

Ética, psicoanálisis y ciencias naturales

*Fernanda Clavel De Kruyff**

Resumen

El objetivo de este ensayo es hacer una distinción entre las relaciones que la ética tiene, por un lado, con las ciencias naturales y, por el otro, con el psicoanálisis. Primero se analizan los puntos que tienen en común los vínculos de unas y otro con la ética, después las diferencias. En la capacidad de autorreflexión de los sujetos se encuentra una vía para establecer las diferencias. Se advierte que no es equivalente el propósito de hacer distinciones conceptuales al de establecer una dicotomía. Se analizan las particularidades de la autorreflexión en psicoanálisis con el fin de precisar las diferencias entre las relaciones antes mencionadas.

Palabras clave: ética, psicoanálisis, ciencia, valores, autorreflexión.

Abstract

The goal of this paper is to make a distinction between the relationships that ethics has with natural sciences on one hand, and with psychoanalysis on the other. The points these relationships have in common are analyzed first, then the differences between them. In the subject's capacity of self-reflection lies a way to establish the differences. It is noted that the purpose of making conceptual distinctions is not equivalent to establishing a dichotomy. Particularities of self-reflection in psychoanalysis are analyzed in order to specify the differences between the aforesaid relationships.

Key words: ethics, psychoanalysis, science, values, self-reflection.

* Profesora-investigadora, División de Ciencias Biológicas y de la Salud, UAM-Iztapalapa.

La concepción estándar¹ en filosofía de la ciencia hizo una separación radical entre ciencia y ética,² ya que la primera era considerada moralmente neutral. Para esta concepción, la ciencia estaba constituida por teorías o conjuntos de proposiciones susceptibles de ser calificadas de verdaderas o falsas, y esto significaba que no tenía sentido juzgarlas como buenas o malas en un sentido moral. La concepción estándar tampoco estaba dispuesta a admitir que los valores morales, o de otro tipo, desempeñaran algún papel en la ciencia.

En el texto *Desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Hilary Putnam comenta que destacados filósofos de la ciencia como Quine, Hans Reichenbach o Karl Popper, evitaban reconocer que “en la investigación científica se presuponen juicios de valor” (2002:159).

La concepción estándar varía radicalmente de la de muchos representantes actuales de la filosofía de la ciencia, entre ellos Putnam, para quien la ciencia presupone juicios de valor porque la dicotomía hecho-valor se ha desplomado. Una de sus razones para sostener esto, es que

[...] los positivistas se vieron cada vez más forzados a abandonar su noción inicial de hecho [...] con el fin de hacer justicia a la revolución científica de la primera mitad del siglo XX; y [...] al revisar su noción de hecho destruyeron el mismísimo fundamento sobre el cual habían erigido la dicotomía hecho/valor (2002:35-36).

Cabe advertir que Putnam no niega que se pueda distinguir “hecho” de “valor”, más bien lo que sucede es que no es lo mismo hacer una diferenciación que una dicotomía hecho/valor. La última implica omnipresencia, es decir, es “aplicable a todos los juicios significativos y absolutamente en todas las áreas” (2002:24) Por ello, Putnam no

¹ Me refiero fundamentalmente a las concepciones del positivismo y empirismo lógicos, con autores como Rudolf Carnap, Hans Reichenbach, Carl Hempel y Ernest Nagel.

² Partimos de una concepción muy general de ética, a saber, la disciplina filosófica que se ocupa de la reflexión, evaluación y justificación de las normas, valores morales, virtudes y fines.

ataca la distinción entre hecho y valor, sino la dicotomía hecho/valor en la ciencia.

Por su parte, filósofos de la ciencia como Javier Echeverría (1995) y León Olivé (2000) sostienen que hay una estrecha relación entre la ciencia (y tecnociencia) con la ética, de forma que los problemas éticos no quedan como algo externo al campo científico, sino como algo que afecta sustancialmente a la ciencia; además, piensan que los científicos tienen que abordar los problemas éticos *en tanto* científicos. Desde esta perspectiva, en la ciencia no sólo intervienen valores de tipo epistémico (como la verdad, la coherencia, la razonabilidad, la plausibilidad, la simplicidad, la precisión, etcétera) sino también valores morales y, en general, valores no epistémicos.

El principal objetivo de este trabajo es mostrar que, aun desde la nueva manera de concebir las relaciones entre la ciencia y la ética, hay un modo particular en que el psicoanálisis se vincula con la ética que no está presente en la relación entre esta última y las ciencias naturales; es decir, se trata de comparar y diferenciar dos tipos de relaciones, la de la ética con las ciencias naturales y la de la ética con el psicoanálisis.

En la primera sección de este trabajo se exponen las posiciones de Javier Echeverría y León Olive que, como advertimos antes, mantienen una posición opuesta a la de la concepción estándar, al sostener que en la ciencia intervienen tanto valores epistémicos como no epistémicos (en particular morales), lo que tiene por consecuencia que existan vínculos estrechos entre ciencia y ética.

En las secciones posteriores veremos que aunque el psicoanálisis está sujeto a tales vínculos posee *además* características particulares que le permiten establecer otro tipo de relaciones con la ética.

Ética y ciencia en general

La separación entre la ciencia y los valores no epistémicos se remonta, según el filósofo de la ciencia Javier Echeverría (1995), a Locke y Hume, ya que ambos separaban totalmente los ámbitos del ser y el deber ser. Echeverría advierte que esta concepción influyó incluso en la sociología a través de Max Weber:

Puesto que los valores son culturalmente dependientes, la objetividad de la ciencia sólo puede estar garantizada en la medida en que, aunque en las ciencias sociales [...] pueda haber *referencia a valores*, sin embargo no haya nunca *juicios de valor* (en Echeverría, 1995:72).

Un antecedente de la posición de que en ciencia existen valores epistémicos y de otros tipos, lo tenemos en Thomas Kuhn, para quien no era suficiente estudiar sincrónicamente al conocimiento científico para comprender su funcionamiento, también recurrió a la historia de la ciencia y se percató que las disciplinas evolucionan de manera distinta a como lo había planteado la filosofía de la ciencia de la concepción estándar. En particular, advirtió que cuando dos teorías rivales se encuentran en competencia, interviene un factor de inconmensurabilidad entre ambas, es decir, las teorías rivales pueden diferir no sólo en las leyes que sostienen sino también en sus métodos de evaluación, en el significado que dan a los conceptos que emplean, los problemas que intentan resolver, etcétera. Por ello, aun cuando los científicos contaran con una serie de criterios epistémicos para evaluar las teorías rivales, éstos no eran decisivos.

Echeverría comenta que para Kuhn hay cinco criterios epistémicos que emplean las buenas teorías científicas: precisión, coherencia, amplitud, simplicidad y fecundidad. Sin embargo, tales *valores epistémicos* no son suficientes para elegir entre teorías rivales, ya que:

Dos científicos distintos pueden obtener valoraciones diferentes respecto de una misma teoría a pesar de usar un mismo criterio, como por ejemplo el de fecundidad o el de coherencia. Y desde un punto de vista colectivo, algunos criterios pueden oponerse a otros a la hora de evaluar teorías (Echeverría, 1995:86-87).

De ahí que cuando los científicos llevan a cabo la aceptación o rechazo de una de las teorías en competencia, sus decisiones están condicionadas no sólo por valores epistémicos, sino también por valores pragmáticos, otros factores de tipo social e incluso psicológicos (Kuhn, 1957 y 1962). Cabe recalcar que esto no implicaba para Kuhn que los valores epistémicos no tuvieran una función fundamental, sino que en

ciertos contextos tales valores no son suficientes para explicar el cambio científico.

Las decisiones para elegir entre teorías rivales dependen entonces de un contexto más amplio que el puramente epistémico, de tal manera que no hay un algoritmo para la elección entre teorías rivales. La decisión depende de la *valoración* de los científicos ubicados en un contexto específico. Es por ello que Kuhn incluía como parte de la ciencia a la comunidad científica y no sólo a la parte abstracta de las entidades teóricas; para comprender la evolución científica es necesario ubicarla entonces en una situación específica donde las decisiones y valoraciones concretas de los científicos tienen un papel fundamental.

Por otra parte, cabe destacar que la lista mencionada en líneas previas de las características (o valores) de las buenas teorías puede variar a lo largo de la historia. Dice Kuhn:

[...] piénsese en la *utilidad*, valor que no figuró en mi primera lista. Ha venido figurando significativamente en el desarrollo científico, pero con mayor fuerza y de manera más estable para los químicos que para, digamos, los matemáticos y los físicos (en Echeverría, 1995:89; cursivas nuestras).

Me parece importante que Kuhn mencione la *utilidad* porque se trata de un valor moral; esto es así porque la utilidad de una teoría puede ser juzgada moralmente de acuerdo con los bienes o daños que produzca. Se trata de un valor moral que puede intervenir, junto con los valores epistémicos, en la elección de teorías, en su aceptación y rechazo.

Notemos además que la “utilidad social” también puede afectar *sustancialmente* al contenido y desarrollo de las teorías en tres formas: 1) al dar la pauta de nuevos problemas que se tienen que resolver, 2) al posibilitar la construcción de nuevas teorías en una dirección específica, y 3) al posibilitar las soluciones de nuevos y antiguos problemas. Echeverría da un ejemplo que ilustra esta situación:

Es sabido que la emergencia de los primeros ordenadores digitales electrónicos tuvo lugar en plena Segunda Guerra Mundial, y que el primer prototipo (el ENIAC) fue utilizado primordialmente para el cálculo de trayectorias de proyectiles y para el proyecto Manhattan, que condujo

a la fabricación de la bomba atómica. Una vez terminada la guerra, von Neumann presentó a la *Navy* norteamericana un macroproyecto de investigación en el que se proponía construir toda una serie de máquinas que podrían ser usadas en muy diversos campos de aplicación, científicos, militares y civiles (Echeverría, 1995:94-95).

Echeverría explica que esto dio lugar a un progreso epistémico importante, porque gracias a las nuevas teorías computacionales se resolvieron problemas que antes no tenían solución, y porque aparecieron nuevos problemas y teorías. Puede apreciarse en este ejemplo que fue la utilidad de los ordenadores en campos específicos lo que permitió de hecho el desarrollo de las teorías computacionales; ya que la decisión de dar cierto uso a los ordenadores es susceptible de ser juzgado moralmente, puede decirse que en última instancia el desarrollo de las teorías mencionadas dependió de una consideración moral. Esta conclusión puede generalizarse para cualquier desarrollo teórico en que el valor moral de la utilidad intervenga.

Echeverría piensa que la concepción que establece la separación entre hechos y valores es obsoleta para la ciencia en general, y que en la última intervienen tanto valores epistémicos como no epistémicos. Declara:

Así como los hechos están cargados e impregnados de teoría, como afirmaron Popper y Hanson y aceptan en la actualidad la mayoría de los filósofos de la ciencia, así también hay que afirmar que la actividad científica, y por consiguiente las propias teorías, están profundamente influidas por diversos sistemas de valores, que habría que intentar analizar y dilucidar (1995:73).

En esta referencia, el punto clave está en la “actividad científica”, es decir, en las acciones que los científicos llevan a cabo y en que tales acciones afectan a las teorías científicas.

Otro filósofo de la ciencia que enfatiza la importancia de la acción de los científicos y que analiza su repercusión en los vínculos entre ciencia y ética es León Olivé, quien sostiene que

[...] la ciencia no se entiende únicamente como un conjunto de proposiciones o de teorías, ni la tecnología se entiende sólo como un conjunto

de artefactos y técnicas [...] la ciencia y la tecnología se entienden como constituidas por *sistemas de acciones intencionales*. Es decir, como sistemas que incluyen a los agentes que deliberadamente buscan ciertos *finés*, en función de determinados *intereses*, para lo cual ponen en juego *creencias, conocimientos, valores y normas* (2000:86).

Además, subraya:

Puesto que las intenciones, los fines y los valores, además de las acciones emprendidas y los resultados que de hecho se obtienen (intencionalmente o no), sí son susceptibles de ser juzgados desde un punto de vista moral, *los sistemas técnicos pueden ser condenables o loables, según los fines que se pretendan lograr mediante su aplicación, los resultados que de hecho produzcan y el tratamiento que den a las personas como agentes morales*. Desde esta concepción, entonces, la ciencia y la tecnología no son éticamente neutrales (2000:87).

A semejanza de las tesis de Echeverría, para Olivé las acciones e intenciones de los científicos también forman parte de la ciencia, y de ahí infiere que ésta no puede mantener una neutralidad moral. Ya no se trata, como pensaba la concepción estándar, de que los conocimientos científicos sean moralmente neutrales y sólo el *uso posterior* que se haga de esos conocimientos científicos sea calificado moralmente. Desde la perspectiva de Olivé, “hay situaciones en las que los científicos y tecnólogos tienen responsabilidades morales *qua* científicos y tecnólogos, es decir, por su mismo carácter de científicos o tecnólogos” (2000:117).

Da un ejemplo que ilustra con mucha claridad lo anterior. Se trata del dilema ético que tuvieron que enfrentar los científicos Mario Molina y Sherwood Rowland, ganadores del premio Nobel de Química de 1995. Veinte años antes ellos habían planteado una hipótesis: que la capa de ozono estaba siendo destruida por la emisión a la atmósfera de compuestos químicos fabricados industrialmente y usados comercialmente. Ellos tenían bases razonables pero no concluyentes para aceptar esta hipótesis, entonces:

Ineludiblemente tenían que elegir entre actuar en consecuencia con la creencia, iniciando acciones encaminadas a sensibilizar a los gobiernos y a la industria sobre el problema, o abstenerse de hacerlo, limitándose a comunicar su hipótesis a la comunidad científica, en espera de pruebas que la corroboraran o la refutaran, como aconseja la ortodoxia metodológica (2000:115).

La decisión era difícil porque una de las opciones implicaba tocar importantes intereses económicos, mientras que la otra tenía como consecuencia la amenaza para las condiciones necesarias para la vida; además, la decisión tenía que tomarse con urgencia antes de que fuera imposible controlar el proceso de destrucción de la capa de ozono. Olivé relata que finalmente decidieron publicar sus investigaciones en 1974 e iniciar las acciones que permitieran el control de los compuestos químicos que dañaban la capa de ozono, aproximadamente 10 años antes de que su hipótesis contara con la evidencia que la comunidad científica consideraba suficiente para probarla.

Lo importante de este ejemplo es que ilustra claramente que los científicos pueden ser responsables, en tanto científicos, de las acciones que toman por los conocimientos que poseen.

Para terminar esta sección advirtamos que ni Olivé ni Echeverría hacen una distinción entre ciencia natural y ciencias sociales respecto de los vínculos descritos entre ciencia y ética. Por mi parte pienso que las consideraciones revisadas en esta sección sobre tales vínculos son válidas para todas las ciencias, en particular para el psicoanálisis. Respecto de este último es así porque:

1. Las intenciones, acciones, fines e intereses de los psicoanalistas también son parte constituyente del psicoanálisis, entonces al igual que las ciencias naturales, no es éticamente neutral y los psicoanalistas son responsables en tanto tales.
2. Valores morales como la utilidad social, también forman parte de las características por medio de las cuales puede evaluarse al psicoanálisis como buena o mala teoría, porque la clínica es fundamental para su identidad.

3. La utilidad social en el psicoanálisis, por ejemplo al tener que atender no sólo a adultos sino a niños, también ha influido en su contenido sustantivo: *a)* al dar la pauta de nuevos problemas que se tienen que resolver, *b)* al posibilitar la construcción de nuevas teorías en una dirección específica (por ejemplo el psicoanálisis kleiniano), y *c)* al posibilitar las soluciones de nuevos y antiguos problemas.

Pero mi objetivo principal consiste en mostrar que el psicoanálisis tiene además un tipo de relaciones con la ética que es distinto, por principio, del que hay entre ella y las ciencias naturales. Esto lo analizaremos en las siguientes secciones.

Ética y psicoanálisis

No sólo desde la filosofía de la ciencia se ha advertido la importancia de los valores en la ciencia, también desde la ética. En este ámbito, Jürgen Habermas (1968) consideró que cualquier tipo de conocimiento está guiado por intereses —en las ciencias naturales como en las sociales.

Para las ciencias naturales, Habermas señala el interés técnico, es decir, el interés por dominar a la naturaleza; para las ciencias histórico-hermenéuticas, como la historia, sitúa el interés práctico, que consiste en asegurar y expandir las posibilidades de entendimiento y comunicación entre los seres humanos. Por lo que se refiere al psicoanálisis, Habermas comenta que está orientado por un interés emancipativo, que consiste en liberar al ser humano de la dominación y la represión. Para este filósofo, lo que hace posible satisfacer este interés y que está en el núcleo del psicoanálisis es el supuesto de la capacidad de autorreflexión de los seres humanos; destaca incluso que el psicoanálisis es “el único ejemplo tangible de una ciencia que recurre metódicamente a la autorreflexión” (Habermas, 1968:215).

La capacidad de autorreflexión introduce una característica distintiva en los respectivos objetos de estudio del psicoanálisis y las ciencias naturales,³ ya que los virus, los átomos, los genes, las partículas, no son

³ Más adelante haremos una precisión importante sobre este punto, al tomar en cuenta a las teorías de las ciencias naturales que tienen como objeto de estudio al ser humano.

objetos con la capacidad de reflexionar sobre sí mismos; en cambio, el objeto de estudio del psicoanálisis es el ser humano, en su dimensión simbólica y con capacidad de autorreflexión. Es justamente esta distinción lo que permitirá hacer diferencias importantes en la forma en que se relaciona el psicoanálisis con la ética respecto de la manera en que lo hacen las ciencias naturales con la ética. Pero primero, para reforzar el punto de que la presencia o ausencia de la capacidad de autorreflexión marca una diferencia entre el psicoanálisis y las ciencias naturales, recurriremos al concepto de “clases interactivas” introducido por el filósofo de la ciencia Ian Hacking.

Clases interactivas y clases indiferentes

Hacking (1999:181) hace una diferencia entre ciencias sociales y naturales mediante la introducción de dos nociones: clases interactivas y clases indiferentes. Mientras que las clases empleadas en las ciencias sociales son en su mayoría interactivas, las que se usan en ciencias naturales son indiferentes. Desde nuestro punto de vista, el psicoanálisis también maneja fundamentalmente clases interactivas, lo que repercute finalmente en una distinción entre el psicoanálisis y las ciencias naturales. Veamos en qué consiste la propuesta de Hacking.

Acerca de las clases interactivas, señala:

“Interactivo” es un nuevo concepto que no se aplica a la gente, sino a clasificaciones, a clases, a las clases que pueden influir en lo que se clasifica. Y debido a que las clases pueden interactuar con lo que se clasifica, la misma clasificación puede ser modificada o reemplazada (1999:173).

Nos interesan especialmente las clasificaciones que, cuando son conocidas por las personas o por quienes están a su alrededor y usadas en instituciones, cambian las formas en que los individuos tienen experiencia de sí mismos; pueden llevar a que los sentimientos y conducta de las personas evolucionen, en parte por ser clasificadas así. Tales clases (de personas y su conducta) son interactivas (1999:175).

Observemos que en la clase interactiva hay precisamente una interacción entre la clase y los objetos clasificados, de tal manera que tanto la clase actúa sobre los objetos que caen en su extensión, como los objetos actúan sobre la clase. En la primera dirección, la clase empieza a actuar sobre los objetos en el momento en que cambia la experiencia que éstos tienen de sí mismos; en la segunda dirección, los objetos clasificados actúan sobre la clase cuando evolucionan a partir de la nueva experiencia que tienen de sí, de tal manera que la clase puede alterarse.

Algunos ejemplos de clases interactivas que ofrece Hacking son: mujer, déficit de atención y trastorno de hiperactividad, esquizofrenia, debilidad mental, autismo infantil, etcétera.

Por otra parte, tenemos a las clases indiferentes (o clases naturales) como: agua, caballo, esclerosis múltiple, quarks, etcétera. A diferencia de las interactivas, las indiferentes no pueden interactuar con lo que se clasifica. Por ejemplo, Hacking comenta sobre la clase indiferente de los quarks:

Los quarks no tienen conocimiento. Algunos de ellos pueden ser afectados por lo que las personas les hacen en los aceleradores. Nuestro conocimiento de los quarks afecta a los quarks, pero no porque lleguen a ser conscientes de lo que sabemos y actúen en consecuencia (1999:176).

Lo anterior es diferente a lo que sucede con la clase “debilidad mental” que es una clase interactiva. Cuando una persona, o quienes la rodean, sabe que es clasificada como débil mental, este conocimiento cambia la forma en que se concibe a sí misma y también la forma en que los demás la conciben; esto a su vez conduce a que se transformen los sentimientos y conductas tanto de la persona que es clasificada así como de quienes le rodean. Hacking sostiene que en última instancia todas estas transformaciones pueden llegar a provocar un cambio en el concepto clasificatorio. Por ejemplo, explica que el concepto de “debilidad mental” se ha desarrollado a partir de otras nociones tales como desequilibrado, idiota, tonto, subnormal, imbécil moral, retrasado. Este desarrollo de conceptos, que culmina con el de “débil mental”, es resultado de los cambios que experimentan los individuos clasificados, ya sea por el conocimiento que tienen de cómo son clasificados, o por

la forma en que los tratan quienes saben cómo son clasificados. Cuando ahora las instituciones, respaldadas por el concepto de “debilidad mental” e intentando eliminar la discriminación, integran a los niños que caen en esta clasificación en grupos de niños “normales” resulta que:

Los profesores habituales constatan amargamente que el resultado es una ruptura de la clase; los que reciben educación especial saben cómo son clasificados; desarrollan nuevas pautas de comportamiento no sólo individuales, sino colectivas. Se puede predecir con firmeza no sólo que se van a modificar los procedimientos, sino también que las formas en que estos niños son clasificados se modificarán debido a las nuevas clases de conducta que han surgido (1999:187).

Cabe apuntar que una consecuencia epistemológica importante de la existencia de clases interactivas es la siguiente:

Puede haber interacciones poderosas. Lo que se sabía sobre las personas de una clase puede convertirse en falso porque las personas de esa clase hayan cambiado lo que creen de sí mismas en virtud de cómo han sido clasificadas o debido a cómo han sido tratadas por ser clasificadas así. Hay un efecto bucle (1999:175).

Es curioso que exista una semejanza notable entre la noción del “efecto bucle” y la noción de la “profecía que se cumple a sí misma” (Merton, 1949:505 y ss.). Tal profecía también conocida como profecía autorrealizadora y su contraparte, la profecía suicida, representan un problema epistemológico particular para las ciencias sociales que no está presente en las naturales justamente porque los objetos de estudio de las primeras son entidades autorreflexivas y los de las segundas no. Desde luego también es un problema epistemológico para el psicoanálisis.

Por otra parte, es necesario hacer algunas precisiones relevantes para nuestros objetivos. Hacking coloca a la “esclerosis múltiple” como un ejemplo de clase indiferente, sin embargo, los seres humanos que tienen este padecimiento son afectados no sólo por la enfermedad en sí, sino por el conocimiento que tienen de pertenecer a esta clase. Esto repercutiría entonces en su forma de experimentarse a sí mismos

y podría hacer que tales sujetos cambiaran su forma de ser y actuar como resultado del conocimiento adquirido, por ejemplo haciéndose responsables de su enfermedad y actuando en consecuencia. ¿Entonces por qué “esclerosis múltiple” es una clase indiferente? Esto es así porque los cambios que ocurren en los sujetos a partir de la forma en que se experimentan a sí mismos no altera la clase “esclerosis múltiple”, es decir, la autorreflexión no es suficiente para alterar dicha clase. En segundo lugar, “esclerosis múltiple” es una clase indiferente porque para que un sujeto cambie en sí mismo, aunque sea levemente, las propiedades que caracterizan a la esclerosis múltiple y que sufre en carne propia, no es necesaria una particular manera de experimentarse a sí mismo. Una serie de medicamentos podría atenuar el padecimiento sin que interviniera un proceso autorreflexivo. Me parece que de esto puede extraerse la siguiente conclusión general: una condición básica de una clase interactiva es que la autorreflexión desempeñe un papel fundamental para que un sujeto que pertenece a dicha clase, modifique en sí mismo las propiedades que caracterizan a la clase; en cambio, para una clase indiferente la autorreflexión no es necesaria ni suficiente para tal modificación.

Entonces la capacidad de autorreflexión (y por tanto de autoconciencia) es la que da lugar a clases interactivas. Este punto se ve reforzado cuando atendemos lo que dice Hacking:

Hay una gran diferencia entre quarks y niños. Los niños son conscientes, *autoconscientes* [...] Los cursos de acción que eligen, y realmente sus formas de ser, no son de ninguna manera independientes de las descripciones disponibles según las cuales pueden actuar (1999:174; cursivas nuestras).

De esto inferimos que Hacking puede diferenciar las ciencias naturales de las sociales (por el criterio de uso o no uso de clases interactivas) justo porque los objetos de estudio de las primeras no tienen la capacidad de autorreflexión, mientras que los objetos de estudio de las segundas sí la tienen. Por lo tanto, hay una coincidencia entre Hacking y Habermas al hacer uso de la capacidad de autorreflexión como criterio para distinguir a las ciencias entre sí. Por mi parte

considero que la vía de Hacking también puede usarse específicamente para expresar las diferencias entre psicoanálisis y ciencias naturales ya que, como mencioné al inicio de esta sección, el psicoanálisis trabaja fundamentalmente con clases interactivas, por ejemplo con las clases de neurosis y perversión (empleadas por Freud) o con clases de cuño más reciente como personalidad fronteriza, personalidad narcisista, trastorno antisocial de la personalidad, etcétera (véase, por ejemplo, Kernberg, 1984). Se trata de clases interactivas, pues cuando una persona toma conciencia de que cae en una de estas clasificaciones, cambia la experiencia que tiene de sí misma y esto puede llevar a que evolucionen sus sentimientos y conductas. Si esto sucede con muchos sujetos, entonces podría alterarse también la clasificación. Por otra parte, no es necesario que los pacientes psicoanalíticos conozcan directamente las clases interactivas, basta que la práctica psicoanalítica esté guiada por ellas para que, durante el proceso analítico, el paciente cambie la experiencia que tiene de sí mismo. Esto se debe a que el paciente recibe y reflexiona sobre interpretaciones de sí mismo que le son ofrecidas por el psicoanalista, y que están influidas por la ubicación diagnóstica que éste ha hecho del paciente, es decir, por su ubicación en una de las clases interactivas. Por lo tanto, hay una diferencia entre el psicoanálisis y las ciencias naturales, pues mientras que buena parte de las clases del psicoanálisis son interactivas, las clases de las ciencias naturales son, como dice Hacking, indiferentes.

Nótese nuevamente que las clases interactivas del psicoanálisis lo son, porque involucran la capacidad de autorreflexión del paciente. Con esto confirmamos que el criterio de la capacidad de autorreflexión es útil para distinguir entre las ciencias naturales y el psicoanálisis, pues no sólo Habermas lo ha empleado, sino que también la estrategia de Hacking (mediante las clases interactivas) lo presupone.

Ahora podemos ir con más claridad al objetivo de diferenciar la relación que el psicoanálisis y las ciencias naturales tienen con la ética, porque la capacidad de autorreflexión permite a los sujetos ejercer una serie de facultades éticas básicas: libertad, voluntad y responsabilidad. No tiene sentido aplicar estas categorías a los objetos de las clases indiferentes, puesto que carecen de la capacidad de autorreflexión.

Como vimos en la primera sección de este ensayo, la ética desempeña un papel fundamental en las ciencias naturales, respecto de las acciones de los científicos, por el conocimiento que tienen como científicos naturales. También advertimos que esto vale para el psicoanálisis, sin embargo, en el psicoanálisis la ética interviene además vía los propios objetos de estudio (seres humanos) por el conocimiento que adquieren de sí mismos durante el proceso analítico. Los pacientes analíticos tienen la posibilidad de ejercer su libertad, voluntad y responsabilidad para cambiar en sí mismos, principalmente mediante la capacidad de autorreflexión, las propiedades que caracterizan a la clase interactiva en que son clasificados.

Por lo tanto, también por el camino de la distinción entre clases interactivas e indiferentes hemos llegado a la misma conclusión de Habermas cuando advirtió que el interés del psicoanálisis es liberar al ser humano de la dominación y la represión.

Terminamos esta sección subrayando que Habermas realmente tocó un punto medular al usar la “autorreflexión” en la distinción entre el psicoanálisis y las ciencias naturales, ya que como los objetos de estudio de las últimas no tienen conciencia ni capacidad autorreflexiva, quedan fuera de la moral. En cambio en el psicoanálisis:

El paciente debe ser llevado a considerar el fenómeno de la enfermedad como una parte de sí mismo. En lugar de tratar los síntomas y sus causas como un hecho externo, el paciente debe mostrarse presto para asumir de alguna manera la responsabilidad de la enfermedad [...] Dado que el psicoanálisis pretende del enfermo la experiencia de la autorreflexión, exige una “responsabilidad ética hacia el contenido” de la enfermedad; pues el reconocimiento a que debe conducir el análisis es únicamente el siguiente: que el *yo* del paciente se reconozca en su otro, representado por la enfermedad, como en su *yo* alienado, y se identifique con él (1968:234).

Hasta aquí hemos asumido que las ciencias naturales no involucran la capacidad de autorreflexión como parte de su estudio; sin embargo, existen contraejemplos que nos obligan a precisar la distinción entre las ciencias naturales y el psicoanálisis en relación con la ética. De esto nos encargaremos en la siguiente sección.

*Psicoanálisis, ética y teorías de la ciencia natural
que involucran el concepto de autorreflexión*

Los objetos de estudio del psicoanálisis son seres humanos en su dimensión simbólica, lo que ha permitido que el psicoanálisis *amplíe la comprensión del significado de conceptos que pertenecen a la ética*. Por ejemplo, Ernest Wallwork (1991) menciona los siguientes conceptos: responsabilidad moral, autonomía, autoengaño, rectitud moral, autohonestidad, etcétera. Ninguna ciencia natural aporta nada al significado de estos conceptos, al menos mientras no involucre la capacidad de autorreflexión del ser humano. ¿Qué podría aportar la mecánica clásica de partículas a estos conceptos? Nada. ¿Entonces también podríamos distinguir al psicoanálisis de las ciencias naturales sosteniendo que el primero acrecienta el significado de los conceptos éticos mientras que las ciencias naturales no lo hacen?

La respuesta tiene que matizarse porque existen algunos contraejemplos, sobre todo al tomar en cuenta aquellas teorías de las ciencias naturales que tienen como objeto de estudio al ser humano. Por ejemplo el caso de la genética cuando estudia el Síndrome de Down; mediante sus investigaciones puede concluirse acertadamente que el síndrome acarrea consecuencias, por ejemplo, para el concepto de responsabilidad moral, puesto que puede especificar los límites, en que una persona que tenga este síndrome, es responsable. Sin embargo, obsérvese que esto es posible sólo porque al mismo tiempo se está pensando en las consecuencias del síndrome en la capacidad de autorreflexión; por tanto la aportación de esta teoría genética al significado del concepto de responsabilidad necesita analizar las alteraciones en tal capacidad. Lo mismo sucede respecto de las aportaciones que la genética pudiera hacer al significado de otros conceptos morales como autonomía, rectitud moral, autohonestidad, etcétera. Ahora podemos precisar, y proponer a la vez la generalización, de que aquellas teorías de las ciencias naturales que tengan como objeto de estudio al ser humano, en tanto organismo, están en posibilidad de ampliar el significado de conceptos éticos, sólo cuando además atiendan a éste como ser simbólico y no sólo como entidad biológica; por tanto, aquellas teorías de las ciencias naturales que no atiendan a este requisito, están imposibilitadas para

ensanchar el significado de los conceptos éticos. Es respecto del último tipo de teorías que el psicoanálisis puede diferenciarse en mayor medida respecto de los vínculos con la ética.

Pero cabe observar que, aun cuando en el ejemplo del Síndrome de Down la genética puede hacer aportaciones al significado de “responsabilidad moral” indicando la manera en que queda alterada tal capacidad, no hace posible que mediante la capacidad de autorreflexión, o autoconocimiento, o esfuerzo de la voluntad, el sujeto cambie su pertenencia a la clase “Síndrome de Down”, justo porque se trata de una clase natural, por tanto el sujeto no es responsable de cambiar su pertenencia a dicha clase, ni siquiera es responsable de alterar en sí mismo algunas de las propiedades de tal clase; en cambio el psicoanálisis sí intenta, *mediante* la capacidad de autorreflexión, alterar la condición psíquica de sus pacientes haciéndolos responsables de su cambio. Por ejemplo, si un sujeto pertenece a la clase interactiva de los sujetos con neurosis obsesiva, la expectativa psicoanalítica es que mediante su capacidad de autorreflexión, con el significado particular que el psicoanálisis da a esta noción, el sujeto pueda responsabilizarse de su condición y cambiar en sí las propiedades que definen esta clase.

¿Podríamos seguir sosteniendo que la manera de distinguir al psicoanálisis de las ciencias naturales es que estas últimas trabajan *sólo* con clases indiferentes mientras que el primero lo hace con clases interactivas? No, ahora nos vemos en la necesidad de rectificar esto porque hay disciplinas de las ciencias naturales que emplean tanto clases indiferentes como interactivas, la neurología y la neuropsicología son ejemplos de ello.

Pensemos en un caso más concreto: la clase que caracteriza a los sujetos que son afectados por un daño cerebral. La Federación Española de Daño Cerebral acota la clase “daño cerebral” de la siguiente manera:

El daño cerebral es una lesión que se produce en las estructuras cerebrales de forma súbita en personas que, habiendo nacido sin ningún tipo de daño en el cerebro, sufren en un momento posterior de su vida, lesiones en el mismo como consecuencia de un accidente o una enfermedad [...] Provoca generalmente, en primer lugar, un cambio repentino del estado

de conciencia [...] Siempre se produce una alteración de las funciones cerebrales: perturbaciones en los comportamientos de la vida cotidiana (personal, familiar, académica, social, profesional) (Federación Española de Daño Cerebral, 2003).

Notemos que el neuropsicólogo (o el neurólogo) necesita presuponer en su teoría la capacidad de autorreflexión para explicar por qué ésta ha quedado afectada de tal modo que el sujeto no pueda tener control de sus conductas, pensamientos o percepciones.

Creo que la clase “daño cerebral” es interactiva porque al tener conocimiento de que entra en esta clase, un sujeto cambia la concepción que tiene de sí mismo. Además, es interactiva también porque, gracias a la plasticidad cerebral, el sujeto que pertenezca a esta clase puede modificar en sí mismo las propiedades que caracterizan a la clase; en ello desempeña un papel fundamental su capacidad de autorreflexión. La neurología (o la neuropsicología) es entonces un ejemplo de ciencia natural que emplea tanto clases indiferentes como interactivas. Esto implica que las facultades éticas de libertad, voluntad y responsabilidad desempeñan en neurología (o en neuropsicología) un papel semejante, aunque no igual, al que tienen en el psicoanálisis.

Hasta cierto punto, el psicoanalista se encuentra en una situación semejante a la del neurólogo (o neuropsicólogo). Indirectamente, Julia Kristeva apoya esto cuando afirma:

El aparato psíquico se presenta, según Freud, como una transición entre el cuerpo y el sentido. El psicoanálisis aparece entonces como una teoría y una práctica de la “copresencia” sexualidad/pensamiento [...] Freud nos propone entonces, con su modelo del aparato psíquico, una concepción compleja y psicosomática del alma (2004:353-354).

Y también lo justifica, indirectamente, cuando acentúa las partes de las neurociencias que tienen que ver con la autorreflexión. Expresa:

Podríamos pensar que los avances de la biología y de las neurociencias sustituyen el alma por sustancias y moléculas químicas. Ahora bien, no hay nada seguro. A este respecto, he recogido algunos ejemplos de

citas particularmente interesantes aparecidas en trabajos de biólogos y especialistas en neurociencia: [...] “No podemos pasar sin sujetos ni sin finalidad. No veo forma de concebir un funcionamiento mental sin representación de la finalidad, es decir, sin sujeto que intente representarse a sí mismo la finalidad esperada”. Dicho de otro modo, incluso los modelos más técnicos y biológicos necesitan nociones de sujeto y de finalidad. Lejos de eliminar el sentido, estamos obligados a reintroducirlo. Lejos de asistir al nacimiento de un nuevo espiritualismo, asistimos a esa unión entre el cuerpo y el espíritu que Freud había predicho, la sexualidad y el pensamiento (2004:354).

Entonces qué sucede cuando el psicoanálisis emplea, por ejemplo, el concepto de “pulsión”, que tiene una raigambre biológica. Recordemos que para Freud la pulsión es un concepto límite entre lo psíquico y lo somático. ¿“Pulsión” sería una clase indiferente o interactiva? Quizá por casos similares a éste Hacking advirtió que “la noción de clase interactiva es borrosa pero no inútil” (1999:176). Tal vez “pulsión” sea un concepto que queda en el límite borroso entre clase interactiva y clase indiferente.

Sin embargo, la distinción clase interactiva/clase indiferente es útil porque nos permite diferenciar al psicoanálisis, respecto de su vínculo con la ética, de aquellas teorías de las ciencias naturales que sólo emplean clases indiferentes. Lo mismo vale para el uso de la autorreflexión (de los objetos de estudio) como criterio para hacer la diferenciación. No obstante, la distinción es insuficiente para separar en forma tajante las funciones que la ética ejerce por un lado en el psicoanálisis y por otro en las teorías de las ciencias naturales que involucren clases interactivas, es decir, que involucren la autorreflexión de sus objetos de estudio.

De lo anterior inferimos que el empleo de la estrategia de la distinción clase interactiva/clase indiferente, para comprender la diferencia entre el psicoanálisis y las teorías de las ciencias naturales que involucran la capacidad de autorreflexión (respecto de sus vínculos con la ética), nos lleva a una diferenciación gradual, en el sentido de *cómo y qué tanto* disciplinas como la neurología (o neuropsicología), emplean la autorreflexión de sus objetos de estudio. De ahí que podamos guiarnos en nuestro análisis por el “Principio de la Relevancia de las Distinciones

Graduales” formulado y comentado por el filósofo de la ciencia C. Ulises Moulines de la siguiente manera:

Son filosóficamente relevantes las distinciones conceptuales que atienden sólo a diferencias de grado y no a diferencias absolutas en el objeto o dominio de estudio [...] Es un vicio muy extendido en las discusiones filosóficas de todos los tiempos y de todas las corrientes ignorar o incluso rechazar tácitamente el mencionado principio. Dos son las actitudes filosóficas posibles, contrapuestas, que se derivan de ese rechazo. O bien se adopta una actitud de “o-blanco-o-negro”, en la que el filósofo absolutiza una distinción y pretende establecer dicotomías tajantes con su aparato conceptual; o bien (generalmente por reacción) se adopta la actitud contrapuesta de “todo-gris”, en la que se niega que se puedan hacer distinciones válidas en el tema discutido (1982:32-33).

Al guiarnos por el principio mencionado, no podemos entonces absolutizar la distinción entre clases interactivas y clases indiferentes, ni tampoco hacer una dicotomía entre psicoanálisis y ciencias naturales, lo cual no significa, como dice Moulines, que no podamos hacer distinciones válidas aunque graduales entre ambos. Por tanto, serán válidas las diferencias (y no las dicotomías) en las relaciones que ambas (psicoanálisis y ciencias naturales) tienen con la ética.

Para hacer una distinción gradual entre psicoanálisis y teorías de las ciencias naturales que involucran el concepto de autorreflexión, es conveniente atender a la especificidad de dicho concepto en psicoanálisis y así encontrar una vía que permita diferenciar las relaciones del psicoanálisis con la ética, respecto de las que tienen otras teorías de las ciencias naturales que involucran la autorreflexión.

Particularidades de la autorreflexión en psicoanálisis

Para entender la especificidad que la autorreflexión tiene en psicoanálisis, es útil recordar la observación de Habermas de que el psicoanálisis es “el único ejemplo tangible de una ciencia que recurre metódicamente a la autorreflexión” (1968:215). Esto podemos matizarlo sosteniendo que al

menos una buena parte de las teorías de las ciencias naturales (e incluso de las ciencias sociales) no tienen como finalidad la *práctica* sistemática de la capacidad de autorreflexión de sus sujetos-objetos de estudio, y que aún en disciplinas como la neurología la *práctica* sistemática de la autorreflexión no es el foco de interés. En cambio, dado que la clínica es inherente al psicoanálisis, tanto la teoría como la técnica psicoanalíticas están enfocadas a la práctica sistemática de la autorreflexión. Así, gran parte de la teoría y técnica psicoanalíticas se encarga del estudio de lo que facilita y obstaculiza el trabajo de autorreflexión, por ejemplo mediante el estudio de los procesos de resistencia, represión, mecanismos de defensa, etcétera.

Por otra parte, el concepto de autorreflexión tiene un *significado particular* en el psicoanálisis. Habermas se refiere a Freud (1968:229) para indicar que la capacidad de autorreflexión implica hacer consciente lo inconsciente; es de esta manera que los pacientes se conocen a sí mismos. De esto se infiere que la autorreflexión adquiere una connotación específica en el psicoanálisis porque no sólo significa “pensarse a sí mismo” sino significa hacerlo de una cierta manera, a saber, involucrando la toma de conciencia de los motivos, procesos y representaciones inconscientes. Esto es lo específico del psicoanálisis y lo que por tanto permite distinguirlo de teorías de las ciencias naturales que empleen el concepto de autorreflexión. Por ello conviene detenernos un poco en el significado de “hacer consciente lo inconsciente”.

Habermas cita a Freud (1968:229) para señalar que parte importante de la autorreflexión (y de hacer consciente lo inconsciente) consiste en eliminar las amnesias. Pero Habermas advierte que no sólo se trata de un proceso cognoscitivo, sino también afectivo. Coincido con él porque la autorreflexión en psicoanálisis involucra al concepto freudiano de “trabajo elaborativo”.⁴ Revisemos esto brevemente.

Laplanche y Pontalis definen así el trabajo elaborativo:

⁴ Laplanche y Pontalis le llaman “trabajo elaborativo” pero otras traducciones emplean el término “reelaboración” o “perlaboración” para distinguirlo de “elaboración”. Mientras que este último es una actividad espontánea, el trabajo elaborativo es provocado por el trabajo del paciente en análisis.

Proceso en virtud del cual el analizado integra una interpretación y supera las resistencias que ésta suscita. Se trataría de una especie de trabajo psíquico que permite al sujeto aceptar ciertos elementos reprimidos y librarse del dominio de los mecanismos repetitivos [...] permite pasar del rechazo o de la aceptación puramente intelectuales a una convicción basada en la experiencia vivida (*Erleben*) de las pulsiones reprimidas que “alimentan la resistencia” (1968:436-437).

Conocerse a sí mismo mediante la autorreflexión en psicoanálisis implica entonces no sólo los aspectos puramente intelectuales sino también las experiencias vividas por el analizante en su proceso analítico. La importancia de la *vivencia* al hacer consciente lo inconsciente es reafirmada por Freud en “Lo inconsciente”, cuando escribe:

Si comunicamos a un paciente una representación que él reprimió en su tiempo y hemos logrado colegir, ello al principio en nada modifica su estado psíquico. Sobre todo, no cancela la represión ni, como quizá podría esperarse, hace que sus consecuencias cedan por el hecho de que la representación antes inconsciente ahora devenga consciente [...] la más somera reflexión muestra que la identidad entre la comunicación y el recuerdo reprimido del paciente no es sino aparente. El tener-oído y el tener-vivenciado son, por su naturaleza psicológica dos cosas por entero diversas, por más que posean idéntico contenido (1915:171-172).

Por lo menos parte de lo que significa el tener-vivenciado se refiere a la afectividad.

Así lo confirma el psicoanalista André Green, quien acentúa la importancia de los afectos en la cura analítica. Cita la “Comunicación preliminar”, donde Freud escribe:

Ante nuestra gran sorpresa, descubrimos, en efecto, que cada uno de los síntomas histéricos desaparecen inmediatamente y sin retorno cuando se consigue iluminar el recuerdo del incidente desencadenante, despertar el afecto ligado a este último y cuando, a continuación, el enfermo describe lo que le había sucedido de manera detallada y dando a su emoción una expresión verbal. Un recuerdo desprovisto de carga afectiva es casi totalmente ineficaz (en Green, 1973:52).

Por lo tanto, podemos inferir que la autorreflexión psicoanalítica involucra tanto aspectos intelectuales como *afectivos y vivenciales*, pero siempre en el contexto de una mente inconsciente.

Ahora podemos regresar al punto central de esta sección, que consiste en encontrar caminos que permitan distinguir las relaciones del psicoanálisis con la ética, respecto de las que tienen otras teorías de las ciencias naturales que involucran la autorreflexión.

Como el psicoanálisis sostiene la existencia de motivos, procesos y representaciones inconscientes, la aportación que hace a los conceptos y problemas éticos es muy distinta de la que podrían llevar a cabo disciplinas como la neurología (o la neuropsicología). Así, conceptos morales como el de autoengaño, rectitud moral, debilidad de la voluntad, etcétera, son *alterados significativamente* cuando en su comprensión interviene el presupuesto de una mente inconsciente. Este no es el caso de la neurología (o la neuropsicología), ni de la psiquiatría organicista, ni de otras teorías psicoterapéuticas que no supongan la mente inconsciente. Wallwork explica lo que sucede cuando la mente es concebida sólo como conciencia:

La psicología cognoscitiva no admite problemas por lo que se refiere a alcanzar por obra sola de la razón la identificación empática necesaria para algunos juicios morales, ni tampoco respecto de la necesidad de crear estrategias para protegerse contra las racionalizaciones egoístas, y tampoco encuentra razón alguna para preocuparse por no querer hacer en verdad lo que con toda sinceridad creemos que es la acción normalmente [*sic.*] correcta, o por querer ser morales por razones nocivas (1991:21).

En cambio, todos estos casos son problemáticos desde el punto de vista psicoanalítico. Por ejemplo, el caso en el que un sujeto sea moral por razones nocivas. Tal sería la situación de un neurótico obsesivo cuyos impulsos sexuales y agresivos estuvieran reprimidos, y que ante ellos desarrollara una hipermoralidad como defensa. El psicoanalista Otto Kernberg relata un caso semejante:

Un hombre de alrededor de treinta y cinco años me consultó por sus dudas obsesivas acerca de si su novia era atractiva o no [...] presentaba una típica

estructura caracterológica obsesiva, con fuertes formaciones reactivas contra la agresión, un sistemático exceso de diplomacia y un modo pedante de expresarse [...] lo perjudicaba en su trabajo el hecho de que fuera tímido y temeroso de sus colegas mayores, además de inseguro respecto de los alumnos, de quienes sospechaba que se burlaban secretamente de él por sus maneras “correctas, conservadoras” [...] El paciente estaba orgulloso de su “pureza moral”, y lo sorprendió por completo que yo no apreciara “como un logro moral” el hecho de que no hubiera tenido relaciones sexuales en toda su vida, ni tampoco experimentado excitación sexual por las mujeres de las que se había sentido “enamorado” (1995:137-138).

Este ejemplo ilustra con claridad que es posible que un sujeto sea moral por razones nocivas, en este caso, por razones o motivos inconscientes. Además, el ejemplo muestra también de qué manera el psicoanálisis altera significativamente el significado de un concepto ético como el de “rectitud moral”, pues no es lo mismo que alguien será moralmente recto por buenas razones que por motivos nocivos.

La importancia del inconsciente para la ética también es señalado por el psicoanalista Juan Vives:

[...] la postulación de este mundo inconsciente [...] ha significado una revolución conceptual dentro de la ética, en virtud del conflicto entre los deseos que emergen desde esta instancia [inconsciente] y las exigencias de la realidad externa personificadas en las normas, las costumbres, las leyes que rigen el mundo social, y, lo que es más importante aún, el conflicto entre los deseos del inconsciente y esas mismas exigencias sociales, pero internalizadas [en el superyó] (2003:36-37; agregado nuestro).

El psicoanálisis tiene una concepción particular de la naturaleza humana, de modo que el *conflicto inconsciente* desempeña un papel primordial en ella. Esto a su vez repercute en la particular comprensión que el psicoanálisis da de los problemas éticos. Sobre esto dice Wallwork:

Así pues, el punto de vista psicoanalítico sobre la conducta moral difiere de la mayoría de otros puntos de vista por cuanto de ordinario ve a la conducta como el resultado no de un motivo que todo lo impregna, sino de muchos motivos usualmente en conflicto (1991:24).

La filósofa y psicoanalista Rosario Herrera advierte motivos aún más profundos sobre el conflicto psíquico que tienen repercusiones éticas:

Desde los griegos, la mayoría de las éticas reconocieron un fin supremo de la acción humana: el Bien, el Placer, la Felicidad, la Salud, etcétera. Es Freud, en *Más allá del principio de placer* (1920), quien descubre que los seres humanos no sólo buscan su bien, sino que también pueden precipitarse en el displacer, en el exceso de placer, insoportable: el goce (*Genuss*) (2008:183).

Mediante el postulado de una mente inconsciente y un concepto de autorreflexión que tiene significado en ese contexto, el psicoanálisis hace aportaciones a la comprensión de conceptos y problemas éticos, que son significativamente diferentes de aquellas que ofrecen las teorías de las ciencias naturales que tienen como objeto de estudio al ser humano.⁵ Por ello son distintas las relaciones del psicoanálisis de las de este tipo de ciencias, con la ética.

Además de las razones ofrecidas para sostener lo anterior, encontramos otras a partir de que el psicoanálisis usa la autorreflexión en contextos más amplios de aquellos en que los usa cualquier teoría de la ciencia natural. Por ejemplo, la neurología circunscribe el uso de la autorreflexión sólo a aspectos muy específicos, como es el caso de las alteraciones de los procesos cognoscitivos; en cambio el psicoanálisis, además de abordar estos aspectos, se extiende para que la autorreflexión abarque la vida total del individuo. Esto es posible porque, desde mi punto de vista, el psicoanálisis no sólo es un tipo de ciencia, también es una forma de filosofía. Analizaremos esto en la última sección.

El psicoanálisis como una forma de filosofía

Para explicar el contexto más amplio en el que se mueve la autorreflexión en psicoanálisis, recurriremos a un texto de Albert Camus:

⁵ Incluso es una comprensión distinta a la que dan otras teorías psicoterapéuticas que no contemplan la mente inconsciente.

No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio [...] el sentido de la vida es la pregunta más apremiante. ¿Cómo contestarla? (1945:15-16).

El psicoanálisis abre la posibilidad de pensar esta pregunta ética durante el proceso de análisis de un sujeto que busque contestarla, un suicida o un sujeto deprimido por ejemplo. En ese caso tanto el psicoanalista como el paciente se enfrentan a esta pregunta fundamental para la que ninguna ciencia natural ofrece un campo de reflexión, ni aun aquellas teorías de la ciencia natural que involucran alguna noción de autorreflexión, como la neurología.

Por otra parte, aunque el sujeto en análisis no se pregunte explícita y directamente por el sentido de la vida, en general el proceso analítico tiene implicaciones en ese significado. Esto es así porque aspectos centrales en la vida del sujeto tales como la historia de vida, el amor de pareja, las relaciones familiares, la identidad profesional, etcétera, que son relevantes para configurar el significado que la vida tiene para un sujeto, son objeto de análisis. De un cambio en la concepción de estos aspectos se sigue un cambio en el significado existencial. Además, el psicoanálisis propone una transformación de estructuras profundas y no sólo cambios superficiales, lo que implica entre otras cosas que el Yo del sujeto se transforme, en particular, la concepción que el sujeto tiene de sí mismo; la respuesta a la pregunta “¿quién soy?” puede tener un significado distinto antes que después del análisis. Si la identidad personal de un sujeto cambia durante el proceso analítico, es de esperar que el sentido que la vida tiene para él sufra una metamorfosis.

Julia Kristeva y Rosario Herrera también piensan que el psicoanálisis tiene implicaciones para el sentido de la vida de los analizantes. Kristeva dice al respecto:

Puesto que nuestra sexualidad está anclada en la biología del cuerpo y que, por otra parte, es tributaria del sentido de la comunicación, el psicoanálisis, interviniendo sobre el sentido de la palabra sexual, puede intervenir a la vez sobre el *sentido de nuestra vida* y sobre nuestro cuerpo (2004:354; cursivas nuestras).

La sexualidad ocupa un lugar central en la existencia porque, como es bien sabido, el concepto de sexualidad en la teoría freudiana tiene un significado amplio que no sólo comprende la genitalidad sino que está presente en múltiples aspectos de la vida del sujeto, recorre todo lo largo de su existencia desde el nacimiento a la muerte e involucra, entre otros factores, al placer y sus vicisitudes. Alrededor de la sexualidad, y el placer, se organiza buena parte de la vida psíquica, por ejemplo a partir de la prohibición, el deber, el autocastigo, el exceso, el síntoma, pero también mediante la capacidad creativa y sublimatoria. Por ello, abordar la sexualidad durante un análisis significa escudriñar todos los tópicos en que incide y que son nucleares para el sentido o significado de la vida de un sujeto.

Por su parte, Herrera acuña el neologismo “(po)ética” para mostrar un encuentro entre la ética y la estética en el proceso psicoanalítico, particularmente cuando el sujeto analizante “accede a la verdad de su deseo” (Herrera, 2008:187). Comenta: “el deseo de esta (po)ética es excéntrico a la masa, pues se retira a su soledad, y atormentado por sus demonios y pacificado por sus ángeles, inventa su propio nombre, su existencia y los significantes de su existencia” (2008:187). Es decir, la vida adquiere un significado singular para el sujeto cuando durante el análisis puede encontrar un deseo propio y no un deseo adoptado artificialmente por la fuerza del deseo de los padres o de la sociedad.

Por tanto, el psicoanálisis abre la posibilidad de que el sujeto reflexione sobre tópicos que tienen consecuencias para el significado de su vida, o permite que el sujeto aborde directamente la pregunta sobre el sentido de la misma. Así, inspirados en las palabras de Camus podemos ubicar al psicoanálisis como una forma de filosofía.

Otra razón para concebir al psicoanálisis como una forma de filosofía es que se asemeja notablemente a la filosofía helenística en algunos aspectos. Comparémoslo con lo que Martha Nussbaum ha dicho sobre ella:

La idea de una filosofía práctica y compasiva –es decir, una filosofía al servicio de los seres humanos, destinada a satisfacer sus necesidades más profundas, hacer frente a las perplejidades más urgentes y llevarlos de la infelicidad a un cierto estado de florecimiento– es una idea que hace de

la ética helenística un objeto de estudio cautivador para un filósofo que se pregunta qué tiene que ver la filosofía con el mundo real [...] Todas las escuelas filosóficas helenísticas de Grecia y Roma –epicúreos, escépticos y estoicos– concibieron la filosofía como un medio para afrontar las dificultades más penosas de la vida humana. Veían al filósofo como un médico compasivo cuyas artes podían curar muchos y abundantes tipos de sufrimiento humano. Practicaban la filosofía no como una técnica intelectual elitista dedicada a la exhibición de la inteligencia, sino como un arte comprometido cuyo fin era luchar contra la desdicha humana. Centran, por tanto, su atención en cuestiones de importancia cotidiana y urgente para el ser humano: el temor a la muerte, el amor y la sexualidad, la cólera y la agresión (1994:21-22).

Creo que el psicoanálisis comparte estos intereses con la filosofía helenística. Considero que, a diferencia del psicoanálisis, ninguna teoría de la ciencia natural, incluida la neurología, puede ubicarse en esta problemática, porque no tocan aquellos aspectos de la vida que son fundamentales en el planteamiento ético, como los que Nussbaum menciona: la muerte, el amor, la sexualidad, etcétera.

Por su parte, el filósofo Luis Villoro (1982:235) ha situado al psicoanálisis como un tipo de conocimiento mixto, que se ubica entre dos formas ideales de conocimiento: la ciencia y la sabiduría. Característica de la ciencia es la formulación de saberes generales, mientras que a la sabiduría le interesa la singularidad de cada vida. Pienso que el psicoanálisis tiene tanto elementos de ciencia como de sabiduría, porque se interesa, por una parte, en la formulación de saberes generales y, por otra, por la singularidad de cada persona en análisis. Aquí importa resaltar su vínculo con la sabiduría, porque es lo que nos permite ubicarlo como una forma de filosofía y destacar con ello la importancia que tiene para la ética. Para Villoro, un problema central de la sabiduría es aquello que atañe al sentido de la vida y para enfrentarlo las experiencias de vida son fundamentales. Nada más cercano al psicoanálisis.

La sabiduría es un tipo de conocimiento que se justifica en las experiencias de vida que no son reproducibles por cualquier sujeto, a diferencia de lo que sucede con las experiencias científicas, porque

cada vida es distinta. Por eso para el psicoanálisis es importante destacar la *singularidad* de cada historia de vida, porque de esta singularidad depende lo que el sujeto considera que es valioso, lo que es una vida buena (florecente) y cuál es la vida que merece la pena ser vivida. Es en este contexto amplio y profundo a la vez, que el psicoanálisis aborda los conceptos y problemas de la ética. En mi opinión este contexto es lo que distingue de manera profunda la función de la ética en el psicoanálisis y en las ciencias naturales, pues ninguna de las teorías de estas últimas deja un lugar para plantear el problema del sentido de la vida, o aquellos aspectos que implican una metamorfosis del significado de la existencia.

Bibliografía

- Camus, Albert (1942), *El mito de Sísifo*, Alianza-Lozada, México, 1989.
- Echeverría, Javier (1995), *Filosofía de la ciencia*, Akal, Madrid.
- Federación Española de Daño Cerebral (2003), *El daño cerebral* [<http://www.fedace.org/web/dano.php>].
- Freud, Sigmund (1915), “Lo inconciente”, en *Obras completas*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, 1995.
- Green, André (1973), *El discurso vivo*, Promolibro, Valencia, 1998.
- Habermas, Jürgen (1968), *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982.
- Hacking, Ian (1999), *¿La construcción social de qué?*, Paidós, Barcelona, 2001.
- Herrera, Rosario (2008), *Poética del psicoanálisis*, Siglo XXI Editores, México.
- Kernberg, Otto (1984), *Trastornos graves de la personalidad*, Manual Moderno, México, 1987.
- (1995), *Relaciones amorosas. Normalidad y patología*, Paidós, Buenos Aires, 2003.
- Kristeva, Julia (2004), “Las nuevas enfermedades del alma”, en *¿Hacia dónde se dirigen los valores?*, dirección de Jérôme Bindé, 353-367, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- Kuhn, Thomas S. (1957), *La revolución copernicana*, Ariel, Barcelona, 1981.
- (1962), *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- Laplanche, Jean y Pontalis, Jean B. (1968), *Diccionario de psicoanálisis*, Labor, Barcelona, 1987.

- Merton, Robert K. (1949), *Teoría y estructura sociales*, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Moulines, C. Ulises (1982), *Exploraciones metacientíficas*, Alianza, Madrid.
- Nussbaum, Martha C. (1994), *La terapia del deseo*, Paidós, Barcelona, 2003.
- Olivé, León (2000), *El bien, el mal y la ciencia*, UNAM/Paidós, México.
- Putnam, Hilary (2002), *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Paidós, Barcelona, 2004.
- Villoro, Luis (1982), *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI Editores, México.
- Vives, Juan (2003), “Aportaciones del psicoanálisis al campo de la ética”, en *Ética en el diván*, Araceli Gómez Alva (coord.), 29-53, Lumen, Argentina.
- Wallwork, Ernest (1991), *El psicoanálisis y la ética*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.