

Las primeras ideas psicoanalíticas sobre el simbolismo

R. Horacio Etchegoyen

APdeBA

“Dice lo suyo” ha sido un ciclo organizado este año por la Secretaría científica y el doctor Horacio Etchegoyen fue uno de nuestros primeros invitados. En esa ocasión no vino solo, lo acompañó Alicia, su hija mayor; como sabemos, ella y su hermana Laura son miembros de la Sociedad Británica. Con Rubén Zukerfeld tuvimos el honor de ser sus entrevistadores. Un clima altamente emotivo se fue generando rápidamente; han sido dos horas en las que se recrearon distintos momentos de su riquísima vida, juntamente con la admiración y el cariño de los presentes que lo ovacionamos largo rato de pie. En ese clima recuerda su trabajo inédito sobre simbolismo y lo ofrece para nuestra revista. Me comenta en un encuentro que también él había estado sumamente conmovido y que realmente quería hacernos el regalo de este artículo, que hoy presentamos.

Convenimos encontrarnos para disponer del trabajo. Como éste ya había alcanzado ampliamente su condición de mayor de edad no había sido escrito en computadora. El tema que lo ocupa es el simbolismo en psicoanálisis en las dos primeras décadas del siglo veinte: cómo Freud arma su concepción del símbolo, quiénes lo inspiraron, qué toma de ellos, cómo va formulando su propia teoría, cuáles son sus ventajas y desventajas, cómo sus contemporáneos la van completando y modificando. Reconoce ampliamente los aportes de Ferenczi al tema, en especial por la valoración que atribuye a aspectos ontogenéticos del símbolo, para cerrar el artículo presentando el trabajo de Ernest Jones, sin duda el más elaborado de la época. En su final, que por supuesto ya estaba escrito, nos invita a continuarlo. A su entender, lo dejó inconcluso, ya que desde la aparición del trabajo de Jones hasta hoy —período que pronto ha de cumplir un siglo— surgieron

nuevas concepciones. Ciertamente la vida sigue creando, y al encontrarme con Horacio para mostrarle la versión final del trabajo que ahora publicamos, vuelve a manifestarse su capacidad creadora.

Ahora Horacio tiene una nueva alegría: en estos días habrán de venir su hija Laura, su nieta y su primera bisnieta. Un hito más para su larga y frondosa vida. ¡Muchas gracias, Horacio!

Alicia Casullo

Las primeras ideas psicoanalíticas sobre el simbolismo

Aunque el concepto de símbolo aparezca ya nítidamente en la primera edición de *La Interpretación de los sueños* (1900), puede afirmarse con un grado apreciable de seguridad que la teoría psicoanalítica del simbolismo se construye en la segunda década del siglo XX. Es en ese momento que Freud expone sus ideas sobre el tema y aparecen los aportes de Ferenczi y de Jones. Hubo en realidad en esos años otros trabajos de valor, a los cuales el acceso es más difícil. Rank y Sachs, por ejemplo, escribieron en el año 1913 un libro muy reconocido, titulado *Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften* [*El significado del psicoanálisis para las ciencias mentales*], y del que se publicó una traducción al inglés en 1916, donde el problema se trata con amplitud. Están también los trabajos de Silberer y los libros de Stekel y de Jung. Todos estos escritos son fundamentales para ver cómo construye Freud su propia idea del símbolo y cómo se llega a otras concepciones, bastante diferentes por cierto, dentro y fuera del paradigma psicoanalítico.

Si bien Freud estudia el simbolismo desde la primera edición de su libro, en la de 1914 sobreviene un cambio. En las tres anteriores el simbolismo aparecía en el capítulo quinto: *El material y las fuentes del sueño* en relación con los sueños típicos; a partir de la cuarta el tema se expande y pasa al capítulo sexto: *El trabajo del sueño*, donde se lo destaca como un tipo especial de deformación, junto a la condensación y el desplazamiento. En ese momento y no antes establece Freud su teoría del simbolismo.

En el apartado E del capítulo sexto Freud dice, explícitamente de entrada, que reconoció el simbolismo gracias a Scherner; pero solo fue en los primeros años de la segunda década del siglo, y sobre todo por influencia de Stekel, que se

vio llevado a estudiarlo con más detenimiento. Parece que Stekel tenía la virtud de encontrar con agudeza el valor simbólico de los elementos del sueño, aunque no siempre pudiera dar cuenta de su intuición. Cuando Stekel se apartó del movimiento su libro quedó olvidado y en realidad son ahora pocos sus lectores, aunque existe una vieja edición en castellano hecha por Imán en 1954¹.

1. La teoría de Scherner y Volkelt

Freud tuvo pues la idea del simbolismo desde el comienzo de su investigación sobre los sueños, y reconocía también que la había tomado de K.A. Scherner, al que mencionaba en el capítulo primero de la interpretación de los sueños, donde hace una puesta al día de la bibliografía. No es muy frecuentado este capítulo porque no se le asigna otro valor que el monográfico; pero, si se lo lee con atención, se ve que está muy bien escrito y muestra el rigor de Freud el ‘scholar’, no del creador sino del erudito. En esa revisión, hecha además con gracia, al final de la sección G: *Teorías del sueño y función del sueño*, Freud recuerda a Scherner y a su libro: *Das Leben des Traumes* [La vida del sueño], publicado en Berlín en 1861.

Conviene señalar que, en su resumen, Freud recurre preferentemente al libro de J. Volkelt (1875), *Die Traum-Phantasie* [La Fantasía el sueño], más breve y claro que el farragoso original de Scherner.

Para Scherner el poder de la mente se altera en el sueño, mientras cobra vuelo “la actividad del alma que ha de llamarse *fantasía*, libre del poder del entendimiento y por eso de toda medida rigurosa, hasta alcanzar un predominio ilimitado” (Freud 1900, 4, p. 106). A la fantasía onírica le falta el lenguaje conceptual, que se reemplaza por imágenes plásticas. En su esfuerzo por expresarse, no siempre halla el sueño las figuras más apropiadas “y de buena gana escoge una *imagen ajena* si ésta es apta para expresar aquel único aspecto del objeto en cuya figuración se empeña” (Freud, 1900, 4, p. 107, itálicas en el original). A esto le llamó Scherner –diría yo que con notable actualidad– *actividad simbolicadora de la fantasía*.

¹ El libro de Stekel se llama *Die Sprache des Traumes* [El lenguaje del Sueño] y fue publicado en 1911, con el siguiente subtítulo: *Exposición del simbolismo y de la interpretación de los sueños en sus relaciones con el alma enferma y sana*. La traducción de Imán se basa en la segunda edición alemana de 1921. David Liberman me la regaló poco antes de su muerte.

Esta actividad tiene su fuente en el cuerpo; pero, a diferencia de Wundt y de los que explican el sueño por los estímulos fisiológicos que llegan a la mente dormida, Scherner piensa que el cuerpo solo le da a la mente el material para desplegar su actividad fantasmagórica. La teoría de Scherner empieza donde la de los fisiólogos termina. No debe pensarse, sin embargo, que la fantasía cumple alguna función determinada. La mente no hace otra cosa que *jugar* con los estímulos corporales y transmutarlos en imágenes plásticas. De ellas la principal para Scherner es la *casa* como figura favorita para representar el cuerpo todo. A veces las partes de la casa figuran las del cuerpo, así como también una hilera de casas o una larga calle edificada puede representar el intestino. Un dolor de cabeza aparece en el sueño como el techo de una habitación cubierto de alimañas repulsivas, mientras un horno o un fuelle pueden simbolizar los pulmones, una caja o una cesta al corazón y una bolsa a la vejiga. El estímulo sexual hace soñar al hombre con una boquilla o una pipa y a la mujer con un patio estrecho o un senderito suave y untuoso. La actividad simbolizadora de la fantasía llega todavía más allá cuando simboliza los contenidos del cuerpo (la orina por el agua, los excrementos por el barro) y hasta representa la actitud del soñante frente al estímulo. Así, por ejemplo, el dolor corporal puede hacer soñar con el ataque de un perro embravecido y la mujer perturbada por un estímulo sexual puede soñarse perseguida por un hombre desnudo.

Cuando en el capítulo 5: *El material y las fuentes del sueño*, Freud considera el valor de los estímulos corporales en el apartado C: *Las fuentes somáticas del sueño*, establece claramente el limitado papel que les asigna en la construcción del sueño. No pueden dar cuenta de la naturaleza del sueño si más no sea porque el soñante podría responder al estímulo como lo que es realmente (y de hecho así sucede muchas veces), en lugar de categorizarlo de otra manera. Además estas doctrinas fallan en lo principal, ya que no pueden explicar por qué un estímulo somático se transforma en una determinada imagen onírica y no en otra.

Estas objeciones, sigue Freud, no alcanzan por cierto a Scherner y Volkelt, para quienes el problema consiste, justamente, en determinar la actividad anímica que lleva desde el estímulo somático a la construcción del sueño. Ya hemos dicho que, para ellos, la respuesta la da una particular disposición del espíritu, la actividad simbolizante de la fantasía. Liberada de las cadenas de la vigilia, el alma afirma en el soñar su capacidad simbolizadora: el estímulo somático que parte de un órgano se transforma en un símbolo.

Corresponde señalar que esta actividad simbólica es para Volkelt altamente compleja, según citas de Freud: la imagen de un gato puede simbolizar el mal

talante y algo límpido y terso el cuerpo desnudo (Freud, 1900. 4, p. 237), lo que nos acerca sorprendentemente al simbolismo funcional de Silberer.

En conclusión, puedo decir siguiendo a Freud², que la teoría de Scherner postula que el espíritu posee la singular capacidad de convertir los estímulos corporales en símbolos, y de esta forma los órganos del cuerpo, sus contenidos y sus funciones, aparecen simbolizados en los sueños. Idea que después va a retomar Ferenczi.

Esta teoría no termina de convencer a Freud, que la ve más poética que científica y, para quien una actividad de esa índole, que es como un juego del alma, choca con su pensamiento hecho a la ciencia del siglo XIX. A la luz de los conocimientos actuales, sin embargo, la idea ya no parece tan caprichosa. Muchos filósofos actuales opinan así, como por ejemplo Susan Langer. En su libro *Philosophy in a New Key [La nueva clave de la Filosofía]* (1942) ella dice que el hombre es un animal cuya característica especial es que tiene la posibilidad de crear símbolos.

Aunque se esfuerce por hacerle justicia, Freud exhibe ciertas vacilaciones frente a la teoría de Scherner y Volkelt. La piensa por momentos inverosímil y la mira con la lógica prevención de la ciencia normal por las ideas antiguas, que interpretaban los sueños con un catálogo de símbolos, pero no deja de advertir, también, que Scherner y Volkelt, al poner en contacto la actividad simbólica con los estímulos que vienen del cuerpo del soñante, trasladan la esencia del sueño a lo anímico, lo contemplan como una actividad psíquica plena y verdadera. Reconociéndole este mérito, Freud señala también que esta teoría no explica tampoco por qué las continuas sensaciones que provienen del cuerpo solo ocasionalmente se convierten en sueños.

Freud vuelve una vez más a Scherner y Volkelt en el párrafo D del capítulo sexto, cuando habla de los recursos con que cuenta el sueño para expresarse, y da allí su opinión definitiva sobre este tema, que anuncia, a mi juicio, lo que va a ser su propia teoría sobre el simbolismo, al afirmar que:

no hace falta suponer una particular actividad simbolizante del alma en el trabajo del sueño, sino que el sueño se sirve de tales simbolizaciones, que están contenidas ya listas en el pensamiento inconciente, debido a que ellas satisfacen mejor los requerimientos de la formación del sueño por su figurabilidad, y las más de las veces también por estar exentas de censura. (Freud, 1900, 5, p. 355).

² No he tenido oportunidad de leer a Scherner y Volkelt directamente.

2. Redescubrimiento del simbolismo

Si bien es cierto que no cabe dudar ni por un momento que Freud recoge la idea del simbolismo de Scherner y de Volkelt, como él mismo lo dice, vale la pena señalar que también la va descubriendo a partir de su práctica, cuando encuentra que algunos elementos del sueño no concitan ningún tipo de asociaciones. Por más que uno se esfuerce por estimularlas, frente a ellos el método fracasa; y este fracaso no deriva de la resistencia, no se trata de que el soñante no quiera o se niegue a asociar y menos a que asocie y no diga lo que acudió a su mente: es que esos elementos son *mudos*, y por esto, contra ellos, la técnica de descomponer el sueño en sus elementos y pedir asociaciones se estrella. Sin embargo, si no nos arredramos por esa dificultad y nos atrevemos a traducir ese elemento por lo que a nosotros nos parece que puede significar y a transmitirlo al soñante, de pronto todo se aclara como si se hubiera levantado una interdicción y el sueño revela su sentido. Como esta experiencia se repite una y otra vez, al final tenemos que aceptar que hay en el sueño elementos mudos que son susceptibles de una traducción fija y constante. A esos elementos Freud los llama concretamente símbolos. De esta manera, dice Freud, “se obtiene para una serie de elementos oníricos traducciones constantes” (Freud 1915/6, 15, p.137); para decir, pocas líneas después, y en la misma página: “Llamamos simbólica a una relación constante de esta índole entre un elemento onírico y su traducción, y al elemento onírico mismo, un símbolo del pensamiento onírico inconciente” (Freud 1915/6, 15, p.137).

Si no nos dejamos llevar por las apariencias, esto es, porque en ambos casos se emplea la palabra ‘símbolo’, podremos ver algo hasta ahora inadvertido. La teoría del símbolo de Freud es radicalmente distinta y hasta opuesta a la de Scherner y Volkelt. El símbolo de Scherner y Volkelt es cambiante y caprichoso ‘*cual piuma al vento*’ mientras que el símbolo de Freud, el que Freud extrae y rescata de su dura técnica, es fijo y pétreo³.

Para Freud, el simbolismo ocupa un lugar importante en la elaboración del sueño, junto a la condensación, el desplazamiento y la representación plástica; y así como la condensación y el desplazamiento tienen que ver fundamentalmente con la censura, el simbolismo para nada depende de ella, si bien la censura puede aprovecharlo para sus propios fines.

De esto se sigue, y Freud lo afirma taxativamente al comienzo de la con-

³ Si quisiéramos presentar las cosas de manera tal vez más rigurosa, podríamos decir que Freud sostiene dos teorías del símbolo, que por momentos se distinguen y en otros se superponen.

ferencia 10 (1915/6), que la censura no es el único factor de la deformación onírica. La deformación onírica, el fenómeno por el cual se distancian las ideas latentes del contenido manifiesto (y que nos obliga a interpretar el sueño) es, cuanto menos, un proceso bifronte donde operan la censura y la simbolización. Si con una varita mágica pudiéramos abolir de cuajo la censura, lo mismo las personas seguirían soñando y lo mismo tendríamos que traducir sus sueños para corregir la deformación propia del simbolismo.

Esta diferencia tajante debe entenderse como dos mundos que nunca se encuentran, aunque la censura pueda utilizar el símbolo para sus propios fines. En otras palabras, para Freud, el proceso de simbolización nunca tendrá nada que ver con la censura. Que yo llegue a lo de mi analista, encuentre descompuesto el ascensor y aproveche para volverme a casa porque tengo resistencias no quiere decir que descompuse el ascensor paraquinéticamente!

Yo no soy responsable del funcionamiento del ascensor sino de la decisión de no subir las escaleras. Del mismo modo, la censura puede valerse del simbolismo para ocultar el contenido latente del sueño; pero los símbolos nada tienen que ver con la censura.

3. Filogenia de los símbolos

La nítida diferencia que establece Freud entre censura y simbolización al estudiar la deformación onírica lleva de la mano a una peculiar (y estrecha) concepción del símbolo, que se expone en el parágrafo E del capítulo 6 –sección constituida en 1914– y en la conferencia 10, pronunciada el año siguiente.

Freud llega a la conclusión de que, con el simbolismo, el humano dispone de un modo de expresión que él mismo desconoce. Se trata de un conocimiento inconciente que establece comparaciones entre distintos hechos, comparaciones que se forjan de una vez y para siempre y quedan disponibles para que el sujeto las utilice cuando le sea necesario. Es un modo arcaico de expresión, antiguo y desaparecido, patrimonio común de la especie y no del individuo. De aquí se desprende la idea de que los símbolos nada tienen que ver con lo personal, son más bien un capital que el *Homo sapiens* recibió por vía filogénica.

Solo así se explica que los mismos símbolos aparezcan en distintas culturas y en las áreas más diversas de la civilización, que idénticas expresiones se den en el sueño y el arte, el chiste o el lenguaje; que iguales símbolos se encuentren en Egipto Antiguo y en Manhattan, etcétera, etcétera. El símbolo, que en un len-

guaje se comprende desde un punto de vista filológico, se da también en otros idiomas donde tal conexión no existe. Así por ejemplo se explica que en alemán se simbolice la mujer por una habitación, porque la palabra '*Frauenzimmer*' significa mujerzuela; pero en castellano, donde no hay ninguna palabra que aluda a la mujer como habitación, ésta sigue siendo un símbolo típicamente femenino.

Al igual que Rank y Sachs (1913), Freud piensa que la figuración por símbolos tiene una raíz genética: "Lo que hoy está conectado por vía del símbolo, en tiempos primordiales con probabilidad estuvo unido por una identidad conceptual y lingüística" (Freud, 1900, 5, 357-358). Para explicar la frecuencia de los símbolos sexuales, Freud se apoya en la teoría del filólogo sueco Hans Sperber (1912) sobre la génesis sexual del lenguaje, que tuvo mucho predicamento en aquellos años. Freud la cita en su *Traumdeutung*, lo mismo que Melanie Klein (1923) y muchos otros autores; tengo entendido que también Lacan la menciona. Que yo sepa, su artículo nunca fue traducido a otros idiomas, tal vez porque Sperber, para fundamentar su teoría, expone detalladamente una larga serie de rigurosas transformaciones filológicas del germano antiguo al moderno, que resultan prácticamente imposibles de traducir.⁴ Si bien Sperber no fue psicoanalista, su ensayo titulado *Über den Einfluss Entwicklung der Sprache* [Acerca de la influencia de los momentos sexuales en el origen y desarrollo del lenguaje] apareció en el primer volumen de *Imago*, lo que expresa la importancia que se le concedía.

Sperber sostiene que los impulsos sexuales desempeñaron un papel sumamente importante, por no decir decisivo, en el desarrollo del lenguaje. Según su teoría, los primeros sonidos vocales surgieron para llamar a la pareja y ulteriormente se aplicaron al trabajo, actividad comunitaria que se realizaba acompañado de vocablos repetidos rítmicamente. De esta manera, el interés sexual desplazado al trabajo, reconcilia al hombre primitivo con esa maldición bíblica equiparándola a la función sexual. Aplicada al par, al acto sexual y al trabajo, la palabra adquiere un significado doble; pero, con el tiempo, el valor originario del lenguaje se fue perdiendo y el trabajo quedó desexualizado.

Sperber fundamenta su tesis mostrando que muchas palabras del lenguaje común tienen origen sexual, como lo prueba el cuidadoso rastreo de su etimo-

⁴ Gracias a mi colega y amigo el Dr. Jorge Thieberger, pude disponer de una traducción de la parte conceptual (o general) del artículo de Sperber. Mucho después de la redacción de este escrito apareció una traducción castellana, organizada por un grupo de analistas de orientación lacaniana.

logía. Ya hemos dicho que buena parte del ensayo de Sperber está destinada a demostrar convincentemente hasta qué punto las palabras denotadas por el trabajo humano tienen una ineludible relación con el sexo. Basta pensar que, sin excepción, todos los utensilios de labranza y las armas son claramente símbolos sexuales. Las a veces enigmáticas asociaciones simbólicas son, pues, reliquias de una antigua identidad verbal.

A partir de estas originales ideas de Sperber, y recurriendo una vez más a su veta lamarckiana, Freud va a decir que este proceso, renovado ilimitadamente en el curso de los tiempos, llega a fijarse en el alma humana por la herencia de caracteres adquiridos y así queda ese lenguaje arcaico grabado para siempre en nuestro inconciente. Por esto dice en la ya citada conferencia 10 que el simbolismo es un lenguaje arcaico casi desvanecido, del que quedan, sin embargo, vestigios en el inconciente.

4. Simbolismo y lenguaje figurado

Freud no solo separa tajantemente el simbolismo de la censura onírica sino también de todo el resto del lenguaje figurado. Si queremos delimitar con precisión lo que piensa Freud del simbolismo leamos atentamente esta cita de la ya mencionada conferencia 10:

La esencia de la referencia simbólica es una comparación, pero no una cualquiera. Uno sospecha que esta comparación está sujeta a un condicionamiento particular, pero no puede decir en qué consiste. No todo lo que podemos comparar con un objeto o con un proceso emerge también en el sueño en calidad de símbolo de estos (Freud 1915/6, 15, 139).

Freud reconoce acto seguido que el concepto de símbolo no está del todo deslindado y “se confunde con la sustitución, la figuración, etc., y aun se aproxima a la alusión” (Freud 1915/6, 15, 139). Mientras “en una serie de símbolos la comparación es bien notoria”, otras veces se busca en vano “el *tertium comparationi*, de esta comparación presunta” (Freud 1915/6, 15, 139).

Además, si el símbolo es una comparación, es extraño que esta última no se deje despejar por medio de la asociación, y que, no conociéndola, el soñante se sirva de ella sin saberlo. Y aún más: que el soñante no tenga ninguna gana de reconocer esta comparación una vez que le ha sido presentada. Ven ustedes, entonces, que una referencia simbólica es

una comparación de tipo muy particular, cuyo fundamento no hemos aprehendido todavía claramente. Tal vez más adelante podamos hallar referencias a eso desconocido. (Freud 1915/16, 15, 139).

Freud subraya que el simbolismo no es exclusivo de la vida onírica, ya que se lo encuentra también en el mito, el cuento de hadas, el arte y el chiste. Los estudios de la etnología y de la lingüística nos ponen de hecho en contacto con procesos simbólicos que coinciden sorprendentemente con los que aparecen en el sueño. De ahí que Freud concluya que el ser humano dispone de un modo de expresión que él mismo desconoce y que opera por comparaciones que se establecieron de una vez para siempre y quedaron disponibles para que el sujeto las utilice con propiedad sin conocerlas.

En resumen, para Freud no hay una ontogenia de los símbolos: el simbolismo es un patrimonio de los hombres que nos viene desde la historia de la especie. Cuando el soñante recurre a un símbolo no sabe que lo hace ni lo guía, por cierto, una determinada intención resistencial.

5. Limitaciones de la teoría de Freud

Tal como acaba de exponerse, la teoría del símbolo de Freud es en realidad muy limitada y no son pocos los problemas que plantea. El principal es, tal vez, el origen del símbolo: ¿de dónde viene ese lenguaje enigmático, ese lenguaje cerrado que trasciende al hombre? Freud tiene por fuerza que buscar una explicación antropológica y filogenética, que termina por encontrar en las investigaciones de Sperber sobre el origen del lenguaje.

Tampoco por cierto da fácil cuenta la teoría de Freud de la aparición de *nuevos* símbolos. Los elementos que pertenecen a la naturaleza, como el palo, la montaña o la fruta, pueden sugerir sin violencia algo filogenético; pero ¿qué decir de los que derivan de la cultura y de la industria? ¿Cómo pueden erigirse en símbolos los productos que el hombre fabrica, que crea con su industria y con sus manos? ¿Cómo es posible que el Zeppelín o la lapicera sean símbolo universal del falo? Al fin y al cabo, la famosa cúpula de la iglesia simbolizando el pene, en que parece cristalizar la polémica entre freudianos y jungianos, no sobrepasa la antigüedad de uno o dos milenios. Todo parece llevarnos a la inevitable conclusión de que estos objetos solo pueden advenir en símbolos a partir de cierta actividad del espíritu; pero, en cuanto así lo aceptemos, la explicación filogenética pierde fuerza y con ella la idea del lenguaje olvidado.

Una tercera objeción contra esta teoría surge del uso de los símbolos. ¿Por qué usamos símbolos? Es casi imposible no preguntarse por qué tiene que aparecer la serpiente y no el pene en nuestros sueños, el mito o el folklore. Freud no lo va a explicar; dirá solamente que así de hecho sucede, que a veces se nos impone esa forma de expresión arcaica de los símbolos, que nos es a todos común, que a todos nos pertenece. ¿Por qué no vamos a utilizar, al fin y al cabo, ese lenguaje arcaico del que disponemos en la misma forma en que, de pronto, en un momento dado, utilizamos en nuestro lenguaje de vigilia una palabra en francés o en latín? Y sin embargo, en estos casos, la lingüística, la gramática o el mismo psicoanálisis podrán darnos razón de por qué hemos preferido esta palabra y no otra.

He tratado de exponer lo más rigurosamente posible la forma en que Freud entiende el símbolo, para que surja claramente por qué su teoría lo remite a la hipótesis de un lenguaje arcaico —que nada tiene que ver con la personalidad del individuo— y que, en contraposición, va a llevar la investigación de Jung hasta los arquetipos. Si queremos decirlo con otras palabras, la representación en el sueño tiene un aspecto que es ontogenético, que le pertenece por entero al sujeto, y otro que es filogenético y lo trasciende. La posibilidad de que un elemento onírico sea mudo y no se recubra de asociaciones, justamente porque allí opera con su máxima intensidad la resistencia, evidentemente no está en la idea de Freud, no tiene cabida en su rigurosa teoría.

Cabe por fin preguntarse por qué Freud, olvidado de Scherner y Volkelt, se inclina por una teoría restringida del simbolismo. No es fácil dar respuesta pero se pueden proponer algunas conjeturas. Ya dijimos en su momento que el espíritu de Freud no se siente demasiado atraído por las ideas de estos investigadores que no ensamblan por cierto con la ciencia de la época. Al hombre de nuestros días no le molesta una explicación que se apoye en una teoría del símbolo y del significado como la de Scherner y Volkelt, tenemos otra manera de pensar y otros marcos de referencia que nos vienen de los investigadores, Freud entre ellos, que hicieron posible una ciencia de los signos y una nueva comprensión del lenguaje.

Cuando Freud habla del lenguaje de los síntomas implica, obviamente, el simbolismo, pero no lo conceptúa en esos términos. Por esto Rodrigué (1956) afirma que en Freud hay dos teorías del símbolo: una para el lenguaje de las pulsiones y otra para el simbolismo propiamente dicho.

Es posible también, que a Freud le interese mostrar que el símbolo no tiene nada que ver con el conflicto, de esa forma encuentra otra justificación para su

teoría de la sexualidad infantil, surgida en otro campo. En este sentido, las ideas de Sperber lo seducen porque vienen a señalar, por otro camino, la importancia de la sexualidad en el hombre.

Sin embargo, y como veremos al hablar del gran trabajo de Jones (1916) sobre el simbolismo, lo que más influye en el ánimo de Freud para mantener el concepto de un simbolismo restringido, separado y separable de todas las otras formas de lenguaje figurado, es la polémica con Jung, a partir de la publicación de *Wandlungen und Symbole der Libido* [Transformaciones y símbolos de la libido] (1912)⁵. En este trabajo Jung dice dos cosas con las que Freud no va a estar de acuerdo. Una es la idea de arquetipo, que sustenta la hipótesis de un inconsciente colectivo, de un conocimiento heredado y común a todos los hombres. Freud rechazará esta hipótesis y preferirá una explicación lamarckiana. La otra hipótesis de Jung que contraría a Freud es que los símbolos son reversibles. Freud se opone tenazmente a esa idea; pero solo Ferenczi podrá fundamentar este desacuerdo apoyándose en determinadas hipótesis básicas del psicoanálisis: la identificación, el principio de placer y la represión.

6. El fenómeno autosimbólico

Silberer (1909) describió a partir de la autoobservación un tipo de fenómenos que vienen a confirmar la investigación de Freud sobre los sueños, en especial de uno de los factores de la elaboración onírica: el cuidado de la representabilidad.

Vale la pena recordar la experiencia inicial de Silberer porque conserva toda su frescura y su rigor. En una tarde en que estaba reposando somnoliento se esforzó en comparar el punto de vista de Kant y de Schopenhauer sobre la idea del tiempo. En ese estado de duermevela le resultó imposible mantener las ideas de los dos filósofos en el campo de atención. Luego de varios intentos fallidos, volvió a fijar una vez más los argumentos de Kant y dirigió entonces su atención hacia Schopenhauer, solo para ver esfumarse los de Kant. En el fútil esfuerzo de recuperar lo perdido se le representó de pronto, como en un sueño, un símbolo

⁵ El famoso libro de Jung se publicó en el *Jahrbuch fuer psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* de 1911 (vol. 3, p. 120) y 1912 (4,162) y en forma de libro este mismo año en Leipzig y Viena, según consta en la *Standard Edition*, (24, 117-18). El libro sufrió, por cierto, muchas modificaciones incluso en su título, donde la palabra 'libido' no figuró en las últimas ediciones. La primera traducción fue al inglés, la que yo consulté se publicó en Nueva York en 1916, con el título de *Psychology of the Unconscious*.

perceptivo: estaba preguntándole una información a un hosco secretario que, inclinado en su escritorio y sin responderle en absoluto, se enderezó brevemente para mirarlo en forma inamistosa. (Silberer 1909, en Rapaport (1951) p.196).

Silberer comprendió de inmediato que la imagen que se le había aparecido era verdaderamente un símbolo de lo que estaba pasando y que había aparecido en condiciones bien definidas: somnolencia y esfuerzo para pensar. De la lucha de estos dos factores surgía esa experiencia singular que Silberer denominó *fenómeno autosimbólico*, seguramente para subrayar la gestación personal que lo origina. (Silberer, 1909, p. 196)⁶.

El fenómeno autosimbólico, sigue Silberer, puede describirse como una experiencia alucinatoria que produce automáticamente un símbolo de lo que se está pensado o sintiendo⁷.

Para Silberer el fenómeno autosimbólico se produce en ese preciso momento en que luchan las dos condiciones mencionadas, esto es, la somnolencia y el esfuerzo para pensar, en ese momento de transición entre el sueño y la vigilia que llamamos estado hipnagógico. No es solamente allí, dice Silberer, donde se produce la traducción de los pensamientos en imágenes, ya que este fenómeno es parte esencial del trabajo del sueño, según Freud nos ha

enseñado; pero lo distintivo de los estados hipnagógicos es que esa transmutación del pensamiento en imágenes aparece separado de los otros factores del trabajo del sueño, lo que le da un gran valor heurístico.

Silberer clasifica los fenómenos autosimbólicos en tres grupos en cuanto al contenido de lo simbolizado, a saber: fenómeno material, fenómeno funcional y fenómeno somático.

El *fenómeno material* consiste en la representación *autosimbólica* de los contenidos del pensamiento. Así, mientras preso en un estado crepuscular piensa en la validez de los juicios de naturaleza transubjetiva, Silberer se representa una esfera transparente rodeada de personas cuyas cabezas están dentro. Nada podría representar mejor la idea de juicio transubjetivo que esta imagen con todas las cabezas dentro de una misma esfera y los cuerpos afuera. Como muestra este ejemplo, en el fenómeno material puede apreciarse, a veces con prístina claridad, la relación del contenido del pensamiento y la imagen que lo representa.

El *fenómeno funcional* es la representación autosimbólica que representa el

⁶ A Jones no le gusta esta denominación, pero, por todo lo que se acaba de señalar, a mí me parece de lo más adecuada.

⁷ "It can be described as an hallucinatory experience which puts forth 'automatically', as it is were, an adequate symbol for what is thought (or felt) at a given instant" (Id. p. 196).

estado mental que se está vivenciando en ese preciso momento. Se lo llama funcional justamente porque tiene que ver con el *modo* en que funciona la conciencia y no con el contenido del pensamiento. El tema preferido del fenómeno funcional es, tal vez, la lucha entre el deseo de dormir y el deseo de pensar. En cuanto esta lucha registra principalmente la sensación de cansancio del sujeto, nos acerca al tercer grupo de fenómenos descriptos por Silberer.

El *fenómeno somático* refleja las diversas condiciones del cuerpo del sujeto que puede registrar su conciencia, desde estímulos exteroceptivos (calor, luz, ruido) a los interoceptivos (dolor, tensión) y los viscerosceptivos (repleción vesical). En este punto, poco es lo que Silberer puede agregar a muchos estudios sobre la fuente somática de los sueños. Entre otros ejemplos Silberer recuerda que, estando acatarrado y con dificultades para tragar saliva, ‘vió’ una botella de agua que tenía que beber y, cuando lo hacía, aparecía otra igual.

Como es fácil suponer la clasificación de Silberer admite un cuarto grupo de *fenómenos mixtos* en que convergen los otros tres.

7. La ontogenia de los símbolos

Al hablar de una ontogenia de los símbolos, Ferenczi imprime un giro copernicano a la teoría. El símbolo aparece cuando la represión obliga a censurar un elemento y entonces, a partir del mecanismo de identificación, surge otro en su reemplazo. La ontogenia de los símbolos de Ferenczi se resume en esta sencilla y penetrante ecuación:

símbolo = represión x identificación.

Con esto se explica por qué los símbolos son mudos en el sueño y por qué son tan resistidas las interpretaciones simbólicas: si se ha recurrido al simbolismo es justamente para expresar algo que no se podía decir en forma directa.

De esta forma, y gracias a Ferenczi, el símbolo puede ser integrado a la teoría general del conflicto y la sexualidad, como una forma de transcripción de las ideas latentes al contenido manifiesto. El precepto técnico de que hay que ser cauto al interpretar los símbolos tiene su fundamento en lo que se acaba de decir: si los símbolos nacen de pensamientos fuertemente censurados, interpretarlos directamente tiene que despertar mucha resistencia. No es que por definición esté mal hacerlo, sino que es necesario tomar precauciones. Lo peligroso de la interpretación simbólica es que no consulta el nivel de la resistencia al sujeto, no se preocupa de por qué este paciente ha utilizado un símbolo y por

qué este símbolo, que para mí es evidente, no funcional como tal para él. Siempre sorprende constatar que un analista que se está analizando puede utilizar un símbolo por demás ostensible y conocido sin darse cuenta.

En su ensayo sobre el desarrollo del sentido de la realidad, Ferenczi (1913a) explica el origen del simbolismo a partir de la tendencia del niño a identificar los órganos de su cuerpo con los objetos del mundo exterior y con otras partes del cuerpo mismo. De esta forma el niño puede hallar en su propio cuerpo los objetos deseados del mundo exterior concebidos en forma mágico-animista y, por otra parte, descubrir en ellos los órganos altamente valorados en su cuerpo, un tema que desarrolla también en otro trabajo de ese mismo año: *Simbolismo de los ojos* (Ferenczi, 1913b). En este breve artículo Ferenczi sostiene que la representación de los órganos del cuerpo por objetos del mundo exterior y por otros órganos del cuerpo es “el medio más primitivo de formación de símbolos”. (Ferenczi, 1913b, 84).

Ontogénesis de los símbolos, también de 1913, aparecido en el número 5 del *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, resume brevemente la teoría del simbolismo expuesta en sus trabajos anteriores y de otros autores de la época. Precisamente en el mismo número publicó Beaurain (1913) un artículo titulado *Über das Symbol und die psychischen Bedingungen für sein Entstehen beim Kinde* [Sobre el símbolo y las condiciones psicológicas de su producción en el niño], donde sostiene que el chico forja sus primeras nociones generales *identificando* dos cosas diferentes sobre la base de algún parecido y desplazando el afecto de una a otra. Lo mismo que Silberer, Beaurain atribuye a la insuficiencia aperceptiva esta tendencia del niño a identificar cosas parecidas.

Ferenczi acepta este tipo de explicaciones (ontogénicas), pero rechaza que se aplique a toda esta gama de procesos el nombre de símbolo. Es preferible, afirma, reservar este término para un caso especial de representaciones indirectas donde la identificación se produce a partir de factores afectivos –y no solo intelectuales– y donde la sobrecarga emocional provoca la identificación *inconciente* de una representación con otra (símbolo). Ferenczi concluye terminantemente que “[c]ualquier comparación no es por lo tanto un símbolo, sino únicamente cuando uno de sus términos es rechazado al inconciente” (Ferenczi, 1913c, 136).

El proceso afectivo y la necesidad de reprimir uno de los términos de la comparación expresan el énfasis ferenciano en la sexualidad y los órganos del cuerpo.

El gran valor que tienen los trabajos de Ferenczi, que para mí alcanza en este punto la dimensión del genio, es que manteniendo la organización teórica de Freud, cambia radicalmente uno de sus postulados, ya que para Ferenczi hay,

de hecho, una *ontogenia* de los símbolos. Para un discípulo devoto de Freud como es Sandor, esta propuesta significa un arrojio extraordinario. La ruptura es enorme, aunque no se la advirtiera fácilmente porque el mismo Ferenczi se cuida de subrayarla y tal vez ni llega a percibirla.

Lo que postula entonces el gran húngaro es que hay una génesis personal del símbolo, que el origen del símbolo hay que buscarlo en el individuo y no en el aspecto abstracto de la especie. Y Ferenczi no se queda, por cierto, en esta afirmación general. Dice, además, que la base del simbolismo es la *identificación*, porque es a partir de la ella –y de la introyección– que uno puede comparar dos elementos. Cuando yo pongo dentro de mí dos elementos separados y los comparo, forjo el símbolo. Mejor dicho, creo las condiciones para el símbolo, porque eso no basta; para que el proceso de simbolización quede cumplido tiene que haber un polo conciente y un polo inconciente entre los dos elementos de la comparación. Ferenczi puede aquí dar respuesta a algo que Freud no alcanza a contestar con sus teorías: por qué predominan los símbolos sexuales. Predominan, simplemente, porque la sexualidad crea conflictos y tiene que ser reprimida. Por esto dirá Jones (1916), siguiendo a Ferenczi, que sólo lo que está reprimido es simbolizado, que sólo lo que está reprimido necesita ser simbolizado.

Esta idea de Ferenczi es básica e implica, también, dar razón a Freud cuando decía que el simbolismo no es una comparación cualquiera. El simbolismo tiene una determinada dirección; mientras que en el símil, la metáfora o cualquier otra figura retórica la comparación puede tener las dos direcciones: los dos elementos pueden ser concientes y son de hecho intercambiables. Se puede decir que el papel es tan blanco como la cara de una persona asustada o, viceversa, que la cara de una persona asustada es tan blanca como el papel porque la relación es de ida y vuelta. Lo que distingue al símbolo, como decía Freud, es que la dirección es unilateral, que va de lo simbolizado al símbolo, nunca al revés; porque se reprime un elemento importante y se sustituye por otro menos importante que lo representa, que lo *simboliza*.

8. Reversibilidad de los símbolos

Lo que acabo de exponer es muy importante porque está en centro de la polémica con Jung en cuanto a la reversibilidad de los símbolos. Para la concepción psicoanalítica del simbolismo la dirección del proceso es siempre la misma, es unidireccional, va de lo reprimido a lo manifiesto. La lapicera puede

representar el pene pero el pene no podrá jamás representar la lapicera. No puede representarla porque, justamente, la lapicera como símbolo fálico aparece en la conciencia porque el falo mismo está reprimido. Justamente lo que Jung va a decir es que el símbolo es reversible, que puede ir de un lado al otro, y esto significa que la sexualidad infantil queda cuestionada: lo que Freud afirma del desarrollo humano puede no ser más que un símbolo, un símbolo colocado a distancia de algo que es actual, que me preocupa realmente ahora.

Con estos instrumentos teóricos Jung va desestimar la sexualidad infantil, hipótesis fundamental del psicoanálisis freudiano. Así, un culturalista de primera línea como Fromm (1955), podrá decir en su momento que el complejo de Edipo es el *símbolo* de la lucha por la madre-tierra. Para la explicación culturalista de Fromm lo importante es la tenencia de la tierra, el arraigo, el amor de la madre, no la sexualidad. El complejo de Edipo representa, entonces, la lucha del hombre con el hombre; al disputarle la madre al padre, el hombre simboliza en el fondo la lucha contra la opresión y el profundo anhelo por retornar a la madre - tierra. Si para Freud la tierra simboliza a la madre, para Jung la madre simboliza la tierra. En este sentido podemos decir que Jung propone un punto de vista culturalista, en cuanto culturalista quiera decir que el hombre está más ligado a la cultura que a su cuerpo, a su instinto. Según yo lo entiendo, lo que tipifica el hombre culturalista es que, por obra de la cultura, se ha desarraigado de su naturaleza, la ha trascendido.

Aquí, en este punto, empiezan a dividirse los primeros psicoanalistas en dos bandos, con dos explicaciones, la que viene de la cultura y la que viene del instinto. Este dilema no nos domina a nosotros ahora como a los analistas que estaban construyendo nuestra ciencia en los primeros veinte años del siglo pasado. Ninguno de nosotros duda actualmente que la sexualidad infantil exista y que el complejo de Edipo en que cristaliza sea un factor fundamental del desarrollo; pero, justamente por ello, ya no necesitamos desestimar los factores culturales que pueden influir y de hecho influyen en la vida del hombre.

En su *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* (1914), Freud expone claramente en dónde reside el núcleo de la controversia. Para la escuela de Zúrich el complejo de Edipo no significa lo que parece enunciar, posee un sentido *anagógico*, según la terminología de Silberer, es más elevado.

El complejo de Edipo se entendió sólo 'simbólicamente'; en él la madre significó lo inalcanzable a lo cual debe renunciarse en aras del desarrollo

de la cultura; el padre, a quien se da muerte en el mito de Edipo, es el padre ‘interior’ del que es preciso emanciparse para devenir autónomo” (Freud, 1914, 14, 60).

Mientras escribía sus trabajos sobre el simbolismo, Ferenczi publicó también su *Crítica de ‘Metamorfosis y Símbolos de la libido’* –obra de Jung (1912) que apareció en el *Internationale Zeitschrift* de 1913, en el mismo número en que se publicó por primera vez el ensayo de Ferenczi sobre la realidad–. Es una crítica extensa y sesuda, rigurosa pero no desprovista de generosidad, donde Ferenczi expone su desacuerdo básico con Jung afirmando que el símbolo se construye en el momento en que la censura rechaza al inconciente el significado primitivo de la comparación. Por esto, concluye, “el campanario, por podrá ‘simbolizar’ el falo una vez realizado el rechazo, pero el falo no simbolizará jamás un campanario”. (Ferenczi 1913d, 2, 119).

9. Simbolismo material y simbolismo funcional en el mito de Edipo

Continuando la revolucionaria investigación de Freud sobre la relación del sujeto con sus padres, su familia y la sociedad, en *La figuración simbólica de los principios de placer y de la realidad en el mito de Edipo* (1912), Ferenczi interpreta la tragedia de Sófocles no sólo desde el punto de vista del simbolismo material, sino también del simbolismo funcional de Silberer.

Ferenczi descubre con agudeza que tanto el pie hinchado de Edipo (del que deriva su nombre) como sus ojos son símbolos *materiales* del pene. Son éstos sin duda aportes de valor para la comprensión psicoanalítica del mito, que todos le debemos agradecer a Ferenczi; pero a ello se agrega una explicación del mismo mito en términos del simbolismo funcional, en cuanto Edipo representa el principio de la realidad con su decidida voluntad de llegar al fondo de la verdad, mientras Yocasta se guía por el principio del placer para dejar las cosas como están, evitando conocerlas.

La interpretación funcional del mito sobre la base de los dos principios del suceder psíquico se impone a la atenta observación de Ferenczi a partir de una famosa carta de Schopenhauer a Goethe del 2 de noviembre de 1815, donde sostiene que el filósofo debe tener el coraje de buscar la verdad a toda costa: “*Debe ser como el Edipo de Sófocles que, tratando de aclarar su terrible destino,*

prosigue infatigablemente su búsqueda, incluso cuando adivina que la respuesta sólo le reserva horror y espanto". (Ferenczi, 1912. 1, 239, itálicas en el original).

Apoyado en los trabajos de Rank sobre los mitos⁸, Ferenczi sostiene que las pulsiones dominantes del complejo de Edipo suscitan "una representación simbólica indirecta en la conciencia de todo hombre" (Ferenczi, 1912, 1, 247), para agregar en seguida que

es probable que en este mito como en todos los demás y hasta en toda la producción psíquica se manifieste, paralelamente a la tendencia a la simbolización de los contenidos psíquicos, el objetivo inconciente de representar los mecanismos psíquicos, que rigen tales contenidos (Ferenczi, 1912, 1, 247).

Así pues, concluye Ferenczi, el mito de Edipo no sólo representa imágenes de los complejos de ideas y afectos más rechazados del hombre, sino también el juego de los procesos psíquicos que organizan tales contenidos.

Vale la pena acotar aquí que el inspirado pensamiento de Ferenczi sobre el complejo de Edipo reaparece muchos años después en el Bion que en 1963 se esfuerza por instituir los elementos del psicoanálisis. Como es sabido, Bion (1963) extrae del mito de Edipo los símbolos que aparecen en las seis categorías del eje horizontal de su tabla, y considera a éste: una preconcepción, un aparato primitivo para el contacto con la realidad⁹ y señala también, al igual que Ferenczi, el afán de conocimiento de Edipo y el deseo contrario de Yocasta.

10. Aportes de Rank y Sachs

Contemporáneo a los trabajos de Ferenczi y de Jung es el libro de Rank y Sachs (1913), donde se estudia con atención el simbolismo y se lo incluye entre los medios de expresión del inconciente. La teoría del inconciente, dicen en el capítulo 1, es el fundamento en que reposa todo el psicoanálisis¹⁰. Exponen en este capítulo la importancia de la sexualidad en el inconciente y pasan revista a sus modos de funcionamiento. Entre ellos, Rank y Sachs incluyen al símbolo

⁸ Ferenczi cita aquí principalmente *Der Mythos von der Geburt des Helden* [El Mito del Nacimiento del Héroe], que Rank publicó en 1909.

⁹ *Elements of Psycho-Analysis*, en especial cap. XIX.

¹⁰ "The foundation on which the whole of psychoanalysis rests is the theory of the unconscious". (Rank & Sachs, 1913, p.1)

como un medio de expresión del material reprimido especialmente adaptado para enmascararlo y adaptarlo a la conciencia¹¹. Entienden por símbolo una forma especial de representación indirecta que debe distinguirse del símil, la metáfora, la alegoría, la alusión y otras figuras de dicción.

Al referirse a la génesis de los símbolos sexuales, Rank y Sachs atribuyen importancia especial a un factor que viene de la historia de la raza humana más que del individuo mismo, y es que en las civilizaciones primitivas, los órganos y las funciones sexuales gravitaban en una forma que ahora nos parecería inconcebible.

Al discutir los factores que condicionan la aparición del pensamiento simbólico, Rank y Sachs invocan, como otros autores de la época, la deficiencia del funcionamiento mental.

Desde el punto de vista psicológico, la formación del símbolo sigue siendo un fenómeno regresivo, una vuelta a un determinado estadio de pensamiento pictórico que entre la gente de alta cultura se torna claro en aquellos estados excepcionales en los que la adaptación conciente a la realidad está o parcialmente limitada, como en el éxtasis religioso o artístico, o parece haberse anulado por completo, como en el sueño y los trastornos mentales¹². (Rank & Sachs, 1913, 20)

A continuación, los autores que estamos considerando subrayan la importancia de la identificación en la conformación del símbolo, adelantando una idea original, que Jones habrá más tarde de señalar, en cuanto la identificación cumple una función adaptativa, al permitir que el individuo dé un paso para aprehender la realidad.

Al finalizar su estudio, Rank y Sachs enumeran las características definitorias del símbolo en el sentido psicoanalítico, como aparece en el sueño y en

¹¹ “A final means of expression of the repressed material, which, on account of its especial suitability for disguising the unconscious material and its adaptability (compromise formation) to new contents of consciousness, find great favor, is the symbol”. (Rank & Sachs, 1913, p.13). A pesar de su manifiesta adhesión a la explicación filogenética de Freud, nótese cómo juega la represión para Rank y Sachs en la formación de los símbolos.

¹² “Psychologically considered, the symbol formation remains a regressive phenomenon, a reversion to a certain stage of pictorial thinking which exists among highly cultural people in clearest shape in those exceptional states, in which the conscious adaptation to reality, is either partially limited, as in religious and artistic ecstasy, or seems totally annulled, as in the dream and mental disturbances”. La traducción al español me pertenece.

otras manifestaciones mentales, a saber: representación inconsciente, significado constante, independencia de condiciones personales, fundamentos ‘evolucionarios’, relaciones lingüísticas y paralelismos filogenéticos (en mitos, culto, religiones, etcétera). Estas características, como veremos dentro de un momento, van a ordenar en buena parte la reflexión de Jones.

Al llegar al final de este breve resumen de las ideas de Rank y Sachs, es difícil para mí hacer una evaluación correcta de sus aportes a la teoría del simbolismo, aunque me atrevería a pensar que ocupan un lugar importante. A mitad de camino entre la filogenia y la ontogenia de los símbolos, el libro de Rank y Sachs debe haber influido en Freud tanto como en Ferenczi y Jones.

11. El ensayo de Jones

De los trabajos clásicos sobre el simbolismo, el más reconocido es sin duda *La teoría del simbolismo*, que Jones escribió en 1916. Consta de cuatro partes: la primera trata del simbolismo ampliado o general; la segunda del simbolismo verdadero o restringido, donde se intenta delimitar el concepto; la tercera se ocupa de la ontogenia de los símbolos apoyándose en Ferenczi y en la cuarta se discute el concepto de simbolismo funcional en una encarnizada polémica con Silberer.

Cuando diferencia entre simbolismo ampliado y restringido, Jones sigue a Freud y se apoya en Rank y Sachs (1913). Por simbolismo ampliado se entiende cualquier tipo de lenguaje representativo donde un elemento viene a ocupar el lugar de otro. Sin embargo, reflexiona Jones, si la palabra simbolismo se toma en su sentido más amplio, abarca la casi totalidad del desarrollo de la civilización. Porque, ¿qué es la civilización sino el interminable reemplazo de una idea por otra? La mente progresa, dice Jones, por dos procesos contrapuestos y complementarios: el primero extiende las ideas hacia otras nuevas que las sustituyen y las simbolizan; por el segundo los simbolismos así alcanzados se desenmascaran y corrigen, dejan de ser ciertos.

Primera parte: El simbolismo ampliado

En su sentido más lato, símbolo equivale a signo y se usa para indicar las figuras de dicción de la retórica, como ser la comparación, la metáfora, la metonimia, la sinécdoque o la alegoría. Con este criterio, el símbolo se aplica a todas las formas de representación figurativa e indirecta.

Según Jones, el simbolismo *ampliado* queda definido por las seis características que damos a continuación:

- en todo proceso de simbolización una idea representa o sustituye a otra, con lo que adquiere un significado secundario y adventicio, un significado que no le era inherente. La corriente de significación va siempre de la idea primaria a la secundaria (es decir al símbolo), de modo tal que la primaria queda representada por una de menor importancia, como por ejemplo la nación por la bandera;
- entre la idea originaria y el símbolo hay siempre algo en común, aunque no siempre sea evidente¹³;
- el símbolo es sensorial y concreto, mientras que la idea representada puede ser abstracta, general y compleja, como pasa, por ejemplo, con la noción de patria (o país) y la bandera que la simboliza;
- el pensamiento simbólico es primitivo tanto filogénica como ontogénicamente, de modo que supone una reversión a etapas tempranas del desarrollo mental; por esto aparece en estados de fatiga, de enfermedad corporal o psíquica y desde luego en el sueño;
- el símbolo es, por lo general, la expresión de una idea escondida o secreta;
- el símbolo recuerda al chiste en cuanto surge espontánea e inconcientemente.

Segunda parte: El simbolismo restringido

El simbolismo *restringido* (o verdadero) reúne las seis características recién expuestas y otras tantas, que proponen Rank y Sachs, y que lo distinguen del grupo general de las representaciones indirectas: representación de material inconsciente, significado constante, no dependencia de factores individuales, base 'evolucionaria', conexiones lingüísticas y paralelos filogenéticos. Las estudiaremos a continuación.

- Representación de material inconciente:

El símbolo es siempre un medio de expresión del inconciente y, por tanto, el que lo usa no lo advierte. Puede ser que el individuo tenga el concepto de un determinado símbolo pero entonces el afecto que le corresponde estará reprimido. En otras palabras, el usuario no es conciente del proceso de simbolización

¹³ Recordemos lo que decía Freud, que a veces se encuentra y otras no el *tertium comparationis* entre el símbolo y lo simbolizado.

ni del significado del símbolo que emplea; por lo general no sabe ni siquiera que ha usado un símbolo, ya que emplea la palabra en su significado literal. La histórica que habla de la serpiente y dice que le agrada o le repugna no sabe, por cierto, que está usando un símbolo fálico.

- Significado constante:

Cada símbolo tiene siempre el mismo significado y ese significado permanece idéntico en diferentes áreas (sueño, folklore, chiste) y para todos los individuos. Un símbolo puede tener varios significados, puede representar más de una cosa; pero, de todos modos, en relación con cada caso particular el significado permanece constante. La interpretación dependerá entonces del contexto.

- No dependencia de factores individuales:

El símbolo no está condicionado por el individuo y el individuo no puede decidir qué idea va a representar con un determinado símbolo. El símbolo representa la idea que le es propia más allá de lo que pueda pretender el usuario. Lo que éste puede es escoger entre varios símbolos para expresar una idea, pero nunca podría cambiar el significado de un símbolo. La naturaleza estereotipada de los símbolos llevó a Jung a considerarlos como ideas congénitas (los arquetipos del inconsciente colectivo), pero Jones piensa que cada individuo debe recrear sus propios símbolos y que la uniformidad se explica porque la mente humana funciona en forma similar en todos los individuos.

- Base evolucionaria:

Jones deja este punto sin aclarar y se remite a lo que va a decir más adelante, sin duda al estudiar la ontogenia de los símbolos, donde el símbolo aparece ligado al desarrollo de la civilización.

- Conexiones lingüísticas:

El estudio de la etimología revela muchas veces conexiones sorprendentes, que ponen a la vista un ligamen profundo entre la idea simbolizada y el símbolo, que en principio no era para nada evidente. La comparación (identificación) en que se basa el simbolismo puede encontrarse en una acepción arcaica de la palabra o, por ejemplo, en su raíz etimológica. Vale la pena recordar aquí el ejemplo del Polichinela, que Jones despliega con tanto rigor como erudición.

- Paralelos filogenéticos:

Una característica definitoria del símbolo verdadero es su ubicuidad. Los mismos símbolos aparecen en distintos individuos, en diversas áreas culturales y en las más dispares condiciones geográficas e históricas. El monolito puede simbolizar el falo en un culto priápico del neolítico como en un chiste porteño sobre el obelisco. El rey simboliza al padre en todas las culturas y la palabra inglesa *King* tiene su raíz en el sánscrito *gan* que quiere decir engendrar: *padre* en sánscrito es 'ganaka'.

Con estos seis atributos y los seis anteriores, Jones ha delimitado al fin, con precisión el concepto de simbolismo verdadero.

De lo que acabamos de ver deriva una particularidad notable, y es que el número de símbolos que se encuentra en la práctica es incomparablemente más grande que las ideas simbolizadas. Según lo puntualizó el mismo Freud en 1914 hay muchos símbolos para pocas ideas, y éstas son: la idea del individuo, de sus padres y hermanos y de todo lo referente al nacimiento, al amor y la muerte, pero... ¿qué podría quedar para el hombre fuera del amor, la creación y la muerte?

Citando a Rank y Sachs (1913), Jones considera que el notable predominio de los símbolos sexuales puede explicarse no tanto porque el instinto sexual es el que sufre la más enérgica supresión social y el único que puede tolerar un retiro de la satisfacción directa, ni tampoco por su índole compuesta, que lo hace particularmente adaptable a la satisfacción mediata, sino por un hecho que viene de la filogénesis: en las civilizaciones primitivas se le atribuía al sexo y a los órganos sexuales una importancia que para nosotros es apenas concebible, a pesar de que así lo muestran claramente las investigaciones antropológicas.

Tercera parte: Génesis del simbolismo

Ya hemos dicho que el simbolismo verdadero es para Jones una comparación entre dos ideas que se establece inconcientemente y merced a la cual una de ellas, la secundaria, viene a representar a la otra. La comparación que lo origina es efectuada por la mente primitiva y no por la mente conciente o adulta. Como dice Freud, las ideas que hoy aparecen enlazadas simbólicamente, en los tiempos primitivos estuvieron unidas por una identidad conceptual y lingüística, porque la relación simbólica parece ser el signo de una que alguna vez existió.

La mente primitiva tiende a identificar objetos diferentes y a fusionar las ideas, recalando las semejanzas más que las diferencias, tendencia que puede explicarse por la propia estructura de la mente primitiva (hipótesis estática) o por factores dinámicos (hipótesis psicoanalítica). Jones piensa que, en realidad, en el proceso de identificación operan tres factores (y no dos): 1) la insuficiencia o incapacidad de la mente primitiva; 2) el funcionamiento mental según el principio del placer y 3) el funcionamiento mental según el principio de realidad.

La insuficiencia aperceptiva identifica las cosas porque las superpone y las confunde; el principio del placer por un interés subjetivo siguiendo la ley del menor esfuerzo; el principio de realidad identifica lo conocido con lo nuevo para facilitar su asimilación.

Como ya vimos, Rank y Sachs (1913) subrayan este último factor y señalan que la identificación subyacente al simbolismo, es un medio de adaptación a la realidad que se hace después superfluo cuando el proceso adaptativo se ha cumplido. De todos modos, en la mente del hombre quedan esos remanentes primitivos, y a ellos puede volver cuando ve reducida su capacidad aperceptiva. Lo que hoy consideramos sólo símbolo tuvo en su momento un significado pleno y real.

Al explicar el simbolismo a partir de los principios del placer y de la realidad, Jones intenta dar cuenta de uno de sus rasgos más extraños –la abrumadora predominancia de los símbolos sexuales–, apoyándose en las ya mencionadas ideas de Sperber.

Jones oscila ostensiblemente en este punto, por momentos se apoya en la ontogenia del símbolo de Ferenczi y otras veces recurre a Sperber, como lo hace Freud y, también, Rank y Sachs. Como ya dije, el autor clásico que propone a mi juicio la explicación más convincente del simbolismo es Ferenczi, al contemplarlo como producto de identificación por represión.

Jones mantiene en todo su ensayo que el concepto de símbolo se debe tomar en sentido restringido por muchas razones. Para él, este sentido resulta de la represión. No todo lenguaje figurado es simbólico; el símbolo es algo más que lenguaje figurado y la diferencia está en la represión. Aquí Jones tiene que contar con los aportes de Ferenczi; parafraseándolo dirá: “sólo se simboliza lo que está reprimido, sólo lo que está reprimido necesita ser simbolizado¹⁴. Si yo

¹⁴ “Only what is repressed is symbolized; only what is repressed needs to be symbolized”. (Jones, 1918, *Papers on Psycho-Analysis*, p. 116).

utilizo una metáfora o un símil es porque no tengo reprimido uno de los polos, porque para mí ese uso no es conflictivo; en caso contrario utilizaría un símbolo. Entonces, el simbolismo es restringido porque tiene que ver con la represión, y esto implica una corriente unidireccional que va desde lo más importante a lo menos importante, jamás en sentido contrario. La relación del simbolismo con la represión es la piedra de toque de la teoría psicoanalítica del simbolismo (Jones, 1918).

Cuarta parte: El simbolismo funcional

El punto de partida de toda esta gran controversia se encuentra en el simbolismo funcional de Silberer, según su idea el espíritu humano puede simbolizar no sólo fenómenos materiales, los hechos concretos de la vida, sino también las *funciones mentales* que están implicadas en ellos. Silberer se acuesta con la idea de que tiene que 'pulir' su último trabajo antes de mandarlo a la imprenta, sueña entonces y se 've' (alucinación hipnagógica) cepillando una madera. Este simbolismo es *funcional*, ayuda a la función de pensar. El simbolismo *material* tiene que ver con los contenidos y depende, para Silberer, de la insuficiencia aperceptiva intelectual; el simbolismo *funcional*, en cambio, depende de la insuficiencia aperceptiva emocional.

Ferenczi emplea las ideas de Silberer sin reticencia, como ya vimos al estudiar su hermoso artículo de 1912: Yocasta representando a la madre y Edipo al hijo de la situación triangular son símbolos materiales; pero cuando Yocasta representa al principio de placer y Edipo al de realidad el simbolismo utilizado es funcional, porque Yocasta simboliza la función mental que representa el principio de placer. La posición de Jones, en cambio, es muy distinta. Mira a Silberer con mucha prevención, tal vez porque, más político que Ferenczi, sale en defensa del movimiento psicoanalítico.

Lo que más preocupa a Jones es que una vez que ha llegado a dividir al simbolismo en dos clases, Silberer da un paso más y dice que el simbolismo material puede transformarse en funcional. El adolescente sueña que no puede dar su lección de geografía y es porque dar lección es exhibir su pene frente a la profesora de geografía, que representa la madre. En un próximo sueño, sin embargo, la profesora de geografía ya no es la madre sino que representa la *prohibición*: lo que antes se utilizó como símbolo material ahora es ya un símbolo funcional. El simbolismo funcional de Silberer incluye los *afectos* que están vinculados al simbolismo material. La serpiente no sólo representa al pene

(simbolismo material), sino también las emociones que el pene despierta, como la atracción o el horror. Con estos utensilios teóricos, que en última instancia vienen a demostrar que los símbolos son reversibles, ya puede escribir Jung su *Transformaciones y Símbolos de la Libido*.

El fenómeno que describe Silberer es correcto y lo podemos apreciar a diario en el consultorio. Frecuentemente un símbolo material se convierte en funcional, a veces por efecto de la resistencia y otras por obra de la elaboración. Jones trata de preservar la autonomía del símbolo verdadero diciendo que es irreductible, que a lo sumo entra en relaciones metafóricas con una serie de asociaciones colaterales. Actualmente ya no necesitamos decir que estas representaciones metafóricas son colaterales y podemos conceptualizarlas como parte del simbolismo mismo, justamente porque comprendemos mejor las ideas de Ferenczi sobre la ontogenia de los símbolos. Las ideas de Ferenczi siguen siendo válidas y la corriente siempre irá de lo más importante a lo menos importante; pero, en un momento dado, lo más importante puede ser no sexual aunque después lo sexual reaparezca. Cuando el Giotto estaba por construir el campanario de Florencia, sin duda la torre era lo más importante para él y con seguridad hubiera preferido tener un episodio de impotencia a que se le viniera abajo el campanario. Obviamente esto y no aquello significaba la castración para él. (Jorge Ahumada, *Comunicación personal*).

Este es el punto clave de la controversia de los años diez, el momento en que Jung se separa. Jung tenía razón cuando decía que los símbolos eran reversibles, pero no tenía razón cuando desconocía la importancia de la sexualidad infantil. La diferencia era muy grande: y sin embargo, si Freud hubiera estado más seguro de que a la larga esas ideas iban a dejar de tener fundamento, tal vez podría haberse evitado la ruptura. El progreso de la investigación nos permite ser más tolerantes.

Lo que a Jung le importa en la teoría del símbolo es la reversibilidad; y en la teoría del conflicto hace más hincapié en el conflicto actual que en el infantil. Jung sostiene que hay una tendencia a hacer concretas las ideas abstractas y, por tanto, la mentalidad del niño lo lleva a expresar una dificultad cualquiera, como por ejemplo una concreta angustia de castración. El problema del chico no es el deseo de poseer a la madre ni la necesidad de preservar su pene sino las relaciones familiares, con lo que la teoría de la sexualidad infantil pierde su vigencia.

También en este punto, el progreso de la investigación vino a darle la razón a Freud, en cuanto se ha hecho para todos nosotros indiscutible que el conflicto infantil (complejo de Edipo y de castración) es fundante de la estructura psíqui-

ca y no un mero símbolo retrospectivo de un conflicto actual; pero, al mismo tiempo, nadie duda tampoco que hay una dialéctica permanente y decisiva entre el conflicto actual y el conflicto infantil, donde a veces éste se reactiva para encubrir al otro. La dinámica psíquica es sumamente compleja y no la debemos ver simplemente –o simplistamente-- en blanco y negro, sino, antes bien, en sus infinitos matices. Dentro de ellos, y sin desmerecer en nada los méritos del creador, las ideas de Jung, incluso las del malogrado Silberer y las de muchos otros, pueden ocupar su lugar legítimo, que a veces llega a ser valadero y perdurable.

De todos modos, y a guisa de terminación, diré que este trabajo no fue escrito para participar en una polémica célebre ni para señalar los méritos y las fallas de aquellos colosos, sino simplemente para indagar en forma serena y minuciosa cómo se fueron gestando las ideas psicoanalíticas sobre el simbolismo. A pesar de que se dejaron sin tratar varias ideas, confío haberlas mostrado en sus líneas generales y me gustaría en un trabajo próximo seguirle el rastro a las ideas psicoanalíticas de simbolismo desde el ensayo de Jones para adelante.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ahumada, J. (s.f.) Comunicación personal.
- Bion, W. (1963). *Elements of psycho-analysis*. New York: Basic Books.
[Version castellana: (1966). *Elementos de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Hormé.]
- Ferenczi, S. (1981[1912]). La figuración simbólica de los principios de placer y de la realidad en el mito de Edipo. En: *Psicoanálisis* (Vol. 1, pp. 239-248). Madrid: Espasa Calpe.
- Ferenczi, S. (1981[1913a]). El desarrollo del sentido de la realidad y sus estadios. En: *Psicoanálisis* (Vol. 2, pp. 63-79). Madrid: Espasa Calpe.
- Ferenczi, S. (1981[1913b]). Simbolismo de los ojos. En: *Psicoanálisis* (Vol. 2, pp. 81-85). Madrid: Espasa Calpe.
- Ferenczi, S. (1981[1913c]) Ontogénesis de los símbolos. En: *Psicoanálisis* (Vol. 2, pp. 135-138). Madrid: Espasa Calpe.
- Ferenczi, S. (1981[1913d]). Crítica de “Metamorfosis y símbolos de la libido” de Jung. En: *Psicoanálisis* (Vol. 2, pp. 115- 133). Madrid: Espasa Calpe.
- Freud, S. (1979[1900]). La interpretación de los sueños. En: *Obras Completas* (Vols. 4 y 5). Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (1979[1914]). Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. En: *Obras Completas* (Vol. 14, pp. 1-64). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1978[1916/17]). El simbolismo en el sueño. En: *Obras Completas* (Vol. 15, pp. 136-154). Buenos Aires: Amorrortu.
- Fromm, E. (1958). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós
- Jones, E. (1916). The theory of symbolism. *British Journal of Psychology*, 9(2), 181-229. [También en: (1918). *Papers on Psycho-Analysis* (2ª ed.). London]. [Versión castellana: (1980) *La teoría del simbolismo*. Buenos Aires: Letra Viva].
- Jung, C. G. (1982[1912]). *Transformaciones y símbolos de la libido*. Buenos Aires: Paidós.
- Klein, M. (1971[1923]). Análisis infantil. En: *Principios del análisis infantil: contribuciones al psicoanálisis* (pp. 9-58). Buenos Aires: Hormé.
- Klein, M. (1932). *The psycho-analysis of children*. Londres: Hogarth Press. [Versión castellana: (2004). *El psicoanálisis de niños*. Buenos Aires: Paidós.]
- Langer, S. (1958[1942]). *La nueva clave de la filosofía*. Buenos Aires: Sur.
- Rank, O. (1993[1909]). *El mito del nacimiento del héroe*. México: Paidós.
- Rank, O. y Sachs, H. (1913). *Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften*. Wiesbaden: von J. F. Bergmann.
- Rodrigué, E. (1956). *El contexto del proceso analítico*. Buenos Aires: Paidós.
- Scherner K.A. (1861). *Das Leben des Traumes* [La vida de los sueños]. Berlín: H. Schindler. [Citado por Freud, S. (1979[1900]). La interpretación de los sueños. En: *Obras Completas* (Vols. 4 y 5). Buenos Aires: Amorrortu].
- Silberer, H. (1951[1909]). Report on a method of eliciting and observing certain symbolic hallucination-phenomena. En: D. Rapaport (comp.), *Organization and pathology of thought: selected sources* (pp. 195-207). New York: Columbia University Press.
- Sperber, H., Abel, K., et. Al. (1912). Über den Einfluss sexueller Momente auf Entstehung und Entwicklung der Sprache. *Imago*, 1(5), 405-453. [Versión castellana: (1988). Sobre la influencia de factores sexuales en la génesis y evolución del lenguaje. En: K. Abel, et. al., *El psicoanálisis y las teorías del lenguaje* (pp. 77-151). Buenos Aires: Catálogos].
- Stekel, W. (1954[1911]). *El lenguaje de los sueños*. Buenos Aires: Imán.
- Volkelt, J. (1875) *Die Traum-Phantasie* [La fantasía del sueño]. Stuttgart: Meyer & Zeller. [Citado por Freud, S. (1979[1900]). La interpretación de los sueños. En: *Obras Completas* (Vols. 4 y 5). Buenos Aires: Amorrortu].

