

DESEO, EXISTENCIALISMO Y PSICOANÁLISIS. SENDEROS QUE SE BIFURCAN Y QUE CONVERGEN

Carlos de la Puente¹

Resumen

En este ensayo se discuten las críticas de Sartre y de Merleau-Ponty al psicoanálisis de Freud. Estas críticas estuvieron dirigidas a dos ideas psicoanalíticas: la idea de pulsión y la idea de inconsciente. Sartre y Merleau Ponty arguyeron que Freud fue víctima de una concepción mecanicista de la mente y que sus conceptos de pulsión y de inconsciente expresaron este problema. Sostengo que, durante el siglo XX, el psicoanálisis después de Freud ha modernizado el concepto de pulsión y ha seguido en este sentido una dirección muy parecida a la sugerida por Sartre y Merleau Ponty.

Descriptor: *Psicoanálisis, existencialismo, filosofía de la mente, mundo interno y realidad externa.*

Introducción

La relación entre el existencialismo fenomenológico y el psicoanálisis ha sido curiosamente asimétrica. La asimetría consiste en esto: mientras que Sartre y Merleau-Ponty, los representantes del existencialismo fenomenológico, creyeron necesaria para sus respectivas filosofías la conversación con el psicoanálisis, por el lado de los psicoanalistas son pocos los que leyeron y discutieron los textos de estos filósofos. La curiosidad de la relación consiste en esto: a pesar de la aparente, y probablemente real, indiferencia de los psicoanalistas hacia estos escritores existencialistas, el psicoanálisis ha incorporado las críticas que recibió de ellos.

1 Candidato del Instituto de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

Han pasado más de 50 años desde que Sartre publicó *El Ser y La Nada* y Merleau-Ponty *Fenomenología de la Percepción* y hoy el psicoanálisis es menos vulnerable a las críticas que le hicieron estos dos pensadores franceses. Es difícil saber exactamente cómo y por qué los psicoanalistas, que en apariencia han ignorado siempre lo que les llegaba desde la orilla existencialista, han seguido el camino que les fue sugerido por Sartre y Merleau-Ponty. Uno tiene la tentación de hablar de una influencia inconsciente o de atribuir esta evolución del psicoanálisis al “espíritu” (*Zeitgeist*) de la época. Lo cierto es que el psicoanálisis, como quiero demostrar en este artículo, se ha robustecido al haber aceptado e incorporado algunas de las objeciones provenientes del existencialismo-fenomenológico de Sartre y de Merleau-Ponty.

El que los filósofos existencialistas hayan buscado un diálogo y una confrontación con las ideas de Freud es una consecuencia, natural diríamos, del hecho de que entre el existencialismo y el psicoanálisis hay un vínculo espiritual. Qué cosa es la mente, qué significa vivir auténticamente, qué es la afectividad y cómo se relaciona con el pensamiento son algunas de las preguntas que el existencialismo, en su indagación acerca de las condiciones de posibilidad de lo humano, y el psicoanálisis, como disciplina empírica que quiere explicar la conducta, han compartido. Comunión de intereses que, por lo demás, trasciende el ámbito de lo teórico. Los escritores existencialistas quisieron siempre que sus ideas ayudaran a la gente a vivir mejor. Los escritos de Soren Kierkegaard fueron pensados no solo como textos filosóficos: también fueron concebidos como trabajos que promovieran en los lectores el crecimiento personal. Karl Jaspers fue un psiquiatra que encontró precisamente en la obra de Kierkegaard un estímulo para humanizar a la psiquiatría. Mientras que Martín Heidegger, quien hizo de las ideas de Jaspers y de Kierkegaard el punto de partida de algunos de sus conceptos, mantuvo siempre un interés personal por la psicoterapia y por la salud mental. Es sabido además, que las ideas de Heidegger inspiraron corrientes psicoterapéuticas encarnadas en Viktor Frankl, Rollo May y Ludwig Binswanger.

El tema de este breve ensayo es justamente las críticas que el existencialismo fenomenológico ha hecho a la teoría psicoanalítica y la incorporación de estas críticas por el psicoanálisis. Mi tesis es que el psicoanálisis se ha renovado, en algunos aspectos centrales de su doctrina, en la misma dirección que sugerían las críticas de Sartre y de Merleau-Ponty, los representantes del existencialismo fenomenológico. Tanto Sartre como Merleau-Ponty, seguidores de Heidegger, le reclamaron al psicoanálisis una concepción del ser humano como “Ser-en-el-Mundo”, es decir una comprensión de la persona como un ser situado dentro de una trama de prácticas y significados socialmente compartidos, trama sin la cual no puede explicarse el comportamiento humano. Y los diversos psicoanálisis,

por distintos caminos, han concurrido en reelaborar las ideas de Freud dándole al entorno, al “mundo” y a las relaciones humanas un rol más prominente.

Este artículo tiene dos objetivos: primero, demostrar que los psicoanalistas han llegado, a través de la experiencia clínica, a posiciones cercanas a las de Sartre y Merleau-Ponty. El que esta renovación, reclamada por el existencialismo, ya había empezado, tímida y casi imperceptiblemente, antes de la aparición de los libros de Sartre y Merleau-Ponty, demostraría que la experiencia clínica puede confluir con el trabajo teórico; el segundo objetivo es sugerir que el psicoanálisis debe acercarse al lenguaje y a los conceptos de disciplinas que le son tan afines como, por ejemplo, el existencialismo o la filosofía analítica de la mente.

I

Tanto Sartre como Merleau-Ponty construyeron sus teorías tomando como su punto de partida la concepción de Martin Heidegger del ser humano como “ser en el mundo”. Aunque Heidegger no menciona a Freud ni al psicoanálisis en *Ser y Tiempo*, su obra más conocida, es sabido que siempre sintió una acentuada antipatía intelectual hacia el psicoanálisis. El único testimonio de este menosprecio es el libro “Los seminarios Zollikon”², que recoge las conversaciones que tuvo Heidegger desde 1947 a 1971 con un grupo de psiquiatras a instancias de Medard Boss, un psicoanalista psicoanalizado, en solo doce sesiones, por Freud.

En estos seminarios Heidegger criticó varias ideas que él atribuía a Freud: un supuesto “cientificismo” que pasa por alto la discusión de las condiciones de posibilidad de ser un ser humano; el hecho de que el psicoanálisis entienda a la mente humana como una cosa que se puede estudiar desde un punto de vista objetivo; el que Freud haya supuesto, según Heidegger, que lo psíquico y lo físico actúan del mismo mecánico modo; y, por supuesto, Heidegger criticó también la “fatal” idea del inconsciente y de la represión. Críticas todas que se relacionan con el hecho que para Heidegger no puede entenderse lo mental desligado del contexto de las acciones humanas, mientras que Freud, según Heidegger, concibió una subjetividad cuya relación con el entorno es solo contingente.

Es quizá en la concepción heideggeriana de la afectividad donde se ve con más claridad la distancia que existe entre las concepciones de mente de Freud y de Heidegger.

En *Ser y Tiempo*, al hablar del temperamento (*Befindlichkeit*) desarrolla un concepto de afectividad cercano al que desarrolla Aristóteles en el segundo libro

2 Todas las referencias a los Seminarios Zollikon las he tomado del libro “*Apprehending the Inaccessible*” Freudian Psicoanálisis and Existential Phenomenology”. De Richard Askay y Jensen Farquhar.

de su *Retórica*, en el sentido que toda emoción debe definirse por su relación con un estado de cosas y debe ser entendida en relación a los comportamientos que esta emoción motiva. Por “estado de cosas” Aristóteles y Heidegger se refieren a la percepción que la persona tiene de la situación en la que el sentimiento se generó. Con esto Heidegger quiere decir que en toda emoción hay un momento cognitivo que supone *necesariamente* un conocimiento de la situación que vive la persona cuando la experimenta. Este conocimiento del entorno, esta constante percepción y elaboración de los contextos en que actúan los seres humano, caracteriza no solo lo afectivo sino todo lo mental. Y es la cualidad que tanto Sartre como Merleau-Ponty sintieron que estaba ausente en la explicación Freudiana de la subjetividad.

II

Jean Paul Sartre tomó a Heidegger como su punto de partida al entender al ser humano como ser en el mundo. Sin embargo, su relación con el psicoanálisis fue mucho más cercana en comparación con la que tuvo Heidegger. Más cercana no significa más armónica. Esta cercanía se refiere al hecho de que mientras en sus escritos más importantes Heidegger ignoró a Freud, para Sartre el psicoanálisis fue siempre una teoría con la que se sintió que debía polemizar.

La crítica de Sartre al psicoanálisis se centró en dos conceptos: el concepto de inconsciente y el concepto de pulsión –que Sartre examina solo a través de una discusión sobre el deseo y no de la agresión–.

La confrontación con el concepto psicoanalítico de inconsciente resultaba una parada obligatoria en el viaje argumentativo de Sartre, si consideramos que buena parte de su filosofía es una explicación del auto-engaño en el que, según él, los seres humanos vivimos. La provocadora definición de Sartre nos dice que la conciencia es lo que no es, y no es lo que es. Esto quiere decir que el ser humano vive en un estado permanente de trascendencia y, por lo tanto, no le es dado alcanzar una definición estable de sí mismo. Cualquier definición de la propia personalidad –por ejemplo de la propia identidad– envuelve siempre una especie de trampa que uno se hace a sí mismo. Esta auto-definición sería una trampa porque la conciencia es un fluir constante y las conciencias son “espontaneidades”. Entonces, una conciencia que se defina a sí misma en “algo” estable y duradero estaría negándose a sí misma.³ El que el ser humano recurra constantemente a auto-definiciones, el que sea común entre las personas tratar de establecer una identidad, es, pensaba Sartre, expresión del miedo que las personas le

3 “Así, 'conocerse bien' es, fatalmente, tomar sobre uno mismo la perspectiva del otro, o sea un punto de vista forzosamente falso”. Sartre (1988) p. 89.

tienen a su propia libertad. Es la libertad de elegir a cada instante cada paso que doy, cada pensamiento que tengo, cada emoción que experimento, lo que sería la expresión genuina de mi conciencia. Pero como los seres humanos no toleran la angustia que su propia libertad les genera, recurren, decía Sartre, al artificio de tratar de definirse: ya sea en ideas, credos, estilos de personalidad, identidad profesional, etc.

Sartre llamó *Male Fe* a esta inclinación universal y permanente de los seres humanos a engañarse a sí mismos y sostuvo que las ideas de Freud planteaban una salida relativamente fácil a preguntas difíciles en relación a la mala fe: Si la mala fe consiste en esconder de la propia mirada las posibilidades de acción y de pensamiento que uno tiene ¿Cómo es esto de esconderse de uno mismo, un deseo o un sentimiento? ,

¿Cómo entender que en ocasiones los seres humanos no sepan conscientemente lo que quieren, aun cuando lo quieren? Para Sartre, el psicoanálisis intentaba responder a estas interrogantes apelando a una “mitología cosista” que representa la represión como “un choque de fuerzas ciegas”. Cuestionó que se sea una región apartada de nosotros mismos, una aldea extraña a nuestra conciencia, es decir el inconsciente, la que pueda explicar el fenómeno del autoengaño. Y cuestionó, por lo tanto, que el censurar, o el reprimir, sea hecho por una instancia psíquica de la cual no sabemos nada. Para Sartre, por el contrario, la censura *elige* los impulsos a reprimir. La censura tiene que ser consciente de su actividad censoradora, de otro modo no podría discernir entre lo que debe ser reprimido y lo que no. Tiene que haber por lo tanto, concluye Sartre, algún tipo de *conciencia* implicado en la represión y en lo reprimido.

Mientras que para Sartre el psicoanálisis parece exculpar a los seres humanos de sus represiones, él quiere llamar la atención sobre la responsabilidad que las personas tienen cuando eligen censurar un deseo o un sentimiento. Si bien ocultarse uno mismo una idea o un sentimiento no es algo que se haga a través del *cogito reflexivo*, es decir no es algo hecho por una conciencia en toda su lucidez, tampoco debería decirse que esta operación es hecha por una parte impersonal de la mente. Para Sartre hay una diferencia entre conciencia y conocimiento. El conocimiento, el “saber” algo, es la manifestación de lo que llamaba la conciencia o el *cogito reflexivo*. Pero Sartre insistió en diversos escritos acerca de la existencia del *cogito* o a la conciencia pre-reflexiva. Podemos ser pre-reflexivamente conscientes de muchas cosas, sin que por ello podamos decir que “sepamos”, es decir que tengamos conocimiento de esas cosas. Es con ayuda de esta diferenciación entre conocimiento y conciencia que Sartre empieza a explicar la mala fe y, consecuentemente, a ofrecer una alternativa al concepto freudiano de inconsciente.

La actualidad de la crítica de Sartre radica en el hecho de que lo esencial de la idea de censura, tal como la planteó Freud, sobrevive en el psicoanálisis contem-

poráneo. Y sin embargo, el fenómeno de la represión no ha podido ser explicado teóricamente hasta ahora. Los psicólogos de orientación analítica y los psicoanalistas tenemos buenas razones basadas en la experiencia para pensar que el concepto “represión” captura de modo eficaz algo que ocurre en la mente de las personas, pero no se ha elaborado hasta hoy una explicación teórica de este fenómeno que no pague de circularidad.

Las críticas de Sartre a la concepción psicoanalítica de la pulsión siguen la línea de sus críticas a la idea de represión. En su capítulo sobre el deseo, Sartre no menciona a Freud ni al psicoanálisis. Critica más bien, “a la mayor parte de psicólogos” para quienes el deseo

“como hecho de conciencia, se halla en estricta correlación con la naturaleza de nuestros órganos sexuales... eso se ve con harta claridad en el nombre de *instinto sexual* reservado para el deseo y todas las estructuras psíquicas a él referidas. El término de instinto, en efecto, califica siempre a formaciones contingentes de la vida psíquica que tienen el doble carácter de ser coextensivas a toda la duración de esa –o en todo caso de no provenir de nuestra historia- y de no poder ser deducida de la esencia de lo psíquico.” Sartre (1966) p.523

Pero siendo el caso que muchos dentro del amplio movimiento psicoanalítico, y probablemente el mismo Freud, estarían de acuerdo en que hay algo así como una pulsión sexual que existe independientemente de la historia de la persona⁴ es válido entender el capítulo de Sartre sobre el deseo también como una crítica a ideas sostenidas por el psicoanálisis.

Así como no se puede atribuir la censura a una parte de la persona que opera fuera de la conciencia, del mismo modo el deseo no es una energía o una fuerza psico-biológica aislada del resto de la conciencia de las personas. Es decir, el deseo no es una fuerza⁵ que actúa al margen, o por encima, de los pensamientos, explícitos o no tan explícitos, que una persona ha formado acerca de su entorno. Para Sartre los impulsos sexuales deben entenderse más bien como esencialmente ligados (esencial significa interna, necesaria y no contingentemente) a las

4 Sartre dirá después, en efecto, que el psicoanálisis encuentra en la libido y la voluntad de poderío dos hechos psíquicos irreductibles.

5 La idea de Fuerza asociada a la pulsión es muy popular en los escritos psicoanalíticos contemporáneos. Sobre esto Gilbert Ryle dice que el problema es que mientras la idea de fuerza, entendida como un ente oculto que es la causa de comportamientos, ha sido abandonada por la física, se mantiene vigente en algunas teorías de la mente. Lamentablemente también, creo, en algunas teorías psicoanalíticas. Gilbert Ryle *The Concept of Mind* (p 118) es un libro verdaderamente terapéutico para quien esté interesado en una teoría de la mente.

relaciones humanas y como necesariamente ligados a los pensamientos o las creencias que guían a una persona en sus relaciones con los demás. El deseo es, por lo tanto, el nombre de algunas actitudes que los seres humanos asumimos en nuestras interacciones con nuestros congéneres. El deseo, como el odio, son momentos que expresan esa relación fundamental con el otro.

La teoría de Sartre sobre el deseo puede expresarse en términos más simples a la vez que más radicales de esta manera: un ser humano usa el deseo como un instrumento para alterar su propia relación con el mundo y específicamente con las demás personas.

“Ocurre con el deseo como con la emoción: ... la emoción no es la captación de un objeto emocionante en un mundo inalterado: sino que, como corresponde a una modificación global de la conducta y de sus relaciones con el mundo, se traduce en una alteración radical del mundo”. Sartre (1966) p.534

Y ¿cuál es esa parte del mundo que queremos alterar cuando deseamos? El deseo altera esencialmente nuestra relación con los demás.

Si deseamos a otra persona, no es porque haya surgido en nosotros una fuerza psico-biológica responsable de este deseo. Más bien, nos dice Sartre, es porque queremos apoderarnos de su subjetividad. Lo que queremos de él o de ella son sus deseos, sus fantasías, sus múltiples posibilidades como ser humano; queremos encapsular o engullir, podríamos decir, su libertad y su capacidad de movimiento. Para Sartre entonces, el problema de cierta concepción del deseo, compartida por algunas expresiones psicoanalíticas, es que, reduciéndolo a un elemento, la pulsión, reduciéndolo a uno de los personajes esa “mitología cosista”, nuevamente ignora la responsabilidad que los seres humanos tienen en su desear. Debido a una visión mecanicista del deseo, el psicoanálisis se olvidaría que el desear es también resultado de una elección.

Represión (y por lo tanto la idea de inconsciente) y deseo son los terrenos en los que Sartre encuentra con más nitidez el error psicoanalítico, o el error freudiano, de postular partes de la mente que actúan como independientes y de un modo “impersonal.”

Como le parecía, sin embargo, que las ideas de Freud, a pesar de estas confusiones, habían contribuido significativamente a la comprensión del ser humano, Sartre postuló lo que él llamó el “Psicoanálisis existencial” a manera de corrección del psicoanálisis tradicional. Se trataba de un esfuerzo por rescatar conceptos psicoanalíticos para darles un contenido existencial y poner de relieve la importancia que la elección tiene en conductas como el deseo que, en apariencia, parecerían responder a “impulsos” sobre los que la persona puede o no tomar noticia.

Sartre destaca las similitudes entre el psicoanálisis tradicional y el psicoanálisis existencial,⁶ pero al postular este último recapitula las críticas que le ha hecho al primero.

Las dos críticas son: La libido considerada como residuo psico-biológico no puede explicar la conducta del ser humano: “La libido o la voluntad de poderío, en efecto, constituyen un residuo psico-biológico que no es claro por sí mismo y que no se nos aparece como *debiendo* ser el término irreductible de la indagación”. Sartre (1966) p.771 Y la segunda crítica es que no puede concebirse una barrera tan rígida entre lo conciente y lo reprimido. Dicho de otro modo, que no debe creerse que el censor y lo censurado sean dos instancias de la mente de la que una no sabe nada de la otra. A cada una de estas críticas corresponde un planteamiento corrector por parte de Sartre.

Respecto de la primera crítica, el psicoanálisis existencial de Sartre propone que el elemento irreductible de la persona no es la libido, sino la elección de la persona. Esa elección existencial que es “la elección de un carácter inteligible” que existe como la “significación trascendente de cada elección empírica y concreta”. Sartre (1966) p.761. De manera que la libido o el deseo, suponen una elección de la conciencia que desea. Y en el deseo, como elección concreta y empírica, está siempre la persona íntegra, que elige de ese modo, el desear, situarse de una manera particular frente al mundo. La búsqueda de esta elección original es lo que diferencia al psicoanálisis existencial del psicoanálisis de Freud.

Sobre la segunda crítica, para Sartre el éxito terapéutico del psicoanálisis existencial se explicaría precisamente porque la persona siempre fue conciente de aquello que reprimió. Siempre fue conciente aunque no siempre lo supo, diría Sartre. Y esta conciencia inseparable de lo reprimido es la que permite al paciente, ante una interpretación del psicoanalista, reconocer como *propio* el contenido mental que el psicoanalista solo puede pensar como una conjetura. Y aunque Sartre dice que la posibilidad de éxito de *su* psicoanálisis (el existencial) descansa en el hecho que la persona siempre fue conciente de aquello que no quería saber, cabe preguntarse si esto no es también aplicable al psicoanálisis fundado por Freud: es el hecho que la persona es en cierto modo consciente de lo que causa la enfermedad lo que permite la cura.

III

Cercano filosóficamente a Sartre, Maurice Merleau-Ponty hizo de la crítica a las principales corrientes de la psicología un elemento central de su programa filosófico. En este sentido la idea más importante de Merleau-Ponty es que existe

6 El cual, señalaba Sartre, “aún no ha encontrado su Freud”. Sartre (19966) p. 775.

una interacción constante, dialéctica se diría, entre el ser humano y su entorno. Para Merleau-Ponty, siguiendo en esto a Heidegger, los seres humanos tenemos siempre un conocimiento, generalmente vago y no articulado, de nuestro entorno. Se trata de un conocimiento que tal vez deberíamos llamar protoentendimiento.⁷ Es decir, se trata de un saber intuitivo, no necesariamente conceptual ni lingüístico, sobre nuestro *milieu*. Cuando por el pasillo camino hacia una reunión, estoy al tanto de a dónde debo ir, cómo debo hablar durante la reunión, intuyo cuál será las posibilidades de respuesta que mi presentación va a generar; cuando al cabo de una conversación en la que me he sentido incómodo “descubro” la razón de mi incomodidad (digamos que estaba molesto con la persona con la que hablaba) en realidad descubro algo que ya sabía de algún modo, algo que intuía. Mi incomodidad, aún en ese estado de vaguedad y no articulación, testimonia que yo, de algún modo, sabía de mis sentimientos hacia mi interlocutor. El ser humano, insistió en sus escritos Merleau-Ponty, tiene siempre una aprehensión pre-conceptual de lo que lo rodea, y es esta aprehensión no conceptual la que le permite lidiar con las exigencias del mundo. Las corrientes psicológicas que Merleau-Ponty critica en su primer libro *La Estructura del Comportamiento*, a saber los conductismos clásico y operante, olvidan esta conexión fundamental del ser humano con su mundo. Imbuída de un razonamiento causal y mecanicista la psicología empírica debe buscar aquellas “partes” del comportamiento que conformen a este razonamiento. Estímulo y respuesta son entonces esas partes de un engranaje que se parece al de una máquina y que pretende explicar el comportamiento de los seres humanos. La psicología empírica olvida que la relación de la persona con su entorno es holística; olvida, esto es, que no existe estímulos neutrales; lo que quiere decir que es inherente a la conciencia el seleccionar constantemente aquellos estímulos cuya influencia esta conciencia va a aceptar. ¿Y el psicoanálisis es también, de acuerdo a Merleau-Ponty, culpable de este olvido?

En este primer libro, Merleau-Ponty le hace a Freud la misma crítica que le hará años después Paul Ricoeur (1970). En *La Estructura del Comportamiento* se lee en efecto que la teoría psicoanalítica solo puede explicar la patología pero no el comportamiento humano. Esto es así porque en lo patológico sí puede aplicarse la causalidad y el mecanicismo que la teoría de la libido supone. Dicho de otro modo, es en los individuos perturbados donde sí se observa una conducta mecánicamente determinada por los impulsos. Para Merleau-Ponty los “complejos”⁸ o la conducta patológica, se explica por una especie de fragmentación de la

7 Así lo llama Charles Taylor (2005) en su excelente artículo sobre Merleau-Ponty.

8 Esta es la palabra que usa Merleau-Ponty para referirse a las conductas patológicas.

conciencia. En el individuo perturbado las partes más maduras de la conciencia se repliegan dejando el camino abierto a las partes más infantiles o, lo que es lo mismo, a aquellos aspectos del carácter de una persona que buscan la respuesta fácil a las exigencias del mundo. Es en estos aspectos menos evolucionados, no está demás reiterarlo, donde gobierna la causalidad y la mecánica del impulso.

En las personalidades evolucionadas en cambio, en aquellos que en palabras de Merleau-Ponty podrían ser los verdaderos seres humanos, la impulsividad, o la libido si se quiere, ha sido integrada y sometida a una vida cuyo sentido ha sido elegido por la persona. Es acerca de este último tipo de personalidades sobre las que el psicoanálisis tendría poco que decir.

En su segundo gran trabajo, “La Fenomenología de la Percepción.” Merleau-Ponty altera su visión de la teoría psicoanalítica y le otorga un poder explicativo que va más allá de la psicopatología. En este libro este filósofo se plantea la tarea de conciliar algunos aportes del psicoanálisis con una concepción fenomenológica de la existencia. Ahora bien, Merleau-Ponty realiza una interpretación digamos propia de Freud en la que va más allá de lo dicho y lo pensado por el mismo Freud. Así afirma que: “Cualesquiera que hayan podido ser las declaraciones de principio de Freud, las investigaciones psicoanalíticas conducen de hecho, no a explicar al hombre por la infraestructura sexual, sino a descubrir en la sexualidad relaciones y actitudes de *conciencia*, y la significación del psicoanálisis no consiste tanto en hacer de la psicología biología cuanto en descubrir, en funciones que se creía puramente corporales, un movimiento dialéctico, y reintegrar la sexualidad al ser humano”. Merleau-Ponty (1957) p.173 El Freud que quiere encontrar Merleau-Ponty es el Freud que afirma el *sentido*, es decir el significado de los actos de los seres humanos.⁹ Y si una teoría afirma que una conducta tiene que ser comprendida –es decir entendidos sus significados- y no explicada por causas mecánicas, la idea de una “pulsión” abstraída de las circunstancias de una vida no tiene valor explicativo. De esta manera Merleau-Ponty afirma que para Freud: “La libido no es un instinto, esto es, una actividad orientada naturalmente hacia ciertos fines, sino que es la facultad general que tiene el sujeto psicofísico de adherirse a ciertos medios, de fijarse por diferentes experiencias, de adquirir estructuras de conducta”. Merleau-Ponty (1957) p.173 Es difícil decidir si esta definición tan existencialista de la libido, como una “facultad general”, corresponde realmente a Freud, o es, por el contrario, una creación de Merleau-Ponty pensada para acercar el psicoanálisis a la fenomenología. Una creación donde el concepto de “libido”, a pesar de lo problemático que

9 Merleau-Ponty parece tener presente que su visión de un psicoanálisis cercano a la fenomenología no es algo que se puede fácilmente atribuir a Freud o a sus discípulos. En el mismo texto dice que el psicoanálisis, *sin saberlo*, afirma el método fenomenológico.

es, parece desprenderse de la tradición en la que surgió.¹⁰ Lo que sí está claro es que en la discusión sobre psicoanálisis que se da en el capítulo “El Cuerpo como ser Sexuado” de *Fenomenología de la Percepción* Merleau-Ponty intenta situar a la sexualidad en esa relación dialéctica entre conciencia y mundo, entre individuo y entorno. La idea de Merleau-Ponty es que en ese intercambio incesante entre la subjetividad y ese escenario indelimitable que la rodea, que es otra manera de referirse al concepto de mundo, la sexualidad tiene un rol. Pero es un papel que está subordinada a las estrategias (la mayoría de las veces no reflexivas) que la conciencia de las personas sigue en su relación con el entorno.

Para ilustrar su teoría Merleau-Ponty analiza el caso de una joven mujer que perdió el habla cuando sus padres le prohibieron ver a un hombre que ella amaba.¹¹ Se trata de una persona que a lo largo de su vida había tenido episodios de afonía en momentos de tensión. Para Merleau-Ponty el psicoanálisis podría diagnosticar esta conducta usando el concepto de “fijación oral”. Para él en cambio, la explicación de esta conducta hay que buscarla en la intención de este comportamiento. Se trataría más bien de una manera, cuasi intencional, de deshacerse del lenguaje, que es el medio que la une a los demás. Lo que está fijado en la boca no es solo la existencia sexual, sino también el vínculo con el mundo a través del lenguaje. La boca es entonces el instrumento que esta persona utilizó para rechazar la coexistencia, o, lo que es lo mismo, para destruir aunque sea temporalmente todos sus vínculos. Lo que quiere enfatizar Merleau-Ponty es que en esta pérdida del habla hay una representación del mundo, y que la explicación de esta conducta debe entenderse como un acto de la persona dirigido a alterar sus relaciones con el entorno, a reorganizar podríamos decir, el escenario de su existencia.

Ahora bien, si lo que busca Merleau-Ponty es restituir el concepto de intención en la explicación de la conducta ¿cómo conciliar la intencionalidad que ve en Freud con la idea del inconsciente?

Merleau-Ponty también rechaza, como lo hace Sartre, la idea de un inconsciente cuyo status ontológico es difícil de precisar. Más bien, dice, lo que permite al ser humano esconder de sí mismo sentimientos, deseos o intenciones es que tanto estos contenidos mentales como los instrumentos con los que éstos se pueden plasmar en el mundo (y por instrumentos debe entenderse aquí el cuerpo y las cosas que rodean a la persona) se presentan ante los ojos de la

10 Lo que es innegable es que Merleau-Ponty tiene en mente a un adversario, cuando explica el rol de la sexualidad en la vida de los seres humanos. No es un adversario con nombre propio pero, como en otros de sus escritos, quiere Merleau-Ponty combatir una visión “atomista” del deseo o del impulso sexual.

11 El ejemplo es tomado del libro de Binswanger, *Ueber Psychotherapie*.

persona con un aspecto de “generalidad”. Allí están esos deseos y esas intenciones. Allí también las cosas en el mundo (p. e. cuerpo, lenguaje, objetos físicos, cultura) con los que esos deseos o intenciones pueden ejecutarse. Es el escenario en el que existe el ser humano, escenario que es una realidad “brumosa” o “ambigua”. Encubiertos en esta generalidad, podemos elegir hacerlos reflexivamente nuestros o, por el contrario, “ignorarlos” es decir mantenerlos en esa generalidad. Si olvido devolverle el libro a Juan, y si este olvido es efectivamente expresión de mi hostilidad hacia él, no es que una fuerza psíquica misteriosa haya bloqueado de mi mente la intención de “devolver el libro a Juan”. Más bien, he decidido no prestar atención a esa intención, he decidido mantenerla hundida en esa atmósfera de ambigüedad y generalidad.

“De igual modo en la histeria y en la represión podemos ignorar algo sabiéndolo porque nuestros recuerdos y nuestro cuerpo, en vez de dárse nos en actos de conciencia singular y determinados, se encubren en la generalidad”. Merleau-Ponty (1957) p.178

Por lo tanto el comportamiento no puede explicarse, concluye Merleau-Ponty, prescindiendo de este pre-entendimiento que los seres humanos tienen de su entorno. Es un conocimiento vago de una atmósfera que es siempre ambigua. Pero es un saber constante. Nuestra conducta está siempre orientada hacia algún aspecto del mundo. Y es esta orientación la que debe ser el punto de partida de cualquier psicología.

Merleau-Ponty pensaba que la complementación entre psicoanálisis y fenomenología no es algo de suyo evidente y que, por el contrario, una lectura no tan infrecuente de Freud, la causal-mecanicista, colisiona con las ideas más importantes de su proyecto fenomenológico.

Mi opinión es que sin el concepto de mundo, tal como lo desarrolló Merleau-Ponty, no hay teoría de la mente, ni teoría psicológica, que se sostenga. Y que el psicoanálisis debe seguir el camino, como veremos adelante ya sugerido por algunos psicoanalistas, de incorporar este concepto.

IV

En relación al concepto de pulsión, la crítica del existencialismo consiste en preguntarse si es que se puede hablar de una pulsión, como una fuerza psicológica que esté de algún modo almacenada en la mente. En otras palabras Sartre y Merleau-Ponty cuestionaron que la esencia del deseo sea una fuerza biológica impersonal, como una pulsión y que además se pueda hablar de esta pulsión como algo que puede existir al margen de aquello a lo que está dirigida.

Esta no es una crítica muy diferente de las que el segundo el segundo Wittgenstein le hizo a las distintas psicologías. Wittgenstein señaló que podemos hablar de mente siempre y cuando no entendamos mente como una entidad misteriosa¹², conceptualmente independiente de las circunstancias de la persona. Las palabras que usamos para referirnos a lo mental, como “desear”, “intentar”, “dudar”, “pensar”, etc no se refieren a entidades que están guardadas en el interior en la cabeza de las personas. Nadie puede ver, ni intuir, una “intención” en estado puro, al margen de la cosa intentada. Tampoco se puede ver ni intuir el “deseo”, sin ver al mismo tiempo aquello que se desea.¹³ Menos aún podemos pensar en “impulsos” o “pulsiones” como entidades que no dependen conceptualmente de los contextos en que tienen vida. Estas palabras se refieren a conductas y no les otorgamos el sentido que le otorgamos porque hayamos alguna vez visto o intuido, una “duda”, una “intención” o un “deseo” fuera de las circunstancias en que estas palabras son usadas. Todo proceso interno, decía Wittgenstein, necesita un criterio externo.

Podríamos reunir estas críticas diciendo que lo que Sartre, Merleau-Ponty y casi toda la filosofía interesada en el psicoanálisis han criticado es una concepción solipsista¹⁴ de la mente. Una concepción que olvida que no hay mente sin relaciones humanas o relaciones con el entorno.

Intento demostrar que el psicoanálisis ha hecho correcciones que “responden” a las críticas de Sartre y de Merleau-Ponty (y en alguna medida a las de Wittgenstein) y que esta concepción de la mente como aislada del mundo ha sido corregida, no por el psicoanálisis teórico, sino por la reflexión derivada de la práctica clínica.

V

No puedo por supuesto hacer una lista exhaustiva de todos los psicoanalistas que han llegado a donde, teóricamente, ya había llegado el existencialismo fenomenológico. Quiero referirme solo a los aportes de tres psicoanalistas, W.R.D Fairbairn, Otto Kernberg y Alfred Lorenzer, quienes, desde tradiciones y experiencias distintas, han formulado un psicoanálisis que, en lo relacionado a la

12 “A queer medium” llamó Wittgenstein a la entidad que se suele entender como mente. Usó esta expresión en el *Libro Azul*. Libro que fue escrito en inglés.

13 Esta aseveración, en relación al deseo, seguramente que despierta objeciones en el campo psicoanalítico. No entre todos los psicoanalistas, sin embargo.

14 Esta es también la palabra que usa Paul Ricoeur para referirse a la concepción freudiana del deseo.

pulsión¹⁵, sería menos vulnerable a las críticas de Sartre y Merleau-Ponty. Quisiera entonces proponer a estos tres autores solo como una muestra de que existe dentro del psicoanálisis un movimiento que está empujando hacia una concepción más intersubjetiva y más existencial de la mente, entendiendo por existencial la idea de que en cada uno de los actos y los contenidos mentales de una persona siempre participa, de manera constitutiva, el conocimiento o “preconocimiento” que el individuo tiene de su entorno y de las demás personas.

Fairbairn fue uno de los primeros psicoanalistas que corrigió los excesos solipsistas de la teoría Freudiana en lo relacionado al impulso y al deseo. En su trabajo con pacientes con tendencias esquizoides consideró que el único modo de entender la patología de estos pacientes era replantear la noción de libido y pasar de una concepción de una libido “buscadora de placer” (Pleasure seeking) a una libido “buscadora de objeto” (object seeking) Muchos pasajes de los artículos que Fairbairn publicó a comienzos de los años 40, son, en esencia, la traducción al lenguaje psicoanalítico de las ideas de Sartre y de Merleau-Ponty en relación al impulso. Y lo que quiero enfatizar es que Fairbairn no tuvo contacto con los trabajos de los escritores existencialistas (de hecho publicó muchas de estas ideas antes de la aparición de los libros de Sartre y de Merleau-Ponty) y que por lo tanto fue la exigencia de la labor clínica la que lo llevó a una insatisfacción con la idea de “libido” de Freud. Así, dice Fairbairn(1992), en un pasaje que sería citado con aprobación por buena parte de los filósofos, analíticos y continentales, que en el siglo XX escribieron sobre filosofía psicológica:

“...ya me había decepcionado por las limitaciones de la “psicología del impulso y era algo escéptico del valor explicativo de todas las teorías de los instintos, en las cuales se considera que éstos existen *per se*.” p.84.¹⁶

De este modo insiste Fairbairn en que la idea de “impulsos” o de libido es conceptualmente dependiente de las relaciones humanas. Dicho de otra mane-

15 Esta renovación no ha incluido, hasta donde sé, el concepto de inconsciente. Mi intuición es que una concepción menos esotérica del inconsciente (que creo necesaria) puede provenir de una combinación de los aportes del psicoanálisis y de la filosofía analítica de la mente. Un esfuerzo en este sentido de combinar ambos enfoques para alcanzar una redefinición del inconsciente es el trabajo de David Finkelstein, *Expression and the Inner*. Harvard Univesity Press, 2003. Antes que este trabajo, tanto Jurgen Habermas en *Conocimiento e Interés* como Alasdair MacIntyre en *The Unconscious* (Routledge 1958) han propuesto concepciones alternativas del concepto de inconsciente, basados ambos en buena medida en las enseñanzas de Wittgenstein.

16 Mi traducción.

ra, el concepto de “impulso” es un concepto que no puede desligarse del juego de lenguaje al que pertenecen palabras como amar, odiar, simpatizar, persuadir, etc.

Fairbairn (1992) escribe con el estilo y el lenguaje de un psicoanalista que considera a su disciplina como una ciencia empírica. No está tan preocupado entonces por dilucidar la gramática de la palabra impulso. Pero su aseveración sobre el instinto tiene un alcance conceptual, (o gramatical para usar el lenguaje que popularizó Wittgenstein). Así lo expresa claramente cuando dice:

“El concepto de zonas erógenas está basado en una concepción atomista del organismo, la concepción de que el organismo es inicialmente un conglomerado de entidades separadas... un atomismo similar ha dado origen a la tendencia de explicar los procesos dinámicos en términos de impulsos aislados e instintos aislados, ha llevado a hipostasiar la idea de libido agregándole un artículo definido y describirla así como “*La*” libido”. p.139

Por lo tanto la “libido” no puede ir, conceptualmente hablando, antes que la relaciones objetales. No existe independientemente de las interacciones humanas. El carro no puede ser puesto delante del caballo, dirá Fairbairn. La teoría clásica de la libido debe ser reemplazada por una teoría del desarrollo basada en las relaciones objetales.

Las ideas de Fairbairn acerca de la reformulación de la teoría de la libido fueron recogidas, entre otros, por Otto Kernberg un psicoanalista cuya promesa teórica es la conciliación de la psicología del yo con la teoría de las relaciones objetales. Si bien es cierto que las reflexiones de Kernberg se mantienen dentro de los parámetros cartesianos y dentro de una orientación epistemológica positivista, hay en sus escritos una formulación, aunque tenue, de lo que podríamos llamar una concepción intersubjetiva de la mente. Kernberg quiere mantenerse alejado de los excesos intersubjetivos, o de aquellas versiones de la teoría de las relaciones objetales que al rechazar el concepto de impulso simplifican la vida intrapsíquica, pero, y quizá a pesar de él mismo, su teoría sobre los impulsos coincide con las propuestas del existencialismo fenomenológico. Kernberg (1995) en efecto afirma, influido por Fairbairn, que el impulso solo se activa cuando está acompañado de una “imagen” de sí mismo y de una imagen del objeto, y cuando estas dos imágenes están vinculadas por el afecto correspondiente al representante del impulso. Es decir, para Kernberg, no puede entenderse el concepto de pulsión sin la idea de un contexto de acción en el que los impulsos existen.

Kernberg insistiría en que las pulsiones y los afectos tienen una existencia material, biológica. Parece mirar con aprobación, por ejemplo, la hipótesis que postula que los afectos están almacenados en el sistema límbico como memorias

afectivas. Pero su insistencia en que estos estados afectivos, que son, a su vez, los únicos que pueden activar los impulsos, se activan solo en presencia de las representaciones de uno mismo y de un “objeto”, su insistencia, en otras palabras, en que no se puede concebir un impulso fuera de un drama intersubjetivo, coincide con la visión de Sartre y de Merleau Ponty en el sentido que el “impulso” no puede separarse conceptualmente ni de las interacciones ni de las relaciones de las personas. Más aún, hay un elemento crucial en la teoría de Kernberg que lo acerca aún más a las ideas de los escritores existencialistas. Y es que para Kernberg esta “díada”: imagen del sí mismo- imagen del objeto, unida por un lazo impulso- afecto, puede ser usada defensivamente por el yo.¹⁷ Con esta aseveración, Kernberg afirma una dimensión teleológica, y no simplemente causal o mecanicista, en relación a nuestros impulsos y a nuestros afectos.

Partiendo de una tradición psicoanalítica que no es la de las relaciones objetales, a la que pertenecen Fairbairn y Kernberg, la obra de Alfred Lorenzer, un psicoanalista del filosóficamente influido Instituto de Psicoanálisis de Frankfurt, es otro ejemplo de ese movimiento que ha acercado la clínica psicoanalítica a las ideas de los escritores existencialistas.

Con su concepto de “Comprensión Escénica” Lorenzer (1977) quiere explicar el método a través del cuál el analista comprende el mundo interno de su paciente. La vía regia para la comprensión de este mundo interno, nos dice Lorenzer, es la “escena” que el paciente construye con el analista. En los vínculos dramáticos que el analizado quiere construir con su analista, se reproducen los múltiples vínculos dramáticos de la biografía del paciente, muchos de los cuales le han servido al paciente como una defensa frente a una escena original, a la cual debe acceder el análisis.

“La comprensión de la realidad provista de sentido equivale a la capacidad de comprender la situación relacional de los sujetos con sus objetos y las interacciones entre los sujetos... La comprensión de que hablamos (se concentra) en las representaciones del sujeto, y de modo tal que considera la representación como realización de relaciones, como escenificación de modelo de interacción”. Lorenzer (1977) p. 126

Lo que parece acercar la formulación de Lorenzer a los planteamientos de Sartre y Merleau-Ponty es que, como ellos, Lorenzer no cree posible experimen-

17 Para Kernberg un impulso entraña siempre esta díada o drama intersubjetivo. Mi impulso hostil supondrá, digamos como ejemplo, una imagen de mí mismo como autoritario y una imagen del objeto como pasivo. Este drama intersubjetivo, esta pequeña novela puede inconscientemente ser una defensa contra otras interacciones fantaseadas.

tar o vivenciar una “pulsión” fuera del ámbito intersubjetivo. “Las pulsiones solo son vivenciables en las relaciones objetales (escenificadas en la realidad o en la fantasía), es decir, en un juego con el objeto, real o fantaseado.” Lorenzer (1977) p.127. Es cierto que Lorenzer no parece negar la existencia de una pulsión que existe primero y que es luego incluida en las fantasías de interacción o de las interacciones mismas. Pero sí está afirmando, y esto lo aproxima a las filosofías de Sartre y de Merleau-Ponty, que los impulsos no pueden conocerse fuera de la situación relacional. “Ni las estructuras del yo, ni los impulsos del ello pueden aprehenderse, en lo que respecta a las necesidades del psicoanálisis, si no es como “representaciones” nexos de sentidos que se comprenden como interacción.” Lorenzer (1977) p.127. Y en esto, Lorenzer subraya que él está reformulando la idea de Freud según la cual la pulsión no puede aprehenderse si no es en la representación. Para Lorenzer, más bien, no se puede tomar noticia de una pulsión si no es en la interacción, real o fantaseada.

“Reformulemos la observación de Freud según la cual la pulsión no puede aprehenderse si no es en la representación: Las pulsiones solo son vivenciables en las relaciones objetales (escenificadas en la realidad o en la fantasía) es decir en un *juego con el objeto*, juego real o fantaseado”. p.127

Más aún, si le damos la vuelta al concepto de comprensión escénica y lo miramos no desde la perspectiva del analista, que quiere comprender, si no de la perspectiva desde la persona que es el paciente, y si sacamos a este concepto (el de Comprensión escénica) del ámbito clínico y lo trasladamos, aunque sea por un momento, al metapsicológico o al de una teoría de la mente, se puede decir que para Lorenzer, el ser humano, como también lo concibió Merleau-Ponty, está constantemente reordenando su entorno. Que la motivación de la conducta no hay que buscarla en energías psíquicas aisladas del contexto de acción, sino en la creación de “escenas”. Que la intención que subyace, conciente o inconcientemente, a todo acto humano es el de modificar el ambiente del que la persona forma parte. Con lo que, sugiero, Lorenzer también ha dado un paso en la dirección de conciliar la explicación psicoanalítica con una explicación que ponga de relieve la relación dialéctica que existe entre mundo y mente.

VI

Es necesario, para terminar, hacer una referencia aunque sea breve, a la escuela psicoanalítica llamada “Intersubjetiva”, aquella que representan Stolorow, Atwood y Orange, y preguntar si esta escuela ha incorporado satisfactoriamente las críticas que la filosofía del siglo XX le ha hecho al psicoanálisis.

El punto de partida de estos autores es el correcto: criticar una concepción “solipsista” o cartesiana de la mente. Pero pienso que, contrariamente a lo que estos autores dicen en el sentido de haber elaborado sus ideas inspirados en las enseñanzas de Wittgenstein y Merleau-Ponty, esta escuela, en su afán por combatir el demonio cartesiano, ha concebido una teoría donde lo mental es tan poroso que termina por disolverse.¹⁸

Estos autores parten en efecto de la intención declarada de crear una teoría de la mente psicoanalítica que sea “post-cartesiana”. En diversos artículos han denunciado al cartesianismo como arcaico y mistificador, han indicado que la gran mayoría, si no todos, los psicoanalistas suscriben al modelo cartesiano y como alternativa han elaborado una teoría donde la mente cartesiana es reemplazada por lo que ellos llaman Mundos experienciales (“experiential Worlds”). Los principales problemas que en mi opinión presenta esta teoría son:

- 1) No parecen haber hecho justicia a la tensión que existe en la obra de Wittgenstein acerca de si la mente es algo que realmente existe. Esta tensión, expresada en la discusión acerca del pronombre personal de la primera persona (“Yo”); y acerca de si esta palabra se refiere a algo, atravesó casi toda la obra de Wittgenstein y es difícil atribuir a esta autor una posición simple y radical como la que estos autores parecen endosarle.
- 2) La idea de Mundos experienciales, que parece derivarse del existencialismo fenomenológico da la impresión de llevarse de encuentro a una idea tan antigua como útil como es la del carácter o la personalidad de un ser humano. Estos mundos experienciales son descritos como “exquisitamente sensibles” al contexto de acción de la persona, pero al extremo de afirmar que cualquier juicio sobre el carácter o la personalidad de alguien es, por el solo hecho de hacer referencia a una estructura estable, “cartesiano” y por lo tanto falso. Cuando la realidad es que una visión anti-cartesiana de lo mental puede y debe ser compatible con el concepto de personalidad. Lo que Sartre, Merleau-Ponty y Wittgenstein subrayaron es que la mente se *crea* en la interacción en los demás. Ellos no afirmaron que un ser humano no desarrolla y sedimenta un estilo que puede ser autónomo frente a los distintos contextos en los que la persona actúa. Hay una relación dialéctica entre

18 Me estoy basando en tres trabajos: “World Horizons”. A Post-Cartesian Alternative to the Freudian Unconscious. Robert Stolorow, Donna M. Orange y George Atwood en *Contemporary Psychoanalysis* 2001 (37). De los mismo autores “Cartesian and Postcartesian Trends in Relational Psychoanalysis” en *Psychoanalytic Psychology* 2001 (18) y “From Cartesian Minds to Experiential Worlds in Psychoanalysis” de Donna Orange en *Psychoanalytic Psychology* (2001) 18.

mente y mundo, pero los intersubjetivos acaban con esta dialéctica cuando parecen eliminar la idea de mente.

El giro intersubjetivo en el psicoanálisis no debe seguir el camino exagerado y radical que postula la corriente que ha tomado el nombre de “intersubjetivismo”. Mi propuesta es que el psicoanálisis debe superar el cartesianismo de un modo gradual, un camino que han seguido, entre otros, Fairbairn, Kernberg, Lorenzer, Winnicott, Loewald y más recientemente por Marcial Cavell (2006)¹⁹, quien afirma que cualquier teoría del auto-conocimiento debe tomar en cuenta que el mundo externo es parte de la fábrica de nuestro mundo interno y que “mundo interno” es algo que se desarrolla necesariamente a través de la interacción.

Finalmente, cualquiera que sea la forma que tome esta integración aquí sugerida, espero que estas líneas hayan demostrado que el trabajo clínico puede ser también una fuente de inspiración y conocimiento para una teoría de la mente. Pero al mismo tiempo, es de urgente necesidad para los psicoanalistas familiarizarse con las críticas que disciplinas tan afines como el existencialismo fenomenológico y la filosofía analítica de la mente le han hecho.

19 Cavell desarrolla la relación entre mundo interno y mundo externo a través de un modelo Davidsoniano donde el concepto de “creencia” es fundamental para explicar esta relación entre mente y mundo. En mi opinión la adhesión a este esquema de Davidson crea otros problemas difíciles de superar.

Bibliografía

- Askay, R., Farquhar, J. (2006) "Apprehending the Inaccessible" Freudian Psicoanálisis and Existential Phenomenology". Northwestern University Press.
- Atwood, G., Orange, D., Storolow, R. (2001) "World Horizons. A Post Cartesian Alternative to the Freudian Unconscious". En *Contemporary Psychoanalysis*. 2001: 37
- Cavell, M. (2006) *Becoming a Subject*. Oxford University Press.
- Fairbairn, W.R.D (1992) *Psychoanalytic Studies of the Personality*. Londres. Routledge.
- Kernberg, O. (1995) *Object Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*. New York. Rowman and Littlefield Publishers.
- Lorenzer, A. (1977) *El Lenguaje Destruído y la Reconstrucción Psicoanalítica*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Merleau-Ponty, M. (1962) *The Phenomenology of Perception*. Traducción del Francés de Colin Smith. Nueva York. Routledge
- Orange, D. (2001) "From Cartesian Minds to Experiential Worlds in Psychoanalysis". *Psychoanalytic Psychology*. (2001) 18.
- Sartre, J.P. (1966) *El Ser y la Nada*. Buenos Aires. Losada.
- Taylor, C. (2005) Merleau-Ponty and the Epistemological Picture. En *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Nueva York. Cambridge University Press.
- (1957) *La Fenomenología de la Percepción*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.