

# ¿Es la verdad una ilusión? Psicoanálisis y posmodernismo<sup>1, 2</sup>



David Bell<sup>3</sup>

## ABSTRACT

*The author puts forward the idea that playing down the importance of truth, which is typical of post-modernism, is not an adequate setting for psychoanalysis, a modern system of thought par excellence that refers to a realist ontology which, incidentally, distinguishes between appearance and reality. Studying appearances reveals more profound realities, structures that need to be explored in search for explanation. In addition, there is also a search for continuities working at a non-manifest level, groups of problems that also tend to appear in the character structure of the patient. From the psychoanalytic perspective, the symptom is the external expression of a structure deep within, a compromise between forces hidden inside the mind. This is a view that certainly cannot be held from a postmodern viewpoint of psychoanalysis. Indeed, postmodernism as an episte-*

## RESUMEN

*El autor plantea la idea de que la relativización de la importancia de la verdad, típica del posmodernismo, no es un marco adecuado para el psicoanálisis, sistema de pensamiento moderno por excelencia, que remite a una ontología realista que distingue explícitamente entre apariencia y realidad.*

*Estudiar las apariencias revela realidades más profundas, estructuras que necesitan ser exploradas en busca de explicación. Además, hay una búsqueda de continuidades operando en un nivel no manifiesto, grupos de problemas que incluso tienden a aparecer en la estructura caracterológica del paciente.*

*Desde la perspectiva psicoanalítica, el síntoma es la expresión externa de una estructura hondamente interna, un compromiso entre fuerzas ocultas dentro de la mente. Esta es una visión que ciertamente no puede ser sostenida*

<sup>1</sup> Una versión más breve de este trabajo fue presentada en la 46ª Conferencia de la IPA, Berlín 2008.

<sup>2</sup> El trabajo original *Is truth an illusion? Psychoanalysis and postmodernism*, publicado en el *International Journal of Psychoanalysis* (2009) 90:331-345, se traduce y publica con autorización del autor y de Wiley-Blackwell. Oxford.

<sup>3</sup> Miembro de la Sociedad Británica de Psicoanálisis. Flat 4, Mullion Court, 112 Finchley Road, London NW3 5JH – [davidbell@hotmail.com](mailto:davidbell@hotmail.com); [dbell@tavi-port.nhs.uk](mailto:dbell@tavi-port.nhs.uk)

*mology is opposite to any claim of knowledge, truth or even reality: it celebrates transience, fluidity, plurality. Postmodernism offers a highly fragmented and alienated representation of the world, despite the fact that it seems to leave behind voids and limits, suggesting the idea of an unlimited world, without any objective constriction. In other words, it proposes the illusion of infinite liberty. However, the very notion of 'unlimited' bears the hallmark of omnipotence and, therefore, its only result is that man remains a slave to his own narcissism. It is only through the knowledge of reality that man can achieve his own emancipation. The importance of the subjective factor is not denied, but it is the author's view that there should be a compromise between subjectivity and objectivity. Two clinical examples show the powerful influence of relativism in our culture.*

*desde un punto de vista posmoderno del psicoanálisis. Es que el posmodernismo como epistemología se opone a toda pretensión de saber, verdad o incluso realidad: celebra la transitoriedad, la fluidez, la pluralidad. Ofrece una representación del mundo profundamente fragmentada y alienada, a pesar del hecho de que parece dejar atrás vacíos y límites, sugiriendo la idea de un mundo ilimitado, sin constricciones objetivas. En otras palabras, propone la ilusión de una libertad infinita. Sin embargo, la misma noción de "ilimitado" lleva la marca de la omnipotencia y, de este modo, su único resultado consiste en mantener al hombre esclavizado a su propio narcisismo. Sólo a través del conocimiento de la realidad puede el hombre alcanzar su emancipación. No se niega la importancia del factor subjetivo pero, desde la posición del autor, debe haber un compromiso entre objetividad y subjetividad. Dos ejemplos clínicos muestran la poderosa influencia del relativismo en nuestra cultura.*

DESCRIPTORES: VERDAD - OBJETIVIDAD - SUBJETIVIDAD -  
 POSMODERNIDAD - REALIDAD - PSICOANÁLISIS - CAPITALISMO.

---

*¿Es la verdad una ilusión?  
 Psicoanálisis y posmodernismo*

El tipo de reflexión al cual me he dedicado es justamente aquél que tanto Comte como Rorty consideran sin sentido. Para Comte, semejante reflexión es una vuelta atrás a una era precientífica; para Rorty, una resistencia a ingresar plenamente en la era posmoderna. Algunos de ustedes probablemente estarán de acuerdo con uno u otro de estos pensadores. Pero desde

mi punto de vista, reflexionar precisamente acerca de aquello que hace que pensadores como Rorty duden de la mismísima idea de representarse el mundo, y creo que hay tanto un Rorty como un Comte dentro de cada uno de nosotros, por más reprimido que esté, hace a la comprensión de nosotros mismos, y no meramente de ciertos sofisticados e intelectuales pensadores. Porque Rorty y Comte comparten la idea de que mucho de lo que creemos saber no puede tener el estatus que parece. Para Richard Rorty, lo más recomendable es adoptar una actitud más “lúdica” respecto de lo que suponemos conocer; y para Augusto Comte, restringirnos severamente al “saber positivo”. Pero mucho más importante que pretender que el mundo es respectivamente sólo un parque infantil o un laboratorio científico —y más válido como respuesta— es comprender las tentaciones y seducciones que opera la idea compartida por Comte y Rorty, de modo que podamos convivir con ellas sin sucumbir a ellas.

(Hilary Putnam, 1995, pp. 309-310)

La filósofa Susan Haack nos cuenta la siguiente historia: No mucho tiempo atrás, escuché a mi decano, físico por formación, expresar su incomodidad con la sugerencia de que la Declaración de Misión del Colegio de Artes y Ciencias incluyera la frase “preocupación por la verdad”. La palabra pone nerviosa a la gente, advirtió, y los obliga a preguntar “la verdad de quién”. Un colega sociólogo, apoyando las reservas del decano, subrayó que si bien su investigación por supuesto hacía avanzar el conocimiento, no estaba preocupado por la “verdad”. Un par de nosotros señalamos que a menos que sus conclusiones fueran verdaderas, no serían realmente conocimiento, sino sólo supuesto conocimiento. Y yo hice lo mejor que pude para explicar que el hecho de que la gente no esté de acuerdo acerca de qué cosa es verdadera no implica necesariamente que la verdad sea sólo cuestión de perspectiva.

(Haack, 1999, p. 12)

Conversaciones como esta representan un cambio radical de actitud. El reconocimiento de la fragilidad de las pretensiones de verdad, de cuán fácilmente están sobrecargadas con preconcepciones individuales, sociales y políticas, y el desafío que eso supone a la idea de ortodoxia, son esenciales para la

búsqueda del saber. Pero este proceso ha sufrido una importante transformación, y una nueva ortodoxia peculiar ha cobrado hegemonía.

En un sentido que ha provocado un verdadero avance en nuestros conocimientos, la relación entre lo que es sostenido como “saber” (es decir, supuesto saber), por un lado, y cualesquiera poderosos intereses por el otro, ha sido sometida cada vez más a un examen profundo e iluminador. Esto puso de manifiesto la importancia de la ideología y el poder en aquello que es propuesto como “saber”. Los teóricos sociales han mostrado cómo lo que es sostenido como verdadero frecuentemente resulta ser un sustituto de verdad, un sustituto que sirve a determinados intereses. La principal figura, aquí, sería Marx. De un modo similar, Freud nos ha enseñado, en el nivel del individuo, que los seres humanos tenemos una fuerte tendencia a sustituir la verdad con ilusiones de deseo que, podríamos decir, sirven a ciertos intereses personales internos.

Esta estructura explicativa está todavía apuntalada en una concepción de la verdad. Desenmascarar la ideología y el autoengaño nos abre a un mundo más amplio, más verdadero que el que precedía a esa comprensión. Y esto va en la línea de la explicación psicoanalítica, que se esfuerza, entre otras cosas, a revelar cómo los individuos y los grupos tienen determinados intereses internos en su percepción o, más propiamente, en su deficiente percepción del mundo. Pero la relativización de toda verdad es una cosa completamente diferente. El posmodernismo<sup>4</sup> prescinde de toda concepción de la verdad, postulando que no puede establecerse ninguna distinción entre lo que es afirmado como verdad y lo que es preferencia y moda. Donde no hay una idea de verdad, sus diversas contrapartes, a saber, engaños, mentiras y tergiversaciones, también pierden su asidero. Y es muy difícil entender qué aspecto podría tener una explicación psicológica o social que intentara acceder a la profundidad de los fenómenos sin semejantes conceptos.

La relativización de la “verdad” conduce *no* a un reconocimiento de que no hay verdades últimas, sino a un mundo en el cual los mismos términos “verdad” o “realidad” deberían ser abandonados por no tener sentido, sirviendo sólo, así se afirma, como legitimación del poder de aquellos que pretenden “saber”.

Aquí hay un deslizamiento *desde* la comprensión de que ciertas afirmaciones acerca de la verdad de algo pueden resultar ser falsas, y de hecho así

---

<sup>4</sup> El término “posmodernismo” tiene un rango muy amplio, incluyendo literatura, arquitectura, música, arte, etcétera. Este trabajo, sin embargo, *no* apunta a esas formas estéticas (de las cuales el autor es un admirador) sino a una posición epistemológica, asociada con el posmodernismo, que expresa una forma extrema de relativismo.

sucede, a la pretensión de que “por lo tanto, no existe algo semejante a la verdad”, sólo “supuestas verdades”, diferentes perspectivas, cada una de las cuales tiene su propio valor.

Lo que era aceptado como un “hecho conocido” resulta no serlo; y de ahí se infiere que no existen tales hechos.

El punto en cuestión aquí es una confusión entre lo que es verdad y lo que es sostenido como verdad. Las verdades acerca del mundo, que pueden ser muy difíciles de adquirir, no dependen de la perspectiva. Pero lo que suponemos que es verdad, lo que Susan Haack llama “supuesta verdad”, puede resultar ser falso. Lo que yo sostengo como verdad puede ser incompatible con lo que tú sostienes como verdad, pero de esto no se sigue que ambas “verdades” incompatibles pueden ser verdad. Cuando hablamos de “tu verdad” y “mi verdad”, lo hacemos de un modo aproximado, en tanto que la verdad no es algo que puede ser poseído por ningún individuo, sino que es algo que aprehendemos. (Como señalaba Bion [1970]<sup>5</sup>, la verdad no es una posesión sino algo que aprehendemos junto a otros. Sólo la mentira, en tanto construcción personal, puede ser poseída, y en esto consiste parte de su atractivo).

Los “relativizadores de la verdad” parecen estar diciendo que no puede haber estándares epistémicos en lo que hace a considerar qué es lo válido como conocimiento, afirmando, por ejemplo, que el saber del chamán y del médico son los dos verdaderos a su modo, o entendidos dentro de su propio contexto social, que no podemos juzgarlos, mientras que, al mismo tiempo, reclaman que sus “estándares no-blancos, no occidentales, no machistas, no científicos, son mejores” (Haack, 1999, p.13).

De un modo similar, la aseveración —claramente correcta— de que toda mirada es una mirada desde algún lado, no existiendo posición libre de perspectiva, se desliza hacia la afirmación de que todas las perspectivas son equivalentes, de que ninguna mirada puede ser más objetiva que otra. Ninguna perspectiva debería ser “privilegiada”<sup>6</sup> por sobre ninguna otra. En lugar de ello, lo que se ofrece es una gran “democracia de la verdad”, en la cual no hay lugar para diferenciar entre el mundo “tal como es” y el mundo “tal como lo conocemos”. Todas las discusiones de ese género colapsan en discursos sobre discursos, y no discursos sobre el mundo. Ninguna perspectiva puede enfrentarse a ninguna otra, en tanto que cada una de ellas es correcta desde su propio

<sup>5</sup> Cf. especialmente pp.101-103.

<sup>6</sup> Vale la pena registrar aquí el tono moral. El afirmar que una perspectiva puede llegar a ser más amplia, más exacta que otra es entendido como otorgarle un “privilegio” especial.

punto de vista. Similarmente, ninguna perspectiva puede enfrentarse con la realidad, dado que la realidad es una ficción. De este modo, una de las bases del conflicto humano, entre la ilusión al servicio de la realización de deseos tomada erróneamente por la realidad, y la realidad tal como es “realmente”, es eliminada de un plumazo.

El aparente igualitarismo de esta postura y su oposición a los absolutos se contradice de algún modo con su propio universalismo y absolutismo, una aseveración tiránica de que no hay verdades y de que todas las perspectivas son equivalentes. Se cree poseída por un orden superior de verdad (la verdad de que no existe la verdad). Hay aquí un cierto tono de virtuosismo, o, como dice Susan Haack, un “superior desdén”. Tendré motivos para volver sobre esto más adelante.

Otra dificultad de este tipo de perspectivismo puede quizás visualizarse en lo que sigue. Yo podría haber iniciado este artículo señalando que soy varón, blanco y de clase media –en el sentido de que las afirmaciones que estoy por plantear deberían ser entendidas solamente en el interior de ese contexto; que no necesariamente estoy formulando algo que podría ser pertinente para una mujer negra de la clase trabajadora, por poner un ejemplo–. Pero la dificultad de plantear las cosas de este modo salta al instante: ¿dónde habrá que poner término a estas especificaciones? Yo podría afinar más aún mi posición añadiendo que tengo cincuenta y ocho años, soy un médico psicoanalista, vivo en Londres Norte... Pero tal vez debería agregar, también, que vivo en Crouch End, en tanto que los de Crouch End pueden tener una perspectiva distinta –en lo que hace a la verdad– que los de Hampstead o Brixton, y de ese modo yo podría seguir y seguir sin término, hasta lograr finalmente un cuadro tan completo de la perspectiva dentro de la cual mis afirmaciones deben ser juzgadas, que la única persona a la cual se dirigirían sería yo mismo. El relativismo extremo, entonces, se revela como una forma de solipsismo. El punto, aquí, es que el lugar en que esto puede acotarse, digamos ser blanco y de clase media, implicaría asumir de un modo incuestionado que ser psicoanalista, por ejemplo, es menos pertinente en los términos de esta discusión que ser blanco y de clase media. Semejante asunción no puede ser justificada sin apelar a una lógica que ya ha sido proscripta por esta perspectiva relativista. Y es digno de poner de relieve, asimismo, que la persona que insiste en que sólo está hablando desde su propio punto de vista renuncia a la posibilidad de estar equivocado. Por el contrario, la pretensión fuerte de verdad que uno pueda reclamar para determinada afirmación supone una modestia importante, en tanto que puede implicar la posibilidad de que uno efectivamente podría haberse equivocado.

## Psicoanálisis y posmodernismo

La relativización posmoderna de toda verdad marca una ruptura final con el proyecto moderno. Su influencia ha sido amplia particularmente en las humanidades, y algunos la han considerado una suerte de “domicilio” filosófico natural para el psicoanálisis. Algunos autores han sugerido que ubicar al psicoanálisis dentro de la corriente posmoderna lo libera de cierta caracterización de cientificismo *naïf* que reclamaría para sí, de un modo omnipotente, los atributos de objetividad y verdad. Pero esta visión del psicoanálisis supone una grosera tergiversación. Más aún: la celebración de la multiplicidad y el pluralismo y el abandono de una concepción de veracidad se opone a algunas características del psicoanálisis que considero centrales en su visión de las cosas.

El término “moderno” se usa de dos maneras distintas. Primero, y en un sentido muy relacionado con mi tema, refiriéndose de un modo amplio al movimiento que se inició en el siglo XVII, caracterizado por la idea de que el conocimiento humano proviene de la razón y que la comprensión del mundo debe basarse en una precisa observación del mismo; en otras palabras, el proyecto de la Ilustración. Aquí, lo moderno se opone a las concepciones religiosas y místicas, con su enfoque de que el saber y la comprensión del mundo vienen dadas por Dios (la verdad como revelada, y no como trabajosamente conquistada). Una creencia subyacente al movimiento moderno es que es a través del conocimiento que los seres humanos pueden alcanzar su emancipación.

Otra concepción de lo “moderno”, a veces llamada “alta modernidad”, se refiere a ese período de agitación que, si bien había tenido sus inicios tiempo atrás, alcanzó su pico a finales del siglo pasado. Fue la etapa de mayor ruptura con los moldes clásicos del pensamiento, ya sea en música (con la ruptura de la forma clásica), en arte (ruptura con el realismo y nacimiento del cubismo) o en literatura, con la novela psicológica, a saber, aquella que ubica su principal escenario en el interior de los individuos. En este sentido, el psicoanálisis es hijo de la alta modernidad.

Pero en relación con el proyecto de la Ilustración, en cambio, el psicoanálisis ocupa una posición paradójica. Constituye el último de una serie de descentramientos de la visión que el Hombre tiene de su lugar en el mundo<sup>7</sup>. Pero el descubrimiento freudiano de la importancia e influencia de lo “irra-

---

<sup>7</sup> Freud se consideró a sí mismo como un continuador de los otros “grandes descentradores”. El primero de ellos fue Copérnico, quien removió la Tierra, y por lo tanto el Hombre, del centro del universo. Luego vino Darwin, expulsando al Hombre de su lugar central en la naturaleza.

cional” en la vida psíquica supone quizás el golpe más devastador al narcisismo de la humanidad. Incluso en el interior de su propia mente, el hombre es movido por fuerzas que exceden a su control. Pero a pesar de ello, Freud no se rindió ante el dominio de lo irracional, sino que observó que detrás de ese aparente sinsentido yacían verdades más profundas. Es decir: reclamó lo irracional para el lugar de la razón, dando cuenta de su historia, su naturaleza y las leyes que gobiernan su funcionamiento, si bien manteniendo siempre que el conocimiento al cual se puede llegar en estos asuntos, por más importante que sea, es extremadamente limitado.

La alta modernidad, tierra de la cual brotó el psicoanálisis, no significaba una ruptura con algunas de las características nucleares de la modernidad, tales como la creencia de que el conocimiento trae la libertad, pero provocó una revolución en nuestra comprensión de las limitaciones a las cuales estamos sometidos en la tarea de adquirir ese conocimiento, e incluso selló la posibilidad de que cualquier conocimiento pueda ser absoluto.

Los pensadores críticos de este período, Freud y Marx, buscaron exponer a la luz las ilusiones que creamos y vivimos, ilusiones que nos ocultan verdades necesarias de nuestra condición.

El posmodernismo como epistemología, entonces, *no* es hijo de la alta modernidad, la cual rompió con modelos antiguos que constreñían el saber para descubrir verdades más profundas, sino que, por el contrario, se opone a toda afirmación de saber, verdad o realidad.

El principio posmoderno se refiere a todas las pretensiones de verdad, sea del campo de las ciencias naturales o de las ciencias humanas. Algunos consideran que esta posición es difícil de sostener en relación con las ciencias naturales, pero pueden hallar el argumento bastante convincente en lo que hace a la experiencia humana en sí misma.

El hecho de que el psicoanálisis tenga como su principal interés la experiencia interna, que es compleja y multifacética, puede hacerlo aparecer como perteneciente al entramado posmoderno. Pero esta posición es, a mi entender, profundamente equivocada. En primer lugar, porque no hay conexión necesaria entre complejidad y relativización de la verdad. Segundo, la explicación psicoanalítica, que afirma la enormidad del factor subjetivo en la determinación de cualquier comprensión que el ser humano tenga de su mundo, mantiene *al mismo tiempo* un compromiso con la objetividad. De hecho, esta tensión entre la importancia de la subjetividad y el esfuerzo por la objetividad es esencial en nuestro asunto. Y uno podría agregar que es también constitutiva de todo aquello que sea humano.

Es importante desenmarañar el compromiso de reconocer el valor de la

subjetividad, incluso un hondo compromiso con esa causa, de la doctrina del subjetivismo, que pretende que la subjetividad es todo lo que hay en el mundo (en otras palabras, idealismo). De hecho, reconocer la importancia de la subjetividad es parte de un intento de ser más objetivos, en tanto se trabaja bajo condiciones más difíciles. No hay, entonces, conexión necesaria entre un profundo compromiso con la subjetividad humana y el subjetivismo como posición filosófica<sup>8</sup>.

### Algunas características del pensamiento psicoanalítico

Hay algunos rasgos constitutivos de la explicación psicoanalítica que la ubican firmemente dentro del campo del pensamiento moderno, rasgos que se oponen a la perspectiva del posmodernismo. El psicoanálisis es una “actividad crítica”, tanto en el nivel de la teoría como en el de la práctica. La apariencia, es decir, aquello que es manifiesto, revela realidades más profundas cuando es investigada. Y este es el modo en que el conocimiento avanza, sea en el nivel del paciente individual o en el de la teoría.

Estas realidades más profundas revelan estructuras que hay que poner a trabajar si se espera de ellas algún valor explicativo. Tienen que explicar los fenómenos a que se refieren y, al mismo tiempo, dar cuenta de por qué las estructuras causales profundas no son autoevidentes. Esto es lo que en general sucede en la investigación científica. Las leyes del movimiento planetario muestran que la tierra no es un cuerpo inmóvil en el centro de un universo que rota alrededor de ella. Y además, explican también por qué parece que sí fuera de ese modo. La física nos muestra que en la materia sólida hay más espacio “vacío” que sólido, pero, otra vez, puede dar cuenta de los motivos por los cuales parece que lo cierto fuera lo contrario.

De un modo similar, la comprensión freudiana del síntoma lo caracteriza como la manifestación externa de una estructura más profunda, un compromiso entre fuerzas ocultas en el interior de la mente. Expresa el conflicto tanto como lo oculta. Al mismo tiempo, la teoría da cuenta del fenómeno y, a través de los conceptos de represión y resistencia, explica por qué somos llevados a instalarnos en la apariencia.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Este y otros muchos puntos relacionados, epistemológicos y culturales, tocados en este artículo (demasiados para mencionarlos), fueron extensamente discutidos por Terry Eagleton (1996) en su brillante obra *Las Ilusiones de la Posmodernidad*.

<sup>9</sup> Este tipo de explicación es también característico de la “sociología profunda”, en la cual fenómenos sociales manifiestos son vistos como la expresión externa de fuerzas estructurales más hondas.

Estos tipos de explicación remiten a la perspectiva según la cual ver más allá de las meras apariencias constituye una actividad potencialmente emancipatoria.

Otra característica de la explicación psicoanalítica, distinta de la anterior pero relacionada, es su referencia a la continuidad histórica. Allí donde *aparentemente* se dan discontinuidades, la tarea será mostrar continuidades funcionando en un nivel menos visible. La perspectiva psicoanalítica no permite establecer una distinción demasiado marcada entre “personalidad” y “enfermedad”, en tanto que lo que aparece como enfermedad es comprendido también en continuidad con la personalidad, es decir, como un desarrollo de la personalidad que se ha dado bajo la tensión producida por determinadas condiciones internas y externas.

De esta manera, una crisis se manifiesta como la discontinuidad más impresionante, pero sólo aparentemente, ya que, examinada de un modo más profundo y detallado, mostrará, si bien con una apariencia bizarra y distorsionada, conflictos y preocupaciones que ya eran parte de esa personalidad antes de la crisis. De hecho, la capacidad de ayudar al paciente a integrar sus estados previo y posterior a la crisis es una parte importante de la tarea analítica, como lo es el descubrimiento –menos bienvenido– de que una supuesta recuperación no implica la desaparición de las dificultades que dieron lugar a la enfermedad. Dichas problemáticas continúan, si bien en un nivel menos manifiesto, en la estructura caracterológica del paciente individual.

Esta referencia a la restauración de la continuidad de aquello que parecía discontinuo refleja una perspectiva de desarrollo que es esencial a la explicación psicoanalítica.<sup>10</sup>

Dado que las continuidades a las cuales me refiero no son manifiestas, se ve con claridad que aquella “restauración de la continuidad” es en realidad un aspecto más detallado de la distinción “apariencia-realidad” discutida más arriba.

Este tipo de comprensión no sólo otorga sentido a los síntomas, sino que va aún más allá. Un hombre puede desarrollar los síntomas que originariamente se habían manifestado en su padre recientemente fallecido, y esto puede expresar su identificación con el padre muerto, vale decir, constituir una forma de mantenerlo vivo, al mismo tiempo que, al provocarle sufrimien-

---

<sup>10</sup> La búsqueda de continuidad en lo aparentemente discontinuo se extiende más allá del paciente individual a intereses más amplios. Freud mostró lo normal en lo anormal: incluso los síntomas más bizarros tenían como contenido preocupaciones humanas universales. El posmodernismo, por supuesto, prescinde de todas esas pretensiones universalistas.

to, se tornan expresión del sentimiento de culpa emergente de sus propios deseos de muerte hacia el padre. La comprensión del sentido de los síntomas muestra al mismo tiempo su estructura causal y su historia causal.<sup>11</sup>

Wittgenstein consideró ciertos tipos de errores filosóficos como semejantes a una patología del entendimiento, y su aproximación filosófica como una suerte de terapia<sup>12</sup>. La causa de la enfermedad no era la doctrina *per se*, sino la actitud hacia el mundo que ella revelaba. Todos nosotros sufrimos de varias clases de malestar epistemológico cuando nos enfrentamos a determinados aspectos indeseados de la realidad. Sin embargo, hemos aprendido que tales problemas no pueden ser resueltos sin una profunda valoración de los poderosos factores emocionales que nos ligan a una cosmovisión que, aunque no sea manifiesta, influye hondamente en nuestra comprensión de nosotros mismos y del mundo que nos rodea.

### Primer caso

El pensamiento del Sr. A estaba dominado por una perspectiva relativista, si bien él mismo no era totalmente conciente de ello. Para él, la realidad de sus objetos podía ser modificada por el mero hecho de cambiar el modo de pensar acerca de ellos. En ese sentido, era un subjetivista. Consideraba que esta perspectiva era sumamente consistente con los propósitos del psicoanálisis. Acordaba ávidamente con cualquier interpretación que implicara que él proyectaba aspectos de sí mismo en los objetos externos. Su comprensión del análisis podría ser expresado del modo siguiente: “A través del análisis, puedo aprender de qué modo distorsiono mis objetos proyectando dentro de ellos aspectos de mí mismo, de los cuales el análisis me permitirá apropiarme. Entonces estaré en condiciones de ver mis objetos como buenos, y no como malos”. En sus sesiones, había una especie de exposición energética de sí mismo, todo ello en una atmósfera altamente cargada de “moralismo”.

Cuando este procedimiento dejó de serle accesible, cayó en la más terrible desesperación, atrapado con objetos cuya maldad era ahora un dato inalterable.

Mi paciente, que padecía una clase de solipsismo, sufría de los desórdenes de “perspectivismo” y “multifacetismo” relacionados. Para él, no había

---

<sup>11</sup> La reducción de la explicación psicoanalítica de los síntomas a su sentido y sólo a él, es decir, el “giro hermenéutico”, no da lugar a esta perspectiva desarrollista.

<sup>12</sup> “El filósofo es el hombre que se ha curado a sí mismo de varias enfermedades del entendimiento” (Wittgenstein, 1978).

características determinantes de un objeto, sólo miradas y facetas. Él podía decidir que sus objetos tenían cierta característica desagradable, pero entonces, de un modo que parecía excesivamente imparcial, podía tratar eso como “sólo un aspecto”. Por ejemplo, habiendo decidido que su analista lo estaba usando perversamente, pretendió también que eso era algo que podía ser “puesto a un lado”, en tanto podía ganar algo a partir “del análisis”, abstrayendo completamente este último aspecto del vínculo humano dentro del cual tenía lugar.

## Segundo caso

El Sr. B llevaba una vida muy limitada y absolutamente carente de alegría. Se relacionaba con mujeres que tenían otras parejas, y sus actividades con esas mujeres consistían principalmente en “ir al cine”. No parecía importarle que esas mujeres tuvieran amantes, ya que consideraba el intercambio sexual como “otra actividad añadida”, no muy diferente a “ir al cine”. Uno diría que sabía de la escena primaria, pero ese conocimiento no tenía significación para él. Su mirada estaba limitada de este modo por varias razones, profundas y perturbadoras. Llegar a aprehender el significado de la escena primaria le hizo caer en la cuenta de su situación de exclusión y del insostenible dolor asociado, pero también le habilitó la capacidad de tener una perspectiva más amplia de sí mismo y, por lo tanto, también del mundo a su alrededor.

## Discusión

Con estas dos viñetas, pretendo mostrar el modo en que los movimientos psíquicos que se hacen posibles a través de un proceso de cambio nos permiten tener una visión más objetiva y compleja de nosotros mismos y del mundo. La nueva perspectiva incluye la anterior, pero la trasciende. No se yuxtapone como una *alternativa*. Es concebible pensar que alguien puede tener una relación más verdadera con el mundo, o al menos una menos falsa, sin tener que suponer que esta nueva y expandida relación con el mundo implica cualquier tipo de verdad en sentido último.

Yo puedo examinar el mundo desde un punto de vista particular que implique una fuerte investidura, por ejemplo, una perspectiva envidiosa, y luego darme cuenta de que esa mirada había sido muy limitada, en tanto que no tenía en cuenta ciertos rasgos del mundo en los cuales ahora puedo reconocer que no había querido pensar. Ahora que los incluyo en mi cuadro de

referencia, éste se hace más amplio y de este modo, relativamente hablando, estoy en una posición más objetiva que antes. Este tipo de movimiento subyace a la capacidad de aprender de la experiencia.

Pero este aprendizaje, por otro lado, depende de la capacidad de negociar aquello que Money-Kyrle (1971) describió como ciertos hechos de la vida. Central a su modelo es el acto de reconocimiento de algunas verdades del mundo, tales como la conciencia del objeto, el cual al mismo tiempo es bueno y está más allá de nuestro control, y la conciencia de nuestra propia mortalidad. El reconocimiento pleno es una experiencia emocional. Es tanto un indicador de desarrollo como una precondition para éste. Todos tenemos una tendencia a darle una especie de “efecto” a esos datos: los aceptamos y no los aceptamos. De diferentes maneras, los pacientes descriptos más arriba trataron de hacer lugar a determinados hechos difíciles sin sentirse afectados por ellos. El Sr. B tenía conocimiento de la escena primaria como un hecho, pero no le había otorgado significado alguno. El Sr. A no soportaba la conciencia de objetos malos que no se pudieran modificar, y trataba de cambiar su naturaleza pensándolos de un modo distinto. Ambos pacientes intentaban convertir hechos innegables en “negociables”, y de este modo tornarlos inocuos.

Pero la preeminencia de la subjetividad, característica del posmodernismo, genera un espinoso problema para este tipo de enfoque. Las problemáticas de los pacientes A y B sirven para mostrar de qué modo la visión del mundo que una persona tiene puede derivarse de una *falsa conciencia*.<sup>13</sup> Pero en un mundo que no da lugar a una concepción de veracidad, no hay tampoco lugar para el autoengaño, la ilusión, la mentira y otras formas de falsa conciencia, en tanto que todas éstas derivan su significado del contraste con la verdad/realidad.

El posmodernismo no prevé lugar para la falsa conciencia, dado que esa categoría sólo puede tener sentido en un mundo en el cual algo pueda ser verdad, o al menos más verdadero que otra cosa. El privilegio de la subjetividad, al dar a la experiencia en sí misma un estatus especial el cual no puede ser negado, no nos deja la posibilidad de que algunas de esas experiencias puedan tener su origen en comprensiones deficitarias.

---

<sup>13</sup> Un esclavo puede decir que es feliz, que su amo es bueno con él, que le da un día entero libre por mes y que lo trata de un modo amablemente paternal. Su felicidad, que es un hecho en su vida, es su condición subjetiva, pero en sí misma no nos dice nada acerca de si está siendo oprimido o no. Eso sólo podría ser investigado evaluando una serie de datos como el grado de libertad real y de control que él tiene sobre sus propias condiciones de vida. La creencia subjetiva en su libertad puede ser ilusión o falsa conciencia.

## Los atractivos del relativismo

Al tratar de pensar en el entusiasmo que genera el posmodernismo, me impresiona notablemente el hecho de que lo que lo hace tan atractivo sea su pretensión de trascender justamente aquellas características de la vida que Freud subrayó como centrales en la condición humana. Quizás lo más importante de eso se refiere a la aceptación de la inevitabilidad del límite.

El posmodernismo celebra la “transitoriedad”, la fluidez y la pluralidad. Proclama el fin de los “grandes relatos”. Como dice Terry Eagleton: “la ciencia y la filosofía deben desechar sus pretensiones de verdad y verse a sí mismas más modestamente, como apenas otra serie de narraciones” (1987, p. 9).

La apariencia es, por así decirlo, “todo lo que hay”. En semejante mundo, la idea de profundidad (en el sentido subrayado más arriba, en términos de estructura explicativa) es sólo un mito conveniente para manipular textos. La posición epistemológica del posmodernismo es necesariamente relativista, y su ética, el pragmatismo. La verdad colapsa dentro de “lo que funciona”.

El problema epistemológico que conlleva el posmodernismo no es nuevo, sino tan viejo como la filosofía misma. (Aristóteles, por ejemplo, nos dice: “Lo que es no se conforma a las varias opiniones, sino que las opiniones correctas se conforman a lo que es” [citado en Norris, 1995]; y el *Teeteto* de Platón contiene una prolongada discusión acerca de si “el hombre es la medida de todas las cosas”). Lo que *sí* es nuevo es la penetración de esta forma de pensar en la sociedad y la cultura como un todo, definiendo, según la memorable frase de Raymond William, “una nueva estructura de sentimiento” que informa la época. Hassan, Eagleton y otros autores han señalado que esa representación del mundo es profundamente esquizoide, en el sentido de fragmentada y alienada (citado en Harvey, 1990). Pero esta forma de existencia no produce el vacío y la desesperación que uno podría imaginar como su contrapartida, sino que, por el contrario, constituye una base para la celebración. David Harvey escribe: “El posmodernismo nada y hasta se revuelca en las corrientes fragmentarias del cambio, como si eso fuera todo lo que hay” (1990, p. 44). Michael Rustin expresa las implicancias tanto epistemológicas como personales del posmodernismo, cuando dice que “la razón flota libremente en este mundo, sin límites necesarios u obstrucciones de ningún tipo. Lo que es posmoderno en este esquema es su asunción de que lo único que se opone en el camino de la completa autonomía y autodeterminación humana son los anacronismos históricos” (Rustin, 1999, p. 112).

El posmodernismo minimiza los obstáculos a la autocomprensión y las inevitables constricciones a la autorrealización, postulando meras relaciones de autorrealización “establecidas por el propio bien (de cada uno), más allá de las limitaciones de la familia y los roles sociales atribuidos” (Rustin, 1999, p. 116).

Las limitaciones que se yerguen como corolario de nuestra condición humana son trascendidas en el mundo posmoderno. Lo que se ofrece, un mundo aparentemente ilimitado sin constricciones objetivas, proposición evidentemente muy atractiva, tiene consecuencias importantes en lo que hace a la comprensión de la identidad. En un mundo donde las identidades pueden ser elegidas ajustándose a las propias preferencias, la identidad deja de existir como una característica duradera.

Pero lo que se manifiesta como libertad es en realidad, según mi parecer, una forma de ser esclavos del narcisismo.<sup>14</sup> Donde la opción no impone limitaciones para la acción subsiguiente, donde las ideologías, las parejas y los compromisos son fácilmente cancelables, entonces ya no hay una opción de ningún tipo. La opción sólo puede ser opción, en cualquier sentido fuertemente existencial de la palabra, sólo puede tener verdadera significación, cuando implica el reconocimiento de estar descartando otras posibilidades, con el inevitable sentimiento de pérdida que esto conlleva. La concepción freudiana trágica del hombre implicado en las inevitables decepciones y sufrimientos de la vida, teniendo que descartar sus ilusiones para llegar a ser él mismo, es sustituida en el posmodernismo por la ilusión de una libertad infinita, la vida como un paseo de compras. Esta referencia al *shopping* no es accidental. Frederic Jameson (1991) ha sugerido que el posmodernismo no es otra cosa que la “lógica cultural del capitalismo tardío”. Así como, de múltiples y vertiginosos modos, todas las actividades humanas son sometidas a la dominación hegemónica del mercado, los ideales, relaciones, incluso las posiciones filosóficas pueden ser seleccionadas del mismo modo en que uno podría elegir cualquier mercancía. Podemos adquirir ideas y creencias para usarlas cuando las necesitamos, y luego deshacernos de ellas cuando se cumple su fecha de vencimiento. En este sentido, el posmodernismo es la *penetración de la forma-mercancía dentro de la epistemología*. El duro y doloroso trabajo de comprensión es reem-

---

<sup>14</sup> Este tema y otros estrechamente relacionados, son discutidos de un modo más completo por Christopher Lasch (1984) en su de algún modo profético libro *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times* (cf. particularmente las pp. 34-38).

plazado por el “elija y mezcle” de los *shopping center*.<sup>15</sup> Este mundo de ilimitación lleva el sello de la omnipotencia, un mundo donde toda “realidad” es mera construcción.

Según mi parecer, en este tipo de pensamiento hay confusión entre complejidad y relativismo. Las verdades acerca de nosotros mismos y del mundo son probablemente muy complejas y difíciles de alcanzar, y éste es un hecho de la vida. Cuando este hecho es aprehendido por una personalidad en la cual predominan las fuerzas que promueven el desarrollo, el resultado es la dolorosa lucha por comprender esa complejidad –“el irregular y desordenado proceso de buscar a tientas y a veces comprender algo de cómo es el mundo”, como dice Susan Haack—. Pero cuando el que se enfrenta con esta dificultad es alguien cuya personalidad está dominada por fuerzas más narcisistas, la aprehensión de la complejidad se convierte en “el mundo puede ser lo que yo quiero que sea”, y de este modo, toda lucha dolorosa es desechada de un soplo. Me parece que éste es exactamente el tipo de error que cometen los posmodernos.

Las características que, según explicamos más arriba, son centrales en el psicoanálisis, particularmente la distinción entre apariencia y realidad, sólo pueden tener sentido con el supuesto de una ontología realista.

Hay una relación intrínseca entre una cosmovisión que acepta la inevitable limitación de nuestro conocimiento y una epistemología realista en este sentido, es decir, comprometida con la perspectiva de que el mundo “tal como es” no es reductible al modo en que “yo lo veo”.

Desde esa perspectiva realista, las observaciones del mundo que realizamos son efectos causales de objetos que tienen una realidad independiente respecto de nuestra experiencia de ellos. Por lo tanto, lo que podemos conocer es inevitablemente limitado: no coincide con lo que experimentamos. Las estructuras mentales que investiga el psicoanálisis son reales en este sentido, y la asunción de semejantes estructuras “inobservables” es necesaria para que el proyecto sea coherente. Más aún, la presuposición de la existencia de tales estructuras captura, como ha señalado Michael Rustin (1999), la “idea de constricciones inconcientes para la libertad psíquica individual”.

El psicoanálisis, cuando suscribe a esta posición realista, enfatiza los condicionamientos inevitables a la libertad humana, sin obviar aquellos que se derivan de la materialidad de nuestros cuerpos, nuestra inevitable vulnera-

---

<sup>15</sup> Al igual que en el paseo de compras, la apariencia de pluralidad, de elección del consumidor, es totalmente ilusoria, en tanto que lo que se ofrece es básicamente la reducción de la experiencia, dado que todos los *shoppings* se ven iguales.

bilidad, las estructuras mentales de las cuales no podemos escapar, o aspectos de nuestro carácter con los cuales no estamos a gusto pero igualmente tenemos que soportar. Hay una cierta clase de libertad profunda que surge cuando personas que han pasado sus vidas tratando de huir de toda constrictión llegan a aceptar algunas de las inevitables limitaciones del ser humano, y a captar la diferencia entre esa conciencia de las limitaciones ordinarias y la ausencia de libertad. “La libertad es el reconocimiento de la necesidad.”<sup>16</sup>

## Teoría y práctica

Estas consideraciones no tienen un carácter puramente abstracto, ni se trata sólo de cuestiones escolásticas: el modo en que concebamos el psicoanálisis tendrá profundas implicancias en la forma de llevar adelante nuestra tarea. El encuadre posmodernista conlleva una visión del trabajo analítico bien representado por la postura de Renik. Sus puntos de vista están claramente expresadas en su artículo *La subjetividad del analista y la objetividad del analista* (Renik, 1998). Para nuestro propósito, tomaré aquí sólo uno o dos puntos pertinentes en lo que hace a mi tema principal. Renik, en un sentido que está fuera de toda discusión, pone el énfasis en la irreductible subjetividad de todo el trabajo interpretativo. Pero de ello deriva algunas otras cuestiones que a continuación consideraremos.

Discutiendo su trabajo con un paciente, Ethan, afirma que

Estábamos tratando de idear, para la vida presente y pasada de Ethan, una nueva vía que *funcionara*, que le permitiera sentirse mejor. Evaluamos la validez de nuestra comprensión sobre la base de su eficacia terapéutica. Tal como yo lo veo, en el psicoanálisis clínico como en el resto de la ciencia, es verdadero lo que funciona.

(Renik, 1998, p. 492, itálicas en el original)

[O] la objetividad es un concepto pragmático, se refiere a objetivos...

(Renik, 1988, p. 491)

Para Renik no hay verdades que están “allí afuera” para descubrir, sino solamente “lo que funciona”. El problema que esto crea me parece claro: ¿cómo

---

<sup>16</sup> Esta afirmación es de Hegel (1812), citada por Engels en el “Anti-Duhring”. La cita completa dice: “Hegel fue el primero en plantear correctamente la relación entre libertad y necesidad. Para él, la libertad es el reconocimiento de la necesidad. «La necesidad es ciega sólo en tanto que no es entendida»”.

podremos distinguir “lo que funciona” de la ilusión y la realización de deseos? Aquellos que consideran que el psicoanálisis implica *solamente* una verdad narrativa tienen que habérselas exactamente con este problema. Porque también es posible que un relato coherente y consistente de la propia vida, que a uno le sirva y le aporte felicidad (“lo que funciona”, en términos de Renik), surja del autoengaño. Y de ese modo, no es posible que promueva el desarrollo.

El artículo de Renik fue objeto de agudas críticas de Cavell (1998). En lo que hace a mi tema, ella señala que

[el relativista dice que] todo lo que puedo saber es cómo las cosas se me presentan ahora. Lo que esta conclusión pasa por alto es la distinción entre buenas y malas razones de credibilidad, buenos y malos argumentos, la diferencia entre tratar de tener en cuenta otras perspectivas y no reflexionar en absoluto; entre hacerse ilusiones y fantasear.

(Cavell, 1998, p. 1199)

Hay todavía otro problema en la posición de Renik. Su aproximación pragmática a la verdad no puede distinguir *diferentes niveles* en una teoría. Todos los sistemas explicativos están dispuestos en capas: en determinados niveles, aquello que parece ser verdadero o real podría ser marcadamente conjetural y reemplazable sin causar serios problemas a la teoría general, mientras que otros niveles dentro del sistema pueden ser mucho más sólidos. La inteligencia de una sesión en particular puede variar fácilmente a medida que las cosas se despliegan, pero podemos tener una confianza considerablemente mayor en un nivel más alto, por ejemplo, en lo concerniente a las principales ansiedades y conflictos que dominan el carácter de un paciente. En otro nivel, todavía, encontramos factores clínicos más generales, tales como la transferencia y la proyección. Y finalmente, en el nivel más alto, se ubica la teoría general de la mente que el psicoanálisis encarna (representada, por ejemplo, por el modelo de lo consciente y lo inconsciente, la configuración edípica, etc.). Para Renik, no parece haber nada en la teoría o en la práctica que tenga mayores motivos de credibilidad que cualquier otra cosa, en tanto que “lo que funciona” es lo único que importa.

Aquellos que mantienen la creencia en la centralidad de la verdad son malinterpretados por los relativistas como Renik, en el sentido de que harían afirmaciones omnipotentes de la “Verdad” con “V” mayúscula, en otras palabras, como crudamente científicistas.

Este malentendido en el nivel de la teoría tiene su contrapartida en el de

la práctica, donde el reconocimiento de la necesidad de mantener los límites habituales como parte del encuadre psicoanalítico es visto como una afirmación rígida de autoridad y de indiferencia hacia el paciente. Goldberg (2000), en su ponencia *Psicoanálisis posmoderno* en el Congreso de Niza, sugirió que el encuadre analítico se ata demasiado a las reglas y que debemos ser más flexibles para adaptar nuestro método a las necesidades de los pacientes. Irma Brenman Pick señaló que el orador había tergiversado las reglas del método analítico, como si derivaran de una posición de autoridad omnipotente. Y plantear las cosas de ese modo, prosiguió, nos deja con sólo dos posibilidades disponibles: o una sumisión acrítica a la “ley” (al padre), o una oposición radical a toda ley (psíquicamente equivalente al asesinato del padre). Mi argumento es que lo primero sería crudo absolutismo, y lo segundo, relativismo.

El último punto que quiero tocar ya lo he desarrollado anteriormente (cf. Bell, 2000), de modo que aquí sólo lo plantearé con brevedad. Una visión del psicoanálisis que rebaje sus pretensiones de verdad a preocupaciones meramente pragmáticas genera algunas dificultades para entender la validez de la teoría de la mente que representa. ¿Cómo podría uno decidir, en términos solamente pragmáticos, si la fantasía inconciente es o no una parte importante de la vida mental? Porque si el único criterio es el pragmático, es decir, la mera utilidad para los pacientes, es difícil de entender de qué modo un conocimiento semejante puede tener alguna existencia independiente de su uso práctico.<sup>17</sup>

En la discusión de su ponencia de 1998 ante la Sociedad Psicoanalítica Británica, Renik dejó claro que, dado que él equiparaba psicoanálisis con actividad terapéutica y que juzgaba su valor *sólo* en función de su éxito en ayudar a los pacientes, tenía que afirmar que el psicoanálisis carece de estatuto distintivo como cuerpo de conocimientos separables de su uso práctico como terapia.

La versión “pragmática” de la verdad de las interpretaciones psicoanalíticas está unida a una posición epistemológica que, a mi juicio, no es de nin-

---

<sup>17</sup> Es interesante señalar que una posición semejante es tomada por muchos de los críticos del psicoanálisis. Si bien desde un punto de partida completamente distinto, ellos buscan la validación de las pretensiones centrales del psicoanálisis sólo en el interior de los relatos de tratamientos, por ejemplo reexaminando los casos de Freud (cf. Grunbaum, 1986). Grunbaum malinterpreta profundamente a Freud al suponer que, según su teoría, el cambio psíquico tendría que ser resultado sólo del conocimiento de los hechos. No parece entender que es la superación de la resistencia, no el conocimiento de hechos, lo que constituye el núcleo de la comprensión psicoanalítica del cambio psíquico (para una excelente discusión de este tema, cf. Wollheim, 1993).

gún modo plausible: aquella que sostiene que los objetos a los cuales el psicoanálisis se refiere sólo existen en el interior del marco psicoanalítico.<sup>18</sup>

## Conclusión

A modo de conclusión, en primer lugar resumiré el argumento principal. Primero, he sugerido que la relativización posmodernista de la verdad no puede servir de marco al psicoanálisis, en tanto que éste, según mi parecer, está comprometido con una ontología realista.

He intentado subrayar algunas características centrales del psicoanálisis que lo ubican dentro del pensamiento de la modernidad, insistiendo en la idea de explicación profunda, en la distinción crucial entre apariencia y realidad y en el compromiso de la explicación psicoanalítica con una idea de continuidad por debajo de la discontinuidad. A continuación, he planteado que la comprensión de un síntoma aferra su significado, es decir, captura lo que expresa, y manifiesta al mismo tiempo la estructura causal y la historia que lo han originado. Esto, nuevamente, remite el psicoanálisis a una ontología realista.

Traté de discutir el posmodernismo y su discurso relativizador desde una perspectiva psicoanalítica, dando a entender que su celebración de la pluralidad, fluidez e ilimitación revela un sistema omnipotente, liberado de los condicionamientos de la realidad, un mundo donde, por definición, ninguna afirmación puede ser correcta y, por lo tanto, tampoco puede ser errónea. Siguiendo a Jameson, he sugerido algunos lazos entre el posmodernismo y la ideología del mercado, que se apoya en la poderosa tendencia humana a evadirse de las limitaciones de la realidad y a buscar consuelo en un mundo de posibilidades infinitas.

La caída en el pragmatismo y el subjetivismo no deja lugar al psicoanálisis como un cuerpo de conocimientos acerca de la mente separable de su eficacia terapéutica, y de este modo, a mi parecer, obstaculiza la posibilidad de dar cuenta de su más amplia relevancia interdisciplinaria.

La celebración de la subjetividad y la pluralidad, sello distintivo del posmodernismo, parece ubicarse en las antípodas de la afirmación absolutista

---

<sup>18</sup> Esman (1998) ha señalado amablemente que el vínculo del psicoanálisis con la literatura, la teoría social, la filosofía, etc., permite que aquellos que no son analistas y no tienen deseo de ser analizados puedan acceder a sus formulaciones y juzgar por ellos mismos acerca del valor del sistema explicativo que ofrece.

de la realidad objetiva. Sin embargo, me parece que en realidad se trata de las dos caras de una misma moneda. El relativismo se opone a un crudo cientificismo, considerado autoritario y absolutista. Pero aún así, puede presentarse de un modo tan absolutista que traiciona sus orígenes. Frecuentemente, la personalidad que en un momento sólo parece aceptar el subjetivismo, se revela en el siguiente amenazada por un absolutismo que fácilmente puede tornarse la base para una identificación.

Dice Hilary Putnam (1995): “Si hay una realidad o no, no es algo de lo cual podamos formarnos una opinión, es solamente un dato de nuestra vida”. Y prosigue diciendo, refiriéndose a Richard Rorty, que un escepticismo semejante es “la otra cara de un anhelo de un incomprensible tipo de certeza” (p. 300).<sup>19</sup>

Es por lo menos admisible que el relativismo sea una forma de reacción a la frustración resultante de una demanda de certeza imposible de satisfacer. La decepción y el desconcierto son entonces reemplazadas por un ataque a toda pretensión de verdad. Pero, sin embargo, esa transformación en un escepticismo radical retiene el fundamentalismo de sus demandas originarias.

No creo que la cuestión de si existe o no la verdad sea un mero escolasticismo. Como dice Susan Haack: “El accidentado y desprolijo proceso de buscar a tientas y a veces comprender algo de cómo es el mundo no es un asunto masculino o blanco, sino Humano” (1999, p. 14).

Las distinciones entre lo objetivo y lo subjetivo, lo interior y lo exterior, la apariencia y la realidad, el mundo como es en sí mismo y el mundo como nosotros lo percibimos, son todas ellas ineludibles, y la brega con esas aparentes polaridades es constitutiva de nuestra humanidad. Como Putnam, no creo que éstas sean cuestiones en torno a las cuales podamos tener una opinión. Me recuerda a Isaac Bashevis Singer, quien, cuando le preguntaron “Dado que usted claramente valora tanto la libertad humana, parece extraño que el tema del destino aparezca tanto en sus relatos. ¿Cree usted en el libre albedrío?”, respondió: “Tienes que hacerlo; no tienes elección”.

---

<sup>19</sup> Wittgenstein pone de relieve un punto relacionado, en conexión con el problema de las otras mentes. Señala que no *decidimos* si una persona es o no es una persona como lo somos nosotros: “Mi actitud hacia ella es una actitud hacia un alma. No tengo la *opinión* de que tiene un alma” (Wittgenstein, 1953, p. 178, cursivas en el original).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bell, D. (2000). Psychoanalysis. a body of knowledge of mind and human culture. *Bulletin of the British Psychoanalytic Society*, 36, 2-7.
- Bion, W. (1977[1970]). Attention and interpretation. En: *Seven Servants*. New York, NY: Aronson. [Versión castellana (1974) *Atención e interpretación*. Buenos Aires. Paidós].
- Cavell, M. (1998). In response to Owen Renik's 'The analyst's subjectivity and the analyst's objectivity'. *International Journal of Psychoanalysis*, 79(1), 195-202. [Versión castellana: (2000). *Libro Anual de Psicoanálisis*, 14, 259-266].
- Eagleton, T. (1987 Febrero 20). Awakening from modernity. *Times Literary Supplement*. Citado en: Harvey D. *The condition of postmodernity*, p. 9. Oxford: Blackwell, 1990.
- Eagleton, T. (1996). *The illusions of postmodernism*. Oxford: Blackwell. [Versión castellana: (1997). *Las ilusiones de la posmodernidad*. Barcelona: Paidós].
- Esman, A. H. (1998). What is 'applied' in 'applied' psychoanalysis? *International Journal of Psychoanalysis*, 79(4), 741-756.
- Goldberg, A. (2000). Postmodern psychoanalysis. *International Journal of Psychoanalysis* 82(1), 123-128. [Versión castellana: (2001). *Revista de Psicoanálisis*, 57(3/4), 707-715].
- Grunbaum, A. (1984). *The foundations of psychoanalysis: a philosophical critique*. Berkeley: University of California Press.
- Haack, S. (1999 Julio 9). Staying for an answer: the untidy process of groping for truth. *Times Literary Supplement*.
- Harvey, D. (1990). *The condition of postmodernity*. Oxford: Blackwell. [Versión castellana: (1998). *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu].
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*. Durham. NC: Duke UP. [Versión castellana: (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós].
- Lasch, C. (1984). *The minimal self: psychic survival in troubled times*. New York. NY: W. W. Norton & Co.
- Money-Kyrle, R.E. (1978[1971]). The aim of psychoanalysis (pp. 442-449). En: D. Meltzer (Ed.) *The collected papers of Roger Money-Kyrle*. Strath Tay: Clunie Press. [Versión castellana: (1973). *El objetivo del psicoanálisis*. *Revista de Psicoanálisis*, 30(1), 263-271].
- Noms, C. (1995). Truth, science and the growth of knowledge. *New Left Review*, (210), 105-123.

- Putnam, H. (1995). The question of realism (pp. 295-312). En: H. Putnam, *Words and life*. Cambridge, MA: Harvard UP.
- Renik, O. (1998). The analyst's subjectivity and the analyst's objectivity. *International Journal of Psychoanalysis*, 79, 487-497. [Versión castellana: (2000). *Libro Anual de Psicoanálisis*, 14, 259-266].
- Rustin, M. (1999). Psychoanalysis: the last modernism (pp. 105-121). En: D. Bell (Ed.). *Psychoanalysis and culture: a kleinian perspective*. London: Duckworth.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigation*. Oxford: Basil Blackwell. [Versión castellana: (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica].
- Wittgenstein, L. (1978). *Remarks on the foundation of mathematics*. Oxford: Blackwell. Citado en: L. Sass, *The paradoxes of delusion, Wittgenstein, Schreber and the schizophrenic mind*. Ithaca, NY: Cornell UP, 1994. [Versión castellana: (1987). *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Madrid: Alianza].
- Wollheim, R. (1993). Desire, belief and Professor Grunbaum's Freud. En: R. Wollheim, *The mind and its depths*. Cambridge, MA: Harvard University Press.