

Del insight a la autocreación. Vicisitudes de la interpretación desde la modernidad a la posmodernidad.

Jorge L. Ahumada ¹

La corporeidad de lo psíquico y la individuación están para Freud en el núcleo del advenimiento de nuestro ser personal. Así, en “El yo y el ello” (1923) afirma que el yo es primera y fundamentalmente un yo corporal, una diferenciación del ello a efectos de la percepción; esto es, de lo que se logre ir captando (y pensando) a punto de partida de lo observado. Que la inmediatez del vínculo de dependencia del lactante con su madre es base de las evoluciones psíquicas lo mostró René Spitz en sus estudios del hospitalismo (1945), donde la ruptura reiterada de la continuidad vincular por quienes cumplían las funciones maternas llevaba al daño psíquico irreparable cuando no a la muerte física. Hallazgos coincidentes, que detalla Goodall (1987), surgen de la indagación etológica.

Partiendo de la corporeidad de lo psíquico, la individuación implicará un complejo proceso de diferenciación a través de la niñez y la adolescencia hasta la adultez y en todo caso abarca una parte del psiquismo, no la totalidad de nuestra vida emocional. La

1 Miembro de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Miembro de Honor de la Sociedad Británica de Psicoanálisis. Av. Las Heras 2063 5ºA, 1127 Buenos Aires, Argentina. E-mail: jahumada@elsitio.net

concretitud e indiferenciación de nuestras dependencias emocionales originarias, y la conflictiva ligada a las mismas, están activas en el quehacer relacional durante todo nuestro decurso vital. Para dar un ejemplo, la concretitud del dolor psíquico que acompaña a los procesos de duelo puestos en marcha por la emigración se dará aún -o sobre todo- cuando ésta ocurre en etapas tardías de la vida.

Conviene acotar la vastedad del tema distinguiendo entre el *posmodernismo* como ideología filosófica y académica heredera del romanticismo generalizando a toda área el modelo del arte, y por el otro lado la *posmodernidad* como la época sociocultural - que Lyotard llama "*La condición posmoderna*" (1979)- donde la realidad cotidiana y la realidad política se pliegan al modelo mediático del espectáculo signado, dice un autor mayor de la izquierda norteamericana, Fredric Jameson (1981), por la infinitización del presente y la incapacidad de elaborar las experiencias personales ante el "olvido" del tiempo histórico. A esto se agrega la celebración: en la eclosión de lo novedoso, dice no sin ironía Milan Kundera (2001), *sólo quien celebra ser (pos)moderno es auténticamente (pos)moderno*, y la única (pos)modernidad digna de ser tal es la que se vive como antimoderna.

La bibliografía dedicada al tema de la sociedad posmoderna llenaría bibliotecas: menciono como hitos "Un Mundo Feliz" de Aldous Huxley en 1932, la obra de McLuhan en la década del 50, el libro de Guy Debord "La Sociedad del Espectáculo" (1967), "La Era del Vacío" de Gilles Lipovetzky en 1982, la obra de Baudrillard sobre la hiperrealidad mediática y el éxtasis de la negación, y los aportes de Neil Postman (1992) sobre la cultura de la diversión en el ámbito del Tecnopolio. Entre nosotros, en *El Asedio a la Modernidad* (1991), Juan José Sebreli enfatizó el traslado masivo al plano político de la concepción wagneriana de la "obra de arte total": ya en la época del surgimiento del nazismo, señala Sebreli, Goebbels postulaba el predominio de la imagen fusionando la propaganda política y la estetización en la "obra de arte total", al modo de un todo retórico englobando lo real.

Poco después, en 1937, el historiador y filósofo del arte Roger Collingwood anotaba que bajo el impacto mediático la prevalencia social de la diversión bifurcaba la experiencia en una parte “real” y otra consistente en un “hacer creer” ilusorio, entrando en bancarrota la realidad cotidiana, con un cambio fundamental de nuestras experiencias personales.

En el pasaje a la cosmovisión de la posmodernidad los procesos de evolución psíquica viran en la sociedad global y en el ámbito del psicoanálisis, donde el eje del tratamiento y la función de la interpretación rotan del insight a la autocreación, tema que abordé en otros trabajos (1992, 1994, 1995, 1997, 2001; Etchegoyen y Ahumada 2002; 2002a, b; 2003a, b; en prensa a, b). No se me escapa que abordar el tema del psicoanálisis en la posmodernidad es entrar en un campo minado presto a malentendidos, por la turbulencia emocional que habita la interfase entre las cosmovisiones moderna y posmoderna.

En el contexto académico, la segunda mitad del siglo XX estuvo signada por el llamado “giro lingüístico” de la filosofía y las disciplinas del hombre, donde el orden del discurso se autonomiza siguiendo impulsos nucleares de la vertiente romántica. Tomaré como guía el eje que va desde el romanticismo a Nietzsche y a Foucault.

El romanticismo como matriz del pasaje hacia el posmodernismo

Si siendo legión quienes comentan los temas del pasaje a la actual sociedad mediática sería abrumador intentar nombrarlos, no lo es menos mapear los hitos filosófico-literarios que desde la crisis de la razón y el surgimiento del romanticismo marcan el camino académico hacia el posmodernismo. El historiador de las ideas Isaiah Berlin (1960) ubica allí un punto de viraje, un cambio radical del marco conceptual donde los problemas previos se viven como remotos, obsoletos o ininteligibles, “restos de confusiones de un mundo ido” (1960, p. 168).

En el modelo romántico del arte, afirma, la creación parte de la nada, *ex nihilo*: el arte, convertido en la actividad autónoma fundamental del hombre, no es imitación ni representación sino *expresión*, mostrando la chispa divina de cada uno, *sicut Deus*. En tal clima de auto-engendramiento las rotundas palabras de Fichte, “Soy sólo mi propia creación” (Berlín 1960, p. 180) cobran pleno valor.

Aunque la abrogación de las nociones de verdad y falsedad suele atribuirse a Nietzsche y su énfasis en la “muerte de las evidencias”, el tema es rastreable a las raíces del romanticismo expuestas por Schiller en 1789, sosteniendo que todo hecho o evento es una construcción arbitraria, y “cualquier construcción, cualquier selección, cualquier ‘estructura’ es tan válida como cualquier otra” (Kolakowski 1975 p. 242). La subjetividad del presente pasa así a engendrar el pasado: con la ventaja, sostiene el autor, de obviar la necesidad de aprender.

Aún antes de Schiller, de Hölderlin y de Nietzsche, en la ancestral tradición germánica el peso salvífico del *Dichter*, señala el crítico literario George Steiner en “Una lectura contra Shakespeare”, no se transmite con facilidad a otras culturas: así, el término “poeta” tal cual se usa en inglés -o, agrego, en otras lenguas- no hace lugar adecuado a la dimensiones adánicas del término germano.

El auténtico *Dichter*, sostiene con pasión Steiner, es excepcional. En sus términos: «La verdadera *Dichtung* da testimonio. ‘Conoce objetivamente’ en el sentido concreto en que la nominación de las formas vivientes del Edén por parte de Adán correspondía precisamente a la verdad. ... Como Adán, el *Dichter* nombra lo que es, y su nombrar define, encarna su verdadero ser» (1986, p. 121-122). Tal «conocer objetivo» de la *Dichtung* se distingue netamente del conocer cotidiano y del conocimiento científico. En el caso de Martin Heidegger, dice Steiner, «el *Dichter* ... ‘habla el Ser’». Es ‘el pastor del Ser’; en la custodia del *Dichter* el hombre se acerca más a lo que es (a lo que podría ser si es que va a ser hombre)» (p. 122-123). Su función es a la vez ética y salvífica. Destaco a mis fines que Heidegger fué central en el pensamiento

francés de la posguerra -la época de las «tres H», Hegel, Husserl y Heidegger- y que en esas corrientes del pensar la función poética asume valor vático: el *Dichter* relata eventos futuros desde el lugar de los dioses, lo cual en el contexto del posmodernismo, y como examiné en otro lugar (2001), toma la forma de la paradoja de la enunciación.

En el arte romántico la obra de Richard Wagner ilustra la expansión de las expectativas de un renacer emancipatorio desde el drama musical wagneriano hacia la sociedad global, aunando su «obra de arte total», nos dice el historiador de Oxford J. W. Burrow, el papel de la tragedia en la Grecia antigua con la tradición del *Volk* de las mitologías teutónicas. Que aquí el *Mythos* asume la magna función de la re-creación avalaría a Collingwood (1946) en la afirmación de que el mito asume siempre la forma de una teogonía.

Sólo el mito libera en las tradiciones del *Volk* y de la *Dichtung*, del pueblo y su enunciación, que compartían Wagner y Nietzsche. El romanticismo le significó a Wagner, dice Burrow, a la vez «la aprehensión inmediata, poética, de lo verdadero en formas inaccesibles al pensamiento analítico, y ... la creación colectiva de un pueblo, de un *Volk*» (2000, p. 210) en vías a la redención espiritual mediante la revitalización del mito en el arte. Por su parte Enrique Racker, en medulosa consideración de su obra y personalidad cita a Thomas Mann: «Wagner reconoce que su arte y su dolencia son una sola y misma enfermedad» (1948, p. 32-33), subrayando que llamaba *delirio conciente* a su arte. Por motivos de espacio no detallaré las idas y vueltas del tema, que Racker desglosa del periplo de sus sucesivos dramas musicales: diré sólo que en lo concerniente a la dimensión teológico-demiúrgica en la producción wagneriana y más en general en el romanticismo, Racker (p. 78n) señala que casi todos los héroes wagnerianos son a la vez deicidas y crucificados, y agrega que hacia el final, cayendo en la enfermedad mental, también Nietzsche se identificaba con el Crucificado.

El exaltado sentido wagneriano de cumplir una misión sublime se acicatea en el caso de Nietzsche por su convicción de las

afinidades profundas entre el filósofo y los fundadores de religiones (1872b p. 19). Habiéndome referido ya con cierto detalle en mi trabajo «El renacer de los ídolos. El inconciente freudiano y en el inconciente nietzscheano» (2001) a estos temas nietzscheanos centrales me limitaré a resumirlos. Para Nietzsche la pérdida del mito es a la vez la pérdida del hogar primordial, el mítico seno materno, la pérdida de la extática ilusión artística, y la pérdida de la auto-aniquilación orgiástica del impulso dionisiaco en el seno de la Unidad Primordial, y es por ende la ruina de la tragedia y el ocaso del héroe épico -Prometeo, Edipo, Orestes- que bajo diferentes máscaras es siempre el Dionisos de los misterios sufriendo los desgarros de la individuación. El artista asume el rol del artista supremo, Prometeo, pues, sostiene, en la concepción aria lo sublime sólo se logra a través de un crimen²: la transgresión es la suprema virtud prometeica, en los esfuerzos del individuo de devenir el *único* ser humano. Esto se contrapone a la moral semítica y cristiana, la moral de los esclavos, que deberá ceder ante una nueva aurora en la renacida primacía de Dionisos.

Esta reiteración del tema del nacimiento y del renacer en Nietzsche captó la atención de oídos psicoanalíticos: así, Helene Deutsch señala el rol crucial del éxtasis y la rabia en dicha ruta hacia la inmortalidad, enfatizando el objetivo último, “un estado permanente de unificación beatífica con su madre” (1969, p. 33).

Del cartesianismo al teoreticismo académico

Las vicisitudes del pasaje por vía del romanticismo hacia la

2. El psicoanalista inglés Ron Britton (2001) recuerda a la analista Sabina Spielrein quien describió el impulso destructivo en su trabajo “La destrucción como causa del devenir del ser” (1912). Spielrein, apoyando en Nietzsche, afirmaba que la voluntad de amar implica la voluntad de morir. En las sagas nórdicas, y en las óperas wagnerianas basadas en ellas, las mujeres sólo accedían al Valhalla como siervas de Odín, ofreciendo carne -y su cuerpo- a los guerreros: de no ser así, sólo lo hacían tras la muerte sacrificial, y al quemarse en la pira del guerrero accedían en la otra vida al matrimonio vedado en ésta. Vida y muerte se revertían, afirma Britton, pues la idea de la muerte se vinculaba a una unión eterna más que a una pérdida, en tanto que la vida se vivía como una persistencia de la separación.

negativa posmoderna en cuanto a la posibilidad misma de conocimiento válido se anuncian desde el vamos en los *Cuadernos nietzscheanos* de comienzos de la década de 1870 donde, como señala Breazeale, se afirma que el arte es más honesto que la ciencia dado que restablece la legitimidad de la ilusión, que había sido denigrada por la ciencia (1999, p. 37). Dicha contraposición se amplía más tarde en *Más Allá del Bien y del Mal* en palabras que merecen citarse in extenso:

“Hay verdades que son reconocidas mejor por mentes mediocres que les son afines; hay verdades que sólo tienen encanto y seducción para los espíritus mediocres: llegamos a este quizás desagradable enunciado recién ahora, cuando el espíritu de ingleses respetables pero mediocres -menciono a Darwin, John Stuart Mill, y Herbert Spencer- comienza a predominar en las regiones medias del gusto europeo. En verdad, ¿quién puede dudar de la utilidad de que a veces *tales* espíritus reinen? Sería un error suponer que los espíritus de tipo elevado que planean en sus propios rumbos sean especialmente hábiles en cuanto a determinar y recolectar muchos hechos pequeños y comunes y extraer luego de ellos conclusiones; por el contrario, al ser excepciones, están desde un comienzo en desventaja en lo que concierne a ‘reglas’. Finalmente, tienen algo mejor que hacer que la mera adquisición de conocimientos -*ser* algo nuevo, *significar* algo nuevo, *representar* nuevos valores. Quizás la brecha entre *conocer* y *poder ser* sea mayor y más enigmática de lo que se supone: quienes pueden hacer cosas en el gran estilo, los creativos, deban quizás carecer de conocimientos -mientras que por el otro lado para los descubrimientos científicos del tipo de los de Darwin una cierta estrechez, una aridez, y una inteligencia industriosa, algo inglés en resumen, podrían no ser una mala disposición (1886 p. 381).

Poco cabe agregar a tal oposición entre la mediocridad adscripta al *conocer*, a la indagación y la interpretación en el ámbito de la ciencia, y la alta estima acordada al *poder ser* en un género interpretativo diferente, el “gran estilo” del protagonismo artístico. No obstante esa tajante valuación nietzscheana, en la clínica psicoanalítica debemos sin duda conformarnos con des-

lindar hechos pequeños y comunes y sacar de ellos conclusiones, en un doble trabajo de las evidencias por parte del analizado y del analista.

Ocurre que la exigencia de certezas distorsiona la relación de conocimiento, arribando a negar de plano en áreas cruciales la posibilidad de conocer. Tal sucede con Nietzsche, a quien una vivencia abrumadora de crasa *injusticia* por no acceder al *conocimiento absoluto* lo lleva tempranamente a la idea de que «la verdad mata -se mata aún a sí misma» (1873, p. 92). La exacerbada vivencia de injusticia ante la ausencia de acceso a una versión hiperbólica de la verdad se liga a una visión formalista, prístinamente cartesiana de qué es ciencia, donde «Todas las leyes de la naturaleza son sólo relaciones entre *x*, *y*, y *z*. Estrictamente hablando, el conocimiento tiene sólo la forma de una tautología y es por ende *vacío*» (1872b p. 51). Cuando conocer se equipara a la certidumbre lógica y matemática, se abre -como ocurrió con Descartes- un hiatus entre el pensar, la *res cogitans*, y nuestra corporeidad, ubicada como mecánica y ajena a nuestro verdadero ser, en vez de vérsela como constitutiva. Esto conlleva un clivaje entre lo empírico como meramente natural y el lenguaje como esencia humana. Por lo cual Nietzsche procede a enarbolarse, en pro de los valores de la vida, las banderas de la «muerte de las evidencias».

Acometiendo contra la idea filosófica de *la verdad como certeza ideal*, Nietzsche se propone «doblegar el conocimiento a través de los poderes que *engendran mitos*» (1872b, p. 19) en una infatigable lucha en pro del arte y en contra del conocimiento: alza pues la retórica de autocreación dionisiaca en contra de las ascesis de la moral judeocristiana y de la argumentación socrática.

La contracara del nihilismo evidencial en la «muerte de las evidencias» está dada por un vector romántico central, el pasaje - en célebres términos de Marx- del reino de la necesidad al reino de la libertad. Pero si Marx ubicaba su motor en los determinismos económicos y el rol central del proletariado, en el análisis de Nietzsche los términos centrales -coincido con Jameson (1981, p. 201)- de dominación y *ressentiment* organizan su metanarrativa

de la historia universal: el resentimiento de quienes, privados de la única reacción válida, la del actuar, se preservan del daño mediante venganzas imaginarias, y que en la tradición judeocristiana, en una astucia ideológica, da vuelta el sistema aristocrático y lo revierte hacia el *ethos* de la caridad, privando a los amos de su vitalidad natural y de su insolencia aristocrática.

Tal metanarrativa en términos del *deseo* en rebelión contra una realidad represiva le da su instrumento central para pensar el devenir histórico, las *genealogías*, a partir de la segunda de sus *Meditaciones Intempestivas*, «Sobre los usos y las desventajas de la historia para la vida» en 1874. Plantea allí Nietzsche que servirá a la historia sólo en la medida en que la historia sirva a la vida, que el olvido es esencial para cualquier tipo de acción, y que la fama surgida de los raros momentos de creación establece los enlaces de inmortalidad entre las eras, así como también la protesta ante el paso de las generaciones y lo transitorio de las cosas. Las genealogías, advierte Jameson (1981), no son narrativas históricas sino perspectivas diacrónicas apuntando a volver perceptibles -a la manera de los rayos X- la articulación de un sistema presente, al modo de un mensaje socio-simbólico: dichas ideologías del deseo son menos un modo interpretativo que una cosmovisión, cuyo motor de base es la transgresión.

El engarce entre la narrativa nietzscheana, apuntando como vimos a «doblegar el conocimiento a través de los poderes que *engendran mitos*» (1872b, p. 19), y el ideario intelectual francés de la posguerra, se dió en la enseñanza de Alexandre Kojève - quien contó entre sus alumnos a Georges Bataille, Maurice Merleau-Ponty, Pierre Klossowski, Jean Wahl, André Breton y Jacques Lacan, en tanto Sartre se hacía llegar los apuntes. En rotundo rechazo de nuestra naturaleza animal y de nuestras dependencias afectivas y corpóreas, para el Hegel nietzscheano de Kojève no hay verdad alguna en la ciencia: *sólo el Discurso filosófico aporta Verdad* puesto que abarca lo Real *concreto*, esto es, la *totalidad* de la realidad del Ser (1947, p. 178). Aquí el hombre se define como tal en base a su Negatividad, esto es, a su capacidad de negar lo dado en sí mismo y en el mundo, en tanto que el deseo

genuinamente humano de reconocimiento implica una lucha a muerte, en la negación del deseo natural (o animal) de autopreservación.

Como amplió en otro lugar (2001), el discurso filosófico de Kojève implementa una dialéctica de autocreación de donde resulta, en los pasos de Nietzsche, una *idea protagonista de la verdad*. La manifestación límite de dicho estilo de protagonización emancipatoria en la transgresión es la célebre proclama nietzscheana en *La Voluntad de Poder*: «¡Todo es falso! ¡Todo está permitido!» (1901, p. 326).

En las raíces del «giro lingüístico» de la filosofía del siglo XX la obra de Ludwig Wittgenstein nos da una oportunidad adicional de asistir al modo en que la pretensión de *certezas* empíricas al modo logicista-cartesiano acarrea, como ocurriera con Nietzsche, una renegación de la empiria aún en sus instancias cotidianas. Son de especial interés sus notas finales *Sobre la certeza*, escritas en sus últimos dieciocho meses de vida y publicadas por su albacea literario Georg-Henrik von Wright en 1969. Para decir brevemente lo que amplió en otro lugar (en prensa, a), Wittgenstein sostiene en las *Investigaciones Filosóficas* que no debemos buscar e indagar hechos nuevos sino entender lo que ya está a la vista, y que en vez de intentar penetrar los *fenómenos* debemos investigar si éstos son posibles y qué enunciados hacemos sobre ellos. Por lo cual su investigación es de índole *gramatical*, preguntándose *¿Qué es el lenguaje? ¿Qué es una proposición?*, en busca de respuestas dadas de una vez, independientemente de toda experiencia futura (1953, p. 36e-37e).

Pero entonces el lenguaje deviene una ontología (Black 1961) abrogando cualquier evidencia por fuera de lo lingüístico. Sus notas finales ni siquiera admiten fácilmente el argumento de George Moore «He aquí una mano, y he aquí otra», pues lo vinculado a la empiria, por más obvio que sea, no le ofrece la clase de certeza que deriva del cálculo: «el cálculo es absolutamente confiable, es ciertamente correcto» (1969, p. 7e). Y luego agrega: «Si todo habla en favor de una hipótesis y nada en contra de ella -entonces tendríamos certeza de su verdad. Podría ponérselo así. Pero, ¿co-

incide eso ciertamente con la realidad, con los hechos? La pregunta nos indica que estamos dando vueltas en círculo. Existe desde ya la justificación, pero la justificación se topa con un límite» (1969, p. 27e).

En función de tal íntima ligazón de la teoría y el cálculo, y de ambos con la idea de verdad como certeza a priori, se entiende mejor que Wittgenstein sostenga que Copérnico o Darwin no descubrieron teorías verdaderas sino sólo un punto de vista fértil (1980, p. 18e).

Interpretación y emancipación

En una breve intervención en el coloquio de Royaumont en 1964 donde se le propuso el tema «Nietzsche, Freud, Marx», Foucault articula la idea posmoderna de la interpretación y sienta las bases que retomará años más tarde Paul Ricoeur (1970) como la «hermenéutica de la sospecha».

Partiendo de la idea de que el lenguaje desborda su forma propiamente verbal pues en el mundo muchas cosas hablan sin ser lenguaje, tales como la naturaleza, el mar, el murmullo de los árboles, los animales, los rostros, las máscaras, los gestos mudos, las enfermedades, aventura Foucault que Marx, Nietzsche y Freud abrieron una nueva posibilidad de interpretación fundamentando la posibilidad de una hermenéutica donde nosotros, intérpretes, nos hemos puesto a interpretarnos a nosotros mismos así como debemos interrogar a esos intérpretes que fueron Freud, Nietzsche y Marx. De tal modo, dice, «somos perpetuamente reenviados en un perpetuo juego de espejos» (1964, p. 37), en una tarea de interpretación que se refleja siempre sobre sí misma y modifica la naturaleza misma del signo. La interpretación, afirma, llega a ser al fin una tarea infinita, en tanto que su carácter inacabado, siempre recortada permaneciendo en suspenso al borde de ella misma, determina un rechazo del comienzo. Tomando como modelo lo inacabado de la interpretación en psicoanálisis por «la inagotabilidad, en el carácter infinito e infinitamente problemáti-

co de la relación del analizado y del analista», y citando la idea de Nietzsche de que «perecer por el conocimiento absoluto podría bien ser parte del fundamento del ser», afirma Foucault que cuanto más lejos va la interpretación tanto más se acerca la hermenéutica interpretativa a una región absolutamente peligrosa, «donde no sólo la interpretación va a alcanzar su punto de retroceso sino que va a desaparecer como interpretación, causando tal vez la desaparición del mismo intérprete» (p. 41). Lo que está en juego en dicho punto de ruptura de la interpretación podría, dice, muy bien ser algo así como la experiencia de la locura que fascinó a Nietzsche: la experiencia de la locura sancionaría un movimiento de la interpretación acercándose al infinito de su centro, donde se hunde calcinado.

Radicalizando la noción de la interpretación, sostendrá luego que «si la interpretación no puede acabarse nunca es, simplemente, porque no hay nada que interpretar. No hay nada de absolutamente primario que interpretar pues, en el fondo, todo es ya interpretación; cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino interpretación de otros signos» (p. 41). Y luego continúa: «la interpretación no aclara una materia que es necesario interpretar y que se ofrece a ella pasivamente; ya no puede sino apoderarse, y violentamente, en una interpretación ya hecha, que sabe invertir, revolver, despedazar a golpes de martillo» (p. 43-44). Tal como lo entiende, «Freud no interpreta signos sino interpretaciones. En efecto, bajo los síntomas, ¿qué es lo que descubre Freud? Él no descubre, como se dice, ‘traumatismos’; él pone al descubierto *fantasmas*, con su carga de angustia, es decir un núcleo que es ya en su ser mismo una interpretación. La anorexia, por ejemplo, no envía al destete como el significante enviaría al significado, sino que la anorexia como signo, síntoma al que hay que interpretar, reenvía a los fantasmas del mal seno materno, que es en sí mismo una interpretación, que es en sí mismo un cuerpo parlante. Es por esto que Freud no tiene para interpretar otra cosa en el lenguaje de sus enfermos que aquello que sus enfermos le ofrecen como síntomas; su interpretación es la interpretación de una interpretación» (p. 45), añadiendo que la interpreta-

ción precede al signo, pues éste no es sino una interpretación que no se asume como tal, una verdad que tiene por función recubrir con lo cual pierde su ser simple de significante. Concluirá pues Foucault, siguiendo a Nietzsche, que la interpretación vuelve siempre sobre quien la plantea y que el principio de la interpretación no es otro que el intérprete, pues debe interpretarse siempre ella misma en un tiempo circular. Los signos son por ende el peligro supremo de la interpretación. La muerte de la interpretación consiste en creer que hay signos originarios, primarios, como señales coherentes y sistemáticas, en tanto que la vida de la interpretación es creer que no hay sino interpretaciones en una hermenéutica donde el lenguaje no cesa de implicarse a sí mismo en la región medianera de la locura y el puro lenguaje en la cual, dice Foucault, podemos reconocer a Nietzsche (p. 48).

Al plantear que esa variada conjunción de elementos de tan disímil nivel -la naturaleza, el mar, el murmullo de los árboles, los animales, los rostros, las máscaras, los gestos mudos, las enfermedades- hablan sin ser lenguaje, Foucault postula una omnipresencia del lenguaje y en consecuencia, en vigorosa hipérbole del voluntarismo interpretativo, una similar omnipresencia de la interpretación, que dejando de ser instrumento se convierte en un fin en sí misma. Comentando este trabajo crucial, el filósofo francés Vincent Descombes (1991, p. 79) argumenta que allí se resumen las tesis centrales del «nietzscheanismo francés» de la posguerra, añadiendo que Foucault presenta sus tesis en el tono de quien señala la vía de una liberación gozosa en la buena nueva de una «vida de la interpretación». Esto marcará dos vertientes claramente diferenciables en cuanto al pluralismo: por un lado el reconocimiento de la pluralidad de métodos e interpretaciones en el mercado intelectual y académico, pues no existe una forma definitoria de resolver diferencias; y por el otro lado la ideología posmodernista que en base a la infinitud de los significados y métodos, tomados como equiparables y sustituíbles (Jameson 1981, p. 31), impone como mandato la irrelevancia de cualquier planteo evidencial.

Tal cual ocurría con Nietzsche, una concepción formalístico-

mecanicista de qué es ciencia rige el pensamiento de Foucault (1969, p. 182-183), quien contrapone ámbitos científicos *formalizados* que proveen conocimiento científico (*connaissance*) y ámbitos *arqueológicos* puramente discursivos donde el saber (*savoir*) surge en prácticas diversas ubicadas a un mismo nivel: la ficción, la reflexión, las narraciones, las reglas institucionales y las decisiones políticas (p. 207). Aquí no se trata entonces de ciencias sino de «disciplinas» (1971a, p. 222) cuyas «prácticas discursivas» se emancipan de evidencias.

Con lo cual en el «realismo teórico» foucaultiano la formalización imprime por sí carácter de cientificidad, y sólo en las ciencias formales admitirá la existencia de evidencias a las cuales atenerse. En ausencia de evidencias, y esto signa los planteos del posmodernismo académico, la fuerza del «realismo teórico» derivada de la formalización se transmite prístinamente al lenguaje discursivo, en el caso de Foucault bajo el rótulo de «discursividad». Tal «realismo retórico» puramente verbal pasa a sustituir de pleno derecho a la indagación de las evidencias pertinentes.

Vemos pues que cuando el lenguaje desborda su forma verbal -pues para Foucault en el mundo muchas cosas hablan sin ser lenguaje- la oratoria interpretativo-discursiva desborda a su vez sobre las cosas, interpretándose indefinidamente a sí misma en forma circular en una deriva interminable donde «somos perpetuamente reenviados en un perpetuo juego de espejos» (Foucault 1964, p. 37). Y atestigua la violencia que se autoatribuye tal «realismo retórico» lo que cité pero merece retomarse: que en esta nueva versión de la filosofía del martillo nietzscheana, «la interpretación no aclara una materia que es necesario interpretar y que se ofrece a ella pasivamente; ya no puede sino apoderarse, y violentamente, en una interpretación ya hecha, que sabe invertir, revolver, despedazar a golpes de martillo» (p. 43-44).

Pasemos ahora a los tres usos que Nietzsche adscribió a la genealogía, tal como los retoma Foucault en «Nietzsche, la genealogía, la historia» (1971b). El primero, el uso paródico o farsesco, se dirige contra la realidad, oponiéndose al tema de la

historia como rememoración o reconocimiento. El segundo uso apunta contra la identidad buscando su disolución sistemática, se opone a los eventos históricos como continuidad o representantes de una tradición, y toma la forma del carnaval o la charada. El tercer uso sacrifica al sujeto del conocimiento, dirigiéndose contra la verdad y la historia como conocimiento, en la idea de que todo conocimiento asienta en la injusticia por no alcanzar una verdad universal. A esto se unen el odio a la idea de desarrollo y el rol de la genealogía como ciencia curativa, rastreando trazas residuales de venenos para prescribir el mejor antídoto (1971b, p. 90).

Todo esto abre el camino al libre juego de la *voluntad de ilusión*, como indicó en 1913 Hans Vaihinger. En cambio en el psicoanálisis la indagación de la historia personal como reminiscencia apunta a reintegrar lo hasta ahí desconocido posibilitando el desarrollo de un sujeto de conocimiento, a contracorriente de los tres usos nietzscheanos.

El desbocamiento de la voluntad de ilusión revierte la valuación de cordura y locura: la cordura deviene una carga injusta a la libertad primordial del sujeto en tanto que *el delirio, el discurso que libera la pasión de todos sus límites* se convierte en principio moral. Ya en 1961, en su *Historia de la Locura* Foucault celebró en la locura de Sade, Goya y Nietzsche una afirmación soberana de la subjetividad, y en su violencia, la verdad del descubrimiento de un magno poder aniquilatorio, contrabalanceando la violencia ínsita en la razón. Convertido el borramiento de los límites en principio moral de base, sostendrá que tras la experiencia de Mayo del 68 deben abrogarse las barreras entre el bien y el mal, entre la inocencia y la culpa, entre la normalidad y la anormalidad, eyectando todo lo relacionado con el conocimiento, por ser cómplice con lo sucedido «hasta ahora». Lo existente «hasta ahora» se toma por falso y eminentemente injusto al ligarnos a una identidad: blandiendo el martillo filosófico de la demolición interpretativa, afirma pues: «La ‘totalidad social’ sólo debe tomarse en cuenta como algo a ser destruído» (1971c, p. 233).

Se vehiculiza así en lo social -al modo de la «obra de arte

total»- la admonición de Nietzsche: «imaginar otro mundo más valioso como expresión del odio hacia un mundo que nos hace sufrir: el *ressentiment* de los metafísicos contra el presente es aquí creativo», (1901, p. 311), asumiéndose el *ressentiment* como fuente de inocencia. Pese, pues, a los intentos de Nietzsche de deslindarse del romanticismo vemos que, como señala Habermas (1985, p. 306-307), aquí las fuerzas vitales clivadas redescubiertas por el romanticismo -los sueños, las fantasías, la locura, la excitación orgiástica, el éxtasis- alojan a un otro de la razón encarnando la felicidad primordial de la completud fusional. Se apunta aquí pues, como reclamara ya Foucault en el prefacio de «*Historia de la locura*» (1961), a un acto de escisión para instituir una cesura entre lo inmisericorde de la cordura y la experiencia de los placeres edénicos del punto cero de unidad mítica originaria.

Abolido el sujeto del conocimiento lo que *no* existió hasta ahora, la fresca del deseo, se vuelve asertórica. Si como sostiene Poster (1989, p 55) la noción sartreana de la libertad asentaba en el poder teológico de auto-crearse desde la nada, aquí el juego de los renaceres asienta en la inocencia en cuanto voluntad de poder en ascenso: la verdad es puramente expresiva, y se volatilizan conocimiento y método. Como dice Nietzsche en el *Zarathustra*: «La inocencia del niño, y el olvido, un nuevo inicio, un juego, una rueda que se mueve por sí, un primer movimiento, un Sí sagrado» (1885, p. 25). La finalidad redentora última es, en términos freudianos, la plena vigencia del principio del placer: «transformar cada ‘Eso era’ en un ‘Así quiero que sea’ -sólo a esto llamo redención» (1885, p. 153). La «astucia de la razón» hegeliana cede su lugar a la astucia de lo espontáneo y de lo novedoso, en tanto que el desdén hacia el aprendizaje por la experiencia eyecta el crecimiento psíquico y la sensatez. Hay aquí poco lugar para hacer conciente lo inconciente, si nos atenemos al aforismo 426 de *La Voluntad de Poder*: «*no debemos analizarnos, no debemos ‘conocernos’ debemos desconfiar de corazón de mirarse el ombligo, pues para nosotros cualquier forma de autoobservación cuenta como una forma de degeneración del genio psicológico*» (Nietzsche 1901, p. 230-231, cursivas mías).

El psicoanálisis clásico y el psicoanálisis romántico

Valga, para finalizar, un comentario sobre un texto reciente que en pro de adecuarse al espíritu de una época donde prima la pluralidad sobre la singularidad y la paradoja por sobre la elaboración sistemática, despliega sin reservas el enfoque del posmodernismo: me refiero al libro del filósofo-psicólogo Carlo Strenger «*La Búsqueda de Voz en el Psicoanálisis Contemporáneo*» (2002), donde adhiriendo, dice, a una postura narrativa que pone el acento en un pluralismo lúdico y en los valores posmodernos de la intersubjetividad y la mutualidad, contrapone una postura clásica que toma como eje el insight y el logro de madurez psíquica, y una postura romántica centrada en acceder a la plenitud del deseo. Colocándose bajo la égida de Nietzsche y Foucault en lo que supone es una concepción plenamente democrática de la psicoterapia, sitúa al psicoanálisis en una estética de la experiencia donde, en lucha abierta contra la tiranía de la identidad, el deseo inconciente es fuente última de la verdad de la vida.

Son aquí supuestos de base: a) la primacía de la *Weltanschauung* del terapeuta, b) que la sintomatología, sobre todo en lo que concierne a los universos del sadomasoquismo y de la perversión, debe enfocarse como un proyecto de autocreación conciente por parte del paciente, como su manera de transformarse y transformar su vida en una obra de arte; c) que las significaciones se crean, no se descubren; d) que las tareas de la individualidad se modificaron mucho durante el siglo, habiendo la heterosexualidad perdido sus laureles en un contexto social donde lo que antes se hubiera tomado como transgresivo deviene en estilos de vida alternativos; y e) que es factible combinar una ausencia de vínculos y anclajes significativos con expectativas aparentemente ilimitadas.

Más allá de considerarlas como creaciones, para Strenger las neosexualidades son modos de manejarse ante traumas tempranos; no obstante, achaca al psicoanálisis instrumentar «una noción ilusoria de teoría» (p. 43), con el remanido argumento que ya visita-

mos en Nietzsche y en Foucault, que una teoría es una estructura formalizada (p. 73) y por ende «no hacemos mayormente teoría en el sentido fuerte, científico» (p. 232). Considerará entonces que las conceptualizaciones psicoanalíticas son creaciones metafórico-míticas, un conjunto de metanarrativas que rigen disciplinas del sí mismo en continuidad con las religiones y filosofías de la antigüedad, y que en el tratamiento se aprende el lenguaje y las convenciones de una disciplina del sí mismo apoyando en la relación paciente-terapeuta y en temas-guía -en su caso, un ideal estético del sujeto acercando la función del terapeuta a la del literato. No debe extrañar que en tal clima, donde la idea de déficit oblitera a la de conflicto, adjudique a las cuestiones del método un lugar periférico.

A los ojos de Strenger, Freud, paradigma de clasicismo psicoanalítico, es un pesimista cultural -un estoico- que ve como inevitables los choques entre nuestra naturaleza instintiva y las demandas de la realidad, al tiempo que cree apasionadamente que es posible lograr la madurez psíquica por lo cual, sostiene, niega a los pacientes todo menos el insight: su interés en el inconciente deriva, dice, del modo en que éste ataca la racionalidad, sin expectativa alguna de hallar tesoros ocultos ni interés en secretos románticos, en una moral de madurez y dignidad. Aunque reconoce al pasar que no se trata de opciones tajantes sino de cuestiones de grado pues muchas buenas interpretaciones combinan ambas posturas, y que además difieren según que un paciente dado tienda a mirarse desde dentro o desde fuera, Strenger -para quien identificarse con la cosmovisión del analista es parte nuclear del tratamiento- ve como muy diferente que el paciente incorpore de su terapeuta una actitud clásica, o una romántica centrada en el entusiasmo y el logro de la plena subjetividad rescatando el amor que subyace, afirma, tras lo agresivo, lo destructivo, lo perverso o lo incomprensible.

Situando, en las huellas de Ferenczi, a Winnicott y a Kohut como principales psicoanalistas románticos, Strenger se sorprende de que no se remitan a la narrativa romántica central, la lucha del individuo contra un destino adverso que no le permitió ser

quien hubiese podido ser. Rehaciendo el camino que la psicopatología de los padres no permitió, en su visión de la terapia los deseos son necesidades, y el riesgo no está del lado de la gratificación sino de la retraumatización que instaura la historicidad misma a punto tal que, asevera, «historizar las experiencias equivale a introducir la dimensión moral en la experiencia» (p. 157). El planteo de Winnicott de un primer estadio de ilusión de omnipotencia sin registro de la exterioridad de la madre, sosteniendo la ilusión de que el deseo crea el pecho, contexto donde las rupturas debidas a la individuación se vivencian como violaciones y determinan el «falso self», lanzan sin más a Strenger a priorizar la función de la utopía y a equiparar el espacio potencial winnicottiano a un ideal de libre improvisación. Con lo cual supone -pues todos tenemos, dice, una imagen de cómo quisiéramos que fuese la vida- que la realidad debiera adecuarse a las necesidades, siendo un atropello moral si eso no sucede. A esto llama la *protesta ontológica de la subjetividad*. Dichas premisas tienen, reconoce, un atractivo tremendo, pudiendo llevar a un impasse terapéutico maligno (punto ya descripto por Ferenczi, y en más detalle por Balint, 1968), pero para la visión romántica, insiste, eso significa que el nivel de regresión de conexión con el self verdadero no fué alcanzado aún.

Sus ejemplos clínicos -pues de algún modo hay que llamarlos- intentan ilustrar, desde el sadomasoquismo de su paciente Tamara y del filósofo Michel Foucault, la manera en que así domeñaban su infancia traumática de acuerdo a la narrativa heroica de luchar contra el destino en vez de aceptarlo en forma pasiva, transformando sus vidas en una obra de arte. Es, empero, llamativo el relato de Tamara del instante donde ubicó, ante el surgimiento de dicho recuerdo, los inicios de su masoquismo. Un día de verano cuando tenía seis años su padre enfurecido le gritaba por no obedecerle; aterrada y rabiosa, pensó «si disfrutara del dolor, sería una misma persona con papá, y ya no me podría lastimar». En dicha identificación con el agresor asentaban sus impulsos de trastocarse en varón, de transformar el dolor en placer, y de construir su identidad en lucha incesante contra toda norma o

convención. Strenger prioriza desde la infancia en adelante una necesidad de *autoría personal* edificada sobre rupturas, partiendo de la idea de una humillación subjetiva irrenunciable cuando uno confronta haber nacido de los padres en vez de ser el propio progenitor como *causa sui*, como causa de sí mismo: humillación que ubica en el centro del complejo de Edipo.

Retoma así una magna estría nietzscheana, presente desde *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música*, donde los griegos áticos apelaban a la ‘voluntad’ como espejo transfigurador para ocultar o velar a sus ojos los poderes de la naturaleza sobre nuestras vidas (Nietzsche 1872a, p. 964). En la rebeldía ante lo inmisericorde de la realidad asienta un magno viraje en el papel de la interpretación pues ahí, como sostuvo Foucault en 1964, la vida de la interpretación nos re-envía a un perpetuo juego de espejos. Lo cual potencia la retórica de la autoría personal vehiculizando en la interpretación infinita los placeres de la transgresión.

Tal postura contrasta de plano con la indagación freudiana, a cuyo espíritu me atuve en mi libro *«Descubrimientos y refutaciones. La lógica de la indagación psicoanalítica»* (1999a).

La posmodernidad generaliza a la vida cotidiana y académica la hipérbole romántica del modelo del arte, en un subjetivismo voluntarista que prescinde de la necesidad de conocer. Y en ese magno avatar, en la abolición el sujeto del conocer y su sustitución global por el sujeto de la autoexpresión, se apuesta a revertir en la clínica los lugares de la cordura y la locura celebrando la escisión narcisística de base.

Resumen

El trabajo esboza la radicalización de la interpretación como faceta definitoria del posmodernismo académico en el marco sociocultural amplio del pasaje de la modernidad a la posmodernidad. A tal fin se considera, partiendo de sus orígenes en el punto de viraje romántico, y luego a través de Nietzsche,

Kojève y Foucault, el destino de la interpretación cuando se abandona su uso instrumental al servicio de la ampliación del conocimiento. En lo que al psicoanálisis concierne se pasa del conocimiento de la realidad psíquica, esto es del insight, para arribar en el marco de la posmodernidad académica a sus usos como un fin en sí misma en un realismo retórico donde el marco clínico queda al servicio de la autoexpresión y de la autocreación.

Se sostiene que en la clínica psicoanalítica la teogonía romántica del deseo abrogando el sujeto del conocimiento en favor del sujeto de la autoexpresión equivale a una apuesta en favor de la escisión narcisística.

Summary

From insight to self-creation. Interpretation vicissitudes from Modernity to Post-modernity.

Jorge L. Ahumada

Within the overall frame of passage from modernity to postmodernity, this paper attempts to draw the changes that result from a signpost of academic postmodernism, the radicalization of the notion of interpretation. Starting from its roots in the Romantic turning point, and then through Nietzsche, Kojève and Foucault, interpretation passes from being an instrument at the service of gaining valid knowledge to its becoming an end in itself. In the case of psychoanalysis interpretation departs from its use in the unfolding of psychic reality, this is in insight, and it becomes self-propelled in a rhetorical realism, at the service of self-expression and self-creation.

It is argued that in clinical psychoanalysis such Romantic theogony of of desire involves abrogating the subject of knowledge in favor of a subject of self-expression, in what amounts to a bet in favor of the narcissistic split.

Descriptores: INTERPRETACIÓN / INSIGHT /

Descriptor propuesto: CAMBIO PSÍQUICO

Referencias Bibliográficas

- AHUMADA, J. L. (1992).- De l'ange déchu et du 'sujet': une critique des bases de la pensée de Jacques Lacan et de sa technique *Revue française de Psychanalyse* 56: 425-442.
- _____ (1994) Interpretación y creacionismo. En: *1999a*.
- _____ (1995) Cuerpo, significación y lenguaje.. En: *1999a*.
- _____ (1997) La crisis de la cultura y la crisis del psicoanálisis. En: *1999a*.
- _____ (1999a). *Descubrimientos y refutaciones. La lógica de la indagación psicoanalítica*. Madrid, APM/Ed. Biblioteca Nueva.
- _____ (1999b). The Academy of the Spectacle. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 47: 585-593.
- _____ (2001).- El renacer de los ídolos. El inconciente freudiano y el inconciente nietzscheano. *Libro Anual de Psicoanálisis Vol.XVII* . São Paulo, Escuta.
- _____ (2002a) El psicoanálisis, la filosofía y la crítica literaria: un aporte a las polémicas de la posmodernidad. En portugués en *Alter* 21: 7-21
- _____ (2002b) Transgresión y reparación: dos vertientes del arte y de la vida cotidiana. En portugués en *Psicanálise em Revista* (Recife).
- _____ (en prensa a) From insight to self-begetting. On the postmodern vicissitudes of psychoanalytic ownership. En *Who owns psychoanalysis?* Ed. por A. Casement. Londres, Karnac.
- (en prensa b) Lo inconciente en la posmodernidad: las tensiones epistémicas. *Revista de Psicanálise (Porto Alegre)*.
- BALINT, M. (1968) *The Basic Fault* Londres: Tavistock Publications.
- BERLIN, I. (1960) The romantic revolution. A crisis in the history of

- modern thought. En: *The Sense of Reality. Studies in Ideas and their History*. Nueva York, Farrar, Strauss & Giroux, 1997.
- BREAZEALE, D. (1999). Introduction. En Nietzsche F. *Philosophy and Truth. Selections from Nietzsche's Notebooks of the early 1870's*. Amherst NY, Humanity Books, 1999.
- BRITTON, R. (2001). The eleventh of September massacre. *Bulletin of the British Psychoanalytical Society* 37 (6): 38-39.
- BURROW, J. W. (2000). *The Crisis of Reason. European Thought, 1848-1914*. New Haven CT y Londres, Yale Univ. Press.
- COLLINGWOOD, R. G. (1937). *The Principles of Art*. Londres, Oxford Univ. Press, 1958.
- _____ (1946). *The Idea of History*. Londres, Oxford Univ. Press, 1993.
- DEBORD, G. (1967) *La société du spectacle*. París, Buchet-Castel
- DESCOMBES, V. (1991). Nietzsche's French moment. En *Why we are not Nietzscheans*. Ed. por L. Ferry y A. Renaut. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1997. [Orig. fr. *Pourquoi nous ne sommes pas nietzchéens*. París, Grasset et Fasquelle].
- DEUTSCH, H. (1969). *A Psychoanalytic Study of the Myth of Dionysus and Apollo. Two variants of the mother-son relationship*. Nueva York, Internat. Univ. Press.
- ETCHEGOYEN, R. H. y AHUMADA, J L. (2002). ¿Que faire? Le rôle de la psychanalyse dans la posmodernité. En: *Penser les limites. Essais en l'honneur d'André Green*. Ed. por C. Botella. París, Delachaux et Niestlé.
- FERRY, L., and RENAUT, A. (1985): *French Philosophy of the Sixties. An Essay on Anti-Humanism*. Amherst MA, Univ. of Massachussets Press, 1990.
- FOUCAULT, M. (1961): *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*. Nueva York, Vintage, 1988.
- _____ (1964). *Nietzsche, Freud, Marx*. Buenos Aires, Ed. El Cielo Por Asalto.

- _____ (1969). *The Archeology of Knowledge*. Nueva York, Pantheon.
- _____ (1971a). The discourse on language. En *The Archeology of Knowledge* (p. 215-237). Nueva York, Pantheon.
- _____ (1971b). Nietzsche, genealogy, history. En *The Foucault Reader* (p. 76-100). Ed. by P. Rabinow. Nueva York, Pantheon, 1984.
- _____ (1971c). Revolutionary action: "Until now". En *Language, Counter-memory, Practice*. Ed. por D. F. Bouchard. Ithaca NY, Cornell Univ. Press.
- FREUD, S. (1923). El yo y el ello. *A.E.*, 19.
- GOODALL, J. (1987). *The Chimpanzees of Gombe*. Belknap/Harvard Univ. Press.
- HABERMAS, J. (1985a): *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge MA., MIT Press, 1990.
- HUXLEY, A. (1932). *Brave New World*. Nueva York, Bantam, 1960.
- JAMESON, F. (1981). *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca NY, Cornell Univ. Press.
- _____ (1990). *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham NC, Duke Univ. Press.
- KOJÈVE, A. (1947). *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of the Spirit*. Ithaca NY y Londres, Cornell Univ. Press, 1987.
- KOLAKOWSKI, L. (1975)). The intellectuals. En: *Modernity on Endless Trial*. Chicago y Londres, Univ. of Chicago Press, 1990.
- KUNDERA, M. (2001). La modernidad antimoderna. *La Nación Cultural*, 11 de Noviembre 2001, p. 1-2.
- LIPOVETZKY, G. (1983). La Era del Vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo. Barcelona, Anagrama, 1986.
- LYOTARD, J-F. (1979). *La condición posmoderna*. Buenos Aires, Ed. R.E.I, 1995.
- NIETZSCHE, F. (1872): *The Birth of Tragedy from the Spirit of Music*.

- En: *The Philosophy of Nietzsche*. Nueva York, The Modern Library, 1927.
- _____ (1872b). «The Philosopher: Reflections on the Struggle between Art and Knowledge». En: *Philosophy and Truth. Selections from Nietzsche's Notebooks of the early 1870's*. Amherst NY, Humanity Books, 1999.
- _____ (1873). The philosopher as cultural physician. En *Philosophy and Truth. Selections from Nietzsche's Notebooks of the early 1870's*. Amherst NY, Humanity Books, 1999.
- _____ (1874). On the uses and disadvantages of history for life. En *Untimely Meditations*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997.
- _____ (1885). Thus Spake Zarathustra. En: *The Philosophy of Nietzsche*. Nueva York, Modern Library, 1927.
- _____ (1886). Beyond Good and Evil. En: *Basic Writings of Nietzsche*. Nueva York, Modern Library, 1992.
- _____ (1901). *The Will to Power*. Ed. por W. Kaufmann. Nueva York, Vintage, 1968.
- POSTER, M. (1989). *Critical Theory and Poststructuralism. In Search of a Context*. Ithaca NY y Londres, Cornell Univ. Press.
- POSTMAN N. (1992). *Technopoly. The Surrender of Culture to Technology*. Nueva York, Vintage, 1993.
- RACKER, E. (1948). Ensayo psicoanalítico sobre la personalidad y la obra dramática de Richard Wagner. *Revista de Psicoanálisis* 6: 32-81.
- RICOEUR, P. (1970): *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*. New Haven, Yale Univ. Press.
- SEBRELI, J.J. (1991). *El asedio a la modernidad*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana.
- _____ (2000). *Las aventuras de la vanguardia*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana.
- SPIELREIN, S. (1912). Destruction as the cause of coming into being.

- Journal of Analytic Psychology* 39: 155-186, 1994.
- SPITZ, R. (1945). Hospitalism. *Psychoanal. Study Child* 1: 53-74.
- STEINER, G. (1986). A lecture against Shakespeare. En: *No Passion Spent*. New Haven CT y Londres, Yale Univ. Press. (Trad.cast. *Pasión Intacta*. Barcelona, Siruela, 1997).
- STRENGER, C. (2002). *The Quest for Voice in Contemporary Psychoanalysis*. Madison, CT Internat.Univ. Press.
- VAIHINGER, H. (1913). La voluntad de ilusión en Nietzsche. En Nietzsche F. y Vaihinger H.: *Sobre Verdad y Mentira*. Madrid, Tecnos, 1998.
- WITTGENSTEIN, L. (1953) *Philosophical Investigations*. 3a. Ed. Rev. Malden MA y Oxford Blackburn 2001.
- _____ (1969). *On Certainty*. Ed. por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright. Nueva York, Harper & Row.
- _____ (1980). *Culture and Value*. Ed. por G. H. von Wright. Chicago, Univ. of Chicago Press.