico de la Psicología Profunda y Jolande Jacoby intentó sistematizar la teoría aportando una valiosa exégesis divulgativa.”<sup>212</sup> Sin embargo al autor le parece que se trata de un: “...eco repetitivo paralizado en el tiempo por la ausencia de crítica.” (Cf. Capriles) y ciertamente: “Jung anduvo siempre a horcajadas entre su formación médica y científica y su pasión religiosa y literaria.” (Cf. Capriles)

En lo que respecta al método terapéutico clásico, el amplificar e interpretar generaban un rompimiento de la simetría entre el analista y el analizando. Interpretar es cubrir una imagen -inconsciente-, o un síntoma con otra imagen. Es metaforizar lo que el sujeto trae a la sesión analítica, despojando ese material de la fuerza emotiva que lo acompaña; de igual manera la amplificación (el relacionar un contenido simbólico personal con el colectivo) lleva a la pérdida de la simetría volviendo a dar un “poder” al analista, que es “el que sabe”, olvidando la “verdad” del analizando.

Para Jung la psique es de carácter dinámico, en donde fuerzas opuestas se encuentran y “luchan” por presentarse y manifestarse a través de contenidos o síntomas. Estos opuestos, esta psique, está gobernada por el Sí-mismo, que es el centro regulador e induce a una cierta armonía en la psique, lo cual lleva a pensar en un orden predeterminado, casi prefigurativo, en un algo coherente y ordenado a lo que se pretende regresar en el proceso terapéutico, es decir, llegar a la individuación, que no es lo mismo que la indiferenciación primaria, en donde la psique es básicamente inconsciente. Esta premisa del pensamiento clásico junguiano es desmantelada por la Psicología Arquetipal, la cual descarta la idea de una mente según el modelo *Sí-mismo -yo- Mundo externo*. En lugar de tomar esta estructura formulada por Jung, se la reemplaza por un modelo basado en imágenes arquetípicas que se presentan a/en la consciencia. Se tiene así como consecuencia de esto, a nuestro entender, la

---

212 CAPRILES, Axel, *De la Psicología Analítica a la Psicología Arquetipal*, versión electrónica en: <http://www.rubedo.psc.br/artigosb/delapsic.htm>

idea de un sujeto fragmentado “poseído” por un arquetipo, con lo cual el yo termina relegado a un segundo plano. Comenzaremos nuestra breve exposición de las escuelas postjungianas con la Psicología Arquetipal.

### 3.7.1 La Psicología Arquetipal:

Para esta escuela el yo viene a ser una especie de conciencia de la consciencia, para tener una sensación de integración y unidad, su principal planteamiento es el de que la psique es politeísta y sus contenidos afloran en la vida del individuo. Así diríamos que los arquetipos se encarnan en nuestro ser y se manifiestan en nuestra vida. Esta escuela retoma los mitos como realidades de la psique. La psique según Hillman se ha perdido dentro de la psicología, ya que ésta se ha vuelto una ciencia de la conducta, de la experimentación, del reduccionismo y: “La psicología, en tanto disciplina que toma su nombre de Psique, tiene una obligación especial para con el alma. El psicólogo debería ser un guardián de la gran reserva natural de la memoria y de sus innumerables tesoros. Pero el psicólogo decimonónico (y siglo pasado) ha arrasado esta área del alma con sus incursiones y sus carteles indicadores. Mientras que otros investigadores de la época corrompían lo arcaico, lo natural y lo mítico del mundo externo, la psicología hacía lo mismo con lo arcaico, lo natural y lo mítico del mundo interno.”<sup>213</sup>

La psique, para este autor, tiene su fuente en la imaginación, la fantasía y los mitos. El exceso de academicismo ha llevado a una *operacionalización* de la vida psíquica, dividiendo así lo normal de lo patológico y creando conceptos como el de enfermedad mental. Las imágenes y las fantasías, que se presentan también como síntomas han de ser tomadas en cuenta por el psicólogo. Su aproximación tiende a ser más fenomenológica que analítica, como se dijo anteriormente, se trata del interpretar algo de la *realidad* de la *imagen vivida*.

Otra particularidad fundamental de esta escuela es que se desmarca del concepto jungiano de arquetipo, ya que: “The archetypal school rejects the noun “archetype,” even as it retains the adjective “archetypal.” For Hillman, the distinction between archetypes and archetypal images, which Jung regards as comparable, respectively, to Kantian noumena and phenomena, is untenable. According to him, all that individuals ever encounter psychically are images – that is, phenomena. Hillman is a phenomenologist or an imagist. For the archetypal school, there are no *archetypes* as such -no neo-Kantian categories, or noumena. There are only phenomena, or images, that may be

---

213 HILLMAN, James, *El mito del análisis*, Ed. Siruela, Madrid, 2000, pp. 233

*archetypal*.”<sup>214</sup> De manera que se pretende tener un acercamiento fenomenológico, observando la imagen; de ahí lo de *arquetípico* y no es sí arquetipo. Para esta escuela el valor de la imagen es personal y se quita la prioridad de un cierto arquetipo, en el Cambridge Companion to Jung se nos presenta un ejemplo del arquetipo de la Gran Madre (escrito en mayúsculas para enfatizar la importancia) como la “Sunburnt Girl”, de modo que se regresa a la experiencia personal vivenciada del individuo a través de las imágenes arquetípicas, ya que el arquetipo es en sí incognoscible, con lo que se concluye que es más valiosa la vivencia de las imágenes arquetípicas que los arquetipos “clásicos” propuestos por la teoría. Recordemos que existen arquetipos básicos que tienen *un sitio especial* dentro de la jerarquía de la teoría junguiana.

Para la escuela arquetipal la imagen es central, es decir, en la relación analista analizando, no sólo es importante lo que se dice, sino lo que se imagina, en este sentido, se quiere decir lo que se ve de la imagen, la visión, así: “Revisioning is deliteralizing (or metaphorizing) reality. According to Hillman, the purpose of analysis is not to make the unconscious conscious, the id ego, or the ego self but to make the literal metaphorical, the real “imaginal”.”<sup>215</sup> Se trata pues para este autor de devolver a la imaginación su sustrato de realidad, de modo que: “The objective is not to induce individuals to be more realistic (as in the Freudian “reality principle”) but to enable them to appreciate that “imagination is reality” and that reality is imagination: that was seems most literally “real” is, in fact an image with potentially profound metaphorical implications.”<sup>216</sup>

De lo que se trata es de tomar las imágenes de una manera real (para Jung y Hillman una imagen es lo que es y no lo que pretende o puede ser) que atañen la vida del sujeto, no se trata de imaginación en el sentido de una *Vorstellungskraft*, se trata de percibir como las imágenes “configuran” la vida del individuo, como éstas impregnan su existencia, y en el trabajo terapéutico es de *necesaria importancia* centrarse en la imagen que se presenta como tal, circunvalándola (si acaso) y no asociando *ad infinitum*, así: “To express what it intends, the psyche selects an especially apt image

214 ADAMS VANNOY, Michael, *The archetypal school*, en: *The Cambridge companion to Jung*, Cambridge University Press, Cambridge, Second edition, 2008, pp. 109 “La escuela arquetipal rechaza el sustantivo “arquetipo”, aun cuando conserva el adjetivo “arquetípico.” Para Hillman, la distinción entre arquetipos e imágenes arquetípicas, que Jung considera comparable, respectivamente, al nómeno y fenómeno kantiano, es insostenible. Según él, todo lo que los individuos hallan psíquicamente son imágenes - es decir, los fenómenos. Hillman es un fenomenólogo o un imaginista. Para la escuela arquetipal, no existen arquetipos como tal- tampoco categorías neo-kantianas, o nómenos. Hay fenómenos únicos, o imágenes, que pueden ser arquetípicas.”

215 *Ibid. op. Cit.*, pp. 110 “Revisionar es desliteralizar (o metaforizar) lo real. Según Hillman, el propósito del análisis no es hacer consciente lo inconsciente, el ego yo, o el ego o self, sino hacer de lo literal metafórico, el verdadero (real) “Imaginal”.”

216 *Ibid. op. Cit.*, pp. 110 “El objetivo no es inducir a los individuos a ser más realistas (como en el “principio de realidad” freudiano), sino que puedan apreciar que “la imaginación es la realidad” y que la realidad es imaginación: que lo que se presenta como lo más literalmente “real” es, de hecho una imagen con implicaciones potencialmente profundas y metafóricas.”



from all of the images available in the experience of the individual in order to serve a quite specific metaphorical purpose.”<sup>217</sup> De hecho en el tema de la memoria, Hillman resalta que la memoria es un proceso activo y que actúa también desde la fantasía e imágenes.\*

Como podemos ver las imágenes son para esta escuela lo más real de la vida del individuo, no tienen correspondencia con algo, es decir la imagen es lo que es y no otra cosa, no existe una especie de significado oculto que se encuentra detrás de la imagen al develarla fuera de la mente de la persona. Se trata pues de entender a la imagen como lo más real, dejando de lado la correspondencia con un objeto externo, de modo que: “For Hillman, images are not reducible in any sense to objects in external reality. The imagination is not secondary and derivative but primary and constitutive.”<sup>218</sup>

Otro asunto en el que esta escuela se demarca de la teoría clásica jungiana es la conceptualización del yo. Para Jung el yo es el centro de la consciencia y se ve atrapado entre conflictos a ser compensados, se trata así de una psique que actúa de manera compensatoria. En el caso de Hillman, se trata de relativizar, es decir, por medio de la acción imaginativa, se *descentra* al yo de un “lugar privilegiado”, mostrando así que ese yo es una figura entre muchas otras, de modo que el autor nos dice: “Como si estuviera ante un dios viviente, el Yo es obligado a servir. De este modo, el Yo es arrojado a las salas de la *memoria*, convirtiéndose en uno más de los muchos particulares que allí se encuentran, y ha de buscar su propio lugar en relación con un arquetipo. Mis fantasías y mis síntomas me ponen en mi sitio.”<sup>219</sup>

La interpretación en la escuela de Hillman ocupa un lugar secundario, ya que como hemos dicho se pretenden percibir las imágenes tal como son, es decir, tal como se le presentan al individuo, evitando hacer un uso reductivo del intelecto, evitando hacer generalidades sobre una imagen como el ejemplo citado en el Cambridge Companion to Jung, en el que se recuerda que todo aquello que tiene que ver con agua, es para Jung símbolo o representación del inconsciente, en el caso de Hillman, con un acercamiento fenomenológico, se trata de describir que tipo de agua es, retornando

---

217 ADAMS VANNOY, Michael, *The archetypal school*, en: *The Cambridge companion to Jung*, Cambridge University Press, Cambridge, Second edition, 2008, pp. 111 “Para expresar lo que pretende, la psique selecciona una imagen especialmente apta dentro de todas las imágenes disponibles en la experiencia del individuo con el fin de servir a un propósito muy específico y metafórico.”

\* Para un interesante análisis ver James Hillman, *el mito del análisis*, pp. 190 y sigs.

218 ADAMS VANNOY, Michael, *The archetypal school*, en: *The Cambridge companion to Jung*, Cambridge University Press, Cambridge, Second edition, 2008, pp. 111 “Para Hillman, las imágenes no son reducibles en ningún sentido a los objetos de la realidad externa. La imaginación no es secundaria y derivativa, sino primaria y constitutiva.”

219 HILLMAN, James, *El mito del análisis*, Ed. Siruela, Madrid, 2000, pp. 211

a lo concreto y a la experiencia del sujeto, evitando hacer abstracciones sobre fenómenos. Así Hillman se “queda” en lo concreto evitando abstracciones desde lo definido. Se rescata así la particularidad *-Einzigkeit-* de la vivencia de la persona y la singularidad del significado de cada imagen para ésta.

Referente al tema de la personalidad, los psicólogos que se adhieren a esta escuela entienden a la personalidad como algo no unitario o único coherente y estable, sino como el lugar en donde la multiplicidad contiene la unidad, así: “In a sense, there is no personality – only personifications, which, when analysts regard them as if they were real persons, assume the status of autonomous personalities.”<sup>220</sup> Así la pluralidad sería el estado natural de la mente y la unidad del yo una ilusión, ya que se ha identificado a la personalidad con un elemento parcial, como en este caso es el yo.

Apoyada en el concepto de la imagen y despojando al yo de su trono, la psicología arquetipal es una psicología del alma, de la psique. Al hablar aquí de alma, no se refiere Hillman a la mente en sí, sino a los estratos más profundos y desconocidos de cada uno, así según Hillman: “Debe de haber ciertamente un nivel del alma donde ésta sea psique *per se*, un conjunto de procesos vivientes, independientes de nuestras nociones personales de individualidad y redención. Si la psique llegara a ser concebida de esta manera impersonal, el *opus* trascendería todo lo que tú o yo hiciéramos con nuestras almas durante nuestra vida (...) Alma no es un término científico. Aparece en contadas ocasiones en la psicología actual y, cuando lo hace, se escribe habitualmente entre comillas, como para impedir que contamine el ambiente científico estéril que la rodea.”<sup>221</sup>

Según Hillman el mundo es el portador del alma y así el individuo encuentra en él a ella (su alma). El alma ha de hacerse, es una búsqueda constante, de modo que: “The making of soul in the world entails a deepening of experience, in which the ego is put down and kept down. Rather than an ego that descends to unconscious depths only in order to be individuated in relation to the self and then ascends to the conscious surface, Hillman advocates an ego that descends to imaginal depths – and stays there – in order to be animated into a soul.”<sup>222</sup> Así el análisis no es un asunto de individuación,

---

220 ADAMS VANNOY, Michael, *The archetypal school*, en: *The Cambridge companion to Jung*, Cambridge University Press, Cambridge, Second edition, 2008, pp. 115 “En cierto sentido, no hay personalidad - sólo personificaciones, que, cuando los analistas las consideran como si fueran personas reales, asumen la condición de personalidades autónomas.”

221 HILLMAN, James, *El mito del análisis*, Ed. Siruela, Madrid, 2000, pp. 39-40

222 ADAMS VANNOY, Michael, *The archetypal school*, en: *The Cambridge companion to Jung*, Cambridge University Press, Cambridge, Second edition, 2008, pp. 119 “La realización de alma en el mundo implica una profundización de la experiencia, en la que el ego es rebajado y se mantiene rebajado. En lugar de un ego que desciende a las profundidades inconscientes para ser individuado en relación con el Sí-mismo y luego subir a la superficie consciente, Hillman aboga por un ego que desciende a las profundidades imaginales - y permanece allí -

sino de *animación*. Esta psicología es de carácter animista, pues se asienta sobre el modelo de un *anima mundi* en donde los objetos son portadores (o donadores) de un alma, en el sentido de imágenes, en donde la *Spaltung* sujeto-objeto se “salva”. Así: “He means (Hillman) that not only individuals but also objects have a certain “subjectivity,” that things have a certain “being.” According to Hillman, the world is not dead, but neither is it well: it is alive but sick. It is the deadening (rather than enlivening, ensouling, or animating) attitude of Cartesian subject-object dualism toward the world that has sickened it. Rather than analyze individuals, Hillman recommends that imaginal psychology analyze the world, or the material objects in it, as if they, too, were subjects.”<sup>223</sup>

Como corolario se pueden ver similitudes, según Samuels entre Hillman y Lacan, por ejemplo en el tratamiento que hacen de la psicología del yo y su conceptualización del yo. Vannoy Adams hace un paralelismo entre Derrida y Hillman en donde: “...what Hillman means by “re-visioning” is comparable to what Derrida means by “deconstructing”. Both Hillman and Derrida criticize the metaphysical logic that opposes image (or signifier) to concept (or signified) and that privileges the latter over the former.”<sup>224</sup>

### 3.7.2 La escuela desarrollista:

Una vez que hemos revisado brevemente la teoría clásica jungiana y el desarrollo posterior desde la perspectiva arquetipal, pasaremos a revisar otra escuela, u otro modo de aproximación a la personalidad del sujeto, que contempla una mirada más evolutiva de la historia de la persona, es decir, como se constituye una vida desde sus inicios y como esos inicios van perfilando decisiones y elecciones en la vida posterior. Las teorías revisadas hasta ahora se centran mucho en el trabajo de la relación entre el paciente y el terapeuta y cómo esa relación se da en la terapia a modo de una re-actualización de antiguos conflictos o vivencias. Aquí hablamos de los conceptos de *transferencia* y *contratransferencia*.\*

---

para ser animado en un alma.”

223 ADAMS VANNOY, Michael, *The archetypal school*, en: *The Cambridge companion to Jung*, Cambridge University Press, Cambridge, Second edition, 2008, pp. 120 “Lo que quiere decir (Hillman) es que no sólo los individuos, sino también los objetos tienen una cierta “subjectividad”, que las cosas tienen un cierto “ser”. Según Hillman, el mundo no está muerto, pero tampoco está saludable: está vivo pero enfermo. Es el amortiguamiento (en lugar de animar, que anima, o animador) de la actitud cartesiana del dualismo sujeto-objeto hacia el mundo que lo ha enfermado. Más que analizar los individuos, Hillman recomienda en la psicología imaginal analizar el mundo, o las cosas materiales, como si ellas también fuesen sujetos.”

224 *Ibid. op. Cit.*, pp. 120 “...lo que Hillman quiere decir con “re-visionar” es comparable a lo que Derrida quiere decir con “deconstruir”. Tanto Hillman como Derrida critican la lógica metafísica que enfrenta a la imagen (o signifiante) al concepto (o significado) y que privilegia éste último sobre el primero.”

\* Transferencia: “Designa, en psicoanálisis, el proceso en virtud del cual los deseos inconscientes se actualizan sobre

Los trabajos de Jung estaban de cierta forma incompletos y la seducción creada por el análisis de los aspectos culturales (inconsciente colectivo), los mitos y la historia desplazó la mirada sobre esas disciplinas, dejando de lado un análisis del desarrollo del individuo desde su más primitiva infancia. En este sentido se hablaba en la teoría clásica de un arquetipo de la madre, pero no necesariamente sobre la experiencia del niño con o frente a su madre, es decir se entiende a ese momento no como una etapa del desarrollo, mas si, como un fundamento del desarrollo: “For Jung and the group that had formed around him, the rich and attractive field of creative and symbolic activity and collective and cultural pursuits appeared to be more engaging.” -Y más adelante- “Jung’s considerable contributions to understanding the prospective functioning of the psyche, including the self, were in danger of becoming limited because of the lack of grounding in historical and genetic (i.e. Early-life) mental activity.”<sup>225</sup>

De este modo se erigió el interés y la necesidad de comprender el aspecto teleológico propuesto por Jung y generar conceptos que se acoplen o que complementen esa visión desde lo regresivo y desde las experiencias del sujeto en su infancia, así se busca pues relacionar la infancia del individuo con los constructos teóricos jungianos ya propuestos y explicados anteriormente. Esta búsqueda de respuestas se dio desde la percepción y posicionamiento jungiano clásico y la conjunción de “nuevos conceptos” que el psicoanálisis pudo aportar, en especial la teoría de las relaciones objetales de la escuela inglesa psicoanalítica, para esta escuela objeto es: “In der psychoanalytischen Objektsbeziehungstheorie sprechen wir von “Beziehungsobjekten”. Der Objekt-Begriff stammt aus der philosophischen Erkenntnistheorie, wo das erkennende Subjekt dem Erkenntnisgegenstand als Objekt gegenübergestellt wird. In der Objektsbeziehungstheorie werden die im Gedächtnis abgespeicherten Erinnerungsspüren der wichtigen Beziehungspersonen als “intrapsychische Repräsentanzen” bezeichnet. In diesen Erinnerungsspüren sind unsere wichtigen

---

ciertos objetos, dentro de un determinado tipo de relación establecida con ellos y, de un modo especial, dentro de la relación analítica. Se trata de una repetición de prototipos infantiles, vivida con un marcado sentimiento de actualidad. Casi siempre lo que los psicoanalistas denominan transferencia, sin otro calificativo, es la transferencia en la cura. La transferencia se reconoce clásicamente como el terreno en el que se desarrolla la problemática de una cura psicoanalítica, caracterizándose ésta por la instauración, modalidades, interpretación y resolución de la transferencia.” Fuente: LAPLANCHE Jean, PONTALIS, Jean Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, Ed. Paidós, Argentina, 1996, pp. 439

Contratransferencia: “Conjunto de las reacciones inconscientes del analista frente a la persona del analizado y, especialmente, frente a la transferencia de éste.” Fuente: LAPLANCHE Jean, PONTALIS, Jean Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, Ed. Paidós, Argentina, 1996, pp. 84

225 SOLOMON McFARLAND, Hester, *The developmental school*, en: *The Cambridge companion to Jung*, Cambridge University Press, Cambridge, Second edition, 2008, pp. 125 “Para Jung, y el grupo que se había formado en torno a él, el campo rico y atractivo de la actividad creativa y simbólica y actividades colectivas y culturales, parecía ser más interesante.”... “Las considerables contribuciones de Jung para entender las perspectivas funciones de la psique, incluyendo el Sí-mismo, estaban en peligro de quedar limitadas, debido a la falta de bases, en la histórica y genética (es decir la vida temprana) de la actividad mental.”

Beziehungsobjekte intrapsychisch in uns repräsentiert.”<sup>226</sup>

Es decir que desde el aspecto prospectivo de la teoría jungiana, se busca entrelazar el método retrospectivo del psicoanálisis con el modo de pensar junguiano con lo cual: “Jung’s exploration of the *bases* of personality took a different tack from that followed early by Freud in his understanding of the *stages* of personality development.”<sup>227</sup> Según Solomon McFarland existe una similitud entre el pensamiento de Jung y el de Klein, en el sentido de la conceptualización de las bases instintuales que “preforman” el comportamiento, de modo que lo que Klein denominó *objetos parciales*, Jung lo denominó *imágenes arquetípicas*. Ahora bien no debemos olvidar que para el psicoanálisis kleiniano sólo existe un inconsciente posible, el individual, los así llamados arquetipos jungianos provienen o “están” en el así denominado por Jung inconsciente colectivo. Lo que esta autora pone de manifiesto en común entre estas dos aproximaciones es: “Despite the difference in language, they both referred to the early relationships of the self with the internal representations of the different functioning capacities of the caregiver.”<sup>228</sup>

De igual manera los procesos que se dan en la mente aún arcaica como la introyección, proyección, identificación y la escisión del objeto, estarían presentes en la teoría jungiana con un lenguaje propio, así el mundo interno (Klein), se lo define como el mundo arquetípico, el ambiente (Jung) con lo externo. Un arquetipo puede ser “percibido” en sus partes (no en su totalidad), como el objeto en Klein tampoco es percibido -por el infante- de manera total, así se percibe, por ejemplo en un inicio a la madre no en su totalidad, sino en una de sus partes (objeto parcial) como lo es el pecho; y a su vez ese pecho se percibe como pecho bueno y pecho malo. Lo que Klein llama innato viene a ser paralelo a lo jungiano en el sentido de lo expresado anteriormente como figuras arquetípicas y objetos parciales, estos como formas de estructuras innatas de la mente que sirven de enlaces para las primeras experiencias *biológicas e instintuales*\* del niño.

---

226 KREISCHE, Reinhard, *Paarbeziehungen und Paartherapie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1. Auflage, 2012, pp. 20 “En la teoría psicoanalítica de las relaciones objetales hablamos de “objetos relacionales”. El concepto de Objeto proviene de la teoría del conocimiento filosófico (Epistemología) en donde el sujeto que conoce torna al objeto de conocimiento, y lo hace objeto percibido. En la teoría de las relaciones objetales las huellas mnémicas de las personas más importantes dentro de la relación son definidas como “representaciones intrapsíquicas”. En estas huellas mnémicas están representados nuestros más importantes objetos relacionales, de forma intrapsíquica.”

227 SOLOMON McFARLAND, Hester, *The developmental school*, en: *The Cambridge companion to Jung*, Cambridge University Press, Cambridge, Second edition, 2008, pp. 128 “La exploración de Jung de las *bases* de la personalidad tomó un rumbo diferente del seguido tempranamente por Freud en su comprensión de las *etapas* del desarrollo de la personalidad.”

228 *Ibid. op. Cit.*, pp. 131 “A pesar de la diferencia de lenguaje, ambos se refirieron a los principios de las relaciones del yo con las representaciones internas de las diferentes capacidades de funcionamiento del cuidador.”

\* Ver Solomon McFarland (2008), pp. 132

Klein definió el desarrollo del niño sobre todo en la relación con la madre en etapas, la primera etapa que tiene que ver con los procesos de escisión, identificación, idealización y proyección, es la así denominada posición *esquizo paranoide*, en esta etapa se percibe al objeto de manera parcial (el pecho), y este objeto parcial es: objeto ideal (se atribuyen al objeto las experiencias buenas y aspira a identificarse con él), objeto malo (que frustra y a su vez se proyecta lo destructivo) y el objeto bueno (un objeto que da cuidado y que gratifica, a su vez se proyecta sobre éste lo libidinal). El bebé siente el mundo externo (madre) como persecutorio que desestabiliza o estabiliza su integridad. El niño no percibe a la madre en su totalidad sino parcialmente. En los procesos de introyección se internalizan partes del objeto (buenos o malos). La siguiente fase es la depresiva o así también llamada *posición depresiva*, en la cual el infante (de los seis meses hasta los dos años de edad aproximadamente) empieza ya a percibir a los objetos en su integridad, empezando a hacer valoraciones sobre sus juicios, de manera que: “Klein elaborated a subsequent developmental phase, called the *depressive position*, in which the infant could experience feelings of remorse and concern about the effects of its aggressive attacks upon the internal representation of the caregiver or the real external caregiver.”<sup>229</sup>

Así se ha consumado pues, la integración del objeto y ya no se lo percibe parcialmente (salvo en ciertos trastornos en donde los déficits estructurales se presentan muy marcadamente y en dónde por ejemplo, una pareja cumple una función, y no es vista en su totalidad) de modo que los sentimientos antagónicos como el odio y el amor son ahora dirigidos hacia una misma persona (la madre). Se requiere de representaciones mentales para expresar los afectos y las pulsiones, y según Solomon McFarland esas representaciones vienen a ser análogas a las imágenes arquetípicas, es decir, el arquetipo es la representación simbólica del instinto, como para Klein la representación interna del objeto.

Un elemento importante de la técnica de trabajo psicoanalítica, es la relación que se establece con el paciente dentro del consultorio durante la sesión de análisis. Para la teoría de las relaciones objetales: “The theoretical elaboration of subtle and pre-verbal forms of communication from the earliest days of the infant’s life, based on the vicissitudes in the capacity for relatedness of both the infant as much as the caretaker, was increasingly understood to apply to analytic technique itself, and to the clinical role of the analyst’s countertransference in response to his patient’s primitive,

---

229 SOLOMON McFARLAND, Hester, *The developmental school*, en: *The Cambridge companion to Jung*, Cambridge University Press, Cambridge, Second edition, 2008, pp. 134 “Klein elaboró una fase de desarrollo posterior, llamada la *posición depresiva*, en la que el niño puede experimentar sentimientos de remordimiento y preocupación por los efectos de sus ataques agresivos sobre la representación interna del cuidador o el verdadero cuidador externo.”

non-verbal communications.”<sup>230</sup> Y esto se asocia con el concepto jungiano de *participation mystique*, el cual expresa que el sujeto está ligado al objeto de una manera directa que puede entenderse como una identidad parcial. Según Jung esa identidad parcial está fundada en ese unirse a priori del objeto y el sujeto. Suele presentarse mayormente en los pueblos primitivos, aunque en el hombre de occidente se presenta también, más en las relaciones interpersonales que con los objetos inanimados. Interesante es en este momento revisar lo que Jung entiende por identidad e identificación\*: La identidad es una igualdad psicológica, no existe una diferenciación con el objeto, se es ese objeto, esto suele presentarse en los pueblos primitivos y es el ingrediente mayor de la *participation mystique*, siendo la identidad un estado inconsciente de indiferenciación, de igualdad que nunca se ha hecho consciente. La identificación por su parte viene a ser para Jung una especie de dejar de ser uno mismo entero, para asimilarse a un objeto que se presenta en el mundo, pueden ser personas o instituciones. La identificación sirve en cierta forma para desarrollarse a medida que uno va creciendo. Ella nos permite tomar actitudes de un otro, sin que se caiga en la imitación. Para Jung la imitación es de carácter consciente, mientras la identificación es un proceso inconsciente activado por la regresión de la libido.

De modo que el analista ya no es un observador abstinentemente con una escucha flotante, sino que lo que cobra valor en el trabajo terapéutico es lo intersubjetivo; se puede llegar a decir que la única forma de hacer análisis es a través del trabajo y de la interpretación de la transferencia, de modo que: “Winnicott thought that the blurring of the self-object boundary led to transformations in the development of the self in the “transitional space” between the infant and the mother, as well as between the patient and analyst. The infant’s experience of the transitional object\* as both “created and found” is similar to the patient’s experience of the well-timed interpretation which happens at the very moment of it being “realized” by the patient.”<sup>231</sup>

---

230 SOLOMON McFARLAND, Hester, *The developmental school*, en: *The Cambridge companion to Jung*, Cambridge University Press, Cambridge, Second edition, 2008, pp. 136 “La elaboración teórica de las formas sutiles y pre-verbales de la comunicación desde los primeros días de vida del recién nacido, basadas en las vicisitudes de la capacidad para la relación de ambos, del niño tanto como del cuidador, se entendió cada vez más, para aplicarla en la técnica analítica, y a la función clínica de la contratransferencia del analista, en respuesta a las comunicaciones primitivas, no verbales de su paciente.”

\* Ver JUNG, Carl Gustav, *Psychologische Typen*, Gesammelte Werke Band 6 § 737, § 740, §780, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp. 467-468-469-470 y 486. Para una versión castellana, *Tipos psicológicos*, Edhasa, Barcelona, 1995, pp.521-522-523 y 544

\* Objeto transicional: Término introducido por D. W. Winnicott para designar un objeto material que posee un valor electivo para el lactante y el niño pequeño, especialmente en el momento de dormirse (por ejemplo, un ángulo del cubrecama, una toalla que chupetea). El recurrir a objetos de este tipo constituye, según el autor, un fenómeno normal que permite al niño efectuar la transición entre la primera relación oral con la madre y la «verdadera relación de objetos». Fuente: LAPLANCHE Jean, PONTALIS, Jean Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, Ed. Paidós, Argentina, 1996, pp. 265

231 SOLOMON McFARLAND, Hester, *The developmental school*, en: *The Cambridge companion to Jung*, Cambridge University Press, Cambridge, Second edition, 2008, pp. 137 “Winnicott pensaba que la difuminación de los límites

Michael Fordham está considerado como el que ha unido los conceptos mencionados brevemente de la teoría psicoanalítica de las relaciones objetales y los de la “topografía” jungiana. Se pone así mucho énfasis en el análisis transferencial y contratransferencial dentro del proceso analítico, ya que lo primitivo y no integrado se suele proyectar. Según este autor el Self es en su mismidad íntegro, que a lo largo del proceso de desarrollo se va fragmentando en el constante contacto con el ambiente y el mundo de los objetos. Se podría pensar aquí en la imagen del Uróboros, la serpiente que se muerde la cola como símbolo de integridad absoluto de un estado macizo, pleno, lleno, sin falta, como en la primera infancia donde no hay diferenciación sexual, no hay un *Spaltung* entre mundo interno-mundo externo. Curiosamente el propósito del análisis jungiano -en el sentido clásico- es la integración de los opuestos, o como se suele llamar, la individuación; y desde este modelo desarrollista, sería pues casi un regresar a un estado originario de totalidad, de la psique. Esta afirmación es bien tendenciosa, ya que podríamos nosotros llegar a pensar que el fin del análisis es el retorno a la completa inconsciencia. Se parte pues de algo integrado, que en contacto con el mundo va *desintegrándose*, y por vía del análisis o las experiencias ha de volver a re-integrarse (lo que se reintegra al Self es la calidad de la experiencia con un objeto del mundo externo). Surge la pregunta, si no se trata más bien de la aceptación de ese irse desintegrando, quizás sea esa la llamada re-integración según Fordham, la *simple* aceptación de ser un ser limitado en constante proceso de desintegración y re-integración, de modo que el individuo se construye a través de ese proceso de *des-re-integración*, así: “Fordham’s model describes how the self deintegrates through contact with the environment and subsequently reintegrates the experience through sleep, reflection, or other forms of mental digestion in order to develop and grow. Put more concretely, a part of the infant’s self is energized from within to meet an external situation, perhaps because it is hungry (it cries) or because the caregiver has come into its field (the mother smiles and talks to the infant).”<sup>232</sup>

En esta teoría el yo es la mayor desintegración (desintegración del Self). El yo nace a través del contacto con el mundo exterior, es decir se va dando apertura a la consciencia. Fordham indicó que las relaciones entre el infante y sus padres, están llenas de proyecciones bidireccionales, que se

---

sujeto-objeto llevaron a transformaciones en el desarrollo del yo en el “espacio transicional” entre el bebé y la madre, así como entre el paciente y el analista. La experiencia del bebé del objeto transicional en tanto que “creado y encontrado” es similar a la experiencia de la interpretación oportuna (bien dada) que se produce en el momento mismo del “darse cuenta” por parte del paciente.”

232 SOLOMON McFARLAND, Hester, *The developmental school*, en: *The Cambridge companion to Jung*, Cambridge University Press, Cambridge, Second edition, 2008, pp. 140 “El modelo de Fordham describe cómo el yo se desintegra a través del contacto con el medio ambiente y posteriormente reintegra esa experiencia a través del sueño, la reflexión, u otras formas de digestión mental, con el fin de desarrollarse y crecer. Dicho más concretamente, una parte del yo del niño se activa desde el interior para encontrar una situación externa, tal vez porque tiene hambre (llora) o porque el cuidador ha entrado en su campo (la madre sonríe y habla con el niño).”



pueden utilizar en el proceso analítico con adultos, de modo que para entender el mundo interno del paciente (nosotros diremos del individuo), el analista se des-integra o disgrega en la relación con el paciente para comprender mejor el mundo interno de éste y los objetos internalizados.

Se trata, así de generar cambios desde la intersubjetividad, o se pretende dar un acercamiento desde lo intersubjetivo a las relaciones humanas y a las relaciones entre analista y paciente conceptualmente, ya que ambos en este caso paciente y analista están envueltos en el “juego de proyecciones”. Por supuesto el analista ha de ser estable durante el proceso. Este enfoque viene a ser un rescate de la influencia que el ambiente tiene sobre el sujeto. Tanto Freud como Jung enfatizaron masivamente el aspecto del mundo interior del individuo descuidando el análisis de los factores ambientales y contratransferenciales desde la perspectiva intersubjetiva, como nos lo dice Bowlby: “Lo que importa respecto al medio externo, es la medida en que las frustraciones y otras influencias que éste impone conducen al desarrollo de conflicto *intra*-psíquico de una forma e intensidad que el inmaduro aparato psíquico del lactante y del niño en la primera infancia no puede controlar satisfactoriamente.”<sup>233</sup>

Es decir, el desarrollo del infante ha de considerarse desde el encuentro de las representaciones internas y el medio ambiente. Lo no resuelto o no simbolizado, se repite especialmente en el contexto psicoanalítico entre analista y paciente, y según estas teorías eso es lo que conlleva -a- la cura. Una suerte de reparación de los esquemas disfuncionales en la interacción: “Si examinamos primero la realidad exterior y el contacto del individuo con ella en términos de relación de objeto y uso del objeto, advertimos que la primera se encuentra fija; más aun, la dotación de instintos que proporcionan el respaldo para la relación y uso de objetos es a su vez fija respecto del individuo, aunque varíe según la fase y la edad, y según la libertad de este para utilizar los impulsos instintivos. En este terreno somos más o menos libres, de acuerdo con las leyes formuladas en considerable detalle en la biografía psicoanalítica.

Observemos ahora la realidad psíquica interior, propiedad personal de cada individuo en la medida en que se ha llegado a cierto grado de integración madura, que incluye el establecimiento de una persona unitaria, con la existencia implícita de un interior y un exterior, y una membrana limitadora. Aquí, una vez más, se advierte una fijeza que corresponde a la herencia, a la organización de la personalidad y a los factores ambientales introyectados y los personales proyectados.

En contraste con las dos realidades enunciadas sugiero que la zona disponible para maniobrar en

---

233 BOWLBY, John, “*Vinculos afectivos: Formación desarrollo y pérdida*”, Ed. Morata, Madrid, Quinta edición, 2006, pp. 39

términos de la tercera manera de vivir (donde está la experiencia cultural o el juego creador) es muy variable de un individuo a otro. Ello es así porque esta tercera zona es el producto de las *experiencias de la persona* (bebé, niño, adolescente, adulto) en el ambiente que predomina.

Aquí hay un tipo de variabilidad de distinta calidad que las correspondientes al fenómeno de la realidad psíquica personal, interna, y de la realidad exterior compartida. La extensión de esta tercera zona puede ser mínima o máxima, según la suma de experiencias concretas.”<sup>234</sup>

### 3.8 A-proximaciones con la neurociencia:

La pregunta por la efectividad de una escuela terapéutica es un hecho que se viene repitiendo a través de los años, ya que se espera ver y alcanzar el grado máximo de efectividad y de respuesta a los problemas que se presentan actualmente tanto en los institutos de formación de analistas como en sus consultorios. A esto vale decir que las escuelas se ven cada día más exigidas a adaptarse a las tendencias dentro de lo que es salud mental, sea este el sistema de salud o la operacionalización de los diagnósticos, es así como vemos hoy en día largas listas de libros que se especializan en el tratamiento de la obsesión, o de la depresión o de la angustia, como si eso llamado trastorno de ansiedad, fuese una categoría aislada del resto de la vida del sujeto, no se tiene o se padece un trastorno, se es también ese trastorno. En vista de esto siempre se realizan estudios que “demuestran” la efectividad de tal o cual proceso terapéutico, dejando de lado por supuesto y olvidando la singularidad de cada sujeto, un sujeto devino sólo y desde su singularidad es lo que es, y nosotros creemos firmemente que la única posibilidad de acercarnos al individuo es desde esa misma singularidad, sin teorías, sin métodos, únicamente con un posicionamiento (*Haltung*), el posicionamiento fenomenológico. Pero volvamos al tema de las neurociencias y la psicología analítica de Jung. No se busca desde la neurociencia verificar si una escuela de psicoterapia es la adecuada o no, ellos pretenden ver los cambios subjetivos a través de los procedimientos de imagen, es decir, de que manera la plasticidad del cerebro se ve afectada a través del encuentro terapéutico y de su proceso, en cierta manera como la mente cambia la materia.

Ahora bien, la subjetividad no se puede medir ni tocar, la subjetividad es una experiencia, es el lugar del testimonio\*; sí, es cierto que los procedimientos de imagen nos muestran cambios como lo pueden mostrar en una persona que ha tenido recientemente un accidente y ciertas estructuras

---

234 WINNICOTT, Donald Woods, “*Realidad y juego*”, Ed. Gedisa, Barcelona, 1994, pp. 142

\* Para un análisis de la posición del yo, ver: BIRULÈS, Fina, *YO Entre el descrédito y la rehabilitación del yo*, en: CRUZ, Manuel (ed.), *Las personas del verbo filosófico*, Editorial Herder, Barcelona, 2011, pp. 15-30

cerebrales se ven más enervadas que otras, lo que eso nos está diciendo es justamente eso y nada más que eso, pero hasta que punto se puede percibir o adentrarse en la subjetividad del otro es un límite, es el límite de toda ciencia posible y de toda aproximación posible. Lo que tampoco queda definitivamente claro, es la formación de la red neuronal, y la constitución de un sujeto y su lenguaje, es decir, no está aún del todo entendido como eso que es cerebro se convierte en mente (que no es lo mismo que consciencia y finalmente se estructura como un campo referencial al que llamamos yo y desde el cual hacemos valoraciones de la realidad, sea ésta interna (emociones, sentimientos, sueños, deseos) o externa (relación con los otros y el mundo).

No obstante si el lector se hace con esas “comprobaciones” en las cuales las teorías mentalistas se asientan, se dará cuenta, que cualquier o casi cualquier resultado neurocientífico, puede ser interpretado dentro de una teoría psicológica, lo cual nos lleva a pensar en una especie de *traduccionismo* de los hechos para dar un cierto sentido de solidez a los constructos de dicha teoría, y esto no es más que un error categorial. Por otro lado los constructos metafísicos, si están más allá de lo físico, no es posible “verlos” en una resonancia magnética, justamente por ser metafísicos.

### **3.9 Nuestra crítica:**

El modelo jungiano nace de una concepción metafísica, es decir de una especie de experiencia personal de su creador, por ejemplo en el caso del inconsciente colectivo y de su concepto de arquetipo. Lo radical que presenta esta doctrina psicológica es un acento marcadamente cultural, es decir, los referentes culturales juegan un papel fundamental en la constitución del sujeto. Lo llamado colectivo y aún más lo llamado inconsciente colectivo se sustenta en una suerte de metafísica, desde la cual, se pretende entender el desarrollo de la personalidad dentro de un contexto cultural. Ahora bien, esa culturalidad viene dada por factores, de alguna manera genéticos, que vendrían a preformar nuestra manera de ser en el mundo, para estos estudiosos, no es lo mismo haber nacido en el Congo que en Estados Unidos, el sólo hecho de nacer en un lugar y pertenecer a un grupo étnico viene a dar todos aquellos referentes posibles culturales, así una madre del Congo, no es lo misma que la de Estados Unidos. Pero ¿Qué ocurre con un sujeto, nacido de un vientre turco en una sociedad alemana con la cual ese individuo se ve confrontado a diario? ¿Cuáles son los factores que pueden darnos una suerte de brújula cultural al respecto de este fenómeno de la *interculturalidad*? Para nuestra forma de ver, la escuela jungiana es marcadamente moderna, y no puede situarse en la posmodernidad, salvo de manera metafísica. Es necesario una revisión de

conceptos, el concepto de la familia, por ejemplo ¿Qué quiere decirnos el matrimonio homosexual, para lo que llamamos familia?

La psicología jungiana sin embargo abre un amplio campo de estudio, sobre los fenómenos culturales, pero es avezada al dar respuestas apresuradas para algo que no puede formularse y que queda en un mero concepto, el de inconsciente o el de arquetipo. Se da un lugar al inconsciente, un lugar que no se puede visitar, sólo experimentar, pero para nosotros esta afirmación topológica, es un producto de la psicología romántica de finales del siglo XIX, en donde algo ha de develarse, algo está oculto, de un modo dialéctico hemos de descubrir que hay detrás de eso que se nos presenta, pero no viendo ese detrás, sino sustituyéndolo con conceptos, con unidades, con medidas, con interpretaciones, con la búsqueda de algo en donde aferrar y explicar lo inexplicable. Para nosotros el inconsciente no es un lugar dentro de una tópica o un síntoma, tampoco es una producción. Lo inconsciente es un actuar, un actuar en el sentido de un *avenir*, de lo inesperado, en donde él toma figura, sea a través de la palabra, el silencio, un acto o una somatización. El inconsciente se da desde lo *des-a-percibido*, no se escoge un síntoma, no se elige un olvido como tampoco se elige un dolor; es lo inesperado que se presenta ante nosotros y de ese modo lo llamamos inconsciente, pues desde nuestra voluntad no hemos podido comandar. Lo inconsciente quiebra e irrumpe desde el futuro pensado con lo irreconciliable de lo inesperado en el presente.

Por otro lado parece haber una especie de mezclas y errores categoriales, al proponer a la sensación *-Empfindung-* como una propiedad de la consciencia en los tipos psicológicos sin entrever que con ello se hace énfasis a una concepción empirista de la consciencia a través de sensaciones. Además se caracteriza la vida consciente sin entenderla previamente a cualquier teorización, es decir sin añadirle cualidades (pensamiento, sensación, sentimiento e intuición), lo cual no deja entrever el asunto de una consciencia pura sin rudimentos teóricos, pues lo que se pretende presentar como la base sentada de la experiencia, es una construcción teórica que no va al sustrato primordial de lo que está estudiando, la consciencia. Este es un error muy común entre psicólogos que dan por hecho una construcción teórica.

Recordemos que a la final, dentro de las teorías psicológicas de la personalidad, se interpreta dentro de un esquema teórico que está donado a priori, es decir, se percibe, no ya desde una actitud en donde se cuestionan los hechos o se los describe, sino desde un posicionamiento teórico el cual brinda respuestas desde la misma pregunta que se ha formulado; en este sentido: “Die psychoanalytischen Theorien befinden sich in einer stetigen Weiterentwicklung und damit in einem

stetigen Wandlungsprozeß. Man kann sogar sagen, daß die Psychoanalyse in jeder psychoanalytischen Behandlung, ja in jeder einzelnen psychoanalytischen Sitzung, gleichsam neu erfunden wird, da kein menschliches Schicksal dem anderen gleicht. Andererseits benötigen wir die Theorien, um unsere Wahrnehmungen vorzukonstruieren und unsere Aufmerksamkeit auf die Aspekte zu lenken, die sich schon in tausenden von Behandlungsstunden erfahrener Analytiker vor uns als relevant erwiesen haben.”<sup>235</sup>

Las teorías de la psicología profunda terminan teniendo un carácter profundamente rígido, en donde muy poco se puede hacer y si alguien se aventura a hacerlo, es por lo general, mal visto o condenado al ostracismo, ostracismo que dura hasta que nuevos seguidores lo rodean, y así sucesivamente se van re-creando y re-interpretando conceptos teóricos, lo que poco o casi nada se cuestiona, son los fundamentos desde donde se origina un concepto dentro de un sistema de pensamiento. De hecho al hablar de un sistema de pensamiento, caemos en lo enunciado previamente sobre la rigidez teórica, que no es sino testarudez.

¿Qué respuesta se puede dar a esto?, ¿Qué significa la elaboración teórica y su entendimiento dentro de la evolución de un individuo? ¿Cómo hacer frente a esta oleada de conceptos, de construcciones previas, de sistemas cerrados, de estructuras, de miradas? Intentaremos responder a estas preguntas y formular nuevas desde el análisis y la psicología existencial.

---

235 WIRTH, Hans-Jürgen (Prólogo): *Wie Freud arbeitete (Paul Roazen)*, Psychosozial Verlag, Gießen, 1999, pp. III  
“Las teorías psicoanalíticas están en un continuo desarrollo y por lo que en un proceso constante de cambio. Incluso se puede decir que el psicoanálisis es en cada tratamiento psicoanalítico, en cada sesión psicoanalítica individual, es inventado continuamente de nuevo, porque ningún destino humano es el mismo. Por otro lado, necesitamos teorías para pre-construir nuestras percepciones y dirigir nuestra atención a los aspectos relevantes que ya han sido probados en miles de horas de tratamiento por analistas experimentados.”

*Existir sería una empresa absolutamente impracticable  
si dejáramos de darle importancia a lo que no la tiene.*

*E.M. Cioran*

#### **4. La psicología y la psicoterapia existencial:**

En este punto nos vemos ante un problema que nos resulta fundamental a la hora de querer comprender cómo se ha constituido un sujeto y al mismo tiempo cómo podemos aproximarnos hacia su realidad. Hemos visto que las escuelas psicoanalíticas aquí expuestas nos presentan un potente acervo teórico, son los preliminares de reflexiones *a posteriori* por parte de su creador. La psicología de dote existencial, busca deshacerse de esas premisas que llamaremos prejuicios e intenta comprender la realidad del individuo en tanto que individuo viviente, es decir desde su forma y su estar en el mundo. Así pues lo importante es rescatar al sujeto, desde su subjetividad, y para ello la psicología existencial, el análisis existencial y el *Daseinanalyse*, nos dan no respuestas concretas, sino preguntas más acertadas, preguntas sobre el sujeto, su realidad y su modo de experimentar su vida. Se trata de ver a la persona que está enferma y no a la enfermedad de esa persona y de tomar en cuenta estados perturbadores que no pueden aliviarse con fórmulas teóricas. Si se quiere, se busca un acercamiento más ingenuo en el cual las premisas teóricas se tienden a eliminar. Así pues hemos de despojarnos de los prejuicios existentes en psicología, para poder ver los problemas que son verdaderamente fundamentales, intentando así descartar embrollos teóricos que no hacen más que acrecentar aquello que Dennet ha llamado “generadores de intuición”, así en palabras del propio autor: “En filosofía existe una estrategia muy popular que consiste en construir un cierto tipo de experimento mental que he denominado *generador de intuición*. Estos experimentos mentales, a diferencia de los de Galileo o los de Einstein, no presentan argumentos estrictos que prueban conclusiones a partir de premisas. Antes bien, su objetivo es brindar al lector un conjunto de reflexiones imaginativas que desemboca, finalmente, no en una conclusión formal sino en un dictado de la “intuición”.<sup>236</sup> Esto mismo es aplicable al ejercicio terapéutico y

---

236 DENNET, Daniel, *La libertad de acción. Un análisis de la exigencia del libre albedrío*, Biblioteca económica

psicológico, en el cual por ejemplo se discute a partir de un presupuesto como el de arquetipo, su forma de personificarse, o desde un concepto como la represión, se lleva a tener de manera *intuitiva* una conclusión a partir del ejercicio metafísico de presuponer la fundación de un supuesto inconsciente por un mecanismo llamado represión.

En este sentido la percepción como arma de conocimiento nos acerca a lo real y nos depura de las proposiciones que son *intuitivamente ciertas* pero no *verdaderamente reales*. Y bien pues, ¿Desde dónde parte la psicología existencial? Desde la vivencia de la ansiedad. Esa es la piedra fundante del cimiento del existencialismo. Es la ansiedad vivida en carne propia la que lleva al sujeto a reformular el contenido y el rumbo de su vida. En este sentido se trata de ver al paciente por lo que el realmente es y no devenir en el acto de encajarlo en una teoría o idea preconcebida (nosotros diremos un prejuicio), así: “Can we be sure, one such question goes, that we are seeing the patient as he really is, knowing him in his own reality; or are we seeing merely a projection of our own theories *about* him?”<sup>237</sup>

Esta afirmación, lejos de ser espúrea retórica, es algo que concierne de manera muy importante, ya que al trabajar con el mundo interno de la persona, con sus representaciones, juicios, deseos y anhelos, hemos de tener en cuenta su propia y única manera de ver el mundo y no articular un discurso acartonado que desde un punto de vista lógico dice muchas cosas ciertas (no así reales), de la vida del sujeto pues como May nos advierte, no sabemos a ciencia cierta hasta qué punto estamos percibiendo al sujeto en tanto sujeto existente y concreto apartado de nuestras formulaciones teóricas. Se trata pues en principio de percibir y tomar al hombre como tal y no *sobre* él. Como señalamos el punto de partida del existencialismo es la ansiedad, pero no se trata de un miedo, aquí es notable la diferencia entre miedo y ansiedad. Se entiende a la ansiedad como una característica de su ser que es parte de la misma existencia. May la define como: “Anxiety is *the experience of the threat of imminent nonbeing*.”<sup>238</sup> Con lo cual no se trata de una emoción o un afecto, sino de una parte constitutiva de la personalidad y de la realidad de la persona, hasta el punto de diferenciarse de lo que es el miedo. El miedo puede ser objetivado, en un objeto por ejemplo, o representado en una obra artística. La ansiedad es una experiencia que se siente en la totalidad, pero ésta no tiene un

---

Gedisa (Ciencias cognitivas), Barcelona, 2000, pp. 25

237 MAY Rollo, *The discovery of Being*, Ed. Norton, New York/London, 1994, pp. 37 “¿Podemos estar seguros de que vemos al paciente tal como verdaderamente es, de que lo conocemos en su propia realidad; o estamos simplemente proyectando *sobre* él nuestras propias teorías?” (Traducción: May Rollo, *Existencia, nueva dimensión en psiquiatría y psicoterapia*, Editorial Gredos, Madrid, 1977, pp. 19)

238 *Ibid. op. Cit. pp. 109* “La ansiedad es la *experiencia de la amenaza inminente de no ser*.” (Traducción: May Rollo, *Existencia, nueva dimensión en psiquiatría y psicoterapia*, Editorial Gredos, Madrid, 1977, pp. 73)

objeto concreto, *ataca* al individuo recordándole que puede dejar de existir en cualquier momento, su mundo desaparece, se hunde, deja de existir. Así no se tiene *ansiedad de*, como se tiene *miedo a o de*, sino que se *es* ansiedad -de no ser-. Con esto se pretende dar a la ansiedad un lugar fundante dentro de la vida del sujeto, es la ansiedad la que impulsa a crear y realizar actos que generen sentido para la persona.

Para Rollo May es importante diferenciar algunos aspectos de la teoría psicoanalítica, con la práctica y entendimiento de la psicoterapia existencial, por ejemplo el concepto de transferencia, si lo tomamos en su sentido teórico dentro del psicoanálisis, veremos que es una manera de tener una relación con el terapeuta en la cual experiencias pasadas se depositan sobre éste en el momento actual de la terapia, así se puede interpretar por ejemplo que un paciente está transfiriendo deseos de odio que en algún momento pudo sentir hacia su padre o su madre. Rollo May nos advierte que este concepto, si bien explica ciertos mecanismos, no deja de ser una artilugio teórico para no aceptar una relación auténtica con el paciente: “*Transference is to be understood as the distortion of encounter.*”\*, y por medio del concepto mantener distancias que hasta cierto punto impiden un contacto auténtico en el presente de la vida del paciente y del terapeuta y éste último puede protegerse de un encuentro real a través de artificios teóricos. Igualmente el concepto de inconsciente para May no sólo alberga las experiencias desagradables reprimidas, sino también las cualidades creativas que el sujeto tiene en potencia pero no percibe a causa de su malestar. En este sentido: “What is this person's relation to his own potentialities? What goes on that he chooses or is forced to choose to block off from his awareness something which he knows, and on another level *knows that he knows?*...The “unconscious,” then, is not to be a thought of as a reservoir of impulses, thoughts, wishes which are culturally unacceptable. I define it rather as *those potentialities for knowing and experiencing which the individual cannot or will not actualize.*”<sup>239</sup> Igualmente es interesante como Monedero nos expone que el inconsciente, el verdadero, como él lo define no está ubicado en algún lugar, sino que se trata más bien de la: “...dirección de la intencionalidad constituyente que oculta las facetas de la interpersonalidad.”<sup>240</sup> En cierto modo aquello de lo que no se es consciente. De una manera tajante se trata de regresar a la vivencia del paciente sin poner conceptos de por medio que eviten un contacto auténtico con aquello que se nos

---

\* MAY Rollo, *The discovery of Being*, Ed. Norton, New York/London, 1994, pp. 19 “*La transferencia ha de entenderse como la distorsión del encuentro.*”

239 *Ibid. op. Cit. pp. 17-18* “¿Cuál es la relación de esta persona con sus propias potencialidades? ¿Qué es lo que pasa que elige o se ve obligado a optar por bloquear algo de su conciencia que sabe, y en otro nivel *sabe que sabe?* .... El “inconsciente”, pues, no ha de ser una idea de como un depósito de impulsos, pensamientos, deseos, que son culturalmente inaceptables. Lo defino más bien como *esas potencialidades para conocer y experimentar lo que el individuo no puede o no quiere realizar.*”

240 MONEDERO, Carmelo, *Psicopatología humana*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1996, pp. 85



está presentando. Para ello es necesario entender que en psicoterapia existencial se da un especial énfasis a la relación *auténtica* que se establece entre el terapeuta y el paciente.

Al hablar de un encuentro auténtico, se busca también la autenticidad de la persona de acuerdo a sus potencialidades aún no trabajadas o como hemos visto reprimidas, con lo cual se llega a la pregunta del ser o no ser. Para Rollo May el ser es la fuente de potencialidad, es decir, es nuestro devenir *in potentia* que nos impulsa hacia la autorrealización, para ello es necesario asumir con responsabilidad los actos que el sujeto haya decidido concretar. En este sentido se diferencia el existir del rol social que pueda tener una persona, el rol social tiende a subordinar la existencia a la función que se tiene dentro de una sociedad, ejemplo de esto es el ser psicólogo, filósofo, taquillero o músico. El rol social puede ir emparentado con lo que el ser busca sin embargo muchas veces puede ocurrir lo contrario, que las relaciones que se establecen con el mundo y con uno mismo devengan en una cierta funcionalidad viéndose perjudicada la autenticidad en vista de la consecución de objetivos más exógenos a los propiamente de interés para el sujeto; y es ahí en donde las crisis existenciales cobran forma. Así se entiende por ejemplo al yo como una parte de la personalidad relativamente débil que se adapta y permite cierta adaptación al medio, el ser por otro lado comprende la experiencia total de la persona: “El yo es un reflejo del mundo exterior; el sentido de ser está enraizado en la experiencia de la existencia propia, y si sólo fuese un reflejo del mundo exterior, por el mismo hecho dejaría de ser el sentido de la propia existencia.”<sup>241</sup> En este sentido ser es autoconocerse en el devenir y discurrir del tiempo, se es consciente de lo que está pasando en uno mismo. El yo separa la relación mundo-sujeto, el ser comprende la concreción y direccionamiento con, para y en el mundo. Ser es encontrarse en la experiencia originaria de la existencia pura desnuda *desprejuiciada*, previa al yo, al tú, al nosotros. *El ser ha de cimentar al yo.*

El sentimiento de culpa parte del ocultamiento o de la no percepción de ciertas potencialidades, que en vista de una adaptación eminentemente externa se paga en el momento de la crisis existencial. Esto quiere decir básicamente que el sujeto ha *preferido* la asimilación y adecuación a una sociedad o hacia los deseos de otros antes que haber cimentando su existencia desde el ejercicio de la libertad y de la realización del propio ser. Diríamos que el sujeto se ha tornado objeto o experimento dentro de lo social en lugar de actuar desde su actitud como tal, ha sido más pasivo, poéticamente podemos decir que no ha hecho caso a su voz y *llamada interior*. Se es deudor con el centro del ser de cada uno. Cada quien tiene una percepción particular del mundo que ha realizado a través de las experiencias que ha ido viviendo a lo largo de su historia, y en este sentido la crisis de la existencia

---

241 MAY Rollo, *Existencia, nueva dimensión en psiquiatría y psicoterapia*, Editorial Gredos, Madrid, 1977, pp. 69

se presenta cuando el sujeto, la persona, se dicotomiza del mundo y ve a éste, ya no como una extensión de sus potencialidades y actos concretos y más bien como un objeto ajeno, en donde él ya no puede reconocerse ni tampoco puede asentarse.

En este punto es importante enunciar los tres mundos que Binswanger propuso dentro del desarrollo de su pensamiento. Tenemos pues el *Eigenwelt*, el *Mitwelt* y el *Umwelt*. El *Eigenwelt* es el mundo personal, el *Mitwelt* es el mundo de las relaciones con nuestros semejantes y el *Umwelt* es el mundo que nos rodea, lo biológico. El ser humano se desarrolla simultáneamente en estos tres aspectos del mundo. En el *Umwelt* cobran gran importancia los aspectos biológicos a los que estamos sometidos, por ejemplo el ciclo circadiano, o la sensación de hambre, pero no se entiende al *Umwelt* como un epifenómeno, sino como una realidad concreta que es inseparable del sujeto, aquí podemos acentuar la importancia del propio cuerpo en la relación que ocupa con el espacio o en sus necesidades y cambios por procesos netamente biológicos en los que no tenemos una influencia directa como es el caso del envejecer. El *Mitwelt* viene a ser el mundo de lo intersubjetivo, son las relaciones con nuestros semejantes, pero con la diferencia de que no se trata de ver la adaptación, sino *qué* modo de relación tiene una persona con sus semejantes en donde: “El sentido que representa el grupo para mí depende en parte de la actitud que yo adopto en él.”<sup>242</sup> A diferencia de desarrollarse en un ambiente, el hombre tiene un mundo y crea en cierta medida su modo de percibir y situarse en él. Por último el *Eigenwelt* es el mundo propio, singular y la relación que el sujeto establece consigo mismo a través de un sistema de valores y del desarrollo de sus propias vivencias, se trata aquí de la autoconsciencia y de la relación de uno mismo consigo mismo. En cierta forma la relación que se tiene con uno mismo tiende a proyectarse en la conformación del mundo exterior, el de las relaciones. El *Eigenwelt* es lo que tal o cual situación representan exclusivamente para mí. Para resumir: “Debiera estar claro que estas tres caras del mundo siempre se interreflejan y condicionan mutuamente. Por ejemplo, yo existo en el *Umwelt*, en el mundo biológico constantemente; pero la forma en que yo me adapto a mi necesidad de sueño, al tiempo o a cualquier instinto – es decir, la manera en que yo reflejo en mi propia autoconsciencia uno u otro aspecto del *Umwelt*-, afecta esencialmente el significado que adquiere para mí y condiciona mis reacciones frente a él. El ser humano vive simultáneamente en el *Umwelt*, *Mitwelt* y *Eigenwelt*. No representan de ninguna manera tres mundos diferentes, sino tres facetas simultáneas de ser-en-el-mundo.” (Cf. May, 1977, pp. 89) Así pues vemos como la existencia se desarrolla en estas dimensiones y como cada una de ellas genera en nosotros lo que vamos siendo. A diferencia del mundo animal, podríamos decir que el mundo del hombre radica en las posibilidades y el del animal

---

242 MAY Rollo, *Existencia, nueva dimensión en psiquiatría y psicoterapia*, Editorial Gredos, Madrid, 1977, pp. 88

en lo fáctico, el animal responde a su ambiente, el hombre *crea* un mundo o como hemos visto, habita tres mundos que interactúan y conforman nuestro sentido de ser. Así mi mundo viene a hablar de mí, es decir, identidad en el mundo en tanto ser en el mundo. Vivimos, como hemos, visto varios mundos o varios posicionamientos del ser frente al mundo, lo cual conlleva la existencia de diferentes mundos.

#### 4.1 El tiempo:

Este ser tiene y se desarrolla en un tiempo, un tiempo no estático, es decir en tanto hablamos de existencia hablamos de la emergencia del tiempo, se existe en tanto que se está inscrito en el tiempo. Se está en constante proceso de devenir, de ir siendo, de *gerundeizar* el existir, pues no somos un acto acabado. Podemos proyectarnos hacia el futuro o podemos recordar el pasado, pero siempre en tanto siendo. May nos dice: “Los terapeutas existencialistas están de acuerdo con la tesis de Bergson de que <<el tiempo es el corazón de la existencia>> y que nuestro error consistió en concebirnos primordialmente como seres espaciales sometidos a las categorías de las de las *res extensae*, como si fuéramos objetos a los que se los puede ubicar como sustancias en este rincón o en aquél.”<sup>243</sup> Con la concepción cartesiana de la existencia, ésta quedaba relegada al plano de lo espacial, del mundo de los objetos, con la temporalidad se rescata el mundo de las vivencias. No se puede, desde lo humano ocupar solamente un espacio sin que haya percepción y vivencia del tiempo.

El tiempo se manifiesta de diferentes maneras en los tres mundos. En el Umwelt se trata de los desarrollos de lo biológico, primer en niño, luego adolescente, más tarde joven, luego adulto y finalmente anciano. El tiempo es lineal, conlleva una cadena de acontecimientos a los que estamos condicionados y respondemos de manera adaptativa a ellos. En el Mitwelt el tiempo tiene un matiz mucho más significativo, dejando de lado lo cuantificable o lo cronometrable; este es el tiempo de las vivencias significativas del sentido interno de los acontecimientos. En el Eigenwelt se trata del tiempo inmediato, del tiempo con relación al ser autoconsciente que somos, en donde una percepción significativa conserva su significado constantemente.

---

243 MAY Rollo, *Existencia, nueva dimensión en psiquiatría y psicoterapia*, Editorial Gredos, Madrid, 1977, pp. 94

El tiempo es importante entenderlo ya que manifiesta la vivencia de la persona con relación a su propia existencia, así en la depresión el tiempo está parado, no hay proyección posible hacia el futuro pues el sujeto está anclado en su pesadumbre. En el caso de la ansiedad el tiempo se lo vivencia de una manera rápida y fugaz, como si se agotase. Por otro lado el no poseer un sentido o estar desorientado en el tiempo puede también producir ansiedad o depresión. Para los existencialistas la visión del futuro de un individuo es lo que lleva al entendimiento de su ser, ya que ellos comprenden la personalidad siguiendo la trayectoria de un sujeto hacia el futuro, es decir, hacia su proyecto. La persona está en constante emerger hacia el futuro siempre y cuando no tenga trabas neuróticas o esté afligida por una depresión o por cualquier tipo de trastorno que le impida proyectarse. Se proyectan las potencialidades con miras a la autorrealización.

Igualmente el entendimiento del pasado es de vital importancia, ya que las experiencias fundan una historia, pero ese pasado no es algo estático o mecánico, para los existencialistas: “El pasado es más bien el campo de contingencia, del que cogemos la semilla más selecta de los acontecimientos para sembrar y cultivar nuestras potencialidades y para labrar nuestra satisfacción y seguridad en el futuro inmediato.”<sup>244</sup> El psicoanálisis busca en el pasado *hechos* que ocurrieron, que determinaron una forma de ser, un modo de acercarse al otro. Esto contrasta con una visión prospectiva de la existencia, en la cual por ejemplo lo que recordamos tiene significación para nuestro estilo de vida, un depresivo recordará incesantemente que tuvo una madre poco afectiva, una persona traumatizada recordará los golpes que sufrió al ser niño. Estos recuerdos dan coherencia a la historia presente y perfilan la senda del futuro de esa persona, por ejemplo largas estancias en hospitales psiquiátricos, toma de medicamentos, etc... Así: “Lo que pretende *llegar a ser* un individuo determina sus recuerdos de lo que *fue*. En este sentido el futuro condiciona el presente.” (Cf. May, 1977, pp. 97) Además investigar el pasado del sujeto en la terapia, permite, no alinear hechos causales, sino ser infinitamente más empático y exacto con la realidad del paciente que acude al consultorio de una psicoterapeuta existencial.

---

244 MAY Rollo, *Existencia, nueva dimensión en psiquiatría y psicoterapia*, Editorial Gredos, Madrid, 1977, pp. 96

## 4.2 El trascender:

Existir es emerger, es no coincidir, es proyectarse, es irse haciendo; en una palabra se *trasciende* lo inmediato en todas sus cualidades, temporal, espacial, sentimental, etc... Aquí se entiende trascender como la cualidad humana de superar lo dado y de poder realizar cosas en los mundos que habitamos (Eigenwelt, Mitwelt, Umwelt). Para los terapeutas de corte existencial es esto lo que más nos define como humanos, ya que sea por medio del lenguaje, la vivencia, los sentimientos o cualquier otra categoría estamos en constante quehacer de nuestra existencia. Las psicologías de corte puramente biológico han insertado al hombre en una visión netamente mecanicista, no conllevan el entendimiento de una trascendencia. Si bien es cierto que estamos biológicamente determinados, entiéndanse aquí determinados en el sentido del desarrollo biológico de nuestras capacidades, ello no desprestigia el hecho de la trascendencia, ya que si percibimos el lenguaje como algo exclusivamente humano que permitió la adaptación en este medio, la constitución de una realidad y la proyección hacia otra, vemos que es algo que nos hace diferentes de lo que somos en nosotros mismos. Trascender es pensar lo posible, es sobrepasar los límites del espacio (aquí) y el tiempo (ahora mismo). El hombre se cuestiona y pregunta sobre sí mismo, y si no lo hace tiene al menos la capacidad y las cualidades para poder hacerlo, y este preguntarse lo hace en torno a su potencialidad. El hombre puede o bien ser él (auténtico) o bien ir con y donde ellos (el lugar de lo diferido)\*. Autoconsciencia y autotrascendencia como objetivarse y a la vez subjetivarse, esa es nuestra principal característica que no es otra cosa que *salirse fuera de sí* y del mundo circundante inmediato.

La trascendencia es una facultad muy desarrollada en el ser humano y hace parte de nuestra herencia evolutiva, ya que es posible hacer abstracciones y también objetivarnos, incluso crear recuerdos. Podríamos afirmar que cada acto humano es trascendente, ya que cada movimiento dentro de la existencia conlleva un fin, aunque el proyecto esté estancado o no se tenga uno. Cada movimiento, decisión apuntan hacia la consecución de una meta. En este sentido es importante comprender que deshacernos de nuestra facultad de trascender-nos es imposible. La libertad es un buen ejemplo de ello, su ejercicio es lo que nos permite ir más allá de lo dado. Si bien es cierto que ciertas estructuras cerebrales son las que han permitido el desarrollo del lenguaje, no es por ello que la libertad sea solamente una ilusión metafísica. La libertad se ejerce en los más mínimos detalles de nuestra vida, como echarnos una siesta en el sofá o en la cama. Aquí estamos determinados por

---

\* Para un análisis de la posición del Ellos, ver: ALBAREDA, David Gràcia, Ellos pensar la tierra de nadie, en: CRUZ, Manuel (ed.), *Las personas del verbo filosófico*, Editorial Herder, Barcelona, 2011, pp. 157-185

un ciclo biológico, tenemos sueño, pero el simple hecho de salirnos del puro acontecimiento del tener sueño y crear un ambiente en donde vamos a dormir, trasciende lo puramente biológico para entrar en un ámbito personal, en donde existe la posibilidad de tomar decisiones. El yo se define y va definiéndose por esa posibilidad, ya que se elige frente a las muchas opciones que se nos presentan. Así Yalom nos expone: “Las decisiones son un camino directo hacia una rica región de la existencia: el reino de la libertad, la responsabilidad, la elección, el remordimiento, el deseo y la voluntad. Conformarse con consejos preventivos superficiales es perder la oportunidad de explorar este reino con su paciente.”<sup>245</sup>

### 4.3 Mirar el mundo del paciente:

En el análisis existencial, se pretende entender al paciente y su mundo y no aplicar técnicas, ya que si se aplican técnicas se iría en contra de lo que se dice, es decir que el individuo surja, una técnica sirve para identificar o mejorar algo, pero aquí se trata del surgir, con lo que no se busca aplicar un conocimiento previo a una realidad que apenas se conoce (la del paciente). En este sentido se procura la comprensión del mundo interno, de las vivencias y sobre todo de como se le manifiesta al terapeuta el paciente. Se centra en lo real y concreto evitando confabulaciones que lleven a términos y tecnicismos para hacer tal o cual cosa en el consultorio. Es más una actitud *-Haltung-*, no se toma posicionamiento alguno, sino que se está ahí atento, con lo que: “Dieser “existierende Mensch” braucht vor allem “menschlichen” Halt in seinem Leiden und setzt die “Not, daß es *denkende* Ärzte gibt, die nicht gesonnen sind, den wissenschaftlichen Technikern das Feld zu räumen” auf die Tagesordnung: “Wir betreiben Psychologie, Soziologie, Psychotherapie, um den Menschen zu helfen, daß der Mensch das Ziel der Anpassung und der Freiheit im weitesten Sinne gewinnt. Das geht Mediziner und Soziologen gemeinsam an, weil alle soziologischen und alle krankhaften Störungen des Einzelmenschen Störungen der Anpassung und der Freiheit sind.”<sup>246</sup> Y ¿Por qué *Anpassung*? Justamente porque se trasciende de la realidad inmediata y *Freiheit*, pues ejercer la libertad de manera consciente es una ardua tarea que no está al orden del día y muchas veces se ve entorpecida por los trastornos que se aplican al desarrollo de la personalidad y a la persona en su

---

245 YALOM, Irvin, *El don de la terapia*, Ed. Emecé, 2002, Buenos Aires, pp. 162

246 MAZARELLA, Eugenio, *Psychoanalyse und Ontologie*, en: RIEDEL, Manfred, *Zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie*, Böhlau Verlag, Köln, pp. 163-164. “Este “humano existente” necesita por encima de todo el apoyo “humano” en su sufrimiento y establece la “urgencia, que hay médicos *pensantes* que no están inclinados a limpiar el campo de las técnicas científicas” al orden del día: “Ejercemos la psicología, la sociología, la psicoterapia para ayudar a la gente en su meta de la adaptación y de la libertad en el sentido más amplio. Esto se aplica a médicos y sociólogos juntos, porque todos los trastornos sociológicos y patológicos de los problemas humanos individuales son problemas de la adaptación y de la libertad.”

esfera afectiva.

Para los analistas existenciales lo reprimido no es lo sexual sino la libertad, *a menor consciencia de libertad mayor será el trastorno* en la vida del individuo. El entendimiento detrás de una represión sexual se entiende como la represión de las potencialidades de gozar de una sexualidad más satisfactoria, y no como el freudiano que lo ve en el pasado y busca ensamblar la manifestación actual e inmediata de un malestar desde un pasado causal y ante todo dentro de una teoría. Sobre el tema de la represión los existencialistas llegan a ver que la represión es en sí una forma de ejercer la libertad, sin embargo este ejercicio merma las potencialidades del individuo. Así el determinismo psíquico es secundario y opera sobre un área limitada. No se piensa retrospectivamente, sino hacia adelante, de modo que la neurosis vendría a ser el desarrollo limitado y restringido de las potencialidades. La terapia pues no es un conjunto de técnicas o ejercicios que liberan al paciente de su ansiedad, miedo o depresión, sino que, el terapeuta está en constante proceso creativo y se plantea preguntas como: “¿Qué es lo que manifestará mejor la existencia de este individuo particular en este momento de su historia? ¿Qué es lo que iluminará con más claridad su ser-en-el-mundo?”<sup>247</sup>

La resistencia es vista como un deshacerse de lo propio para ser asimilado por la sociedad (lo que ella espera de un sujeto). Se habla siempre de potencialidades, la persona no está hecha o tiene una identidad definida y terminada, sino que está en constante hacerse. La terapéutica existencial resalta el valor de la presencia, es decir, el contacto e interacción entre dos individuos, ver a la persona tal y como se nos manifiesta, así: “El “aquí y ahora” ofrece una manera de trabajar mucho mejor. La estrategia general es encontrar un equivalente en el “aquí y ahora” de la interacción disfuncional.”<sup>248</sup>

Se busca así establecer una relación con el paciente, una relación en cierto sentido simétrica, no la relación en la cual hay un observador que observa y *recoge* datos de un *objeto* de estudio, sino de existencia a existencia, ya que como recuerda Rollo May el paciente necesita una *experiencia* no una *explicación*. El humano por y con lo humano, y es aquí en donde muchas psicologías y sus representantes no toman en cuenta que lo humano les atañe precisamente por ser humanos. Aquí se vuelve a enfatizar en el asunto de la transferencia, la transferencia existe en el contacto real entre dos personas y no desde su intelectualización y concepción. El uso del concepto de transferencia puede evitar una confrontación directa entre terapeuta y paciente y entre cada uno de los dos que

---

247 MAY Rollo, *Existencia, nueva dimensión en psiquiatría y psicoterapia*, Editorial Gredos, Madrid, 1977, pp. 107

248 YALOM, Irvin, *El don de la terapia*, Ed. Emecé, 2002, Buenos Aires, pp. 71

están presentes en el consultorio consigo mismos. Esta relación sin embargo no ha de ser presentada ni llenada de forma activa por parte del terapeuta. Si queremos que se nos presente el ser que tenemos delante de nosotros como tal debemos evitar poner nuestras ideas, sentimientos y razonamientos en el discurso del paciente, en una palabra: no hablar *por* él, sino dejar que hable, y se nos muestre, se nos presente hasta cierto punto prescindiendo de la técnica, pues como hemos visto, ésta puede evitar la concreción de una relación existencial auténtica en tanto que se dan nombres y se utilizan mecanismos para evitar la ansiedad, no la del paciente, muchas veces la ansiedad del propio terapeuta. Finalmente la terapéutica existencial tiene el objetivo de que el paciente: “*Experimente su existencia como real.*”<sup>\*</sup> Lo cual quiere decir que se perciban las potencialidades aún no desarrolladas del paciente. Como explica May el neurótico vive en exceso en el Umwelt y deja de manera despreocupada de atender el Eigenwelt.

#### 4.4 La ¿curación?:

La curación para esta forma de terapéutica no consiste en una *psicoeducación*, es decir, en la imposición de un saber sobre el problema del paciente, tampoco busca la *normativización* y adaptación del individuo a su medio social (el mundo de los valores sociales), ni tampoco el alivio directo de los síntomas. De hecho el presentar el objetivo de la cura como el levantamiento del síntoma, nos dice mucho sobre que justamente, la pretenciosa búsqueda eficaz de un bienestar venido de fuera, es en sí misma el problema. La cura y su dirección se encaminan *simplemente* a que la persona vivencie *-erleben-* su existencia, eso y nada más ni menos que eso es lo que se define como cura dentro de esta postura.

En la psicoterapia existencial no se busca encasillar al hombre a su medio o readaptarlo a las convenciones sociales del momento, *se trata de propiciar la liberación de aquellas fuerzas que están en potencia presentes de manera de síntomas o de malestar en la vida del individuo*, para que éste logre realizar su proyecto. De modo que no se busca realizar hipótesis que se prueben de forma empírica, ya que cada existencia es única e irrepetible; más bien se enfatiza el trabajo en temas de profundidad esencial y que no pueden simplemente dejarse de ver en la vida de una persona. Temas como la impotencia frente a las exigencias de la vida, la ansiedad, la pérdida de los valores intrínsecos en detrimento de la masificación del propio yo, la libertad, el poder (potencia), el amor, la sexualidad o la muerte. Estos temas atañen al individuo pues son constitutivos de su vida.

---

\* MAY Rollo, *Existencia, nueva dimensión en psiquiatría y psicoterapia*, Editorial Gredos, Madrid, 1977, pp. 115



Como se ha visto no se trata de proveer al paciente de un conocimiento o una explicación, sino en generar actos que posibiliten el cambio dentro de las posibilidades y el deseo del paciente. En este sentido la terapia existencial realza la voluntad del sujeto para que por medio de actos, y no sólo de interpretaciones, retome las riendas de su propia existencia. Llegar a la propia verdad través de la experiencia propia y auténtica.

#### **4.5 Psiquiatría fenomenológica:**

Es importante aclarar que se entiende por psicología existencial y psiquiatría y/o psicología fenomenológica. Aparentemente son cosas distintas y es cierto que tienen diferencias pero el psicoanálisis y la fenomenología se complementan aunque parten de diferentes bases. El psicoanálisis surgió de la necesidad de comprender los trastornos, ya que existía un vacío que las teorías hasta ese entonces no podían explicar, igualmente la fenomenología se vio impulsada por la falta de marcos referenciales coherentes a la realidad que los cambios había propiciado. Por ejemplo el análisis existencial viene a integrar la fenomenología a partir de Heidegger puesto que se tenía un cuadro referencial de mayor amplitud para entender la realidad humana, así: “La interpretación (*psicoanalítica*) no está reñida con la descripción (*fenomenológica*), sino todo lo contrario.”<sup>249</sup> Con esto se señala la importancia de prescindir de la *intencionalidad prejuzgada* (Cf. Monedero, 1996), para tener un acercamiento y entender la finalidad de esos *procesos* constitutivos. (Cf. Monedero, 2006)

Es interesante ver como la regla fundamental de psicoanálisis puede entenderse desde un punto de vista fenomenológico, ella invita al paciente a hablar de todo aquello que se le cruce por la mente, incluso si le es penoso o vergonzoso, el paciente ha de entregarse a la asociación libre, no obstante este ejercicio puede verse interrumpido o interferido por sentimientos de culpa, vergüenza, ansiedad o miedo, y es en donde entra en juego el papel de las resistencias, y el analista ha de efectuar la interpretación de esas resistencias. En la fenomenología el librarse de prejuicios para contemplar de manera imparcial aquello que se nos aparece (epojé) viene a ser similar al trabajo del analista frente al discurso del paciente.

La principal diferencia entre el psicoanálisis y la psiquiatría fenomenológica, es que el interés radica en el estado de consciencia del sujeto que se pretende estudiar; esto derivó por un lado en

---

249 MONEDERO, Carmelo, *Psicopatología humana*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1996, pp. 86

descripciones y tecnicismos que poco o nada nos dicen sobre la subjetividad y la vivencia del paciente, así por ejemplo se habla de la orientación, disociación, etc... pero no de *cómo* eso lo experimenta el paciente y en sí mismo, que reacciones suscitan en el médico psiquiatra. Sin embargo dentro de la psiquiatría fenomenológica se dispuso de tres métodos: El descriptivo, el genético estructural y el categorial, para entender y aproximarse al paciente.

El método descriptivo se refiere a la descripción cuidadosa y atenta de las experiencias subjetivas para lograr empatía, se centra en *escudriñar* la vivencia del paciente a través de los relatos de éste, así se evita la mera descripción de la conducta en un intento de ver las experiencias del mismo paciente.

El método genético estructural persigue no solamente recolectar los datos que el paciente da, sino que se interrelacionan y conectan esos datos, queriendo llegar “a ver” como esos datos se han formado y han cobrado sentido en la vida del sujeto, y que papel tiene cada uno de ellos dentro de una lógica global, así: “En su investigación sobre los enfermos melancólicos, lo mismo Minkowski que Von Gebattel encontraron el mismo síntoma básico: el tiempo no se siente ya como una energía propulsiva. La consecuencia es un reflujo de la corriente del tiempo, comparable a lo que ocurre a la corriente de un río cuando se construye una presa.”<sup>250</sup>

El método categorial hace referencia a las categorías básicas de la experiencia como la temporalidad, espacialidad y corporalidad: “Esto significa que el fenomenólogo intenta reconstruir el mundo interior de sus pacientes sobre el análisis de su manera de experimentar el tiempo, el espacio, la causalidad, la materialidad y otras categorías (en el sentido filosófico de esta palabra). Se consideran como categorías básicas de las experiencias interiores el tiempo o <<temporalidad>> y el espacio <<espacialidad>>.”<sup>251</sup> A diferencia de la psicología que entiende por “cuadro referencial” (Ellenberger) la atención, la voluntad, los pensamientos, la afectividad, etc...

De modo que entramos en temas eminentemente fundamentales del análisis fenomenológico.

---

250 ELLENBERGER, Henri, *Introducción clínica a la fenomenología psiquiátrica y el análisis existencial*, en: MAY Rollo, *Existencia, nueva dimensión en psiquiatría y psicoterapia*, Editorial Gredos, Madrid, 1977, pp. 132

251 *Ibid. op. Cit. pp. 133*

#### 4.5.1 La temporalidad:

Es importante diferenciar el tiempo de la temporalidad. El tiempo ha sido un tema que ha fascinado a varias disciplinas como la física, la filosofía y la psicología. El tiempo es, podríamos sugerir esta definición, la manera en que la consciencia ordena los acontecimientos cotidianos, dándoles un cierto sentido de coherencia y continuidad; es una forma de amarrar el caos, como un vaquero enlaza una vaca y la lleva a su rebaño. El tiempo es también dominado por ciclos, así tenemos las cuatro estaciones, el tiempo del apareamiento de ciertas especies animales, el tiempo en la música (Andante, Lento...) y también los ciclos de nacimiento y muerte de una estrella o el mismo ser humano.

Al tiempo lo concebimos como una categoría externa, algo a lo que nos apegamos, amoldamos o incluso relegamos. El tiempo es constituyente del orden de la consciencia. Nosotros los humanos hemos dividido el tiempo (en actividades mayormente). El tiempo *existe* en tanto que fluye independientemente de los sucesos que lo comprendan, así Jaspers nos dice: “Espacio y tiempo son lo *omnipresente* en lo sensorial. No son primariamente objetivos, sino que comprenden todo lo objetivo. Kant los llama formas de intuición. Son *universales*, ninguna sensación, ningún objeto sensible, ninguna representación se da fuera de esas formas. Con el espacio y el tiempo realizamos la existencia interior total del mundo para nosotros presente. La vivencia espacial-temporal de la existencia no podemos superarla sensorialmente y no podemos tampoco abandonarla, sino que *estamos siempre en ella (cursivas son nuestras)*.”<sup>252</sup>

El tiempo se puede percibir de distintas formas, se lo puede vivenciar como un tiempo que fluye velozmente, lentamente o que no fluye (como en los casos extremos de depresión), que está anclado es el pasado (melancolía) o que está fijado en el presente eterno (casos de paro o de rentas de enfermedad). La capacidad de *futurarse* se ve estancada, pero el tiempo no puede desaparecer, no podemos no vivirlo, como dice Jaspers la experiencia del tiempo se *modifica*: “En el modo de vivenciarlos, la apreciación de la extensión y de la duración.”<sup>253</sup> Lo que nos lleva a concluir que el tiempo es irreductible, no podemos hacer reducción alguna del tiempo, pues vivimos en el tiempo y por ello el hecho de vivir el tiempo de una manera particular subjetiva y no general objetiva o social, es que llegamos al concepto de la *temporalidad*, el tiempo vivido, el tiempo percibido, el tiempo de la duración, de la presencia. Es una *vivencia de continuidad originaria (Jaspers)*. Con

---

252 JASPERS, Karl, *Psicopatología general*, Fdo. Cultura Económica, México, 1996, § 2, pp. 92

253 *Ibid. op. Cit.* § 2, pp. 92

ello definiremos nosotros que la temporalidad es la cadena de instantes vividos de un *modo* particular y su fluir. Esto nada tiene que ver la medición del tiempo, sino su sentir-se- de y en el tiempo. De modo que el tiempo se acelera (manías), o se desacelera (depresión). La ausencia de futuro genera una hipertrofia del presente, de lo inmanente. Y cada tiempo del tiempo, pasado presente y futuro está interrelacionado en la percepción del sujeto.

El tiempo y el sentido de la vida están íntimamente ligados pues el futuro es una manera de proyectarse, de hacer real lo que apenas es posible en nuestro plan de vida. Esto está claro donde no existen alteraciones psicopatológicas existenciales, en las cuales el tiempo se modula de manera diferente. Dentro de la percepción del tiempo se distingue el tipo prospectivo, hacia adelante y el retrospectivo, hacia atrás. Estos son modelos que explican que posición asume el sujeto frente a su tiempo, a su temporalidad (lo transitorio y lo perecedero). Para finalizar este apartado: “Sentimos que el tiempo corre no sólo para nosotros, sino también para el resto del mundo. Nuestro tiempo personal debe *incorporarse al tiempo social, histórico y cósmico.*”<sup>254</sup>

#### 4.5.2 El espacio:

Es momento de hablar sobre la espacialidad y el espacio. Se puede definir al espacio como el lugar en el cual se desarrollan una serie de actos, igualmente podemos ver que el espacio está siempre ocupado por algo, la nada no ocupa espacio ni lugar alguno. El espacio es un conjunto de coordenadas en las cuales se desarrolla un suceso (tiempo). El espacio es el lugar donde se desarrollan las actividades, así, se lo puede organizar de tal o cual forma, se lo puede conquistar, se lo puede reducir (cárcel), se lo puede medir, se lo puede utilizar (agricultura), esto entre otros actos. En el espacio nos situamos, es decir ganamos un punto de perspectiva y referencia que hace que tengamos de tal o cual manera la mirada sobre el mundo, de modo que no es lo mismo poder mirar el horizonte en el mar que tener en un lago en Suiza y las montañas que lo encierran y hacen difícil la constitución de una mirada *lineal, y continua* y en su lugar se tendrá por ejemplo una mirada *escabrosa*. De igual manera no es lo mismo caminar al borde del mar de manera paralela a éste, que subir o bajar una montaña empinada para llegar a casa.

---

254 ELLENBERGER, Henri, *Introducción clínica a la fenomenología psiquiátrica y el análisis existencial*, en: MAY Rollo, *Existencia, nueva dimensión en psiquiatría y psicoterapia*, Editorial Gredos, Madrid, 1977, pp. 141

Ellenberger propone que la mirada clínica ha de investigar la: “Actitud más obvia del individuo con relación al espacio.”<sup>255</sup> Se trata aquí de la relación del individuo con el espacio. Expone varias modalidades de la experiencia espacial, como:

1. El espacio orientado: Es el espacio habitual, tiene un eje vertical (arriba, abajo), el plano horizontal con su extensión, está la ubicación (detrás, delante, izquierda, derecha). Lo grande y lo pequeño en tanto que magnitudes y no medidas. Existen igualmente objetos (exterior, interior), hay distancias, límites, calles, etc... Esto organiza nuestra forma de posicionarnos en el mundo en tanto que somos un objeto también del mismo que ocupa un espacio de una cierta forma. Según Ellenberger el cuerpo viene a ser el centro de referencia frente al espacio que se habita, es decir, nuestro cuerpo condiciona nuestra experiencia del espacio, cuerpo siempre móvil. De igual modo existen “varios espacios” que están analogados con los órganos sensoriales, así hablamos del espacio táctil, el visual, el auditivo, etc...
2. El espacio sintónico: Hace referencia a como percibimos ese espacio, es decir, la cualidad que éste emana sobre nosotros. Así se puede sentir como extenso o estrecho, puede estar lleno o vacío, o puede generar angustia. Igualmente el espacio puede ser percibido como claro, oscuro o luminoso.\* El claro puede darnos la sensación de libertad, el oscuro, por su parte de encogimiento. El espacio luminoso viene a ser como el deslumbramiento en la experiencia mística. A esto se añade el así llamado espacio místico (Huber citado por Ellenberger) en el cual se da la fusión sujeto-objeto.

La *espacialidad* es la manera de concebir el espacio, es el situarse dentro de él y a su vez organizarlo, de modo que: “Esta estructura espacial es compleja y varía mucho de un individuo a otro. El análisis fenomenológico del espacio orientado debe examinar sus elementos integrantes, entre los que figuran las fronteras, los límites, la distancia a derecha e izquierda, la dirección y el eje vertical.”<sup>256</sup>

---

255 ELLENBERGER, Henri, *Introducción clínica a la fenomenología psiquiátrica y el análisis existencial*, en: MAY Rollo, *Existencia, nueva dimensión en psiquiatría y psicoterapia*, Editorial Gredos, Madrid, 1977, pp. 142

\* Para un interesante análisis del espacio y su manifestación sobre la persona, véase: ELLENBERGER, Henri, *Introducción clínica a la fenomenología psiquiátrica y el análisis existencial*, en: MAY Rollo, *Existencia, nueva dimensión en psiquiatría y psicoterapia*, Editorial Gredos, Madrid, 1977, pp. 141-149

256 ELLENBERGER, Henri, *Introducción clínica a la fenomenología psiquiátrica y el análisis existencial*, en: MAY Rollo, *Existencia, nueva dimensión en psiquiatría y psicoterapia*, Editorial Gredos, Madrid, 1977, pp. 147

De manera general se vivencia el espacio de manera vertical, es decir con “altibajos” en donde los “alti” se vivencian como logros y los “bajos” como la caída y el dolor. Baste pensar en los ejemplos de subir una montaña o la pirámide social, o el descenso a los infiernos, para resurgir, etc...

Sin embargo es importante entender el espacio desde una perspectiva que no es geométrica, se habla del *espacio vivencial*, el espacio de los usos con los útiles que están presentes en el mundo para ser utilizados por el individuo. Las nociones de cercanía y lejanía toman otro sentido, cuando nos referimos al uso que hacemos del mundo que está ahí: “Der gebrauchende Umgang gibt also vor, ob sich etwas in der Nähe oder in die Ferne befindet.”<sup>257</sup>

Otras categorías fenomenológicas a las que Ellenberger hace alusión son las de *causalidad* y *materialidad*. La causalidad hace referencia a tres principios que son el determinismo, la casualidad y la intencionalidad (se refiere a las intenciones, no confundir con intencionalidad de la consciencia). Ellenberger lo ejemplifica del siguiente modo: El determinismo impera la vida de la irresponsabilidad, se es víctima de los acontecimientos, de igual manera lo azaroso es hasta cierto punto visto como determinante en estos sujetos que justifican su suerte a través de razones históricas personales (en casa de mis padres era así) o al mundo (la sociedad está en decadencia). El autor propone en esta categoría a los melancólicos y a los maníacos. En el caso de la intencionalidad, se habla de la finalidad de un acto que se ve por ejemplo en los paranoicos, donde la lógica del paranoico le crea la seguridad de que el otro hace algo intencionalmente (finalidad) para dañarlo. En el campo de la materialidad se habla de la espesura, la consistencia y : “...tensión, resistencia, pesadez y sus contrarios; frío y calor; luz y color (el depresivo ve las cosas <<negras>>, el maníaco <<rosa>>, etc.”<sup>258</sup> Para Ellenberger es importante igualmente estudiar la distribución y la presencia de los cuatro elementos, en donde la vivencia subjetiva puede verse como tierra (alguien muy allegado a su país), aire (un delirio), agua (algo que erosiona o que es transitorio) o fuego (una personalidad cálida, ardiente, o explosiva). Finalmente es importante recordar que la práctica fenomenológica efectúa una “reconstrucción de los mundos interiores”, en la cual se observa la interrelación de las distintas formas categoriales en cuestión. Es decir que se hace un análisis de las coordenadas temporales, la situación espacial y la causalidad y la materialidad.

---

257 ZAHAVI, Dan, *Phänomenologie für Einsteiger*, Wilhem Fink Verlag, Paderborn, 2007, pp. 54 “El manejo utilitario, especifica si algo está en la cercanía o en la lejanía.”

258 ELLENBERGER, Henri, *Introducción clínica a la fenomenología psiquiátrica y el análisis existencial*, en: MAY Rollo, *Existencia, nueva dimensión en psiquiatría y psicoterapia*, Editorial Gredos, Madrid, 1977, pp. 149

## 4.6 Diferencias entre filosofía existencial, psicoterapia existencial y análisis existencial:

### 4.6.1 La filosofía existencial:

Es una forma de hacer filosofía la cual centra la atención en el hombre y su experiencia inmediata, es decir, su existencia. Para esta forma de pensamiento el ser humano no está prefabricado, su existencia precede a toda esencia y ésta es irrepetible. El hombre deviene quien es en base a las decisiones que toma en su vida y ello le puede llevar a tener una existencia auténtica o no. La filosofía existencial influyó en la psiquiatría para ver al paciente como un ser existente, más allá de las entidades nosológicas y para poner en un primer plano la experiencia del individuo y su quehacer en el mundo.

Esta filosofía rompe con la tradición de ver al hombre como un objeto más entre otros objetos, ya que éste puede ir haciendo el rumbo de su vida y no es predecible en su totalidad, aparte de que está inacabado, el hombre se proyecta constantemente. El término existencial, viene a ser: “El existencialismo significa un tomar como centro a la persona *existente*; es el énfasis puesto sobre el ser humano tal como *surge y deviene*. La palabra existencia proviene de la raíz *ex-sistere*, que significa literalmente “estar fuera, surgir.”<sup>259</sup> Esto nos recuerda mucho a aquello que presentó Heidegger al decir que somos arrojados en el mundo que somos un *Da-Sein*, igualmente con la concepción de Sartre sobre la consciencia y la *Nada* como productora del mundo y así somos fuera del mundo porque surgimos, y este surgir es algo que nos diferencia notablemente de los animales que están en una eterna repetición y coincidencia con el mundo. El hombre es un ser existente igualmente, puesto que no tiene una esencia que lo identifique y determine, es decir, algo que le impida ejercer su libertad. Así May nos lo dice: “En psicología y psiquiatría el término denota una *actitud*, una aproximación a los seres humanos, antes que una escuela o grupo especial.” (Cf. May, 1963, pp. 17)

Para Kierkegaard, que lo podríamos considerar el fundador del existencialismo, lo más importante es destacar la individualidad del hombre tanto como unicidad pero a la vez insertado en un medio, es decir, un hombre único y auténtico como individuo, pero un hombre también como especie. Esto nos conduce a la lucha por ser alguien por volver hacia el ser mismo de aquello que nos diferencia y distingue de los demás, es un llamado a la lucha contra la estandarización y la clonación (si cabe el término) de personalidades, de deseos, de voluntades, de proyectos, etc...

---

259 MAY, Rollo, *Psicología existencial*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1963, pp. 14

Jaspers ve que las *situaciones límite* son aquellas que nos llevan a conocer nuestros límites, pero contrariamente a lo que se piensa esos límites afirman la existencia así: “Tiene que decir sí o no. Debe comprender la muerte, el sufrimiento, la lucha, la desesperación y el fracaso como una parte indisoluble de su existencia.”<sup>260</sup> Jaspers aboga también por una libertad que no se limita al pensamiento sino a la acción, la libertad se manifiesta en la acción y no en la mera intelectualización de lo que se quiere o no hacer.

Heidegger se pregunta por el sentido del ser. El ser humano se diferencia de las cosas materiales que lo rodean puesto que está en situación de preguntarse sobre de sí mismo, es decir, de su existencia y de este modo está en relación con el mundo y con otros seres semejantes. Este *estar en el mundo* se da desde la *Erschlossenheit*, de lo cual se sigue que el ser humano ha sido arrojado al mundo y confrontado desde un principio al hecho de la muerte. Somos seres para la muerte pero no por deseo de la muerte o voluntad de ella, sino de que toda vida se dirige hacia ella. De ahí que la muerte sea aquello que lleva la vida a su plenitud; en palabras de Quitmann: “El miedo a la muerte, a la <<nada>> contiene por ello algo amenazante, pero simultáneamente también la posibilidad de conducir la propia vida a través de la confrontación con el miedo desde la <<impropiedad>> del <<se>> (*man*) a la <<propiedad>> de una existencia humana, que –con el reconocimiento de la finitud de la existencia- tiene preparadas una gran cantidad de situaciones para encontrarse bien y para la propia realización.”<sup>261</sup> Esto es importante para entender en lo que psicoterapia es el proyecto existencial individual, lo que lleva a una experiencia auténtica dentro del curso de la vida.

Así desde la filosofía podemos decir brevemente que Kierkegaard no hizo un análisis sistemático de la angustia como Freud, sino que describió la suya propia. Jaspers se preguntó por el *cómo* de las cosas en lugar de analizarlas, Heidegger, propuso al *Da-sein* como un estar en el mundo frente a algo irremediable, la muerte. Y Sartre nos ha hablado de la libertad como vía para la autenticidad. Y el diferenciarnos de las cosas que están ya hechas.

---

260 QUITMANN, Helmut, *Psicología humanística*, Ed. Herder, Barcelona, 1989, pp. 57

261 *Ibid. Op. Cit. pp. 61*



#### 4.6.2 La psicoterapia existencial:

La psicoterapia existencial no es un método o una escuela sino, una manera de aproximarse a la realidad humana, en la que el ser humano está en constante construcción de sí mismo y se define a través de sus actos, valores y propósitos. Entre los principales representantes figuran Rollo May e Irvin Yalom, del que expondremos aquí sus *cuatro preocupaciones supremas*, ya que nos parecen cuatro ejes centrales para entender la identidad de un sujeto, de acuerdo a su desarrollo personal.

Para la psicología y psicoterapia existencial, uno de los mayores problemas del hombre contemporáneo es la falta de compromiso para con su propia existencia, refugiándose en actividades triviales y banales. Yalom señala cuatro aspectos fundamentales dentro de la vida de un individuo (muerte, aislamiento, libertad y sinsentido) él los ha llamado las *cuatro preocupaciones supremas*. Para este autor todas son igualmente importantes, haciendo referencia a que cada una de esas preocupaciones está siempre presente en los sujetos. Así la muerte nos recuerda la finitud y por ello apremia la consecución de actos en la vida, el aislamiento existencial es un “tipo” de aislamiento primordial, insalvable, es esa brecha en la cual la comunicación no puede existir, es el hecho de afrontar el venir a este mundo solos y el partir también de él en soledad. Yalom diferencia entre el aislamiento existencial y el aislamiento interpersonal (soledad) e intrapersonal (retraimiento de partes de uno mismo). Es la separación del mundo y también de mis semejantes. Es darse cuenta y aceptar que no existe nada ni nadie más excepto yo. Pero esto no implica un rechazo hacia la sociedad o el mundo. Es más bien el aceptar que en último término lo que haga con mi vida depende de mi, más que de los otros (libertad y responsabilidad). Este aislamiento se relaciona con la libertad, la muerte y el cambio personal.

La relación del aislamiento con la libertad tiene básicamente que ver con que el estar profundamente en soledad implica el acto de autocreación, es decir, el hombre percibe el mundo que lo rodea, se percibe a sí mismo y entonces algo ha de hacer. Es la sensación y el darse cuenta de lo que significa estar en el mundo, el haber aparecido en él. El aislamiento existencial permite crear nuevas formas de actitud, es aquello que nos lleva hacia la vía de la autenticidad, dentro del crecimiento él permite al individuo generar actitudes y hacerse independiente de los demás, de la madre en primer lugar, luego de los padres, de su entorno familiar, así hasta generar él mismo su mundo, su ambiente, su destino. La relación con la muerte y el aislamiento existencial tiene que ver con que nadie muere por el otro o para otro, la muerte de cada uno es la suya propia y este paso hemos de darlo siempre solos.

Al hablar del sinsentido Yalom nos dice que es el dilema de un ser que busca sentido en un universo que no tiene significado. Esto nos lleva de nuevo a ver al hombre como proyecto, pues no estamos prediseñados, sino que el hecho mismo de existir es un conflicto irremediable entre nosotros y el mundo, pero ese conflicto es el que justamente ha hecho posible que el hombre cree herramientas, establezca una cultura, genere la música, el arte, la poesía y muchas cosas más. No obstante el sentido no es algo a buscarse de manera frenética, ni tampoco hay recetas hacia él, sino que, más bien es algo que llega, pero llega una vez realizada una de las tareas más arduas de la vida humana, el encuentro de la autenticidad. El sentido es inagotable, pero tampoco significa la felicidad, es más bien la aceptación de la vida y el poder moverse dentro de esa aceptación. Yalom nos habla de la diferencia entre sentido y propósito, para él: “ “Meaning” refers to sense, or coherence. It is a general term for what intended to be expressed by something. A search of meaning implies a search for coherence. “Purpose” refers to intention, aim, function. When we inquire about the purpose of something, we are asking about its role or function: What does it do? To what end?”<sup>262</sup> Podríamos decir que ambos términos están emparentados no obstante son distintos. El sentido está relacionado con la vida entera, el propósito se presenta en cada etapa de la vida. A través del propósito probablemente se encuentre el sentido, o al menos sea una pista para éste. Lo importante es centrarse en el *aquí y ahora* y ver que eso también tiene y genera sentido. El sentido no ha de pensarse como algo a tenerse al final de la vida, es más bien *durante* la vida, y eso implica la atención muy refinada al presente, que se va haciendo o tomando sentido. Los propósitos nos indican el deseo de un sujeto, lo que él quiere y busca; en una palabra, nos habla de él mismo.

Estas preocupaciones suelen estar disfrazadas o reprimidas bajo otras actividades de menor importancia en las que se pierden la responsabilidad, la consciencia de la muerte y en definitiva el ser del sujeto. Creemos conveniente señalar estas cuatro preocupaciones ya que están íntimamente ligadas con la formación de la identidad personal. Se pueden intentar evadir la confrontación directa con ellas, no obstante son un fundamento desde donde se genera un sujeto existente. El ser humano nunca está quieto, siempre hay movimiento dentro de él. Es dinámico por el hecho de preguntarse, aunque sea de manera sintomática, por qué está aquí, y qué puede y quiere hacer con ello. El destino define el marco de su proyecto, pero cabe a él mismo ser el autor de ese proyecto, y qué mejor que haciéndolo mediante el ejercicio de la libertad. Y al decir ejercicio queremos recalcar una vez más el papel potente de que, la decisión implica un acto, y no una mera elección. Recuérdese

---

262 YALOM, Irvin, *Existential Psychotherapy*, Library of congress, 1980, pp. 423 “El “Sentido” se refiere al darse cuenta, o la coherencia. Es un término general para que lo pensado sea expresado por algo. Una búsqueda de significado implica una búsqueda de coherencia. “Propósito” se refiere a la intención, meta, función. Cuando nos preguntamos por el propósito de algo nos preguntamos por su papel o función: ¿Qué es lo que hace?, ¿Hacia qué fin?”

que se empieza a cambiar al pensar en un cambio, pero el cambio propiamente dicho se da mediante la acción, es decir, la búsqueda de ese proyecto y la lucha por su consecución. El destino ha de aceptarse, aceptar quiere decir apropiárselo, hacerlo de uno, convertir *el* destino en *mi* destino. Esto se logra dándole forma, y eso es posible a través de la responsabilidad y la libertad. El hombre es un ser creativo y encuentra las mejores formas para lidiar con su vida. El aceptar el destino es una forma de conformismo, pero al decir aceptar nos referimos al tomarlo como algo ejecutivo sobre uno, desligando toda responsabilidad por parte de la persona. No se puede huir del destino, como no se puede huir de la libertad. Elegir es parte de la condición y dignidad humana. El hombre jamás estará libre de las condiciones que lo rodean, pero si estará libre para tomar una postura frente a ellas. Frankl enuncia de manera muy brillante la relación entre instintos (determinismo) y sentido (destino), así: “Los instintos son algo que me impulsa, mientras que el sentido y los valores tiran de mí, me atraen.”<sup>263</sup>

Por otro lado el encuentro en la psicoterapia existencial es una concepto importante. A diferencia de la transferencia del psicoanálisis, no se reactualizan relaciones del pasado por vía de la proyección\* sino que se engendra un encuentro auténtico en el aquí y ahora, en el que se pretende potenciar las cualidades latentes del paciente. Para ello hacen uso, entre otras formas, de intervenciones en momentos de la terapia los cuales pueden hacer un cambio crítico o importante, ante todo en pacientes que se encuentran “maduros” dentro del proceso de la psicoterapia.

#### **4.7 El análisis existencial (Binswanger y Boss):**

##### **4.7.1 La escuela de Ludwig Binswanger:**

Ludwig Binswanger (1881-1966) fue un psiquiatra suizo que procedía de una familia con larga tradición en la profesión de la salud mental, así su abuelo y su padre fueron igualmente psiquiatras. Los trabajos prácticos se desarrollaron en Kreuzlingen en el sanatorio “Bellevue”. Binswanger fundó la así llamada *antropología fenomenológica*. Se trata de entender la vivencia patológica del sujeto desde su forma de *Ser en el Mundo*. Se describe, más que reducir al ser humano a un

---

263 FRANKL, Viktor, *El hombre doliente*, Ed. Herder, Barcelona, 2003, pp. 195

\* En sentido propiamente psicoanalítico, operación por medio de la cual el sujeto expulsa de sí y localiza en el otro (persona o cosa) cualidades, sentimientos, deseos, incluso «objetos», que no reconoce o que rechaza en sí mismo. Se trata de una defensa de origen muy arcaico que se ve actuar particularmente en la paranoia, pero también en algunas formas de pensamiento «normales», como la superstición. Fuente: LAPLANCHE Jean, PONTALIS, Jean Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, Ed. Paidós, Argentina, 1996, pp. 287

conjunto de estímulos y respuestas mecanicistas. En alemán el término que designa esta escuela de pensamiento es el de *Daseinanalyse*, tiene sus raíces en una primera etapa con Binswanger en el pensamiento fenomenológico de Husserl y Heidegger. El seguidor de esta escuela Medard Boss basó su línea de pensamiento básicamente desde la perspectiva filosófica de Martin Heidegger. Con lo cual partimos desde el punto de vista de que el sujeto es parte del mundo, no está separado de éste, su ser es, ser en el mundo. Sobre este punto volveremos más adelante.

Binswanger no quiso reemplazar el psicoanálisis freudiano sino que pretendió completar aquello a lo que el psicoanálisis no prestaba atención, como el mundo intersubjetivo, y las categorías ontológicas del sujeto, en este sentido también se toma en consideración el proyecto del sujeto, con lo cual se genera una visión prospectiva y no así retrospectiva. También ha de considerarse que Binswanger analiza categorías ónticas en sus pacientes y no ontológicas, en este sentido: “Binswanger acts as if Heidegger were speaking of the concrete happenings of individual lives when instead he was describing the essential and necessary conditions of all human life.”<sup>264</sup> Para la analítica existencial la definición de óntico es la: “Exploración de la forma individual específica en la cual cada uno de nosotros es en el mundo.”\* *Lo ontológico*, viene a ser aquello que nos es dado en tanto que seres y que estamos inevitablemente confrontados en el día a día de nuestro quehacer. Lo ontológico tiene ciertas categorías que son el ser en el mundo, ser en el mundo con los otros, el estar arrojados en y al mundo, la finitud, el ejercicio de la libertad, la corporalidad, la sexualidad, el espacio, el tiempo y la *Stimmung*. Estas categorías son irreductibles, no hay manera de poder escaparse de ellas en tanto que somos seres humanos, *lo óntico* viene a ser la experiencia individual que cada uno tiene frente a estos hechos, es la manera de responder, y es en esto que Binswanger centró su análisis existencial, deviniendo en una antropología fenomenológica.

Este tipo de analítica se diferencia de las escuelas psicoanalíticas pues rechaza las nociones de determinismo psíquico y el hecho de que el sufrimiento sea una cuestión de un conflicto entre instancias intrapsíquicas, ya que en definitiva la noción de *psique* (aparato psíquico Yo-Ello-Superyó) será “desentendida” y más bien se entenderá la vida del sujeto desde su existencia, su propia y única existencia, es decir el individuo frente a su mundo, así pues: “Rather, existence is fundamentally in-the-world, something that emerges at the interwordly, rather than intrapersonal,

---

264 VAN DEURZEN, Emmy, *Everyday mysteries a handbook of existential psychotherapy*, Routledge, London, second edition, 2010, pp. 197 “Binswanger actúa como si Heidegger se refiriese a los acontecimientos concretos de la vida de las personas, cuando en lugar de eso estaba describiendo las condiciones esenciales y necesarias de la vida humana.”

\* COHN, Hans W., *Existential thought and therapeutic practice*, SAGE ed., London, 2009, pp. 12 (Hemos traducido directamente el contenido de esa obra)

level.”<sup>265</sup> De modo que se pretende analizar el ser en el mundo de tal sujeto y como está hecha su situación. El análisis existencial es: “Un sistema antropológico de investigación científica que apunta a la esencia del ser humano.”<sup>266</sup> No se trata en sí de un tipo de filosofía o una ontología, Binswanger lo define como una antropología fenomenológica que: “Responde a hechos y a la situación.” (Cf. Binswanger, 1977, pp. 236) De modo que se analiza la manera en que la existencia se presenta.

Esta forma de pensamiento busca deshacerse de una herencia psicocentrista, herencia que elimina al sujeto de su medio realizando interpretaciones sobre supuestos teóricos no verificables, es decir, constructos que explican algo que no puede percibirse, la subjetividad. Así el concepto de enfermedad no es entendido desde las tensiones de unas supuestas instancias intrapsíquicas, o la falta, o el “residuo” de interacciones con la madre (Rel. Objetales), sino como la oscuridad que no se puede percibir, es decir, el enfermo tiene reprimidas sus potencialidades, así: “This does not mean experiencing everything at once – at any point, in my mood, we will always be closed to certain aspects of our world – but it does mean having the openness and flexibility to move around the whole spectrum of world-relating possibilities. Metaphorically, then, the psychologically healthy individual is like a light that can shine itself across the full terrain of its world.”<sup>267</sup>

Así se suprime la noción de inconsciente ya que fenomenológicamente no se lo puede experimentar o vivenciar, se habla de *el estar cerrado hacia las posibilidades del sujeto*. No es pues una teoría que trate de lo intrapsíquico, así la depresión no sería vista como la vuelta de fuerzas agresivas sobre el propio sujeto, sino más bien como el estar cerrado hacia la belleza del mundo, en donde el tiempo no transcurre y la vida se vivencia constantemente como la pérdida de algo, así Monedero nos dice que: “La salud, la felicidad no está en modificar lo inmodificable, sino en ser como se es. Ése es el único cambio posible y la única vía para la salida del conflicto.” -Y más adelante- “Cuando alguien no realiza sus deseos cae en el sufrimiento.”<sup>268</sup>

---

265 COOPER, Mick, *Existential Therapies*, SAGE ed., London, 2003, pp. 38 “Más bien, la existencia es fundamentalmente en-el-mundo, algo que surge en el intermundo, en lugar del nivel intrapersonal.”

266 BINSWANGER, Ludwig, *La escuela de pensamiento de análisis existencial*, en: MAY, Rollo, *Existencia, nueva dimensión en psiquiatría y psicoterapia*, Editorial Gredos, Madrid, 1977, pp. 235

267 COOPER, Mick, *Existential Therapies*, SAGE ed., London, 2003, pp. 38-39 “Esto no quiere decir experimentar todo al mismo tiempo - en cualquier momento, en mi estado de ánimo, siempre estaremos cerrados a ciertos aspectos de nuestro mundo -, pero sí quiere decir tener la apertura y la flexibilidad para moverse por las posibilidades de todo el espectro del mundo-relacional. Metafóricamente, entonces, la persona psicológicamente sana es como una luz que puede brillar en sí a través del terreno total de su mundo.”

268 MONEDERO, Carmelo, *Psicopatología humana*, Siglo XXI ed. Madrid, 1996, pp. 141-142

#### 4.7.1.1 Los cuatro modos existenciales:

Binswanger propone cuatro categorías de relacionarse, cuatro modos en que se hace presente la existencia, estos son: el modo existencia dual, el modo plural, el modo singular y el modo anónimo. Esto se entienden desde el modo existencial que es: “La dimensión del ser humano (*Dasein*) con relación a sus semejantes (*Mitwelt*). En contraposición a la psicología clásica que supone la continuidad y la homogeneidad en el sujeto, el análisis existencial tiene en cuenta el hecho de que el yo varía conforme a las varias formas -dual, plural, singular- y a los modos existenciales <<anónimos>>.”<sup>269</sup> Ahora:

- El modo existencial dual: Hace referencia desde Buber (Yo-Tú) a la singularidad de las relaciones polares (Hermano hermana, padre hijo, esposo esposa, etc...) se trata de una especial forma de relacionarse en la cual: “Love and friendship epitomise this modality. In it we transcend nearness and farness by the creation of a new privileged spatial relationship between ourselves and the elected other.”<sup>270</sup>
- El modo plural: Es el modo de la competitividad y la lucha en el cual se busca la reputación, las pasiones. Es el modo de la lucha *des-subjetivizando* al otro.
- El modo singular: Es el de la “relación intrapsíquica” (Cf. Van Deurzen, 2010) que tenemos con nosotros mismos que puede degenerar en el narcisismo o el autismo.
- El modo anónimo: Es el modo en el cual nos relacionamos con un medio callado y anónimo, que a su vez *anonimiza* al sujeto y así se pierde la cualidad de lo subjetivo en bien de una automatización y objetivación, en donde no importa y se menosprecia el mundo interno del sujeto.

Binswanger aboga por un trabajo dentro de las categorías de la materialidad, sustancialidad, espacialidad, temporalidad y causalidad, en un intento de mostrar como la persona está en un ambiente. Así se reemplaza la noción de ser-en-el-mundo, abriendo un campo de investigación inmenso en donde ya no son la lucha de las pulsiones, o la (no) satisfacción de deseos el problema, sino *cómo* el sujeto se hace en el mundo, o mejor dicho, deviene en el mundo en sus diferentes categorías y modos y no tras el determinismo psíquico, pues el existir se da no dentro de una representación interna sino *entre* el sujeto y *su mundo*. Según este autor la trascendencia del ser-en-

269 ELLENBERGER, Henri, *Introducción clínica a la fenomenología psiquiátrica y el análisis existencial*, en: MAY Rollo, *Existencia, nueva dimensión en psiquiatría y psicoterapia*, Editorial Gredos, Madrid, 1977, pp. 156

270 VAN DEURZEN, Emmy, *Everyday mysteries a handbook of existential psychotherapy*, Routledge, London, second edition, 2010, pp. 198 “Amor y amistad personifican esta modalidad. En ella podemos trascender la cercanía y la lejanía con la creación de una nueva relación espacial privilegiada entre nosotros y el otro elegido.”

el-mundo viene a fundar el yo y es a través de esa trascendencia que se supera la dicotomía sujeto-objeto. En otras palabras ser, es ser *para y en el mundo*, no es posible el ser sin el ser-en-el-mundo. El trascender implica regresar a la subjetividad, se es *-sólo-* entre otros seres. Para este autor la enfermedad mental viene a ser: “En las enfermedades mentales nos enfrentamos con modificaciones de la estructura fundamental o esencial y los lazos estructurales de ser-en-el-mundo como función trascendente.”<sup>271</sup> La trascendencia viene también a *superar* el concepto de yo unificado, concreto, sólido, interno, pues los modos de ser-en-el-mundo (profesor, futbolista, estudiante, empleado, jefe, etc...) son modos potenciales del yo (Binswanger). Trascendencia, es pues, trascender lo fáctico, lo inmediato, es ser capaz de generarse un proyecto, es decir, un ser potencial. Con lo cual los modos de ser, implican mundo distintos, rescatándose así la subjetividad de cada quien en cada situación, de modo que: “Sabemos que hemos de averiguar el tipo de espacialización y temporalización, de iluminación y coloración; la contextura, materia y moción de la concepción del mundo hacia el cual se orienta una forma determinada de existencia o su configuración individual.” -Y más adelante- “Nosotros no nos limitamos -como hacen sistemáticamente los psicoanalistas- a estudiar el contenido histórico ni las referencias a ciertos moldes del historial vital interior, experimentados o conjeturados. Tampoco observamos en absoluto todas las posibles referencias del contenido a hechos pertenecientes a las funciones vitales, como hacen los psicopatólogos al concentrarse en las perturbaciones de las funciones de la palabra o del pensamiento. Lo que más bien atrae nuestra atención en el análisis existencial es el contenido de las expresiones y manifestaciones del lenguaje en cuanto que nos revelan los proyectos o planos del mundo en que vive o vivió el locutor: en una palabra, el contenido de su mundo.”<sup>272</sup> De modo que el pasado no es la finalidad del acercamiento sino que es el material para esa investigación.

El autor propone no sólo el ser-en-el-mundo como categoría existencial, sino el ser “allende del mundo” que viene a ser la existencia en el reino de la eternidad y el amor (por nosotros). Igualmente nos propone un acercamiento fenomenológico pero no fenoménico de modo que: “Ahora ya no tiene tanta importancia localizar los síntomas psíquicos particulares en el cerebro, sino preguntar antes que nada dónde y cómo localizar el trastorno psíquico fundamental, que puede reconocerse en el cambio de ser en el mundo en cuanto tal.”<sup>273</sup> Todo acontecimiento o síntoma viene a ser una expresión del modo de ser, más allá de un cambio de estado de ánimo.

Ahora bien, parece ser que Binswanger malinterpretó el trabajo de Heidegger (Cf. Cohn, 2009, Van

---

271 BINSWANGER, Ludwig, *La escuela de pensamiento de análisis existencial*, en: MAY, Rollo, *Existencia, nueva dimensión en psiquiatría y psicoterapia*, Editorial Gredos, Madrid, 1977, pp. 238

272 *Ibid. Op. Cit. pp. 246-247*

273 *Ibid. Op. Cit. pp. 260*

Deurzen, 2010, Zapata Molina, 2007), ya que lo que este autor llama “allende del mundo” viene a ser una extensión de lo que Heidegger quiso decir con su *Dasein*, así: “Binswanger has been criticized by Heidegger and Boss for having neglected the person’s relation to the ontological aspects of Being. Binswanger talks about the structure of *Dasein* but Heidegger uses this word specifically to indicate man’s unique capacity to be a ‘there’ for Being.”<sup>274</sup> Con lo cual básicamente Binswanger realiza una exploración de lo óntico sin indagar la relevancia ontológica. No se trata pues de una teoría del ser en general (Cf. Zapata Molina, 2007), sino más bien de un análisis de la existencia humana concreta. No es pues como para Heidegger un análisis de lo concreto del ser humano como en cambio lo es para Binswanger, Martín Santos lo expone: “La psicología empírica permanece en los resultados meramente ónticos de la investigación fenomenológica. La verdadera fenomenología, a partir de estos resultados ónticos, intuye esencias con las que construye un mundo ideal. Algunas de estas esencias pueden pertenecer al mundo exterior, pero otras se refieren a modos de ser del ser humano. Así tenemos la angustia, la interrogación, la libertad, la intuición delirante, etc. Todas estas expresiones tienen un correlato ontológico junto a su existencia empírica en la consciencia humana. Es en ese elevado horizonte ontológico en el que la analítica existencial traza los planes de su nueva metafísica.”<sup>275</sup> No obstante esto es rechazado por los analistas existenciales, pues un yo trascendente puro, no es más existente y participativo en el mundo, con lo cual para los analíticos existenciales, el sujeto es inseparable de su mundo y es a su vez *constitutivo y constituyente* del mismo. El yo trascendente es una escisión de la correlación del sujeto con su mundo ya que no necesita de éste (el mundo) para existir, que habiendo llegado a las esencias de los fenómenos no está más en contacto con la realidad del mundo concreto y sensible pues está más allá de él, lo ha trascendido. Binswanger no apunta hacia lo auténtico o lo inauténtico como Heidegger, sino que nos podemos salvar a través del encuentro con los otros en el sentido Buberiano. (Cf. Van Deurzen, 2010) Como hemos visto nuestro autor tampoco rechaza el psicoanálisis, sino que reniega de la formulación de éste como una ciencia natural, ya que Freud al introducir el concepto de pulsión, parte de una construcción naturalista del individuo, dejando de lado su existencia en el mundo. No se trata de buscar algo reprimido en la niñez, así Boss nos dice: “Genauso, wie es vor ihm die naturwissenschaftlichen Forscher mit der materiellen Realität getan, konstruierte Freud jetzt auch die menschliche Psyche in einen Apparat um, den er in seiner libidotheoretischen Konzeption mit einer Reihe triebhafter Mechanismen ausstattete. Damit glaubte er, den Menschen in einer

---

274 COHN, Hans W., *Existential thought and therapeutic practice*, SAGE ed., London, 2009, pp. 17 “Binswanger ha sido criticado por Heidegger y Boss por haber descuidado la relación de la persona con los aspectos ontológicos del Ser. Binswanger habla de la estructura del Dasein, pero Heidegger utiliza esta palabra específica para indicar la capacidad única del hombre de ser un 'ahí' para Ser.”

275 MARTÍN-SANTOS, Luis, *El análisis existencial Ensayos*, Ed. Triacastela, Madrid, 2004, pp. 51



einheitlichen biologisch-mechanistischen Gesetzmäßigkeit eingefangen zu haben.”<sup>276</sup> Es pues en el entendimiento del *Weltentwurf*, es decir el *borrador* de la existencia del sujeto hacia donde la atención del analista se ha de dirigir. Igualmente Binswanger se desmarca de la psiquiatría tradicional porque ésta ve al individuo como un caso de tal o cual enfermedad -en donde más que definir síntomas y clasificarlos, se trata de penetrar por medio del lenguaje a las vivencias psicopatológicas que el paciente suscita en el médico-, es decir, nuestro autor busca tener una visión no patológica y descriptiva del sujeto, por ejemplo, una reacción ansiosa no es en sí misma inadecuada, como para el psicoanálisis y la psiquiatría médica lo son, para Binswanger la ansiedad es una reacción adecuada dentro del *Weltentwurf* de la persona ya que ella se mueve en su propio mundo y horizonte. Se pretende así llegar a ver el mundo del paciente a través de sus vivencias y lo que ellas provocan en el observador (Cf. Monedero, 1996), su lenguaje y su quehacer. El sujeto no está aislado, sino que se trata de un nosotros en donde la totalidad es lo que permite vivir *sanamente* y la falta de “Luz” es algún aspecto de la vida del individuo que genera sufrimiento.

Finalmente el análisis existencial de Binswanger es un método de investigación, no es un método psicoterapéutico, ya que en sí no hay una enfermedad mental o forma inadecuada de reaccionar, se trata de que el paciente: “...den Weg zurück zu finden zu lassen aus seiner neurotisch oder psychotisch verstiegenen, verrannten, verlochten oder verschrobenen usw. Daseinsweise und Welt in die Freiheit des Verfügungkönnens über seine eigensten Existenzmöglichkeiten.”<sup>277</sup>

#### 4.7.2 Medard Boss:

Medard Boss (1903-1990) fue un psiquiatra igualmente suizo que trabajó conjuntamente con Heidegger con la intención de traer conceptos filosóficos a la práctica clínica médica en general, si bien Boss era psiquiatra y psicoanalista de corte freudiano, éste desdeño de ciertos preceptos del psicoanálisis como el concepto de transferencia ya que una relación transferencial, no es una relación real y auténtica. A su vez ha de intentarse abrir al paciente hacia su mundo y la transferencia: “Fails to accord with the phenomenological reality of the client’s lived-experiences

---

276 BOSS, Medard, *Von der Psychoanalyse zur Daseinanalyse*, Europaverlag, Wien, 1979, pp. 107 “Así como lo hizo antes de él, el investigador científico con la realidad material, Freud rediseñó ahora a la psique humana en un aparato, que dotó en su concepción teórica de la libido una serie de mecanismos pulsionales. Con ello creyó haber encerrado al ser humano en una unidad biológica-mecanicista legitimada.”

277 BINSWANGER, Ludwig, *Daseinanalyse und Psychotherapie*, en: BINSWANGER, Ludwig, *Ausgewählte Werke*, Asanger Verlag, Heidelberg, 1994, Band 3, pp. 262-263 “...dejar encontrar de nuevo el camino de su desolación neurótica o psicótica, etc. Su forma de existencia y el mundo en la libertad del haber sobre sus mismas posibilidades existenciales.”

and degrades the actuality of the therapist-client encounter.”<sup>278</sup> De igual modo el concepto de transferencia no es algo fenomenológicamente verificable, esos conceptos son: “Bereits gedankliche Abstraktionen.”\* (Cf. Boss, 1979)

Para Boss: “Der Zweck einer daseinanalytischen Psychotherapie besteht also grundsätzlich darin, dem Patienten Raum zu geben, um die bisher versäumte bzw. verhinderte Entwicklung nachzuholen.”<sup>279</sup> Y se motiva al paciente a actuar en su vida, así la pregunta psicoanalítica del “¿Por qué?” se sustituye por la de “¿Por qué precisamente no?”, con lo cual no se enlaza al paciente en un juego de interpretaciones, desde “prejuicios introspectivos” (Cf. Monedero, 1996), sino que se busca ir levantando el miedo, la depresión o en general *Das Leiden* del sujeto para llegar al ejercicio auténtico de la libertad. Boss igualmente creó un “idioma” dentro de su escuela con el cual se pretende *desobjetivizar* la oración, así por ejemplo en lugar de decir “yo bebo agua”, diríamos “el agua es bebida”. Pretendiendo así superar la barrera sujeto-objeto, no sólo en la relación terapéutica sino en la relación que el individuo tiene con su mundo, es decir, se pone gran énfasis en el ser-estar en el mundo no ya entre cosas sino en las cosas dejando su posición de protagonista para pasar a ser afectado o conmovido por ellas: “Damit wird der erlebende und handelnde Mensch, der bisher den Platz des Subjekts innehatte, auf den Platz des Objekts im Satz verwiesen.”<sup>280</sup>

La aspiración es eliminar la diferencia de enfermedad y salud como criterios técnicos, se trata aquí de *kranksein* (*Estar - ser enfermo*) y no de *Krankheit* (*Enfermedad*). Se pretende romper con el dualismo cartesiano y lo empírico que la psicología presenta, entendiendo lo psicossomático como la unidad del ser, lo psicossomático (*Leib*) no es el cuerpo como una cosa (*Ding*): “..sondern auch unmittelbare Erscheinungsform der menschlichen Existenz.”<sup>281</sup> En esa inmediatez el *kranksein* se entiende como una *Beeinträchtigung* (*Detrimento*) de la libertad y apertura al mundo. En este sentido la libertad tiene un *doppelter Art* (*Doble naturaleza*); como Boss nos dice: “Dadurch, daß sich im Geist des Menschen das Dasein seiner selbst mehr oder weniger bewußt zu werden vermochte, wurde der Mensch, und er allein, in gewissem Ausmaße *frei von* den Zwängen und Gesetzen bloßer Natur, in ebensolchem Umfange aber auch *frei zu* eigener Entscheidung und

---

278 COOPER, Mick, *Existential Therapies*, SAGE ed., London, 2003, pp. 40 “Falla en el acuerdo con la realidad fenomenológica de las experiencias vividas y degrada la actualidad del encuentro terapeuta-cliente.”

\* “Ya abstracciones del pensamiento.”

279 HOLZHEY-KUNZ, Alice, *Existenzanalyse und Daseinanalyse*, UTB Verlag, Stuttgart, 2008, pp. 197 “El objetivo de una psicoterapia daseinanalítica consiste fundamentalmente en dar al paciente espacio para retomar, el hasta ahora fracasado e impedido desarrollo.”

280 *Ibid. Op. Cit. pp. 194* “Así es el hombre que experimenta y actúa, que hasta ahora ocupaba el lugar del sujeto, se referencia al lugar del objeto en la oración.”

281 BOSS, Medard, *Von der Psychoanalyse zur Daseinanalyse*, Europaverlag, Wien, 1979, pp. 107 “...sino que también es una manifestación inmediata de la existencia humana.”

eigener Verantwortlichkeit. ... Es scheint nun die spezifische Aufgabe des Menschen zu sein, zu eben dieser doppelten Freiheit heranzureifen.”<sup>282</sup> Las dolencias o el malestar psicológico vienen a ser un *verpasst (Haberse perdido)* las posibilidades que el individuo tiene a la mano, del guión de su historia, aquí se presentan fenómenos como la culpa (*existencial*), la depresión entre otros. Quien viene pues a terapia es quien tiene una especie de culpa existencial por no haber sido responsable para con su existencia única. El miedo también es analizado pero no se trata de un miedo o temor a la castración, como en el psicoanálisis, sino que es el miedo a la finitud mundana del sujeto.\*

Boss entiende el asunto psicosomático en el sentido de que una enfermedad o un síndrome que se manifiesta en el cuerpo, como un ataque al corazón, no es un hecho aislado del cuerpo, sino más bien un acontecimiento desde la corporalidad del sujeto, es decir, el ataque al corazón se lo puede entender como se dice en el lenguaje cotidiano “tengo el corazón partido” cuando una persona amada deja a otra. De hecho hoy en día se ve que estos ataques al corazón y las enfermedades del mismo las tienen gente que o bien están mayormente solos, que no tienen contactos y que están tremendamente tristes. Boss pone el ejemplo de la hipertensión y habla de una *Verleiblichung (encarnación)*, es decir: “Versuch man nun, dieses Leiden unserer Betrachtungsweise gemäß als Verleiblichung als somatische Kristalisation gleichsam einer bestimmten, defiziten Existenzweise oder Lebenseinstellung eines Menschen zu verstehen, so wird man immer wieder finden, daß die Hypertoniker tatsächlich Menschen sind, die aus äußeren oder inneren Gründen ihr ganzen Leben und ihre Ganze Welt in einer höchst einseitigen charakterlichen Haltung eingeengt und verkrampft haben.”<sup>283</sup> Así se abre un amplio espectro del entendimiento de lo humano, más allá (o acá) de lo psíquico (*res cogitans*) y lo físico (*res extensa*). Es decir el cuerpo es un cuerpo viviente que igualmente se posiciona existencialmente de acuerdo al *estilo* existencial de cada quien. Con lo cual los contenidos ya sean lingüísticos (por la palabra), emocionales (por los sentimientos), corporales y demás vienen a ser un *Weltbezüge/Gefüge (Referencia de mundo/estructura de mundo)* en donde lo que en *aparición* no tiene sentido *fenomenológicamente* presenta una perfecta coherencia.

---

282 BOSS, Medard, *Von der Psychoanalyse zur Daseinanalyse*, Europaverlag, Wien, 1979, pp. 111 “Debido a que en la mente del ser humano, el Ser-ahí su si-mismo en cierta medida podría ser consciente, el hombre fue, y sólo él, hasta cierto punto *libre de* las coerciones y las leyes de la mera naturaleza, en precisamente tal punto, pero también *libre para* la propia decisión y la propia responsabilidad.”

\* Para una profundización en este asunto ver: BOSS, Medard, *Von der Psychoanalyse zur Daseinanalyse*, Europaverlag, Wien, 1979, pp. 112 y sigs.

283 *Ibid. op. Cit. pp. 116* “Se intenta ahora, comprender ese padecer según nuestro enfoque como encarnación, como cristalización somática de los déficits de nuestra forma de existencia o actitud en la vida de una persona, así se encontrará una y otra vez, que los hipertensos son de hecho, personas que por razones externas o internas, toda su vida y todo su mundo se ha reducido y estrechado a una altamente posición unilateral caracteriológica.”

#### 4.8 Resumen:

El análisis existencial es una forma de percibir y de investigar la existencia humana desde su categoría ontológica basada en la fenomenología husserliana y la ontología heideggeriana. Se anticipa a la visión posmoderna de sujeto fragmentado, pues de acuerdo al *Stimmungslage* se percibirá el mundo de acuerdo a ese modo existencial en ese momento y contexto no en el sentido de una fragmentación, sino de un posicionamiento frente al mundo. Igualmente prescinde de categorías nosológicas para analizar las categorías fundamentales del ser (tiempo, espacio, cuerpo, sexualidad, finitud) y como ellas son vivenciadas: “No se trata tan sólo, por lo demás, de clasificar y sanar patologías psiquiátricas, sino de comprender el *ser-en-el-mundo* humano en sus *posibilidades* esenciales.”<sup>284</sup> Rescata la subjetividad del mundo vivido.

Se opone a la visión intrapsíquica del psicoanálisis así como los *Triebkonflikte* (*Conflictos de las pulsiones*), complementándolo ya que se toma en cuenta la posición del sujeto en su mundo y la intersubjetividad, pero ante todo la apertura que el individuo tiene o no hacia y para con el mundo.

El análisis existencial rescata el ejercicio filosófico en la práctica clínica, después de un repudio positivista hacia las vivencias internas, por un ansia materialista de clasificación *objetivable* de los fenómenos subjetivos: “En este sentido, ya no se trataría sólo ni sobre todo de la locura, por ejemplo, como “enfermedad mental” (natural) sino, ante todo como fenómeno *biográfico* vinculado a la historicidad.” (Cf. Moreno, 1994, pp. 77) De modo que la atención y la cura se dirigen a comprender los fenómenos psicopatológicos: “...como la expresión de la frustración y malograrse de la existencia humana.” (Cf. Moreno, 1994) En este sentido el análisis existencial puede ser comprendido como uno de los pilares de la más tarde llamada antipsiquiatría.

El análisis existencial reniega el determinismo psíquico del psicoanálisis, pues lo intrapsíquico rechaza el hecho del ser. Así se centra la atención en el aquí y ahora, la historia individual de cada quien, ha de tomarse, no como *determinista* en el sentido de un destino, sino como *constitutiva*, así: “A Daseinanalytic study of pathogenesis does not aim to trace phenomena back to causes, but is concerned with discovering biographical incidents which then motivated a human being to conduct himself in a certain way and which still motivate him to perpetuate these modes. Pathogenic, biographical motivating incidents are motives which induce a person to restrict, or partially blind

---

284 MORENO, César, *Fenomenología y filosofía existencial volumen II Entusiasmos y disidencias*, Ed. Síntesis, Madrid, 1994, pp. 82

him to, the abundance of his inborn possibilities of relating so that he fulfils only a few neurotic modes of relation to his world.”<sup>285</sup> El pasado puede coartar el ejercicio de la libertad, pero no se trata sólo de una interpretación, sino que se “*invita*” al paciente a ejercer su libertad con la pregunta “¿Por qué no?”. Se evita de este modo la explicación por la cual A ha devenido de B, y más bien se ve que, desde B existe la posibilidad C,D,E, potenciando la manifestación de la libertad y su ejercicio como tal. Por otro lado no se entiende lo inconsciente como un *substantivo*, sino como un *adjetivo*. (Cf. Cohn, 2009)

#### 4.9 Nuestra crítica:

Este modo de análisis termina siendo dogmático, se queda anclado en la concepción heideggeriana, igualmente no se deshizo completamente de su raíz psicoanalítica (Boss utilizaba el diván), y además no toma en cuenta los desarrollos posteriores psicoanalíticos. Por otro lado se termina categorizando acontecimientos normales en patológicos, así se considera a la homosexualidad una perversión.

Basarse en un trabajo filosófico lleva inevitablemente a que a los pacientes se los lleve hacia ese modo de ver las cosas, con lo cual una pura actividad fenomenológica (aún dentro del análisis existencial) termina engendrando un redireccionamiento hacia conceptos teóricos de dicha escuela. Es por ello que, quedarse fijado en una actitud fenomenológica en este mundo puede ayudar a percibir de qué modo los hechos se nos manifiestan. Pasar de una pura descripción a una adjetivación es un peligro que nos conduce a construir prejuicios. El hecho de analizar un resultado final, por ejemplo después de una sesión de terapia, no es más que un fenómeno que se presentó en ese preciso momento, entre esas dos personas, en ese consultorio. Esa experiencia es irrepetible, con lo cual, sacar preceptos, desde esa experiencia, es generarse un prejuicio, para el siguiente encuentro, podríamos decir que una cierta patología tiene formas de presentarse, por ejemplo la obsesión, pero *ese* obsesivo *no es* esas formas de manifestarse de la obsesión, sino que vive su propia *obsesividad*. No buscamos pues lo diferente entre un obsesivo y otro, sino su exclusiva y

---

285 BOSS, Merdard, *Existential Foundations of Medicine and Psychology*, Jason Aronson, London, 1979 citado en: COOPER, Mick, *Existential Therapies*, SAGE ed., London, 2003, pp. 43 “Un estudio analítico existencial de la patogénesis no aspira rastrear las causas de los fenómenos, pero está interesado en el descubrimiento de hechos biográficos que motivaron a un ser humano a conducirse de una cierta manera y que aún es motivado a perpetuar esos modos. Los incidentes biográficos motivados patogénicamente son motivos que inducen a la persona a restringirse, o parcialmente lo ciegan a la abundancia de sus posibilidades innatas de relación, con lo cual él cumple sólo unos pocos modos neuróticos de relacionarse con su mundo.”

única manera de existir.

Igualmente generar juicios valorativos como existencia auténtica o inauténtica, conlleva una dirección hacia la que se supone que el ser humano se dirige. ¿Qué es lo realmente auténtico?, ¿Cómo se manifiesta? ¿Qué criterios existen para diferenciar un modo de ser auténtico de un inauténtico? ¿Acaso los síntomas de una depresión no son vividos de manera auténtica? El ser entre otros es algo inevitable, pero ¿Qué significa perderse en la masa? Estas preguntas no pueden responderse a la ligera, la existencia no es meramente dialéctica, es pura existencia, es ser en tanto que se ocupa un lugar y un espacio en esta tierra. Definir es generar un prejuicio, describir es ya interpretar, la mayor tarea fenomenológica sea quizás, está, la de ir deshaciéndonos de los prejuicios que constantemente pueblan nuestra consciencia y llevan a la *generación* de un conocimiento. El prejuicio es también constituyente, *desprejuiciarse* es reconstituirse, sin embargo querer liberarse de todo prejuicio, puede entenderse igualmente como el mayor de todos los prejuicios.

*Absolutes Nicht-Wollen können wir uns nur so vorstellen,  
dass es erst gar nicht ins Leben tritt – denn alles,  
was erscheint und lebt, kommt woher und geht wohin.*  
J. E. Schlimme

## 5. Sartre y su proyecto:

Sartre está algo olvidado en las facultades de psicología, quizás debido a la radicalidad de su posicionamiento y su fuerte crítica al psicoanálisis y en sí mismo a todo modelo o escuela psicológica. Resulta interesante ver el existencialismo sartreano, incluso hoy en día, como una crítica a los modelos convencionales de lo humano. Movido por un interés particular (el suyo propio), Sartre engendró una radical visión del hombre realizando una crítica al yo trascendental husserliano en tanto que: “El Yo trascendental es la muerte de la conciencia.”<sup>286</sup> Igualmente elaboró una crítica al concepto de inconsciente freudiano que determina los actos del individuo. Este concepto sesga la posibilidad del ejercicio de una auténtica libertad, para Sartre la existencia precede de la esencia, es decir, no existe algo que determine la capacidad del hombre de elegir, el hombre no tiene un punto de anclaje al que regresar, podríamos decir con esto que la esencia de lo humano es ser existencia en proyecto. De igual manera no se pueden generar principios explicativos generales para ir a lo particular, no se puede desde una teoría ver al individuo, ya que sería como amoldarlo y adaptarlo, y en cierto sentido no reconocer y privarlo de su autenticidad y libertad en detrimento de un sistema de pensamiento. Así el psicoanálisis existencial sartreano se yergue como una crítica a lo establecido. Sobre todo critica a la psicología empírica que se basa en una cierta ambición de materializar lo inmaterializable como lo son las vivencias de los sentimientos o los recuerdos, se cae así en una *substancialización* de conceptos que *habitan* una conciencia. En este sentido cabe mencionar un artículo en el que Laso expone el problema de cuantificar la inteligencia: “El problema surge cuando abordamos lo que en psicología se ha dado en llamar “medición”: de la inteligencia, la ansiedad, la honestidad, la sugestibilidad, la extroversión, la empatía...(Excluyo las

---

286 SARTRE, Jean Paul, *La trascendencia del Ego*, Ed. Síntesis, Madrid, 2003, pp. 40

mediciones psicofísicas porque en su mayoría, y como su nombre lo indica, emplean escalas físicas: tiempo de reacción, diferencias de temperatura, etc.)” -Y más adelante- “El psicólogo: en vez de medir está ordenando.”<sup>287</sup> Revisando ese artículo nos vemos abocados a la necesidad de regresar y replantear conceptos que sean medianamente irreductibles y poco interpretables.

Existir es surgir, y surgir es vivir en el mundo, estar demarcado por situaciones de mi sitio del: “Lieu que <<j'habite>>”<sup>288</sup> Cualquier intento empírico que saque al sujeto de su realidad no hará más que elaborar conjeturas medianamente pseudocientíficas. Y es que ¿Qué es la psicología? ¿Qué estudia? ¿Qué pretende? Esperamos con este trabajo poder aportar algo y responder a estas preguntas, sin embargo la psicología viene erigiéndose como una (pseudo)ciencia de la conducta, si miramos los programas de estudios de una carrera de psicología en su respectiva facultad, veremos que o bien se la nombra como “ciencia de la conducta” o se la entiende como una disciplina médica. En apariencia nos conmueve ver como muchos argumentos gozan de una cierta solidez, pero como bien apunta Sartre el psicólogo toma sus muestras sin tomarse él mismo como sujeto de lo humano y la posición del psicólogo es falsa ya que: “Il ne se peut pas que je n'aie pas une place.”<sup>289</sup>

Esta psicología, pretende ser una ciencia (incluso hoy), *forcluyendo*\* la subjetividad del individuo, es decir, el mundo que ha creado y mediante el cual ha ido constituyéndose. Subjetividad que para Sartre está ahí o allí pero no aquí (dentro de la cabeza). Nosotros entenderemos pues que al estar nosotros allí/ahí, somos partícipes del mundo y actores en él, lo que hacemos es pincelarlo según el estilo que tengamos. Si decimos de alguien que es un ser humano profundo, estaremos diciendo que ese ser está imbricado en su mundo y comprometido con y en él. Así pues la subjetividad se encuentra en el mundo y en los objetos que me rodean. El yo es trascendente, el yo es no el yo *de* la consciencia, sino yo *para* la consciencia de modo que: “Sartre no tiene necesidad del yo trascendental como unificador husserliano de los contenidos de consciencia, porque la consciencia

---

287 LASO, Esteban, *Filosofía y psicología “nosotros no hacemos esas cosas”*, en:

<http://psicologiaenpositivo.com/?p=2181#more-2181>

288 SARTRE, Jean Paul, *L'être et le néant Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, pp. 535 “El lugar que habito.” (Traducción: Ed. Losada, Buenos Aires, 10. Edición 1998, pp. 602)

289 *Ibid. op. Cit. pp. 535* “Es imposible que yo no tenga un sitio.” (Traducción: Ed. Losada, Buenos Aires, 10. Edición 1998, pp. 602)

\* Forclusión: Término introducido por Jacques Lacan: mecanismo específico que se hallará en el origen del hecho psicótico; consistiría en un rechazo primordial de un «significante» fundamental (por ejemplo: el falo en tanto que significante del complejo de castración) fuera del universo simbólico del sujeto. El repudio se diferenciaría de la represión en dos sentidos: 1) los significantes repudiados no se encuentran integrados en el Inconsciente del sujeto; 2) no retornan «desde el interior», sino desde el seno de lo real, especialmente en *el* fenómeno alucinatorio. Fuente: LAPLANCHE Jean, PONTALIS, Jean Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, Ed. Paidós, Argentina, 1996, pp. 380-381



no tiene contenido.”<sup>290</sup> Así al separar al para-sí (en términos de Sartre) de un sitio, para formular algo que es *Evidenzbasiert*, el psicólogo tropieza con la piedra metafísica, creyendo que hay un yo que permanece intacto en un -in-cierto interior. En realidad no podemos excluir las situaciones del para-sí *creyendo* en una continuidad interna e intacta llamada yo.

### 5.1 La existencia precede a la esencia haciendo del hombre un constante gerundio:

Sartre es el portavoz del llamado existencialismo, para este existencialismo no hay una naturaleza humana, no es posible definir al hombre anterior al acto mismo de existir, es decir, no hay esencia, la existencia la precede, con lo cual no hay algo que encierre al sujeto en algo que debería ser o que ha de ser. En cierta forma es negar la idea de un destino predeterminado. El hombre no es un objeto (en-sí) creado a partir de la idea de hombre por algún ser (en este caso Dios), para Sartre el hombre es creado y se crea a sí mismo en el acto de ser y de existir (constantemente), no hay predefinición ni función de hombre como podría haberla de un objeto que se ha inventado. En palabras del propio autor: “El existencialismo ateo al que yo represento es mas coherente. Declara que si Dios no existe hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre, o como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla.”-Y más adelante- “El hombre es el único que no es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso a la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo.”<sup>291</sup>

Del hombre no puede decirse con mucha seguridad lo que elegirá, como en el caso de un animal; vemos así que se puede decir mucho sobre el comportamiento de un león, no así de un hombre. Hay que marcar una diferencia entre lo que es el instinto y el hecho de elegir, por ejemplo un parpadeo es un hecho de necesidad, pero para Sartre no es en sí mismo un hecho humano como podría serlo el guiñar el ojo. Igualmente la alimentación o la sexualidad no son en sí mismos impulsos

---

290 LAPOINTE, François H., *Psicología fenomenológica de Husserl y Sartre*, Revista latinoamericana de psicología, Vol. 2 N°3, Colombia, 1970, pp. 382

291 SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Ed. Del 80 (vers. electrónica), pp. 2

biológicos pues realizamos su ejercicio a través de códigos aprobados y reglados por la cultura. Un acto humano se caracterizará por el hecho de que siempre habrá -otras- alternativas. De igual manera cabe aclarar aquí la noción sartreana de yo como proyecto original, a diferencia del psicoanálisis freudiano.

El yo es el intento de constituir una forma original de ser en el mundo. En contra del determinismo de Freud, Sartre nos dice que el sujeto puede tomar cualquier decisión aunque esa elección le cueste demasiado y no le sea fácil. Y esa “nueva” elección se manifestará igualmente en otros aspectos de la vida del sujeto. Pensemos en alguien que tenga miedo a las arañas, le resultará probablemente imposible vivir en la selva amazónica, pero si encuentra un nuevo amor (nuevo proyecto), probablemente decida ir allí aunque el terror a esos insectos persista. Puede decidir o no, y ese vaivén de la existencia, destruye según, Sartre un determinismo que opera sobre el hombre sea éste traumático (Freud) o aprendido (conductismo). Este proyecto original no está parcializado sino que hace parte de la vida del individuo es una *Gestalt* recreada constantemente por las elecciones que hacemos y los actos en los que nos imbuimos.

## **5.2 Ser, Nada y consciencia libre:**

Con esto se da un tremendo salto en lo que se refiere a la voluntad y por supuesto al tema de la libertad, somos libres, no hay un determinismo como lo tiene una mesa o una coliflor que están “condenadas” a ser lo mismo a tener una esencia que no las modifique. En este sentido la esencia de la existencia es la propia y pura existencia, que se nos da ahí delante, presente, constante, creamos y recreamos nuestra esencia de manera constante en todo momento por las elecciones y acciones que realizamos. De esta manera llegamos a que, si el sujeto es libre en el sentido de no tener una esencia o un camino a seguir que lo defina como tal antes de su construcción, él es *Nada* y esta Nada tiene al *Ser* delante suyo, el Ser son los objetos del mundo, es el mundo en sí mismo en el cual, a través de la consciencia ejerzo mis acciones y así la libertad. Puesto que la consciencia está vacía ella no puede ir más allá de su propio vacío, así nos lanzamos a la Nada. El Ser se define por lo que él en sí mismo es, el Ser es, el Ser está completo, es macizo, no así la consciencia que es vacía y se lanza hacia los objetos, hacia el Ser. La consciencia no es idéntica consigo misma, todo aquello que busque identificarse en la consciencia se remite hacia aquello que no es ella misma (tener consciencia es tener consciencia de algo), de ahí que ésta se defina únicamente por el principio de contradicción, es decir que ella es lo que no es y no es lo que es, es decir que necesariamente es

consciencia de alguna cosa, pero no se logra identificar con ese contenido que la constituye. La realidad nos arrastra hacia ella, pero es de una manera inacabada e indeterminada, en la medida en que el Ser presenta sus disonancias y sus interrupciones, hace posible la elección, las interrupciones del Ser rompen con el determinismo. Es en una palabra, el movimiento de la existencia con sus saltos y caídas precipitados por donde transcurre la creación de nuestras decisiones. La consciencia invade al yo como la irregularidad del Ser invita al ejercicio de la libertad y a recrear este yo a cada instante por medio de nuestras elecciones.

### **5.3 La mala fe:**

Sartre ha llamado de mala fe al “olvido” de la consciencia y su siguiente advenimiento e identificación con el Ser. De este modo el hombre llega a creer que cree cuando en realidad es consciencia de esa creencia; implica un autoengaño, es esconderse la verdad para salvaguardar la caída en la angustia que evitamos mediante el crearnos “necesidades”, que son importantes únicamente con relación a los objetos que se han escogido, pero nada de eso es realmente necesario salvo en esa relación (la angustia de la libertad absoluta según Sartre). La Nada se instaura como esa distancia del Ser que permite al hombre ser lo que él quiere ser, un proyecto, alejándose de los condicionamientos de la familia, sociedad, un partido político, etc..., que llevarían a un cierto determinismo a un medio con apariencia de fin. La consciencia al ser Nada es Nada creadora. Pero los actos de mala fe son autodestructivos de la creación del hombre, es lo que ocurre en el caso de los roles sociales, uno asume esa posición y se identifica, para efectuar el comercio dentro del mundo de la vida, pero ese *enrolarse*, es un acto de pérdida de libertad, aunque si bien es cierto se hace necesario para el establecimiento de una sociedad. Al ir a comprar un libro, lo que nos interesa es que nos lo vendan o nos den pistas sobre su autor, pero no lo que el vendedor está viviendo. De este modo por medio de un acto de mala fe, convertimos al otro en un objeto a ser utilizado por uno, a ser observado.

### **5.4 La consciencia como sucesión nadizante:**

Recordemos que para Sartre la consciencia no es un estado, es una *sucesión*, es extraversion hacia el mundo, si la consciencia fuese un estado entonces ya sería algo y no sería Nada. De esta manera la consciencia es un acto incesante de nadizar (*néantisation*). Transforma las cosas en lo que son

mediante su forma específica (de la consciencia) de no ser. Así el ego viene a ser un objeto trascendente segregado, lo que aquí funciona es el campo de la consciencia prerreflexiva, al respecto: “Hay que añadir que esta conciencia de conciencia (fuera de los casos de conciencia refleja, sobre los que volveremos en seguida) no es *posicional*, o sea que la conciencia no es para sí misma su objeto. Su objeto está, por naturaleza, fuera de ella; por eso es por lo que en el mismo acto lo *pone* y lo *capta*. Ella no se reconoce a sí misma más que como interioridad absoluta. A semejante conciencia la llamaremos conciencia de primer grado o *irrefleja*.” -Y más adelante- “Pues este Yo no es el objeto (por hipótesis es interior) ni es tampoco *conciencia*, ya que es algo *para* la conciencia: no una cualidad traslúcida de la conciencia, sino, de alguna manera, un habitante de ella.”<sup>292</sup> Por su parte la consciencia reflexiva es el pensamiento del propio pensamiento, es un darse cuenta de que se está pensando. Así el yo existe en la medida en que nos damos cuenta de que ese yo que está pensando, es un “pienso luego: tengo pensamientos de o sobre tal o cual cosa”, de modo que no hay ser propio en el pensamiento salvo en la consciencia reflexiva, y habitualmente ésta última es menos frecuente que la consciencia prerreflexiva. Así se sigue que la consciencia enmascare al yo y le “reste” espontaneidad, por el terror de la libertad absoluta.

### **5.5 La libertad como condena del sujeto:**

Otro tema importante a destacarse de la obra de Sartre es el de la libertad, ella es el núcleo central de su pensamiento. La tesis en sí misma es de carácter insólito: la libertad o es absoluta o simplemente no existe. Con esto nuestro autor está en contra y rechaza cualquier tipo de determinismo o condicionamiento. Para Sartre, ateo, la libertad es absoluta puesto que las acciones del hombre no están previstas por un Dios que es omnipresente y omnisciente. De igual manera está en contra del determinismo materialista (¿naturalista acaso?) puesto que si todo se reduce a la materia no habría consciencia y por ende la libertad sería condenada. Así el fundamento de la libertad es la Nada, el indeterminismo absoluto, el proyecto a realizarse. La mala fe se entiende en este sentido de volver al Ser y así se niega la libertad. Igualmente, si la base de la consciencia es la Nada, ningún Ser consigue ser explicación del comportamiento humano. No hay esencia que antecede al ejercicio de la libertad, es el propio acto lo que justifica todo. La mala fe consiste en la invención de determinismos de todo tipo que ponen en el lugar de la Nada al Ser. En palabras de nuestro autor: “Ainsi c'est ma liberté qui vient me conférer ma place et la définir comme telle en me situant ; je ne puis être rigoureusement limité à cet être-là que je suis, que parce que ma structure

---

292 SARTRE, Jean Paul, *La trascendencia del Ego*, Ed. Síntesis, Madrid, 2003, pp. 40-41

ontologique est de n'être pas ce que je suis et d'être ce que je ne suis pas.”<sup>293</sup> Y en otro sitio agrega: “El hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza, no es, por lo tanto, más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida.”<sup>294</sup> Se busca así establecer un modelo de hombre dinámico en constante cambio, movimiento y por ende crecimiento. Según este autor hasta el nacer ha sido elegido por nosotros, puesto que hemos renunciado a la elección de auto eliminarnos; por ende somos responsables de haber nacido y seguir vivos. La caída en la existencia la damos a través del elegir, del sabernos existentes, de dotar de sentido a nuestro entorno.

### 5.5.1 La libertad y la elección ¿Un falso problema?:

El asunto que nos preocupa y concierne el motivo de esta investigación se define por la hipótesis de que la experiencia antepredicativa es la que prefigura y sobre la cual se asienta la identidad personal. Es la experiencia anterior a que cada uno *se de cuenta* de que esta ahí. Así cabe mencionar que nuestra experiencia inmediata, incluso la consciente, tiene que ver con estados o situaciones, así tenemos hambre, sentimos dolor o vemos un paisaje, en el momento en que estamos vivenciando (*erleben*) esa situación. No existe distancia, no existe separación entre sujeto y objeto.

A lo largo de la historia del pensamiento, la razón ha pretendido llegar al mundo, pero desde un sujeto subsumido en su propia subjetividad, atrapado por sus pensamientos, representando un mundo en lugar de crearlo, es decir, la razón ha ocultado aquello que pretendía develar. Y el sujeto solipsista venía a percibir el mundo de acuerdo a sus referentes internos y no alcanzaba el mundo, sino su mundo, pero desconectado y encerrado en ese *su mundo*. Pero para nosotros no se trata de un *develamiento* de la existencia, sino del *entrelazamiento* que tenemos en el contacto directo con el mundo, es cierto que nuestras experiencias van consolidando nuestro estilo, nuestro modo de ver y ser, pero el percibir, es siempre en cierto modo, dejarse sorprender por aquello que no conocemos. Se pueden desubrir innumerables detalles en una obra de arte o en una situación concreta de nuestra existencia que no sabíamos ni teníamos idea alguna.

---

293 SARTRE, Jean Paul, *L'être et le néant Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, pp. 537 “Así, mi libertad viene a conferirme *mi* sitio y a definirlo como tal, situándome; sólo porque mi estructura ontológica consiste en no ser lo que soy y ser lo que no soy, puedo estar rigurosamente *limitado* a *este* ser-ahí que soy.” (Traducción: Ed. Losada, Buenos Aires, 10. Edición 1998, pp. 605)

294 SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Ed. Del 80 (vers. electrónica), pp. 10

Tomemos por ejemplo el airado debate entre la neurociencia y la filosofía. La neurociencia quiere deshacer toda posibilidad de metafísica reduciendo la libertad humana a un engranaje neuronal que determina nuestro quehacer en el mundo y nuestras decisiones. Pero ¿Pueden las neuronas pensar? Esa es la pregunta que aquí nos planteamos. ¿Cómo es posible explicar que impulsos electroquímicos devengan pensamientos, palabras o consciencia? Creer que todo proceso se reduce a causas fisiológicas sin poder tener claro el fenómeno del surgimiento de la consciencia, ¿No es acaso una forma de hacer metafísica? Es decir, una metafísica no de lo concreto, sino de la concreción de nuestra existencia. Pues bien, parece ser que hay problemas categoriales en lo que corresponde al concepto de Libertad o libre albedrío, lo contrario de libertad no es determinismo, sino estar obligado (*Zwang*), de modo que el hecho de que nuestro cuerpo funcione fisiológicamente es condición para que la Libertad se pueda ejercer, no la limita, sino que es la condición básica para que podamos elegir entre una u otra cosa. El universo de lo humano tiene que ver con otro orden, el orden de los deseos, de las voliciones, de la historia, de la cultura, del lenguaje. En definitiva tiene que ver con la persona. El cerebro no sabe qué es la libertad o qué es determinismo, él simplemente *funciona*. Los procesos de decidir no pueden tener su origen en el cerebro, el cerebro no conceptualiza el mundo, el cerebro recibe impulsos y decodifica señales electroquímicas. Así: “Die Voraussetzung für Entscheidungsfreiheit ist also ein Raum des Denkens, der Möglichkeiten, in dem ich mich frei von faktischen Zwängen bewegen kann.”<sup>295</sup> Un mundo descrito únicamente por las leyes de la naturaleza no llega a dar razón de conceptos como decisión, libertad y posibilidad, estos son conceptos culturales, que se presentan en el contexto de la interacción del sujeto con su mundo. Además el ambiente forma también el cerebro, es decir, existe una influencia directa del ambiente sobre *cómo* el cerebro se constituye, esto dentro de los esquemas lingüísticos y simbólicos de cada sociedad y cultura. Depende *en dónde* se nazca para que las estructuras neuronales se formen, por supuesto en la interacción entre madre e hijo y la interacción entre sujeto y mundo.

Las ilusiones ópticas son un argumento a favor de que percibimos la realidad de acuerdo a la perspectiva y que no es un ajuste de lo externo con lo interno. Es decir, lo prefigurativo en ese caso tiene una fuerte influencia en la consciencia perceptiva, una vez que se está percibiendo. Que las Afasias se presenten a causa de trastornos es las áreas específicas del cerebro, solamente nos viene a indicar, que las condiciones de posibilidad para que las palabras se entiendan y se tenga una

---

295 FUCHS, Thomas, *Können Gehirne entscheiden? Subjektivität und Lebensfreiheit*, en: HEINZE, FUCHS, REISCHIES (Eds.), *Willensfreiheit- Eine Illusion? Naturalismus und Psychiatrie*, Parodos, Berlin, 2011, pp. 52 “El requisito previo para la libertad de elección es, pues, un espacio del pensamiento, de las posibilidades, en las cuales puedo moverme libremente de los imperativos fácticos.”

coherencia semántica, no están dadas. Pensemos en los niños nacidos prematuramente, su sistema no está desarrollado totalmente con lo cual por ejemplo pueden morir de paros respiratorios, ya que sus pulmones no están del todo maduros para que la vida sea posible. En este sentido el cerebro lo concebimos como un órgano de la libertad y no simplemente de la necesidad o facticidad.

### **5.6 La Náusea como caída en la existencia:**

De esta manera hemos resumido brevemente los aspectos más importantes dentro de la teoría sartreana, cabe ahora que mencionemos lo que significa para Sartre la experiencia de la Náusea que es otro pilar fundamental y constitutivo del pensamiento de este autor. Es así como la experiencia de la Náusea pone de manifiesto al menos tres cosas. En primer lugar hay una necesidad de convertir lo absurdo en algo con sentido, el cual llegue a justificar la existencia del hombre. En segundo lugar la Náusea me revela a mí mismo que soy consciencia, es decir el núcleo de mi existencia. Y finalmente esa consciencia solamente puede ser ella misma, o sea existe en referencia exclusivamente a aquello de lo cual ella puede tener consciencia, lanzándose hacia los objetos.

Según nuestro autor el error de Descartes fue el haber tomado a la consciencia como objeto, diciendo que la única forma de revelación de la consciencia es revelando el mundo, o mejor expresado, desde el mundo, con lo cual no puede ser ella misma objeto de sí misma. Hay una dependencia de ella para existir, depende del mundo, del afuera. La Náusea es la experiencia por medio de la cual se toma consciencia de que la existencia es algo concreto, que no hay un concepto que la defina, de ahí el vértigo hacia lo concreto, hacia el mundo que rodea al sujeto. Al Ser no se lo puede pensar, únicamente se lo encuentra en el acto mismo de estar existiendo, o ser existente, con lo cual al ser seres existentes no podemos abstraer la existencia, sólo reconocerla en lo concreto, en una palabra: vivirla.

Según Sartre la existencia no designa nada ya que, para acceder a la realidad lo hacemos a través de un canal, el lenguaje por ejemplo, así la Náusea pone al desnudo todas esas categorías y nos muestran al mundo, y se nos descubre como un absurdo absoluto. Este existencialismo apela por el coraje del hombre a dar sentido a un universo que no lo tiene. El universo sería pues: contingente, lo mismo que el existir y el sentido. La desnudez del Ser es grotesca, es aterradora y desgarradora.

Llegamos así a la conclusión que: “El hecho de que la vida no tenga ningún sentido es una razón para vivir, la única en realidad.”<sup>296</sup> Ella -la vida- nos llama, nos invita a participar en ella, como lo hace el mundo mismo. Y en cada acto humano está el ejercicio de la libertad, y el ansia de constituirse desde aquel proyecto original; la Náusea es la experiencia por la cual el mundo está desnudo, y esa desnudez nos acerca o aleja (mala fe) de una existencia auténtica.

### 5.7 La consciencia según Sartre:

Sartre sostiene que la consciencia es un órgano vacío, que solamente posee contenidos, que no hay nada dentro de ella, incluso el Ego, llega a ser una forma de consciencia, se tienen consciencia de que se tiene un Ego, pero no se es ese Ego, propiamente dicho. En palabras de Sartre: “El Ego es un objeto aprehendido pero también *constituido* por la ciencia reflexiva. Es un foco virtual de unidad, y la consciencia lo constituye en *sentido inverso* del que sigue la producción real: lo que es *realmente* primero son las consciencias, a través de las cuales se constituyen los estados, y luego, a través de éstos, el Ego. Pero como el orden es invertido por una consciencia que se aprisiona en el Mundo para huir de sí, las consciencias se dan como emanando de los estados, y los estados, como producidos por el Ego.”<sup>297</sup>

¿Qué nos está diciendo con esto Sartre? Aparentemente que el Ego es un elemento que se da fuera de uno mismo, y que es un producto de los estados que a su vez son constituidos por la consciencia. Esto es muy importante para entender el concepto anteriormente enunciado de intencionalidad, si tener consciencia es tener consciencia de algo, igualmente podríamos hablar de un tener consciencia de Ego (como que tener un Ego es tener consciencia de ese Ego). Con esto Sartre llega a elaborar toda una teoría acerca de la Nada y de la libertad que están en estrecha relación con la consciencia. De esta manera la descripción del psiquismo humano, es siempre una descripción de éste en relación con el mundo. Así pues llegamos a concluir que para que haya una psicología, una identidad, en definitiva, una consciencia, hemos de fundamentar nuestra aproximación al sujeto a través de la intencionalidad y la intersubjetividad; es por medio de ésta última que la consciencia se conoce y autoreconoce desde un otro para un sí mismo. Los otros hablan de mí, hablan sobre mí, tanto mi consciencia como la de ellos están lanzadas al mundo, dona sentido a la realidad y establece una relación estrecha con el mundo. Somos más que meros comportamientos, o conceptos

---

296 CIORAN, Emil Michel, *Ese maldito yo*, Tusquets editores, Barcelona, 2000, pp. 65

297 SARTRE, Jean Paul, *La trascendencia del Ego*, Ed. Síntesis, Madrid, 2003, pp. 83-84



organizados dentro de un sistema, somos existencia y existencias. De ahí pues que la fenomenología sea el germen del llamado existencialismo, en el cual lo que se ataca es ese alejamiento del mundo de la vida y la constitución de un mundo depurado del conocimiento científico. De este modo se buscaba eliminar esa radicalidad de las ciencias naturales y la reducción del hombre a conductas y la construcción conceptual desde la objetivación del mundo. Es así que se busca llegar a una definición de consciencia en la cual no se hable solamente de una sucesión de estados y cosas que ocurren, sino que se busca un sentido que ha de ser *revelable* de todos estos hechos, es por ello que: “De esta manera, la fenomenología se da como tarea una investigación científica, no de los hechos, sino, de las formas de la conciencia de los objetos, los que se definen por un acto de la conciencia.”<sup>298</sup>

Cabe aquí aclarar el carácter de la intencionalidad, siendo ella no un estado puramente subjetivo, sino que lo que en sí mismo hace es: “Fundar la posibilidad de la manifestación del objeto intencional tal como éste es en sí mismo. La intencionalidad es el fundamento de la posibilidad de toda manifestación objetiva para mí.”<sup>299</sup> Así se funda desde la misma consciencia la manifestación de su objeto, sea éste el que fuere. Esto es la vivencia propiamente dicha según palabras de Zubiri al referirse a Husserl. Esto es importante para el propósito de nuestro trabajo ya que es en cierta forma desde donde podemos entender el engranaje del origen de la identidad personal, desde una base de intencionalidad se forma el Ego el cual “dirige” hacia dónde y por dónde ir. Ahora bien esto no quiere decir que la identidad sea un elemento intencional, sino que ésta se conforma de elementos intencionales. La consciencia que se extirpa del mundo es el primer elemento constitutivo de una identidad, un separarse, un hacerse *diferente de*, en esto consiste la identidad, mejor dicho la consciencia como base de la identidad personal. La consciencia es un elemento constituyente del Ego, este Ego es subjetividad trascendente como hemos visto, es decir, se ha depositado sobre el exterior, o desde el exterior. Tenemos consciencia de que tenemos un Ego.

De este modo podríamos decir que la consciencia está en constante apertura, y que además es un movimiento hacia fuera desde el Ego y que además: “La conciencia, por más que absolutamente reivindicada como Nada irrumpiendo en medio del Ser compacto, inerte, no soporta el substancialismo propio de la *res cogitans* cartesiana.”-Y más adelante- “No se trata sólo de vaciar la conciencia del yo empírico, psicológico. También el yo trascendental resulta superfluo. Más aún, este yo es la muerte misma de la conciencia. El “yo” sólo aparece en la conciencia en un acto

---

298 MUELLER, Fernand Lucien, *Historia de la psicología*, Fondo de cultura económica, 2ª Ed., México, 2002, pp. 539

299 ZUBIRI, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, Ed. Alianza, Madrid, 1994, pp. 228

reflexivo. Mientras no se reflexiona, la conciencia “anda por los caminos”, está “fuera de sí”. De inmediato que saca al yo de la conciencia, Sartre lo hace formar parte del mundo, donde se le puede encontrar (exactamente igual que al ego de Otro). El *ego* no habita, así pues, la conciencia, que es ante todo un campo impersonal, “prepersonal”. No se trata, ciertamente, de “yo veo entrar gente en la librería”, sino de la experiencia: “entra gente en la librería”. La conciencia es consciente *de* ello, no de un *yo que-ve*.<sup>300</sup>

Así el Ego no es un elemento de la conciencia, sino que más bien se trata de verlo como algo que está incluido, vinculado con el mundo, aunque éste (El Ego) sea un elemento trascendente de lo que se hace y se siente ¿Es acaso esto un recordar el comercio sensible con el mundo del que nos habla Merleau Ponty? Lo prepersonal arriba señalado ¿Es lo antepredicativo por lo cual tanto lucha y aboga el autor de la fenomenología de la percepción? Si el yo está de por sí en el mundo de una manera trascendente y no hace parte de la conciencia, ¿No es esto un argumento a favor de la relación directa con el mundo y de la *desvinculación* tanto del realismo ingenuo como del intelectualismo o representacionismo?

Para Sartre tanto el sujeto que tiene una emoción como el objeto que causa esa emoción están unidos de manera indisoluble, si se tiene miedo, se tiene miedo de algo, nos lo recuerda el autor en el bosquejo, esto criticando a los psicólogos que han procurado aislar la emoción de su correlato real, por decirlo así. Igualmente tiene un papel liberador, es una conciencia que está en constante relación con el mundo, es una conciencia que imagina y por ende se sale del mundo, lo convierte en Nada, a través de la imagen y la emoción no se da únicamente una noticia perceptiva del mundo, la conciencia está abierta a todo, rompe el contacto directo con el mundo. La conciencia no coincide consigo misma, todo está fuera de ella, se arranca del mundo y se convierte en proyecto, en para-sí, el en-sí es todo aquello que ya está constituido y terminado. La conciencia, además es una existencia sin esencia, es decir que está en constante movimiento, produciendo y conservándose. La conciencia no se apoya sobre la esencia, ella no es esencial, pues si lo fuera, no habría movimiento ni evolución, podríamos decir que la esencia de la conciencia es ser existencia, o existente, es decir, proyecto. Justamente la intencionalidad es aquello que apoya esta idea ya que la dirección que toma una conciencia es la dirección hacia un algo. De este modo se llega a la conclusión de que la conciencia es libertad, pues es proyecto y se ha liberado de su “ensimismamiento” y así deja de lado aquello que podría convertirla en un objeto al para-sí. Como nos dice Coll: “El para-sí se arranca del ser para transformarlo en proyecto, rompe con todas las determinaciones que harían de

---

300 MORENO, César, *Fenomenología y filosofía existencial*, Ed. Síntesis, Vol. II, Madrid, 1994, pp. 97

él un objeto entre los objetos, un ser, un en-sí. La consciencia es su propio fundamento, surge como fuente de su dinamismo intencional y se lleva a sí misma totalmente a partir de esta pura existencia hacia lo que ella proyecta ser. Su proyecto es así espontaneidad plena, que “retoma” el mundo y el ser tras reducirlos del todo, convirtiéndolos en enteramente intencionales para la consciencia.”<sup>301</sup>

Con esto podemos llegar a la conclusión que gracias a la consciencia es que existimos y por tal, la cualidad de existir es de hecho un irse haciendo con lo cual somos proyecto. La consciencia es vacía y se deposita en los objetos, de hecho que el mundo que conozco es el mundo que poseo y con el cual me relaciono íntimamente, podríamos aquí ver un *encarnamiento* en el mundo por medio de la consciencia, pero no de la forma moderna, en la cual nos distanciamos y vemos todo desde un “más allá”, la consciencia es en sí mismo lo que nos relaciona con el mundo. Y a su vez la consciencia es libertad, puesto que por medio de la imagen y la emoción nos hemos despegado del en-sí para volvernos un para-sí, y esto quiere decir que se está condenado a ser libre puesto que la consciencia es existencia y como hemos señalado su esencia es ser existencia, o existente, es un continuo hacerse. El hombre solamente una vez realizado, podrá hablar de lo que ha hecho y en su continuo hacer-se ejerce la libertad, porque para Sartre la libertad es creación, y esta libertad es la relación de la consciencia con el mundo. Según Sartre se está condenado a la libertad e incluso el rechazo de este ejercicio de la libertad recae sobre nuestra responsabilidad. La consciencia es a su vez personal, puesto que se existe para sí como presencia de sí. Si la consciencia quedase en un nivel impersonal no habría un punto de enlace o de amarre para con el Ego, además si fuese impersonal ¿Qué sentido podría tener la libertad y los actos humanos? ¿Y qué decir de la responsabilidad? Elegir algo es a su vez hacerse responsable de ese algo, ya que el salir del todo y caer en la Nada nos conduce inevitablemente a estar con nosotros mismos y ello nos lleva a ser responsables ya que estamos solamente con nuestra responsabilidad de ser. Podríamos resumir brevemente lo que la consciencia es para Sartre ,diciendo que ésta es la salida del mundo, Nada creadora, ello conlleva libertad y a su vez responsabilidad, ser consciente es ser existente y esto no tiene esencia, sino que existir es la esencia de la consciencia y del hombre.

El hombre no coincide consigo mismo, no está pleno no está hecho con lo cual ello le da la posibilidad de ser un existente, sin más, el hombre puede hacerse en tanto que es consciencia y es libre, salir de uno mismo es ser *no coincidente*, de modo que esta no coincidencia permita un proyecto, un irse haciendo. Esto nos lleva a recordar el pensamiento de la no coincidencia del que habla Merleau Ponty a propósito de los fines de la filosofía y el propósito de ésta como tal.

---

301 COLL, J. María, *Filosofía de la relación interpersonal*, tomo II, Ed. PPU, 1ª edición, Barcelona, 1990, pp. 325-326

Coincidir es acabarse, agotarse, es dejar de existir, es tornarse un objeto, es reificarse. Esta idea de no coincidencia nos parece crucial para entender el proyecto personal de cada individuo, el construir una identidad se da a partir de la no coincidencia con el mundo, no obstante es innegable el peso de la historia y la cultura, el *habitus*, que como vemos en Sartre no aparece esta idea de herencia cultural, pues una herencia comportaría una esencia, pero claro la no coincidencia, la libertad lo salva a uno de estar destinado a ser algo que se es desde que se nace. Nos referimos aquí a que a pesar de toda una herencia cultural se puede uno desmarcar de ella llegando a formar una identidad y una nueva existencia justamente por la libertad y la responsabilidad, diríamos pues que somos no por la historia y la herencia cultural, sino, a pesar de ellas también.

Ahora bien, Merleau Ponty se opone a un rechazo total del historicismo y nos habla de una consciencia que no está vacía y se extirpa del mundo, al contrario como nos dice Moreno: “En abierta polémica con Sartre, para Merleau Ponty la libertad sólo puede ser concebida y adecuadamente valorada desde ese compromiso “perceptivo” con el mundo que nos muestra fehacientemente nuestra *situación* y todas las “predonaciones” que nos preceden y a las que de un modo u otro nos debemos, no como lo que nos atenaza, sino como lo que constituye la “base” de nuestra libertad, su punto de partida, su agarradero mundano. No es la libertad merleaupontiana, así pues, una libertad sobre-Nada, sino comprometida situacionalmente y que “arraiga” en el mundo.”<sup>302</sup> Vemos pues que hay una clara diferencia entre estos dos autores, no obstante consideramos que las aportaciones de ambos son de gran utilidad para entender la consciencia y como llegamos a percibir, a ser, a estar aquí como un proyecto constante.

Cabe recordar una vez más que Merleau Ponty no acepta el dualismo sartreano -para-sí en-sí- puesto que como hemos visto es un dualismo que en apariencia nos liga al mundo, pero en realidad lo anula, a través de la consciencia; cuando lo que Merleau Ponty defiende y sostiene es justamente una vinculación directa con el mundo para así percibir y ser y construir un sujeto a partir de los procesos perceptivos y de la vida misma, lo importante es la *Erlebnis*. La Nada igual es algo, se sustenta sobre el principio de ser, si decimos la Nada es, es ya algo aunque se diga es Nada, de suerte que, no podemos escapar del mundo, seamos libres, imaginemos o anulemos. Es él nuestro sustrato, es a él a quien nos remitimos, es sobre él y con él con quien existimos. Aquí juega un papel importante y fundamental para entender el envolvimiento con el mundo el cuerpo. Nuestro cuerpo es tanto inmanente como trascendente, es el sujeto de una experiencia perceptiva y a la vez objeto posible de percepción como nos lo dice Dillon: “Indeed, it is only because it is a worldly

---

302 MORENO, César, *Fenomenología y filosofía existencial*, Ed. Síntesis, Vol. II, Madrid, 1994, pp. 139

object that it can perceive worldly objects: pure consciousness cannot *touch* anything. The body can touch things, but it can touch things only to the extent that it is touched *by* things: to touch something is necessarily to feel the touch of the thing on oneself –an anaesthetized finger does not properly touch, it only bumps up against things, precisely because it cannot feel. Here, then, is the genuine tacit cogito, in the reflexivity intrinsic to bodily perception, but it is misnamed cogito, for it is not a thought; it is rather, our primordial contact with things.”<sup>303</sup>

En consecuencia solamente me es posible tener una consciencia de mundo y un contacto con éste a través del cuerpo, pues la razón pura, aislada de su cuerpo sería como bien nos dice el autor, el tener consciencia de las cosas sin tomar en cuenta el cuerpo sería como un dedo que está anestesiado y que choca con las cosas pero no las siente. Así llegamos a un punto muy importante y crucial de la teoría de Merleau Ponty, en la cual lo que se defiende es la encarnación con el mundo como contacto originario. Mi experiencia, mi percepción, mi consciencia se manifiestan gracias a, o mejor dicho por medio y a través del cuerpo. El cuerpo es subjetividad que a su vez se extrapola hacia los confines de la objetividad, es el adentro y el afuera, es lo interior y lo exterior; es el punto de confluencia entre el mundo y mi consciencia, mi ser, mi yo, mi percibir.

### 5.8 El psicoanálisis existencial sartreano:

El psicoanálisis freudiano es un método empírico (o pretende serlo) que no pierde sus raíces biologicistas, persigue erigir una teoría que explique los deseos y motivos de un individuo, es decir, se busca observar pero no propiamente ver. Freud parte de la idea de un inconsciente que “gobierna” los actos y la vida del sujeto y que ciertos eventos están reprimidos y regresan en forma de malestar o síntoma, es decir, el psicoanálisis freudiano es eminentemente determinista y puede querer explicar la vida del sujeto desde su nacimiento hasta el momento actual, así: “Reduciéndolos a sus orígenes biológicos, aún cuando esto fuera posible en casos individuales, no se ganaría mucho más que si, por ejemplo, quisiéramos comprender toda la vida de un individuo a partir de su herencia. El psicoanálisis quiso evitar este error recalcando el destino personal del individuo, pero,

---

303 DILLON, M.C, *Merleau-Ponty's Ontology*, Northwestern University Press, Second Edition, Illinois, 1997, pp. 105  
“De hecho, es sólo por ser un objeto del mundo que puede percibir objetos mundanos: la pura conciencia no puede *tocar* nada. El cuerpo puede tocar cosas, pero sólo puede tocar cosas en la medida en que es tocado *por* cosas: tocar algo es necesariamente sentir el toque de la cosa en uno mismo -un dedo anestesiado no toca propiamente, sólo golpea contra las cosas, precisamente porque no puede sentir. Aquí, entonces, es el cogito tácito genuino, en la reflexividad intrínseca a la percepción corporeizada, pero es mal llamado cogito, porque no es un pensamiento; es más bien, nuestro contacto primordial con las cosas.”

al hacerlo así, cayó en un error similar al de creer que todo podía reducirse al *pasado individual*. De este modo, el psicoanálisis ha insistido en la repetición del pasado individual incluso en la experiencia presente, sin valorar correspondientemente la vida actual del individuo y su verdadera importancia.”<sup>304</sup>

La terapia consiste en un ejercicio dialéctico de volver consciente lo que *está* reprimido en el inconsciente\*. Para Sartre este pasado no es determinante, más bien ha de verse como que: “La exploración del pasado debe permitir recoger las evidencias indiscutibles que han precedido la elección, lo que permitirá descubrir cómo a partir de cierta situación se ha producido la cristalización del <<pour-soi>>.”<sup>305</sup> Sin embargo Sartre nos dice que “Or la signification du passé est étroitement dépendante de mon projet présent.”<sup>306</sup> Es decir, se mira hacia el proyecto, hacia lo aún no realizado, ya que se trata para este autor de llegar a la elección fundamental del individuo que funda su proyecto de vida, puesto que como hemos visto, al ser la consciencia una Nada, ésta se proyecta, se reencuentra en el mundo, en su proyecto, en su deseo aún no realizado. El pasado, según Sartre, “se elige a la luz de cierto fin.”, y se proyecta al futuro como parte de uno y es desde ahí donde viene el autoengaño de ver ese pasado como un rasgo de la personalidad inmutable.

Con los postulados abstractos del psicoanálisis y las construcciones empíricas de la psicología el hombre, como dice Sartre, desaparece; así se especula sobre tal o cual concepto que está o no presente en un caso. Al ser el psicoanálisis freudiano eminentemente biologicista termina realizando una interpretación genética del individuo, basada en la aplicación de ciertas leyes naturales de orden causal. En los casos de Freud por ejemplo, no se tiene una cierta verificación de sus ideas, sino que la teoría sirve de explicación para intentar explicar lo que hasta ese entonces no podía explicarse desde la neurología, así se pretende ser causalista y empírico, pero los conceptos creados, como el de inconsciente, sirven de explicación, pero no es más que una argucia del lenguaje y la transposición de conceptos ligados a lo biológico hacia el plano metafísico o psicológico. De modo que el concepto de inconsciente es más teórico que empírico. Sus argumentaciones se basan en una cierta lógica, causal, pero no es comprobable, así siempre se hará referencia a deseos reprimidos, pulsiones que tienen un destino, regresiones, etc... El psicoanálisis pretendió dar fin al materialismo

---

304 RANK, Otto, *Más allá del psicoanálisis*, en: <http://www.temasdepsicoanalisis.org/mas-alla-del-psicoanalisis/>

\* Para un interesantísimo análisis del concepto freudiano de inconsciente ver: ANNERL, Felix, *Existiert das Unbewusste?*, en: <http://www.jp.philo.at/texte/AnnerlF1.pdf>

305 VILLEGAS, Manuel, *Sartre y la psicología*, Anuario de psicología, N° 22, Universidad de Barcelona, 1980 (1), pp. 110

306 SARTRE, Jean Paul, *L'être et le néant Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, pp. 543 “La significación del pasado está en estrecha dependencia de mi proyecto presente.” (Traducción: Ed. Losada, Buenos Aires, 10. Edición 1998, pp. 612)

médico, reivindicando la subjetividad (el lugar del testimonio), pero apoyándose en lo materialista devino en construcciones teóricas abstractas, así con un paradigma mecanicista, causal y determinista se generó una teoría del psiquismo humano. El problema radica en que ese psiquismo no es sólo neuronas, ni solamente *Geist*. El error freudiano según Rank, sería explicar los productos mentales comprendiéndolos desde su aspecto puramente biológico (inconsciente, Edipo, etc...) así el psicoanálisis termina siendo más interpretación que análisis.

Sartre no interpreta y no analiza. Sartre es intuitivo, tiene una actitud fenomenológica de la consciencia y la vida del sujeto. Este autor mira lo que se le presenta, es por ello que no acepta el concepto de inconsciente, como un reducto, un lugar en donde se depositan recuerdos inaceptables. El hablar de inconsciente, es hablar de autoengaño, es decir, que a la final podríamos argüir que padecemos tal o cual malestar a causa de represiones inconscientes (pues no se puede encontrar otra forma de argumentar). Esta explicación es más de carácter correlativo que explicativo, así: “Das Unbewusste ist also keine vorhandene Entität in mir, sondern der stete Vollzug des ineinanders von Mich-Täuschen und Mich-von-mir-täuschen-Lassen.”<sup>307</sup>

En este sentido el yo es para Freud más bien pasivo, está *a merced* del Superyó y del Ello. Esta postura no deja de ser del todo hermenéutica y dialéctica ya que las instancias psíquicas están en constante disputa, sin embargo Ello, Yo y Superyó son entidades metafísicas, y aquí volvemos a ver como Freud desde un conflicto de fuerzas materiales realiza un auténtico cuadro metafísico que supone explicar el origen del sufrimiento humano. Freud en esta dialéctica, nos presenta su conflicto propio, al estar en un vals entre materialismo, biología y psicología. Es decir la teoría freudiana es, entre otras cosas, la puesta en escena del conflicto freudiano: “Kurz, das Unbewusste wird zu Brücke zwischen den beiden wissenschaftlichen Sprachspielen – allerdings zu keiner realen.”<sup>308</sup> Estos conceptos obnubilan la capacidad del ejercicio de la libertad y el asumir la responsabilidad sobre las propias decisiones, de modo que el yo termina siendo, en el modelo psicoanalítico, actor que conlleva su propio autoengaño.

---

307 HOLZHEY-KUNZ, Alice, *Existenzanalyse und Daseinanalyse*, UTB Verlag, Stuttgart, 2008, pp. 263 “Por lo tanto el inconsciente no es una entidad disponible en mí, sino la ejecución constante del entrecruzamiento de engañarme a mí mismo y dejarme engañarme de mí mismo.”

308 ANNERL, Felix, *Existiert das Unbewusste?*, e-Journal Philosophie der Psychologie 1 (2005), <http://www.jp.philo.at/texte/AnnerlF1.pdf> “En pocas palabras, el inconsciente es tender un puente entre los dos juegos de lenguaje científico -, sin embargo a ninguno real.”

Al negar el concepto de inconsciente, Sartre se apoya en lo que es la consciencia no tética: “El proyecto fundamental es plenamente *vivido*, aunque *no conocido*. La actividad rectora del proyecto fundamental, que preside cada acto, se alcanza mediante una comprensión preontológica del mismo.”<sup>309</sup> También se habla de consciencia no reflexiva o prereflexiva, que es aquella que corresponde a lo *agencioso*, al hacer, sin reflexionar sobre lo que se está haciendo, por ejemplo al caminar se camina simplemente. El rechazo del inconsciente no implica que existan elementos no conscientes en el espectro de nuestra consciencia, cosas que no se saben (conscientemente) pero la diferencia radica en no llamar a esto inconsciente y darle un lugar metafísico, así: “La psychanalyse existentielle rejette le postulat de l'inconscient: le fait psychique est, pour elle, coextensif à la conscience.”<sup>310</sup>

Lo humano se genera en el comercio con los semejantes, a través de un lenguaje y el para-sí se posiciona en el mundo generando una perspectiva y un mundo propio. El proyecto fundamental es lo que persigue indagar el psicoanálisis sartreano, es decir, aquello hacia donde se dirige el hombre, cada proyecto es individual, de ahí que se evite y aborrezca, en cierto modo, las generalizaciones sobre lo que tal o cual cosa puede significar. Así el objetivo de este psicoanálisis es llegar a la elección *originaria* fundante de cada ser, de modo que en cierto sentido no se puede hablar de patologías o neurosis pues a la final, incluso se puede elegir *ser enfermo*. Martín-Santos nos los dice así: “La neurosis no es una *consecuencia* de anteriores acontecimientos sino un *rendimiento* libremente buscado por el enfermo.”<sup>311</sup> Así la enfermedad es la coronación de la mala fe sea por uso de ella para obtener algún beneficio (atención, renta, etc....) o por una debilidad interior. (Cf. Martín-Santos, 2004)

El psicoanálisis sartreano es pues una búsqueda del proyecto original pasando de lo no tético (no reflexivo, prereflexivo) a lo tético (reflexivo), es decir de ser víctima de un pasado y una existencia presente, a hacer un balance de qué es lo que se ha hecho con esa experiencia y qué se puede aún y todavía hacer con ella, a través del ejercicio de la libertad y sus con-secuencias. Probablemente el retorno a lo antepredicativo, sea el retorno a esa consciencia prereflexiva que hasta cierto punto fundamenta el sostén de nuestros *haceres* en el juego de la existencia. Lo predicativo regresa a lo antepredicativo a modo de generar una mayor consciencia que el sujeto puede tener de sí mismo y de su vida.

---

309 MARTÍN-SANTOS, Luis, *El análisis existencial Ensayos*, Ed. Triacastela, Madrid, 2004, pp. 58

310 SARTRE, Jean Paul, *L'être et le néant Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, pp. 616 “El psicoanálisis existencial rechaza el postulado del inconsciente: el hecho psíquico es, para él, coextensivo a la conciencia.” (Traducción: Ed. Losada, Buenos Aires, 10. Edición 1998, pp. 695)

311 MARTÍN-SANTOS, Luis, *El análisis existencial Ensayos*, Ed. Triacastela, Madrid, 2004, pp. 59



Como corolario es importante para nosotros recalcar el carácter positivo del psicoanálisis sartreano, al decir positivo nos referimos a que es un psicoanálisis que pretende desenmarañar la vida del sujeto y sus decisiones de mala fe por medio de un entendimiento trascendente y fenomenológico. Es cierto que este método tiene muchos límites y tampoco se sabe bien si es posible entender patologías mayores como la esquizofrenia o los así llamados trastornos de la personalidad, pero como el mismo Sartre nos dice lo importante de este psicoanálisis es: “Qu'elle soit possible.”<sup>312</sup>

Freud se alzó cuestionando esa sociedad burguesa victoriana que había alcanzado lo más alto de la cultura, esa sociedad que se presentaba como pulcra, impoluta, racional y ordenada. Fue un revolucionario frente a la sociedad de la luz (que daba mucha sombra), el inconsciente gobernaba nuestros actos. Sartre y el existencialismo y su psicoanálisis existencial son igualmente una toma de posición revolucionaria que se acercan al hombre en lo más irreductible de él, su *proyectividad*, su no ser acabado ni determinado. Ser hombre es ser libre de facto y en sus posibilidades. Nosotros vemos que Sartre describe y es intuitivo, lo que le cuestionamos es la imposibilidad de lo intersubjetivo, ya que para Sartre la intersubjetividad toma un matiz importante en el sentido de que una consciencia necesita de otra consciencia para ser consciencia. El punto de partida de Sartre es la mirada en el sentido de que al ver un hombre que pasa, hemos objetivado ese hombre, lo hemos reificado para verlo; igualmente ocurre lo mismo si la mirada del otro me cae encima, ya que detrás de ese mirar hay una consciencia, una Nada que me torna Ser, diríamos, de ahí proviene la vergüenza que es el sentimiento originario de mi relación con otro, como Sartre nos dice: “...la honte dans sa structure première est honte *devant quelqu'un*.”<sup>313</sup> Desde la vergüenza se entabla una relación de conflicto en la cual si el otro me mira, soy yo el objeto al que él mira, y al mirarlo yo lo he objetivado igualmente. Con esto la relación de objetividad frente a objetividad no existe, el en-sí es exterior a sí mismo. De igual manera una relación de subjetividades está puesta en duda, puesto que como dos Nadas van a poder relacionarse si son Nada en sí mismas. Con esto la intersubjetividad en Sartre se realiza en un modo de sujeto-objeto. Como nos cuenta Moreno: “Siempre el mecanismo operante de la descripción es, prosiguiendo la dinámica hegeliana de la *lucha por el reconocimiento*, la de una relación entre sujetos, cada uno de los cuales busca vencer al Otro, que le objetiva, reduciéndolo a ser Objeto, y tratando de encontrar un retorno a sí mismo a favor del para-sí de la consciencia.”<sup>314</sup>

---

312 SARTRE, Jean Paul, *L'être et le néant Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, pp. 620 “Que sea posible.” (Traducción: Ed. Losada, Buenos Aires, 10. Edición 1998, pp. 701)

313 SARTRE, Jean Paul, *L'être et le néant Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, pp. 259 “...la vergüenza, en su estructura primera, es vergüenza *ante alguien*.” (Traducción: Ed. Losada, Buenos Aires, 10. Edición 1998, pp. 291)

314 MORENO, César, *Fenomenología y filosofía existencial*, Ed. Síntesis, Madrid, Vol. II, pp. 108

## 5.9 Nuestro des-acuerdo con Sartre:

Para empezar quisiéramos criticar el aspecto de que la consciencia es una Nada y que ella está vacía, si así fuese no podríamos hablar de que haya una relación con el mundo, ni siquiera que estemos en el mundo, puesto que lo que hay es creación, perpetua creación que está en proyecto y nos parece que ello despista la idea de entrelazamiento del mundo que Merleau Ponty ha enunciado, es decir justamente la consciencia es subjetividad corporeizada, se está vertido al mundo que es intencionalidad operante, fundante de toda intencionalidad corporal, de toda meta, de todo hacer y ante todo poder hacer. En este sentido la idea de duración de Bergson nos parece apropiada para comprender el por qué no hay un constante preguntarse cada día sobre lo que las cosas son, la duración sería pues un elemento constitutivo de la identidad, es la continuidad de la consciencia.

De igual manera la concepción intersubjetiva, bajo la solución sujeto-objeto no nos convence del todo, ya que si la vergüenza se presenta como desnudez ante otro, ¿Qué ocurre con los sinvergüenzas? ¿Qué ocurre con ese sujeto que se ha abstraído del mundo y ha perpetrado el acto más inverosímil y se queda muy tranquilo? Para nosotros la intersubjetividad es el encuentro de dos subjetividades que están entrelazadas en el mundo de la experiencia sensible, el mundo de la vida, en el caso de la relación entre dos sujetos la relación sujeto-objeto nos parece una solución clásica, lo que ocurre es que ambos sujetos poseen una consciencia y están ubicados en un plano similar que es el cuerpo, y ello les da un lugar desde donde ver; como nos lo dice Ruiz: “Este mundo en el que se reconoce una realidad intersubjetiva. En que la realidad física es sustituida por una realidad interpersonal. Desde el punto de vista de la epistemología evolutiva se define como una condición en la cual uno puede conocerse, solamente en relación con los otros, en la que no solamente están presentes los aspectos de protección afectiva recíproca, sino que es al mismo tiempo una cuestión de individualización.”<sup>315</sup> No siempre el mirar de otro nos reduce a ser en-sí, caso contrario no habría posibilidad de relaciones humanas, o sea la relación con otra consciencia se daría de forma similar a la relación entre una Nada y una mesa, y sabemos, por experiencia propia, que no es así. Si bien es cierto que el pudor y la intimidad jugarían un elemento a favor del argumento sartreano, no es por ello que la relación se sustente en la vergüenza, puesto que existen los casos más extremos de sinvergüencería y perversión, como lo son el exhibicionista (aunque es un exhibirse ante otro, pero sin la vergüenza de por medio) o el estafador, o aquel que asume con toda tranquilidad que ha realizado un acto de maldad fuera de la ley. No negamos la realidad de un vínculo, pero entendemos

---

315 RUIZ, Alfredo, *La realidad intersubjetiva*, en: Fundamentos teóricos del enfoque Post-Racionalista, versión electrónica en: [http://www.inteco.cl/articulos/001/doc\\_esp7.htm](http://www.inteco.cl/articulos/001/doc_esp7.htm)

éste como un elemento no de objetivación del otro y de uno mismo sino como: “Los procesos del vínculo, entonces, no pueden más ser vistos simplemente como un medio para mantener durante el desarrollo la proximidad y el contacto con una figura de referencia afectiva, sino que llega a ser el sistema autorreferencial por excelencia para el desarrollo de la identidad personal.”<sup>316</sup>

Con la Nada no hay percepción, hay creación, con lo cual hay también creación del otro, pero ¿Acaso no es a través de la percepción que se conoce al prójimo? La creación sería caer en el terreno de la ilusión y de la imagen, o simplemente una buena forma de sentirse mejor dentro de la existencia. A este respecto la idea de Merleau Ponty de ser parte del mundo y entender a la percepción desde la perspectiva que nos lleva a ver que cada perspectiva es la base de una intersubjetividad, pues las experiencias del otro no son las mías y ello permite el comercio sensible también con los otros que son seres del mundo como lo es uno, nos convence. No se trata de un arrebatarse mi libertad, se trata más bien de confundirse en el otro para saberse uno mismo; siempre que hay otro, hay un diálogo y por ello hay movimiento, hay existencia.

Otro aspecto que nos llama mucho la atención es el rechazo a todo determinismo, podríamos decir que al existir estamos determinados al indeterminismo, pero habría un determinismo que sería el de estar indeterminados. Es imposible desligarse de aquel lugar del que se proviene ya que la vida de los sujetos está estrechamente relacionada con sus orígenes, también su libertad y sus límites, o ¿Acaso pensaríamos en un Sartre que hubiera nacido en los campos de cultivo de la América del Sur haciendo lo que hizo el Sartre que conocemos? El mundo es mi sustrato, de ahí provengo, no podemos excluirnos de él, si bien es cierto que soy proyecto y existencia, también es cierto que mi proyecto se debe o asienta a partir de ese lugar, de ese *habitus*, en este sentido: “A través de los cuerpos socializados, es decir los *habitus* y las prácticas rituales, parcialmente arrancadas al tiempo por la estereotipación y la repetición indefinida, el pasado se perpetúa en el largo plazo de la mitología colectiva, relativamente ayuna de las intermitencias de la memoria individual.”<sup>317</sup> Así pues entendemos que el *habitus* es como un sistema de categorías de percepción de pensamiento y de acción. Bourdieu hace relación de este *habitus* con lo que Husserl llamaba la actitud natural, es decir, la relación de concordancia entre las estructuras objetivas (mundo) y las estructuras cognitivas (consciencia). Con esto vemos que es inevitable una separación radical y un inicio desde una Nada como decía Sartre, más bien la consciencia sería una Nada que apunta hacia un retorno prospectivo del mundo.

---

316 RUIZ, Alfredo, *El vínculo*, en: Fundamentos teóricos del enfoque Post-Racionalista, versión electrónica en: [http://www.inteco.cl/articulos/001/doc\\_esp8.htm](http://www.inteco.cl/articulos/001/doc_esp8.htm)

317 BOURDIEU, Pierre, *La masculinidad*, Ed. Abya-Yala, Quito-Ecuador, 1998, pp. 13

Estamos de acuerdo con la definición de existencia de Sartre pero en el sentido de que se requiere de un mundo práctico donde ejercer esa libertad, pero esta libertad está a su vez enmarcada, por no decir condicionada, por el origen de un sujeto y su proveniencia. Si pensamos en un caso práctico como el de un inmigrante que posee muchos problemas de adaptación en un nuevo país, o asimismo la dificultad que entraña, que un ciudadano nativo acepte “así no más” a alguien que ha venido desde fuera. La adaptación al medio responde a un regresar a un sustrato del cual se proviene. La esencia del ser humano es ser existencia, y la existencia precede a la esencia, pero no al sustrato de donde se proviene. Aún nos recuerda Bourdieu que: “El peso del *habitus* no se puede aliviar por un simple esfuerzo de la voluntad, fruto de una toma de conciencia liberadora.”<sup>318</sup> La liberación de la conciencia no es otra que el entrar e inmiscuirse en el mundo, en el *habitus*. Se está comprometido con el mundo, nuestra subjetividad se compromete a ello en cada acto perceptivo, en cada encuentro con el otro, en cada movimiento de la existencia que realizamos. El *habitus* es ese invisible que no se ve pero no por ser contrario al visible, sino por ser su generador, por ser el otro lado de su ser. No es una relación antagónica y enfrentada sino una que promueve el encuentro y la creación: la expresión. Así vemos que este *habitus* nos envuelve en sí mismo y nos da las coordenadas desde donde el sujeto puede moverse, al igual que sus límites. Nos parece que Merleau Ponty con su idea de una percepción que retorna a lo sensible con el mundo lleva la idea de herencia cultural inscrita en sí misma. La libertad está en el reconocimiento de ese mundo y el contacto con él, no en su invención o creación desde una hipotética Nada. Así nos dice Merleau Ponty: “Non pas que le monde est constitué par la conscience, mais au contraire que la conscience se trouve toujours déjà à l'oeuvre dans le monde.”<sup>319</sup>

Este dilema parece insalvable para Sartre, puesto que como hemos visto el concepto de *habitus* de Bourdieu es un argumento poderoso a favor de un “enmarcamiento” del sujeto, sin que éste quede suspendido. La dicotomía sartreana de para-sí y en-sí dista de la dicotomía cartesiana en el punto de que la conciencia no es un objeto, así pues, si la conciencia se define por sus contenidos habría que dilucidar el campo de acción de esa conciencia, es decir, la manera en que la conciencia puede lanzarse al mundo, extirparse de él para luego retornar.

---

318 BOURDIEU, Pierre, *La masculinidad*, Ed. Abya-Yala, Quito-Ecuador, 1998, pp. 32

319 MERLEAU PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, pp. 494 “No que el mundo sea constituido por la conciencia, sino, al contrario, que la conciencia ya se halla siempre en acción en el mundo.” (Traducción: Ediciones península, Barcelona, 4ª Edición, 1997, pp. 440)

*Es gibt die Welt der Ideen oder der Kultur:  
Ich habe deren Ursprünglichkeit nicht geschmälert,  
sondern nur gemeint, dass sie sich gewissemaßen  
unmittelbar am Erdboden Konstituiert.  
M. Merleau Ponty*

## **6. La percepción:**

Es hora de adentrarnos en el tema central de este trabajo. No pretendemos hacer aquí un recorrido por todas las interpretaciones y modos de entender la percepción, sin embargo trataremos puntos importantes que tienen que ver con el propósito de este trabajo y su esquema referencial, es decir, la fenomenología. Es así pues como queremos hacer un breve recorrido, por lo que la psicología académica entiende por percepción, del mismo modo, iremos a lo largo de este capítulo enhebrando los contextos que nos han llevado a querer entender el desarrollo y la evolución de la identidad personal a partir de la percepción, para ir poco a poco llegando a las conclusiones que este trabajo pretende presentar. Empezaremos pues con la psicología académica y su modo de entender la percepción, luego hablaremos un poco sobre la psicología de la Gestalt, seguiremos el recorrido por las más relevantes aproximaciones hacia el fenómeno de la percepción desde la filosofía para desembocar en la percepción descrita desde el punto de vista fenomenológico y enlazar la constitución de una identidad personal basada y anclada (*verankert*) en la percepción y el contacto directo, antepredicativo (prereflexivo) y el comercio sensual con el mundo. Intentaremos mostrar el error que presupone creer en un mundo interior de prejuicios introspectivos, olvidando la dependencia directa que tenemos de nuestro entorno y como incluso nuestro desarrollo de las funciones cognitivas más altas necesita ese contacto con el mundo de afuera.

## 6.1 La percepción en la psicología académica:

La psicología es una ciencia sin objeto, se preocupa de estudiar los fenómenos psíquicos elaborando sistemas que permitan entender los mismos. La psicología ha ido cambiando de piel a lo largo de su evolución, así comenzó como una ciencia experimental de los estados del “alma”, para devenir actualmente una ciencia del comportamiento. Esta psicología es hija, casi ilegítima, de la filosofía, está emparentada en algo con ella y esto es, la condición humana, no obstante, pretende medir, ordenar, clasificar pero ante todo padece de un exceso de interpretacionismo. La psicología busca dar a estados mentales su correlato físico, por ejemplo a través de los procesos de imagen. La psicología no se pregunta por el objeto que pretende estudiar, cree que al observar ciertos comportamientos puede deducir “hechos mentales”. Al mismo tiempo la psicología ha ido desarrollándose en distintos campos como la psicología social, la educativa, la clínica, entre otras muchas. ¿Cómo le es posible a la psicología establecerse como ciencia? Esta pregunta no es fácil de responder y creemos que tiene más de una respuesta. Nosotros nos limitamos a afirmar que ella se acerca a disciplinas que son científicas como la medicina y sus especialidades (neurología, fisiología, anatomía) y desde ahí toma conceptos que le son útiles para la elaboración de un sistema teórico de entendimiento.

Esta psicología entiende la percepción como un proceso que organiza por ejemplo, tres estados del proceso perceptivo desde la sensación, pasando por el percibir y terminando en la clasificación de aquello que se ha percibido. Las sensaciones se reciben a través de los sentidos y son informaciones aún no decodificadas, que una vez sean percibidas por aquello que llamamos nosotros podrán ser ordenadas como un color por ejemplo. La psicología hecha mano de la anatomía y fisiología en nuestro cuerpo para darnos el entendimiento de cómo se percibe, así la visión se da a causa de las diferentes estructuras que se hallan en el ojo, un elemento percibido en el exterior, sean las ondas de luz, será transportado por el nervio óptico hasta el córtex occipital, para que allí por medio de procesos químicos y eléctricos viajen hasta ciertas zonas del cerebro en las cuales sucesos físicos son convertidos en estados neuronales y así llegamos a tener un color delante nuestro. También existen sistemas que decodifican cada tipo de activación, así tenemos que en el sentido de la vista, su sensación es definida por las ondas de luz, el órgano del sentido es el ojo, los receptores son los conos y bastones en la retina y la sensación es el color, en el del oído son las ondas sonoras lo que activa las células del órgano de Corti para que terminemos percibiendo una nota musical. Esto como ejemplo, es decir, la psicología entiende el acto de la percepción como un proceso de *casi traducción* que se da en nuestro cerebro a través de los órganos de los sentidos para así tener un

contacto con lo externo. En este sentido se da más cuenta de los procesos del acto de percibir, que de lo percibido y nos preguntamos ¿Dónde está el *perceptor*?

Las ondas de luz, o la intensidad del sonido pueden medirse y categorizarse, incluso se pueden establecer gráficos para diferenciar el nivel de ruido. Parece ser que sólo se estudian y clasifican los procesos de la percepción dejando a un lado el contexto en que un *perceptor* percibe su mundo. Se han realizado innumerables experimentos para probar como la opinión de muchos o de pocos puede influir sobre la percepción, pero no se toma en cuenta hasta que punto la persona ha dicho algo aunque haya percibido otra cosa. Tomemos por ejemplo una cámara fotográfica, cuando se toma una foto, ¿Podemos decir que la cámara ha percibido eso que “ve”? Ya que si describimos, como la cámara capta las ondas de luz con sus detalles como el obturador, la luz, el tipo de película y demás, habremos descrito su funcionamiento. Si nos quedamos en lo que la psicología fisiologista nos dice de los mecanismos perceptivos, podríamos creer ingenuamente que una cámara de fotos percibe, o que una cinta magnetofónica escucha y tiene memoria.

Se percibe y se interpretan los acontecimientos de los *sensibilia* del medio ambiente, se describe como vemos el mundo, pero no al mundo “As seen.”<sup>320</sup> Lo cual conlleva dejar de lado el *perceptor*. Se nos presenta así una teoría de la percepción en la cual los estímulos del medio ambiente son traducidos por sistemas fisiológicos, los cuales por medio de aquello que llamamos nosotros, se interpretan y ordenan. No obstante esta psicología sí reconoce la influencia que en los procesos perceptivos juegan la historia individual, la personalidad, la memoria. El mero hecho, por ejemplo, de que nuestras necesidades ejerzan una influencia considerable en nuestras percepciones, no demuestra a la final nada, es decir, se necesita aún más que eso para poder llegar a conocer lo que tenemos delante; los experimentos de laboratorio, lo experimental, cortan el tiempo, la naturalidad de las reacciones, si bien es cierto que dentro de un laboratorio tienen su razón de ser, sin embargo se crea una experiencia artificial. Por eso le es tan difícil a la psicología académica describir como se nos da en la consciencia lo percibido, echando mano de otras ciencias en donde el cuerpo es tratado como un objeto visto por un observador desde ningún lugar. Igualmente el análisis del espacio, tiempo y movimiento, son presentados desde una perspectiva geométrica, como por ejemplo, desde donde viene un sonido que percibimos, los movimientos de la cabeza, la localización visual de un estímulo y la percepción del tiempo en el sentido de ritmos biológicos y de la reacción en que se tarda en reconocer una cara conocida por ejemplo.

---

320 NOË, Alva, *Action in perception*, MIT Press, London, 2006, pp. 72 “Como visto”

La psicología académica incluye en el proceso de la percepción tres etapas, que vienen a ser la selección (de acuerdo a la personalidad del sujeto), la organización (de la información recibida) y la interpretación de los estímulos recibidos que tiene mucho que ver con cómo el individuo recibe la información. La memoria es también importante dentro del proceso perceptivo, ya que ella es la que nos permite reproducir, es decir, reconocer algo que hemos conocido. Se distinguen básicamente tres tipos de memoria, la sensorial (es lo receptado por los sentidos), la memoria a corto plazo y la memoria a largo plazo (se almacena información). La imaginación igualmente recrea y evoca imágenes en la consciencia de los individuos, así ésta puede reproducir o crear.

Los procesos fisiológicos son una evidencia material real, que existe y que hasta cierto punto hacen que nuestra forma de entrar en el mundo se dé de una u otra manera, sin embargo no nos dicen nada de como el perceptor percibe el mundo, como ese mundo es para él, visto por él. Describir, sin un sujeto, como se escucha, como se ve, como se toca, como se sabe, es categorizar, es ordenar, pero ello poco nos ayuda para entender una historia personal situada en un contexto. Se trata además de los efectos, no de las motivaciones que llevan a un individuo a percibir tal o cual cosa, el modo de percibir queda relegado a un segundo o incluso tercer plano. ¿No es contradictorio hablar de procesos perceptivos sin mencionar al perceptor? Se hace mención de los mecanismos fisiológicos que permiten que se perciba, pero no nos dicen nada acerca de lo que la percepción es. Así la fisiología explica un proceso nervioso, pero no es el fundamento de un juicio. (Cf. Merleau-Ponty, 2003, pp. 20)

Igualmente se cae en el prejuicio de creer que hay una vida interior, un *innere* por el hecho de que sean procesos cerebrales los que reaccionan ante estímulos. Quedando así la psicología académica encerrada en un sin fin de posibles malentendidos, ya que el localizar la función del lenguaje en el cerebro, o localizar el asentamiento de los sentimientos, no nos dice nada más que eso se presenta ahí, pero la psicología interpreta que es ahí en el córtex frontal por ejemplo, que nuestros pensamientos y palabras se producen. Que ocurran procesos químicos en el cerebro, no es condición de que el yo o la consciencia se asienten en él y poco o nada nos dicen de la experiencia de la percepción, experiencia entendida desde una subjetividad, subjetividad ya que tiene un punto de referencia y está imbricada en el comercio del mundo. Así: “Rather than saying that the perceiving brain constructs an internal representation of the perceived world, it would be far less controversial simply to claim that our brain enables us to see a visual scene.”<sup>321</sup>

---

321 ZAHAVI, Dan, GALLAGHER, Shaun, *The Phenomenological Mind*, Routledge, New York, 2010, pp. 93 “En lugar de decir que el cerebro percipiente construye una representación interna del mundo percibido, sería mucho menos controvertido simplemente afirmar que nuestro cerebro nos posibilita ver una escena visual.”



## 6.2 El empirismo:

El empirismo es la corriente de la representación que propone que nuestros estados psíquicos son el producto y tienen su origen en las sensaciones: “Las ideas impresas en los sentidos son cosas reales, es decir, existen realmente.”<sup>322</sup> O sea, que las sensaciones son el origen de las ideas. Estas sensaciones que pueden ser entendidas como átomos de la percepción que vienen a ser unidas por la mente, es decir asociadas, por ejemplo para percibir una mesa tendremos pues que percibir de forma unitaria su color, su tamaño, su textura, su forma y a la final la suma de esos elementos dará como resultado el concepto mesa. Así el efecto de las sensaciones y su unidad será llamado por los empiristas percepción. Ahora bien los empiristas estaban más preocupados en producir una teoría del conocimiento que en la relación cognitiva con las cosas del mundo. El espacio y tiempo empiristas son causales, existen causas que generan efectos y el efecto final es el que se da en nosotros cuando percibimos las cosas. El fin de la cadena de efectos es el perceptor. De cierta causa se infiere cierto efecto. (Cf. Hartnack, 1996, pp. 161)

Sin embargo para los empiristas: “To perceive an object, on this view, really means to have representations, or “sense data” or “ideas”, of it, caused by the way it acts upon the perceiver’s sense organs.”<sup>323</sup> Con lo cual la percepción es indirecta (representaciones) y se puede analizar cada uno de sus componentes, como el ejemplo de la mesa citado anteriormente, que no obstante no vemos la mesa en sí como mesa, sino la suma de sus propiedades percibidas por los sentidos que nos dan la idea de mesa. La mente es receptora de esas cualidades “atomizadas” y por ende pasiva, ya que recibe esas informaciones del mundo externo y las asocia, siendo percibir, conocer el mundo. Percibir es conocer. En definitiva las ideas complejas, una mesa, provienen de ideas simples (color, peso, textura, forma, etc)

En lo referente a las sensaciones o los datos sensibles Merleau Ponty nos recuerda que lo que percibimos no son sensaciones : “Le rouge et le vert ne sont pas de sensations, ce sont des sensibles, et la qualité n’est pas un élément de la conscience, c’est une propriété de l’objet.”<sup>324</sup> Para los empiristas, la percepción es el efecto que el objeto deja sobre el individuo a través de los sentidos

---

322 BERKELEY, George, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, pp. 111, § 90

323 MATTHEWS, Eric, *Merleau-Ponty a guide for the perplexed*, Continuum ed., London, 2006, pp. 23 “Percibir un objeto, desde este punto de vista, significa realmente tener representaciones o “datos sensibles” o “ideas”, del mismo, causados por la forma en que actúa en los órganos de los sentidos del perceptor.”

324 MERLEAU PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, pp. 10 “El rojo y el verde no son sensaciones, son unos sensibles; la cualidad no es un elemento de la consciencia, es una propiedad del objeto.” (Traducción: Ediciones península, Barcelona, 4ª Edición, 1997, pp. 26)

de modo que se establece una cadena de sucesos en donde el sujeto percipiente es el final de dicha cadena y su inicio viene del objeto que se percibe -sus partes-. Así pues la percepción de la totalidad de un objeto como la mesa se da de manera indirecta por medio de la asociación de sus distintas particularidades, recibidas por cada uno de los órganos de los sentidos. La unidad del objeto es la representación que tenemos de él por sus cualidades. La pasividad de este proceso se enuncia del siguiente modo: “To imagine a pen is an active process, in which the mind “creates” the idea, but to see a real pen is a matter of passively receiving the representation of one which comes into us because of the effects of what really exists on our eyes, without any creative activity on our part.”<sup>325</sup>

Así captamos por medio de los sentidos lo que se nos da y se construye una imagen del mundo a través de esas representaciones. Esto da cuenta de lo que *se percibe* pero no de lo que la *percepción* es. Saber qué es la percepción sólo lo podemos lograr haciendo una reflexión sobre ello y no directamente sobre las percepciones mismas: “Perception is not *knowledge* about the world, but the mode of access to the world on which knowledge must be based.”<sup>326</sup> Se distingue así el objeto externo, *tal como es* de la idea de éste. Las ideas que son las que conforman nuestra percepción del mundo externo, vienen a ser las representaciones que se tienen de un objeto. El empirismo parece confundir la descripción de una cualidad sensible, digamos un olor, con los procesos que ocurren en el cuerpo para que se pueda percibir dicho olor. En este sentido la imaginación se la puede entender como la unión de diferentes ideas simples que forman una idea compleja. Cada idea simple deriva de una impresión simple con lo cual el árbol que veo por mi ventana con los ojos abiertos, es la impresión y su idea sería el imaginármelo cuando cierro los ojos o lo recuerdo.

Referente al concepto de yo (identidad personal) en el empirismo se hace un fuerte énfasis en el papel de la memoria como hilo conductor de la identidad personal, el cuerpo no es importante ya que éste cambia, no obstante con los recuerdos se puede saber quién soy, fui y he sido. La consciencia de sí mismo es lo esencial para comprender quién soy. En el empirismo no se encuentra una idea o impresión o dato sensible de lo que es el yo, lo que se afirma es que ese yo tiene tal o cual idea o sensación o representación. El yo no es idéntico a las percepciones que tiene (Cf. Hartnack, 1996, pp. 168) no pudiendo así encontrar la impresión de un yo, de modo que: “Si me pregunto a mí mismo quién soy, la única respuesta satisfactoria que puedo darme es que yo

---

325 MATTHEWS, Eric, *Merleau-Ponty a guide for the perplexed*, Continuum ed., London, 2006, pp. 24 “Imaginar un bolígrafo es un proceso activo, en el que la mente “crea” la idea, pero ver un bolígrafo real es una cuestión de recibir pasivamente la representación de lo que entra en nosotros debido a los efectos de lo que realmente existe en nuestros ojos, sin ningún tipo de actividad creativa de nuestra parte.”

326 *Ibid. op. Cit. pp. 25* “La percepción no es *conocimiento* sobre el mundo, sino el modo de acceso al mundo sobre el cual debe basarse el conocimiento.”

consisto, no en esta o aquella impresión o idea, sino en la totalidad de mis impresiones e ideas.”<sup>327</sup>

Consideramos importante mencionar brevemente el aporte de Hume con relación a la identidad personal. Este autor busca hacer la diferencia entre lo que sería el alma y la identidad personal o yo, y lo que tienen en común estas ideas es que ninguna de por sí ocupa un lugar y un tiempo así se habla de conceptos idénticos e invariables a la vez que inmateriales. De este modo la relación entre estos dos conceptos sería pues completa. Hume nos dice que el alma es el sostén inmaterial de nuestras percepciones y el ego viene a ser *algo* que acompaña dichas percepciones, así pues: “But self or person is not any one impression, but that to which our several impressions and ideas are suppos’d to have a reference.”<sup>328</sup> Así Hume parte desde la idea de que hay filósofos los cuales defienden que el yo es algo que no es necesario demostrar, puesto que por intuición descubrimos que nuestro yo está ahí, con lo cual, ponerlo en duda resultaría algo absurdo. Pero para Hume esta idea de yo ha de recogerse de alguna impresión que permita percibirlo, pero está claro que el yo no está basado en impresiones y sí más bien es una referencia que permanece idéntica y que acompaña las percepciones, sean estas impresiones o ideas, en palabras del propio Hume: “If any impression gives rise to the idea of self, that impression must continue invariably the same, thro’ the whole course of our lives; since self is suppos’d to exist alter that manner.”<sup>329</sup> Estas impresiones que recoge el yo no suelen ser invariables, sino todo lo contrario, por ejemplo el odio, el amor o el sufrimiento nunca se presentan simultáneamente y cada vez que lo hacen, lo hacen de un modo variable y distinto, así esta idea de yo no se puede entender desde lo externo, es decir desde las impresiones o sensaciones pues no hay un referente invariable en el exterior. Pero Hume llega a la conclusión de que no hay una percepción pura, ésta, está siempre acompañada por algo, es decir que nos debemos a las percepciones que tengamos, luego necesitamos de ellas para existir pues en el caso de un sueño profundo, es éste el ejemplo de Hume, uno no se da cuenta de sí mismo, es decir no hay consciencia (ni percepción), así se podría decir que uno no existe.

Este autor se niega a sostener, como en el modelo cartesiano, que se pueda ver por intuición un yo que sea simple y continuo, ya que para Hume estaríamos estructurados como una colección de percepciones distintas existentes en perpetuo movimiento. De ahí que tome al teatro como ejemplo de lo que sería nuestra mente, este teatro sería en donde las percepciones se presentan y vuelven a

---

327 SCRUTON, Roger, *Historia de la filosofía moderna*, Ed. Península, Barcelona, 2003, pp. 200

328 HUME, David, *A treatise of human nature*, Everyman editions, London, 2003, pp. 166 “Pero el yo o la persona no son ninguna impresión, pero es aquella a la que nuestras varias impresiones e ideas suponen tener una referencia.”

329 *Ibid. op. Cit. pp. 165* “Si cualquier impresión da lugar a la idea del yo, esa impresión debe continuar invariablemente la misma, a través de todo el curso de nuestras vidas; ya que el yo se supone existiendo de tal forma.”

pasar y se entremezclan generando una variedad inmensa de distintas situaciones, con esto llega a decirnos que lo que llamamos mente es la contemplación consciente de estas percepciones. De modo que, aunque se presenten estos argumentos como mostrándonos que es imposible racionalmente que exista eso que llamamos yo, seguimos igualmente creyendo en ese yo y su existencia, y afirmamos que ese yo se mantiene el mismo a lo largo del tiempo. Estas creencias nos dice Hume forman parte de la naturaleza humana y son imposibles desterrarlas, lo que queda es averiguar las causas que nos llevan a creer que tenemos algo que no cambia a través del tiempo. Pero esto Hume lo quiere analizar más a fondo y empieza diferenciando lo que es la identidad y la sucesión, con lo cual expresa que identidad es aquello que permanece invariable, que tiene una mismidad y la sucesión es lo que se da cuando existen objetos diferentes que existen de modo sucesivo y están conectados de manera muy estrecha, aunque cada objeto sea distinto el uno del otro, incluso manteniendo esa sucesión. Lo que ocurre para que lo sucesivo se vea como algo idéntico es que la imaginación realiza el acto de hacer como si esos dos objetos fueran uno solo y de ahí que se nos muestre como algo continuo e igual. Y aún existe el meollo de que si por medio de la reflexión queremos dar cuenta de que son objetos distintos, no lo logremos pues llegamos a ver que lo que se nos presenta existe de modo invariable y continuo aunque “en realidad” no sea así. Pero lo que ocurre es que esta identidad de las cosas sucesivas la aplicamos también al yo que las mira, es decir que sigue siendo idéntico, así con esta creencia en un yo que no cambia es como llegamos a suprimir esa discontinuidad de las percepciones.

Esto es realmente importante citarlo ya que la percepción se da como una Gestalt y no como algo sucesivo o fragmentado, de ahí que la idea de yo trascendente sea de nuevo bienvenida aquí, puesto que a través de esa continuidad de los objetos percibidos podría igualmente lograrse una continuidad del yo. Hume igualmente nos dice que otra de las causas que nos llevan a creer en la identidad personal es la de la identidad numérica y específica. La identidad específica es aquello que hace que una cosa sea tal cosa, o mejor dicho que un objeto sea reconocible por algo que es en sí mismo, como por ejemplo en el murmullo de un arroyo, el sonido será siempre el mismo aunque “cambie”. No obstante para la identidad numérica lo sucesivo implica que existe un cambio, es decir, el murmullo del arroyo no será el mismo, así el primer sonido no es el mismo que el segundo y éste no es el mismo que el tercero, etc... Ahora, al poner estos dos elementos en el terreno de la identidad personal, encontramos que las percepciones que tenemos pueden ser específicamente análogas y sin embargo numéricamente diferentes. Lo que ocurre es que la imaginación actúa sobre la identidad específica y desecha la numérica y ello nos lleva a pensar que el yo es igual siempre a través de una sucesión numérica, nosotros diríamos de acontecimientos.

Así luego, Hume se pone a analizar el papel de la memoria en lo referente a la identidad personal, con lo cual afirma que la identidad que atribuimos a la mente es una ficción ya que, este yo no podría reunir las “regadas” percepciones en una sola o destruir el carácter de diferenciación que les son propias. Pero igualmente seguimos atribuyendo que el percibir está ligado por la identidad, así habría que ver las causas de tal creencia. Una de estas causas viene a ser la imaginación y ante todo la memoria. La imaginación asocia las percepciones y hace que las percibamos de una manera ordenada y así nos es posible asociarlas bajo las leyes de continuidad semejanza y causalidad. Con esto la identidad personal asocia varias percepciones en un mismo yo, que depende de las leyes de asociación antes mencionadas, de este modo se unen las diferentes percepciones en un mismo yo partiendo de la ley de semejanza y causalidad. La ley de continuidad no es aplicable a la identidad personal puesto que ésta no ocupa un lugar ni un espacio.

Hume nos dice que si la semejanza la tomamos para entender la identidad personal vemos que es evidente que existen muchas percepciones de las cuales somos conscientes, muchas son semejantes entre ellas y se encuentran de igual forma no solamente en el ahora sino también en el pasado. De este modo se sabe que estas percepciones aunque sean similares son distintas y el yo que las había percibido es también distinto numéricamente. Y es pues que gracias a la memoria atribuimos que tanto las percepciones como el yo que las percibe son idénticas; la memoria sería la fuente de nuestra creencia en la identidad personal así: “As memory alone acquaints us with the continuance and extent of this succession of perceptions, `tis to be consider`d, upon that account chiefly, as the source of personal identity. Had we no memory, we never shou`d have any notion of causation, nor consequently of that chain of causes and effects, which constitute our self or person. But having once acquir`d this notion of causation from the memory, we can extend the same chain of causes, and consequently the identity of our persons beyond our memory, and can comprehend times, and circumstances, and actions, which we have entirely forgot, but suppose in general to have existed.”<sup>330</sup>

---

330 HUME, David, *A treatise of human nature*, Everyman editions, London, 2003, pp. 171 “Como la memoria por sí sola nos familiariza con la continuidad y extensión de esta sucesión de percepciones, para ser considerada, en esa cuenta, principalmente, como la fuente de la identidad personal. Si no tuviésemos memoria, no tendríamos ninguna noción de la causalidad, ni, por consiguiente esa cadena de causas y efectos, la cual constituyen nuestro yo o persona. Pero una vez habiendo adquirido esta noción de la causalidad de la memoria, podemos extender la misma cadena de causas, y por lo tanto la identidad de nuestras personas más allá de nuestra memoria, y podemos comprender los tiempos y circunstancias, y acciones, que hemos olvidado por completo, pero suponemos de modo general que han existido.”

La memoria, por un lado nos permite descubrir y saber sobre la naturaleza de las percepciones pues las ordena, pero al mismo tiempo hace desaparecer las diferencias numéricas de esas percepciones y las confunde con las específicas, así no solamente se descubre sino que se produce la idea de identidad personal. Aparte de la semejanza entre las percepciones hemos de ver que también son distintas numéricamente, puesto que pertenecen a tiempos y lugares distintos. Igualmente sabemos que el yo que acompaña esas percepciones es numéricamente distinto pero esto se pone en duda al creer que el yo es el mismo a lo largo de toda esa serie de percepciones y esto es a causa de la memoria, ya que la memoria no solamente nos permite descubrir y saber que percepciones similares en tiempos distintos existieron, sino que es responsable de crear la relación de similitud entre las percepciones. Luego nos dice el propio autor: “In this view, therefore, memory does not so much produce as discover personal identity, by shewing us the relation of cause and effect among our different perceptions.”<sup>331</sup> Lo que hace que las percepciones se sucedan sin la sensación de pérdida de identidad es la memoria, aunque sea imposible recordar toda la sucesión de hechos que han constituido nuestro yo la memoria produce esta identidad personal y como hemos visto no sólo la descubre (la idea de identidad personal). Con este descubrir de la identidad personal Hume se apoya en la idea de la memoria como elemento constituyente de la identidad personal o yo. Descubrir una identidad personal da un sentido de ir hacia atrás de manera progresiva, es decir, que el tener una identidad, sería como retroceder para buscar quién se es en tal o cual lugar y por la continuidad se sigue siendo. Nos parece muy cercano esto a la idea de duración en Bergson, y es el durar lo que da esta sensación de yo continuo. Esta duración es una sucesión de estados o de percepciones, de suerte que: “Nuestra duración no es un instante que reemplaza a otro instante; no habría entonces nunca más que presente, y no prolongación del pasado en lo actual, ni evolución, ni duración concreta. La duración es el progreso continuo del pasado que corroe el porvenir y que se hincha al avanzar.”<sup>332</sup> En este sentido el yo es duración que implica además sucesión, no obstante la idea de Hume es justamente que el yo sea una idea y no lo ve como una entidad propia, es decir, habría de existir una impresión desde donde tener la idea de yo. Y como hemos visto el proceso perceptivo no se rige a una actividad puramente intelectual, como Hume podría llevarnos a entenderlo. Es por eso que aunque una persona pueda tener distintas actitudes, su forma de hacer y ver el mundo, continúen invariables hasta el día de su muerte. Podríamos así, aseverar que el yo termina siendo un hábito más, eso y nada menos que eso.

---

331 HUME, David, *A treatise of human nature*, Everyman editions, London, 2003, pp. 172 “En este punto de vista, por lo tanto, la memoria no produce tanto como descubre la identidad personal, mostrándonos la relación de causa y efecto entre nuestras diferentes percepciones.”

332 BERGSON, Henri, *Memoria y vida*, Alianza Ed., 1ª edición, Madrid, 2004, pp. 55

### 6.3 El intelectualismo:

El intelectualismo postula que existen unas estructuras mentales a priori que son parte necesaria de nuestro pensamiento y son las que permiten tener una idea coherente del mundo. El conocimiento que se realiza no está enmarcado en la temporalidad o en la situación, es más bien de carácter trascendente, trascendente en el sentido de que la razón no ocupa un lugar y no está vinculada a algún tiempo. Así el objeto de estudio se lo conoce absolutamente, pues no se tiene perspectiva. Se tiene una visión desde ningún lugar o situación, el mundo deviene una construcción de nuestros pensamientos, es decir, trascendemos el mundo.

Es una corriente *objetivista*, es decir que nos separa del contacto con el mundo, se sale de él para luego regresar y por ello no aboga por una intimidad. Parte de una concepción de la experiencia que está basada en ciertas presuposiciones derivadas de teorías científicas que explican la experiencia. (Cf. Matthews, 2006, pp. 32) En el empirismo se asumía que nuestra experiencia es el resultado de las impresiones dejadas en nosotros, pero por su parte para el intelectualismo era necesario explicar cómo esa experiencia era organizada, de modo que la respuesta es que nuestras mentes son las que dan forma a esa experiencia bruta sin sentido buscando el origen de la experiencia en: "...the immanent structures of subjectivity, rather than upon the transcendent origins of experience."<sup>333</sup> El sujeto es autoreferencial y está frente a un objeto que pretende estudiar o vivir. El mundo objetivo está acabado y ese sujeto trascendente es una especie de devorador de conocimiento e impresiones sin ninguna vinculación con el mundo, salvo la razón y sus estructuras que organizan esa experiencia, así: "De hecho sucede que <<objetivar>>, o sea convertir algo en objeto para la conciencia tética, conlleva necesariamente la operación de <<colocar a distancia>>."<sup>334</sup>

A la final lo que se da en esta apreciación del mundo, es un sujeto que esta descomprometido con la realidad en la que vive ya que se hace una especie de reducción, de retraimiento del mundo sensible, pero no desacreditando la realidad que está *ahí fuera*, sino trascendiéndola, abstrayéndose y acogiendo lo que se presenta, ya que lo trascendente del mundo, es decir, las cosas, los objetos y demás "enseres" que conforman el mundo, no son objetos de conocimiento salvo que se presenten a la consciencia, eliminado la subjetividad, para ser puro agente de cognición, es decir, sujeto trascendente. (Cf. Dillon, 1997, pp. 26) Pero este sujeto desencarnado no niega necesariamente las cualidades del cuerpo, sino que establece que el conocimiento solamente es posible desde lo

---

333 DILLON, M.C, *Merleau-Ponty's Ontology*, Northwestern University Press, Second Edition, 1997, pp. 26 "...las estructuras inmanentes de la subjetividad, en lugar de sobre los orígenes trascendentes de la experiencia."

334 BECH, Joseph Maria, *Merleau Ponty: Una aproximación a su pensamiento*, Ed. Anthropos, 2005, pp. 65

intelectivo y el mundo es percibido, ordenado y entendido desde el intelecto. La preocupación del intelectualismo es el *modo de conocer* más que *conocer los objetos*. Lo trascendente es lo que subyace a toda experiencia, *enmarcado* en las categorías a priori de espacio y tiempo. Con esto el intelectualismo viene a suponer que hay algo en nosotros que ordena y sintetiza la forma de conocer el mundo, todo ello en la unidad espacio temporal y se tiene *algo* anterior a la sensación que es independiente de toda experiencia deviniendo el mundo un puro objeto del pensamiento.

#### **6.4 La psicología de la Gestalt:**

La psicología de la Gestalt nace a principios del siglo XX como una respuesta a la psicología académica de aquel tiempo, se trata ya no de que la suma de las partes es más que el todo, sino que el todo es más que la suma de sus partes ya que esta aproximación al fenómeno de la percepción sostiene que nosotros percibimos el mundo en sus totalidades parciales que se nos presentan dentro de un contexto, ya que si retiramos una parte del todo ésta perderá su valor. Es decir que nosotros percibimos antes que nada *totalidades* y no *elementos aislados*. Y percibimos en la relación (*Stellung*) que tienen los elementos entre sí. Además las estructuras y las Gestalt permiten cambios y transformaciones, ya que no son la suma de sensaciones, sino que los elementos dependen unos de otros. (Cf. Waldenfels, 2000, pp. 65-66) Cada elemento está dentro de un sistema y ejerce una influencia sobre los otros así como los otros ejercen una influencia sobre éste. De modo que, en la Gestalt la *relación* es lo que determina las cualidades de los fenómenos asumiendo la interdependencia dinámica entre ellos en los cuales intervienen fuerzas que son las que están en constante actuación.

Igualmente el contexto en que el perceptor percibe juega un papel fundamental en la constitución del acto perceptivo y para ello la Gestalt formuló varias leyes de la percepción para que ésta sea posible, de modo que hay leyes *generales* y leyes *particulares*. Dentro de las generales se encuentran la ley de la figura-fondo y la ley de la buena forma. Entre las leyes particulares encontramos la ley de la completud, la ley del contraste, la ley de proximidad y la ley de similaridad.



#### 6.4.1 Leyes generales:

- La ley general de figura-fondo resalta el hecho de que siempre que percibimos lo hacemos discriminando un elemento que se destaca sobre un fondo que queda en segundo plano, así en este momento al escribir estas palabras el fondo es el teclado en general y las letras de las palabras son la figura. El lector podrá apreciar que nosotros necesitamos ver cuando escribimos, igualmente estas palabras que el lector lee son la figura que resalta sobre el fondo que es la página. El fondo es homogéneo y la información es constante e invariable, la figura es lo que contrasta y resalta de ese fondo: “Das *Grundmoment der Gestaltbildung* (das gehört zum ABC der Gestaltheorie) besteht in einer Differenz, nämlich in der Urdifferenz von *Figur* und *Grund*.”<sup>335</sup>
- La ley de la buena forma expone que los elementos se intentan organizar de la mejor manera posible, es decir se toma en cuenta para ello la perspectiva, el volumen y la profundidad. Los elementos son organizados de la forma más simétrica posible regular y estable. Baste de ejemplo las figuras imposibles de M. C. Escher para comprender como esta ley actúa.

Las leyes generales pueden ser entendidas como las *condiciones esenciales* de la percepción, es imposible no percibir algo con su fondo así como siempre se tiende a armonizar lo que percibimos.

#### 6.4.2 Leyes particulares:

- La ley de cierre o completud hace referencia a la tendencia que se tiene a cerrar las formas que percibimos, lo que queda abierto tendemos a cerrarlo o completarlo, por ejemplo en una frase de nuestro interlocutor o en una canción que se corta abruptamente o en una figura que le falta un lado, como un cuadrado “de tres lados”.
- La ley de contraste hace referencia a que la relación de los elementos entre sí incide sobre la atribución de cualidades (el tamaño por ejemplo). Se destaca así un elemento de acuerdo con los demás elementos en un grupo.

---

335 WALDENFELS, Bernhard, *Das Leibliche Selbst, Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 2000, pp. 67 “El *momento fundador* de la *constitución de una forma* (esto es el ABC de la Teoría de la Gestalt) consiste en una diferencia, a saber la protodiferencia (fundante) de *figura y fondo*.”

- En la ley de proximidad tendemos a agrupar los elementos que se encuentran a menor distancia. Así por ejemplo si se observan seis líneas agrupadas en tres pares, tendemos a ver no las seis líneas en sí, sino tres pares de líneas.
- La ley de similaridad enuncia que los elementos que son similares son agrupados.

Es importante destacar que las leyes de la Gestalt no actúan por separado sino que lo hacen simultáneamente y ejercen influencia la una sobre la otra. Además entran variables como el espacio en que se percibe, el contexto individual, la personalidad y el tiempo. La escuela de la Gestalt estudio el fenómeno de la *Prägnanz* (Pregnancia), este principio enuncia que en un sistema su organización tenderá a ser tan “buena” como: “...le permitan las condiciones dominantes.” (Cf. Duero, 2003, pp. 24), lo “bueno” aquí se refiere a propiedades como la regularidad de la forma, su simetría y homogeneidad.

Percibir es siempre percibir desde la diferencia, hay algo que resalta y llama nuestra atención. No hay posibilidad de percibir algo desde una homogeneidad, así si escuchamos un tono musical que no varia, llegará un momento en el que no lo estaremos estaremos percibiendo. Piénsese en el sonido de las ciudades grandes, sólo viene a ser consciente cuando se sale al campo y se regresa de nuevo a la ciudad, pero al vivir en ella ese ruido se vuelve “imperceptible” al ser un todo, una especie de fondo, del cual nos asalta la bocina de un coche o la sirena de la policía. Del mismo modo percibir es un acto creativo, es estar *am Werk*. (Cf. Waldenfels, 2000, pp. 71) La teoría de la Gestalt con sus leyes demuestra que no se perciben cosas o estímulos en una especie de cadena de acontecimientos para llegar a percibir. Se perciben totalidades que cargamos de sentido.

Esta teoría nació del esfuerzo de cuestionar las teorías asociacionistas y empiristas, las cuales veían la percepción y el acto de percibir como una suma de partes, una adición de cualidades que era recibida e interpretada por el sujeto, con lo cual todo hecho psíquico es precedido y acompañado por una actividad cerebral orgánica. Como vimos recién, se entendía a la percepción desde los canales sensoriales. Para la Gestalt la percepción no es la suma de impresiones o estímulos, sino una actividad que organiza el mundo en el que vivimos, o el modo en que cada uno lo vive y se busca demostrar que el percibir no es causal en tanto el modelo estímulo-respuesta propuesto por las ciencias naturales, según el cual los estados internos son causados por los estímulos externos del medio ambiente. Una de las fuentes de la psicología de la Gestalt es la concepción de que existen estructuras que organizan nuestro conocimiento, así: “La Gestalt realizó una revolución copernicana

en psicología al plantear la percepción como el proceso inicial de una actividad mental y no un derivado cerebral de estados sensoriales.”<sup>336</sup> De modo que se realiza una abstracción del mundo y se selecciona lo que se quiere ver. La Gestalt concibe la percepción como: “... un proceso de extracción y selección de información relevante encargado de generar un estado de claridad y lucidez conciente que permita el desempeño dentro del mayor grado de racionalidad y coherencia posibles con el mundo circundante.” (Cf. Oviedo, 2004, pp. 90) La percepción viene a regular la sensorialidad y no al revés así se tiene un cierto orden mental que *cierna* los datos percibidos. No es un proceso causal, sino un modo de organización psíquico con lo que ya no se recibe pasivamente información del mundo externo a través de los sentidos, sino que se selecciona y organiza previamente aquello que se ha de percibir: “La percepción, según la Gestalt, no lleva a cabo el proceso que sigue un científico cuando estudia un fenómeno de su interés, el de encontrar átomos y después integrarlos progresivamente, sino que tiende de la manera más directa e inmediata a atribuirle cualidades que definan el objeto y permitan establecer con claridad su naturaleza y composición.”<sup>337</sup> En definitiva se toma en cuenta la posición del perceptor y no se asignan sensaciones a tipos de respuesta, es decir, se descarta la creencia de que para cada estímulo corresponde una sensación, ya que por ejemplo, los errores o las ilusiones perceptivas, vienen a dar justamente cuenta de que la percepción no es una respuesta sensorial a un estímulo externo y depende mucho del individuo y su actitud o posición, de modo que: “En gran parte los gestaltistas consideraban que los prejuicios de la vieja escuela derivaban de un supuesto fisiológico erróneo: que la sensación local depende de una estimulación local y estática y no de la intervención de dinámica de todo el sistema nervioso central.”<sup>338</sup>

Alzándose contra un asociacionismo de raíz empirista y un *nativismo* que otorgaba, a cada estímulo una sensación en un órgano determinado del cuerpo y una zona del cerebro, esta corriente opta por presentar la interacción como un modo alternativo de concebir los fenómenos perceptivos, sin desmerecer la importancia de las experiencias previas que generan, expectativas que determinan: “...la organización del campo perceptivo en función de determinados patrones.” (Cf. Duero, 2003, pp. 21) Esto en el sentido de lo contextual de la percepción. Renunciando así a los principios del asociacionismo para explicar el fenómeno de la percepción. La percepción es el resultado de una *interacción dinámica* entre los elementos que conforman la estructura de lo percibido (dentro de un contexto) como por ejemplo la constancia de la luminosidad que depende de la intensidad de la luz

---

336 OVIEDO, Gilberto, *La definición del concepto de percepción en psicología con base en la teoría gestalt*, Revista de estudios sociales n. 18, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes, Bogotá, 2004, pp. 89

337 *Ibid. op. Cit. pp. 91*

338 DUERO, D.G., *La Gestalt como teoría de la percepción y epistemología*, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba, 2003 en: <http://psicologiamonserrat.zonalibre.org/Monserrat%20%28Gestalt%29.pdf> pp. 16

y los alrededores, así: “Die *Gestalt* ist eine spontane Organisation des sensorischen Feldes, das die angeblichen >>Elemente<< von >>Ganzheiten<< abhängig macht, die selbst wieder in noch größere Ganzheiten eingegliedert sind.”<sup>339</sup>

La teoría de la Gestalt se desarrolló también en el campo de la psicoterapia, en donde sus principios se aplican al tratamiento psicoterapéutico. La persona no solamente percibe, sino que esas percepciones están cargadas de significado, así los objetos que rodean a un individuo tienen que ver con *cómo* éste percibe y se establece en el mundo, así el yo de la Gestalt es un yo intencional, pues se configura el mundo de la persona en tanto jerarquiza y genera modos de relacionarse y organizar su entorno como su vivienda, sus relaciones personales, en una palabra su vida. Así la objetividad se relativiza y no se absolutiza. Se trata de la objetividad del mundo personal, conformado por la serie de percepciones y por el sentido que tengan para el sujeto. Los hechos se van sucediendo a medida de los cambios y los pensamientos que se presentan a lo largo del tiempo y desarrollo. La tensión es generada, por ejemplo, en cuanto se percibe una necesidad y ésta no es satisfecha, con lo cual podría darse el hecho de una situación no cerrada o terminada; aquí hacemos referencia a la ley de cierre de la Gestalt, pero entendida en el desarrollo de la vida de un individuo (darle sentido a su existencia). Si la persona no logra llevar a cabo su intención se da una especie de no completud en esa Gestalt y con el tiempo y otros factores de la vida cotidiana, puede devenir en un trastorno. Esto se lo entiende dentro de una dialéctica de figura-fondo, en la cual el fondo viene a ser la estructura de las percepciones de la persona y la figura es lo que sobresale en un momento específico; y esa falta de elaboración de situaciones pasadas, continuará afectando situaciones del presente impidiendo que emerjan nuevas figuras. (Cf. Prettel, pp. 9)

La psicoterapia Gestalt se centra no tanto en los contenidos de lo que una persona dice al terapeuta, como en el psicoanálisis, sino en *cómo* lo cuenta, es decir, en lo que la persona está sintiendo en ese momento, de modo que se trabaja sobre los sentimientos, sobre lo que está ocurriendo en ese preciso momento evitando ir al pasado o al futuro haciendo más énfasis en el *cómo* y no en el *por qué*. En este tipo de terapéutica se intenta que la persona logre tener consciencia de sus estados, es decir que se logre percibir a sí misma dentro de lo que está diciendo. En este sentido es una terapia muy vivencial y confrontativa, en donde el terapeuta ha de ser muy ágil, para no perder el sentido de lo que se manifiesta en el encuentro terapéutico. Se pretende así tener un acercamiento

---

339 MERLEAU-PONTY, Maurice, *Das Primat der Wahrnehmung*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 2003, pp. 17 “La *formación* es una organización espontánea del campo sensorial, la cual hace dependientes los presuntos >>elementos<< de sus >>totalidades <<, que a su vez son ellas mismas reintegradas en mayores totalidades.”

fenomenológico, se hace una especie de reflexión sobre lo que se presenta en dicho momento, el terapeuta deja a un lado, o al menos intenta, todo los prejuicios que él pueda tener sobre tal o cual evento que se presenta dentro de la terapia buscando por medio del *análisis del proceso* hacer que la persona tome consciencia de como ella afecta a su entorno, es decir como ella se presenta, que papel ocupa y como lo ocupa, si está tranquila, si la respiración se le acelera, si habla tímidamente, si su postura dice algo de ella, etc... Con esto se pretende que la persona logre comprender como es que ha llegado a estar en donde está, para así ver nuevas opciones con el fin de superar los obstáculos dentro de su desarrollo. Se reflexiona sobre las consecuencias de lo que la persona está haciendo, sus metas, lo que quiere alcanzar con tal o cual actitud. En este sentido la terapia Gestalt entiende que el individuo es inseparable del entorno en el que vive y éste es afectado por él, como también lo afecta, reivindicando la posición de la persona en un contexto y tomando en cuenta la realidad *intersubjetiva* y no la *intrapsíquica* como lo hace el psicoanálisis.

### **6.5 La percepción en la fenomenología de Merleau Ponty:**

Si nos ponemos a pensar en el concepto de percepción, vamos a encontrarnos con que este fenómeno es visto desde diversas disciplinas, como la medicina, la psicología y el periodismo, también existe una filosofía de la percepción y lo que comúnmente se entiende por percepción. Si nos ponemos a desentrañar el sentido que tiene la percepción y que es lo que es, estaremos frente a un dilema que aún no se ha resuelto ni se espera resolver. La filosofía de la percepción pretende buscar una descripción que no se contradiga frente al concepto de la percepción. (Cf. Wiesing, 2002, pp. 13) Es decir en cuanto la filosofía se pregunta por algo y lo problematiza llega a formular conceptos, por ejemplo si se cuestiona el mundo externo, o si se piensa en que no se accede directamente a la experiencia, o en que se duda de si se ha percibido el tic-tac de un reloj aún cuando éste, no lo tengamos presente y siga en su compás. Y en ese momento nuestro andamiaje del sentido común se nos desarma, cuando por ejemplo las ilusiones óptico perceptivas nos *engañan* y plantean el problema de que la percepción depende de algo más que la recepción de los estímulos del mundo externo para que se dé, es decir, la percepción deja de ser *absoluta* y se vuelve *relativa*.

Con lo cual la filosofía de la percepción tiene sus métodos que están definidos por cada posición, se tiene la vía de la reflexión, es decir, desde la evidencia de que un sujeto está percibiendo y es consciente de que percibe, así como el percibir tiene un receptor, el fenómeno de la consciencia deviene subjetivo, pues esa consciencia es consciencia siempre para alguien. Existe una evidencia la

cual dicta que una consciencia está percibiendo y se llega a formular un juicio perceptivo, de modo que si se tiene un dolor de estómago, es imposible no sentirlo, como tampoco puedo engañarme de que no lo tengo. Entonces la consciencia es la evidencia de lo que percibimos. Existe también en filosofía la vía de la analogía, en este caso no se tiene un acceso directo, sino que está mediado por metáforas y lo que se percibe se compara con otras cosas y modos operacionales. (Cf. Wiesing, 2002, pp. 20)

Dentro de las posiciones de la filosofía de la percepción como Descartes y su *camera obscura*, Locke con el representacionalismo, la posición de los fenómenos inconscientes de la percepción como la extracción en donde algo de lo que se percibe se da, no por una lectura, sino por un dejar de lado de manera inconsciente aquello que no es relevante para la consciencia del sujeto, es decir se da una especie de selección de la información sin que el sujeto sea consciente de ello o realice una actividad intelectual, la extracción sucede *simplemente*, la formación (*gestalten*) inconsciente en donde las formaciones perceptivas dependen del sujeto, es decir, hace percibiendo de lo percibido lo que es, ya que: “Denn sein Wahrnehmungssubjekt liest nicht eine vorgegeben Bedeutung aus seinen Empfindungen, sondern ist ein schaffender Künstler, der sich immer in einem bestimmten Zustand befindet.”<sup>340</sup> De modo que en la manera en que se percibe, se presenta el sujeto que percibe. Asimismo existe la posición de la *abducción* inconsciente en donde el percibir es recibir ciertos juicios impuestos por una actividad inconsciente de manera que el proceso de percibir no es un proceso que se puede controlar de manera consciente. (Cf. Wiesing, 2002, pp. 45) Los juicios de la percepción vienen a ser el resultado de una suposición inconsciente. Estos modelos inconscientes desde una perspectiva fenomenológica no se sostienen ya que no se puede ver ese “fenómeno inconsciente”, se lo puede suponer, pero suponer es ya reflexionar y no describir, esto según el método fenomenológico, de ahí que estos modelos no den una respuesta a la pregunta de la percepción. (Cf. Wiesing, 2002, pp.46) Esos procesos inconscientes vienen a ser una forma de síntesis de las sensaciones. A diferencia con la fenomenología merleauPontyana, donde la percepción tiene su *primacia*, en los modelos de actividades inconscientes la primacia la tienen las sensaciones.

Merleau Ponty no estaba satisfecho con las explicaciones del empirismo y el intelectualismo, le resultaban insuficientes y es por eso que emprendió un trabajo de restablecimiento del papel de la percepción dentro del contexto de la filosofía. Este autor no aceptaba la separación entre alma y

---

340 WIESING, Lambert, *Philosophie der Wahrnehmung, Modelle und Reflexionen*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 2002, pp. 44 “Porque su sujeto perceptivo no lee un significado predeterminado desde sus sensaciones, sino que es un artista creativo que siempre se encuentra en un estado determinado.”

cuerpo, entre sujeto y objeto o entre la consciencia y el mundo. La filosofía identificaba la realidad con las ideas puestas por el sujeto del conocimiento deviniendo en subjetivismo, la ciencia por otro lado fundaba la realidad por medio de los objetos contruidos por ella yendo así hacia un objetivismo. Para Merleau Ponty el sujeto no es una consciencia pura y desencarnada, sino que el sujeto es una consciencia encarnada en un cuerpo. Pero este cuerpo al que el autor se refiere, no es el cuerpo de la ciencia, sino que se trata de un cuerpo que está animado por una consciencia. De modo que no se es pensamiento puro, porque se es cuerpo, como tampoco se es un objeto entre los otros objetos, porque se tiene una consciencia. El cuerpo es lo fundamental del ser en el mundo, es el cuerpo el que toca y es tocado, el que escucha, ve, huele y se mueve en el espacio y habita un tiempo.

### **6.5.1 La percepción como vía para entrar en el mundo y establecer contacto con éste:**

Merleau Ponty se ha preguntado constantemente sobre el papel de la fenomenología como filosofía, y es importante destacar que para él la fenomenología ha de restar inconclusa y no ser un sistema cerrado y terminado de entendimiento del mundo, más bien nos dice al inicio de la Fenomenología de la Percepción, que en fenomenología: “Se trata de describir, no de explicar ni analizar.” (Cf. Merleau Ponty, 1997, pp. 8) Y esta descripción se da a través de la percepción como contacto antepredicativo, prereflexivo con el mundo, lo antepredicativo es entender el mundo no a través de los conceptos, sino por medio de los objetos y lo que éstos significan. Esto se realiza a través del percibir, y éste es un situarse en el mundo es, en cierta medida, un *percibo luego existo*.

El pensamiento de la modernidad ha dejado relegado a segundo plano el campo de las vivencias, se ha buscado objetivar todo a través de la ciencia, el sujeto ha salido fuera del mundo para comprenderlo. Pero solamente es posible asir el mundo a través de una restitución de la importancia del mundo de la vida y del contacto directo con ese mundo. Ahora bien ese contacto directo no es un contacto íntimo en el cual no existe una mediación, si bien es cierto que Merleau Ponty luchó contra el pensamiento de sobrevuelo (Cf. Bech, 2005, pp.62 y sigs.), no es por ello que acogiese de conformidad el intuicionismo como algo a defenderse. Del mismo modo que el cuerpo no puede ser enteramente sobrevolado, tampoco es posible una relación con el cuerpo aislada de un intercambio con el entorno lo que permitirá que conozcamos y desarrollemos nuestra posición, o ubicación en el mundo, así según Bech: “...aspira a preservar la “trascendencia” de las cosas y del mundo, siempre teniendo en cuenta que “trascendencia” es para nuestro autor un sinónimo del “horizonte”

soberano.”<sup>341</sup> Lo preobjetivo quiere decir lo íntimo, lo de él y lo nuestro, es el nosotros. Pero no se trata de salvaguardar la distancia entre el sujeto y su mundo, se pretende preservar lo trascendente como el horizonte soberano, inagotable hacia el cual se dirige toda actividad perceptiva, puesto que como nos dice nuestro autor el hombre se reconoce en el mundo, es un ser del mismo. Se pretende así borrar la idea de que la verdad habita en el hombre interior, el cual no comercia con el mundo. Esta realidad antepredicativa no puede manifestarse directamente hacia nosotros pues: “...está privada de sí misma.” (Cf. Bech, 2005, pp. 76), y la forma de acercarnos a ella es a través de la no coincidencia, pero es una no coincidencia dentro de lo trascendente en donde yo y mundo son parte de una totalidad, ese es el contacto preobjetivo con la realidad. Es imposible no acceder al mundo sin la mediación del lenguaje por ejemplo. Así: “Lo originario nunca es inmediato, sino que tampoco es directamente accesible.” (Cf. Bech, 2005, pp. 80)

Entonces, ¿Acaso somos un conjunto de ideas sobre una experiencia? El cuerpo es el punto de partida desde donde podemos agarrar la realidad, es una: “Especialidad de situación.” (Cf. Merleau Ponty, 1997, pp. 117) Mirar algo es mirarlo desde un lugar, desde un punto, aunque el objeto que miramos cambie de perspectiva por la posición que tengamos, mirar es mirar siempre desde algún lugar, y si decimos que miramos se hace referencia a alguien que mira. Aquello que nos permite producir enunciados es justamente nuestra situación en el espacio, concreto, es ese masticar lo real a través del contacto sensible con el mundo, ir hacia la carne del mundo, es decir, regresar al mundo de antes del conocimiento, y este mundo no es una suma de cosas (o los datos objetivos de la razón impersonal) sino el horizonte latente de nuestra experiencia: “Antes de todo pensamiento determinante.” (Cf. Merleau Ponty, 1997, pp. 110)

En este sentido es necesario apelar a un regreso a la experiencia directa que no esté mediatizada bajo leyes, teorías o prejuicios (pensamiento de sobrevuelo). El conocimiento del mundo lo realizamos en forma subjetiva, mi experiencia y mis vivencias van conformando un *ser mío aquí* en el mundo. La percepción es un contacto que no solamente nos toca, sino que nos estrecha y nos lleva totalmente a un encuentro íntimo con el mundo: “Yo no soy un <<ser viviente>>, ni siquiera un <<hombre>> o <<una conciencia>>, con todos los caracteres que la zoología, la anatomía social o la psicología inductiva perciben en estos productos de la naturaleza o de la historia: yo soy la fuente absoluta, mi existencia no procede de mis antecedentes, de mi medio físico y social, es ella la que va hacia éstos y los sostiene, pues soy yo quien hace ser para mí (y por lo tanto ser en el único sentido que la palabra pueda tener para mí) esta tradición que decido reanudar o este horizonte cuya

---

341 BECH, Joseph Maria, *Merleau Ponty: Una aproximación a su pensamiento*, Ed. Anthropos, 2005, pp. 65



distancia respecto de mí se hundiría –por no pertenecerle como propiedad- si yo no estuviera ahí para recorrerla con mi mirada.” (Cf. Merleau Ponty, 1997, pp. 8-9) Así la realidad es tomada de una manera sensual, se adhiere, tenemos contacto con ella, se “entra” en el terreno de ella (*empieté*) de manera recíproca. La percepción es de por sí un acto intencional, pero ya no de la consciencia, sino del cuerpo que está en constante interacción con este mundo que lo rodea. El cuerpo es intencionalidad, el cuerpo se dirige, tiene intenciones, y la consciencia encarnada es ese cuerpo. Si en la modernidad se separó cuerpo y espíritu, la pregunta viene a ser, si son dos órdenes de una misma unidad o si son categorías diferentes. De este modo en la ciencia, existe una distancia “moderna” puesto que el sujeto se erige sobre los objetos para aprehenderlos; llevando de por sí a un nuevo (pero antiguo) solipsismo y evadiendo el contacto con el mundo, a partir del mundo.

Percibir es estar activamente en el mundo y en los hechos que ocurren en él, siendo uno mismo también un hecho de este mundo, actuando y produciendo cambios en uno mismo y en nuestro alrededor. Vivenciar no es conocer, la percepción, a nuestro parecer es un elemento más práctico que teórico en nuestra vida como nos dice Baudrillard: “Sin verificación posible el mundo es una ilusión fundamental.” -Y más adelante- “Cuando el mundo o la realidad encuentran en lo virtual su equivalente artificial, se vuelven inútiles. Cuando la clonación se basta para la reproducción de la especie, el sexo se convierte en una función inútil. Cuando todo se puede cifrar en códigos digitales, el lenguaje se convierte en una función inútil. Cuando todo se puede resumir en el cerebro y la red neuronal, el cuerpo se convierte en una función inútil.”<sup>342</sup>

Merleau Ponty parte de la tradición y herencia del empirismo e intelectualismo, y es mediante el comercio sensible con el mundo y la restitución del cuerpo como cuerpo vivo (*Leib*) como nuestro autor emprende su empresa. Para él la percepción se expresa a través de la idea de la experiencia originaria, es decir el entrar en contacto con aquello que se me presenta ahí delante pero con su modo particular. Se da en una dialéctica especial con el mundo, éste se nos presenta ante nosotros como el punto hacia donde nos dirigimos, de este modo la percepción funda nuestra experiencia en la realidad y en ella se funda nuestra experiencia del mundo y la comunicación con él. De este modo el mundo no es exclusivamente determinante sobre nosotros sino que solamente hay mundo por nosotros; es este el juego de la percepción. Percibir es profundizar el contacto sensible y este contacto no está recubierto, ni adornado. Diríamos, que se presenta antes de cualquier teorización, valoración y objetivación posible, puesto que: “No hay que preguntarse, pues, si percibimos verdaderamente un mundo; al contrario, hay que decir: el mundo es lo que percibimos.” -Y más

---

342 BAUDRILLARD, Jean, *El intercambio imposible*, Ed. Cátedra, Madrid, 2000, pp. 11

adelante- “El mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo; es inagotable.” (Cf: Merleau Ponty, 1997, pp. 16) Con lo que vemos que para este autor el mundo está ahí de antemano antes de tomar posición frente a él o realizar cualquier tipo de análisis. El mundo viene a ser de este modo lo vivido y la percepción es vivir ese mundo. Percibir no es un pensar sobre lo percibido, el mentar es un acto posterior.

Ahora bien al estar inmersos en un mundo que ya está codificado y armado, nuestra percepción natural de éste ha sido sustituida por una percepción “víctima” de una domesticación. La ciencia se ha propuesto objetivar al mundo y lo subjetivo en el hombre, únicamente queda libre el mismo sujeto de la ciencia. Es éste un pensamiento que duramente critica Merleau Ponty puesto que a partir de concepciones tales nos hemos desencarnado del mundo y hemos perdido una actitud natural de relacionarnos con él. La tarea principal para Merleau Ponty es volver al mundo preobjetivo, es decir al mundo que es el vivido, al mundo de la experiencia puesto que la percepción es un a *síntesis práctica* más que intelectual. Mientras se ha querido interpretar y analizar el mundo, Merleau Ponty llama a una descripción de éste, y esta descripción ha de realizarse a través de la fenomenología y apela a que la consciencia sea capaz de “tocar las cosas”. El punto de partida de nuestra experiencia será pues el tener un contacto tal cual con los acontecimientos de la vida. Y es el *Leib*, como medio, el que está en el mundo y en el que la consciencia se encarna, no es posible que exista una consciencia pura, el Leib es el contacto con el mundo y desde ahí se establece una consciencia, siempre en perspectiva, que piensa y reflexiona. Sobre el Leib volveremos más adelante.

Según Scruton (2003, pp. 331): “La percepción es el punto donde convergen la mente y el mundo, lo interno y lo externo, el proceso por el cual los hechos se traducen en conciencia, y donde se provee al mundo de su forma mental.” Relacionando esta definición con lo que hasta ahora se ha dicho de Merleau Ponty, podríamos llegar a decir que el acto mismo de percibir es el que nos permite entrar en el mundo y tener una mirada sobre él, pero *desde* él. Percibir es la forma mediante la cual estamos en el mundo y tomamos significado de los fenómenos a nuestro alrededor. A nuestro parecer Merleau Ponty rechaza tanto el pensamiento de sobrevuelo como el pensamiento que respalda un contacto directo sin más con la realidad, ya que para el empirismo la naturaleza es una “suma de estímulos y cualidades.” (Cf. Merleau Ponty, 1997, pp. 76) Para este autor la consciencia nos arranca de lo fisiológico, nos hace, por medio de la experiencia, reintegrar ambos órdenes -psíquico y corporal-, ya que se dirigen hacia el mundo juntos, pues: “Esta unión se consume a cada instante en el movimiento de la existencia.” (Cf. Merleau Ponty, 1997, pp. 107)

Recapitulando podemos entender que el percibir es distinto del pensar, el sujeto que piensa sobre el mundo se ha desapegado de éste para verlo de una manera objetiva y analizarlo por medio de teorías y conceptos contruidos; por su parte el sujeto percipiente es un sujeto situado, comprometido con aquello que le rodea, es afectado y afecta al medio. Este estar situado en el espacio y en el tiempo genera la perspectiva y su campo de acción. El mundo es percibido como una totalidad y no como una suma de impresiones, nosotros hacemos uso del mundo, de sus objetos, nos movemos por su geografía, respondemos ante las circunstancias y avatares, así el mundo no está *dentro* de una mente o de un sujeto, sino que toda actividad humana se da *entre* el sujeto y su mundo. Poder hacer del mundo un lugar objetivable, pues primero lo vivenciamos como algo subjetivo, es el gran error del empirismo e intelectualismo, ya que dan por sentado la visión científica del mundo, sin ver que esos resultados proceden de una experiencia precientífica. La ciencia aspira a conocer sin tomar en cuenta el valor que aquello que estudia, pueda tener para nosotros. Si se toma un libro, se puede analizar como es posible crear un libro, como se imprimen sus páginas, como se lo encuaderna y así, pero un libro puede tener un significado especial, pues ha sido regalado por alguien que es importante para mí. Así el interés que tenemos del mundo, en primera instancia, no es un *interés intelectual*, sino un *interés práctico*. Al libro puedo leerlo, no sólo analizar como se lo construye. Además, en el libro puedo subrayar lo que me parece importante, puedo decir si me gusta o no su forma y si su tamaño me resulta o no práctico.

Por otro lado nuestra experiencia perceptiva es una totalidad, por ejemplo, si vemos a un músico que toca su instrumento, lo que percibimos es un todo, es decir, el músico mueve sus brazos, sus dedos, hace expresiones con su rostro etc... Así lo que percibimos es un todo estructurado y unificado y esa percepción tiene una figura y un fondo, de modo que, y de acuerdo a la perspectiva del sujeto, su percepción estará cargada de un sentido, así alguien puede percibir el rostro en lugar del movimiento de los dedos del músico en cuestión. Se cree que esa selección en la percepción, estaría mediada por la historia del sujeto, o su personalidad o afinidades, nosotros creemos que la percepción se presenta a pesar de esas situaciones, es decir, la percepción antecede incluso la historia del sujeto o su contexto. Esto no quiere decir que estemos eliminado lo que el sujeto ha vivido, su historia, idioma, clase social, en una palabra su contexto; sino que él tiene ese contexto porque percibe. El hecho de que unas percepciones antecedan a otras y se vayan sedimentando, no implican la pérdida del percibir en tanto fundamento, sino que lo constituyen, ya que las percepciones se van actualizando, pero siempre antes que nada habrá percepción, sea desde el lugar, estilo o historia que sea. El mundo tiene una relación con nosotros y nosotros con él, y es una relación de sentido. La percepción es un proceso activo, en el cual estamos envueltos, ya que no

podemos deshacernos del sentido que las cosas tienen para nosotros, de ahí que: “Der Rückgang auf die Gestaltungen, in denen die Welt sich darstellt, führt zu einer Wirklichkeit, wie sie uns begegnet, wie sie sich für uns darstellt – und nicht zu einer Wirklichkeit an sich.”<sup>343</sup> Así el sentido se lo encuentra en el mundo en lugar de crearlo. Para Merleau Ponty nuestra subjetividad está encarnada y esto es una particular forma de ser en el mundo, es una subjetividad en forma de proyecto con relación a aquellas cosas hacia las que nos lanzamos, todo acto humano es un acto de sentido, o que al menos apunta hacia uno. La subjetividad que Merleau Ponty nos quiere presentar podríamos entenderla como un punto medio, un *carrefour* entre las dos posiciones (empirismo e intelectualismo). De esta manera la concepción de la consciencia es novedosa, en tanto que es una consciencia, no que atrapa al mundo y lo representa, sino que se lanza al mundo y lo aprehende. Es estar situado y ocupar un espacio situacional, nuestra existencia no se reduce a tener consciencia de uno mismo, ella no existe únicamente sólo para sí misma, existe hacia fuera fundiéndose con el mundo. Para Merleau Ponty percibir es siempre percibir en perspectiva, desde un punto ubicado en el espacio, pero en un espacio *situacional* y no en el de la geometría, en ese espacio situacional forma una relación intersubjetiva con lo que miro y aprehendo, la consciencia no mastica las cosas para engullirlas, ella se entrecruza con ellas, volvemos así al *sensualismo* del mundo. Ese mundo existe ahí, previo a todo contacto, permanece en su estado intocado. Nuestra subjetividad se lanza hacia el mundo, nos hallamos depositados *en* y *entre* las cosas, y a través de ese contacto formamos el sentido, el fin, el proyecto hacia donde nos dirigimos o apuntamos. No se trata de un trabajo de *traducción* sobre una realidad preexistente que efectuamos intelectivamente del mundo a nuestro alrededor, se trata de un restituir al mundo de darle un sentido personal y no universal. No se busca representar, sino más bien ver que cada acto perceptivo es un acto de *reencuentro*.

De este modo la consciencia encarnada es una vía de acceso al mundo, sin que como se ve en el intelectualismo, se salga fuera del mundo para volver a él. El salirse fuera es una actitud que aleja al sujeto incluso de sí mismo, porque nuestro conocimiento del mundo se da en base a un entrelazamiento y contacto sensual con las cosas. El mundo en estado latente y bruto es previo, la consciencia constituyente, no funda al mundo, la consciencia llega al mundo por un acto de manera lateral, llega por la *divergencia*, que es no coincidencia, así la percepción deviene una *deformación* coherente. Es el mundo pues un lugar que existe, y en el cual la consciencia se origina, pero no como *fundante* de ese mundo, lo que sucede es que más bien lo *encuentra*. El mundo está ahí

---

343 WALDENFELS, Bernhard, *Das Leibliche Selbst, Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 2000, pp. 56 “El retorno a las formaciones, en las que el mundo se presenta, lleva a una realidad, como ella nos encuentra, como ella se nos presenta – y no a como una realidad en sí misma.”

presente para que por medio de nuestra consciencia corporeizada, encarnada, lleguemos a aquello que es el acto humano mismo de la creación y la expresión.

La tesis de la *primacía de la percepción*, es decir, que la percepción antecede a todo juicio o formulación, nos dice que antes incluso de decir “yo veo una montaña” está el “hay una montaña”, así el mundo que percibimos es el lugar de donde se funda todo conocimiento y toda acción con sus derivados como la ciencia, el arte, la cultura, la historia. Los conceptos parten de ese mundo primigenio en estado bruto, no pulido. Así el fenómeno que se presenta no está constituido de un modo *antecedente* como si se intentase revelar algo de él, sino que emerge y se presenta antes de que se pueda decir algo de él, y ese es el contacto íntimo, antepredicativo o prereflexivo que la tesis de la primacía de la percepción defiende: “Entgegen der oft geäußerten Behauptung stellen wir zugleich fest, dass es unmöglich ist, eine Wahrnehmung zu zerlegen (décomposer), aus ihr eine Anordnung von Teilen oder empfindungen zu machen, da in ihr das Ganze den Teilen vorausgeht und weil dieses Ganze kein *ideales Ganzes* ist.”<sup>344</sup> Al fenómeno lo percibimos en toda su riqueza y en sus múltiples posibilidades presentando innumerables horizontes en los cuales las concepciones y formulaciones teóricas, incluso el pensar quedan subsumidos. (Cf. Dillon, 1997, pp. 53) De modo que en el empirismo es la primacía de los objetos desde donde el sujeto forma el conocimiento, y en el intelectualismo es desde la primacía del sujeto y sus estados mentales. Merleau Ponty presenta como la percepción es paradójica, puesto que en el acto de percibir la inmanencia (empirismo) y la trascendencia (intelectualismo) se cruzan, así: “Es gibt also in der Wahrnehmung ein Paradox der Immanenz und der Transzendenz.”<sup>345</sup> El fenómeno antecede todo orden o categorización, esta paradoja sin embargo desaparece cuando estamos en contacto con el mundo, es decir, que aquello que se presentaba tanto en el empirismo como intelectualismo como lo fundante es un derivado de la reflexión. La reflexión es la que desmiembra al objeto en partes, pero la experiencia directa de percibir es anterior a todo esto\*. De modo que si la percepción es previa a todo acto cognitivo elaborativo, ésta ya no es posible verla como una actividad mental o un proceso, o un derivado o un concepto. Percibir no es algo que hagamos sino algo que *acontece* (Cf. Dillon, 1997, pp. 55) y ante todo que me pasa a *mí*. El yo es un producto posterior de la reflexión, de modo que con esta tesis de la primacía de la percepción, ésta es anterior a toda elaboración cogitativa. No obstante, es imposible que pensemos que esta percepción esta desvinculada de un contexto, como nos dice

---

344 MERLEAU-PONTY, Maurice, *Das Primat der Wahrnehmung*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 2003, pp. 32 (las cursivas son nuestras) “Contrariamente a la tan expresada afirmación observamos inmediatamente que es imposible descomponer una percepción, hacer de ella una composición de partes o sensaciones, ya que en ella la totalidad precede a las partes y porque esa totalidad no es una *totalidad ideal*.”

345 *Ibid. Op. Cit. pp. 34* “Hay pues en la percepción una paradoja de la inmanencia y una de la trascendencia.”

\* Ver cita 358 en este trabajo

Dillon, no podemos hacer una *epojé* que pueda neutralizar nuestro acervo cultural, o que borre lo sedimentado a través de los siglos y así comenzar desde cero. Esto sería una ilusión y en definitiva una visión objetivista de la realidad. Hacer *epojé* viene a ser un ejercicio sobre las ideas y conceptos que pueblan nuestra historia. El sujeto está íntimamente comprometido con su realidad. La percepción es prereflexiva, y ser prereflexiva conlleva que es prepersonal, prepersonal en el sentido de un yo que articula y se posiciona ulteriormente, ya que para poder decir yo, primero hemos de percibir. Entonces el percibir es pre-subjetivo y esta suposición conlleva que igualmente el percibir sea pre-objetivo, ya que al decir “hay una montaña”, si bien es cierto que se tiene una perspectiva de ella, al instante mismo de verla, estoy imbricado, inmiscuido, hago parte, de esa realidad que percibo. Existe un momento fundante, diríamos, en el cual el perceptor y lo percibido *co-habitan* un mismo espacio y tiempo, el del percibir, así: “La perception n’est donc pas une simple inspection des choses: c’est une anticipation exercée par le corps. Si nous faisons abstraction des apports de la mémoire (qui seuls rendent possible l’hallucination), il reste une <<perception pure>> que installe le corps dans les choses. Elle ne se passe pas en nous, mais bien là où elle a l’air d’être, au milieu du monde, au-dehors.”<sup>346</sup> Así el fenómeno se presenta en el espacio y en el tiempo sin estar desligados o *détaché* (independiente) del sujeto que percibe. No hay pues distancia entre sujeto y objeto, el fenómeno es parte de esa consciencia que percibe, es el acto de la reflexión el que funda la distancia entre el sujeto y el mundo. La paradoja es, pues que el fenómeno se presenta en su apertura y en su encerramiento y esto no es contradictorio es la condición para que el fenómeno se done y a su vez se retenga. (Cf. Dillon, 1997, pp. 57)

Profundizar en la percepción quiere decir profundizar con el contacto sensible con el mundo, pero este contacto está recubierto, el contacto sensible es aquello que ocurre antes de cualquier teorización y objetivación *posible*. Regresar a esta experiencia tal cual se la recibe, eso es lo antepredicativo, se regresa en tanto que punto de partida de nuestra experiencia. De modo que una especie de percepción domesticada a través de la manipulación intelectual del mundo ha sustituido una percepción salvaje (el mundo de la *idealidad* ha sustituido al mundo de lo *vivido*), esa realidad prediscursiva deviene el punto de partida de toda filosofía, pues el pensamiento de sobrevuelo ha convertido al mundo en pensamiento. (Cf. Merleau Ponty, 2003 a, pp. 12-13) Se trata del rasgo inaugural y no de lo preestablecido, es improvisar e ir haciendo, conociéndonos no por un acto introspectivo, sino por nuestros *haceres*, nuestro comportamiento y nuestra existencia, conquistando

---

346 MERLEAU PONTY, Maurice, *L’union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2002, pp. 84, § 80 “La percepción, por tanto, no es una simple inspección de las cosas: es una anticipación ejercida por el cuerpo. Si dejamos de lado las contribuciones de la memoria (que sólo hace posible la alucinación), queda una <<percepción pura >> que asienta el cuerpo en las cosas. Ella no ocurre en nosotros, más bien allí donde tiene el aire de ser, en medio del mundo, a-fuera.”

la realidad y forjando nuestro estilo. La fundación de nuestra subjetividad nace en las desviaciones coherentes de las normas y la realidad en tal como realidad bruta, a mayor divergencia, mayor subjetividad. Esto da cuenta de nuestra experiencia. Se busca una exigencia de la descripción de las cosas tales como son antes que se nos modifiquen, se pretende guardar esa experiencia del análisis reflexivo como el de la explicación científica ya que este análisis reflexivo es un tomar *la* experiencia como objeto *de* experiencia, desvirtuando la profundización. Generando una distancia.

De modo que la modernidad ha desfigurado la experiencia dándonos un sucedáneo llamado pensamiento, este pensamiento nos da una versión adulterada de la experiencia, pues esa experiencia es elevada al estatuto de pensamiento puro, en donde lo que pretendía encontrar ha sido recubierto por elementos de la propia razón. La *intencionalidad operante* previa a la *intencionalidad de objeto* nos vincula con el mundo como tal. Es ese darse cuenta de algo que está unido en ese contacto con la realidad, ese *estadio* difuso de la realidad es la consciencia prediscursiva del mundo, así: “Unsere Ausgangspunkt ist das alltägliche, unreflektierte Erleben: wie wir aufstehen, uns ankleiden, essen, trinken, laufen, einer Arbeit nachgehen, anderen Menschen begegnen, mit ihnen sprechen, uns freuen oder ärgern, müde werden, schlafen.”<sup>347</sup> Y esa es la riqueza que nos propone la percepción, en tal que vivimos como sujetos de este mundo, en donde estamos inmiscuidos en sus asuntos, en donde mis actos son siempre actos de sentido, en donde hay mas razones que causas. Es imprescindible retornar a la vida del día a día, o experiencia prereflexiva, para ahondar no sólo en nosotros mismos, sino para alcanzar al otro. Así estoy tan convencido corporalmente de mí como esa realidad exterior que toco, el *verdadero contacto con la realidad* es lo que percibimos, no lo que pensamos. El sentido está en la experiencia, deviniendo el mundo un mundo no sustancial sino relacional.

El estar lanzados al mundo implica que la idea de una psicología introspectiva se tambalee, pensemos por ejemplo en los recuerdos que no están presentes sino hasta que nos encontramos en los espacios que produjeron esa experiencia. Por ejemplo, cuando un olor o una melodía nos trae recuerdos que solamente hemos podido evocar gracias a que hemos entrado en contacto con esa *espacialidad* que en algún momento de nuestra existencia dejó una impronta. El sujeto entonces, no es un ente dotado de una mente interna, sino que en el *encuentro* que se da *entre* el cuerpo consciente y el espacio con sus características específicas, tiene los recuerdos. La percepción en este

---

347 FUCHS, Thomas, *Leib Raum Person Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2000, pp. 88 “Nuestro punto de partida es el día a día, la experiencia irreflexiva: como nos levantamos, nos vestimos, comemos, bebemos, caminamos, perseguimos un trabajo, reunimos con otras personas, hablar con ellos, alegrarnos o enojarnos, cansarse, dormir.”

sentido no es una actividad pura y aislada. No podemos negar la influencia de lo vivido y de la imaginación y ante todo los hábitos perceptivos. Entendemos los hábitos perceptivos como aquello que nos hace anticipar el resultado de una percepción y reconocer algo, que es también percibirlo. No obstante las percepciones al no poder ser totales y nosotros no poder abarcar la totalidad de lo que percibimos, no dejamos de sorprendernos por ejemplo, si escuchamos una melodía y creemos “completarla” con una nota, que “esperamos” y de repente nos sorprende con otra nota. Del mismo modo, Percibir es reproducir, es crear y es realmente complicado poder pensar en la percepción como algo puro. Un producto de la percepción afectará el proceso produciendo así el siguiente producto de la percepción que afectará al próximo y así...(Cf. Dennet, 2002, pp. 493)

### **6.6 Percibir es percibir siempre algo más:**

Las percepciones siempre están mediadas o constituidas en base a nuestra experiencia del pasado, sería absurdo creer que percibir es percibir desde un lugar nuevo, la diferencia es entender la actualización de la percepción desde lo renovado, que no es lo mismo que lo nuevo. Si decimos que vemos el sol en el cielo, no decimos que vemos una luz incandescente, que produce calor, lo que implica que la percepción no es nunca monomodal, se percibe con las distintas esferas de mi persona. Percibir es traer la memoria al momento actual, es una *Vergegenwärtigung*, ya que lo percibido será vuelto a traer a la consciencia cada vez que nos hallemos frente al fenómeno, así si bien la percepción es fundante, ella en un momento posterior hace uso de las memorias: “Wahrnehmung gibt uns die Dinge >>als sie selbst<<, als Gegenstände außerhalb unseres Leibes; sie vollzieht sich aber auf dem Untergrund des leiblichen Raumes, der uns mit den Dingen verbindet, und der Vorerfahrungen, die wir mit ihnen gemacht haben.”<sup>348</sup> Dándose así una intencionalidad activa y un momento *participativo* en la percepción.

Existe una complementariedad entre el sentido que percibe y lo que éste está percibiendo, la psicología de la Gestalt mostró como el percibir es una síntesis del material aprehendido de las sensaciones y la complementariedad de la forma para formar una imagen, así es necesario que los sentidos *aprendan* lo que perciben, pues de lo contrario seríamos ciegos a pesar de tener un ojo intacto. (Cf. Fuchs, 2000, pp. 164) No existe un percibir bruto, las sutilezas perceptivas se van

---

348 FUCHS, Thomas, *Leib Raum Person Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2000, pp. 163 “La percepción nos da las cosas >>en sí mismas<<, como objetos fuera de nuestro cuerpo; ella se realiza sobre el fundamento del espacio corporal, que nos conecta con las cosas y las experiencias previas que hemos hecho con ellas.”



afinando a lo largo de la historia personal y de acuerdo a nuestras elecciones, como un músico logra de manera retrospectiva, descomponer una melodía en sus notas, o un artista reconoce tonos de colores, que para el Lego incognoscibles son, a menos que *aprenda a ver* esos colores. Pero el percibir no está únicamente unido a las experiencias del pasado, sino al sentido y la significación de lo percibido. (Cf. Fuchs, 2000, pp. 165) El sentido se tiene en el entrelazamiento de lo percibido y su *Sachverhalt*. De modo artificial y retrospectivo se pueden separar o dividir aquello que en la percepción se nos da. La percepción deviene un proceso activo de reconocimiento, entre las experiencias del pasado en forma de fundamentos y la situación presente que reconoce y genera nuevos significados, de acuerdo al modo en que se nos presenta: “Wir nehmen nicht >>Reize<< wahr, sondern, Sinneseinheiten und Sachverhalte.”<sup>349</sup> Se tiene una Gestalt previa que deviene en Gestalt, la percepción según Fuchs tiene una intencionalidad que remite a ese movimiento en el cual las tensiones de lo no reconocido llevan a una necesidad de clarificación, en donde todo percibir busca su constitución. La percepción se dirige a aquello que se ha *pre-percibido*, se buscan correspondencias.

La participación de la corporalidad en la percepción es el segundo elemento del acto perceptivo, siempre habrá algo que sobresale cuando percibimos un objeto, así por ejemplo del limón su acidez es lo que más nos impacta o puede ser su color. Percibir, es percibir el *efecto* de lo percibido sobre el propio cuerpo, somos seres sensibles que somos *afectados* y en los que, lo percibido genera cambios. No percibimos entidades aisladas o puras, no somos únicamente un órgano receptor. Cada percepción nos afecta en la *totalidad de nuestro ser*, percibir un color, no es sólo verlo, sino como ese color lo sentimos y le damos un estatuto de símbolo. Percibir es igualmente una experiencia sinestésica, los sentidos juegan y arman una sinfonía que produce un significado para el perceptor, con lo que existe una especie de traducción entre los diferentes sentidos y esa traducción se cristaliza en el Leib, de lo contrario sólo habría datos. De ahí que percibamos sonidos coloridos, o sonidos tibios, o sonidos altos. Las cosas tienen una estructura sinestésica. (Cf. Waldenfels, 2000, pp. 90) Es decir que existe una extensión sensorial de las cualidades materiales del objeto, y estas propiedades abren la estructura de éste. Así se ve la elasticidad del acero, o el sonido claro u opaco del cristal o la suavidad de las plumas, de modo que no se perciben cualidades aisladas, sino *esferas de sentido* en las cuales una cualidad es la apertura para la siguiente formando así, una cadena de sentido. No es pues la pregunta de cómo las cualidades en un objeto se combinan, sino cómo ese objeto se divide en esas esferas y a su vez cadenas de sentido.

---

349 FUCHS, Thomas, *Leib Raum Person Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2000, pp. 165 “No percibimos >>estímulos<<, sino, unidades de sentido y situaciones.”

Nos queda decir, que percibir es una relación, y ésta es la condición para que estemos en el mundo y existamos, es decir, si esa relación no existiese, no existiríamos nosotros. En un movimiento entre la pasividad y la actividad se llega al mundo, y llegar al mundo es llegar a nosotros, puesto que no es que el sentido de la percepción esté depositado en los objetos o en nosotros, sino que se da de manera espontánea a modo de conjunción. Es decir al percibir experimentamos el mundo y a nosotros mismos: “Das intentionale Sinnesvermögen >>meint<< den Gegenstand, und der Gegenstand >>meint<< den spürenden Leib.”<sup>350</sup>

---

350 FUCHS, Thomas, *Leib Raum Person Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2000, pp. 173 “La facultad sensorial-intencional >>indica<< el objeto, y el objeto >>indica<< el cuerpo sintiente.”

*El alma piensa según el cuerpo, no según ella misma,  
y en el pacto natural que la une a él se estipula también  
el espacio, la distancia exterior.*

*M. Merleau Ponty*

## **7. El retorno al cuerpo consciente o la consciencia corporeizada:**

Para Merleau Ponty nuestros estados mentales son inseparables de nuestro cuerpo y no estamos alejados de él, sino que somos por él, es el punto de vista sobre el mundo y nos hace ocupar un espacio desde donde percibir. En este sentido es importante recalcar el papel fundamental del cuerpo en el acto de percibir y de entrañarse en el mundo. No sería posible entender mi estar en el mundo si es que el cuerpo es dejado de lado. Cuerpo y mente son uno solo, no son instancias o sustancias separables ya que el sujeto que percibe no es exclusivamente ni mente, ni cuerpo, el sujeto es una forma de ser que es *fundadora* de todo ser, de toda percepción. Como decía Varela en una entrevista de televisión, si se separase al cuerpo del alma, como en el modelo moderno cartesiano, sería como ver a un caballo de carreras en pleno galope pero sin su jinete. En una carrera de caballos tanto jinete como caballo son uno sólo, son un mismo organismo que actúa hacia una meta. De igual manera el cuerpo es la medida de todas las cosas para mí, a través de él logro compenetrarme en el mundo y ocupar un espacio, un tiempo, una existencia. Respecto a esto Merleau Ponty nos dice: “Considero mi cuerpo, que es mi punto de vista acerca del mundo, como uno de los objetos de este mundo.” (Cf. Merleau Ponty, 1997, pp. 90) -Y más adelante- “Mientras que la mayoría de los hombres entienden por espíritu algo así como una materia muy sutil, o un humo o un hálito -siguiendo en esto el ejemplo de los primitivos-, Descartes mostraba a las mil maravillas que el espíritu no es nada semejante, que es de una naturaleza muy diferente, ya que humo y hálito, a su manera, son cosas, aunque sean muy sutiles; mientras que el espíritu no es para nada una cosa, ya que no reside en el espacio, disperso como todas las cosas en cierta extensión, sino que por el contrario, está todo recogido, indiviso, no siendo finalmente nada más que un ser que se recoge y se concentra irresistiblemente, se conoce. Se llegaba así a una noción pura del

espíritu y a una noción pura de la materia o de las cosas.”<sup>351</sup>

De este modo entendemos y vemos que efectivamente al cuerpo se lo consideraba como algo ajeno al espíritu (consciencia) y que nuestro autor parte desde esa dicotomía hacia la búsqueda de una unidad de hombre que no esté dividido ni fragmentado entre el mundo del espíritu y el de la materia. Es muy importante este punto de la indivisión, ya que se ve, por ejemplo en la psicopatología muchos trastornos de nivel psicosomático (este concepto indica más bien interdependencia que una escisión entre soma y psique), es decir, en los que lo uno repercute sobre lo otro pero en definitiva el ser humano es concebido como una unidad concreta, visible. Los trastornos psicosomáticos actúan de cierta forma a favor de la idea de recuperar el cuerpo que tiene Merleau Ponty, cuerpo como expresión de nuestra subjetividad, como punto *situacional*, activo así nos dirá él que: “El cuerpo es el vehículo de ser-del-mundo, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos.” (Cf. Merleau Ponty, 1997, pp. 100) Sin cuerpo no hay espíritu (hablando desde lo fáctico), está claro que podemos hacer experimentos mentales como transplantes de cerebro de un cuerpo que muere a uno vivo, o la fisión cerebral, pero eso justamente son experimentos mentales. Aquí buscamos hablar de la realidad concreta antepredicativa y de su incidencia en nosotros y en la conformación de la identidad. El cuerpo y la mente son uno solo, actúan en conjunto, al unísono, esa: “Unión se consuma a cada instante en el movimiento de la existencia.” (Cf. Merleau Ponty, 1997, pp. 107), eliminando así la exterioridad de sujeto (mente, alma) y objeto (cuerpo). Al mundo entro por medio de mi corporeidad y únicamente de este modo puedo saber del otro, es decir, a través de su presencia física, por ejemplo: Su ira, su vergüenza, su amor, el otro también toma contacto conmigo a través de las expresiones de mi cuerpo. El cuerpo no es un objeto entre los objetos es más bien mi situación frente al mundo. Los afectos son un buen motivo para creer que cuerpo y mente están unidos, en una palabra somos consciencia corporeizada. El psicólogo suizo Carl Jung comentaba con firmeza que la mente consciente no puede controlar los afectos y que ella es víctima y prisionera de ellos, nos dice: “Los afectos alteran la consciencia; nos convierten en objetos suyos y nos empujan a un comportamiento insensato; no es, momentáneamente, el yo el dueño de la plaza, sino, en cierto modo, otro ser, una entidad diferente del yo, lo que explica que algunas personas manifiesten durante un afecto un carácter radicalmente opuesto al que se les conoce de ordinario.”<sup>352</sup> De igual manera los afectos se expresan en el cuerpo por medio de la ruborización, la secreción de ciertas glándulas, el quedarse pálido o callado, etc... De ahí que el

---

351 MERLEAU PONTY, Maurice, *El mundo de la percepción*, Fdo. Cultura Económica, 1ª Edición, 2003, pp. 47-48

352 JUNG, Carl Gustav, *Los complejos y el inconsciente*, Alianza editorial, Madrid, 8ª Edición, 1995, pp. 121

cuerpo lo entendemos en este trabajo como inseparable de la mente. Caso contrario nos sería innecesario el argumentar que es a través de la percepción que la identidad se configura. Aparte de pensar y existir, diríamos pues, soy cuerpo existo. Ser así, una consciencia encarnada centrípeta cuyos objetos son núcleos de significación y no meros objetos yuxtapuestos carentes de una influencia.

### 7.1 De la *consciencia corporeizada* a la *subjetividad corporeizada*:

Dentro de la actual neurociencia se continúa con el antiguo debate entre lo psíquico y lo físico, es decir entre lo mental y los procesos fisiológicos del cerebro que subyacen a la actividad mental o el surgimiento de un estado de consciencia. Ahora bien, Fuchs concibe al cerebro no como el asiento de la consciencia sino como un *Vermittlungsorgan* (órgano de mediación) de los procesos biológicos y sociales. Según este autor: “Es ist weder ein Geist noch das Gehirn, sondern der ganze Mensch, der denkt, fühlt und handelt.”<sup>353</sup> De modo que la concepción de un sujeto que se ubica en el cerebro se tambalea y así este sujeto no *está* en el cerebro. La neurociencia reduce el yo a procesos que se organizan desde el cerebro, según esta ciencia la consciencia *emerge* desde el cerebro o bien se identifican procesos del cerebro que corresponden a ciertas funciones de la vida, pero como bien apunta Fuchs, el cerebro no puede ni escuchar ni leer, no puede tocar piano, no “sabe” que tiene hijos. A la final el cerebro viene a modular complejos procesos fisiológicos ya que la vida de una persona se enmarca en su situación, en su existencia bruta de carne y hueso entrelazada en su medio social y cultural, en el cual, aunque reniegue, hereda también una tradición histórica, lingüística y cultural.

La teoría de la identidad (teoría que señala que todo lo mental es idéntico a su respectivo proceso cerebral) es una nueva forma de cartesianismo que es dualista y desatiende la unidad del sujeto. Fuchs por su parte: “Das Gehirn mag also viele bemerkenswerte Eigenschaften haben, es mag auch der zentrale Ort Bewusstseinstragender Prozesse sein, aber Bewusstsein hat es nicht.”<sup>354</sup> Es decir los estados de una persona son los estados de un ser viviente, un cerebro no *siente* congoja o alegría no *piensa*. La persona en contraste con el cerebro es un organismo viviente, insertado en un medio social en su circunstancia particular.

---

353 FUCHS, Thomas, *Verkörperte Subjektivität*, en: VOGELE, FUCHS, HEINZE (Eds.), *Subjektivität und Gehirn*, Parodos, Berlin, 2011, pp. 49 “No es ni el espíritu ni el cerebro, sino todo el humano el que piensa, siente y actúa.”

354 *Ibid. Op. Cit. pp. 50* “El cerebro puede tener muchas propiedades notables, también puede ser el lugar central de *procesos conscientes*, pero no tiene consciencia.”

Siendo el cerebro un órgano mediador, el paradigma de las vivencias cognitivas que ven al cerebro como el órgano que *recoge* el mundo externo y lo representa en un mundo interno pierde fuerza pues se retoma el papel fundamental del cuerpo, que ha perdido el estatus de ser el asidero de nuestra existencia y ha pasado a ser considerado una máquina que realiza ciertos procesos ajenos a nuestra voluntad y dirección. Esta creencia está muy arraigada en nuestra vida cotidiana, por ejemplo cuando los pacientes que sufren de fatiga crónica (Burn Out) dicen que su cuerpo “ha hecho huelga”, o cuando pacientes que tienen dolor crónico, ven en el cuerpo y en la parte que les duele un enemigo, una especie de entidad autónoma que no hace parte de su completa persona, o en el caso de pacientes con enfermedades cardíacas; como si se tratase de una instancia aparte de la su propia vida y subjetividad. En cambio, en la concepción del cerebro como un órgano mediador, nuestra conducta -existencia- recobra la totalidad de su posicionamiento ya que el cerebro viene a concebirse como el órgano de la *relación* con el ambiente a modo de retroalimentación, es decir, la acción humana traspasa las fronteras del cráneo; por ejemplo en la constitución de la consciencia, se da primordial importancia a la relación con los otros.

Fuchs propone tres dimensiones de la encarnación de la consciencia, la primera es la interacción entre el cerebro y el cuerpo, la segunda es la interacción entre cerebro, cuerpo y medio ambiente y la tercera es la de la subjetividad encarnada:

1. Se considera que los estados mentales no son puros estados mentales ya que cualquier afectación conlleva una cadena de procesos en los distintos subsistemas del cuerpo como el endocrino, el inmunológico y circulatorio. Pensemos en una enfermedad como la depresión, en donde justamente el organismo se deprime y por ejemplo el sistema inmunológico decae, la persona se ve afectada por una suerte de estrés (Cf. Bauer, 2012, pp. 83) ya que el sentimiento de no tener valor le afecta en todos los aspectos de su vida. Y por su parte en el caso de las funciones superiores, que no son vegetativas, como el percibir, pensar o actuar no se basan solamente en procesos neuronales del neocortex, sino que a la totalidad de los procesos continuos a los que se ve enfrentado el organismo y que son incluidos en su estado actual. De modo que ni la consciencia ni el cerebro se pueden *separar* (dualismo) de un cuerpo viviente pues se encuentra en continua interrelación. Es decir el cerebro no actúa por si solo, él hace parte de un sistema más complejo. Nuestros estados mentales son el resultado de un complejo entramado entre esos sistemas, nosotros empero tenemos la *impresión* de cierta autonomía en dichos procesos.

2. El cerebro está en constante interacción con el medio ambiente, él depende de las sensaciones e impresiones que son comunicadas a través de los sistemas perceptivos, para ver, oler o tocar es necesario un cuerpo. En la acción humana se conforman la unidad, así para tocar el piano se necesita la mano, el ojo, las piernas, en donde la interpretación de la pieza musical que se toca es el resultado de la interacción de dichos sistemas: “Es ist nicht möglich, hier eine Grenze zwischen >>Innen<< und >>Außen<<, >>Selbst<< und >>Nicht-Selbst<< zu ziehen – so wie es sinnlos wäre zu fragen, ob die eingeatmete Luft noch der Außenwelt oder schon dem Organismus zugehört.”<sup>355</sup>

La consciencia no está aislada en el cuerpo, como las ciencias cognitivas, incluso la psicología académica creen, la consciencia surge como la relación integral entre el cerebro, organismo y medio ambiente. El cerebro transforma lo percibido en movimiento, el cerebro, su rol en esta triada consiste no en determinar pautas de comportamiento, sino preparar los esquemas sensorio motores para la interacción del organismo con el medio ambiente y continuamente adaptarlos para dicha situación. (Cf. Fuchs, 2011, pp. 54) De modo que no es el cerebro el que *controla* nuestras acciones, él más bien *modula* y el proceso entre cuerpo-cerebro y medio ambiente es circular y no jerárquico entre el organismo situado y el medio. El sujeto no es sólo su cerebro sino la compleja interacción con el ambiente y el posicionamiento frente a hechos. Lo corpóreo del sujeto son sus funciones sensorio-motrices con relación al medio ambiente, es decir, la encarnación del sujeto es encarnación con el medio ambiente.

3. Las investigaciones de los últimos veinte años han demostrado que los bebés tienen un esquema corporal intersubjetivo que permite que puedan desde el nacimiento imitar gestos faciales y expresiones -resonancia-, lo que es muy importante para la futura comprensión del otro (son las así denominadas Neuronas espejo): “Die neuronalen Netzwerke dieser Neuronen spiegeln gleichsam die visuell wahrgenommenen Handlungen anderer, sie imitieren sie mental. Sie ermöglichen nicht nur, dass wir uns gegenseitig nachmachen, sondern auch durch Gesten und Mimik kommunizieren können, indem wir- beispielsweise- einander anlächeln oder uns gegenseitig erfreut zuwinken. Emotionen sind ansteckend.”<sup>356</sup>

---

355 FUCHS, Thomas, *Verkörperter Subjektivität*, en: VOGELE, FUCHS, HEINZE (Eds.), *Subjektivität und Gehirn*, Parodos, Berlin, 2011, pp. 53 “No es posible establecer aquí una frontera entre >>interno<< y >>externo<<, >>yo<< y >>no-yo<<- como no tendría sentido preguntar, si el aire inhalado, pertenece aún al ambiente o al organismo.”

356 CASPAR Rüegg, Johann, *Mind & Body wie unser Gehirn die Gesundheit beeinflusst*, Schattauer, Stuttgart, 2011, pp. 27 “Las redes neuronales de estas neuronas reflejan a la par las acciones percibidas visualmente de los demás, ellas se imitan mentalmente. No sólo hacen posible que nos podamos imitar los unos a los otros, sino que pueden comunicarse a través de gestos y expresiones faciales, en los cuales -por ejemplo- sonreímos mutuamente o nos

Se tiene así la base de la empatía. A través de esa resonancia aprende el niño a conocerse en el otro y a diferenciar entre él y los demás creando un dialogo que genera esquemas interactivos emocionales que tienen un cierto ritmo. La resonancia del *nosotros* deviene en *ÉL* y *YO* y *TÚ*. El cerebro no viene determinado, sino que se construye como un órgano complementario a su medio ambiente, lo cultural y lo social son el nicho desde el cual se desarrollará el sujeto, en este sentido: “Diese Lernprozesse lassen sich auch als >>verkörperte Sozialisation<< auffassen, insofern sich die spezifisch menschlichen Vermögen nur im Rahmen der gemeinsamen, verkörperten Praxis entwickeln und dabei den organischen Reifungsprozessen des Gehirns aufgeprägt werden. Kultur in diesem umfassenden Sinn ist nicht nur ein kognitives System von Zeichen und Bedeutungen, sondern umfasst alle Prozesse der >>Bildung<< des Individuums und seine Vermögen, die in seinem Organismus bzw. Seinem Gehirn verankert werden.”<sup>357</sup>

El que se considere al cerebro como un órgano mediador entre el sujeto y el mundo, entre el sujeto y el otro y entre el sujeto y su cuerpo, no desacredita que sea el órgano central de los procesos mentales, sino que la posibilidad de que la consciencia emerja es sólo viable en tanto ese órgano está en continuo *contacto e interacción e interrelacionado* al organismo (sujeto-cuerpo-ambiente). Es decir solo es posible el nacimiento de la consciencia en el contacto con el medio y en el contacto del organismo con su propio cuerpo. El cerebro transforma los impulsos en estados más elaborados (los sentimientos por ejemplo), es decir, en ciertos modelos de reacción neuronal que corresponden a lo experimentado convirtiendo los elementos individuales configurados en *Gestalten* percibidas subjetivamente. Esta transformación no es una *transferencia* directa de imágenes -percepción- sino su procesamiento. El cerebro no crea el mundo, sino que es el órgano mediador de transformación y modulación. Él hace parte de las relaciones del organismo consigo mismo el medio y los otros.

Se puede así concluir que la consciencia no es un mundo interno que se identifica -en el sentido de la teoría de la identidad- con procesos cerebrales. La consciencia surge en una interacción dinámica entre el cerebro, organismo y medio ambiente. De modo que las experiencias subjetivas no se localizan en la cabeza sino en el *entre*. (Cf. Fuchs, 2011, pp. 59) Sólo en el contacto del organismo

---

alegramos al saludarnos. Las emociones son contagiosas.”

357 FUCHS, Thomas, *Verkörperte Subjektivität*, en: VOGELE, FUCHS, HEINZE (Eds.), *Subjektivität und Gehirn*, Parodos, Berlin, 2011, pp. 56 “Estos procesos de aprendizaje también pueden ser considerados como la >>socialización encarnada<<, en la medida en que la capacidad específicamente humana sólo en el marco común de la práctica encarnada se desarrolla y con esto los procesos de maduración orgánica del cerebro serán consolidados. La cultura, en este sentido amplio, no es sólo un sistema cognitivo de los signos y significados, sino que incluye todos los procesos de la >>formación<< del individuo y sus potencialidades, que se anclan en su organismo y en su cerebro respectivamente.”



con el medio ambiente se jerarquizan y estabilizan las estructuras de la consciencia y sus respectivas estructuras neuronales en el cerebro. La subjetividad no se deja pues naturalizar ya que no es una estructura interna abstracta sino corporeizada en la interacción con los otros. Sólo por la relación intencional del sujeto y el mundo pueden los estados cerebrales generar sentido y no de otra forma -encerrado en sí mismo-. De modo que el sujeto no se ubica, no se lo encuentra en el cerebro sino en la *relación* que establece con el mundo y con la perspectiva que su cuerpo tienen en tanto que está situado.

Las aplicaciones de este modelo arrojan una innovadora y refrescante forma para comprender la constitución del sujeto, ya que lo llamado mental no procede de teorías mentalistas como el psicoanálisis y otras psicoterapias, sino que se propone un modelo integrativo en donde el sujeto y su cuerpo y su subjetividad en tanto que corporal -encarnada- e interrelacionada ganando una comprensión mucho más profunda -siendo ésta más concreta- de la existencia de la persona y su desarrollo. Las enfermedades mentales cobran un nuevo sentido ya que no se conciben aparatos psíquicos -Freud- o teorías del inconsciente -Jung-. Por el contrario se regresa a la actividad concreta del organismo con su medio ambiente. Matthews dice que la percepción es: “..to return to simple descriptions of our pre-reflective involvement with the world, from which those theoretical constructions themselves derive their meaning.”<sup>358</sup> En este sentido lo antepredicativo o prereflexivo está igualmente no en el sujeto cerrado, lo antepredicativo, ese sustrato del mundo de la vida, se genera y presenta en la interacción que hemos enunciado antes.

## **7.2 El cerebro no en acción y si en interacción:**

### **7.2.1 Plasticidad neuronal, epigenética y psiconeuroinmunología:**

¿Hasta que punto hablar de las funciones y regiones del cerebro con su funcionalidad como que la amígdala “evalúa” si hay un peligro, o que el hipotálamo en una situación de estrés activa el sistema vegetativo, o que las neuronas “hablan” o que en el núcleo caudal se localizan los centros de la “felicidad”, dan cuenta de lo humano? Felicidad, estrés, memoria son conceptos metafísicos, las neuronas no *saben* que son neuronas, no “hablan” entre ellas, no hacen pactos. La vida no está en una pastilla, está en el mundo allá o aquí fuera. Los comportamientos y actitudes generan cambios

---

358 MATTHEWS, Eric, *Merleau-Ponty a guide for the perplexed*, Continuum ed., London, 2006, pp. 21 “...retornar a las descripciones simples de nuestro involucramiento pre-reflexivo con el mundo, de las cuales las construcciones teóricas derivan su significado.”

estructurales en el cerebro y se ha podido comprobar (Cf. Caspar, 2011) que durante toda la vida nuevas células nerviosas pueden formarse de las células madres. Se estima que la palabra igualmente es generadora de cambios en las estructuras cerebrales. Es decir, el otro genera cambios en la persona y la transmisión de la memoria cultural, a través de la palabra, es lo que forma el cerebro. (Bottom up versus Top down)

La identidad, el saberse yo, está igualmente anclada en el correlato neuronal, es reactivada a cada momento por la memoria y el actuar. Pensamiento y procesos neuronales son indivisibles, sin embargo surge la pregunta por el cambio en la persona, es decir, si es posible remodelar la estructura neuronal, entonces el texto que traemos a nosotros al recordar algo, y si además esos recuerdos se inscriben como nuevos e incluso entran en escena el olvido y la fantasía ¿Hasta que punto podemos creernos? Por la misma plasticidad neuronal se pueden modificar esas estructuras y correlatos neuronales, esto ocurre empero de manera no consciente, y lleva de nuevo a que el individuo ejerza una fuerte actividad en su vida para que el cambio sea generado, no basta con repetirse mil veces que no se es obsesivo, para dejar de serlo, de hecho repetirse mil veces que no se es obsesivo, es una buena forma de serlo. Lo no consciente se modifica por lo neuronal, si se revive ese suceso o si se lo sobre-escribe. Pero esta plasticidad no se limita a la acción de las palabras, sino y como dicho anteriormente a las circunstancias de la vida.

Por ejemplo en los casos de estrés crónico el sistema simpático está en constante actividad inhibiendo el parasimpático que es el *encargado* de las fases de descanso, reposo y recuperación del organismo. Hasta hace poco se creía que la psicoterapia no podía afectar o generar modificaciones a nivel neurobiológico ya que se pensaba que las estructuras neuronales y sus conexiones se terminaban de constituir en la infancia, y esa por ejemplo es una creencia que aún se sostiene en ciertos círculos psicoanalíticos, pero hoy en día se sabe que: “Alles, was wir im Gespräch, auch im therapeutischen Gespräch, aufnehmen und bewusst oder unbewusst in Gedächtnis speichern, verändert unsere neuronalen Netzwerke und seine synaptischen Verknüpfungen.”<sup>359</sup> Por ejemplo en el trastorno obsesivo-compulsivo hay un aumento de la actividad en el núcleo caudado y en la depresión el sistema límbico está alterado en su actividad, y al cabo de una psicoterapia exitosa esas regiones modifican su actividad. Experiencias traumáticas dejan heridas psicobiológicas en el sujeto, incluso existen cambios en los genes o activación de genes que no se hubiesen activado sin

---

359 CASPAR Rüegg, Johann, *Mind & Body wie unser Gehirn die Gesundheit beeinflusst*, Schattauer, Stuttgart, 2011, pp. 139 “Todo, lo que tomamos en una conversación, también en una conversación terapéutica y se registra de manera consciente o inconsciente en nuestra memoria, modifica nuestra red neuronal y sus enlazamientos sinápticos.”

tal o cual experiencia, lo cual nos lleva a un repensar la eterna discusión de si son los genes o el ambiente lo que nos hace ser lo que somos. Se trata en este sentido de un *cómo* el medio ambiente *afecta* los genes. (Cf. Caspar, 2011, pp. 48-49)

Las relaciones tempranas que son “adecuadas” en las cuales el niño tiene afecto, es cuidado y se interactúa con él, propician una mejor adaptación al medio y una mayor resistencia a factores del estrés. Por su parte los niños que carecen de esos cuidados serán desconfiados, tendrán menor tolerancia a factores de estrés y desarrollarán personalidades ansiosas. (Cf. Caspar, 2011, pp. 54-55) El contacto personal con la madre o la persona cuidadora del niño promueve no sólo una mayor producción de oxitocina, sino también el sentimiento de un “tú” en el que se puede confiar. (Cf. Noë, 2010, pp. 51-52) Lo que en ese momento es sentido, a través, del tacto, la voz suave, las caricias, etc.. queda *impreso* y esas experiencias primigenias -percepción originaria- , serán traídas de vuelta en las experiencias futuras y en la forma de entablar contacto con el medio ambiente. En un segundo momento esas percepciones serán asociadas semánticamente con la palabra “mamá”.

### **7.2.2 El cambio no es volitivo sino constitutivo:**

Se demostró (Cf. Caspar, 2011, pp. 123 y sigs.) que el optimismo ayuda a tener un mejor sistema inmunológico contra las enfermedades en especial contra el resfrío. A través de la consciencia plena se pueden generar igualmente cambios estructurales en el cerebro que conllevan un mejoramiento del sistema inmunológico, de modo que el cerebro y el sistema inmunológico están en interrelación y se influyen con recíproca correspondencia. Parece ser que en personas que están sumamente estresadas, la hipnosis y las técnicas de relajación aumentan la producción de anticuerpos. Es decir somos una unidad psicosomática, piénsese en la colitis ulcerosa, la artritis reumatoide, las enfermedades cardíacas o la dermatitis atópica, como también los trastornos del sueño y del dolor crónico. Cuerpo, cerebro, ambiente y espíritu están en mutua interacción e íntima relación entre ellos. Es por eso que si los pacientes esperan pasivamente que una pastilla les cure su depresión o ansiedad encallan en la enfermedad. Por ello el cambio no es un asunto de pura voluntad, sino que es constitutivo en tanto el sujeto ha de ser llevado a reorganizar distintas facetas de su vida y existencia.

### 7.3 De un modelo jerárquico del cerebro y la consciencia a un modelo circular:

Actualmente se pretende naturalizar a la consciencia, a la subjetividad e incluso a la intersubjetividad, es decir reducir estos fenómenos a procesos neurobiológicos, dejando fuera cualquier otro tipo de aproximación haciendo de las enfermedades llamadas mentales, enfermedades cerebrales lo que implica que la terapia sería monocausal: Todo se reduce a un problema del cerebro y al espectáculo luminoso de sus estructuras neuronales. Para dar una respuesta y proponer una alternativa más integral a la tendencia reduccionista de la neurociencia actual, Fuchs propone la *causalidad circular vertical (Vertikale Zirkuläre Kausalität)* concepto que indica la relación entre las estructuras más elementales del organismo con la totalidad de éste y la *causalidad circular horizontal (Horizontale Zirkuläre Kausalität)* como el concepto que en primera instancia hace referencia a las relaciones de retroalimentación entre el organismo, su medio social y lo biológico y entre los sistemas biológicos dentro de la misma jerarquía de funciones. Este tipo de *causalidades* no es del tipo causa eficiente en el sentido de un efecto, sino causa formal, es decir, una causa formativa y constitutiva.

La causalidad circular vertical no se reduce a lo cerebral, ya que a los procesos neuronales les *falta* la intencionalidad que el individuo siente al estar enfermo por ejemplo, es decir, en principio un malestar mental se vive *in situ* y en primera persona a diferencia de una enfermedad *física*. Se establece así una relación entre la subjetividad y la enfermedad que no puede ser *derivada* a lo *físico* ya que a pesar de tener en imagen lo que una depresión hace en el cerebro, ello no da cuenta de qué es estar depresivo y qué significa estar depresivo para la persona afectada. Esta causalidad establece una cierta jerarquización de estratos del organismo, en primera instancia el organismo como totalidad, la instancia intermedia que son los órganos y sus subsistemas, la instancia más basal que son las células y aún la más elemental que hace referencia a los átomos y las moléculas. Entre estas instancias existe un continuo interaccionar entre la totalidad -organismo- y sus partes -órganos-, la totalidad del organismo está construida por la suma los sistemas más elementales y sus órganos pero éste es más que eso.

La causalidad circular horizontal indica que tampoco se puede reducir la enfermedad a un trastorno individual sin considerar el aspecto intersubjetivo de la misma: “Man kann insofern als Beeinträchtigungen der *Responsivität* der Person begreifen: Bestimmte sozial relevante Fähigkeiten des Patienten sind entweder krankheitsbedingt gehemmt oder schon primär nicht hinreichend

entwickelt, um seine Beziehungen entsprechend seine Bedürfnissen zu gestalten.”<sup>360</sup> El florecimiento de una enfermedad llamada mental es la historia de un trastorno en el *entre* y en la capacidad de responder a las exigencias del ambiente y la falta de capacidad adaptativa, no en un sentido de que adaptarse a un medio sea de por sí bueno, sino que el individuo en su comunicación está mermado. Todas las influencias de lo social son recibidas y transformadas por el cerebro, pero no *generadas* por él, lo que conlleva que es en la interacción con el ambiente donde nace y surge el sujeto y no desde el cerebro -que es su condición de posibilidad-. La causalidad circular horizontal no es jerárquica como la vertical, en esta causalidad -la horizontal circular- se encuentran los procesos en una misma instancia por ejemplo la interacción entre los órganos y las células, además de la retroalimentación hormonal.

La enfermedad es una enfermedad de la situación, del *entre* y del *cómo* el sujeto reacciona con sus recursos interpersonales, a esto y según qué enfermedad han de tomarse en cuenta los factores sociales o biológicos de acuerdo a la importancia que tengan. (Cf. Fuchs, 2008, pp. 74) En definitiva, que ciertas zonas del cerebro se vean afectadas o cambiadas en su estructura, dice poco o nada de la enfermedad si no se toma en cuenta el factor relacional del organismo con el ambiente y, de hecho, que existan cambios en las estructuras neuronales del cerebro da cuenta de que es un órgano relacional y no el asiento exclusivo de la subjetividad o las enfermedades mentales o los trastornos afectivos.

Con el modelo de las causalidades propuesto por Fuchs se establece una crítica al paradigma monocausal que gobierna las neurociencias, A produce B. En el modelo causal-circular existe una reciprocidad dinámica entre el organismo consigo mismo y su ambiente o como dice Fuchs una *dynamische Wechselwirkung* (interacción dinámica). La interacción entre la causalidad circular vertical y la causalidad circular horizontal con su exterioridad e interioridad lleva a Fuchs a proponer una *causalidad integral* (*Integraler Kausalität*). La causalidad integral es dinámica -en el sentido aristotélico de potencia- y en ella entran el Leib y el cuerpo, no pudiendo así reducir al ser humano a un conjunto de funciones y de *respuestas* al ambiente. En ese dinamismo está el conjunto de las posibilidades del organismo para realizarse activamente. Se habla de una potencialidad integral: “Vermögen bündeln also Subsysteme und Organe in vertikale Kausalität zu kooperierenden Einheiten, die zur Realisierung von Leistungen bereitstehen. Sie *aktualisieren* sich,

---

360 FUCHS, Thomas, *Sind psychische Krankheiten Gehirn Krankheiten?*, en: VOGELE, FUCHS, HEINZE (Eds.), *Psyche zwischen Natur und Kultur*, Parodos, Berlin, 2008, pp. 71 “Uno puede por lo tanto comprenderlo como el deterioro de la *capacidad de respuesta* de la persona: ciertas habilidades socialmente relevantes del paciente son inhibidas debido a una enfermedad o incluso en primera instancia no están suficientemente desarrolladas como para constituir sus relaciones de acuerdo a sus necesidades.”

sobald die dafür geeignete Situation eintritt: Dann kooperieren die *vertikal gebündelten* Untereinheiten bzw. Teilprozesse und schließen sie sich mit komplementären “Gegenstücken” der Umwelt in *horizontaler* Rückkoppelung zusammen.”<sup>361</sup> Así es como se pueden realizar acciones en la concretización de la dinámica potencia-acto- que actúa en un ser humano de manera integral -vertical y horizontalmente-. Y ese actuar y ese acto no es el de un cerebro -si bien es su condición de posibilidad como hemos dicho- sino el del sujeto encarnado; así se generan unidades de sentido como el tomar un bolígrafo para escribir, una silla para sentarse, etc.. La potencia activa describe la manera relacional entre el organismo y su medio ambiente deviniendo en un círculo hermenéutico.

Para Fuchs la interacción entre lo vertical y lo horizontal se expande en la vida del individuo a través de los procesos de aprendizaje y memoria que van sedimentando y conformando ciertos esquemas. Estas experiencias afectan la *memoria implícita* de la cual hace parte la memoria motriz, como la memoria procedimental (andar en bicicleta) como también potencias perceptivas, cognitivas y afectivas que se forman en situaciones repetitivas, así: “Dabei vermehrt ein Lebewesen sein implizites Wissen und Können nicht etwa durch eines Informationsspeichers, sondern durch *Veränderungen seiner organischen Struktur*, also durch einen Wachstums- und Entwicklungsprozess.”<sup>362</sup> No se trata pues de un sistema que es llenado y se llena de información como el disco duro de una computadora, sino que el sujeto aprende su implícito saber y hacer a través del cambio de la estructura orgánica. La experiencia y la potencia son incorporadas. La memoria autobiográfica existe en tanto potencia de poder recordar ciertos sucesos, no en forma de datos almacenados, de modo que todo proceso de aprendizaje modifica el conjunto y la estructura del organismo.

El organismo no es determinado por los efectos físicos del medio, sino que el ser humano responde a los impulsos percibidos desde su centro con una *reconfiguración* de la totalidad de su sistema, con lo que: “Das Gehirn dient als zentrales Organ für diese Ausformung, insofern sich wiederholte Erfahrungen des Lebewesens im hochgradig plastischen neuronalen System niederschlagen, sich “inkorporieren”. Tritt nun die geeignete Gelegenheit ein, so kann das Lebewesen sein Vermögen

---

361 FUCHS, Thomas, *Das Gehirn- ein Beziehungsorgan Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Kohlhammer, Stuttgart, 4. Auflage, 2013, pp. 128 “La potencia activa anuda así subsistemas y órganos en causalidad vertical en unidades cooperadoras, que están listas para la realización del rendimiento. Se *actualizan*, tan pronto cuando la situación adecuada sucede: Luego cooperan junto las subunidades *anudadas verticalmente* en su caso procesos parciales y se finalizan en “contrapartes” complementarias del ambiente en retroalimentación *horizontal*.”

362 *Ibid. Op. Cit. pp. 129* “Aquí un ser vivo incrementa su saber y poder implícito no a través de un almacenador de memoria, sino por medio de la *transformación de su estructura orgánica*, por lo tanto mediante un proceso de desarrollo y crecimiento.”

realisieren, wobei sich innerorganismische Teilprozesse (vertikal) ebenso wie Organismus und Umwelt (horizontal) zu einer kooperierenden Einheit zusammenschließen.”<sup>363</sup> La potencia es pues no determinante sino un *posibilitante* del alineamiento de futuras situaciones. El realizar algo no es mecánico, sino flexible y adaptado a un contexto específico, existiendo así una causalidad “animada” que no es únicamente determinante o determinada.

### 7.3.1 ¿Por qué no se dejan *naturalizar* la consciencia y el sujeto?:

El realismo metafísico que propone un mundo externo material y objetivo que es independiente de nosotros y que ha de ser descrito en sus formas físicas es incoherente, pues en principio instituye una relación intersubjetiva que no ve o no quiere ver. Si se pretende tomar al mundo externo se tendría que tomar igualmente nuestra experiencia, relación y estudio del mismo. Pero la consciencia no es una propiedad del mundo con lo cual el realismo metafísico se contradice en su decir. El mundo de la vida o el *Lebenswelt* es anterior a toda construcción, Fuchs propone una *Primacia del Lebenswelt* en donde la vivencia antecede al constructo, por ejemplo no se perciben cambios en la presión del aire sino música. Se critica a las neurociencias que olvidan al sujeto de la neurociencia, es decir al neurocientífico como si éste pudiese zafarse de las ataduras que tiene en el *Lebenswelt*. Lo que esta actitud genera son puntos ciegos, ya que no es posible reducir la vida humana únicamente a procesos fisiológicos: “Physikalische oder physiologische Beschreibungen können nicht die russische Revolution erklären, nur weil die an ihr beteiligten Menschen und Dinge aus Materie und Zellen bestanden.”<sup>364</sup> Ha de integrarse al observador en lo observado. Sólo puede darse algo de objetividad desde la intersubjetividad, la experiencia que se vive -*Lebenswelt*- deja de ser una ilusión secundaria o un epifenómeno. La persona no ha de perderse y no puede perderse en el proceso de establecer modelos teóricos ya sean en las ciencias naturales o en las sociales. En este sentido Noë propone a la consciencia como una instancia ha considerarse que nosotros hacemos, no que se ubica dentro del cerebro, o en una entidad exclusivamente metafísica como una propiedad del espíritu, es una actividad vital más, puesto que: “...lo cierto es que no hay nada dentro de nosotros que nos haga conscientes.”<sup>365</sup> Y siendo el cerebro una parte de lo que somos, la

---

363 FUCHS, Thomas, *Das Gehirn- ein Beziehungsorgan Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Kohlhammer, Stuttgart, 4. Auflage, 2013, pp. 132 “El cerebro sirve de órgano central para esta conformación, en la medida en que experiencias repetitivas del ser viviente que se traducen en el sistema neuronal altamente plástico, se “incorporan”. Se presenta ahora la oportunidad adecuada, así puede el ser viviente concretizar su potencialidad, cuando procesos parciales internos (vertical) tanto como organismo y medio ambiente (horizontal) se asocian en una unidad cooperativa.”

364 *Ibid. Op. Cit. pp. 91* “Descripciones físicas o fisiológicas no pueden explicar la revolución rusa, sólo porque las personas y las cosas que tomaron parte en ella estaban constituidas de células y materia.”

365 NOË, Alva, *Fuera de la cabeza por qué no somos el cerebro y otras lecciones de la biología de la consciencia*, Kairós, Barcelona, 2010, pp. 23

“interioridad” ha de buscarse en las relaciones que establecemos con el ambiente y los demás. La generación de la consciencia depende de las interacciones entre el cerebro, su cuerpo y el ambiente. La pregunta que surge es cuándo y cómo se genera una consciencia y hasta qué punto somos conscientes y más aún, hasta qué punto la consciencia es autoconsciencia, además ¿Qué es eso que llamamos autoconsciencia? ¿Es la consciencia lo antepredicativo y la autoconsciencia un producto de la reflexión?

En este sentido las imágenes cerebrales y los mapeos de colores en las resonancias magnéticas no nos dicen nada pues esas mediciones y comparaciones se realizan en base a un cerebro estándar idealizado. (Cf. Noë, 2010, pp. 42) Del mismo modo las imágenes no son las imágenes de procesos mentales o cognitivos sino la representación de la mente en las etapas de cambio, flujo de sangre que se relaciona con la actividad neuronal a su vez que esa actividad neuronal supuestamente se relaciona con un proceso cognitivo. Es decir, esa obsesión pictórica no es sino una representación de procesos que no dan en última instancia cuenta alguna de cómo surge la consciencia. Quizá haya que retornar a esos procesos de un modo divergente y no convergente como hacen los neurocientíficos “amantes de la pintura”.

La relación que establecemos con el otro es una relación práctica, no teórica; desde esa relación se funda el conocimiento del otro y de uno mismo, el saber del y sobre el otro es un saber antepredicativo -relacional- concerniente al Lebenswelt. Esto deviene hábito y movimiento como en un bailar de manera espontánea sin contar o memorizar los pasos. Ocurre de manera natural y cuando se quiere seguir realizando una actividad, saliendo de lo práctico para entrar a lo teórico, suele perderse la habilidad y la fluidez de los movimientos. *Encarnamos un saber que se hace hábito*. Lo que la ciencia hace es sustraerse de lo humano haciendo así de los otros y sus mentes simplemente procesos fisiológicos y comportamientos. Lo cotidiano nos encuentra siempre antes que lo teórico. Que hayan milisegundos antes de que yo realice una acción no dice nada de mi libertad de acción, esos milisegundos muestran como funcionamos y nada más que eso. Las neuronas no saben sobre lo que nosotros decidimos, ellas son la condición de posibilidad pero no el determinante. La consciencia no emerge pues ella está ahí fuera y no sólo dentro de nosotros. El ir madurando desde la simbiosis madre-hijo es irse integrando en el mundo, arraigándose al mundo práctico. (Cf. Noë, 2010, pp. 75) A medida que nos emancipamos somos exigidos por el ambiente a tener nuevos hábitos y nuevas formas de comportarnos y el ambiente a nuestro alrededor cambia y crece, no es estático, se expande y nosotros nos encontramos en él, en este sentido al decir “en lo más profundo de nuestro ser”, estamos diciendo en lo más concreto del mundo que tenemos y que



nos circunda, cuanto más profundo sentimos algo en nosotros, más está manifestado en nuestro entorno. La pérdida de una característica del entorno es una pérdida de uno mismo, los cambios nos llevan a desarrollar nuevos hábitos como se dijo y formas de integración al medio, ejemplos de esto son la migración, el cambio de empleo, el aprendizaje de una nueva lengua, etc...

Con la plasticidad neuronal se gana un argumento para entender que el cerebro está en constante proceso de cambio y no está aislado ni que desde él emerge la consciencia, sino que es como dice Fuchs un *órgano de relación*, ya que la reconexión de las células con regiones del cerebro “especializadas” (Cf. Noë, 2010, pp. 77-79) generó prácticamente ningún cambio, pero no es la actividad neuronal asociada: “..la que determina y controla el carácter de la experiencia consciente.”<sup>366</sup>

Noë propone una percepción del mundo de manera *enactiva*, es decir que la percepción se produce en tanto que hay un movimiento en el cual nuestras capacidades de acción se pueden concretizar. Es decir, percibir es una manera de actuar, percibir es la actividad total del organismo así el espacio se define en torno a los movimientos. (Cf. Noë, 2006, pp. 25) Así por ejemplo la percepción visual es activa y lo que percibimos es lo que hacemos, es decir, dependiendo de cómo nos movemos en nuestro entorno práctico. Lo que provoca los efectos sensoriales es la actividad que tenemos en relación a los objetos del mundo. Nosotros diremos las demás modalidades perceptivas son igualmente encativas. La consciencia no tiene lugar en el cerebro, no se asienta en él, el cuerpo no es un recipiente donde el cerebro se inserta ya que el cuerpo y la consciencia coaccionan. Además cuando cambiamos el esquema corporal a través del uso de herramientas o artefactos cambia inmediatamente nuestra relación con el mundo y la percepción del ambiente así una colina nos puede parecer muy extenuante si llevamos mucho peso en la espalda o una plaza de parking pequeña si el coche que conducimos es grande. (Cf. Noë, 2010, pp. 106-107) De modo que nuestra espacialidad se ve afectada al usar un artefacto pasando de los límites personales hacia lo extrapersonal pero haciendo ese *extra* parte del espacio personal. Lo que estaba más allá (allí) está ahora más acá (aquí). De modo que únicamente es posible entender y acceder al otro viendo *cómo* éste actúa con su entorno y con los otros, en este caso nosotros. El cerebro con el sistema nervioso central y periférico juegan un papel importante en todo esto, pero no podemos limitar la acción a un conjunto de procesos fisiológicos. Esa es la dimensión de la vida, del *Lebenswelt*, esta dimensión está en la acción y en el comercio sensible con el mundo, nuestro cuerpo *denuncia* nuestros

---

366 NOË, Alva, *Fuera de la cabeza por qué no somos el cerebro y otras lecciones de la biología de la consciencia*, Kairós, Barcelona, 2010, pp. 79

propósitos: “Mi comprensión, mi conocimiento, no es algo autónomo, algo desmontable, sino que es una familiaridad hábil con el entorno y una integración con el mundo.”<sup>367</sup> Esto nos lleva a entendernos como seres comprometidos con el entorno, estamos en el mundo y hacemos parte de él, sino pensemos en las personas que se aíslan “sin quererlo” y terminan sintiendo una especie de vacío, no es que les falte algo dentro para estar llenos, sino que han perdido la relación con el ambiente y esa es la vacuidad. El mundo está ahí como *algo alcanzable* en las esencias de las presencias, no es un dibujo en el que descubrimos todo, sino una virtualidad a nuestro alcance y es inagotable.

Igualmente el lenguaje y las palabras están ubicados en las actividades prácticas y en el uso que hacemos de ellas, las palabras ganan su significado en el entorno que las permite participar. El lenguaje nos da un modo de interacción en el mundo, no es algo cerebral, individualista; el lenguaje y hacer uso de éste es una forma más de comerciar con el mundo o piénsese en un sujeto que no habla la lengua del lugar al que llega, estará en un estado de virtualidad continua hasta que conozca no el significado de las palabras únicamente, sino las relaciones entre éstas y la semántica de la lengua a la que ha llegado, y además las haya vivenciado no solamente aprendiéndolas de memoria ya que las palabras: “Tienen significado gracias a la existencia de una práctica social en la que se me permite participar.” (Cf, Noë, 2010, pp. 118) Y ¿Qué significa tener acento al hablar una lengua extranjera? El cuerpo está involucrado y el cuerpo está en el medio. Es decir que no somos autónomos porque estamos en el mundo y somos de ese mundo, nuestros actos no sólo dependen de una voluntad intrínseca, sino del abanico de posibilidades que se me presenta. Lo que somos y hacemos está en directa interdependencia con el medio que habitamos, así como el uso que damos del lenguaje, en este sentido: “El cerebro, el cuerpo y el mundo conforman un proceso de interacción dinámica. Allí es donde nos encontramos. Somos lugares en los que sucede algo. Somos amplios.”<sup>368</sup> Al ser las lenguas una manera de compromiso humano, en cierta forma conocer una lengua -o habitarla- es un hábito más. La lengua se modula en el contexto que la usamos. Saber de algo es aprender una nueva lengua, y esto es sólo posible desde la acción.

---

367 NOË, Alva, *Fuera de la cabeza por qué no somos el cerebro y otras lecciones de la biología de la consciencia*, Kairós, Barcelona, 2010, pp. 109

368 *Ibid. Op. Cit. pp. 124*

#### 7.4 Los hábitos:

Desde la herencia cartesiana creemos que somos en esencia seres que *piensan*. Nuestras actividades cognitivas están y tienen lugar en un contexto. La idea de una consciencia pura, trascendente, desarraigada, descomprometida con el medio se tambalea. Lo mecánico se vuelve destreza una vez que se ha integrado un nuevo conocimiento y no se *piensa* en lo que se hace sino que se lo *hace y ejecuta*. La lengua es comprensible para el interlocutor sólo en un contexto situacional en el cual hay un entorno compartido y se hace posible descifrar el sentido de lo que está diciendo. Así la percepción se va matizando con las experiencias y nuestras elecciones. Percibir es no sólo percibir desde un lugar, sino percibir desde un modo de ser, elegido y constituido por nuestra relación con el mundo y los intereses que hacemos propios o particulares, pero que están siempre en un contexto.

La especialidad es el recorte que se hace desde percepciones rudimentarias que se van especializando y a mayor especialización mayor percepción, no es posible una percepción total, pero la *regionalidad* de la percepción de cada quien da cuenta de *quienes* somos, *qué* hacemos y *cómo* estamos en el mundo. La percepción como un hábito, nuestro percibir es responder desde lo antiguo a lo nuevo, percibir es un vaivén entre nuestros hábitos y la posibilidad de ser originales -nuevos- con nosotros mismos. Percibir en definitiva es *responder* al contexto.

Nuestra identidad se genera y establece en el entorno intersubjetivo, si no se rompe el contacto con los otros como en el caso de la esquizofrenia en donde se ha perdido la relación intersubjetiva y los planos perceptivos se entremezclan, nuestra manera de ser, es hasta cierta medida estable, ya que el ambiente es estable y no cambia radical o abruptamente como en el delirio o en el caso de una situación extremadamente traumática. Sabemos que mañana será *casi* como hoy y en ese estar en un mundo continuo y donde somos seres corporeizados como sustancias de él y por él y en él, es que el yo se erige como estable, lo que implica el peligro de caer en la rutina, sin embargo esa rutina es el yo que tenemos, lo rutinario empero mata al yo, la dificultad del cambio se encuentra en los peligros de la estabilidad, a su vez es lo que nos ancla y engendra que podamos erigirnos como yo(es). En la depresión el sujeto se encierra en su esquema perceptivo, en la esquizofrenia confunde los planos perceptivos, en la ansiedad el espacio se vuelve estrecho. El vacío interno que sufre el depresivo se da justamente porque ha perdido la apertura hacia el mundo, lo cual nos lleva a concluir que la subjetividad está en el mundo.

## 7.5 Conclusiones:

El cerebro no es un órgano que viene completamente terminado, sino que se va estructurando con las experiencias, reconoce el mundo y lo atrapa y se organiza a través de éste. Existe de este modo una primacía de la *función* sobre la *estructura* y la cultura es la que va definiendo la percepción. (Cf. Fuchs, 2013, pp. 160) La consciencia tiene carácter intencional en la medida en que el mundo prefigura la posibilidad de la intencionalidad, estableciendo una relación dinámica y de retroalimentación a modo Mundo-Consciencia-Mundo. Así por ejemplo podemos establecer una relación entre lo que es la memoria, como una función de la consciencia y lo que son los recuerdos mediados por la historia personal. Por supuesto la posibilidad de acceder a nuestros recuerdos dependerá del estado de nuestro andamiaje cerebral, sin embargo la memoria por si sola no puede explicar ni dar cuenta de las experiencias pasadas que hemos vivido, sin que esté dentro de este juego intersubjetivo nuestra historia personal. Igualmente podemos pensar el concepto de transferencia del psicoanálisis y deshacerlo de esa herencia intrapsíquica, y renovarlo en el sentido de un modo intencional de la consciencia que se presenta en el contacto con el mundo en un momento determinado, mediado por los factores que se han enunciado anteriormente.

La fisiología tiene la condición de causa-efecto, la condición humana por su parte es la intención que está en todo acto que realizamos. El orden de lo biológico es de causalidad circular y formal, el orden de lo humano intencional, además de aquello que surge por los límites de nuestra acción; el sorprenderse es siempre posible.

Lo que hemos visto en este capítulo nos lleva a concluir que la identidad tiene su sustento en lo antepredicativo porque sólo podemos conocernos a través de la reflexión de nuestros actos, sin embargo los otros nos conocen a través de los actos que realizamos en nuestra vida, antes de que nosotros podamos ejercer una cierta *interpretación* sobre el sustrato antepredicativo en el que nos movemos en nuestra vida práctica. Del mismo modo lo antepredicativo es el cuerpo en su actitud, el cerebro no es el depositario de un alma o una mente, ese es un prejuicio que se viene arrastrando a través de la tradición. Somos lo que percibimos, la percepción es la base constitutiva de todo tipo de consciencia y su consecuente valoración -reflexiva-.

Y la identidad personal no es más que los matices de esa experiencia perceptiva. Ser consciente de algo o de uno mismo no tiene una directa relación con la identidad personal, es más bien saber algo, pero no saberse a sí mismo, pues nuestros modos de ser surgen desde lo habitual. La dificultad del

cambio está en que el ser de uno mismo se sustenta y sostiene en lo antepredicativo, uno tiene sus gestos, su manera de ser, de actuar, de moverse, de caminar, de hablar, de escoger las palabras, uno no reflexiona sobre ello, simplemente lo ejecuta y lo actúa. Desde ahí surge el movimiento de nuestra existencia, siempre particular.

*Wenn es eine Differenz von Leib und Körper gibt,  
von woher wird diese Differenz dann beschrieben?*

*B. Waldenfels*

## **8. El concepto de Leib:**

En la lengua alemana, se distingue el cuerpo (*Körper*), del cuerpo vivo, o viviente, o que se vive *-Leib-*, esta distinción entre Leib y Körper es sobretodo una distinción que hace la fenomenología, así se parte del *fungierende Leib* de Husserl. (Cf. Waldenfels, 2000, pp. 15) Este Leib es el que sentimos y vivimos en nuestra experiencia inmediata. En otras lenguas, para entender lo que en el alemán se entiende por Leib, ha de adherirse un adjetivo, es así como se habla del cuerpo propio, cuerpo vivo, cuerpo vivido o cuerpo sujeto, frente a la definición de un cuerpo como una máquina o como un conjunto de elementos fisiológicos y sistemas funcionales (aparato digestivo, aparato urinario, etc...) Merleau Ponty hablará de la *Chair*, de la carne, para tener un concepto que le sea homologable al de Leib. Lo patente con este concepto de Leib es que no propone una escisión bien conocida entre cuerpo y alma, se ha intentado así generar una serie de conceptos que se alejen de esa visión escindida de la realidad humana tal como el ser humano la vivencia. Así parecería que se busca eliminar en el discurso la “antigua” dualidad cuerpo-alma. Es así como el concepto de Leib trae consigo otras implicaciones características del vivir humano, como lo es el traer algo a la vida, como corporeizar un deseo o encarnar una meta. Según Waldenfels, este concepto de Leib se irradia hacia la esfera de lo político y lo social, en el sentido de que no se es un conglomerado de fenómenos físicos sino que se extiende en nuestra existencia, en nuestros proyectos, nuestra lengua y quehacer cotidiano, así por ejemplo el estado es un cuerpo en el cual el circular y el comercio de la moneda es visto como un sistema circulatorio.

El cuerpo ha sido considerado durante el desarrollo del pensamiento como algo que, en cierta forma impedía a la razón desarrollarse, y se pensaba en la liberación del alma cuando llegase la muerte. Había que dedicarse a la razón reprimiendo las pasiones del cuerpo que impedían conocer la verdad, de modo que la razón estaba sobre lo sensible. (Cf. García, 2012, pp. 31) El alma residía en la cabeza, eran las facultades racionales las que habían de cuidarse, de modo que el entendimiento de Platón: “La parte inteligente del alma, residente en la cabeza desde donde puede observar -pensar- las ideas, debe dominar a las partes “irascible” y “concupiscible” (o según otras traducciones, “energética y “apetitiva”), residentes respectivamente en el pecho y el estómago.”<sup>369</sup> Así se ejecutó la separación entre cuerpo y alma, o cuerpo y mente, o res cogitans y res extensa o entre sujeto y objeto; igualmente el cuerpo ha sufrido a lo largo de la tradición cristiana una fuerte represión. (Cf. Pera, 2006, pp. 24) Parecería que con los existencialistas y vitalistas de finales del siglo XIX e inicios del XX se busca restituir el valor del cuerpo como medio de conocimiento del mundo y de una entidad que le es propia al sujeto pensante. El cuerpo ya no deviene un lugar del hurto de la razón, sino que se torna un medio de conocimiento del mundo, del otro y de uno mismo. La fenomenología, decimos nosotros, restituye el valor del cuerpo en tanto que coordinada y punto cero de la geografía de nuestra subjetividad pues no es el cuerpo de las ciencias naturales que se restringe a leyes o a una cadena de causas, sino el cuerpo que se lanza en dirección al mundo y ese cuerpo, en tanto que Leib, llena de vida *-einleiben-* el mundo que lo circunda. Es decir se trata *de las razones del cuerpo y no del cuerpo desde la razón*. Cuerpo que tiene además una intencionalidad. Del Anima Mundi, al mundo de las ciencias naturales, al mundo fenomenal, en estas concepciones, el cuerpo ha sido el silente acompañante, de modo que ha estado relegado a las concepciones y los contextos históricos de la naturaleza y de la constitución del mundo. Un cuerpo reglamentado, pero sin ninguna meta. (Cf. Waldenfels, 2000, pp. 18) Así lo humano se categorizó en el ser pensante y un ser -pensante- que posee un cuerpo. De esta visión se generaron dos interpretaciones, la primera hablaba de una mediación entre lo que se piensa y se actúa (Descartes) y la otra exponía el resultado de los actos desde el principio de causa y efecto sin que por ello exista una relación entre un alma que piensa y un cuerpo que realiza lo que esa alma piensa, de modo que: “Mit der Funktionsgleichung hört das Problem der Vermittlung auf.”<sup>370</sup> Es decir que el actuar humano está sujeto a reglas naturales, y se omite especular sobre como es posible volición y ejecución de dicha volición. Se está subsumido al imperio de la anatomía y la fisiología. En este dualismo cuerpo-mente existe una tensión que está presente en los actos humanos y es ésta la de

---

369 GARCÍA, Esteban, *Maurice Merleau Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*, Ed. Rthesis, Great Britain, 2012, pp. 31

370 WALDENFELS, Bernhard, *Das Leibliche Selbst, Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 2000, pp. 20 “Con la ecuación de la función se deja de lado el problema de la mediación.”

dominar las percepciones sensibles por medio de la razón, este dominar quiere hacernos diferentes de los animales, ellos, para este modelo, son máquinas, no como el hombre pues no poseen consciencia o alma.

Una de las características importantes a tenerse en cuenta cuando hablamos de Leib es que el Leib es permanente, nos acompaña siempre, no podemos distanciarnos de él ya que somos él. Podemos tomar distancia de los objetos que nos rodean o que queremos evitar, pero el Leib está siempre presente, así podemos olvidar los zapatos pero no los pies. Además no podemos verlo completamente, es decir, nuestra espalda no la podemos ver, sino en un espejo, como tampoco podemos vernos desde afuera. Si tomamos nuestra imagen en el espejo o una foto de nosotros, experimentamos una doble sensación, sobre todo con las fotos pues al *vernos* en ellas nos vemos a nosotros sin que ese que veamos seamos nosotros y en el espejo ocurre algo similar, nos vemos fuera como uno de los objetos más entre los del mundo. En el espejo nuestra intimidad está frente a nosotros, el espejo cumple una función de transparentar nuestra posición en el mundo, de decirnos, sin palabras como cambiamos, como vamos dejando de ser el niño de las fotos de la escuela, el adolescente rebelde, el universitario sagaz, el enamorado empedernido, hasta llegar a ese que está ahí frente a mí en tanto que yo mismo, sin ser ese de ahí yo mismo ¿Acaso no nos sorprende vernos por detrás sin saber que somos nosotros mismos? El espejo es la esfera de nuestra intimidad cotidiana (Cf. Pera, 2006, pp. 73) que nos enseña sin mediación posible, ni imaginación quienes somos. Sólo el cuerpo puede observarse en un espejo, la consciencia logra únicamente proyectarse. En el espejo vemos a un observador que se ve a la vez que es observado por el que ve, en cierta forma con la mirada del otro, que somos nosotros pero, en esa situación somos de un modo *ambivalente*. La pregunta que nos surge aquí es ¿Dónde está situado el que ve, y dónde está situado el observado?

Es interesante igualmente observar que el Leib es una instancia que puede tocarse a sí misma, escucharse, olerse, saborearse y verse, lo que implica que existe una especie de *reafirmación* de la propia existencia, a través de la experiencia que tenemos de nosotros mismos en tanto sujeto-objeto, sin por ello caer en esa diferenciación entre un sujeto y un objeto, como cuando observamos una mesa. El Leib es el lugar de la *ambigüedad* y es quizá esa ambigüedad la fundante de nuestra existencia, ya que no somos totalmente carne ni somos totalmente consciencias puras. El Leib es el lugar en donde somos afectados, pensemos en la experiencia del dolor o en la experiencia del placer. El dolor y el placer lo sentimos en el cuerpo y aquí no es importante definir los mecanismos fisiológicos del dolor, es indudable que ellos están ahí *funcionando* pero no por ello son ellos



quienes explican nuestra experiencia del dolor o de placer, sino que son la condición de posibilidad, de que podamos experimentar el dolor y el placer. El dolor es asimismo portador de los límites -*Grenze*- de nuestras posibilidades, sin el dolor o la afectación del Leib por el dolor, podríamos por ejemplo, pisar un clavo y no sentir nada, hasta que ello devenga una herida de mayor importancia. Igualmente el dolor nos orienta en el espacio, conocemos los límites y qué duele y qué no duele. Las señales enviadas al cerebro y del cerebro al lugar afectado, no pueden interpretar lo que está ocurriendo en el espacio, es de ahí que el Leib, nos de un marco de referencia en como movernos y hasta donde movernos.

El Leib es el lugar del movimiento, en la antigüedad los griegos consideraban lo vivo con aquello que tenía movimiento (Cf. Waldenfels, 2000, pp. 40) de modo que el mundo estaba vivo, ya que era movimiento. Después con el advenimiento de las ciencias naturales y sus leyes causales el mundo dejó de vivir para convertirse en un conjunto de objetos que se mueven de acuerdo a ciertas leyes. En este sentido el Leib no es movido como si fuese un objeto, digamos, una mesa que arrastramos, sino que él mismo se mueve y se desplaza dentro del espacio, es decir que sus movimientos tienen una intención que está más allá de la pura coincidencia, el azar y la arbitrariedad. El Leib no se desplaza como una hoja en otoño llevada por el viento cuando ésta se ha desprendido del árbol, sino que los movimientos del Leib están íntimamente ligados por un lado a su estado a sus deseos, sus miedos, en definitiva a su vida, esa cualidad de moverse en consonancia con los deseos, miedos, expectativas, dan cuenta de que *alguien* se mueve y no de que algo es movido, siendo así seres eminentemente espaciales.

El Leib es fundante de nuestra experiencia; así: “Das Körperding wäre etwas das ich beschreibe; der fungierende Leib ist der, der im Wahrnehmen, im Handeln, im Empfinden, in der Sexualität, in der Sprache usf. selbst eine bestimmte Leistung vollbringt, eine Funktion ausübt.”<sup>371</sup> De modo que entendemos que el Leib es la experiencia que se tiene de sí mismo y de lo que nos ocurre, siendo también seres fundantes de esa experiencia. La autorreferencia es característica del Leib ya que antes de que identifiquemos que nosotros vemos algo, estamos inmiscuidos en la experiencia de ver ese algo, en este sentido se trae a colación el verse o el escucharse o el tocarse como momentos autoreferenciales. El Leib: “...tal como es experimentado interiormente, es decir, la vivencia completamente original que tenemos del cuerpo como campo de localización de las sensaciones,

---

371 WALDENFELS, Bernhard, *Das Leibliche Selbst, Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 2000, pp. 42 “La cosa corporal sería algo, que yo describo; la corporalidad constituyente es aquella que, en el percibir, en el actuar, en el sentir, en la sexualidad, en la lengua etc. ella misma consume un rendimiento específico, ejerce una función.”

como órganos de la voluntad y portador del libre movimiento, y como el medio a través del cual el sujeto experimenta el mundo exterior.”<sup>372</sup> Con lo cual no entendemos al cuerpo únicamente como ese acompañante ajeno y silencioso que tenemos. Es importante recordar que el cuerpo es no sólo objeto de estudio desde las ciencias naturales, ya que desde una perspectiva constructivista (Cf. Escribano, 2011, pp. 95) éste es considerado un constructo, así como por ejemplo para Foucault, el cuerpo es creación de poder y resistencia a ese poder. Por otro lado desde la antropología se ha sustentado la idea de que el cuerpo no es un recipiente a llenarse por la cultura, sino que es a través y por medio de ese cuerpo que una cultura se alza, es decir, las sociedades se forman desde sus usos del cuerpo y sus adaptaciones al medio. El cuerpo modela posibilidades de acción. Por su lado la fenomenología busca restituir el lugar del cuerpo en tanto punto de partida de nuestra experiencia individual y cultural, ya que toda experiencia, sensación, intuición, desplazamiento, vocalización supone en primer lugar una corporalidad, así desde esa corporalidad se funda la experiencia individual y se constituye la cultura. Los mundos en que nos movemos, cultural, social, natural, metafórico, etc.. solamente los podemos analizar y estudiar accediendo a ellos corporalmente. (Cf. Escribano, 2011, pp. 98) Es decir que la fenomenología retorna al cuerpo y la corporalidad en tanto que pretende describir como se dan las experiencias en el mundo, el Leib así entra en la esfera de lo prereflexivo, de lo aún no elaborado, es la experiencia bruta que funda una metafísica de lo concreto, pues vamos más allá de la determinación biológica, sin irnos fuera de los márgenes y atendiendo a lo que se nos presenta, evitando construir interpretaciones, de un cuerpo que poco a poco pierde su densidad en una sociedad cada vez más desarticulada y en dónde los trastornos como la anorexia, la bulimia, y el desorden de identidad de la integridad corporal van en aumento. El cuerpo ya no está en contraposición con el alma, el cuerpo se está quedando vacío sin sujeto, difuso, perdido, desanclado, buscando en el espejo, no aquél que es, sino aquél que no es, quizá no puede ser, pero quiere alcanzar a ser. El espejo *denuncia* así, la condición prereflexiva de nuestra corporalidad.

---

372 ESCRIBANO, Xavier, *Fenomenología y antropología de la corporalidad en Bernhard Waldenfels*, en: *Ética y Política*, XIII, 2011, [http://www2.units.it/etica/2011\\_1/ESCRIBANO.pdf](http://www2.units.it/etica/2011_1/ESCRIBANO.pdf) pp. 88

## 8.1 Regresar al cuerpo o fundar la experiencia desde éste:

Es interesante que en el discurso actual, como en el moderno, se intente localizar la consciencia en algún lugar, hoy en día se habla de que la consciencia o la cognición ocurren en el cerebro y ello nos lleva a pensar que la identidad o lo que llamamos yo se asiente también en él, pero esto no es nada nuevo, Descartes ya ubicaba la sustancia pensante en el interior, los neurocientíficos hoy en día han logrado “reemplazar un misterio por otro.” (Cf. Noë, 2010, pp. 22 y Koch, 2013, pp. 203) Ya que el hecho de proponer que un entramado celular origine lo que llamamos consciencia no es una respuesta a la vieja pregunta, sino una nueva forma de hacerla. En este sentido queremos apelar a una revitalización del cuerpo, para comprender como una subjetividad se constituye y no dar al cerebro la corona de rey de la cognición pues: “Subjektivität unterscheidet sich zu radikal von etwas Physikalischem, um ein emergentes Phänomen zu sein.”<sup>373</sup> Es decir la experiencia fenoménica y la fisiología proceden de lugares epistemológicos distintos, y la fisiología puede dar cuenta de las funciones, pero no de cómo esa experiencia se convierte en pensamientos, palabras, sensaciones, miedos, deseos, etc.. Por ello si se piensa en el cerebro como el lugar de la consciencia, nos tornamos primero en dualistas y segundo estamos diciendo poco o nada nuevo respecto a lo que se lleva *creyendo* desde hace mucho tiempo.

El cuerpo es para nosotros el preceptor de toda condición de posibilidad, es decir, el cuerpo es el lugar desde el cual fundamos nuestro accionar en el mundo, esa condición es la que da forma a nuestra experiencia cognitiva, a nuestro estar en el mundo, si los humanos hemos desarrollado un lenguaje semántico y los animales emiten sonidos o interjecciones a modo de exclamación, ellos no hablan, su lenguaje es la *Handlung* (La acción o el acto). Así: “El guepardo observa, se da cuenta, clasifica, decide, recuerda, aprende, en una palabra, piensa. Pero no se trata de modo alguno de un pensamiento lingüístico o conceptual, que proceda mediante la articulación de símbolos arbitrarios. Se trata más bien de una serie de coordinaciones sensoriomotrices de imágenes, impulsos y movimientos. De este modo prelingüístico o preconceptual pensamos nosotros también mientras jugamos al tenis, o cuando tratamos de atrapar una mosca, o mientras manejamos un automóvil o tricotamos una bufanda de lana o nos afeitamos o nos salvamos de un incendio. Y de este modo prelingüístico pensaban también sin duda los homínidos prehumanos, y cada vez pensaban un poco mejor, como indican sus cerebros cada vez mayores. Hay que distinguir el *saber-que-A* (donde *A* es una proposición), que es algo lingüístico, que presupone la articulación simbólica de ciertos rasgos

---

373 KOCH, Christof, *Bewusstsein Bekenntnisse eines Hirnforschers*, Springer Verlag, Berlin Heidelberg, 2013, pp. 212  
“La subjetividad se diferencia muy radicalmente de algo físico, para ser un fenómeno emergente.”

de la experiencia, del *saber-hacer*, que es algo no-lingüístico, pues consiste en la posesión de cierta habilidad psicomotriz.”<sup>374</sup> Pensemos en los artefactos creados por nosotros mismos, artefactos que ya no son del orden de lo natural, sino que constituyen la *idealidad concreta* de nuestra cultura. Los artefactos humanos han sido elaborados desde el cuerpo sea para facilitar tareas (herramientas), para la memoria de la historia (libros), para protegernos (casas y castillos), para destruir (armas) o para cumplir sueños como el volar (aviones). Y esos artefactos han sido elaborados desde nuestra situación en tanto que seres corporales puesto que sólo desde el cuerpo podemos pensar en una silla ergonómica, o en una cama cómoda. Los artefactos han sido creados desde el cuerpo. Estos artefactos pertenecen a la cotidianidad de la percepción, es decir, una silla invita a sentarse, un escritorio a que se escriba; pensemos sino en la difícil tarea de escribir echados sobre una cama, o en la gran incomodidad que representa, clavar un clavo en la pared con una piedra. Es decir, los artefactos generan espacios de movimiento, movimiento que tiene una dirección, un *sentido*: “La mano <<natural>> termina por convertirse en <<mano-artefacto>>: la mano del violinista acaba siendo transformada en <<mano-artefacto>> en su continua interacción con el violín-artefacto musical.”<sup>375</sup> El cuerpo es espeso, tiene consistencia, nos vincula con la realidad, desde él percibimos, por él mediamos y actuamos en nuestro quehacer cotidiano.

Un cerebro, sólo puede sobrevivir si está en un cuerpo, como una parte del sistema, al decir parte no proponemos un dualismo, sino que entendemos la parte como un elemento de la estructura total llamada cuerpo. Es así como estímulos externos serán decodificados por el cerebro generando una respuesta, sea interna en el organismo o externa en la forma de una acción, piénsese en una situación de peligro eminente, a través de los órganos de los sentidos, se recibe esa información y los diferentes sistemas se encargan de enviar señales y desprender hormonas para que el pulso se acelere, los sentidos se agudicen, el hambre se inhíba y así pueda darse la huida o el ataque, con lo cual las experiencias que podamos tener forman un cierto modelo de respuesta, se habla así de la memoria del cuerpo y como las influencias del ambiente ejercen cambios prominentes en nuestro cuerpo y cerebro. Por ejemplo la exposición continua a situaciones de estrés conlleva que el organismo en su totalidad modifique sus tipos adaptativos y se generen por ejemplo insuficiencias en el sistema inmunológico y problemas cardiacos. Por otro lado las experiencias relacionales organizan la red neuronal, aparte de consolidar la forma subjetiva del sentir y percibir de una persona, sin embargo: “Wir werden die neurobiologischen Voraussetzungen und Korrelate des Seelenlebens zwar zunehmend besser analysieren. Die Erlebniswelt der Psyche lässt sich jedoch nur

---

374 MOSTERÍN, Jesús, *Historia de la filosofía: 1. El pensamiento arcaico*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, pp 16-17

375 PERA, Cristóbal, *Pensar desde el cuerpo: Ensayo sobre la corporeidad humana*, Triacastela, Madrid, 2006, pp. 44

durch die Begegnung zwischen zwei Menschen erschließen.”<sup>376</sup>

Ahora bien el cuerpo es también el referente de toda actividad y manera de situarnos en el mundo, nuestra postura erecta ha dado a través de los siglos diversas modificaciones y ciertas *preferencias* a unos sentidos desmejorando otros. Es así como el estar erectos nos ha dado una mejor visión en detrimento del olfato, o que tengamos dos manos con cinco dedos nos permite elaborar herramientas. El movernos de pie implica también que las estructuras musculares se adapten a esa postura y esa forma postural es el punto de referencia desde donde vivimos. No es lo mismo moverse a cuatro patas que caminar erguidos con dos piernas. Esto que parece evidente y obvio corre justamente el peligro, de que se obvие y no se lo tenga en cuenta para analizar nuestro posicionamiento en el mundo. Y no sólo esto es de crucial importancia, sino cómo los seres humanos nos desarrollamos, es decir no nacemos de un huevo, ni tampoco de pie, sino que vamos aprendiendo, y vamos ganando sentido de independencia. De igual manera por ejemplo un niño tiene alrededor de 10.000 papilas gustativas en la lengua, un adulto alrededor de 2.000, y a medida que la edad avanza, se pierde la agudeza de los sentidos, pero esto se da no en el sentido de una terminación de la vida, sino que esa “degeneración” va perfilando nuestro estilo y nuestro modo de ser en tanto que entablamos contacto con el mundo de una manera u otra. Es así como el cuerpo en tanto cuerpo con sus capacidades y limitaciones abre el campo posible de experiencias. Con lo cual regresar al cuerpo como elemento fundante de nuestra percepción y pensamiento es necesario para comprender como se ha construido un sujeto. La consciencia no se asienta en el cerebro, el cuerpo, incluyendo el cerebro, es lo que da lugar al nacimiento de la consciencia. Y después de esta reflexión, nos asalta la siguiente pregunta; si el dualismo no satisface a las neurociencias, ni a los fenomenólogos, la mente, el espíritu ¿Qué es?, Puesto que el cerebro es el que procesa y genera nuestra visión del mundo, ¿Cómo entender lo que hace y es el espíritu?

---

376 BAUER, Joachim, *Das Gedächtnis des Körpers Wie Beziehungen und Lebensstile unsere Gene steuern*, Piper Verlag, München, 2012, pp. 80 “Si bien cada vez vamos a analizar mejor las condiciones neurobiológicas y los correlatos de la vida mental. El mundo psíquico de la vivencia se deja empero explorar sólo por el encuentro entre dos personas.”

## 8.2 La memoria del cuerpo (Leib):

Existen básicamente dos tipos de memoria para entender la relación que tenemos con la temporalidad y a su vez con la habitualidad. En este sentido tenemos la *memoria explícita* y la *memoria implícita*. La memoria explícita es aquella que tiene que ver con el nombramiento de los recuerdos, es decir la actualización de los mismos en tanto que los podemos ordenar desde nuestra experiencia. Es la memoria del tiempo y del calendario de nuestra vida. En si es la memoria del ayer. Su contraparte es la memoria implícita, que es la memoria que se funda por vía de la repetición y la superposición de experiencias que devienen en una estructura costumbrista o habitual, en ella entran la *gestualidad*, la forma de moverse, el caminar y los modos repetitivos de percibir. Esta memoria no trae contenidos del pasado, sino que está actualizada en el actuar presente.

Bergson hace una excelente definición de lo que sería la materia y lo hace de la siguiente forma: “*I call matter the aggregate of images, and perception of matter these same images referred to the eventual action of one particular image, my body.*”<sup>377</sup> Sin entrar en mayores detalles esta afirmación de Bergson nos hace pensar en el papel fundamental del cuerpo y la percepción, el tener percepción de mi propio cuerpo me lleva a constituir la materia, las imágenes se suceden “organizadas” por una instancia que es también imagen y es el cuerpo propio, cuerpo que como hemos señalado anteriormente es consciencia, es subjetividad encarnada. Igualmente este autor nos indica que la percepción es la maestra del espacio en la misma medida que la acción es maestra del tiempo, es decir, que es a través de la *percepción* que dominamos el espacio y a través de la *acción* que nos enmarcamos en el tiempo. Aparece aquí nuevamente el estar en un lugar y en un tiempo -en un espacio situacional como diría Merleau Ponty-, un percibir que es justamente ambas cosas. Para Bergson la percepción es acción y no conocimiento, pues ésta (la percepción) viene a estar sustentada sobre el desarrollo del sistema nervioso. Percibir es actuar puesto que, un elemento del mundo afecta sobre mi sistema nervioso movimientos centrípetos hacia mí, y es a través de los movimientos centrifugos que ejecuto una acción. El cerebro: “...appear to us to be an instrument of analysis in regard to the movement received and an instrument of selection in regard to the movement executed.”<sup>378</sup>

---

377 BERGSON, Henri, *Matter and memory*, Zone Books, New York, seventh printing, 2002, pp. 22 “*Yo llamo materia al agregado de imágenes, y percepción de la materia, esas mismas imágenes referidas a la eventual acción de una particular imagen, mi cuerpo.*”

378 *Ibid. Op. Cit. pp. 30* “...aparece ante nosotros como un instrumento de análisis con respecto al movimiento recibido y un instrumento de selección con respecto al movimiento ejecutado.”

De esta manera percibir es actuar, es decir, es un elemento activo de nuestro ser, la percepción no es un recibir información sin generar algo; percibir no es un acto pasivo, si bien lo es contemplativo, pero en ese movimiento de la contemplación se producen actividades; percibir es crear y expresar ante todo, no se trata simplemente de estímulos y respuestas sino que se trata de tomar posición en el espacio y tiempo y así dirigir mis actividades de sentido hacia y dentro del horizonte de la percepción ya que: “Las cosas no son simples objetos neutros que contemplamos; cada una de ellas simboliza para nosotros cierta conducta, nos la evoca, provoca por nuestra parte reacciones favorables o desfavorables.”<sup>379</sup> Así nos debemos a un estar en el mundo y a la selección de las sensaciones como movimiento personal dentro del movimiento de la existencia, consciencia de uno en los objetos, pero a su vez existencia debida a las sensaciones producidas en nuestro cuerpo: “In fact there is no perception which is not full of memories....When we say that the image exists outside us, we signify by this that it is external to our body. When we speak of sensation as an internal state, we mean that it arises within in our body. And this is why we affirm that the totality of perceived images subsists, even if our body disappears, whereas we know that we cannot annihilate our body without destroying our sensations.”<sup>380</sup>

Conviene aquí señalar los tipos de memoria a los que hace referencia Bergson en su teoría; para él hay dos tipos de memoria, una es la memoria hábito o del cuerpo y la otra es la memoria pura o del espíritu. La memoria hábito exige primeramente una descomposición y luego una recomposición del acto entero, el ejemplo que nos da Bergson es el de cuando nos disponemos a aprender algo de memoria, sea una lección o un poema. Es en cierto sentido un mecanismo “corporal” ya que lo que se ha aprendido de memoria será una repetición en un cierto orden y en una cierta duración de tiempo. Es un acto puramente mecánico diríamos en el cual lo que se busca es el repetir y no el recrear. En la memoria pura se da ya no un repetir mecánico, es de esencia más bien espiritual como nos dice García Morente: “Es la conservación pura y simple, es la duración psíquica misma que, en su proceso de movimiento, organiza lo que acoge y recoge a su paso. Todo lo conserva sin esfuerzo mecánico por sólo la virtualidad que la define como duración pura.”<sup>381</sup>

---

379 MERLEAU PONTY, Maurice, *El mundo de la percepción*, Fdo. Cultura Económica, 1ª Edición, 2003, pp. 30

380 BERGSON, Henri, *Matter and memory*, Zone Books, New York, seventh printing, 2002, pp. 33-58 “De hecho no hay ninguna percepción que no está llena de recuerdos.....Cuando nosotros decimos que la imagen existe fuera de nosotros, queremos decir que es externa a nuestro cuerpo. Cuando nosotros hablamos de la sensación como un estado interior, decimos que surge en nuestro cuerpo. Y es por esto que nosotros afirmamos que la totalidad de imágenes percibidas subsiste, aun cuando nuestro cuerpo desaparece, considerando que nosotros sabemos que no podemos aniquilar nuestro cuerpo sin destruir nuestras sensaciones.”

381 GARCÍA MORENTE, Manuel, *La filosofía de Henri Bergson*, Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1972, pp. 87

Fuchs nos expresa que existe un recordar del Leib y esta sería la memoria implícita, es decir, por ejemplo en los casos de prosopagnosia (trastorno del reconocimiento facial) aunque el paciente no pueda reconocer a sus seres queridos de manera explícita desde el recuerdo, puede hacerlo desde lo habitual, esto lo consiguieron demostrar a través de mediciones en la resistencia de la piel a nivel electrofisiológico parecido al detector de mentiras o al instrumento utilizado por C.G. Jung en sus experimentos asociativos. La diferencia del saber o recordar explícito e implícito se hace clara al ver por ejemplo como alguien toca un instrumento o monta en bicicleta, es decir no necesita rememorar lo aprendido, y ese recordar del cuerpo no ocurre de manera consciente o volitiva, sólo durante el aprendizaje, luego se *habitualiza*. Los aparatos se han hecho parte del cuerpo, por ejemplo al escribir, la memoria está “en las manos”, en la forma de movimientos conocidos y sin mayor problema o distanciamiento, los dedos tocan las teclas que el escritor quiere plasmar. (Cf. Fuchs, 2000, pp. 317) El poder realizar un acto, es *olvidar* lo explícito del mismo para ir incorporándolo en nuestro actuar cotidiano, llevando ese acto a lo implícito y la *regionalidad* del Leib. El olvidar se vuelve la condición para tornar lo explícito en implícito. Lo que se hace implícito no son sólo unidades sino conjuntos de sentido dentro de la acción que realizamos pues existe una afinidad del Leib a recordar todo a modo de *Gestaltverläufe* (decurso formativo). No se aprende sólo a poner el pie en el pedal de una bicicleta, sino que también a mover el manubrio para sostener la dirección que pretendemos alcanzar, o ganar equilibrio para poder movernos en ella, a su vez que la mirada *aprende* a ver de otro modo en movimiento y el cuerpo *aprende* a sentir la resistencia del viento. Todo esto no ocurre de manera separada o aislada, sino en conjunto, de ahí el concepto de *decurso formativo*.

La otra forma de memoria es la explícita, esta es la memoria mediante la cual se actualizan los recuerdos en el presente activo, pero en este sentido uno no sólo recuerda un objeto o un paisaje, sino que, a través de un *acto reflexivo* estamos inmiscuidos en ese recordar, decimos así “me acuerdo que” o “recuerdo que”; esta memoria es una vista hacia atrás. Es la memoria reflexiva que sostiene nuestra identidad personal que principalmente recreamos en nuestra continuidad biográfica, de modo que la memoria implícita tiene un carácter de *anonimidad*, ya que al aprender algo se torna ausente de mi esfera de la consciencia y se convierte en algo obvio y obviado de mi actitud, en este sentido: “Man könnte also sagen, daß wir als Personen unsere Vergangenheit *haben*, als leibliche Wesen hingegen unsere Vergangenheit *sind*.”<sup>382</sup> La memoria explícita representa el pasado, la memoria implícita es tácita y *reactualiza* el pasado, es más enactiva. En cierto modo, mientras que

---

382 FUCHS, Thomas, *Leib Raum Person Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2000, pp. 318 “Se puede de este modo decir, que nosotros en tanto personas *tenemos* nuestro pasado, en tanto que seres corpóreos *somos* nuestro pasado.”



en la memoria explícita se traen recuerdos, la memoria implícita hace que vivamos el pasado en el presente, por la habitualidad como hemos señalado.

Fuchs propone cinco subtipos de memoria implícita, que es la que tiene que ver con la memoria del cuerpo (*Leib*), a saber propone la memoria procedimental, la memoria situativa, la memoria intercorporal, la memoria incorporativa y la memoria traumática. También se habla hoy en día de la memoria del dolor. Tenemos pues:

- Memoria procedimental: Esta memoria contiene las facultades sensoriomotoras que integran los elementos singulares en una estructura más integral como por ejemplo al leer una oración nos focalizamos más en la comprensión de ella que en las letras que conforman las palabras. Esta memoria trabaja en segundo plano y lo que en un momento se aprendió es accesible. Estas destrezas del cuerpo implican, como hemos dicho antes, que exista el olvido, es decir, para leer la palabra “olvido” las letras que la conforman, se vuelven un conocimiento no consciente: “*What we have forgotten, has become what we are.*”<sup>383</sup> Es un modo de almacenamiento que se ha tornado hábito, con el resultado de que ciertos comportamientos de un sujeto puedan ser “coordinados” por elementos que le son ajenamente conscientes. Es decir no se piensa conscientemente para ejecutar algo, simplemente se realiza el acto, y la forma de realizarlo ocurre *como de manera automática*.
- Memoria situacional: Es la memoria que está orientada a las situaciones cotidianas como por ejemplo, el saber dónde se encuentran los muebles o los libros en el lugar que nos encontramos. Es la memoria del espacio, nos ayuda a orientarnos en la vida cotidiana. Igualmente es la memoria en donde el lugar se torna costumbre, ya que siempre vamos a estar en el presente referidos al espacio, por eso nos sorprende cuando por ejemplo regresamos a casa y se ha hecho sin que sepamos un cambio en el lugar de los muebles. Mientras más nos acostumbremos a un modo de emplazar los objetos en un espacio como el del departamento, más se acentúa en el presente, lo que en el pasado y por la costumbre se fue sedimentando. Pero ese acostumbrarse es más que un correlato espacial, es la unidad de percepción sensible y atmosférica. (Cf. Fuchs, 2012, pp. 4) De modo que el familiarizarse con situaciones recurrentes es lo que se llama experiencia. Esta experiencia es un conocimiento práctico y no teórico, está como *a la mano*. Es la memoria que nos ayuda a

---

383 FUCHS. Thomas, *The memory of the body*, en: <http://www.klinikum.uni-heidelberg.de/fileadmin/zpm/psychatrie/ppp2004/manuskript/fuchs.pdf>, 2012, pp. 3 “*Lo que hemos olvidado se ha tornado lo que somos.*”

situarnos en circunstancias que nos son familiares.

- Memoria intercorporal: Es la memoria de la interacción no verbal cuando nos encontramos con un semejante, con un otro. Se presentan las primeras impresiones que se dan sin que nosotros *governemos* cómo el otro causa un efecto sobre nosotros *-wirken-*. Las experiencias tempranas son las que van conformando el modo de interacción con los demás, en un inicio a modo de la relación con los cuidadores generando así los *esquemas de ser con* que se repetirán en futuras situaciones. La personalidad de cada quien cobra expresión en su corporalidad, en su gestualidad, en su caminar, en su postura, incluso en su voz: “Early interactions turn into implicit relational styles that form the personality. As a result of a learning processes which are in principle comparable to the acquiring of motor skills, people later shape and enact their relationships according to the patterns they have extracted from their primary experiences... All our interactions are based on such integrated bodily, emotional and behavioural dispositions which have become our second nature like walking or writing. They are now part of what I call *embodied personality structure*.”<sup>384</sup> Estas disposiciones se expresan en el contacto con el otro, cada cuerpo extrae de su pasado experiencias que han sido *memorizadas*, así se puede reconocer una personalidad dependiente o una personalidad autoritaria y cómo nosotros también nos disponemos a presentarnos frente al otro teniendo en cuenta los movimientos, los modos de interacción, y los afectos. Así nuestra personalidad está anclada en nuestra memoria corporal a un nivel intersubjetivo en el que sólo podremos conocernos en el contacto con el otro, él nos presenta aquellos puntos ciegos para nosotros mismos que solamente cobran expresión en el contacto con él. En este sentido las experiencias tempranas se re-escenifican en las relaciones intersubjetivas, en donde empero no se trata de un escenificar inconsciente en el sentido psicoanalítico, sino de una manera de ser entretejida en el comportamiento de un individuo, como una subestructura que le queda velada, pero que es visible para los otros. (Cf. Fuchs, 2008, pp. 98)

---

384 FUCHS. Thomas, *The memory of the body*, en: <http://www.klinikum.uni-heidelberg.de/fileadmin/zpm/psychatrie/ppp2004/manuskript/fuchs.pdf>, 2012, pp. 5 “Las primeras interacciones se convierten en estilos relacionales implícitos que forman la personalidad. Como resultado de procesos de aprendizaje que son, en principio, comparables a la adquisición de las habilidades motoras, posteriormente la gente da forma y promulga sus relaciones de acuerdo con los patrones que se han extraído de sus experiencias primarias.... Todas nuestras interacciones se basan en tales disposiciones emocionales y de comportamiento corporales integradas, que se han convertido en nuestra segunda naturaleza, como caminar o escribir. Ellas son ahora parte de lo que yo llamo *estructuras de la personalidad encarnada*.”

- Memoria incorporativa: El desarrollo no se da de forma continua, existen rupturas entre las estructuras primaria corporales y las actitudes y los roles tomados desde el otro. Esto se da por imitación e identificación. Así se van tomando por ejemplo los roles sexuales y las actitudes que se aprenden también a través del juego. Se aprende a ser pero también a fingir y disimular. El cuerpo se hace cuerpo para los otros. La espontaneidad se va prefigurando dentro de la posición y la cultura a la que se pertenece y de este modo se adquieren patrones comportamentales en donde la educación cobra un rol importante, ya que la disciplina aplicada al cuerpo, se convierte en las inhibiciones futuras, así un niño aprenderá por ejemplo a que hora ha de ir al baño para evacuar, con lo que lo espontáneo, lo natural se vuelve un acto mediado por la cultura y esto conlleva que si la ruptura sucede de un modo inadecuado se generen posibles trastornos.
- Memoria traumática: Es la memoria que siempre regresa cuando se ha tenido un suceso traumático que rompe con la continuidad de la vida de la persona. Se generan mecanismos de defensa, evitación y huida de las situaciones que nos recuerden el suceso traumático. Por ejemplo, el quemarse o el sentir la electricidad al juntar dos cables. Pero también la guerra o un accidente de coche, una violación y el constante maltrato físico. El trauma volverá de modos fragmentados, se sentirá por ejemplo una ansiedad sin explicación se tendrán pesadillas. En un principio el trauma deja la esfera de la consciencia pero regresa en las actitudes del cuerpo ya que queda anclado en la memoria corporal como un cuerpo extraño. (CF. Fuchs, 2012, pp. 7) El cuerpo recoge el trauma y lo actualiza en forma de síntomas como si fuese a ocurrir nuevamente. La forma de deshacerse de un trauma es re-experimentarlo incluso desde el dolor del cuerpo dentro del marco de una terapia adecuada. El trauma será un conductor de muchos de nuestros actos y actitudes si no se lo logra sobrellevar.

El cuerpo (*Leib*) es entonces una estructura que es la que de cierto modo organiza nuestra experiencia perceptiva y nuestra práctica dentro la vida. Desde las experiencias tempranas y desde los distintos modos de procesamiento de las diferentes memorias se irá conformando nuestro modo de ser a forma de sedimentos que una y otra vez serán recreados en nuestro quehacer cotidiano y darán la característica de nuestro situarnos en el mundo. La comprensión de nuestras actitudes corporales y de como los otros (que hemos incorporado) nos afectan, darán siempre cuenta de qué posición tenemos en una sociedad, qué deseos perseguimos, qué miedos tenemos y cómo en definitiva nos movemos en este mundo lleno de posibilidades inagotables. La memoria explícita

sólo representa al pasado, no lo trae en el presente, por su lado: “The memory of the body, mediates the real, living presence of the past.”<sup>385</sup> Aquí vemos hasta que punto memoria y recuerdos tienen su diferencia, los recuerdos son de por sí estructuras semánticas y no sólo palabras, sino imágenes que pueden ser evocadas. La memoria no es en sí aprendida, el recuerdo es traído de vuelta a la esfera de la consciencia pero no hemos de olvidar como se encuentra el sujeto que trae esas situaciones *del* pasado de vuelta *en* su situación actual. (Cf. Schmitz, 2010 a, pp. 132)

Damasio (2010) propone igualmente una sinergia entre lo implícito y lo explícito, a la que se llega desde procesos conscientes que se han ido sedimentando en nuestra experiencia, lo cual hace que un *procesamiento* inconsciente esté aliado a las decisiones del presente o los actos que realizamos presentes, es decir, lo que en un momento se realizó de modo consciente, ha devenido inconsciente, pero en donde el inconsciente y los procesos conscientes se nutren entre sí, estando, no como en el psicoanálisis, en disyuntiva y pugna, sino que colaboran mutuamente para el beneficio del organismo. Y eso es una dialéctica ya que: “El procesamiento inconsciente, por sí solo, no es suficiente.”<sup>386</sup> En este sentido el inconsciente “razona” de acuerdo a la historia del sujeto y el modo característico de haber llevado su vida hasta ese momento, esto basándose en los registros emocionales que en algún momento pasado ayudaron al sujeto a tomar tal o cual decisión. Es decir nuestras decisiones están no predeterminadas o sujetas a procesos neuronales exclusivamente, sino que en la interacción del organismo con el medio, a través igualmente de su contexto cultural, lengua, género, raza, etc.. están: “...influidas por poderosas predisposiciones.”<sup>387</sup> Lo que denominamos carácter sea probablemente ese procesamiento inconsciente de la información la que conforma la manera particular del organismo a interactuar con su entorno. De modo que, si existe alguna posibilidad de cambio dentro de las estructuras más esenciales de la consciencia, es decir en su andamiaje y estructura del cuerpo -Leib-, ello nos exige la recontextualización y revisión de diversas teorías. El error categorial del psicoanálisis entre *inconsciente tópico* y *procesamiento inconsciente*, que da cuenta de que en la constitución de nuestras decisiones existen procesos no conscientes que guían ciertas pautas que han sido sedimentadas a lo largo de la evolución del organismo, esto es, a través de los procesos de adquisición dentro de la memoria implícita se genera una forma y un modo de actuar y de articularse, de decidir y de ser. Sin embargo, aunque esto se da a un nivel *subpersonal* no es, como el psicoanálisis lo expresa y afirma, una *instancia* inconsciente de la cual *no se sabe nada*, pues a ella se puede acceder de manera retrospectiva

385 FUCHS. Thomas, *The memory of the body*, en: <http://www.klinikum.uni-heidelberg.de/fileadmin/zpm/psychatrie/ppp2004/manuskript/fuchs.pdf>, 2012, pp. 8 “La memoria del cuerpo media, la real presencia viva del pasado.”

386 DAMASIO, Antonio, *Y el cerebro creó al hombre*, Ediciones destino, Barcelona, 2010, pp. 411

387 *Ibid. op. Cit. pp. 413*

reflexionando sobre nuestro pasado entendiendo el sentido de los actos y los sentimientos. (Cf. Matthews, 2006, pp. 120) Pero a condición de narración, se trabajará sobre lo explícito. Si el carácter es lo implícito, la personalidad es lo explícito, el problema de las psicoterapias es que apuntan no a la base *prereflexiva* y *constitutiva* del individuo y la experiencia de éste, sino a la historia que éste se cuenta. De modo que surge la pregunta de si es posible acceder y modificar ese sustrato de la existencia, pero eso es la tarea de otro trabajo y no de éste.

### 8.3 *Leib is Life*:

Si pensamos en el cuerpo como una substancia del mundo, el cerebro, como parte de esa substancia del mundo, es todas sus potencialidades y formas de procesar, ordenar, almacenar y discriminar información, y luego el espíritu o la mente o la consciencia se presenta como algo que está más allá de lo substancial, así hacemos del pensamiento una substancia pensante que no ocupa ningún lugar. Es decir, aquello que pensamos, tememos o sufrimos, sólo es posible expresarlo por medio del cuerpo, y a su vez sólo por el cuerpo podemos percibir, ordenar, pensar, movernos, en una palabra estar en el mundo.

Se han generado dos mundos el interior y el exterior a raíz de las construcciones e interpretaciones materialistas en donde el mundo para nosotros no es sino una interpretación de nuestros sentidos y el mundo real como tal es incognoscible: “Entonces el cerebro contiene una “copia” del mundo o, incluso puede decirse, consiste propiamente en esa tal copia. Ahora bien, es evidente que esta solución es estricta y exclusivamente de carácter metafórico: es la idea de nuestra mente como “aparato perceptor”.<sup>388</sup> Si vemos un cadáver, nos asalta por regla general la pregunta, de si ese cuerpo vital que conocimos era movido por un alma o mente. Al ver un cadáver el cuerpo se convierte en naturaleza pura en dónde el determinismo gana todo el terreno que la libertad humana le hurtó mientras ese cuerpo estaba animado. El cuerpo delineaba los límites en los cuales esa subjetividad recorría el vasto mundo del cual hacía parte. Ahora ya, los procesos químicos y los microorganismos, la falta de circulación de la sangre, la ausencia de oxígeno que se trasportaba a los pulmones para ir al torrente sanguíneo asaltan ese cuerpo y lo retornan al mundo concreto, al mundo bruto, al mundo de antes de cualquier nacer. La vida es la posibilidad de algo, mientras la muerte es un hecho sin más, del cual no hay manera de escaparse y no hay posibilidad de elección.

---

388 GONZÁLEZ QUIRÓZ, José Luís, *Mente y Cerebro*, en:  
<http://digital.csic.es/bitstream/10261/10309/1/Mente%20y%20cerebro.pdf> pp. 176

Lo que queremos exponer, es la particularidad de los cuerpos *vivientes*, de los cuerpos *sintientes*, que una vez muertos dejan de existir en el discurso de la cultura, en tanto que personas, - lo siguen siendo en tanto que cadáveres- pero ya la perspectiva de la primera persona está ausente, sólo quedan los *tú* y los otros, ya no el nosotros, el yo ha desaparecido.

La aproximación fenomenológica hacia el cuerpo no es una aproximación en la cual el cuerpo es un objeto más entre los otros ya que justamente el Leib envuelve toda posibilidad de la experiencia, es decir, es el *constituyente de nuestro actuar*. (Cf. Zahavi, 2010, pp. 135) Tampoco persigue proponer una solución al dilema del dualismo, o de una teoría metafísica de la causalidad mental, como tampoco busca explicar como el cuerpo *influye* en o a la mente. Esta concepción del Leib como una instancia que está más allá de la división mente-cuerpo hace referencia a que la existencia es existencia corporeizada, es decir, por el cuerpo conocemos el mundo y nos instalamos en él, tomamos una perspectiva, conocemos al otro y a nosotros mismos, en una palabra, nos relacionamos. Es decir, la apreciación fenomenológica no es monista, como tampoco es dualista, se yergue una tercera instancia relativa al cuerpo que es el Leib, o *consciencia corporeizada*. Pues nuestra experiencia es formada y está influenciada por nuestro *embodiment*. (Cf. Zahavi, 2010, pp. 136) Así por ejemplo el ver a una persona desde lo alto de un edificio y verla de manera casi diminuta, expreso mi realidad desde una determinada perspectiva, pues otra persona puede ver que esa persona es muy alta estando a su lado en la calle, es decir, estas experiencias, tanto la del que mira desde lo alto como la del que está al lado no se contradicen, ambas son ciertas y remiten a la realidad del que la ha observado. La experiencia científica no tiene significado para alguien ya que es una experiencia anónima pues pretende no hacer referencia a valores, sentimientos o ilusiones de un alguien. Esa experiencia es completamente legítima pues habla de *qué* y *cómo* están compuestas las cosas, pero no dice nada de la relación que un sujeto pueda establecer *con* ellas. Sin embargo la ciencia requiere de la experiencia de un alguien que ponga en duda todo y al ponerlo en duda se concluye que, incluso el sujeto de la ciencia ha de estar situado. La mirada médica del cuerpo en tanto que objeto de la ciencia es necesaria para los avances de la medicina y la evolución de tratamientos o el mejoramiento de estilos de vida. El Leib no es el ojo que tiene sus características físicas y anatómicas, es el ojo que contempla o es la mano que agarra algo, es decir está vivo y está en la vida. Esto no implica que caigamos en un nuevo dualismo entre el cuerpo y el Leib, sino que da cuenta de los modos de entendimiento y de la experiencia del cuerpo. El cuerpo que la fenomenología nos presenta, es el cuerpo que aparece en nuestra experiencia y el modo en que el Leib la estructura. Ver las montañas rojas al ponerse el sol es una experiencia del Leib, las montañas no son rojas, pero en ese momento las vivenciamos así. El Leib estructura el punto y el

lugar en dónde nos ubicamos *independientemente* de los datos físicos *reales*. El Leib actualiza constantemente nuestra presencia en el mundo, lo decodifica y en este sentido el cuerpo tiene los instrumentos para percibir y el Leib se posiciona en esa percepción. El punto de referencia de toda experiencia es mi Leib en el espacio, es desde ahí que mis actos se dirigen y mi percepción se inicia. Si la percepción como hemos visto es el encuentro directo y prereflexivo con el mundo, el sentido del mundo que tenemos se da en el vínculo de nuestra experiencia directa con él. Percibir es un involucrarse con lo *práctico* de las cosas. La percepción es siempre percepción para alguien, alguien percibe, de ahí su carácter situativo, subjetivo, temporal y limitado. No es posible que exista separación entre mi existencia y mi encarnación. De modo que lo que percibo no es en sí lo que la cosa es sino *cómo* ésta se me presenta desde mi particular existencia. Los fenómenos de la consciencia son siempre fenómenos corporales y el ser de esos fenómenos es el sentir de ellos mismos. (Cf. Wiesing, 2002, pp. 17) En este sentido *la percepción no es un estado subjetivo* como lo puede ser el dolor de estómago, ella es *constituyente y constitutiva* de mi experiencia. Leib y percepción no pueden separarse, no hay un dualismo posible (en lo prereflexivo, no es posible hablar de una dicotomía de tipo sujeto-objeto), nosotros abogamos por la dialéctica de la percepción y el Leib. Existen momentos en los cuales nuestra percepción es una percepción integral del mundo antes que se reflexione sobre él, por ejemplo en los sustos, en las situaciones extremas, durante un accidente, esas percepciones integrales se dan antes de que podamos separarnos del mundo. El Leib es una instancia intencional en donde los hechos no son meros sucesos causales, sino hechos que contienen sentido, puesto que no somos meros receptores y procesadores de información y en este sentido no somos ordenadores ya que establecemos una interacción con *nuestro* mundo, así el sujeto se encuentra y forma su mundo de acuerdo al *modo* en que se despliega su horizonte perceptivo. Percibir es obrar: “Wie wir die Dinge aufnehmen, so verhalten wir uns, und das Verhalten ist nicht erst die sekundäre und nachträgliche Folge eines vorgängigen Registrierens.”<sup>389</sup> Retornar a las cosas mismas, es retornar a uno mismo por el modo de ser, percibir y manifestarnos. Las cosas hablan de mí y el modo en que retornamos a ellas dice mucho de nosotros. Un retorno implica que ha habido una partida, un haberse ido, así también el sujeto en cierta forma se ha ido de sí mismo pero para reencontrarse a sí mismo en el mundo y en las cosas, él las percibe desde su perspectiva, desde su posicionamiento comerciando con el mundo. Ahora bien el mundo no sólo está dotado de cosas, no sólo retornamos a las cosas mismas, el ser humano es un ser relacional, se está en relación constante y donde esa relación se despliega no es sólo en las cosas sino en los *Sachverhalte*\*, así: “Ein

389 WALDENFELS, Bernhard, *Das Leibliche Selbst, Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 2000, pp. 82-83 “Como tomamos las cosas, así nos comportamos, y el comportamiento no es la consecuencia secundaria y posterior de un registrar anterior.”

\* Para esta palabra alemana hemos pensado traducirla por un lado como el estado de cosas o datos, y por otro como la situación (circunstancia) o el hecho. Ambos conceptos no se excluyen entre sí, más bien se complementan, por un

Phänomen ist ein Sachverhalt für jemanden zu einer bestimmten Zeit, bei dem der Betreffende nicht im Ernst bestreiten kann, dass es sich um eine Tatsache handelt. Letzten Endes ist es eine für jemanden jeweils unhintergehbare Hypothese. Das ist aber doppelt relativiert: Ist das auch für die anderen tatsächlich unhintergebar? Ist das für mich immer so? Man kann nie etwas endgültig mit apodiktischer Gewissheit aussagen. Man kann aber auch nicht einfach auf die Sachen zugehen. Man sieht die Sachen immer im Licht von etwas, etwa von Begriffen, oder als Fall von etwas. Dazu braucht man Sachverhalte und nicht einfach – wie bei Husserl – Sachen. Sachen sind immer vieldeutig, da kann man nur darauf zeigen und nicht ohne weiteres sagen, was es ist.”<sup>390</sup>

Los estados de nuestro Leib prefiguran nuestra experiencia, si estamos deprimidos el mundo se paraliza, si tenemos hambre no podemos pensar adecuadamente, si bebemos alcohol en exceso no podremos tener un buen sentido del equilibrio. Es decir los modos en los que el Leib se encuentra *definen*, pero no determinan nuestra experiencia. Este estar situado es estar situado frente y en a situaciones llenas de significado. El espacio que se ocupa determina los límites del Leib mostrándonos lo que es posible y no. Nuestra encarnación es en cierta forma un reflejo del ambiente en donde nos encarnamos, de ahí pues que la percepción sea igualmente situativa y limitada. El medio ambiente en el que el cuerpo está, puede introducir cambios que de una forma afectarán la subjetividad de la persona, así por ejemplo un ambiente lleno de ruido generará ciertas disfunciones hormonales con su consecuente desregulación. La adquisición de nuevos hábitos o conocimientos imprime una huella en la cual aquello que en un momento se realizó por medio del aprendizaje se integró al cuerpo, es decir, mediante el desarrollo de ciertas capacidades aprendidas, recibimos el mundo y nos encontramos en el de un modo interdependiente.

El cuerpo va generando su experiencia del espacio desde el *espacio egocéntrico*, ese espacio en el que estamos situados. El *espacio alocéntrico*, es el espacio de la objetividad, el espacio de la ubicación, no de nuestra experiencia, sino de los objetos del mundo, así, estemos donde estemos, Canadá estará siempre al norte de Estados Unidos. El espacio alocéntrico no dice nada sobre el

---

lado el suponer, es decir, no se pueden generar juicios eternos, y por otro la situación, en donde un sujeto situado se relaciona con su mundo. Esta revitalización de la fenomenología por Schmitz abre un amplio campo de estudio, sobre todo en la concepción de una nueva terapéutica.

390 SCHMITZ, Hermann, *Die neue Phänomenologie*, Entrevista con Andreas Brenner en mayo 2009. En: <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=2843&n=2&y=4&c=83> “Un fenómeno es un hecho para alguien en un momento determinado en el que el afectado no puede argumentar seriamente que se trata de un hecho. En última instancia, se trata de una hipótesis ineludible para alguien. Pero esto es doblemente relativo: ¿Es esto realmente ineludible para el otro? ¿Es siempre así para mí? Nunca se puede decir nada con certeza apodíctica definitiva. Pero no se puede ir simplemente a las cosas. Se ven siempre las cosas a la luz de algo, como conceptos, o como un caso de algo. Para ello, se necesitan hechos y no simplemente - como en Husserl - cosas. Las cosas son siempre ambiguas, ya que uno sólo puede señalarlas y no decir a primera vista lo que son.”



sujeto. En el espacio egocéntrico es en dónde el sujeto es actor y es el espacio que modela desde su posicionarse en el mundo: “I perceive the world as organized around my body.”<sup>391</sup> Ahora bien el espacio egocéntrico, no deja de ser un espacio geométrico, es decir se habla de distancias, de derecha o izquierda, sin embargo no se pretende establecer un *espacio posicional*, sino un *espacio situacional*. Ese espacio es lo que hace que podamos ser actores en nuestra vida, un espacio egocéntrico da cuenta de la situación, pero no de la posición. El espacio es así espeso y su densidad es la situación en la cual transcurre nuestra existencia. No puedo tener una perspectiva del cuerpo en tanto que percibo o ejecuto una acción, simplemente la realizo pues ese cuerpo es el que soy, de modo que al no poder vernos en la acción o en la percepción estamos inmiscuidos en ese espacio situacional, el espacio de la acción, del movimiento: “No hay que decir pues, que nuestro cuerpo está *en* el espacio ni, tampoco que está *en* el tiempo. *Habita* el espacio y el tiempo.” (Cf. Merleau Ponty, 1997, pp. 156) Mientras el cuerpo se encuentra ejecutando una acción, no es plenamente consciente de ella, pues nuestra atención se deposita en nuestra meta y no en el cuerpo que la quiere alcanzar, así desde el sustrato prereflexivo del cuerpo en la acción de tocar algo, no prestamos atención a la mano, sino a lo que tocamos y en este sentido el cuerpo no menta esa acción y nosotros tampoco somos conscientes de la mano, sino de lo que tocamos, y en ese instante el cuerpo es un existente. Aquí es importante el papel de la *propiocepción*, es decir esa capacidad de sentir los miembros del cuerpo, sin estar precisamente *percibiéndolos* ya que son funciones sensorio-motoras que operan prereflexivamente. La propiocepción tiene que ver con el *esquema corporal*, no así la *imagen corporal* que es un conjunto de experiencias, actitudes y creencias en donde el objeto de esos estados intencionales es el propio cuerpo. (Cf. Zahavi, 2010, pp. 146) Para mover el brazo, abrir la mano y tomar el teléfono sobre la mesa, no necesitamos concentrarnos y prestar atención a la dirección que está tomando mi mano y verificar si en realidad estoy tomando el teléfono o no, simplemente lo hacemos. Dar cuenta de esa experiencia en tanto que sujetos encarnados en un cuerpo que es más que eso -Leib-, implica que se hable de la subjetividad, el estar y ser en el mundo de una consciencia corporeizada, espesa, que es distinta de los objetos del mundo pero está relacionada con ellos. No obstante esa subjetividad no siempre es una subjetividad consciente, es decir, es también prereflexiva, de modo que *la consciencia no es igual a la subjetividad*. El cuerpo viene a ser la condición de posibilidad para que se prefigure nuestro mundo personal con sus límites, sus falencias y sus heridas, pero también con sus placeres. El cuerpo nos reinserta en la realidad originaria, con esa familiaridad de ser y estar en el mundo. El conocimiento de nuestro cuerpo no es un conocimiento lingüístico o reflexivo, sino que el cuerpo hemos de vivirlo.

---

391 ZAHAVI, Dan, GALLAGHER, Shaun, *The Phenomenological Mind*, Routledge, New York, 2010, pp. 26 “Yo percibo el mundo como organizado alrededor de mi cuerpo.”

Nuestro cuerpo está impregnado por el contexto social en el que se vive, también por el género que se tiene y la raza. El cuerpo tiene la particularidad de mostrarse, es decir, mis actos y mi comportamiento -existencia- son vistos por el otro. Igualmente yo puedo saber del otro a través de su corporalidad. Ser cuerpo significa *ser intersubjetivo* ya que desde el nacimiento estamos mezclados en el comercio social y somos el hijo de alguien, en el futuro podremos ser el padre de alguien, y si bien el nacimiento es un acto arbitrario, al haber nacido entramos en ese contexto social y tomamos contacto con la madre o su representante, aprendemos una lengua, identificamos símbolos y así por delante. Se nace siendo cuerpo en un entramado intersubjetivo. La existencia es únicamente posible en un contexto intersubjetivo: “En suma, puesto que somos esencialmente animales sociales y percibir el mundo como lo percibimos es el resultado de un aprendizaje intersubjetivo y cultural, posiblemente percibir sea más semejante a “hablar español” o a “hablar japonés” que simplemente a “proferir sonidos”, y en tal caso el funcionamiento orgánico es a la vez indispensable pero insuficiente para dar cuenta de lo percibido, como lo es para dar cuenta del hablar español o japonés.”<sup>392</sup>

La intersubjetividad es formadora de la consciencia intencional nuestra y de los demás, es un pilar del cual haremos uso aquí para el conocimiento del otro y a la vez el de uno mismo. Es decir, mediante el acto intersubjetivo con el mundo y con los otros, formamos una experiencia que en primera instancia se constituye en un Yo-Mundo para luego de ese Yo-Mundo encontramos con otra experiencia Yo-Mundo y de esta forma, la objetividad es aparente pues el acto intersubjetivo es participativo en toda percepción, nos lanzamos al mundo como éste se nos abalanza. Cuando dos individuos se cruzan, acontece justamente eso, un entrecruzamiento y entrelazamiento de dos experiencias, permitiendo así el conocimiento desde y para otro, pero otro que también percibe, que tiene un lugar, que tiene una perspectiva, que participa y produce cambios tanto en él como en el mundo. Pero en esa intersubjetividad hay un espacio insalvable y es el de los horizontes perceptivos de cada quien, si bien esa *insalvabilidad* no aboga en contra de nuestra posición de la intersubjetividad, refuerza el hecho de que el mundo es inacabado, como lo es la identidad de un sujeto, que mira, descubre y se ancla en los objetos consolidando con ese roce y tocar de la consciencia el yo que se erige como trascendencia interiorizada encarnada.

---

392 GARCÍA, Esteban, *Maurice Merleau Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*, Ed. Rthesis, Great Britain, 2012, pp. 115

El lugar del alma dentro de la tradición moderna y de la cual nosotros somos herederos, presenta un mundo interno que se identifica, por ser algo interno en disonancia con el mundo externo, pero si tomamos el ejemplo de los sentimientos, del sentir, de los afectos, nos veremos abocados a desdeñar que el alma sea la única portadora de aquello que sentimos, y si nos preguntamos ¿Qué lugar ocupa el alma? No encontraremos respuesta satisfactoria, es por ello que el concebir a los sentimientos como *atmósferas* que se expanden en el espacio y que envuelven el Leib deviniendo estímulos corpóreos, implica una nueva conceptualización del espacio, es decir, que si los sentimientos no se ubican o encuentran en un mundo interior, éstos están en el Leib, es decir, en la expresión de las sensaciones que experimentamos *entre* nuestra posición y la del otro. Si Pedro se enoja con Pablo, no es que Pedro tenga el sentimiento dentro suyo, sino que lo manifiesta en el espacio que se da entre él y Pablo. Cuando decimos: “en lo *más profundo* de mi ser”, en realidad nos referimos a lo más íntimo de mi relación con el mundo que tengo. La hipótesis de un mundo interno, aislado y encerrado en sus representaciones como un aparato que decanta información deja de ser válida, lo que llamamos *interno* es en realidad el espacio entre yo como sujeto y el mundo en que estoy, de ahí que mientras más aspiro llegar a mi profundidad, más necesario es que me lance hacia el mundo. Ahora bien un interesante concepto de Leib y en cierta forma novedoso es el concepto que propone Hermann Schmitz, para él: “Der spürbare Leib ist dagegen alles das, was man in den Grenzen des eigenen Körpers von sich selbst gehörig spürt und zwar ohne sich der Sinne zu bedienen.”<sup>393</sup> Queremos exponer de manera corta y concisa el proyecto que Schmitz ha denominado *Die neue Phänomenologie* (La nueva fenomenología) pues resulta interesante que este autor sea uno de los que más se ha dedicado a estudiar el fenómeno del Leib y su carácter dinámico.

#### **8.4 El Leib en la “Nueva Fenomenología” de Hermann Schmitz:**

Schmitz no suele ser un filósofo muy conocido, incluso en el ámbito de habla alemana, quizá se deba a que su obra es algo controvertida, y es visto con escepticismo desde la óptica de la fenomenología clásica. Esto probablemente se deba a sus concepciones, en parte innovadoras y en parte difíciles de comprender. No es de por sí una tarea fácil referir el trabajo de este autor ya que realiza lo que él llama una *revisión fenomenológica* de la fenomenología clásica y a veces nos lleva a senderos muy oscuros en los cuales la luz de la razón ha de estar alerta para no perder el hilo del

---

393 BRENNER, Andreas, Entrevista con Hermann Schmitz en mayo 2009, *Die neue Phänomenologie*, En: <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=2843&n=2&y=4&c=83> “El Leib sensible es por el contrario -al cuerpo- todo aquello que se siente en las fronteras del propio cuerpo (Körper) de uno mismo como correspondiente de sí mismo sin hacer uso de los sentidos.”

discurso. Así tenemos una diferente concepción de lo que el *Leib* es con sus *Leibesinseln*, una teoría apersonal de los sentimientos, una dinámica entre *Enge* (estrechamiento) y *Weitung* (alargamiento) y tendencias epicríticas y protopáticas, el *Gefühlsraum*, la subjetividad como *affektives Betroffen sein*, el presente primitivo o primigenio (*primitive Gegenwart*), el presente desdoblado (*entfaltete Gegenwart*), la emancipación personal (*personale Emanzipation*) que viene a conformar una forma innovadora de hacer fenomenología y describir la estructura del Leib.

La nueva fenomenología se alza en contra de lo que la tradición filosófica viene arrastrando a través de los desarrollos en su historia. Básicamente se hace referencia al psicologismo, el reduccionismo y el introyeccionismo, en este sentido en contra del psicologismo que postula que toda afectación de una persona se da en un espacio cerrado que denomina alma o mente: “Der *Psychologismus* besteht in der Einquartierung des gesamten Erlebens eines Menschen in seine Innenwelt wie in ein Haus mit Mauern und Stockwerken, worin er als Vernunft Herr sein kann, dieses Haus führt jahrtausendlang den Namen >>Seele<< und dient der Abgrenzung und Zentralisierung des Erlebens im Interesse des Verfügungkönnens über eigenen unwillkürlichen Regungen.”<sup>394</sup> Es decir este alma es dominado por la voluntad y la razón. Por su lado el reduccionismo es la manera de hacer ciencia en la que el mundo externo empírico es reducido a una serie de rasgos que pueden ser interpretados por métodos estadísticos. Esto sucede principalmente en las ciencias naturales y en algunas ciencias que estás siendo paulatinamente naturalizadas, como el caso de la psicología. El introyeccionismo significa para este autor el resto de lo que queda de la reducción, es decir aquello que no se puede reducir y es depositado en el mundo interno como por ejemplo los sentimientos y el alma sirve de lugar para esos fenómenos, así lo que en su momento se atribuía a un impulso obsesivo de los dioses se denominó más tarde pulsión. (Cf. Schmitz, 2008, pp. 96) Esta forma de hacer fenomenología procura restituir la experiencia subjetiva en tanto que retorno a la experiencia personal, ya que lo personal hace que lo objetivo quede como un residuo de éste. Lo subjetivo depende de que alguien sea *afectado* por algo y se entra en la dinámica que a continuación esbozaremos.

---

394 SCHMITZ, Hermann, *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Sirius Ed., Bielefeld und Basel, 2009, pp. 14 “El *psicologismo* es el acuartelamiento de toda la experiencia del ser humano en su mundo interior como en una casa con paredes y pisos, en la que como Razón puede ser Señor, esta casa lleva un milenio el nombre >> alma<< y sirve de delimitación y centralización de la experiencia en interés de poder-ordenar sus propios movimientos involuntarios.”

Schmitz se concentra en las llamadas *leibliche Regungen*\* que vienen a ser en la concepción de su nueva fenomenología lo que se siente (*spüren*) sin ser ese sentir algo que procede de los órganos de los sentidos o que haga referencia a un alma o a una consciencia enmarañada o confusa que es testigo de los procesos del cuerpo, sino una región del sentir, *spüren* en alemán o como se dice en la tradición una sensación (*Empfindung*). (Cf. Waldenfels, 2000, pp. 268) Los movimientos corpóreos son según Schmitz el miedo, el dolor, la lujuria y el placer, el hambre, la sed, la náusea, el cansancio, la frescura y la conmoción de los sentimientos. (Cf. Schmitz, 2010, pp. 34-35) Estos movimientos nos acompañan constantemente, es difícil de imaginarnos un momento sin ellos, sea una sensación de cualquier tipo enmarcada en el marco conceptual arriba referido. Lo claro de estas sensaciones, es que son propias de cada uno y se las siente constantemente. *El Leib es por tanto el lugar absoluto y no relativo*, en el sentido no ya de una orientación o posición que se tiene sino que se tiene completa seguridad de la espacialidad y la temporalidad en la que se está, por ejemplo en el susto o en el caerse, es decir, ese lugar absoluto no depende de una orientación espacial. El caerse o estar cayendo y el estar en el susto (*Schreck*) o tener dolor: Se tienen estas sensaciones sin mediación de los sentidos, el dolor no lo percibo a través de la vista o el olfato, lo *siento*. Esto deviene un saber antes de toda posibilidad reflexiva, así se trata de un estrato *predimensional*. En este sentido se habla de una espacialidad del Leib y de los sentimientos. La espacialidad del Leib es el espacio de las estructuras dinámicas del Leib y de su comunicación. La espacialidad de los sentimientos hace referencia a que éstos son *Ortlos* (sin lugar) pero ocupan un espacio que es el de ser atmósferas que se asientan en el Leib, y que son sentidas por medio del *affektives Betroffensein*. (ser afectado afectivamente) En ese sentir se genera el espacio de los sentimientos que entra en relación con el espacio corpóreo. A parte de estos conceptos de espacialidad están el espacio que se ocupa en tanto que lugar que se ocupa, en donde categorías como distancia, situación entran en juego. Y por supuesto el espacio de la vivienda como cultura de los sentimientos en espacio cerrado. Según el autor en ella se encuentran las anteriores tres formas de espacialidad juntas. Los sentimientos dejan de estar ubicados *dentro del sujeto*, para ser la manifestación en las relaciones que el sujeto tiene, en este sentido como propone Gergen, la rabia o el amor, sólo cobran sentido cuando se enmarcan dentro de un ámbito relacional y situacional, como el jugador de tenis que imprime en la pista unos movimientos y estrategias que cobran sentido sólo si se tiene en cuenta los movimientos y estrategias de su contrincante. (Cf. Gergen, 2010, pp. 231) Puesto que las reacciones

---

\* Traducir este término desde el alemán y la terminología schmitziana es un asunto bastante complejo, hemos optado por entender este término como movimientos de la corporeidad, y no corporalidad, ya que la corporalidad hace referencia al cuerpo en el sentido de Körper, corporeidad en tanto que el cuerpo tiene peso y consistencia en el espacio. Y el término movimiento, en tanto que en alemán la palabra *Regung* hace referencia a la emoción, impulso o arranque, incluso movilidad, nosotros optamos por el término movimiento pues engloba a los otros, si bien las especificidades de cada término no están totalmente representadas.

fisiológicas suelen ser casi las mismas para diferentes emociones (aumento de la presión arterial, ruborización, aumento de la actividad respiratoria, etc...) el sentido de la emoción sólo se da en el encuentro relacional. Se pretende así abolir la idea del sujeto romántico o moderno, al cual se le atribuían las emociones en su fuero interno. En cierta medida las emociones son respuestas que se dan dentro de un contexto en donde se señalizan expectativas.

*Leibesinseln* es un concepto que podríamos entenderlo como el modo en que el Leib toma contacto con el mundo que le rodea y sea capaz de sentirlo y de sentirse. No son fáciles de identificar, dos ejemplos que se dejan ver y sentir son la zona anal y oral (la boca). El Leib que se siente (*spürbare Leib*) tiene *Leibesinseln* que son lo que se siente en las fronteras del Leib, como por ejemplo en los estados meditativos profundos o en las técnicas de relajación. En este sentido: “Die ganzheitlichen leiblichen Regungen besetzen einen leiblichen Ganzort, die teilheitlichen leiblichen Regungen die Orte einzelner Leibesinseln. Alle diese Spüren am eigenen Leib präsenten Orte sind absolute Orte.”<sup>395</sup> Y así un lugar absoluto es un lugar independiente de una situación o de la distancia, es el lugar del *spüren*. Los estados se sienten de un modo prereflexivo, a ellos llegamos retrospectivamente, no necesitamos del cuerpo para sentirlos, simplemente los sentimos, es ese lugar absoluto que conlleva un identidad absoluta que: “...absolute Identität besteht darin, dieses zu sein, selbst oder es selbst zu sein, verschieden von anderem.”<sup>396</sup>

Schmitz ha organizado el así llamado alfabeto de la *Leiblichkeit*, en el cual diversos conceptos sirven de explicación de ciertos fenómenos corpóreos, tenemos así estrechamiento (*Enge*), alargamiento (*Weitung*), dirección (*Richtung*), tensión (*Spannung*), hinchidura (*Schwellung*), intensidad y ritmo (*Intensität und Rythmus*) y tendencia epicrítica y protopática (*epikritische und protopathische Tendenz*). Estas categorías están íntimamente ligadas, cada una es contraria de la otra. Lo que se quiere presentar con estos conceptos es algo que es experiencia diaria en todos nosotros, así sentimos como al tener miedo todo se hace más estrecho (*Enge*) o al estar en un momento de gloria ensanchamos nuestro pecho (*Schwellung*). Estas formas de experiencia están en concordancia con lo que se ve afuera. El estrechamiento y el ensanchamiento se sienten en el cuerpo en diferentes situaciones como en el hambre y en el miedo, pero también en la satisfacción, o al respirar (inhalación-exhalación). Esta es la dinámica del Leib. El autor ha propuesto cuatro

---

395 SCHMITZ, Hermann, *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Sirius Ed., Bielefeld und Basel, 2009, pp. 17 “La totalidad de los movimientos corpóreos ocupan una totalidad corpórea, los movimientos corpóreos parciales los lugares de las Islas corpóreas individuales. Todos estos lugares presentes sentidos en el propio Leib son lugares absolutos.”

396 SCHMITZ, Hermann, *Der Leib*, De Gruyter Ed., Göttingen, 2011, pp. 3 “...identidad absoluta consiste en, ser esto, sí mismo o ser sí mismo, diferente de los demás.”

escalas que se presentan dentro de las *Leibliche Regungen*, tenemos así una primera escala en la que se presentan las sensaciones más cercanas: La sed, el susto, el dolor, el escozor. En un segundo lugar se presentan las *Leibliche Regungen* en la emotividad de los sentimientos como el estar contento o triste, molestar por algo o tener miedo. Aquí los sentimientos se convierten en propios, en contraste con la concepción atmosférica de los mismos, ya que en primera línea el sujeto los siente en su Leib *afectado afectivamente*, es decir los siente en su integridad. El tercer lugar de las *Leibliche Regungen* es el de los movimientos sentidos (no a través del aparato sensorioceptor) como el masticar, el temblar, respirar, moverse, bailar, caminar. En el cuarto lugar están direcciones sentidas (*spürbare Richtungen*) como el mirar, arrojando y contorneando lo que observamos. Las *Leibliche Regungen* tienen su lugar en el espacio que se da entre estrechamiento (*Engung*) y alargamiento (*Weite*). La estrechez como tensión, el alargamiento como hinchidura. La fuerza vital es la asociación de estrechez en contraste con la hinchidura: “Nur in diesen Verband gibt es Antrieb; wenn die Engung das Band zerreit, gleichsam aushakt, wie im heftigen Schreck, ist der Antrieb erstartt oder gelähmt, und wenn die Weitung ausläuft, ist er erschlafft.”<sup>397</sup> De modo que el Leib es una estructura dinámica que se mueve entre los polos que hemos presentado. El Leib sin embargo va más allá de las fronteras del cuerpo, su extensión se presenta en la interacción dinámica entre espacios y tiempos con sus respectivos estrechamientos y ensanchamientos, con los cuales el Leib está en concordancia. De modo que el ensanchamiento que se ve fuera y el ensanchamiento que se siente en el propio Leib es idéntico. (Cf. Soentgen, 2000, pp. 8) La tensión (*Spannung*) y la hinchidura (*Schwellung*) es lo respectivo al estrechamiento (*Engung*) y alargamiento (*Weitung*) puesto que: “Leiblich sein heißt, zwischen reiner Enge und reiner Weite irgendwo in der Mitte zu sein und weder von Enge noch von Weite ganz loszukommen, solange das bewußte Erleben dauert.”<sup>398</sup> La hinchidura, incluso en el original alemán *Schwellung* no hace referencia a la hinchazón, sino a por ejemplo cuando se tiene el pecho hinchido, o cuando la vela de una nave es hinchida por el viento.

La intensidad y el ritmo son principios fundamentales en la estructura del Leib, se tiene un ritmo en el acontecer del Leib y la intensidad es igualmente corpórea. La intensidad hace referencia a las sensaciones que tenemos en nuestro cuerpo como cuando inhalamos y aguantamos la respiración. El ritmo es la dinámica que entrelaza la tensión y la hinchidura. Las tendencias protopáticas y

---

397 SCHMITZ, Hermann, *Der Leib*, De Gruyter Ed., Göttingen, 2011, pp. 15 “Sólo en esta asociación hay impulso; cuando el estrechamiento desgarrar la atadura, en cierto modo desengancha, como en el susto agudo, el impulso se paraliza o se congela, y cuando expira el ensanchamiento, se relaja.”

398 SCHMITZ, Hermann, *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Sirius Ed., Bielefeld und Basel, 2009, pp. 18 “Ser corpóreo significa, estar entre pura estrechez y pura amplitud en algún lugar en la mitad y no poder liberarse completamente ni de la estrechez ni de la amplitud, mientras dure la experiencia consciente.”

epicríticas hacen referencia a que lo epicrítico es lo punzante, lo afilado, los contornos altos, lo no difuso y lo protopático a su vez es lo difuso, lo que no está claro, lo grave en los tonos musicales. De modo que nos da a entender que lo epicrítico es lo que resalta y se individualiza y lo protopático aquello que es casi como el fondo de la figura diríamos. Por ejemplo epicrítico es un dolor punzante, las cosquillas, lo puntiagudo como un panorama alpino; por su lado lo protopático es el dolor sordo no localizable, la comezón.

La nueva fenomenología persigue describir aquello que cada persona siente en una experiencia antepredicativa, antes de que se reflexione, es decir a lo que se siente (*spüren*) en tanto uno lo siente. El Leib no es pues una instancia o algo que se tiene al lado del cuerpo, o un concepto, el Leib es lo que se siente de manera interior, aquello que en primera instancia nos ocupa y achaca. Es el fundamento de nuestra experiencia elemental y el autor persigue no desde una consciencia trascendental como en Husserl fundamentar los conceptos cognitivos, sino desde el Leib. De hecho se conoce la aproximación de Schmitz como “*transzendentales Leib*”. (Cf. Soentgen, 2000, pp. 12) En este sentido auna sus esfuerzos por fundar una antropología desde el concepto de Leib, no obstante deja entender que donde él habla de Leib, otros hablan de consciencia trascendental o de cogito prereflexivo. Sin embargo para Schmitz el *Raum* o la espacialidad es lo dado primariamente en lo que se siente en la propia corporalidad. (Cf. Fuchs, 2000, pp. 76)

Lo subjetivo nace cuando alguien es afectado por algo. Así el impulso vital se mueve entre los polos de estrechamiento y henchidura. En los casos extremos de estrechamiento surge la experiencia que Schmitz denomina presente primitivo u originario (*primitive Gegenwart*), es decir, el sujeto está presente de la manera más elemental ahí, se está muy íntimamente ligado al presente, a lo que se siente en ese preciso instante. En esos casos de estupefacción se tiene la evidencia de estar ahí y sentimos que estamos ahí por las más elementales *Leibliche Regungen*, como el temblor, o el miedo, con lo cual la consciencia de sí se remite al estar afectado afectivamente (*affektives Betroffensein*), y no a una actividad cogitativa como la duda o la reflexión. Este presente primitivo es el que viven los animales y los bebés, ese es el “*Ursubjekt*”. (Cf. Fuchs, 2000, pp. 81) En este estado del presente primitivo existen cinco dimensiones que son: El aquí (*das Hier*), el ahora (*das Jetzt*), Ser-ahí (*Dasein*), el esto (*das Dieses*) y el yo (*Das Ich*). En esa exaltación de lo repentino las categorías están amalgamadas (*verschmolzen*). El presente primitivo se presenta en lo repentino y lo inesperado y despedaza la duración y henchidura en estrechez extrema. (Cf. Schmitz, 2010 a, pp. 34) De este presente primitivo se genera el presente desdoblado (*enfaltete Gegenwart*), aquí uno puede tomar distancia de la situación en la que se encuentra y esto es lo que nos diferencia de los



animales. Esta capacidad de desdoblarnos del presente primitivo la llama Schmitz emancipación (*Emanzipation*) que es en cierta manera el modo en como cada uno se desdobra de ese presente primitivo, es decir el estilo que se tiene de tomar distancia de la situación actual en donde existe la diferenciación de sujeto-objeto. Hay un movimiento de vaivén entre el presente primitivo y el presente desdoblado y tampoco hemos de comprender el presente primitivo como algo inferior, el volver a estar en el presente primitivo lo denomina este autor regresión (*Regression*), la vida del humano se da entre estos dos presentes. Salir de la experiencia inmediata es una suerte de individuación de lo caótico y ese salir del presente inmediato hace que en cierta medida perdamos el contacto con nosotros mismos distanciándonos, se pierde pues la conexión. Por eso es necesaria la regresión al presente primitivo para poder seguir en la dinámica de la vida. En el presente primitivo existe indiferenciación, en el presente desdoblado nace la diferenciación y por ende la identidad y diferencia.

En nuestro día a día lo subjetivo es aquello que hace parte de ese mundo personal o interno, es decir que un juicio puede ser subjetivo en tanto se hace una valoración sobre algo, por ejemplo “las peras me gustan más que las manzanas”. Lo objetivo viene a ser por ejemplo la distancia medida entre dos puntos. Para Schmitz la subjetividad no es cerrazón personal, sino el ser afectado afectivamente (*affektives Betroffensein*) el: “...*das unmittelbare spüren* -lo que se siente inmediatamente-” (Cf. Brenner-Schmitz, 2009) y lo objetivo no es un perfeccionamiento del discernimiento subjetivo sino una pérdida del mismo, es asimismo neutral. Es así como lo que en sí la subjetividad es, es el sentido de lo mío (*Meinhaftigkeit*) como cuando decimos “estoy triste”, ya no es simplemente una valoración de lo objetivo, sino lo que me *afecta*. La concepción de la subjetividad como una toma de posición, es decir una perspectiva, resulta insuficiente, pues en teoría cada cual puede asumir esa perspectiva. Se puede reportar desde la perspectiva del otro, sin estar en esa situación, cuando se dice “Él está triste”, es decir se puede identificar lo que acontece sin necesidad de ser afectado, lo del otro no es lo mío. Subjetivo se convierte algo no desde la toma de una perspectiva, sino desde el *ser afectado*. Lo objetivo para este autor es la capacidad de abstraerse de la inmediatez de lo que se está sintiendo, de esas situaciones internas uno puede alejarse. La subjetividad es aquello, diremos, que está a flor de piel, no podemos compartir nuestra vergüenza o nuestro miedo eso es sentido únicamente por nosotros. De modo que lo subjetivo tiene a la final un mayor peso de realidad sobre lo objetivo.

Con relación al tema de los sentimientos, Schmitz nos dice que los sentimientos son atmósferas que nos afectan y que se encuentran en un espacio (*Raum*), pero no es el espacio geométrico, sino un espacio sin superficie como lo es el tiempo -clima- o el silencio. Para Schmitz existen sentimientos dirigidos y centrados en un tema, pero no sentimientos simplemente centrados. Estas atmósferas son percibidas a la ligera y por otras somos afectados afectivamente (*affektives Betroffensein*). Los sentimientos vienen de fuera, se depositan en el ser humano y se manifiestan a través de él como por ejemplo en la ira, éste no es un estado mental sino que se manifiesta en el *spürbaren Leib*. Los sentimientos se sienten en primera instancia como estados de ánimo (*Stimmungen*) -que son lo atmosférico de los sentimientos- y en segunda instancia se tiene el sentimiento que está dirigido pero que aún no está centralizado. El ejemplo que nos pone el autor es la ansiedad. (Cf. Brenner-Schmitz, 2009) En una tercera instancia los sentimientos se pueden presentar centrados como cuando se tiene alegría por algo, o sobre algo. Los sentimientos igualmente juegan un papel determinante en la dinámica del Leib, es así por ejemplo como la tristeza está asociada al estrechamiento y la alegría a la henchidura.

A pesar de proponer ideas innovadoras y renovadoras, es decir, de revisionar conceptos que se han instituido en la tradición filosófica y psicológica, Schmitz es sujeto de fuertes críticas por ejemplo Waldenfels (2000, pp. 272) cuestiona el concepto de *spüren* que conlleva una fuerte dosis de cartesianismo, con la diferencia que en Descartes ese sentir está depositado en el pensamiento y no en el Leib, igualmente Fuchs (2000, pp. 82) hace referencia a que el problema de *Leib-Körper* no está de modo alguno resuelto cayendo en una especie de dualismo. Referente a la teoría apersonal de los sentimientos se indica que cuando se tiene dolor por la pérdida de alguien, se está constreñido justamente por la ausencia de esa persona se está afectado por su falta y no por la atmósfera como si el estado de duelo, fuese un poder ominoso. (Cf. Fuchs, 2000, pp. 84) De modo que el ser humano es un médium por el cual los sentimientos se manifiestan, como en la antigua Grecia, transpersonal el ser humano era motivado e impulsado por dioses o sus representantes, así el Leib es autónomo y los sentimientos independientes de éste, lo que conllevaría, según Fuchs, realizar una revisión de la historicidad de la consciencia, que apenas se podría concretizar filosófica y fenomenológicamente.

Por otro lado Waldenfels realiza una crítica al concepto de *Einleibung*, que viene a ser el sentir del otro en el propio Leib con su consecuente *Ausleibung*, que es por ejemplo el caso del conductor que está en un estado de trance al conducir largas horas en una monótona autopista, es en ese estado cuando no se está más en uno mismo, es como la *participación mística*. Dice Waldenfels (2000, pp. 272) que ya no se trata de yo *pienso* al otro como un otro yo, sino yo *siento* al otro como otro yo, de

modo que el otro viene a ser el sentido en mi propio Leib. Y para finalizar Waldenfels agrega que no hay algo nuevo en esta fenomenología sólo lugares comunes con Husserl y Merleau Ponty. Al partir del *affektives Betroffensein*, en tanto que sentir el propio Leib, se cae en una nueva forma de introspeccionismo poniendo al Leib en la tradición cartesiana pues se hace una descripción explícita entre el Leib y el cuerpo (*Körper*) a modo de cuerpo sintiente separado del cuerpo orgánico, deviniendo en una dicotomía ya no entre mente y cuerpo, sino entre Leib y cuerpo.

Por nuestro lado creemos que Schmitz intenta rescatar la subjetividad desde su ámbito más personal e intocable desde la objetividad. Con el regreso a un cuerpo que siente, ya no se parte desde el pensamiento para formar o encontrarse en el mundo, sino que el cuerpo es el *órgano* por el cual la consciencia y nuestra historia cobra sentido. El sentir deviene el lugar de la evidencia, evidencia de que existo.

*Yo soy diferente de todas mis sensaciones.  
No logro comprender cómo. No logro  
ni siquiera comprender quién  
las experimenta. Y por cierto,  
¿quién es ese yo del comienzo de mi proposición?  
E. M. Cioran*

## **9. Prefigurando un concepto de identidad personal:**

Nuestra intención en este trabajo es generar un concepto de identidad personal a partir de lo expuesto. No pretendemos hacer un recorrido histórico con las diversas ideas e interpretaciones que se han dado sobre el surgimiento del sujeto o su concepción. Nuestra intención es hacer una crítica a las convenciones y prejuicios del psicoanálisis, la psicología analítica y la psicología académica y demostrar que esas concepciones, incluso en la actualidad no se sostienen y requieren una reconceptualización desde sus pilares más esenciales. Por ello expondremos nuestras ideas de manera concisa y de la forma más vertebrada posible. No pretendemos exponer conceptos como el de identidad nacional (Cf. Bauman, 2010) o identidad posmoderna (Cf. Gergen, 2010), ni tampoco entrar en el debate del sujeto descentrado (Cf. Eickelpasch, 2013) con mayor detalle. Más bien pretendemos generar desde nuestra crítica un concepto de identidad personal apoyado en la percepción, en el acto antepredicativo de nuestra experiencia y existencia. No se trata de la identidad personal, en tanto un *valor* de lo humano, sino de como las estructuras básicas y elementales de la consciencia se ven afectadas por el modo en que hoy vivimos.

### **9.1 ¿Cómo definir la así llamada posmodernidad?:**

Los valores del modernismo se alzaron en contra de lo instituido por una sociedad burguesa heredera de una tradición en parte religiosa y no democrática en la cual el individuo no podía aspirar a mucho dentro de su vida, es decir, estaba limitado a una función. La religión y lo divino organizaban la sociedad en función de una representación de valores, por su parte el modernismo

tanto en las manifestaciones artísticas como en la política reivindica el lugar de un individuo autónomo y libre de sus herencias tradicionales, un sujeto que puede reinventarse y dejar de lado aquello que tanto lo ató. El capitalismo generó la posibilidad del crédito desarticulando modelos tradicionales de producción y se dio origen a lo que Lipovetsky llama *hedonismo*, es decir, a través del consumo de masa se estableció una cultura que hace que el yo resalte y se presente como original rompiendo las ataduras tradicionales de su pasado y con ello los valores que antaño conformaban la sociedad (monarquía, dios, producción) son dejados de lado para el consumo inmediato y la satisfacción del deseo, siendo el deseo un modo más de consumir. La intensidad de la vida y vivirla en su mayor esplendor es la meta que siguió el sujeto moderno. En definitiva trató de divorciarse de la tradición e innovar en todos los campos posibles del arte y las sociedades ya no eran dirigidas o guiadas por agentes externos como la religión o dios, sino por la construcción de sus propios sistemas democráticos así como sus propios y renovados sistemas de valores. Este individuo libre se encauzó en una marea de posibilidades sin fin, ya que al romper con lo tradicional, se vio abocado a un mundo con un sin fin de posibilidades, los maestros no son ya necesarios y se rompe con ellos, cambiar de estilo -en el arte- es una muestra de esa versatilidad de la sociedad moderna, en la cual: “El individuo reconocido como libre ya no está obligado a la veneración a los antepasados que limitan su derecho absoluto de ser él mismo, el culto a la innovación y a lo actual es el estricto correlato de esa descalificación individualista del pasado.”<sup>399</sup>

Así se generó una cultura más dinámica, menos sedentaria, con mayor inventiva y una revolución que afectó a todos los procesos culturales como la política, el arte, las ciencias -por ejemplo el mismo psicoanálisis sin ser ciencia es una ruptura con la tradición, al igual que la fenomenología, ambas disciplinas aparecen oficialmente en 1900- , el descenso de las religiones y la caída de sus dioses, los modelos de producción y los sistemas jerárquicos. Se pasa así del registrar al inventar-se sin modelo rebelándose contra las significaciones heredadas. (Cf. Lipovetsky, 2003, pp. 94)

Parece ser que el posmodernismo es una respuesta a los valores que se pregonaron durante el modernismo, pero ¿Por qué no se lo puede denominar neomodernismo o ultramodernismo? Parece ser que mientras la comunicación hace que las distancias desaparezcan, la sensación de instantaneidad del vivir no permiten que el sujeto pueda definir sus fronteras pues es atraído por un mercadeo y un consumo que impide una profundización de aquello que en el modernismo y en el romanticismo era el enclave de la identidad, es decir, la persona interior. El sujeto actual se encuentra a revolcones entre su deseo, sus creencias, sus necesidades, sus sueños y sus fantasías. Es

---

399 LIPOVETSKY, Gilles, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 2003, pp. 93

muy difícil tener una cierta constancia en las relaciones personales como laborales. Y en esta era de la interconexión, ser coherente es algo casi imposible. Vegetarianos que no comen ni carne ni pescado a causa del coste ecológico y el impacto ambiental, sin embargo *regalan* a sus gatos comida elaborada a base de atún, visten calzado de cuero o beben vino traído de 13.000 kilómetros. Personas que rechazan desplazarse en coche a causa de los efectos nocivos para el ambiente, compran ropa de por internet. Tenemos así una suerte de incoherencia constante. La publicidad nos bombardea, los trastornos por hiperactividad se multiplican en la población infantil y se sigue creyendo que es un desorden cerebral que ha de tratarse con un medicamento específico, eso está en boga, y para buena fortuna de las empresas farmacéuticas, la imposibilidad de que el sujeto se centre les favorece muchísimo. En esta época en la cual valores altísimos de antaño se convierten en marcas de ropa, el arte ya no es contemplado, sino fotografiado por un tablet y demás, el niño *sufriente* de hiperactividad es la muestra más clara de como estamos hoy en día. El trastorno hiperkinético se define de la siguiente forma: “Grupo de trastornos caracterizados por su comienzo temprano (habitualmente, durante los primeros cinco años de la vida), por falta de constancia en las actividades que requieren de la participación de funciones intelectuales y por una tendencia a cambiar de una actividad a otra, sin completar ninguna, junto con una actividad desorganizada, mal regulada y excesiva. Pueden hallarse asociadas varias otras anormalidades.”<sup>400</sup> Es decir, en esa definición hallamos la situación *normal* del sujeto contemporáneo. Probablemente el auge de los trastornos de hiperactividad sea un reflejo de que el sujeto se dirige hacia su *descentramiento* total, privado de ese mundo interior, que le otorgaba una cierta solidez en su vida. Si el posmodernismo es una respuesta al modernismo, es normal que nos encontremos en una especie de transición en donde nuevos referentes se están implantando y lo que sucede es que apenas se puede uno acostumbrar a lo nuevo, llega de inmediato una nueva exigencia de adaptación y de cambio, sino piénsese en los updates de los programas informáticos y las dificultades que pueden generar a sus usuarios que estaban ya *familiarizados* con el sistema. Se va perdiendo la familiaridad para caer en ese anonimato que lleva al individuo a clamar a gritos por ser reconocido, de ahí la urgencia de los selfies. La única constancia posible es el tener nuevos referentes, lo inédito, en donde no hay una posible verdad cerrada y única, sino que lo importante es la lectura que se haga de un hecho y no el hecho en sí, de modo que: “El marasmo posmoderno es el resultado de la hipertrofia de una cultura cuyo objetivo es la negación de cualquier orden estable.”<sup>401</sup>

---

400 CIE 10 (Clasificación internacional de las enfermedades), en:

[http://eciemaps.mspsi.es/ecieMaps/browser/index\\_10\\_2008.html#search=F90](http://eciemaps.mspsi.es/ecieMaps/browser/index_10_2008.html#search=F90)

401 LIPOVETSKY, Gilles, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 2003, pp. 83

## 9.2 El sujeto posmoderno:

El sí-mismo disgregado, da cuenta de que el sujeto como hemos visto no está en la cabeza, es decir que, de la visión de un sujeto internalizado se ha pasado a la concepción de un sujeto que está en el mundo. La dificultad de hoy en día probablemente radique en lo que implica que la espacialidad, la corporalidad y otras formas de existencia del ser, se vean abruptamente confrontadas con reducciones de distancias en la espacialidad y aceleración de la temporalidad, así el yo puede ser fácilmente alcanzable a través del internet y las distancias se acortan gracias a la facilidad del viajar. Pero ello no implica que no exista un punto de referencia al que el sujeto siempre llamará yo, sino que el mundo se ha estrechado en sus dimensiones existenciales, confundiendo a nuestro estar en el mundo y al yo que se crea e inventa dentro de un contexto social, es decir, desde la interacción. El yo es un producto de las relaciones, de la *Zwischenleiblichkeit*, no existe un yo interno o una esencia que se escenifica en el mundo, sino que en el contacto con el mundo se conforma aquello que devendremos.

La apertura de fronteras conlleva una falta de cierre en la identidad del sujeto. Al haber un *sinlímite* de posibilidades, el sujeto, al no estar en la cabeza y sí en el mundo a través del contacto antepredicativo, no logra encontrar referentes estables en la actualidad, las fronteras abiertas, la facilidad de cambiar de actividad, el desarrollar una conversación por medio de skype no dejan que el sujeto se asiente y se centre, bien al contrario ese mundo en constante cambio frenético y en movimiento gobernado por las leyes de mercado arrancan y confunden al individuo que *se sabe uno* pero *se siente muchos*. De modo que la adquisición de un sentido sólido del yo se difumina en una lucha constante entre el *parecer* y el *ser*. (Cf. Gergen, 2010, pp. 212) De la seguridad de un yo establecido se ha pasado a un yo que está en constante proceso camaleónico frente a las exigencias del ambiente, en donde los valores que en algún momento pudieron haberle atañado pasan a segundo plano.

La rigidez en este mundo cambiante no es posible. De hecho no es de sorprendernos que los trastornos narcisistas se hayan multiplicado en los últimos años o que los desórdenes interpersonales llamados trastornos de la personalidad cada día sean más difíciles de tratar y sigan llenando las consultas y clínicas psiquiátricas. Parece ser que el único recurso del yo sería pues esa maleabilidad, esa inconsistencia, casi de plastilina, como una jalea que se acopla al recipiente en el que es depositada buscando la gratificación constante: “A medida que las relaciones sociales se convierten en oportunidades para la representación, se disipan los límites entre el yo real y el que se

presenta a los demás entre la sustancia y el estilo que está de moda.”<sup>402</sup> Se reemplaza así lo sustancial por el aparecer, y no se trata de algo que *es* sino que *aparece o aparenta*. De modo que la identidad no viene a ser constante y unitaria, sino cambiante de acuerdo a las circunstancias, es como si las acciones humanas estuviesen únicamente regladas por el contexto y por la búsqueda de una ganancia al actuar -de actuación- en los hechos a los que pertenecemos o a los que nos damos cayendo ante el imperio de las contradicciones. Lo que en la modernidad tanto se buscó y trabajó con la premisa ¿Quién soy yo?, se desvanece en esta sociedad en la cual las contradicciones están al orden del día y la flexibilidad, la maleabilidad, impiden creer en un sujeto estático, sino que el sujeto se torna dinámico y permeable en donde la identidad ya no es una instancia inamovible, sino que es un proceso constante de cambio, de contradicción, la identidad es plástica. La búsqueda por ese yo para sabernos quienes somos se vuelve una tarea ardua, casi patológica, en donde la presión por encontrarse se vuelve terrorífica, pues las líneas de conocimiento de uno mismo están dentro de espirales que se interconectan infinitamente. De modo que tener una identidad no viene garantizado desde los modelos sedentarios de la modernidad, la identidad se construye constantemente es un trabajo. (Cf. Eickelpasch, 2013, pp. 15) La identidad personal no está ya *preformada* como en la modernidad, sino que ha de salir a buscarse.

La relación es la que crea al yo, el lenguaje sólo tiene y cobra sentido dentro del intercambio de los símbolos que lo componen, él ya no está al servicio para aclarar un realidad interna que se quiere externalizar, sino más bien para que el sujeto encuentre su posición dentro de la expropiación del yo. La relación crea el sentido de yo. Se es yo en la medida en que se cumple un rol dentro de una relación, sea la que fuere, de pareja, de amistad, laboral, etc... Es la tendencia de la tan conocida frase “*Jeder ist ersetzbar*” (cualquiera es reemplazable). De ahí que la valoración contemporánea se dé en las actitudes y lo bien que se desempeña, el sujeto queda así despojado y vacío. No interesa *quién* está ahí sino *cómo y qué* hace lo que se espera de él en ese determinado contexto. Se es ya no desde uno, sino para el otro: “Sin la complicidad del otro, que a menudo está presente antes, durante y después de la actuación, ésta perdería todo sentido.”<sup>403</sup>

Se ha desarrollado una concepción del sujeto desde lo romántico, es decir centrado en el individuo, desde lo moderno como una máquina que piensa y en lo posmoderno se habla del sujeto interconectado, es decir cualquier acto está mediado por la relación y el contexto. Todo esto a causa de la saturación social en donde el organismo no es capaz de asimilar la cantidad de información y

---

402 GERGEN, Kenneth, *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 217

403 *Ibid. Op. Cit. pp. 231*



las opciones se han multiplicado tanto que la toma de decisiones se convierte en una tarea sumamente complicada. El yo sigue siendo individualista, sin embargo deviene en individualizado, cada sujeto se ve enfrentado a un sinnúmero de posibilidades y el contacto continuo y estable se hace cada vez más difícil, de ahí la gran cantidad de divorcios, de parejas inestables, de viajes, de la imposibilidad del encuentro. Mientras más creemos que estamos cerca y que la comunicación artificial nos da ese estar ahí *-vorhanden-* más caemos víctimas de lo que Gergen ha denominado *tecnologías de la saturación social*. (Cf. Gergen, 2010, pp. 80) Ese yo está diseminado en la era posmoderna, ya no es el yo de la comunidad inmediata y limitada geográficamente o incluso lingüísticamente, el yo se enfrenta más bien a figuras y personajes inestables regados por un sin fin de datos mediáticos y éstos cambian de manera constante e incesante. La variabilidad de la vida individual afecta a la colectividad generando una suerte de sujetos descentrados a los cuales les resulta difícil acercarse o retomarse. La falta de una geografía con fronteras engendra una sensación de autonomía ilimitada y las relaciones interpersonales dejan de tener la espesura y densidad de tiempos pasados. La comunidad no es ya la que sustenta al individuo, sino su *Vernetzung* *-interconexión-*. Lo constante ya no es la imagen pulcra del yo sino su inestabilidad mediada por la interconexión. De igual manera el ritmo de las relaciones se ve incrementado y se torna un bien de consumo. Ya no es tan importante contar con buenas y establecidas amistades a través de años, sino a dos clicks de distancia y de tiempo. Se pasa del entusiasmo inicial al agotamiento, aburrimiento y abrumo. Esta velocidad del intercambio dentro de la multiplicidad de las relaciones tiene una incidencia directa en los parámetros perceptivos del individuo, a través de los chats o el teléfono no se accede a la gestualidad o a otras instancias como los olores o colores que la persona trae consigo, se promueve más la imaginación y la fantasía y hasta cierto punto una especie de *onanismo relacional*, en dónde con quien se cree hablar es un espejismo de los deseos que se tiene. A la final lo que está al servicio de la comunicación termina engendrando sujetos *onanistas* que se relacionan únicamente con sus expectativas y fantasías, esa es una forma más del narcisismo contemporáneo.

De igual manera las relaciones se tornan superfluas ya que uno puede simplemente apagar el ordenador o asumir una nueva identidad *-Nickname-* cuando vuelva a conectarse. En cierto modo la sensación de tener cerca a alguien a través de estas nuevas tecnologías es en realidad un retorno a la soledad de un yo que no sabe desde dónde viene ni a dónde va, un yo *insostenido*, un yo maleable, permeable y hasta cierto punto disociado, y descomprometido con su situación, pues es casi como si fuese un *yo gaseoso*: “En la actualidad no hay nada de lo que hablemos con más solemnidad y entusiasmo que de “redes” de “conexión” o de “relaciones”, sólo porque “lo real” (las redes entrelazadas de cerca, las conexiones sólidas y seguras, las relaciones maduras) no han hecho otra

cosa que desmoronarse.”<sup>404</sup>

Se entiende así a la identidad personal, como un juego de identificaciones y de reflejos, en donde esa *unitariedad* del yo se ve afectada a causa de la fragmentación del sentido de la unidad personal que viene acompañada por la creciente velocidad y cantidad de las interacciones humanas. (Cf. Arciero, 2004, pp. 119) Lo que se entiende por *individualización* hoy en día no es el separarse de una sociedad, sino entrar en ese juego de posibilidades en donde se apuesta por lo autónomo más allá de los vínculos y el consumo, no sólo en el sentido del mercadeo, sino en cómo el yo se hace desde esas infinitud de posibilidades. No se está determinado por los orígenes, sino que se puede ir más allá de ellos en distintas formas como lo son la expansión laboral, hacerse vegetariano, salir al cine, visitar un museo, hacer un viaje. En definitiva, el lugar donde se nace no nos hace individuos, sino lo que escogemos y en este sentido se da un salto desde esa personalidad y cultura *predefinida* que en el pasado nos determinaba ya que hoy en día la apertura de las fronteras nos invita a salir de los *muros* tradicionales. Las decisiones no se toman desde lo tradicional, sino desde lo personal: “Hoy vivimos para nosotros mismos, sin preocuparnos por nuestras tradiciones y nuestra posteridad: el sentido histórico ha sido olvidado de la misma manera que los valores y las instituciones sociales.”<sup>405</sup> El sujeto se ha liberado de sus ataduras tradicionales. No obstante ese yo que se cree autónomo y libre no hace más que *bricolage* pues se toma una posición, postura o se asume un punto para el instante, es decir, hasta el próximo momento en que devenga un *alguien*. La identidad no es ya algo para toda la vida, sino que se recicla constantemente. El yo se convierte en un *constructor reflexivo*, que se auto-organiza dentro de los roles que cumple y es creativo -en un sentido técnico no necesariamente auténtico- en tanto que su vida e identidad han de irse construyendo y no están dadas de por sí. Los modelos tradicionales que estaban implícitos dentro de un grupo social o familiar pasan a ser en la posmodernidad estructuras que rigen desde lo externo, es decir, se generan nuevos referentes a los que el yo se ve confrontado constantemente y que destruyen la idea de un mundo privado pues las campañas publicitarias y los modelos que se promueven generan influencia desde fuera en el yo, el yo está desnudo, la intimidad de otrora es ahora intimidad desnuda, presente para el otro y desde el otro. La idea de un yo centrado en y sobre sí mismo no tiene lugar en esta sociedad frenética en la cual existe en mayor medida la tendencia a *identificarse* que a *ser*. El sujeto puede inventarse, renovarse, cambiarse a sí mismo abriendo así un sin fin de posibilidades para la constitución de su vida.

---

404 BAUMAN, Zygmunt, *Identidad*, Losada, Buenos Aires, 2010, pp. 197

405 LIPOVETSKY, Gilles, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 2003, pp. 51

Se pasa así de un sujeto centrado y estable a un sujeto cambiante que experimenta nuevas y diferentes formas de estar -siempre en una especie de eterno presente-, la seguridad y los vínculos estables a largo plazo se reemplazan por la búsqueda de los placeres que se ofrecen, se evita el apego a largo plazo generándose angustia y desorientación. Por una sociedad de consumo que promulga la seducción como el medio para la autorealización, el sujeto contemporáneo vaga por el presente continuo que se genera a causa de la flexibilidad y movilidad. La apuesta por una identidad concreta y cerrada sobre sí misma y los valores del trabajo, la religión o el arte, se ha sustituido por una fuga permanente de la determinación. Se está, no en un *lugar de origen*, sino en el lugar de la *elección*. Se vive en un eterno presente buscando la satisfacción inmediata de necesidades creadas, así no se puede ya disfrutar del ser, sino devorarlo. Del sujeto productivo se pasó al sujeto que consume. El mercado es la nueva forma que gobierna los sentidos y sinsentidos de la existencia humana. El extenuante consumo al que el sujeto está constantemente confrontado le lleva a un proceso de autoconstitución. El placer compensa la ansiedad, el sujeto se pierde en la pluralidad de su misma constitución y la pluralidad de las seducciones a las que se enfrenta. Lo “a corto plazo” está cada vez más en boga, el abrir los horizontes: “Die rastlose Suche nach einem befriedigen Lebens- und Identitätsstil findet deshalb keine Haltepunkt: Die postmodernen Identitätssucher scheinen zu ewiger Entbehrung und Enttäuschung verdammt.”<sup>406</sup> El sujeto posmoderno se encuentra pues en una situación entre el ser y el -a-parecer.

### 9.3 Identidad(es):

Normalmente es aceptada la idea de que la identidad personal, es aquello que no cambia y que hace que nosotros seamos capaces de reconocernos y ser reconocidos por los demás de acuerdo a eso que nos define tanto a través de los otros (Cf. Arciero, 2004, pp. 159 y sigs.) y la historia que nos contamos y el pronombre personal yo, para referirnos a nuestro organismo, diferenciándonos así del ambiente y los otros. Nosotros creemos que la identidad es más bien una constante diferenciación y no permanece estable a través del tiempo, esto no nos lleva a creer que seamos seres esquizofrénicos, sino que lo narrativo y lo reflexivo es un acto *a posteriori* que ha venido definiendo lo que llamamos identidad personal. Pensemos en el caso de la memoria y del recuerdo, si entendemos a la memoria como una potencialidad, es decir, la posibilidad de traer recuerdos del pasado al estado presente, ello no tiene mucho que ver con la constitución de nuestra identidad,

---

406 EICKELPASCH, Rolf, *Identität*, Transcript, Themen der Soziologie, Bielefeld, 2013, pp. 51 “La incesante búsqueda de un estilo de vida e identidad satisfactorios no encuentra por lo tanto un apeadero: los buscadores de identidad posmodernos parecen estar condenados a la eterna penuria y decepción.”

pues lo que nos contamos o nos han contado de nosotros mismos puede no corresponder a sucesos reales. Si nos apoyamos en la identidad desde la memoria como garantía para saber que el sujeto de hace dos años soy el que ahora recuerda lo que hizo, caemos en un error categorial, ya que la identidad no es recuerdo ni memoria. La memoria hace parte de nuestra historia, lo que llevaría a vernos desde una perspectiva biográfica, pero una biografía no es una identidad, sino un conjunto de hechos que se sucedieron desde las vivencias de un individuo. La identidad no es lo *qué* hacemos sino *cómo* lo hacemos desde la construcción y la interacción del lenguaje y de la memoria implícita a modo prereflexivo, desde el reconocer y responder de manera no consciente a las mímicas hasta la incorporación de ciertos hábitos y la tonalidad afectiva generada en el intercambio con los otros y posteriormente la construcción semántica insertados en el mundo del lenguaje. La identidad no es la historia que nos contamos a nosotros mismos sobre nosotros, sino el sustrato que antecede a toda posibilidad de actuar de otro modo, pues las bases de nuestro comportamiento -existencia- están fuertemente sedimentadas y sólo desde ahí es donde organizamos nuestras acciones y propósitos, incluso el recordar. No se es abogado o médico por venir de una familia de tradición jurídica o médica, sino también y sobre todo posiblemente, por la imposibilidad de salir de ese medio, por querer seguir creciendo en el nombre y seno familiar, por querer eternizar la tradición familiar. Y estos argumentos sólo podemos descubrirlos si llegamos al sustrato prereflexivo, a la estructura fundante del acto de la existencia de cada individuo.

Y si en la era posmoderna el sujeto se cree descentrado, no lo está totalmente, ya que siempre podrá recurrir y regresar a la experiencia originaria de sí mismo. Las posibilidades y las fronteras del mundo se han abierto, ello por supuesto lleva a generar un nuevo tipo de estructuración de la personalidad, lo que viene a indicar en definitiva que se entra en un orden discursivo, lo prereflexivo en la era posmoderna, induce a que el sujeto tenga más referentes, pero no que esté perdido en un mundo lleno de información. A través de los procesos de sedimentación de la experiencia, y de las habituaciones de la corporalidad, el sujeto tendrá siempre una frontera, un *corte* de la realidad que le pertenece, pues él no está dentro de la cabeza, sino allí en el mundo.

¿Es el recordar un requisito para la identidad o es más bien un requisito para la continuidad y coherencia de nuestra historia? La memoria discursiva semántica narrativa es eso lo narrativo, sin embargo la identidad y memoria son dos cosas distintas. Los recuerdos no son memoria, si bien hacen uso de ella, son situaciones vividas por un sujeto, pero no son la base constituyente del yo. El yo se hace a pesar de ellos. Recordar no es identidad sino que es hacer presente lo vivido en el pasado. El carácter y la estructura que es prereflexiva vienen a configurar nuestra manera de

engendrar recuerdos y vivencias. Es lo que percibimos lo que nos hace ser cómo y lo que somos en comunión con nuestro mundo, la memoria explícita no sustenta nuestra identidad, ella sólo da cuenta de lo que hemos hecho. De ahí que por ejemplo incluso en el psicoanálisis ese hacer consciente lo inconsciente sea únicamente de carácter explícito, es decir postreflexivo, y los verdaderos cambios posibles han de darse desde lo prereflexivo, desde lo implícito, de ahí que en la terapia psicoanalítica y en el psicoanálisis siempre se tenga más material, pues nunca llega al sustrato antepredicativo de la experiencia de un sujeto. Se ha de llegar a lo implícito: “Aus der Wiederholung und Überlagerung von Erlebnissen hat sich eine Gewohnheitsstruktur gebildet: Eingespielte Bewegungsabläufe, wiederkehrende Wahrnehmungsgestalten, Handlungs- und Interaktionsformen sind zu einem impliziten leiblichen Kennen oder Können geworden. Das Leibgedächtnis *vergegenwärtigt* die Vergangenheit nicht, sondern enthält sie als *gegenwärtig wirksame* in sich.”<sup>407</sup> Es esta la estructura previa y antepredicativa de nuestra experiencia la que es nuestra identidad. No es una entidad irracional, sino prereflexiva, es decir constitutiva y constituyente de lo que vendrá en el acto de decir yo, o de hacer nuestras tareas cotidianas, o de relacionarnos con los otros. De modo que percibir es hacer, ser. Es interesante observar como los niños perciben su ambiente y se ve claramente que tienen menos prejuicios (reflexivos) que un adulto. Un ejemplo anecdótico fue el ver como una niña de unos 6 años al ver lo que comúnmente llamaríamos un paso de cebra, el cual en lugar de estar pintado de blanco lo estaba de amarillo exclamó que estaban a punto de atravesar la calle por un paso de tigre. Nótese lo agudo de la observación de la niña al dar una articulación semántica, más primitiva, más cercana a la descripción de la realidad. Lo que llamamos comúnmente identidad personal está construida sobre prejuicios, es por ello necesario irnos desembarazando de ellos y uno de los prejuicios es el que la memoria da garantía de la identidad y continuidad al yo y otro prejuicio es el que la identidad permanece inmutable, la identidad es irse diferenciando del mundo, del otro y de sí mismo, sólo así es posible el cambio.

Entendemos la identidad como un continuo fluir, que se refiere a vivencias y estas vivencias, que son compatibles se asientan sobre las anteriores. El proceso de la identidad es inacabado siempre se está construyendo el sujeto y como hemos visto el yo es el punto subjetivo de una trascendencia, es un referente de la consciencia para poseer una consciencia de *mismidad*. No podemos pensar en un sujeto sin relación a su yo, como tampoco podemos pensar en una identidad sin relación a su

---

407 FUCHS, Thomas, *Leib und Lebenswelt*, Die Graue Edition, Kusterdingen, 2008, pp. 88 “A partir de la repetición y sobreposición de experiencias se forma una estructura habitual: Movimientos ensayados, formaciones perceptivas recurrentes, formas de acción e -interacción- se han constituido en un saber y habilidad corporal implícito. La memoria corporal no *rememora* el pasado, sino que lo contiene *efectivamente actual* en sí misma.”

entorno o a su compatibilidad, de este modo: “Para Guidano, el sentido de uno mismo coincide con la coherencia interna de esta historia de vida única de la cual uno es el personaje principal y que uno interpreta y vive cada día.” -Y un poco antes- “Guidano señala que la construcción de un significado personal es una actividad que desde el inicio del desarrollo humano corresponde a un proceso de secuencialización de eventos significativos, es decir, juntar secuencias de conjuntos de eventos prototípicos que son significativos desde el punto de vista de la activación emotiva del sujeto. Al poner en secuencia estos conjuntos de eventos -las imágenes, combinadas y recombinadas entre ellas- se llega a desarrollar una configuración unitaria, y a través de ella es que se puede ver un mundo y sentirse en él. La manera como se ve la construcción de una visión del mundo no es algo puramente intelectual, cada secuencialización de eventos y escenas comporta una activación también del mundo emocional y el reverberar de eventos prototípicos corresponde al reverberar de modulaciones emotivas específicas. Esta configuración unitaria de conjuntos de eventos, imágenes, etc. desde un comienzo empieza a transcribir todas las características que podemos decir de una historia. Secuencializar los eventos es interpretarlos. Secuencializar los eventos en imágenes y escenas significa interpretarlos, significa darles nuevos términos, darles una trama narrativa.”<sup>408</sup> Ese secuencializar es un proceso que se realiza posteriormente, lo fundante es lo prototípico. Nuestros actos -sin palabra- es sobre ellos que después se hablará. La identidad es algo que nosotros hacemos, no que contamos.

La percepción y su primacía antepredicativa dan cuenta de que es desde ahí que se constituyen nuestras vivencias, solapándose, sedimentándose. En un sentido neurobiológico podríamos hacer un paralelismo entre lo antepredicativo y las redes neuronales. Lo antepredicativo sería el correlato neuronal, desde el cual, y a través de su constitución específica, mediada por las experiencias del sujeto, se generan los modos de entendernos y de ser con nosotros mismos y llamarnos yo. Pero ese correlato neuronal no es solo una condición de posibilidad de la vida consciente explícita, sino como hemos visto, de la vida implícita *habitual*. Ahora bien no queremos decir con esto que seamos nuestras neuronas, somos a pesar de ellas, lo que queremos indicar, es que las estructuras y vías neuronales, son también la base de nuestro actuar.

---

408 RUIZ, Alfredo, *La Narrativa y la identidad personal*, en: Fundamentos teóricos del enfoque Post-Racionalista, versión electrónica en: [http://www.inteco.cl/articulos/002/doc\\_esp4.htm](http://www.inteco.cl/articulos/002/doc_esp4.htm)

#### 9.4 El yo ¿Ha muerto?:

Es difícil no perderse en la cantidad de interpretaciones y de aseveraciones acerca de lo que el yo es o puede ser, así hemos visto brevemente que el yo en el psicoanálisis es una instancia psíquica entre el superyó y el ello, en la psicología analítica se lo considera el centro de la consciencia, un complejo más y en la posmodernidad un yo poblado, descentrado. Al yo empero, no es posible encontrarlo sino a través de la experiencia semántica: “yo soy” o en referencia a las vivencias que ha tenido, por ejemplo al decir “ayer fui a comprar pan”. La consciencia no requiere de un yo para tener vivencias, el cuerpo -Leib- no es un yo. Hablar de subjetividad no es necesariamente hablar de yo, sino de perspectiva. La consciencia al estar ya individuada, no necesita de un yo para tener su razón de ser, así: “As long as we are absorbed in the experience, *living* it, no ego will appear. The ego emerges only when we adopt a distancing and objectifying attitude to the experience in question, that is, when we *reflect* upon it.”<sup>409</sup> En este sentido la concepción de un yo que permanece inmutable a pesar de las experiencias que tenga se tambalea. El sujeto de la experiencia deviene en objeto si se habla de un yo. Se puede inferir su existencia pero no podemos verlo como tal. (Cf. Zahavi, 2010, pp. 200) Una respuesta a esto es la identidad narrativa en donde el yo va evolucionando a medida que su historia acontece, ese yo es el resultado de acciones y de proyectos. Al estar insertados en un mundo social que tiene sus normas lingüísticas lo que somos es lo que contamos y damos al otro y lo que los otros cuentan sobre nosotros. Ese yo está en constante cambio y en crecimiento, no está acabado sino en el momento en que la muerte llega, de modo que está organizado en base a sus intenciones y proyectos. Sin embargo queda pendiente aclarar si el yo es quien construye esa historia o si es la historia creada la que sostiene la idealidad de un yo. Es decir, ¿Somos el yo que cuenta la historia o la historia es la que hace al yo? Parece ser que lo importante dentro de esta conceptualización abstracta del yo es que la historia que se cuenta a sí mismo y cuenta sobre él sea coherente y que coincida.

Por otro lado y desde una concepción fenomenal de la experiencia, es decir, la subjetividad y la corriente de la consciencia, el yo es esa interioridad inmediata que da una cierta unidad a las experiencias. El yo es una parte de nuestra experiencia consciente, algo previo desde donde la vida se organiza, es el ocupar un espacio y un tiempo determinados autoreferenciales. De modo que la experiencia de autoreferencia en su forma más original es una experiencia prereflexiva a modo de

---

409 ZAHAVI, Dan, GALLAGHER, Shaun, *The Phenomenological Mind*, Routledge, New York, 2010, pp. 199

“Mientras estamos absorbidos en la experiencia, *viviéndola*, no aparecerá ningún yo. El yo aparece sólo cuando adopto una actitud distanciadora y objetivadora de la experiencia en cuestión, es decir, cuando *reflexionamos* sobre ésta.”

primer sedimento desde donde se organiza la experiencia con el medio ambiente. De ahí nacen las experiencias en primera persona, la subjetividad, lo que hemos vivido nosotros en tanto que mío. Ese mío no es un objeto que se posee, sino el modo -el cómo- hemos vivido las experiencias. En este sentido lo mío es lo que se desmarca de lo colectivo en tanto que la propia experiencia es diferente de la de nuestro prójimo ya que estamos situativa y localmente imbricados de otro modo que nuestros vecinos. Y ese modo de darse la experiencia subjetiva no se da dentro de la cabeza o aislado de todo contacto con el medio, sino que, es a causa del entrelazamiento con el mundo y con el comercio sensible que podemos tener experiencias que nos sean sentidas como propias. La experiencia de algo es sólo posible en la comunión del organismo con el ambiente, en el *entre* es donde se realiza el acto subjetivo de modo que lo que llamamos subjetividad podría definirse como la perspectiva que tenemos dentro de nuestro actuar en conjunción y comunión con el mundo. Decir “yo quiero”, es decir “mi mundo quiere”: “The phenomenological notion of self is fully compatible with a strong emphasis on the fundamental intentionality, or being-in-the-world, of consciousness.”<sup>410</sup> Zahavi propone un modo de comprender la subjetividad que contenga las dos concepciones del yo, es decir la dimensión narrativa y experiencial del yo, teniendo en cuenta que el segundo permanece el mismo a lo largo del desarrollo del organismo y el primero es mutable y maleable. Como si existiese una estructura que es la que preorganiza la corriente de la consciencia dentro del espacio y el tiempo y otra más reflexiva desde la cual nos contamos quienes somos o quienes fuimos.

En este punto es importante aclarar que el pronombre personal yo, no da cuenta total de lo que es la identidad personal, decir “yo soy, yo quiero” es el modo de organizarse dentro de la experiencia del organismo con el mundo. Lo que hace de nosotros personas, no es el yo, sino los actos, convicciones, decisiones que tomamos cada día y cada instante, el yo es sólo el punto de anclaje dentro de la experiencia perceptiva, es eso y nada más. La identidad personal se sostiene desde ese anclaje que es lo que permite que nos diferenciamos del mundo y de los otros, pero a través del lenguaje y la historia que nos cuentan y nos contamos a nosotros mismos, nos reconocemos. El yo parece ser, permanece inmutable -en sentido narrativo-, pues su función es la de anclar al individuo, la persona esa si cambia, sin embargo el carácter puede ser un producto del yo, que influye en la forma o el modo en que el organismo crea su vida, y construye su identidad. El niño tiene una noción temprana de sí mismo basado en la percepción, es desde el ser tocado, que se genera la propiocepción, y desde ahí se organiza e integra el organismo en el entorno. (Cf. Zahavi, 2010, pp.

---

410 ZAHAVI, Dan, GALLAGHER, Shaun, *The Phenomenological Mind*, Routledge, New York, 2010, pp. 204 “La concepción fenomenológica del self es fuertemente compatible con el énfasis fuerte de la intencionalidad fundamental, o ser-en-el-mundo, de la consciencia.”



206) Es decir la primera noción de yo es la de un yo desde el cuerpo, no desde la reflexión, siguiendo la línea de exploración del propio cuerpo, exploración del mundo desde mi cuerpo, lo que genera ese modo de sentirse a sí mismo que deviene más tarde y por el insertamiento en la cultura y la semántica del lenguaje en un vocablo yo, que es la experiencia reflexiva y autoreferencial de uno mismo. La propiocepción, en tanto que acceso inmediato al yo prereflexivo, nos indica la situación en la que nos encontramos inmersos, sin embargo como nos hemos sumergido en la experiencia que vivimos, sea por ejemplo, ir al museo, o mantener una conversación o planificar las próximas vacaciones, eso está en el orden prereflexivo. En este sentido la posición en la que se encuentra nuestro cuerpo y el modo en que percibimos el ambiente están en matrimonio continuo, ya que la percepción del ambiente es atravesada, de modo prereflexivo, por la posición del cuerpo, de la subjetividad encarnada: “Diese sensomotorische Eingewöhnung, die durch wir schließlich unseren Leib “bewohnen”, können wir als *Inkarnation* bezeichnen.”<sup>411</sup> Redondeando diremos que el poder acceder a los objetos, sin necesidad de saber donde están y estamos, nos lleva a pensar en que existe una distinción implícita entre el objeto que existe y la posición del sujeto, lo que hace que, lo uno sea de uno, es la autoreferencialidad desde el cuerpo que nos sitúa en el ambiente. Al ocupar un espacio aprendemos a movernos en él, sin necesidad de un pensamiento reflexivo.

Así nosotros nos inclinamos por diferenciar lo que llamamos yo, como una instancia que desde la propiocepción, nos ubica en el mundo y remite las experiencias que tenemos a nosotros mismos, esto se da desde lo prereflexivo y poco tiene que ver con la historia personal narrativa del sujeto. La percepción y la primacía de ésta queda asentada -pero no es inmutable- desde el inicio de la vida y se sigue asentando, en donde al diferenciarnos del ambiente y desde el cuerpo creamos esa particular forma de estar en el mundo. La adquisición del lenguaje es algo posterior, sin embargo estará supeditada a esa experiencia primigenia de haberse constituido un yo, separándonos -y así uniéndonos- del y al entorno. El movimiento de la identidad se da entre lo implícito y lo explícito, lo implícito en tanto que memoria del cuerpo -Leib- y lo explícito en tanto que lo narrativo, lo figurativo y lo reflexivo, en este sentido percibir es reconocernos y reconocernos es reconocer el mundo y las relaciones que establezco con éste. Nuestra experiencia se funda desde la corporalidad, corporalidad entendida como la potencia para entrar en contacto con el mundo, el cuerpo -Leib- es el que abre las puertas del mundo socializado al que entramos. Somos estremecidos por los afectos que cobran forma en la interacción con el otro y se cargan así de sentido. El Leib es también el lugar de la afectación, el dolor, la enfermedad y el placer, que son categorías que nos regresan a esa

---

411 FUCHS, Thomas, *Leib und Lebenswelt*, Die Graue Edition, Kusterdingen, 2008, pp. 18 “Esa familiarización sensoriomotriz, a través de la cual nosotros “habitamos” nuestro cuerpo, podemos denominarla *encarnación*.”

carne que habitamos, que somos: “Die Grundlage des Personseins ist demnach nicht seelisch, sondern leiblich.”<sup>412</sup> Al estar insertados en el mundo cultural, los afectos, a diferencia de los instintos, se hacen cuerpo en el otro. Los afectos como aquello que nos mueve, desde lo presemántico hacia el sentido. La resonancia corporal que todo ser humano tiene desde que nace lleva a que se actué antes de que se reflexione sobre lo que ese movimiento del cuerpo quiere decir, es decir el repetir de las mímicas que un bebé hace en tanto que un adulto está delante de él, lleva a que de un modo no consciente, no reflexivo, se tenga una forma de interactuar que es previa a la razón. Por imitación aprendemos a movernos e incorporamos lo que vemos, el sentido de nuestros actos cobran sentido a posteriori. Nos hacemos humanos en tanto que aprendemos a entender los gestos y darles un sentido, salimos del gesto pero entramos en la palabra: “Die frühen Interaktionen verwandeln sich in implizite Beziehungsstile und prägen damit die Grundstrukturen des Beziehungsraums, in dem ein Mensch sein Leben lang lebt. Zugleich erzeugen sie die emotionalen Bindungen, die den pathisch-affizierbaren Leib in die Beziehungen zu anderen einbetten.”<sup>413</sup> Con el desarrollo que se da del gesto a la incorporación del lenguaje y sus símbolos y el reconocimiento en el espejo por parte de los seres humanos, llegamos a lo que es la ambigüedad de la existencia humana, es decir el ser y tener una existencia física. Es a través de nuestro sabernos también para los otros en donde se entablan y desarrollan ciertos modos de ser como desde la vergüenza, puede resultar la timidez, o desde el temor se deviene ansioso y así. Desde el ser natural y sin prejuicios al presentarnos como un cuerpo para los otros incorporamos modos de darnos y de ser, es en este sentido donde aprendemos a inhibir ciertos gestos naturales o a asumir un rol dentro de un determinado contexto cultural y social.

Como corolario de lo expuesto podemos inferir que las estructuras prereflexivas y por lo tanto perceptivas -primacía de la percepción- juegan un papel fundamental en la constitución del sujeto, es decir antes de que exista lo que comúnmente llamamos yo, existe previamente toda una estructura prelingüística que es la base desde la cual se conforma nuestro modo de ser y de relacionarnos con el mundo y los otros, esto se da en la encarnación, en la afectación, en la resonancia y en la incorporación del cuerpo en el entorno social. La anonimidad de un organismo humano se va convirtiendo en fenómeno cultural. Nos convertimos en personas cuando somos reconocidos por el otro y cuando aprendemos a modelarnos con y frente al otro y la incorporación

---

412 SCHMITZ, Hermann, *Kurze Einführung in die neue Phänomenologie*, Karl Alber Verlag, Freiburg im Breisgau, 2010, pp. 45 “El sustrato del ser persona es por lo tanto corporal y no psíquico.”

413 FUCHS, Thomas, *Leib und Lebenswelt*, Die Graue Edition, Kusterdingen, 2008, pp. 25 “Las interacciones tempranas se convierten en estilos implícitos de relación, y por lo tanto dan forma a la estructura básica de la relación espacial en la que una persona vive a lo largo de su vida. También producen los lazos emocionales que incorporan el cuerpo pathico-afectable en las relaciones con los demás.”

en la sociedad pasa *por un saber cómo más que un saber qué*.

Con esto surge una pregunta fundamental y es la de que ¿Hasta que punto se sobrepasan las fronteras entre lo natural y lo cultural? Lo que nos hace ser humanos, es en sí esa radicalidad de la cultura que nos integra en un medio social intersubjetivo, la animalidad del hombre está relegada a un segundo plano y sólo es recordada cuando nos acecha la enfermedad y no sabemos que hacer con eso que nos afecta y es una parte nuestra que no la hemos tomado en cuenta y se la ha vivido de un modo obvio, justamente obviándola, así: “Lo adquirido sólo es adquirido gracias a lo innato, que a su vez siempre es modelado por lo adquirido.”<sup>414</sup> Generándose así una dialéctica entre lo natural y lo cultural del hombre un movimiento de eterno reflujo, en donde esa es la única dinámica posible dentro de la existencia humana.

Existe, al menos, un sentido de *yo* que es el que acompaña nuestras acciones y experiencias, existe una subjetividad que es la identidad personal, es decir, nos hacemos personas, en tanto que vivimos subjetivamente nuestra experiencia en un contexto social y asumimos roles y modos de ser, los actos que nos ocurren en nuestro *affektives Betroffensein* no son actos neutrales, siempre tienen el correlato de la autoincorporación en el sujeto, es decir su subjetividad pues no se trata del contenido de la consciencia -estar triste-, sino de la *efectividad* -yo estoy triste-. (CF. Schmitz, 2010, pp. 31)

El *yo* o su ficción no es la identidad personal, sino el punto de referencia de la consciencia y sus correlatos, es decir, la corriente de la consciencia. Sin ese *yo*, los hechos simplemente acontecerían y los objetos del mundo sólo estarían ahí, sin modo alguno posible de referenciarlos al organismo y sin ejercer un sentido en nosotros. Ese *yo* es una estructura implícita, subpersonal, prereflexiva o antepredicativa. La identidad personal se apoya en esta instancia deviniendo en explícito nuestro quehacer cotidiano. Así *el yo es el protagonista de nuestra historia, y la subjetividad el narrador de esa historia*, y la dinámica *yo-subjetividad* es constante e inagotable y jamás logra complementarse, lo que hace posible nuevas incorporaciones así como los olvidos, y en definitiva el cambio. En el movimiento entre ese *yo* fundamental y esa subjetividad -historia personal- se desarrolla la identidad personal, y la acción terapéutica ha de ir encaminada a comprender ese cómo ya que sólo así es posible generar un cambio en la psicoterapia, pues desde lo implícito llegamos a lo explícito, del *yo* como fundante al *mi* como nuestra historia, y no al revés.

---

414 CYRULNIK, Boris, *Del gesto a la palabra*, Gedisa editorial, Barcelona, 2008, pp. 89

Hemos de ver que si la búsqueda del yo ha fracasado por medio de la introspección: “No hay impersión del Yo.”<sup>415</sup>, pues no se lo puede hallar desligado de sus vivencias como una instancia pura, y a pesar de ello se tiene de todos modos la sensación de un yo unificado, la enfermedad mental es vivida como algo intrusivo al yo, no se dice “yo tomé la decisión de tener una depresión” o “he querido siempre pasar por una experiencia esquizofrénica”, en cambio se suele decir “yo estuve el año pasado en Chile” o “este año he comprado una casa”. La así llamada enfermedad mental cobra pues un carácter de agente extraño y ajeno sobre el sujeto, sin embargo tenemos que pensar hasta que punto la psicopatología nos puede donar la idea de un yo que está ahí dirigiendo la vida y no en el sentido del inconsciente psicoanalítico, sino como instancia existente. Es decir, aquello que el sujeto no espera, lo que llega como una fisura y rotura en su vericuetto existencial o subjetividad no es tomado como parte del yo, o por lo menos no es asimilado como algo que haga parte del enfermo, entonces ¿Por qué pensar lo contrario acerca del yo cuando se está sano? ¿Puro capricho narcisista? Por otro lado la idea de que nosotros no estamos dentro de nuestra cabeza, como propone Noë (2010) y que la consciencia no es una instancia que nos pasa sino que somos agentes constituyentes de la misma, nos da una pista de la posibilidad de encontrar el lugar del yo que es el lugar *entre el organismo y el medio ambiente* en el que se desarrolla. No queremos confundir consciencia y yo, o autoconsciencia y yo, sólo establecemos el nexo entre esa estructura básica de la consciencia que es la que remite en constante dinámica al sujeto o el organismo con su entorno. La narración sobre la historia es algo que llega después. Por ello en psicoterapia el sujeto cree no saber lo que le pasa, sí que lo sabe, pero lo sabe de manera implícita. El yo no es esencial, no se remite a una esencia, pues el organismo está en continua interacción, el yo es el referente para las vivencias en las que las experiencias se van sedimentando formando lo que llamamos subjetividad.

### **9.5 Yo pronombre, yo indicador:**

El yo tiene dos facetas de presentarse una es como pronombre personal y la otra como el indicador de la subjetividad, y esto es también movimiento y ritmo de la identidad personal, identidad que en este contexto significa diferenciarse, pues la identidad no es una instancia que se autorecicla, si hay absoluta identidad, no hay cambio ni identificación posibles, se tendría probablemente únicamente estados de consciencia. El yo en tanto que señala el lugar de las vivencias pone de manifiesto la

---

415 RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Mariano, *El problema de la identidad personal, más que fragmentos*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, pp. 80

riqueza de los hechos cotidianos a través del ser afectado emotivamente y nos diferenciamos del mundo y de los otros, incluso de nosotros mismos. El yo como pronombre viene a indicar que a mí me pasa algo, sin referencia directa con el otro. Por ejemplo “yo te amo” el yo en tanto lugar de la vivencia subjetiva indica que siento amor por alguien, el yo en tanto que pronombre indica quien te ama, sin dar cuenta de la vivencia subjetiva de ese yo que siente amor. El sentir sin posibilidad de identificación es lo que Schmitz ha llamado presente primitivo, y los estados del yo en los cuales no existe directamente una identificación. Encontrarse a uno mismo sin identificarse con el yo. En la huida o en los reflejos al esquivar un peligro o en el extremo dolor o susto. Lo prereflexivo es una instancia que vela por el organismo, sin embargo sin ser aún sujeto o yo.

El yo es atribuido por el otro, somos yo en tanto que nos diferenciamos de los demás y del mundo y al ser el ser personal de naturaleza corporal, no quedamos encerrados dentro de un mundo psíquico que está apartado del mundo en el que vive y su única fuente de contacto con lo externo son los sentidos, sus sensaciones y las representaciones que se dan. Desde esta perspectiva es difícil comprender las relaciones humanas, y la intersubjetividad. No así desde un yo corporal formado en el contacto con el otro y el mundo, el ser corporal se abre al mundo y está receptivo. En este sentido cabe recordar que al nacer en una cultura y tradición somos herederos de los prejuicios que la conforman y una forma de devenir sujeto y de ir constituyendo la identidad personal, es irse deshaciendo o reinterpretando los prejuicios que se tienen, hacerse es en realidad deshacerse, en tanto que nos vamos despojando de formas de haber sido o de incluso ideas puestas en nosotros por una tradición social o familiar. Identidad personal es pues un continuo *disentir*. Sólo es posible el nacimiento del sujeto individual en tanto que no coincide con su entorno. En este sentido cabe acotar que, se es persona sólo en un entorno social y lingüístico -reflexivo-, de modo que la subjetividad no es un estado natural. El yo por su parte, el concepto de yo que proponemos, es una estructura de la consciencia que encalla en la realidad y ejerce de punto de referencia, la identidad surge desde ahí y en la dinámica entre yo y subjetividad.

La memoria es uno de los criterios para establecer la continuidad de la identidad personal en tanto que el sujeto es capaz de recordar sus experiencias pasadas y atribuirles un atestiguamiento. Nosotros abogamos por la percepción en la forma en que la hemos presentado aquí como la base constitutiva de la experiencia personal, la percepción en tanto *estructura fundamental y fundacional* de las estructuras de la consciencia. La memoria es de carácter reflexivo, y nuestro trabajo no versa sobre lo reflexivo, criterios como el de conectividad y continuidad (Cf. Rodríguez, 2003) dan cuenta únicamente de un acceso a la identidad personal a través de la palabra, y en este sentido, lo

que nosotros queremos proponer también, es que la identidad personal, a parte de tener sus bases en la experiencia antepredicativa, tiene que ver con lo inconfundible de cada ser, es decir, en un constante proceso de movimiento dentro de la existencia, no es tanto la continuidad o la conectividad lo que nos hace sujetos únicos, sino el no ser confundibles, la *inconfundibilidad*. Lo importante no es ser idénticos, sino ser inconfundibles para nosotros y los demás. En el contacto con el entorno nos vamos constituyendo como sujetos inconfundibles ante los ojos de los otros y los nuestros, el entorno nos brinda estabilidad y una coherencia “interna” porque existe una coherencia externa que lo permite -como condición de posibilidad-. Pensemos en los cortes abruptos que existen dentro de la existencia humana, como una guerra repentina, una violación, un asalto o una experiencia límite que nos lleva a estar entre la vida y la muerte. El síndrome de estrés postraumático podría entenderse como ese desajuste del organismo con su entorno, puesto que la continuidad y las estructuras constantes se han quebrado, poniendo al organismo en peligro y es por ello que esas experiencias tan graves afectan la constitución del sujeto, afectan su más profundo y no tan profundo estar en el mundo. De ahí que esas personas, puedan tener por ejemplo trastornos disociativos, en donde realizan actividades sin recordar nada, como si otra persona fuera quien los realiza, interesante sería ver en el momento de la disociación, si también los parámetros biológicos cambian, lamentablemente no hemos encontrado referencias a este respecto. Sin embargo lo que queremos destacar es que la continuidad de un yo no es algo necesariamente reflexivo, sino que en la continuidad de las estructuras vitales como el hogar, la sociedad, el trabajo y demás, se da, porque éstas ejercen una articulación sobre el organismo, la coherencia del yo y su continuidad, ya que una experiencia traumática cambia de manera radical el asentamiento del sujeto en su vida y lo desorienta en sus estructuras más esenciales.

El problema de la identidad personal es un problema de la perspectiva de la primera persona, lo objetivo o la continuidad psicológica sustentada en el cerebro, parece ser un desvío categorial, pero un desvío que apunta hacia el mismo camino, es decir, saber quienes somos por ello, si pensamos en que “*mi punto de vista*” es en definitiva punto de vista para alguien, en este caso para mí, el resto de los planteamientos quedarían subrogados a las reflexiones desde la primera persona. Lo que nos da un sentimiento de ser idénticos es la estructura prereflexiva, es el yo que se ha demarcado, estableciendo sus límites de acción y sus fronteras, delineando así un estilo particular y propio de discurrir en la vida. Lo idéntico viene a ser entonces el modo de relacionarse con el entorno y el modo de actuar y de formarse. Nuestros gestos, el ceñir al hablar, el mover las manos, las palabras que escogemos, nuestra semántica y la manera de vivir están fundamentados desde esa estructura idéntica, lo cambiante es lo reflexivo. La dialéctica entre yo y subjetividad es la fundante de lo que

llamamos identidad personal, e identidad personal será siempre dialéctica y dinamismo. La temporalidad fundamenta igualmente el ser idénticos, es decir, sólo podemos ser uno mismo en un lugar y espacio concretos. Pero ello no indica que no cambiemos durante el transcurrir del tiempo, pues para nosotros la identidad personal es movimiento, es dinámica, y ella sólo puede constituirse en tanto somos seres sociales y estamos en continua interacción con el mundo y los otros. La identidad no es recordar u olvidar, sino el *modo de la relación* que se establece con el medio y uno mismo. Es el conocimiento que se tiene sobre los acontecimientos que han ido engendrando y modificando lo que fui siendo el que soy sin ser aún el que seré y fui. La identidad no puede aislarse de ese hecho que nos atañe en nuestra vida cotidiana. La pregunta por la identidad es una pregunta que no podemos responder satisfactoriamente como si se tratase de un objeto o una cosa a describirse, a la identidad no nos queda duda que la vivimos, pero qué es, permanece un misterio, y sobre todo porque es posible tenerla a pesar del transcurso del tiempo.

## Conclusio complexionis

Desde lo que hemos observado a lo largo de nuestro trabajo y habiendo partido desde nuestra insatisfacción por las concepciones de la psicología y psicoanálisis podemos llegar a las siguientes conclusiones que aportarán el germen para seguir trabajando sobre estos temas:

En el concreto caso del psicoanálisis y la psicología analítica, vemos como se asientan conceptos para elaborar un modelo de lo que se ha denominado “Psique”, sin embargo esos modelos están asentados sobre prejuicios metafísicos y mentalistas, sesgando la confrontación con temas como el dualismo, la relación cuerpo-sujeto, la elaboración de un concepto de pulsión que se encuentra a medias entre lo somático y lo psíquico, y generando una suerte de dilemas internos, es decir la vida del individuo se da dentro de la cabeza y en gran parte desde las *profundidades* de aquello que denominaron inconsciente personal y colectivo. El concepto de yo se da por supuesto, y se lo pretende analizar, sin saber realmente si es que existe o no un yo, simplemente dejando de lado la cuestión.

Por su parte la *Ego Psychology* estudia la adaptación del yo al ambiente y dan por hecho que el yo es el sujeto y su personalidad, se deviene en un estilo de ser que es la forma de adaptarse al medio y se analiza como el sujeto entra en contacto con el mundo dentro de una especie de prefiguración de la personalidad que será su estilo repetitivo de ser. Sin embargo esta psicología no se cuestiona por lo que significa adaptarse al medio, es decir, la individualidad se ve afectada, y por otro lado ese Ego del que tanto promulga vuelve a instaurarse de modo metafísico y mentalista.

El concepto de estructura del psicoanálisis más actual -no lacaniano- suele dividir la estructura en distintos modos de integración y desarrollo como hemos visto, a menor nivel de estructuración se dará un mayor problema en las relaciones interpersonales, es decir a *menor espacio psíquico* el trastorno se presenta en las interacciones y en los modos de establecer vínculos. Por otro lado a mayor estructuración se apela a un *mayor espacio intrapsíquico* en el cual los conflictos se han internalizado y las dolencias tienen lugar “dentro de la cabeza” del individuo. Pero da la suerte que el sujeto está en el mundo y siempre estará en relación con un otro, y así en cualquier nivel de estructuración de la personalidad se dará un conflicto en las relaciones personales. Lo que si tiene validez, es pensar que las personas con menor nivel de estructuración tienen menos recursos para elaborar sus conflictos que las que tienen un nivel mayor. No obstante esta concepción parte de un



prejuicio y es el de dar por sentado una vida intrapsíquica, cuando la vida se da -a-fuera y en contacto con los demás.

El concepto psicoanalítico de inconsciente establece un nuevo dualismo, del tipo consciente-inconsciente. Para el psicoanálisis, sólo existe el cuerpo en tanto objeto de la ciencia, el cuerpo no es integrado a un nivel de corporalidad como lo hace la fenomenología, de modo que aquello que se denominan pulsiones son a la final de naturaleza física no corporal, es decir del cuerpo. Lo difícil aquí es establecer una unidad de la materia en ese aparato psíquico del psicoanálisis, ya que no se da una explicación coherente de como esas pulsiones se vuelven psíquicas. En definitiva el psicoanálisis como las otras corrientes psicológicas llamadas mentalistas (Cf. Bunge, 2002, pp. 99) no encaran el problema del dualismo, sino que lo asumen de manera implícita en sus construcciones teóricas. En este sentido el desarrollo fenomenológico de un concepto de inconsciente en el sentido de la dimensión horizontal de la subjetividad o del comportamiento entendido desde la corporalidad (Leib) y en su modelo de vida, así como las estructuras de la espacialidad (su territorio, sus límites, su medio) de un sujeto, nos parecen más cercanos a un modelo metafísico que parte de la experiencia del sujeto y no al revés. El inconsciente en el psicoanálisis y en la psicología analítica aparece como una instancia casi externa al sujeto, por medio de la cual éste es afectado sin embargo eso que se llama inconsciente no es accesible bajo ningún método observable o fenomenológico, así como tampoco se sabe si al venir el alivio de un síntoma, eso era algo inconsciente más allá del sujeto. El ser humano vive en su cotidianidad de una manera comprometida con la existencia que le ha tocado o ha elegido vivir. La idea de un inconsciente misterioso que sólo se presenta a través de lapsus, chistes, sueños o síntomas, es una construcción que nos aleja de ver a la persona en su *concretud* y en la crudeza de su existir. Lo inconsciente es más bien aquello que está delante de la consciencia pero aún no actualizado en el campo perceptivo, aquello que no vemos, aquello que vivimos sin saberlo es igualmente, como lo muestra la memoria corporal, no la actualización del pasado (transferencia psicoanalítica), sino que el pasado está contenido en su agenciar presente.

La idea de un inconsciente que dicotomiza al sujeto no se sostiene, ya que el inconsciente no puede definirse como una instancia intrapsíquica en la cual quedan depositados los recuerdos o las experiencias que han sido traumáticas a lo largo de la historia de un sujeto. Ese inconsciente intrapsíquico ha devenido un cuerpo extraño para el sujeto y en cierta forma no hace parte de él, pero por ejemplo, ¿No son los lapsus la expresión de ese fenómeno inconsciente? El decir algo sobre el lapsus que se ha tenido es primero haberlo tenido, y haberlo tenido en un para algo o para alguien, sea al escribir un libro o al hablar con alguien. El inconsciente como una instancia alejada

de la consciencia a modo de un mecanismo que gobierna los actos de la persona sin saberlo se puede recontextualizarlo si tenemos en cuenta la corporalidad y la memoria intercorporal como fundante de nuestras relaciones con el mundo. Nuestros dilemas y trastornos son dilemas y trastornos para un otro o con un otro, es decir en el espacio intersubjetivo se manifiestan esas partes no conscientes a modo de puntos ciegos o puntos muertos, o vacíos, pero en el espacio vivido y compartido con los otros. Se trata más bien de un no darse cuenta, de un vivir en modo prereflexivo. Por ello lo que se llama inconsciente ha de buscarse en el mundo en la relación del sujeto con éste. Ese lado oscuro que no es percibido, es lo ausente y en lo presente es lo no percibido, en lo percibido es lo latente, pero ese latente hace parte de lo que se vive y percibe en ese momento, no viene desde el subsuelo de la psique a perturbar al habitante del ático. Ese lado oscuro no queda totalmente oscuro, sino que es parte constituyente de la *claridad*. La concepción de un inconsciente intrapsíquico priva al sujeto de su responsabilidad y autenticidad frente a su existencia. Nosotros apoyamos más la concepción de un inconsciente como la de no saber algo sobre uno mismo y que se manifiesta en las relaciones interpersonales y en el espacio cercano creado por nosotros. El psicoanálisis recae en un solipsismo del sujeto, en donde el mundo y las relaciones que tiene no son más que creaciones a adecuaciones de su mente, en un juego eterno entre introyecciones, represiones, proyecciones y demás. Por su parte lo que se llama psique o mente no puede ser verificada, la psicología por ello ha devenido una ciencia de la conducta en la cual los hechos pueden ser observados, pero eso que se llama mente no es accesible por medio de la intuición, sino de modo indirecto y muchas veces desde un aparato teórico que pretende ordenar los fenómenos que estudia.

A todo esto hemos visto que la fenomenología fue integrada al psicoanálisis -Binswanger, Boss- para tener un acceso más concreto a la realidad del hombre, con los desarrollos del existencialismo y el proyecto psicoanalítico de Sartre se restituyó la noción de libertad y acción humanas en tanto que es la libertad, y no la sexualidad la que nos define como seres humanos.

Lo que en definitiva se llega a ver en cualquier tipo de teoría de psicología profunda es que se derivan los hallazgos a la teoría, así ya no se ve la realidad en su desnudez, sino que en base a un aparato conceptual se entienden -o no- los fenómenos que se presentan. Las teorías psicológicas dan cuenta de una subjetividad y de un fundamento de la identidad personal, para ello se apoyan en el modelo de la identificación, sin embargo, salvo Lacan, el yo es entendido como una instancia que se forma desde lo reflexivo.

Se presenta la necesidad de elaborar una nueva terapéutica que promueva el ejercicio de la psicoterapia desde una actitud más centrada en la vida de la persona y no en conceptos teóricos que pretenden reivindicarse a ellos mismos. La actitud del terapeuta ha de ser ingenua, curiosa y atenta pero sobre todo centrada en la persona que está delante.

Con lo investigado y expuesto desde la fenomenología y su aplicación a la neurobiología y al estudio de la corporalidad hemos llegado a las siguientes conclusiones:

- Las psicologías de carácter introspectivo han de recontextualizarse.
- Existe un sustrato prereflexivo de la experiencia desde el cual se funda nuestra experiencia reflexiva.
- El cerebro no es el centro de la consciencia ni el lugar donde se deposita nuestra vida anímica, él es un órgano de mediación entre el organismo y el ambiente y el organismo y los diferentes sistemas y subsistemas que lo componen. (Causalidad horizontal y causalidad vertical)
- Lo prereflexivo o antepredicativo es aquello que es implícito del organismo, esto se ha adquirido a través y por medio de las vivencias, que a su vez es el sustento de nuestra experiencia, desde la memoria corporal. (*Leibgedächtnis*)
- La existencia del sujeto se da en el *entre*, es decir en la dialéctica del organismo consigo mismo y los otros. Pensemos en el presente primitivo propuesto por Schmitz y el movimiento que se da entre éste y la emancipación. El Leib con su dinámica, el Leib trascendente, que es parte y articula el lugar y el tiempo que habita.
- Somos una consciencia corporeizada, la idea de ser una mente aislada no se sostiene, el cuerpo es el que funda nuestra experiencia originaria. Percibir es un proceso activo en el cual está involucrado todo nuestro cuerpo; sin cuerpo no habría existencia posible. La subjetividad se ha hecho cuerpo, somos consciencia corporeizada. La consciencia nace y se constituye desde el cuerpo.

- Desde un punto de vista neurobiológico lo prereflexivo podemos entenderlo como el correlato neuronal, desde el cual las experiencias son -pre-constituidas y vividas por el organismo.
- La identidad personal no es algo invariable, está en constante movimiento y cambio, de modo que nuestra existencia no sólo está dada por hechos sino por posibilidades de ser.
- Nosotros proponemos la concepción de un yo como el centro y punto de referencia de las vivencias, pero no de la identidad personal, este yo es prereflexivo y la identidad personal es de base narrativa -reflexiva-, para lo cual nosotros diremos que la subjetividad es la identidad personal en su sustrato reflexivo. Pensar, decir “yo” es posicionarse sobre el acto de la percepción y no antes.
- Igualmente proponemos una diferencia entre memoria y recuerdo. La pregunta que nos surge de la discusión de la continuidad de la identidad personal con base en la memoria, nos invita a intuir algo que es obvio, si la memoria y la continuidad psicológica son lo mismo o si bien son distintos modos de presentarse y de constituirse de la consciencia. Nuestro entendimiento es que la memoria es la facultad de recordar y los recuerdos son las vivencias pasadas que hemos tenido, es decir apuntan a la subjetividad. Si se tiene memoria para saber quienes somos, la memoria sola no puede dar cuenta de qué sabemos o qué somos nosotros mismos, puesto que para que unos recuerdos sean míos ha de existir una instancia previa a ellos que los pueda ordenar, instancia que nosotros denominamos yo y que se ha establecido desde la corporalidad y los procesos que constituyen el modo de hacerse y de estar en el mundo -Leib-. Es por eso que los ordenadores tienen memoria pero carecen de una historia.
- La percepción y su primacía en tanto acto fundante de la experiencia es la base de la identidad personal. El recordar es un acto reflexivo. Los hábitos preconfiguran nuestra experiencia.
- Somos seres psicossomáticos. El Leib nos da todos los sentidos de referencia espacial y temporal desde donde nos movemos. Ocupamos un espacio y un tiempo del cual no podemos salirnos o ponernos entre paréntesis, al estar incrustados en el mundo nuestros actos generan cambios en éste y somos igualmente afectados por el él. El Leib es el centro espacial de nuestra existencia, no es un objeto más entre los otros.

- Regresando al mundo de la vida, la experiencia cotidiana, nos da un sentido de unidad al que llamamos yo. La terapéutica habría de dirigirse hacia el mundo de la vida, es decir a como el sujeto vive en su mundo. Para la elaboración de una terapéutica nueva es necesario regresar a la vida práctica del sujeto, no ir desde la teoría, el sujeto *sufriente*, sufre desde la pragmaticidad y la practicidad de su vida.
- La consciencia no es algo que ocurre dentro de la cabeza, sino que se da y la hacemos en el contacto con el ambiente, de modo que la intencionalidad es *fundante*. El ser humano no se encuentra en un mundo interno en el cual su subjetividad se da y se descubre en la existencia con los demás, sino que desde el inicio de su vida es existente en tanto cuerpo.
- En el mundo actual posmoderno, en el cual las fronteras se reducen y todo o casi todo es consumible de inmediato, se hace necesario reactualizar los modos de comprensión del sujeto para generar nuevas terapéuticas de acorde a nuestra actualidad. El elemento para descifrar el enigma del yo quizá no debería centrarse en el estudio del sujeto mismo, separado y aislado, más bien al contrario, entendiendo el mundo, entenderíamos al sujeto y al yo. El movimiento para entenderlo ha de ser retrospectivo.
- Sobre lo anterior, al estar interconectados y tener un acceso directo con las pantallas y los teclados y las informaciones que recibimos, habría de considerarse las implicaciones que todo eso tienen sobre el desarrollo de las estructuras básicas de la consciencia. Lo que queda claro es que para que el sujeto humano nazca es necesario el otro, de ahí que identidad personal es siempre identidad intersubjetiva.
- La libertad no está en el cerebro, ni tampoco en los destellos neuronales. La libertad sólo se puede ejercer y entender como un concepto metafísico. Que las neuronas actúen antes de que seamos conscientes de nuestras decisiones no resta valor a nuestra decisión, sino que ello es el modo de actuar desde la causalidad horizontal y vertical que da ese fenómeno.
- El Leib es el residuo que queda entre el debate entre dualistas subjetivistas y objetivistas. La disyuntiva entre vida cerebral y vida mental se ve anudada justamente por ese residuo.

- Desde el percibir se generan los recuerdos, percibir luego será un recordar. La percepción es el fundamento antepredicativo de los posteriores procesos constitutivos del sujeto. El origen del sujeto se da en el origen de la percepción y la toma de perspectiva en un continuo e incesante recordar sobrelapando anteriores vivencias.
- Parece existir una dinámica entre lo *implícito* y lo *explícito*, a mayor reflexividad menos *spüren* a mayor *spüren* menor reflexividad y menor autoconsciencia. La tarea de la terapia es actualizar lo *implícito* e integrarlo en el discurso *explícito*.
- La pregunta por la identidad personal es reflexiva. En nuestro quehacer cotidiano estamos inmersos en lo que hacemos. ¿Quién soy? A esta pregunta sólo accedo de manera reflexiva pero la respuesta la encontramos en nuestros actos que se fundamentan en lo no tético. La narración de lo explícito se hace desde el lugar de lo incorporado, el lugar de lo implícito, palabra dicha es palabra *re-vivida*.
- La percepción y la identidad personal son ámbitos inseparables, sin la una no hay lo otra. Desde la percepción logramos abrir un espacio y desde ese espacio tener un punto de referencia para con el mundo y los demás. Pero es un espacio no ocupado con objetos, sino de situaciones, de proyectos, un espacio de *sentido*.
- La percepción es una actividad selectiva que el organismo organiza y reorganiza a lo largo de su existencia, ya que a través de la plasticidad neuronal y el cambio, lo seleccionado en un momento determinado y considerado como algo importante que es incorporado en el modo de percibir y por consiguiente en la historia del sujeto, posteriormente puede perder toda importancia dando paso y una nueva selección, que a su vez perfilará el mundo percibido entrando así en una cadena y una dinámica en la cual el organismo tiene su propio ritmo. La percepción se da antes de tener consciencia reflexiva de lo que se está viendo. El yo que mira es un producto de la reflexión, no al revés. Presente primitivo, como presente primigenio. Leib como estructura antepredicativa. La psicología y las psicoterapias, parten del yo como unidad de la consciencia, cuando esto es un prejuicio, ya que el yo no es interior, el yo necesita del medio para estructurarse. No se estructura un yo, se estructura el estilo perceptivo, el yo -subjetividad- no es los estados perceptivos o sus modos intencionales. El yo reflexivo -subjetividad- es la apercepción de lo percibido.

La relación que yo establezca con el mundo es la identidad que me constituye a mí mismo. A lo largo de la historia el hombre ha querido expresar, salirse de sí mismo, no le es posible el silencio. El *jenseits der Stille* está en esta conformación de un mundo que habla, que seduce, que corrompe y duele a veces también. Un espacio y un tiempo situacional, un *gerundio* existencial. Realidad que se presenta como ella misma es. Las palabras me ruborizan, el aire me resfría, un paisaje me cautiva, una melodía me sensibiliza, un sabor me gusta, la suavidad de una piel me seduce. El mundo se me presenta en todo aquello que hago. Quien tiene que hacer un esfuerzo por develarse es el sujeto y no la realidad.

Quedan de todos modos abiertas muchas cuestiones y preguntas por resolverse, lo interesante de todo este trabajo es que ha promovido y sigue promoviendo la curiosidad, como Waldenfels escribió en su diario filosófico, probablemente la tarea de la filosofía no sea la de dar respuestas sino la de generar preguntas, preguntas importantes que generan el pensar sobre uno mismo, el mundo, su vida, su mundo.

## Rudimentos para la expresión y el pensamiento

Ser persona, la subjetividad no es un producto natural.

La percepción a través de la historia ha cambiado y ha hecho de cada ser un ser de su tiempo, aunque la libertad nos de la posibilidad de ser a pesar de nuestro tiempo.

Diferencia entre el haber y el existir.

La subjetividad es centrífuga. El yo centrípeto.

Sólo se puede ser en tanto que se realiza uno mismo. El querer seguir viviendo incluso sin continuidad psicológica devendría en el olvido completo de ese que hoy toma la decisión, es decir, el que se realiza sería otra persona.

Analizar las estructuras de la consciencia prereflexiva desde dónde se asienta el yo, para constituir la persona, esa es la tarea de nuestro trabajo.

La consciencia que nace del mundo es el primer elemento constitutivo de una identidad, un separarse, un hacerse *diferente de*, en esto consiste la identidad. La percepción funda nuestra experiencia de la realidad, y en la realidad fundamos nuestra experiencia del mundo y la relación que entablamos con él. Percibir es acceder a las cosas desde una experiencia originaria, que funda -no fundada- nuestra realidad y existencia particular; la percepción es vivir el mundo mientras que el mundo es esa *Erfahrung*, ese silencio hacia el cual queremos y sobre el que queremos decir algo. Cada quien tiene su estilo; el estilo no es otra cosa más que la dialéctica entre lo universal (*Erfahrung*) y lo particular (*Erlebnis*), es un modo propio de establecer la relación con todo aquello que se percibe. Es el hacer *forma* sobre el *fondo*. Comprender el mundo es revelarle un sentido, el propio percibir el mundo es un pintarlo, un describirlo cada cual con su estilo propio, la identidad es un pincelar el mundo. Mundo que es, el sentido que viene a presentarse en las experiencias de cada ser en particular y también en relación con los otros semejantes.

No tratamos del ser diferente, sino del ser único. (Psicoanálisis vs. Análisis Existencial fenomenológico)



Durante los años de la humanidad los problemas centrales continúan a pesar de las épocas y los avances tecnológicos.

Nuestro mundo no es una proyección antropomorfa de nuestra interioridad.

La personalidad es un modo de ser, con lo cual, no podemos aceptar el hecho como lo dicen las bien llamadas teorías de la personalidad que se erigen como una forma de generalidad frente a lo particular que tiene cada ser en el mundo, es decir su propio estilo, por eso no es de extrañarnos que cuando se trata de psicología evolutiva, o de la evolución de la personalidad en una de estas teorías siempre se haga énfasis en plantear que los desarrollos son por ejemplo, algo a entenderse no linealmente sino paralelamente, justamente porque son un teoría y poco o nada pueden decir de la subjetividad de cada quien.

La subjetividad se da en(tre) el acto perceptivo y la constitución del mundo en tanto que Leib.

Lo originario, no es un regresar, sino un construir, llegar a ser no es mirar al pasado.

Deshaciendo nudos (Psicología corta el nudo gordiano con la espada de la razón, la fenomenología intenta deshacerlo)

La identidad en base a la referencia, no es que uno refiere sino que se apuntala hacia algo, el modo en que me muevo frente a una identidad como la europea o la alemana. Decir yo soy alemán, no me da todas las características de todos los alemanes, es el *cómo* yo me relaciono con ese “yo soy alemán”. Referencia es intencionalidad.

En el caso de las vivencias, el yo capta solamente aquellas que son compatibles con las anteriores de ahí que se tenga la idea de continuidad.

Siempre habrá una percepción, aunque ésta esté sedimentada y no mediada por la historia personal (perspectiva) del sujeto. La percepción se actualiza, no se percibe de tal o cual manera por ser así, sino que se es así porque la percepción es posible. Lo antepredicativo o prereflexivo no es pues regresar a lo natural, sino comprender que la percepción está ahí antes de que podamos emitir un juicio o sepamos quién somos. Y esto se da sólo en el mundo, no es una cuestión introspectiva.

Deshacer los prejuicios que hemos visto en este trabajo. Desidentizarse...

Lo “introyectado” es la perspectiva y como ésta se actualiza en las relaciones personales. En lo intersubjetivo se presenta el *cómo* de la percepción del sujeto en donde éste se reconoce por el contacto con el otro, contacto que sucede en el *entre*.

Sin embargo parece haber un error conceptual, en donde causa y efecto son tratados dentro de una ontología más que en la relación de ambos conceptos.

La identidad no es más que los matices de la experiencia perceptiva.

Regresar a las cosas mismas, no es regresar a ellas para obtener la verdad absoluta e inmutable, sino para dejar que ellas se nos presenten como nos afectan, es decir, las cosas nos afectan, las sentimos y tenemos una relación con ellas, no se busca la verdad absoluta, sino la verdad para mí, mi realidad, el regresar a las cosas mismas implica regresar a mí mismo.

Es en el cuerpo donde se asientan los hábitos, pensemos en un obsesivo, no sólo repite palabras o pensamientos, sino que tiene rituales, su cuerpo es su manera de ser en el sin fin de posibilidades.

El cuerpo se ve afectado por las percepciones, un ruido ensordecedor.

Parece ser que el tener consciencia y ser consciente es algo muy distinto a la subjetividad.

La neurociencia lo que ha hecho es refinar los hallazgos cartesianos, promulgando un lenguaje más mecanicista que el propio Descartes y dicotomizando aun más eso que se llama mundo y consciencia o mundo interno. No se sabe hasta ahora a ciencia cierta como impulsos electroquímicos entre neuronas producen lo que llamamos historia, cultura, lenguaje, en una palabra: Experiencia fenomenal. (Koch)

La meta de la fenomenología no es encontrar lo oculto, sino decir lo aún no dicho.

Un concepto de yo que no se enfrenta a los problemas que hemos presentado en el decurso de nuestro trabajo. Ese es el talón de Aquiles del psicoanálisis y muchas psicoterapias, que desde un prejuicio mentalista establecen verdades sin tomarse el tiempo para reflexionar sobre las consecuencias teóricas o prácticas de dicho proceder.

La unión del objeto se da en el cuerpo a través de la sinestesia.

Existir es tomar perspectiva y esto es tomar una posición en el espacio y cortar el flujo de los acontecimientos, de lo fáctico.

El cuerpo no es sustantivo, sino verbo.

Identidad personal no es autenticidad.

Las propiedades del organismo cambian a través del tiempo, la mecánica de la fisiología genera nuevas maneras en las que el organismo se va, primero adaptando a ellas y luego y al mismo tiempo a su entorno.

¿Se es lo que se es, o lo que se dice, o lo que cuentan de nosotros?

No existen errores perceptivos.

No hay posibilidad de no ubicarse, sólo el psicótico ha perdido la perspectiva, éste ocupa todo y ningún lugar.

Da-Zwischen vs. Da-Sein.

¿Zu den Sachen selbst o Von den Sachen selbst? Apuntalamiento contra sich beteiligen, yo que se descubre no autónomo apartado.

¿Qué es el yo? ¿Quién soy yo? ¿Quién es yo? Yo como una *epojé prereflexiva*, que da cierta coherencia a la vida psíquica del sujeto.

El yo es un conjunto de vivencias.

¿Qué significa decir yo soy? ¿Qué significa decir identidad personal?

Al decir “Yo” me abstraigo del mundo, hago una *epojé* de mi circunstancia.

La psicología define.

La percepción no depende de la personalidad, sino que la fundamenta. No percibimos tal o cual fenómeno a causa de nuestra personalidad sino a pesar de ella.

Percepción es conducta. Conducta es existencia.

La psicología formula conceptos sobre los cuales no reflexiona y da por sentado tal o cual fenómeno a raíz de un prejuicio biológico o ideológico. Lo mismo ocurre con las psicoterapias con sus “generadores de intuición” en donde sus concepciones sólo tienen sentido dentro de su prejuicio teórico.

El psicoanálisis es más una cuestión de fe que de saber.

Muchas veces confundimos intuición con percepción.

La consciencia tiene su carácter intencional, sólo en la medida en que el mundo prefigura la posibilidad de la intencionalidad. (Mundo-Consciencia-Mundo)

Identidad personal no es acumulación de información como en el caso de la memoria. (En contra de los experimentos mentales) Transmisión de estados cerebrales. Mi vida mental no se reduce a estados cerebrales, ellos son la condición de posibilidad pero el cerebro no es el recipiente que los almacena. Hay que recordar al cuerpo -Leib-.

El olvido es necesario para la posibilidad del organismo de seguir avanzando, sin olvido a la final se entraría en un eterno repetir. El olvido permite la evolución.

Los otros son nuestra memoria, cuando perdemos conectividad con etapas de nuestro *haber sido*.

La identidad personal es identidad experiencial.

La vida laboral del sujeto tiene una influencia en la constitución de su identidad.

La psicología confunde conducta con existencia humana.

¿Es la identidad personal una excusa metafísica? O ¿Es la identidad lo que soy, lo que tengo, algo que me sucede o un producto de la consciencia reflexiva?

El percibir antecede a todo juicio, se perciben *totalidades*.

Las ilusiones ópticas, nos dan cuenta de que el percibir no es un acto reflexivo, uno se da cuenta de la ilusión por medio de la razón.

La subjetividad no es un epifenómeno, es el lugar desde el cual se mira, el posicionamiento ante los acontecimientos del mundo.

Leib es prereflexivo y *habitual*.

La fenomenología es más una actitud que un método.

Reflexionar no es alejarse del mundo, es mirarlo retrospectivamente y de una manera refrescada, reflexionar es hacer fenomenología desde una nueva situación sobre una antigua perspectiva, por eso la identidad no cambia, sino que se desarrolla. Reflexionar fenomenológicamente es sorprenderse y dejarse sorprender por lo mundano.

Cuerpo es destino.

El pasado no determina, sino que pone límites y éstos engendran cierta coherencia.

Con la percepción fundamos una metafísica de lo concreto.

El pasado provee el contexto de desarrollo para el futuro, no lo determina.

Rehabilitar lo sensible, lo práctico y el contacto primigenio, esa es la tarea de la fenomenología.

La subjetividad se da en el acto perceptivo y la constitución del mundo en tanto que Leib.

La enfermedad mental es una estrategia más para el sobrevivir del organismo.

La palabra es gestual, es expresión, el modo en que escogemos las palabras, nace de la memoria implícita. Se es consciente desde el cuerpo y la relación de éste con el medio ambiente y no al revés. Sin cuerpo no hay expresión, sin expresión no hay palabra.

La subjetividad es aquello que me atañe.

El sujeto contemporáneo no está descentrado, sino que se cree ilimitado por las fisuras en su frontera.

## Bibliografía

- ADAMS VANNOY, Michael, *The archetypal school*, en: *The Cambridge companion to Jung*, Cambridge University Press, Cambridge, Second edition, 2008.
- ALBAREDA, David Gràcia, *Ellos pensar la tierra de nadie*, en: CRUZ, Manuel (ed.), *Las personas del verbo filosófico*, Editorial Herder, Barcelona, 2011.
- ANNERL, Felix, *Existiert das Unbewusste?*, e-Journal Philosophie der Psychologie 1 (2005), en: <http://www.jp.philo.at/texte/AnnerlF1.pdf>
- ARCIERO, Giampiero, *Estudios y Diálogos sobre la Identidad Personal*, Colegio Oficial de Psicólogos de Las Palmas, Las Palmas de Gran Canaria, 2003.
- BAUDRILLARD, Jean, *El intercambio imposible*, Ed. Cátedra, Madrid, 2000.
- BAUER, Joachim, *Das Gedächtnis des Körpers Wie Beziehungen und Lebensstile unsere Gene steuern*, Piper Verlag, München, 2012.
- BAUMAN, Zygmunt, *Identidad*, Losada, Buenos Aires, 2010.
- BECH, Joseph Maria, *Merleau Ponty: Una aproximación a su pensamiento*, Ed. Anthropos, 2005.
- BENNET, Alfred, *Lo que verdaderamente dijo Jung*, Aguilar, México, 1970.
- BENNET, Jonathan, *La crítica de la razón pura de Kant, 2. La Dialéctica*, Alianza Universidad, Madrid, 1990.
- BERGSON, Henri, *Matter and memory*, Zone Books, New York, seventh printing, 2002.
- BERGSON, Henri, *Memoria y vida*, Alianza Ed., 1ª edición, Madrid, 2004.
- BERKELEY, George, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- BIERI, Peter, *Untergräbt die Regie des Gehirns die Freiheit des Willens?*, en: FUCHS, REISCHIES (eds.), *Willensfreiheit- Eine Illusion? Naturalismus und Psychiatrie*, Parodos, Berlin, 2011.

- BINSWANGER, Ludwig, *Daseinanalyse und Psychotherapie*, en: BINSWANGER, Ludwig, *Ausgewählte Werke*, Asanger Verlag, Heidelberg, 1994, Band 3.
- BINSWANGER, Ludwig, *La escuela de pensamiento de análisis existencial*, en: MAY, Rollo, *Existencia, nueva dimensión en psiquiatría y psicoterapia*, Editorial Gredos, Madrid, 1977.
- BINSWANGER, Ludwig, *Über Phänomenologie*, en: BINSWANGER, Ludwig, *Ausgewählte Werke*, Asanger Verlag, Heidelberg, 1994, Band 3.
- BIRULÈS, Fina, *YO Entre el descrédito y la rehabilitación del yo*, en: CRUZ, Manuel (ed.), *Las personas del verbo filosófico*, Editorial Herder, Barcelona, 2011.
- BLASCO, José María, *El estadio del espejo, Introducción a la teoría del yo en Lacan*, <http://www.epbcn.com/personas/JMBlasco/publicaciones/19921022.pdf>
- BOEREER, George, *Personality theories*, versión electrónica en: [http://www.social-psychology.de/do/pt\\_jung.pdf](http://www.social-psychology.de/do/pt_jung.pdf)
- BOSS, Medard, *Von der Psychoanalyse zur Daseinanalyse*, Europaverlag, Wien, 1979.
- BOSS, Medard, *Psychoanalyse und Daseinanalytik*, Kindler Verlag, München, 1980.
- BOURDIEU, Pierre, *La masculinidad*, Ed. Abya-Yala, Quito-Ecuador, 1998.
- BOWLBY, John, “*Vínculos afectivos: Formación desarrollo y pérdida*”, Ed. Morata, Madrid, Quinta edición, 2006.
- BRENTANO, Franz, *Psicología desde un punto de vista empírico*, versión electrónica, en: [https://lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/brentano\\_psicologia\\_desde\\_un\\_punto\\_de\\_vista\\_empirico.pdf](https://lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/brentano_psicologia_desde_un_punto_de_vista_empirico.pdf)
- BRÜCHER, Klaus, GONTER, Uwe, *Psychotherapie zwischen Neurobiologie und Willensfreiheit*, en: FUCHS, REISCHIES (eds.), *Willensfreiheit- Eine Illusion? Naturalismus und Psychiatrie*, Parodos, Berlin, 2011.
- BUNGE, Mario, ARDILA, Rubén, *Filosofía de la Psicología*, Siglo veintiuno editores, Barcelona, 2002.
- CAPRILES, Axel, *De la Psicología Analítica a la Psicología Arquetipal*, versión electrónica en: <http://www.rubedo.psc.br/artigosb/delapsic.htm>



- CASPAR Rüegg, Johann, *Mind & Body wie unser Gehirn die Gesundheit beeinflusst*, Schattauer, Stuttgart, 2011.
- CIE 10 (Clasificación internacional de las enfermedades), en:  
[http://eciemaps.mspsi.es/ecieMaps/browser/index\\_10\\_2008.html#search=F90](http://eciemaps.mspsi.es/ecieMaps/browser/index_10_2008.html#search=F90)
- CIORAN, Emil Michel, *Ese maldito yo*, Tusquets editores, Barcelona, 2000.
- CIORAN, Emil, Michel, *Del inconveniente de haber nacido*, Taurus, Madrid, 2014.
- COHEN-SOLAL, Annie, *Jean-Paul Sartre*, Anagrama, Barcelona, 2005.
- COHN, Hans W., *Existential thought and therapeutic practice*, SAGE ed., London, 2009.
- COLL, J. María, *Filosofía de la relación interpersonal*, tomo II, Ed. PPU, 1ª edición, Barcelona, 1990.
- COOPER, Mick, *Existential Therapies*, SAGE ed., London, 2003.
- CORREA GONZÁLEZ, Eleazar, *La identidad y la identificación: Laclau Zizek*, Revista digital Carta Psicoanalítica No. 15, México, 2010.  
<http://www.cartapsi.org/spip.php?article15>
- COSTA, Malena, *La propuesta de Merleau Ponty y el dualismo mente/cuerpo en la tradición filosófica*, Aparte Rei, num. 47, Septiembre 2006, en:  
<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/malena47.pdf>
- CRUZ, Manuel, *Filosofía contemporánea*, Santillana, Madrid, 2002.
- CRUZ, Manuel, *Las personas del verbo (filosófico)*, Herder, Barcelona, 2011.
- CYRULNIK, Boris, *Bajo el signo del vínculo*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2005.
- CYRULNIK, Boris, *Del gesto a la palabra*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2008.
- DAMASIO, Antonio, *Y el cerebro creó al hombre*, Ediciones Destino, Barcelona, 2010.
- DE BECKER, Raymond, *Sigmund Freud la vida trágica*, Biblioteca nueva, Madrid, 1972.
- DE SOUZA DIAS, Geraldo, *O corpo em mira, entrevista com Hermann Schmitz*, en:  
[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002006000100009&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002006000100009&script=sci_arttext)

- DENNET, Daniel, *La libertad de acción. Un análisis de la exigencia del libre albedrío*, Biblioteca económica Gedisa (Ciencias cognitivas), Barcelona, 2000.
- DENNET, Daniel, *Seeing Is Believing-Or Is It?*, en: NOË, Alva, THOMPSON, Evan (eds.), *Vision and Mind, Selected Readings in the Philosophy of Perception*, MIT Press, Cambridge-Massachusetts, London-England, 2002.
- DESCARTES, René, *Discurso del método*, Ed. Espasa, 34. Edición, Madrid, 2000.
- Diccionario de filosofía en CD-ROM. Copyright © 1996. Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona. Todos los derechos reservados. ISBN 84-254-1991-3. Autores: Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu.
- DILLON, M.C, *Merleau-Ponty's Ontology*, Northwestern University Press, Second Edition, Illinois, 1997.
- DOR, Joël, *Introducción a la lectura de Lacan, el inconsciente estructurado como un lenguaje*, Gedisa editorial, Barcelona, 1996.
- DUERO, D.G., *La Gestalt como teoría de la percepción y epistemología*, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba, 2003 en:  
<http://psicologiamonserrat.zonalibre.org/Monserrat%20%28Gestalt%29.pdf>
- EICKELPASCH, Rolf, *Identität*, Transcript, Themen der Soziologie, Bielefeld, 2013.
- ELLENBERGER, Henri, *El descubrimiento del Inconsciente -Historia y evolución de la psiquiatría dinámica-*, Ed. Gredos, Madrid, 1976.
- ELLENBERGER, Henri, *Introducción clínica a la fenomenología psiquiátrica y el análisis existencial*, en: MAY Rollo, *Existencia, nueva dimensión en psiquiatría y psicoterapia*, Editorial Gredos, Madrid, 1977.
- ESCRIBANO, Xavier, *Fenomenología y antropología de la corporalidad en Bernhard Waldenfels*, en: *Ética y Política*, XIII, 2011, en:  
[http://www2.units.it/etica/2011\\_1/ESCRIBANO.pdf](http://www2.units.it/etica/2011_1/ESCRIBANO.pdf)
- ESCRIBANO, Xavier, *Sujeto encarnado y expresión creadora. Aproximación al pensamiento de Merleau Ponty*, en:  
[http://www.uned.es/dpto\\_fim/InvFen/InvFen04/pdf/15\\_ESCRIBANO.pdf](http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen04/pdf/15_ESCRIBANO.pdf)

- FOLSTER, Hal, *Introducción al posmodernismo*, en: FOSTER, Hal, *La posmodernidad*, Ed. Kairós, Barcelona, quinta edición, 2002.
- FORDHAM, Frieda, *Introducción a la psicología de Jung*, Ed. Morata, Madrid, 1970.
- FOUCAULT, Michel, *Enfermedad mental y personalidad*, Paidós Studio, Barcelona, 2000.
- FOULQUIE, P., *Der Existentialismus*, Verlag Johannes Maria Hoepfner, Hamburg.
- FRANKL, Viktor, *El hombre doliente*, Ed. Herder, Barcelona, 2003.
- FREUD, Anna, *El yo y los mecanismos de defensa*, Ed. Paidós, Barcelona, 1993.
- FREUD, Sigmund, *Das ich und das Es*, Fischer Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main, 2000.
- FREUD, Sigmund, *Das menschliche Sexualleben*, en: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2007.
- FREUD, Sigmund, *Die kulturelle Sexualmoral und die Moderne Nervosität*, en: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Fischer Bücherei, Frankfurt am Main, 1965.
- FREUD, Sigmund, *Libidoentwicklung und Sexualorganisationen*, en: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2007.
- FREUD, Sigmund, *Obras completas*, vols. 9, 16, 19, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1992.
- FREUD, Sigmund. *Selected Papers on Hysteria and Other Psychoneuroses*; Trans. by A. A. Brill. New York: The Journal of Nervous and Mental Disease Publishing Company, 1912; Bartleby.com, 2010. [www.bartleby.com/280/](http://www.bartleby.com/280/)
- FREUD, Sigmund, *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología, y otras obras (1914-1916)*, Ed. Amorrortu, Obras completas, Vol. 14, Buenos Aires, 1992.
- FREUD, Sigmund, *Estudios sobre la histeria*, Ed. Amorrortu, Obras completas, Vol. 2, Buenos Aires, 1992.
- FREY-ROHN, Liliane, *De Freud a Jung*, Fdo. Cultura Económica, México, 1991.

- FUCHS, Thomas, *Das Gehirn- ein Beziehungsorgan Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Kohlhammer, Stuttgart, 4. Auflage, 2013.
- FUCHS, Thomas, *Können Gehirne entscheiden? Subjektivität und Lebensfreiheit*, en: HEINZE, FUCHS, REISCHIES (eds.), *Willensfreiheit- Eine Illusion? Naturalismus und Psychiatrie*, Parodos, Berlin, 2011.
- FUCHS, Thomas, *Leib Raum Person Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2000.
- FUCHS, Thomas, *Leib und Lebenswelt*, Die Graue Edition, Kusterdingen, 2008.
- FUCHS, Thomas, *Sind psychische Krankheiten Gehirn Krankheiten?*, en: VOGELE, FUCHS, HEINZE (eds.), *Psyche zwischen Natur und Kultur*, Parodos, Berlin, 2008.
- FUCHS, Thomas, *Verkörperte Subjektivität*, en: VOGELE, FUCHS, HEINZE (eds.), *Subjektivität und Gehirn*, Parodos, Berlin, 2011.
- FUCHS. Thomas, *The memory of the body*, en: <http://www.klinikum.uni-heidelberg.de/fileadmin/zpm/psychatrie/ppp2004/manuskript/fuchs.pdf>, 2012.
- GABRIEL, Leo, *Filosofía de la Existencia*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1973.
- GARCÍA, Esteban, *Maurice Merleau Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*, Ed. Rthesis, Great Britain, 2012.
- GARCÍA, Esteban, *Fenomenología del cuerpo vivido y filosofía del viviente (M. Merleau-Ponty y G. Canguilhem)*, Acta fenomenológica Latinoamericana, vol. III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Morelia(México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, pp. 523-538, en: [http://www.clafen.org/AFL/V3/523-538\\_Garcia.pdf](http://www.clafen.org/AFL/V3/523-538_Garcia.pdf)
- GARCÍA-BARÓ, Miguel, *Husserl*, Ed. del Orto, Madrid, 1997.
- GARCÍA MORENTE, Manuel, *La filosofía de Henri Bergson*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1972.
- GERGEN, Kenneth, *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona, 2010.

- GIL CLAROS, Mario Germán, *Fenomenología y actitud filosófica*, versión electrónica en: [http://www.eleutheria.ufm.edu/ArticulosPDF/090321\\_fenomenologia.pdf](http://www.eleutheria.ufm.edu/ArticulosPDF/090321_fenomenologia.pdf)
- GONZÁLEZ DURÁN, Esperanza, *Psicología fenomenológica, Fundamentos y parámetros de las psicoterapias*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- GONZÁLEZ QUIRÓZ, José Luís, *Mente y Cerebro*, en: <http://digital.csic.es/bitstream/10261/10309/1/Mente%20y%20cerebro.pdf>
- GORRI GOÑI, Antonio, *Jean-Paul Sartre un compromiso histórico*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1986.
- HARTNACK, Justus, *Breve Historia de la Filosofía*, Ed. Cátedra, Madrid, 1996.
- HILLMAN, James, *El mito del análisis*, Ed. Siruela, Madrid, 2000.
- HOLZHEY-KUNZ, Alice, *Existenzanalyse und Daseinanalyse*, UTB Verlag, Stuttgart, 2008.
- HUME, David, *A treatise of human nature*, Everyman editions, London, 2003.
- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fdo. Cultura Económica, Madrid, 1993.
- HUSSERL, Edmund, *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992.
- HUSSERL, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, Ed. Tecnos, Madrid, 2002.
- INOSTROSA, Carolina, QUIJADA, Yanet, *Clasificación de los trastornos de la personalidad según Kernberg*, Mayo de 2001. (Versión electrónica: <http://www.apsique.com/wiki/PersKertp>)
- JACOBI, Jolande, *La Psicología de C. G. Jung*, Espasa Calpe, Madrid, 1976.
- JASPERS, Karl, *Psicopatología general*, Fdo. Cultura Económica, México, 1996.
- JUNG, Carl Gustav, *Die Dynamik des Unbewußten*, Gesammelte Werke Band 8, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995.
- JUNG, Carl Gustav, *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus*, Gesammelte Werke Band 9/I, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995.
- JUNG, Carl Gustav, *El hombre y sus símbolos*, Ed. Caralt, Barcelona, 1997.

- JUNG, Carl Gustav, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Walter Verlag, Düsseldorf, 2001.
- JUNG, Carl Gustav, *Instinkt und Unbewusstes*, Gesammelte Werke Band 8, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995.
- JUNG, Carl Gustav, *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1992.
- JUNG, Carl Gustav, *Los complejos y el inconsciente*, Alianza editorial, Madrid, 1995.
- JUNG, Carl Gustav, *Psychologie und Alchemie*, Gesammelte Werke Band 12, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995.
- JUNG, Carl Gustav, *Psychologische Typen*, Gesammelte Werke Band 6, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995.
- JUNG, Carl Gustav, *Simbología del espíritu*, Fdo. Cultura Económica, Madrid, 1998.
- JUNG, Carl Gustav, *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten*, Gesammelte Werke Band 9/I, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995.
- JUNG, Carl Gustav, *Über die Bedeutung des Unbewussten in der Psychopathologie*, Gesammelte Werke Band 3, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995.
- JUNG, Carl Gustav, *Über Wiedergeburt*, Gesammelte Werke Band 9/I, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995.
- JUNG, Carl Gustav, *Zwei Schriften über analytische Psychologie*, Gesammelte Werke Band 7, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995.
- JUNG, Carl Gustav, *Recuerdos sueños y pensamientos*, Seix Barral, Barcelona, 1996.
- JUNG, Carl Gustav, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, Paidós, Barcelona, 1997.
- JUNG, Carl Gustav, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Ed. Paidós, Barcelona, 1994.
- JUNG, Carl Gustav, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Ed. Paidós, Barcelona, 1995.
- JUNG, Carl Gustav, *Tipos psicológicos*, Edhasa, Barcelona, 1995.
- JUNG, Carl Gustav, *El contenido de las psicosis Psicogénesis de las enfermedades mentales/2*, Ed. Paidós, Barcelona, 1990.

- KAST, Verena, *C.G. Jung, seine Aktualität heute*, Festvortrag zum 125. Geburtstag von C.G. Jung /ETH Zürich, 2000, en: <http://www.verena-kast.ch/KastAktualitaetJung.pdf>
- KAST, Verena, *Die Dynamik der Symbole*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 2007.
- KAST, Verena, *Die Tiefenpsychologie nach C. G. Jung*, Verlag Kreuz, Stuttgart, 2007.
- KERNBERG, Otto, *Hass, Wut, Gewalt und Narzissmus*, Kohlhammer, Stuttgart, 2012.
- KOCH, Christof, *Bewusstsein Bekenntnisse eines Hirnforschers*, Springer Verlag, Berlin Heidelberg, 2013.
- KÖNIG, Karl, *Kleine psychoanalytische Charakterkunde*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993.
- KRECH, David, CRUTCHFIELD, Richard (eds.), *Grundlagen der Psychologie*, Bechtermünz Verlag, Hemsbach, 1998.
- KREISCHE, Reinhard, *Paarbeziehungen und Paartherapie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1. Auflage, 2012.
- KRISTENSEN, Stefan, *Maurice Merleau Ponty I- Körperschema und leibliche Subjektivität*, en: ALLOA, BEDORF, GRÜNY, KLASS (eds.), *Leiblichkeit*, UTB Verlag, Tübingen, 2012.
- KÜCHENHOFF, Bernhard, *Willensfreiheit und psychische Erkrankung*, en: FUCHS, REISCHIES (eds.), *Willensfreiheit- Eine Illusion? Naturalismus und Psychiatrie*, Parodos, Berlin, 2011.
- LACAN, Jacques, *Escritos 1*, Siglo XXI editores, México, 2003.
- LAGACHE, Daniel, *El psicoanálisis*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1988.
- LÄNGLE, Alfried, *Existenzanalyse und Daseinanalyse*, UTB Facultas Verlag, Wien, 2008.
- LAPLANCHE Jean, PONTALIS, Jean Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, Ed. Paidós, Argentina, 1996.
- LAPLANCHE, Jean, *La sexualidad*, Ed. nueva visión, Buenos Aires, 1980.
- LAPOINTE, François H., *Psicología fenomenológica de Husserl y Sartre*, Revista latinoamericana de psicología, Vol. 2 N°3, Colombia, 1970.

- LASO, Esteban, *Filosofía y psicología “nosotros no hacemos esas cosas”*, en: <http://psicologiaenpositivo.com/?p=2181#more-2181>
- LEBLANC, Elizabeth, *Psicoanálisis junguiano*, Gaia ediciones, Madrid, 1998.
- LEVINAS, Emmanuel, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Ed. Síntesis, Madrid, 2005.
- LIPOVETSKY, Gilles, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 2003.
- LYOTARD, Jean François, *La Fenomenología*, Paidós Studio, Barcelona, 1989.
- LÓPEZ SÁENZ, Ma. Carmen, *Imaginación carnal en M. Merleau-Ponty*, Revista de Filosofía, vol. 28 num. 1, 2003, pp.157-169, Universidad Complutense de Madrid, en: <http://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF0303120157A>
- MARIANI, Eva Laura, *Notas sobre el estadio del espejo*, artículo inédito en: <http://ebookbrowse.com/notas-sobre-el-estadio-del-espejo-doc-d322326156>
- MARÍAS, Julián, *Historia de la filosofía*, Alianza Universidad Textos, Madrid, 1996.
- MARTÍN-SANTOS, Luis, *El análisis existencial Ensayos*, Ed. Triacastela, Madrid, 2004.
- MATTHEWS, Eric, *French Philosophy*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1996.
- MATTHEWS, Eric, *Merleau-Ponty a guide for the perplexed*, Continuum ed., London, 2006.
- MAY Rollo, *Existencia, nueva dimensión en psiquiatría y psicoterapia*, Editorial Gredos, Madrid, 1977.
- MAY Rollo, *The discovery of Being*, Ed. Norton, New York/London, 1994.
- MAY, Rollo, *Psicología existencial*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1963.
- MAZARELLA, Eugenio, *Psychoanalyse und Ontologie*, en: RIEDEL, Manfred, *Zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie*, Böhlau Verlag, Köln, 2003.
- MEDINA CEPERO, Juan Ramón, *El pensamiento de Husserl en “La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental”*, Ed. Apóstrofe, Barcelona, 2001.
- MERLEAU PONTY, Maurice, *El mundo de la percepción*, Fdo. Cultura Económica, 1ª Edición, 2003.



- MERLEAU PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Ediciones península, Barcelona, 4ª Edición, 1997.
- MERLEAU PONTY, Maurice, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2002.
- MERLEAU PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.
- MERLEAU PONTY, Maurice, *Das Primat der Wahrnehmung*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 2003.
- MERLEAU PONTY, Maurice, *L'Oeil et L'Esprit*, Galimard, Paris, 2003 a.
- MONEDERO, Carmelo, *Psicopatología humana*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1996.
- MORAN, Dermot, *Introducción a la fenomenología*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2011.
- MORENO, César, *Fenomenología y filosofía existencial volumen II Entusiasmos y disidencias*, Ed. Síntesis, Madrid, 2000.
- MOSTERÍN, Jesús, *Historia de la filosofía: 1. El pensamiento arcaico*, Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- MUELLER, Fernand Lucien, *Historia de la psicología*, Fdo. Cultura Económica, 2ª Ed., México, 2002.
- NOË, Alva, *Action in perception*, MIT Press, London, 2006.
- NOË, Alva, *Fuera de la cabeza por qué no somos el cerebro y otras lecciones de la biología de la consciencia*, Kairós, Barcelona, 2010.
- OVIEDO, Gilberto, *La definición del concepto de percepción en psicología con base en la teoría gestalt*, Revista de estudios sociales n. 18, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes, Bogotá, 2004.
- PALMIER, Jean Michel, *Jacques Lacan Lo simbólico y lo imaginario*, Editorial Proteo, Buenos Aires, 1971.
- PERA, Cristóbal, *Pensar desde el cuerpo: Ensayo sobre la corporeidad humana*, Triacastela, Madrid, 2006.

- PERRY, John, *Dialog über personale Identität und Unsterblichkeit*, Reclam Verlag, Stuttgart, 2013.
- POUGET-SCHORS, Doris, *Strukturkonzepte in der psychoanalytischen Entwicklung*, en: V.V. A.A., *Die Struktur der Persönlichkeit*, Schattauer, Stuttgart, 2008.
- PRETTEL, Oscar, OBISPO, Georgina, *Psicología de la percepción de la forma*, en: <http://prettel.files.wordpress.com/2010/11/05-psicologc3ada-de-la-percepcic3b3n.pdf>
- QUITMANN, Helmut, *Psicología humanística*, Ed. Herder, Barcelona, 1989.
- RAMÍREZ, Jesús M. (2009). *En el espejo con Lacan. A 60 años de la presentación del estadio del espejo*. Revista Psicologías, Vol.1., 2009 en: <http://psicologias.uprrp.edu/articulos/espejoconLacan.pdf>
- RANK, Otto, *Más allá del psicoanálisis*, en: <http://www.temasdepsicoanálisis.org/mas-alla-del-psicoanálisis/>
- RESTREPO, Luis Carlos, *La trampa de la Razón*, Arango Editores, Bogotá, 1998.
- ROCA i BALASCH, Josep, *Percepción: Usos y Teorías*, Revista Apunts: Educació Física i Esports, num. 25, 1991, pp.09-14, en: <http://www.revista-apunts.com/en/library?article=999>
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Mariano, *El problema de la identidad personal, más que fragmentos*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- ROLF, Thomas, *Das geistlose Unbewusste kritische Bemerkungen zur Neurophilosophie Benjamin Libets*, e-Journal Philosophie der Psychologie, N. 11, Sept. 2008, en: <http://www.jp.philo.at/texte/Rolft2.pdf>
- ROUDINESCO, Elisabeth, *¿Por qué el psicoanálisis?*, Ed. Paidós, Argentina, 2000.
- RUDOLF, Gerd, *Die Struktur der Persönlichkeit*, en: V.V. A.A., *Psychotherapeutische Medizin und Psychosomatik*, Thieme Verlag, Stuttgart, 2008.
- RUDOLF, Gerd, *Entwicklungsgeschichtliche Grundlagen*, en: V.V. A.A., *Psychotherapeutische Medizin und Psychosomatik*, Thieme Verlag, Stuttgart, 2008.
- RUDOLF, Gerd, *Psychodynamische Psychotherapie*, Schattauer, Stuttgart, 2010.
- RUDOLF, Gerd, *Struktur als psychodynamisches Konzept der Persönlichkeit*, en: V.V. A.A., *Die Struktur der Persönlichkeit*, Schattauer, Stuttgart, 2008.

- RUIZ, Alfredo, *El vínculo* en: Fundamentos teóricos del enfoque Post-Racionalista, versión electrónica en: [http://www.inteco.cl/articulos/001/doc\\_esp8.htm](http://www.inteco.cl/articulos/001/doc_esp8.htm)
- RUIZ, Alfredo, *La Narrativa y la identidad personal*, en: Fundamentos teóricos del enfoque Post-Racionalista, versión electrónica en: [http://www.inteco.cl/articulos/002/doc\\_esp4.htm](http://www.inteco.cl/articulos/002/doc_esp4.htm)
- RUIZ, Alfredo, *La realidad intersubjetiva*, en: Fundamentos teóricos del enfoque Post-Racionalista, versión electrónica en: [http://www.inteco.cl/articulos/001/doc\\_esp7.htm](http://www.inteco.cl/articulos/001/doc_esp7.htm)
- RUIZ FERNÁNDEZ, José, *Sobre el sentido de la fenomenología*, Ed. Síntesis, Madrid, 2008.
- SAMUELS, Andrew, *Will the post-Jungians survive?*, en: [http://www.andrewsamuels.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=12%3AWill+the+post-Jungians+survive%3F&Itemid=4](http://www.andrewsamuels.com/index.php?option=com_content&view=article&id=12%3AWill+the+post-Jungians+survive%3F&Itemid=4)
- SAPHIRO, David, *Estilos neuróticos*, Ed. Gaia, Madrid, 2007.
- SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Ed. Del 80 (vers. electrónica).
- SARTRE, Jean Paul, *La trascendencia del Ego*, Ed. Síntesis, Madrid, 2003.
- SARTRE, Jean Paul, *L'être et le néant Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943.
- SARTRE, Jean Paul, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Alianza Editorial, Madrid, 2012.
- SARTRE, Jean Paul, *La náusea*, Unidad Editorial, Madrid, 1999.
- SARTRE, Jean Paul, *El hombre y las cosas*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1960.
- SARTRE, Jean Paul, *El ser y la nada*, Ed. Losada, Buenos Aires, 10. Edición 1998.
- SARTRE, Jean Paul, *Une idée fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: L'Intentionnalité*, versión electrónica en: <http://jpsartre.free.fr/Husserl.html>
- SCHLIMME, Jann E., *Das Wollen in der psychiatrischen Therapie*, en: FUCHS, REISCHIES (Eds.), *Willensfreiheit- Eine Illusion? Naturalismus und Psychiatrie*, Parodos, Berlin, 2011.
- SCHMITZ, Hermann, *Der Leib*, De Gruyter Ed., Göttingen, 2011.

- SCHMITZ, Hermann, *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Sirius Ed., Bielefeld und Basel, 2009.
- SCHMITZ, Hermann, *Die neue Phänomenologie*, Entrevista con Andreas Brenner en mayo 2009. En: <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=2843&n=2&y=4&c=83>
- SCHMITZ, Hermann, *Kurze Einführung in die neue Phänomenologie*, Karl Alber Verlag, Freiburg im Breisgau, 2010.
- SCHMITZ, Hermann, *Bewusstsein*, Karl Alber Verlag, Freiburg im Breisgau, 2010 a.
- SCHMITZ, Hermann, *Leib und Gefühle*, Edition Sirius, Bielefeld und Locarno, 2008.
- SCRUTON, Roger, *Filosofía moderna, una introducción sinóptica*, Ed. Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 3. Edición, 2003.
- SCRUTON, Roger, *Historia de la filosofía moderna*, Ed. Península, Barcelona, 2003.
- SERRANO de HARO, Agustín (Prólogo a la edición española): *La trascendencia del Ego (Jean Paul Sartre)*, Ed. Síntesis, Madrid, 2003.
- SERRANO, Vladimir, *La psicología junguiana en América Latina*, Cedeco, Quito, 1996.
- SOENTGEN, Jens, *Phänomenologie auf neuen Wegen – Das Werk des Hermann Schmitz*, 2000. En: [http://opus.bibliothek.uni-augsburg.de/opus4/files/1575/Soentgen\\_Hermann\\_Schmitz.pdf](http://opus.bibliothek.uni-augsburg.de/opus4/files/1575/Soentgen_Hermann_Schmitz.pdf).
- SOLOMON McFARLAND, Hester, *The developmental school*, en: *The Cambridge companion to Jung*, Cambridge University Press, Cambridge, Second edition, 2008.
- STÖRIG, Hans Joachim, *Historia universal de la Filosofía*, Tecnos, Madrid, 1995.
- SZILASI, Wilhelm, *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Amorrortu Eds., Buenos Aires, 2003.
- TRILLES CALVO, Karina P., *Psicología fenomenológica. Un análisis existencial de la alucinación desde Maurice Merleau-Ponty*, Δαίμων. Revista de Filosofía, nº 32, 2004, 117-130 en: <http://www.ugr.es/~filosofia/terapia/ENLACES/Textos/PsicologiafenomenologicaMerleauPonty.pdf>

- VAN DEURZEN, Emmy, *Everyday mysteries a handbook of existential psychotherapy*, Routledge, London, second edition, 2010.
- VANIER, Alain, *Lacan*, Ed. Alianza, Madrid, 1999.
- VARGAS MELGAREJO, Luz María, *Sobre el concepto de percepción*, Alteridades vol. 4, num. 8, 1994, pp. 47-53, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74711353004>
- VILLEGAS, Manuel, *Sartre y la psicología*, Anuario de psicología, N° 22, Universidad de Barcelona, 1980 (1).
- VOGEL, Ralf T., *Existenzielle Themen in der Psychotherapie*. Kohlhammer, Stuttgart, 2013.
- VOLKER, Gadenne, *Filosofía de la Psicología*, Herder, Barcelona, 2006.
- VON ASTER, Ernst, *Die Psychoanalyse*, Francke Verlag, Bern, 1959.
- VON FRANZ, Marie Louise, *El primer acercamiento al inconsciente*, en: JUNG, Carl Gustav, *El hombre y sus símbolos*, Ed. Caralt, Barcelona, 1997.
- VON FRANZ, Marie Louise, *El proceso de individuación*, en: JUNG, Carl Gustav, *El hombre y sus símbolos*, Ed. Caralt, Barcelona, 1997.
- WALDENFELS, Bernhard, *Einführung in die Phänomenologie*, Wilhelm Fink, München, 1992.
- WALDENFELS, Bernhard, *Das Leibliche Selbst, Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 2000.
- WALDENFELS, Bernhard, *Philosophisches Tagebuch, aus der Werkstatt des Denkens 1980-2005*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2008.
- WIESING, Lambert, *Philosophie der Wahrnehmung, Modelle und Reflexionen*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 2002.
- WINNICOTT, Donald Woods, “*Realidad y juego*”, Ed. Gedisa, Barcelona, 1994.
- WIRTH, Hans-Jürgen (Prólogo): *Wie Freud arbeitete (Paul Roazen)*, Psychosozial Verlag, Gießen, 1999.

- YALOM, Irvin, *El don de la terapia*, Ed. Emecé, Buenos Aires, 2002.
- YALOM, Irvin, *Existential Psychotherapy*, Library of Congress, 1980.
- ZAHAVI, Dan, GALLAGHER, Shaun, *The Phenomenological Mind*, Routledge, New York, 2010.
- ZAHAVI, Dan, *Phänomenologie für Einsteiger*, Wilhem Fink Verlag, Paderborn, 2007.
- ZAPATA MOLINA, Antonio, *Psicopatología fenomenológica y existencial*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
- ZIMBARDO, Philip, *Psychologie*, Springer, Berlin-Heidelberg, 1995.
- ZUBIRI, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, Ed. Alianza, Madrid, 1994.