

El conocimiento de si

Henrik Hdez.-Villaescusa Hirsch

Hospital Sant Joan de Déu, Barcelona, 1 de febrero de 2014

La pregunta por el Yo

Resultaría tópicamente resaltar una vez más la contradicción que supone el hecho de que tanto nos cueste conocer aquello que, se supone, tenemos más cerca, nosotros mismos. La cultura, la tecnología, las exigencias de la vida cotidiana, incluso, nos alejarían de eso que se supone que tendría que constituir nuestra tarea principal: Yo. Ciertamente, si uno echa un poco la vista atrás a lo largo de la Historia del pensamiento, o de la Psicología en particular, parece claro que el Sujeto constituye, a la vez, su punto de partida y su objeto principal. *Mi* educación, el ambiente en el que *me* crie, *mi* "mente", incluso la configuración de *mi* cuerpo, constituyen los factores fundamentales, unos más que otros según la escuela psicológica a la que acudamos, de *mis* trastornos, *mis* dificultades, o *mis* éxitos o habilidades. Pero un poco más atrás, todos tenemos presente cómo la Filosofía se refunda, en el S.XVII, con el *pienso, luego existo*, esto es, con la autocerteza. ¿Qué extraña condena padecemos, que hace que aquello que somos sea también aquello que buscamos y, a la vez, lo que más lejos queda de nuestro alcance? ¿Será este, nuestro pecado original? ¿Será este conocimiento el que escondía el árbol del paraíso?

Pero no vamos ahora a introducirnos en el terreno de la teología. La cuestión para nosotros, ahora, es en qué puede consistir este autoconocimiento. Pero antes de ello tendremos que afrontar otra cuestión previa: el objeto de ese conocimiento, qué es eso que queremos conocer, a qué se refiere ese *auto-*, qué es ese *sí mismo* al que apelamos con frecuencia. Tampoco vamos a adentrarnos aquí en el terreno de la filosofía, por supuesto. De hecho, responder a esta pregunta significaría haber obtenido ya el conocimiento del que estamos tratando. Pero sí vale la pena, al menos, ubicar ese Yo al que nos referimos con frecuencia, ponernos un poco de acuerdo en torno a qué es lo que señalamos con esa palabra, y en torno a cuál es el lugar al que nos dirigimos cuando emprendemos el camino del autoconocimiento.

El yo de las neurociencias

Propuestas, tenemos muchas, cada día más, y nuestra desorientación, en estas condiciones, no hace más que crecer. Tenemos, por ejemplo, el Yo de las neurociencias, identificado con un órgano, el cerebro, conectado mediante los nervios con las diferentes partes de un cuerpo que le sirve 1) para subsistir, 2) para percibir la realidad, y 3) para actuar sobre ella. Ese yo-cerebro humano se diferencia del que poseen el resto de seres vivos por su complejidad pero, sobre todo, por su capacidad de referirse a sí mismo, de hacerse objeto de su propio estudio. Ahora bien, esto último nos devuelve a la pregunta anterior, que queda, por tanto, fuera del alcance de las neurociencias en sí. Éstas, pues, se dedican fundamentalmente a profundizar en el conocimiento del cerebro y del sistema nervioso, localizando, por ejemplo, áreas responsables de diferentes funciones y modos de conexión entre las neuronas, y entre éstas y el resto del cuerpo. Esta labor, como también la del conocimiento físico-matemático de la naturaleza en general, nos la representamos, con total verosimilitud, como infinita, así que no podemos esperar de la neurobiología la respuesta a la pregunta que nos planteábamos. La imposibilidad de "esperar" a que la neurobiología "encuentre" la respuesta definitiva a la pregunta por eso que somos, la necesidad de seguir actuando y de seguir enfrentándonos con la realidad que nos

presenta, no sólo lo que percibimos como exterior a nosotros, sino también la que nos presentamos nosotros mismos, nos invita a diseñar respuestas prácticas para habérmolas con eso que todavía no sabemos que somos. Entramos así en el terreno de lo que llamamos *Psicología*.

El yo de la psicología

Curioso término, por cierto, para lo que intentamos englobar bajo ese nombre. En griego significaba ciencia, o saber de la *psyché*, esto es, de aquello que no es cuerpo, digamos lo que hoy llamaríamos “espíritu” o “alma”, y que excluía, por cierto, también el “pensamiento”, porque pensar, para los griegos, nunca pensamos solos, ni tiene nunca un resultado subjetivo, sino que el pensar era para ellos siempre común, compartido, algo superior a cada uno de nosotros mismos. Pero para nosotros no parece ya que la psicología constituya un “saber de...”, sino más bien un “saber manejarse” con la realidad, algo que nos planteamos no tanto como conocimiento de nosotros mismos, sino más bien como “resolución de problemas” que nos plantea la vida cotidiana. En este sentido, pues, le convendría más propiamente el término “psiquiatría”, que ha quedado reservado, sin embargo, para el cuidado de una “mente” contemplada casi exclusivamente desde el punto neurológico, y tratada también desde esa sola perspectiva. Es decir, que psiquiatría y psicología divergen en el modo en que consideran el yo (un cerebro que sólo empezamos a conocer para la primera, un interrogante para la segunda). Ahora bien, parecen converger en el objetivo de sus propuestas terapéuticas, y ello no deja de resultar lógico pues, al fin y al cabo, si ninguna de las dos sabe formular qué ha de llegar a ser el yo, el parámetro valorativo que les queda es aquello otro de lo que, en principio, sí parecemos un poco más convencidos o, al menos, así nos lo queremos creer a fin de no caer en el desánimo y la inacción: la realidad externa. El criterio terapéutico común a la psiquiatría y a la psicología se convierte, así, en la adaptabilidad del sujeto a la realidad que le rodea. En cierto modo, parece que se han invertido los términos: la psicología (haciendo seguidismo de la psiquiatría), nombrando, en la época antigua, un saber acerca de nosotros, ha acabado fundándose en un saber acerca de la realidad, para así establecer los métodos para optimizar nuestra inserción en esa realidad. Ya no se trata de *qué soy*, sino de *cómo* puedo relacionarme de una manera más fácil con lo que *es*. ¿Tiene usted problemas en el trabajo? Revise qué actitudes puede modificar, ¿no se tomará demasiado a pecho las críticas de sus superiores? ¿Quizás es usted demasiado perfeccionista? ¿No estará proyectando en él sus problemas familiares? En todo caso, ¿ha pensado en cambiar de ocupación? ¿Es la más idónea para usted? El psicólogo no sabe qué soy, sólo que lo único que podemos trabajar son mis relaciones con mis ocupaciones y con los otros. Todo lo demás, la realidad externa, yo mismo, sean lo que sean, somos inamovibles.

Todo esto halla su máxima expresión en la llamada *psicología del yo*, ampliamente extendida en los EEUU, y que ha puede incluso considerarse como la madre de todo un subgénero literario: los populares manuales de *autoayuda*: lo más importante, soy yo. El único que puede ayudarme soy yo mismo, por lo tanto lo que necesito es confiar en mí, en mi superioridad con respecto a los demás en todo lo que tiene que ver conmigo mismo. Si esta confianza no existe o resulta débil, he de reforzarla, independientemente de qué pueda ser eso que llamo “yo”. Se trata, pues, de reafirmarme en mi singularidad independientemente de cualquier valoración externa a ella, para así hacerme un lugar en el que ubicarme en el entorno físico y social, pero sin cuestionarlo. No pongo en cuestión ni a mí mismo ni al mundo, sólo mi encaje en él. Podría decirse que es una versión acomodaticia del bíblico “soy el que soy”, en la que el individuo se afirma como un minidios sin poder ni sobre el mundo ni sobre sí, sólo sobre su capacidad de encontrarse un lugar: el puesto de trabajo adecuado, la pareja adecuada, el lugar de residencia

adecuado. Una especie de democracia burguesa existencial en la que las opciones ya están dadas y disponibles en los estantes del supermercado de la vida, sólo queda encontrar la que mejor se adecúa a mi carácter, a mi pasado, a mi manera de reaccionar ante las circunstancias, siempre sobre el presupuesto de que ésta es la mejor que puede ser.

Es inevitable pensar que este modo de pensarse armoniza muy bien con el individualismo que, a ojos europeos, caracteriza la sociedad norteamericana. Pero lo cierto es que la llamada *psicología del Yo (Ich-psychologie)* es hija de la huida masiva de los psicoanalistas judíos alemanes a raíz de la persecución de que fueron objeto en su país en un momento en que simpatizó poco, tanto con su raza como con sus enseñanzas. Detengámonos un poco en este segundo aspecto: ¿qué tenía el nazismo contra el psicoanálisis? Pues, precisamente, lo mismo que lo hace triunfar en los Estados Unidos: la afirmación del yo singular. El nazismo es fascista, persigue la superación de las diferencias individuales en pos de un hombre nuevo, homogéneo en sus valores, metas y capacidades. La aceptación, por cada uno, de sus singularidades, de aquello que lo aleja del ideal, de sus imperfecciones, no puede formar parte de semejante proyecto, pero es justo lo que trabaja el psicoanálisis fundado por Freud. El ultracapitalismo norteamericano, en cambio, posiblemente constituya también un totalitarismo, pero no fascista. La uniformización que postula (por medio de la presión social, estética incluso) es superficial. Lo que le interesa es que cada individuo, con sus singularidades, encuentre *acomodo* en un lugar en el que, a su modo, resulte productivo para el conjunto. Resalto “acomodo”, porque se trata precisamente de eso, de que se encuentre *cómodo* y no sienta, en consecuencia, el impulso de cambiar el mundo que le rodea; y de que resulte, a su vez, *cómodo* para ese mundo, sin suscitar en él ningún impulso de cambio o evolución. Podríamos decir que el totalitarismo norteamericano es mucho más sutil, en lugar de desgastarse en la formación de un nuevo ciudadano que se integre a la perfección en un sistema racional previamente diseñado, va creciendo en complejidad, creando lugares, *ocupaciones*, en las que aprovechar al máximo la fuerza propia de cada uno, y en las que aquellas inquietudes que pudieran resultar incómodas al sistema hallen una válvula de escape políticamente estéril. La “parte oscura” de cada uno, inaceptable para la sociedad, no es preciso negarla, basta con confinarla a una pseudoterapia, a una producción artística o a un club de aficiones extravagantes, intercambiando tolerancia por trabajo productivo. Aunque parezca contradictorio, el sistema norteamericano revela en esto algo próximo a una sabiduría oriental, ha desarrollado una especie de arte marcial del gobierno: poner al servicio del sistema las fuerzas con las que el individuo cree luchar por afirmarse frente a él. Lo importante, pues, es mantener la apariencia de que el individuo se autoafirma eligiendo vestimenta, grupos de música o prácticas sexuales que lo caractericen frente a los demás. Lo importante es que la lucha por esa afirmación pase por el trabajo por cuenta ajena. El nazismo europeo, en cambio, se enfrentó a la realidad que pretendía cambiar con la ingenuidad típicamente occidental.

La construcción de sí mismo: el hombre-artista

Pero no olvidemos que el Nazismo no era una doctrina política de élite, al contrario. Nació en el seno del proletariado, y la apelación a la tradición cultural alemana constituía sólo un barniz superficial o, a lo sumo, una asimilación apresurada. Es sabido que el *superhombre* de Nietzsche constituyó para ellos un referente común, pero poco tenía que ver el concepto del filósofo con el *nuevo hombre* del Imperio que tenía que durar 3000 años. Lo curioso es que, a otro nivel, por supuesto, algo parecido ocurrió en el seno del psicoanálisis. ¿Seguía siendo el yo que se exportó a Norteamérica, el yo del fundador del psicoanálisis, el yo de Freud? ¿Aprobaba Freud ese “refuerzo del yo” del que hablábamos antes?

El catecismo psicoanalítico, es decir: su versión divulgativa, de manual, vendría a decir: lo que señalo al decir “yo”, no es más que una imagen, construida a partir de la que los otros me devuelven de mí mismo, y de mi propio deseo acerca de mí mismo. Hasta aquí, vamos bien. Aun contemplándonos cada mañana en el espejo, ¿no seguimos sorprendiéndonos, generalmente con desagrado, no seguimos sin reconocernos del todo cuando nos muestran en una fotografía? El problema viene cuando se concluye: más allá de esa imagen hay, pues, un “auténtico yo” que escapa a nuestra conciencia, pero del que parte la iniciativa de todas esas cosas que hacemos sin comprender por qué. Hay, pues, un “yo inconsciente” que tenemos que traer a la conciencia a fin de saber, de una vez, “qué queremos”, “por qué actuamos como lo hacemos”, “qué cosas nos han pasado que no conseguimos recordar”, en definitiva, “quiénes somos”, cosa factible, porque lo que somos (siempre según el catecismo) es el producto de las cosas que nos han pasado, de lo que los demás han querido de nosotros, de lo que nosotros mismos hemos deseado en alguna ocasión, así como de las consecuencias de las decisiones que, en función de esos deseos, alguna vez hemos tomado. Este yo, por supuesto, coincide con el de la *psicología del yo* de la que hemos hablado ya.

A Freud se lo acostumbra a incluir en la nómina de pensadores alemanes de corte clásico. Por un lado, se trae a cuenta su formación en la filosofía idealista que, como se recordará, hizo precisamente del Yo su alfa y omega. Por otro, se lo alinea con Nietzsche por su reivindicación de la “parte oscura” del individuo y de la cultura. Nietzsche no se sentiría cómodo con esta agrupación, pero no por su antisemitismo, que no era de carácter racial ni, por tanto, mayor que el del propio Freud y el de los judíos alemanes asimilados, sino por la práctica terapéutica del médico: Nietzsche se sienta en lo alto de la montaña a leer y a observar los acontecimientos humanos con perspectiva, esperando a que algún día le reclamen su filosofía, que podríamos concebir como una terapia, pero siempre colectiva. Freud, en cambio, se aproxima a sus pacientes con el propósito de arrancarles la verdad sobre la constitución de la *psiché*. Los dos comparten la fascinación moderna por el Yo, pero les separa la fascinación de Nietzsche por la antigua Grecia.

Lo primero, la herencia filosófica alemana compartida, es importante porque el *Ich* de los idealistas era un yo en devenir, mientras que Descartes todavía pensaba su *moi* al estilo medieval, esto es: como una sustancia. Esto no es una sutileza filosófica, sino el fundamento sobre el que se construyen dos modos completamente distintos, no sólo de pensar, sino de vivir y, sobre todo, de vivirse. El universo medieval se apoyaba precisamente sobre una certeza incuestionable, Dios, de la que se derivaban todas las demás, incluido el hombre mismo y, por supuesto, todos sus valores; el horizonte, por así decirlo, de lo que le era posible pensar y desear. El yo que busca Descartes, y del que sólo encuentra la certeza de su existencia pero no en qué consiste, es una sustancia, algo que *es*, lo permanente en cada uno de nosotros. La consecuencia es que toda certeza ha de ser necesariamente permanente, empezando por el saber mismo. Por eso, desde entonces, investigar la naturaleza y hacer ciencia significa discriminar qué es permanente, eterno (las leyes matemáticas que siguen los fenómenos visibles), y qué lo accesorio (los fenómenos mismos).

Pues bien, el Idealismo alemán es consciente de que la búsqueda del yo nunca concluye, y de que su único resultado puede ser la certeza misma (el *cógito* cartesiano), pero no una determinación de lo que el yo es. Así que decide hacer de esa búsqueda de sí mismo el contenido de su representación del yo. Es decir, que yo no soy fuera de esa búsqueda, me construyo en esa búsqueda. Ser, para quien puede señalarse a sí mismo y pronunciar la palabra “yo” (es decir, para el ser humano), no es ser de esta manera o de esta otra, sino buscarse, e irse haciendo en

esa búsqueda. En ella, el Yo no se construye desde cero, ciertamente (no es omnipotente y no puede crearse arbitrariamente), pero tampoco está absolutamente condicionado por el material de que parte. Es una creación libre, pero no porque nada lo condicione, sino porque es también una *liberación*, en la que está dado el punto de partida, pero no el de llegada. Sin punto de partida, no habría libertad porque no habría de qué liberarse. Pero el punto de llegada no puede estar previamente determinado, porque entonces no hay creación, ni búsqueda ni, por tanto, subjetividad, tarea, yo.

Este pequeño paseo filosófico nos permite remarcar esa diferencia, a la que aludíamos, entre la *psicología del yo*, y la del fundador del psicoanálisis. Freud no concibe el yo a la francesa, sino, como buen alemán (en su versión austríaca), el yo es para él un proceso, una tarea, algo a construir. La construcción del yo no es un proceso localizable en la infancia, ni en cualquier período vital determinable. Es la tarea que da contenido a nuestra vida. Incluso o, sobretodo, la que da contenido a nuestra muerte. El yo no se busca, se crea. Por eso el *superhombre* de Nietzsche era también un hombre-artista. Y, por eso, desde el punto de vista actual, los tratamientos dirigidos por Freud son un fracaso. Sus pacientes quieren una *cura* tal como la concibe la medicina moderna: un restablecimiento, una vuelta a lo que uno era antes de enfermar o, todavía más: llegar a ser lo que se supone que se tendría que ser, lo que la sociedad o la familia, o uno mismo mirándose a sí mismo desde la educación recibida, esperan de uno. Esto es, una cura entendida como *normalización*. Pero a Freud no le interesa eso, a él, lo que le interesa el yo y el proceso de autoconstrucción. Por eso concibe la *cura* en un sentido que en castellano todavía conserva: como cuidado, como un ocuparse de algo, en este caso, de uno mismo. La terapia freudiana no tiene por objeto conseguir que el paciente deje de presentar tal o cual síntoma, sino que se responsabilice de las cosas que hace y que le pasan, que deje de escudarse siempre en lo que le pasó, en cómo le educaron, en qué condiciones materiales le impidieron estudiar o qué jefe le imposibilita realizar su trabajo como él cree que lo debería hacer. Lo que persigue Freud en sus pacientes es que se tomen por fin en serio, se tomen a sí mismos como aquello cuya construcción constituye la tarea fundamental, aunque siempre por hacer, de sus vidas. Algo que, por cierto, tiene mucho que ver con la fuerza que distingue al superhombre del débil.

Más allá de uno mismo

Cuando decíamos que Nietzsche y Freud no compartían la pasión por la antigua Grecia no nos referíamos, por supuesto, a su mitología, que éste conocía y utilizaba con frecuencia para designar algunas de las estructuras de nuestro psiquismo, sino a su filosofía y, en general, su cosmovisión, su *Weltanschauung*, que el médico, que sepamos, nunca estudió en profundidad, como sí hizo el filósofo. ¿Por qué traemos esto ahora a colación? Fijémonos en que, lo más atrás que hemos ido en la Historia es la Edad Media. De los antiguos griegos sólo hemos mencionado su concepto de *psyché*. ¿Es la *psyché* el yo? En absoluto. En la *Ilíada* hay una escena en la que Homero relata cómo “el alma” (*pneuma*, *psyché*) escapa de los querreros muertos en el campo de batalla mientras “ellos mismos” (esto es: sus cuerpos) yacen sin vida en el suelo. Cada uno de ellos es el cuerpo de cada uno. El alma no, el alma ya es otra cosa, algo que no es individual, que había dado vida transitoria al cuerpo que habitaba. Esto nos resulta a nosotros muy difícil de comprender en los griegos: para ellos, no hay “yo” en nuestro sentido. Por supuesto, pueden señalarse a sí mismos: “yo quiero...”, “yo soy tal o cual cosa”, etc. Pero esas peculiaridades que distinguen a unos de otros son meramente accidentales. Lo que de verdad somos cada uno de nosotros, para los griegos está más allá de lo accidental, y más allá de lo que nos distingue. Recuperando la terminología que hemos utilizado antes, para ellos, aquello que señalo cuando

digo “yo” es sólo una imagen, que no oculta un “verdadero yo” (como queda implícito en la *psicología del yo*), sino precisamente la ausencia de “yo”.

Para los antiguos griegos, pues, “uno mismo” es algo de lo que liberarse (¿quién no se ha sentido alguna vez “cansado” de ser el que es“?), “ser uno mismo” se vive como un aislamiento, una separación con respecto a los otros y con respecto a la naturaleza, un “ser *nada más* que uno mismo”. La vida, al menos en la medida en que uno se haga cargo de ella, se responsabilice de ella, es un camino de liberación de uno mismo, un camino hacia la muerte, pero de la muerte, que es la muerte de la singularidad de cada uno, y que deja paso a la vida. No *mi* vida, sino *la* vida. La muerte libera al filósofo que ansía vivir la inmortalidad que las palabras le permiten pensar, pero también al héroe que muere por su ciudad, o al personaje trágico al que el destino ha envuelto en unos acontecimientos cuyo alcance no controla.

No está bien establecido cuánto puede haber bebido el pensamiento griego del oriental. Parece claro que antes de la llegada de Alejandro a la India (S. IV a.c), Grecia no podía haber tenido contacto alguno con este país, al que no podía acceder por mar, y del que estaba separado por tierra por su enemigo secular, Persia. Pero nunca ha dejado de llamar la atención de los historiadores la coincidencia cronológica, en el S.VI a.c., del nacimiento de tres grandes tradiciones: la filosofía en Grecia (Tales de Mileto), el Budismo en India y el Taoísmo en China. Entre las tres, se considera que podría haber mediado una cuarta, surgida también en ese momento, pero que más parece una síntesis de todas ellas: el Zoroastrismo, en Persia. Y es que las tres, cada una en su tierra natal, se sobreponen a dos tradiciones que ponen un fuerte énfasis, cada una a su manera, en la inmortalidad del yo individual: el Judaísmo (resurrección de la carne) y el Hinduismo (la transmigración de las almas).

Desde luego, este panorama supone un intrincadísimo juego de influencias mutuas en el que no vamos a entrar. A grandes rasgos, puede destacarse que las tres grandes tradiciones nombradas son ateas, y que, centrándonos en Occidente, el Judaísmo sólo puede defender la absoluta trascendencia de Dios afirmando algún modo de inmortalidad del individuo, porque: ¿qué diferenciaría a Dios de un alma liberada de su singularidad? Recuérdese que, incluso en la época moderna (Spinoza, por ejemplo), todos los panteísmos han sufrido persecución por ateísmo. En todo caso, nos interesa destacar que la hegemonía, en Occidente y hasta el S.XIV, de la interpretación cristiana del Judaísmo, configura el terreno para que, cuando la filosofía quiera volver a refundarse en el S.XVI de manera independiente de la teología, lo haga sobre una engrosada idea del Yo. Ahora bien, no lo hará para construir un sistema filosófico sobre ese concepto (como podría parecer a una consideración superficial), sino precisamente para disolverlo, para volver a señalar, como los griegos, la superación del yo singular como proyecto vital. En ese proyecto se enmarca también el proyecto de Freud. No se trata de sustituir la “imagen de mí mismo” por un “auténtico conocimiento de mí mismo”, sino de constituirme como proceso de trascender siempre las fronteras que me impone la imagen que me ofrece el espejo, la imagen del yo. Liberarme de lo que soy para abrirme a la incerteza de lo que no soy. El psicoanálisis, tal como lo pensó Freud es, pues, una terapia de liberación con respecto a lo *creo* ser, en beneficio de lo que *quiero* ser. Para empezar, pues, una terapia de liberación del miedo a lo desconocido, a lo que aún no es ni sé, y que constituye el fundamento de los síntomas que nos impiden evolucionar, que nos anclan al pasado: las neurosis.¹ El destino trágico, en

¹Para Freud, las psicosis quedaban fuera del alcance del tratamiento psicoanalítico. Ciertamente, mostró gran interés por el estudio de las psicosis (Cf. Su magistral estudio sobre el “caso Schreber”), pero consideraba que quedaban fuera del alcance de una cura “por la palabra”, pues precisamente lo que ocurre en ellas es que la capacidad comunicativa ha quedado eliminada, pues no hay mundo común al analista y al paciente, al no mantener éste relación alguna con el mundo, sólo con sus propias representaciones (técnicamente: retirada de la libido con respecto a los objetos).

sentido griego, del trabajo de Freud ha sido que su secuela más extendida (¡pero no la única!) haya sido una *psicología del yo* totalmente antagónica de su proyecto de recuperar el sentido griego de la existencia, aquel que comprende que lo propiamente humano no es comprenderse, sino que esto es sólo un paso previo, un medio, para trascenderse.

La cura por la palabra y la cura por la acción

Hay en Freud una curiosa contradicción. Sus pacientes proceden en general de la alta burguesía. Los síntomas que les traen a consulta se relacionan a menudo con el conflicto entre sus deseos y la moral de corte victoriana en que han sido criados. El trabajador, en cambio, no enferma (de neurosis) porque las exigencias de la supervivencia le impiden retirar su interés del mundo que le rodea. Por decirlo así, mientras que al burgués le sobra tiempo para dedicarse a sí mismo, al proletario o al campesino le faltan para generar sus medios de subsistencia.

La contradicción radica en el hecho de que, cuando los estudios de Freud rozan los ámbitos de la sociología o la antropología (*Tótem y tabú*, *Psicología de las masas...*), lo que parece interesarle es precisamente lo común, lo colectivo, lo normalizante. Parece que lo que le interesa entonces es precisamente aquellos mecanismos psíquicos (la identificación, sobre todo) por los que el individuo renuncia a sí mismo y se convierte en una pieza de un todo social superior, proceso que permite la organización de los pueblos y de los estados, así como el establecimiento y realización de metas colectivas. Cuando se eleva por encima del individuo para elevarse a un punto de vista que le permita contemplar la sociedad, la cultura, la tradición, incluso la Historia, en su conjunto, parece que los tratamientos concretos dirigidos por Freud no hayan constituido, para él, más que medios para estudiar el psiquismo individual y comprender cómo el deseo de cada uno de salir de sí mismo es el motor principal de la Historia. Ese deseo es el de trascendencia del que hemos hablado antes y, lo que se mostraría así es que ese deseo sería el que resulta fundamental a cualquier otro deseo particular. En terminología técnica, del deseo de cualquier otro objeto, de cualquier amor (a otra persona, a un bien material, a una utopía, a...). Siempre que se hace entrar en juego otra cosa que no soy yo, estoy saliendo de mí mismo hacia una realidad exterior. Esto significa darle la vuelta al deseo, una vuelta identificatoria que, considero, constituye el ánimo fundamental de Freud: el deseo, o el amor, no es un deseo de *tener*, de *poseer* lo que no se tiene, sino de *ser* lo que no se es. Lo que nos lleva a desear a alguien es aquello que intuimos que ese alguien puede extraer de nosotros, aquello que puede hacernos llegar a ser. Sólo cuando nos sujetamos, neuróticamente, a lo que somos o hemos sido, perdemos la capacidad de amar, y la sustituimos por un deseo de *poseer* (objetos, personas).

Esto es importante, porque con frecuencia se acusa a la terapia psicoanalítica de perpetuar la fijación que el paciente tiene con sus síntomas, con su enfermedad, centrándolo todavía más en sí mismo. En parte es cierto por uno de los lados que para Freud tiene la terapia: el de investigación de lo que el sujeto es, es decir, aquella perspectiva sobre la terapia desde la que en realidad de importa poco la cura del paciente. Pero también es cierto que no deja de resaltar en múltiples ocasiones que, precisamente, de lo que trata la terapia es de “restablecer la capacidad de amar”, como de “trabajar” (otra forma de amor) o “gozar” (ídem). En definitiva, restablecer la capacidad de hacerse en la relación con objetos externos. “Curar” no es llevar al paciente a un punto de llegada, sino ponerlo en posición de actuar, de “*ocuparse de sí mismo*”²,

² *Curare*, en latín = cuidar, preocuparse por. Sólo en el marco de la medicina alopática ha acabado por tomar, en castellano, el significado de “sanar”, de llevar a un paciente al estado de “salud”. Sólo pervive como “cuidar” o “tratar” en el caso de “curar una herida”. El catalán conserva también este sentido en la expresión *tenir cura de*, “cuidarse de algo”. Una ilustración relevante son

sí, pero no del “sí mismo” que es o fue, sino del que quiere ser. Aquí el error consiste en tomar los relatos clínicos de Freud como paradigma de cura por la palabra, porque no lo son. Insisto: Freud no es ante todo un terapeuta, sino un investigador.

Si reivindicamos el sentido de cura como “ocuparse de”, ninguna cura que pretenda fundamentarse en la asunción, por parte del individuo, de la responsabilidad sobre sí mismo, puede ser meramente *hablada*, que es como superficialmente podría entenderse una expresión que frecuentemente se identifica en castellano con el psicoanálisis, pero que el propio Freud nunca utilizó: la famosa “cura por la palabra”. Dicha expresión es el resultado de traducir incorrectamente *Talking cure* por la mencionada expresión castellana. Más bien se trataría de una “cura hablada” que, además, no es un concepto de Freud, sino una ocurrencia humorística de la paciente del primer caso clínico estudiado por él en 1895, el de Anna O, a quien no conoció directamente, sino a través del relato de su colega y entonces maestro Breuer. Pero Freud no acogió la expresión con desagrado, y su ambigüedad de sentido nos puede servir para destacar qué es lo que *cura* en una terapia que, efectivamente, tiene como forma el hablar, aunque no actúa *por* él, y menos por la palabra, su contenido.

Una “cura por la palabra” podría inducir a pensar que lo que cura es, o bien lo que dice el médico, o bien lo que dice el paciente. El primer caso sería el de las indicaciones dadas por el profesional: “usted haga esto”, “mírelo de esta manera”, “pruebe a...”. Desde luego, no es este el terreno en el que trabaja Freud. El segundo caso, sería el de lo manifestado por el paciente, de manera más o menos consciente, y en relación a los más diversos asuntos, desde lo que le preocupa (introspección) hasta lo primero que le viniera a la cabeza (asociación libre), pero en todo caso tomado siempre como objeto de estudio: ¿qué quiso decir? ¿por qué lo manifiesta así? ¿qué se oculta tras lo que se manifiesta? etc. Esto, en principio, se aproxima bastante a la imagen imperante de la terapia analítica. Y es cierto que Freud, en sus escritos, reflexiona intensamente acerca de las manifestaciones de sus pacientes. Ahora bien, eso no ha de llevarnos a confundir lo que hace en sus escritos con lo que hace con sus pacientes. Hay muchas discusiones acerca de cómo intervenía Freud en su consulta, pues no tenemos demasiadas referencias acerca de ello. Esto ha provocado que, de manera casi inevitable, a la hora de enfrentar cuestiones de técnica psicoanalítica, se tienda a suplir esa carencia extrapolando a su sillón junto al diván lo que hacía sentado en su escritorio. Lo imaginamos intentando colocar las expresiones de sus pacientes en el marco teórico que le hizo famoso, dibujar el mapa psíquico de cada uno de ellos y decidir así por dónde debía intervenir. Pero todo esto lo hacía él *después* de la sesión, al escribir los casos en su despacho, no *durante* ella, en la que practicaba lo que él mismo denominaba *atención flotante*. Cuando Freud expresa satisfacción o asombro por el avance terapéutico

las opciones de los traductores a la hora de traducir la *Sorge* de Heidegger en *Ser y Tiempo*: “El ocuparse de” en castellano, “La cura” en catalán. Pero en alemán, estos términos se distinguen bien:

ESPAÑOL	Curar, sanar	Cuidar	Cura	Tratamiento
ALEMÁN	Heilen, Heilung	Sorgen	Sorge	Behandlung

Una cosa es *Behandlung*, tratamiento, y otra *Heilung*, restablecimiento del estado de salud. Freud siempre habla de lo primero, prácticamente nunca de lo segundo, cosa que indica que no concibe su terapia como un modo de “restablecimiento del estado de salud”. Y no podría concebirlo así porque esto supondría un conocimiento previo de cuál es el estado de salud psíquico del paciente, como cuando un órgano físico deja de funcionar correctamente y sabemos exactamente en qué consiste el funcionamiento normal que queremos restablecer. Pero, mientras que lo orgánico es lo que nos iguala a los otros, lo psíquico es lo que nos singulariza, así que si “curamos” sabiendo a dónde queremos llegar, es que sólo normalizamos. Precisamente uno de los grandes descubrimientos de Freud consiste en que el síntoma, la enfermedad psíquica, no es una evolución a partir de un estado saludable previo, sino que es constitutiva del sujeto. El estado de salud, pues, se ha de producir, se ha de inventar, es algo propio de cada uno, que cada uno ha de encontrar. Aunque Freud no lo hace en estos términos (¿quizás para evitar el vocabulario de ese interlocutor privilegiado que hubiera podido tener, Heidegger, si no los hubiera separado la política?), podríamos decir que la “curación”, sólo puede tener lugar a través de la “cura” en el sentido de *Sorge*. Y que el tratamiento, la *Behandlung*, no tiene por objetivo llevar al paciente a la salud, sino ponerlo en situación de llevarse a sí mismo a ella.

obtenido en una sesión, no es ante el efecto de una indicación del tipo de las que hemos nombrado poco antes, sino ante el efecto del hablar mismo, el efecto de decir lo que no se había dicho hasta ese momento. Esto último es muy importante. Si la cura se centrara en el contenido, sería indiferente que lo dicho en la sesión fuera o no un descubrimiento para el paciente, lo que se valoraría es la información nueva que proporciona al médico. Pero no, se trata de un decir nuevo, que no tiene por qué ser, como dice el tópico, un recuerdo o una emoción reprimidas, puede ser cualquier cosa: un proyecto, una imagen de sí no aparecidos hasta el momento. “Me gustaría viajar” puede ser un descubrimiento para alguien que, hasta ese momento, no se había expresado en ese sentido. “Voy a aprender Lituano”, también, como: “¿Por qué no puedo ser yo el encargado de la tienda?”. Lo que cura es la extensión del horizonte, la ampliación del lenguaje, el engrosamiento del diccionario personal de cada uno. *To talk*³, no *the words*, la capacidad de articular las palabras y expresar sentidos nuevos. Lo curativo es la puesta en práctica de la lengua o el lenguaje (los diferenciamos en castellano, se dicen igual en alemán e inglés, cf. nota 2), el *decir*, la ampliación del decir.

Pero, ¿qué es el decir? Hablar no es decir. Aquí se nos vuelve importante la distinción, que los anglosajones no hacen, entre *lengua* y *lenguaje*. La lengua se habla, el lenguaje no. Pero el lenguaje es esa estructura simbólica en la cual tiene lugar aquello que nos distingue como humanos. El hombre no vive en un *mundo real*, sino en un mundo simbólico: nada *es*, todo *significa*. Se habla una lengua, diciendo significados. ¿Y el lenguaje, entonces? ¿Qué relación tenemos con el lenguaje? El lenguaje *se habita*. “Es la casa del ser”, escribió un contemporáneo de Freud, Heidegger. Todo lo que *es*, todo lo que pasa, es y pasa en el lenguaje, es y pasa como símbolo complejamente relacionado en ese sistema que es el lenguaje, del que cada lengua es un reflejo. La enfermedad, al menos la enfermedad que se propone tratar Freud hablando, es ante todo una enfermedad de falta de capacidad significativa de las palabras, de *hablar sin decir*: neurosis, psicosis, histeria, la represión en general, todos los mecanismos de formación de síntomas, implican una disociación entre la palabra y un significado. Son, podríamos decir, palabras desahuciadas, expulsadas de su casa, el lenguaje.

Pero la lengua es más que la palabra escrita o pronunciada. Todo acto humano expresa simbólicamente un contenido. Es imposible al ser humano realizar la acción más nimia desproveyéndola completamente de sentido. Ciertamente, el hablar constituye un ámbito de sentido privilegiado, en la medida en que sus actos carecen prácticamente de otro contenido

³ Freud utiliza el término inglés porque así lo hacía su paciente, nunca lo traduce al alemán. La terminología alemana habitual sobre la cuestión no coincide plenamente con la castellana. Por ejemplo, no distingue entre “idioma”, “lengua” y “lenguaje”, que unifica bajo *Sprache*. Esto implica que, para el hablante alemán, la diferenciación entre la lengua que habla, y una estructura simbólica independiente de las lenguas particulares, constituye una abstracción (existe el término *idiom*, pero constituye un cultismo). Para el hablante castellano, en cambio, esta distinción es obvia, y cuando se ocupa de la sintaxis, es para él una sintaxis general, que tiene normas particulares de aplicación en el caso de las diferentes lenguas. Para él se trata, pues, no de una cuestión práctica, sino cercana a la lógica misma, razón por la cual, probablemente y a diferencia de lo que ocurre en otros países, tanto la sintaxis como la gramática en general tienen un papel importante en la educación secundaria, del que carecen en ellos. Para un hablante del alemán, efectivamente, la sintaxis que estudia es la de su lengua, y la posibilidad de que exista una sintaxis, o una gramática, independientes de ella o de una lengua particular, la cuestión del lenguaje en sí, es, como decíamos, una abstracción filosófica. La consecuencia práctica es que la gramática tiene, en los países anglosajones, un papel mucho menos importante en la educación secundaria y en la enseñanza de idiomas.

Español	Francés	Alemán		Inglés
Lengua- idioma	Langue	Sprache		Language
Lenguaje	Langage			
Habla	Parle			
Hablar	Parler	Reden	Sprechen	To talk
Conversar	Converser			To speak
Decir	Dire	Sagen		To say

que no sea el simbólico. Por eso constituye la actividad elegida por Freud para trabajar con sus pacientes. Pero terapéutico es cualquier acto en el cual un individuo se experimente significando algo que antes no había sido capaz de significar: una decisión, un cambio en un ritual, en un procedimiento acostumbrado, un nuevo objetivo, la producción de una obra de arte, un nuevo modo de relacionarse con el prójimo. Incluso se podría decir que el éxito terapéutico se mide precisamente por la capacidad de una terapia de producir cambios efectivos en el paciente. Pero esta nueva manera de actuar no es sólo un indicador y el objetivo de la terapia: puede perfectamente considerarse la terapia misma. La cura, pues, puede tener lugar o no en el diván, pero ha de tener lugar, como mínimo, en la acción, entendida como acto por el que se pone una realidad dotándola de significado.

Recordemos la discusión acerca del significado de “cura” (cf. nota 1). Pues bien, el “ocuparse de sí mismo” no es una retracción de la realidad, no implica un apartamiento. Al contrario. La enfermedad consiste precisamente en un ocuparse de sí mismo excluyente de la realidad externa. No es en la consulta, o en la meditación, o en la oración, donde me encuentro. La terapia en consulta se hace necesaria cuando se ha perdido la capacidad de “ocuparse de” la realidad, de “ocuparse de” la acción en el mundo, y de sí mismo en esa acción. Un Yo aislado no es nada, sólo un agujero negro, un pozo sin fondo, una investigación sin fin, un destierro existencial. “Habitar el lenguaje” es habitar el mundo. Sólo en el mundo, en un mundo en el que soy activo; sólo *actuando*, me puedo experimentar como *siendo*.

Yo y libertad

Esto nos devuelve al tema del yo que se trasciende. El yo que se empeña en aprehenderse, en conocerse, en dominarse, ese yo que no quiere crecer sino *ser lo que es*, en realidad consigue lo contrario, hacerse cada vez más pequeño, precisamente porque cuanto más se conozca, menos dispuesto estará a admitir en sí lo desconocido como desconocido y, sobre todo, a actuar desde ello. Tras el fracaso de la introspección cartesiana, Kant emprende un camino nuevo: el Yo es acción, y se conoce en la acción, al tiempo que se construye en ella.⁴ Y esa acción siempre es acción en un mundo, que no puede definirse más que como aquello que no soy yo. No penetraremos ahora las sutilezas de la filosofía idealista, sólo nos interesa este énfasis puesto por ella en el autoconocimiento y la autoconstrucción a través de la interacción con lo que no soy yo. Ese es el sentido del “habitar el lenguaje” del que hablábamos antes. El lenguaje es un sistema complejo (una *estructura*, en la lingüística)⁵ en el que cada signo (palabra) se define no por su *ser* (su definición), sino por su posición en el sistema, sus relaciones con los otros signos. Mis palabras, mis actos, son signos, decíamos antes. La imagen que tengo de mí mismo está también hecha de signos. ¿Qué soy? A esta pregunta, respondo con palabras, o respondo actuando en un mundo simbólico. El yo que así se conoce y construye, es un yo que se identifica con la *actividad*. El conocimiento, la contemplación meramente receptiva, no es esencial al yo, sólo tiene valor como un medio necesario para esta *actividad*, que sí lo es. Si el yo se *detiene a saber qué es*, deja de *ser*. Sólo *es* en la actividad, en el continuo crecimiento que le hace incorporar a su lenguaje, a su mundo simbólico, a su estructura, lo que no era parte de ella: nuevas posibilidades, nuevas palabras, nuevos significados. El yo crece aumentando para sí el horizonte de lo posible, de lo pensable, de lo decible, abandonando a cada paso lo ya hecho, pensado, dicho. Eso es, en última instancia, la libertad: no la libertad con respecto a lo otro, sino

⁴ Por supuesto, se trata de la lectura idealista de Kant, pero sería injusto atribuir el cambio de rumbo de la filosofía moderna a Fichte, y no al propio Kant.

⁵ La de *sistema complejo* es una noción clave de la filosofía, cuyo atractivo reside, en parte, en que la une a la investigación científica más avanzada. Cf. Hdez.-Villaescusa, H.: *El Organismo de la Crítica del Juicio como sistema simbólico complejo*. Actas del [III Congreso Internacional de Filosofía de la Sociedad académica de filosofía](#): La filosofía y los retos de la complejidad. Murcia, 2007

la libertad con respecto a sí mismo, la libertad con respecto a lo que uno *es*, que deja paso al *devenir*. La *liberación* que persigue la terapia, es una liberación con respecto a uno mismo, no con respecto a lo otro o los otros (unas condiciones objetivas, una educación recibida, etc.). El yo sano no es el que sabe qué es, sino el que se siente libre para actuar, produciéndose.

Pero, atención. La filosofía tiene su origen en la antigua Grecia. Recordemos que los griegos no tenían un concepto de yo individual como el moderno. Así que si el yo no es *ser*, sino *hacerse*, este hacerse tiene lugar siempre en. Como también sabían los antiguos griegos. “Conocerse a sí mismo” no es, pues, un acto que nos retraiga del mundo y vuelque nuestra atención sobre lo que somos, sino todo lo contrario: un acto en el que decidimos que *queremos ser*, pero no cada uno individualmente, sino qué queremos ser con aquellos con los que construimos nuestra convivencia. Recuperando el concepto procesual, en desarrollo, del yo, podríamos sintetizar que el *hacer* no es un mero *hacerse*, sino un *hacernos* que mantiene la ambigüedad de la palabra: hacernos como colectivo, hacernos cada uno a sí mismo en ese proceso. La consecuencia de todo esto es que deberíamos poner un interrogante en ese tópico que separa lo psíquico de lo social.