

EL PSICOANÁLISIS, LAS ONTOLOGÍAS DE LA CIENCIA Y EL PENSAMIENTO DE LA EXISTENCIA

Título inglés: Psychoanalysis, science ontologies and the thought of the existence

Título em português: A psicanálise, as ontologias da ciência e o pensamento da existência

Leticia O. Minhot

Facultad de Psicología (Universidad Nacional Córdoba)

Escuela de Trabajo Social (Universidad Nacional Córdoba)

E-mail: leminhot@gmail.com

Se dirá, pues, que el ser no es común en el sentido de una propiedad común, sino que está en común.

El ser está en común.

Nancy

Resumen: Dos preguntas articulan las reflexiones contenidas en el presente trabajo: ¿Cuál es el sentido de nuestra vida? y ¿qué sentidos produce el psicoanálisis? La yuxtaposición de ambos interrogantes no debe darnos la idea de que la respuesta a una sirve de fundamento a la otra. La vecindad tiene por objetivo aquí mostrar cómo el psicoanálisis elabora sentidos. La primera pregunta ha sido considerada por algunos como una pregunta sin respuesta. Sin embargo consideramos que la posibilidad de una respuesta depende del contexto filosófico desde el cual se la plantea y lo que se entiende por sentido. ¿Qué tipo de ontología es la que hace posible esta pregunta? Este trabajo se propone hacer una contribución a la elaboración de tal ontología la cual se presentará fundamentalmente como una ontología social, no como regional sino entendida como filosofía primera. Para ello tomaremos como base las ontologías sociales que a partir de Heidegger y, apartándose de él, desarrollaron Jean-Luc Nancy (2006) y McGuire y Tuchanska (2000). Realizaremos un estudio comparativo entre estas ontologías y las ontologías científicas para mostrar la necesidad de una ontología filosófica que nos permita abordar la cuestión del sentido. En base a esta ontología abordaremos la posibilidad de responder a estas preguntas en los discursos de las teorías psicoanalítica de Freud y de Winnicott.

Palabras clave: Ontología científica, filosófica Ontologia, psicanálise, ontologia individuais, ontologia sociais.

Abstract: Two questions articulated the thoughts contained in the present paper: what is the meaning of our life? And what senses generates the psychoanalysis? The juxtaposition of both questions must not give the idea that the answer to one serves as a basis to the other. The neighborhood aims here show how psychoanalysis makes meanings. The first question has been considered by some as a question without an answer. However, we believe that the possibility of a response depends on the philosophical context and what is meant by sense. What type of ontology is what makes possible this question? This work intends to make a contribution to the elaboration of this ontology, which will be presented primarily as a social ontology, as not regional but understood as first philosophy. To do this, we will take the social ontology developed from Heidegger and moving away from him, by Jean-Luc Nancy (2006) and McGuire and Tuchanska (2000). We will carry out a comparative study between these ontologies and scientific ontologies to show the necessity of a philosophical ontology that

allows us to address the issue of the meaning. On the basis of this ontology we will deal with the possibility of answering this question by the psychoanalytic theory of Freud and of Winnicott.

Keywords: Scientific ontology, philosophical ontology, psychoanalysis, individual ontology, social ontology.

Resumo: Duas perguntas articulam os pensamentos contidos no presente trabalho: qual é o significado da nossa vida? E que sentido produz a psicanálise? A justaposição de estas duas perguntas não deve dar a idéia de que a resposta a um serve de base para o outro. A vizinhança aqui tem como objetivo mostrar como a psicanálise faz sentidos. A primeira pergunta foi considerada por alguns uma pergunta sem resposta. No entanto, acreditamos que a possibilidade de uma resposta depende do contexto filosófico no qual o interrogante é feito e do que é e o que se entende por sentido. Que tipo de ontologia é o que torna possível esta pergunta? Este trabalho pretende contribuir para a elaboração desta ontologia, que será apresentada principalmente como uma ontologia social, não entendida como ontologia regional, mas entendida como filosofia primeira. Para fazer isso, tomamos como uma base social ontologias de Heidegger e se afastando dele, desenvolveram Jean-Luc Nancy (2006) e McGuire y Tuchanska (2000). Realizamos um estudo comparativo entre estas ontologias e ontologias científicas para mostrar a necessidade de uma ontologia filosófica que nos permite abordar a questão do significado. Desta ontologia nós iremos lidar com a possibilidade de responder a estas perguntas nos discursos das teorias de Freud e Winnicott.

Palavras-chave: Ontologia científica, filosófica Ontologia, psicanálise, ontologia individuais, ontología sociais.

Dos preguntas articulan las reflexiones contenidas en el presente trabajo: ¿Cuál es el sentido de nuestra vida? y ¿qué sentidos produce el psicoanálisis? La yuxtaposición de ambos interrogantes no debe darnos la idea de que la respuesta a una sirve de fundamento a la otra. La vecindad tiene por objetivo aquí mostrar cómo el psicoanálisis elabora sentidos. La primera pregunta ha sido considerada por algunos como una pregunta sin respuesta. Sin embargo consideramos que la posibilidad de una respuesta depende del contexto filosófico desde el cual se la plantea y lo que se entiende por sentido. ¿Qué tipo de ontología es la que hace posible esta pregunta? Este trabajo se propone hacer una contribución a la elaboración de tal ontología la cual se presentará fundamentalmente como una ontología social, no como regional sino entendida como filosofía primera. Para ello tomaremos como base las ontologías sociales que a partir de Heidegger¹ y apartándose de él desarrollaron Jean-Luc Nancy (2006) y McGuire y Tuchanska (2000). Realizaremos un estudio comparativo entre estas ontologías y las ontologías científicas para mostrar la necesidad de una ontología filosófica que nos permita abordar la cuestión del sentido². Tal estudio tendrá como eje dos características principales de las ontologías científicas: la separación del sujeto del mundo y su fundamento en la primera persona del singular. Mostraremos cómo ambos atributos hacen al discurso científico inapropiado para abordar la primera pregunta que nos planteamos³.

La pregunta por el sentido de la vida requiere reconocer el espacio en el cual éste se muestra. ¿Dónde se expone? Nancy sostiene que la comunicación es la condición del sentido de algo. El sentido sólo existe cuando se comparte (Nancy, 2006, p. 18) por eso, nosotros somos su circulación. ¿Cuál es el sentido de nuestra vida? equivale a preguntarse por la circulación. Nuestra vida, en tanto sentido, sólo se da en la circulación. De este modo, la primera pregunta que nos planteamos nos coloca al sentido como existencia, como nuestra existencia, por lo que su respuesta implica una reflexión sobre la ontología.

En la medida en que esta ontología filosófica que intentamos desarrollar aquí nos revela aspectos fundamentales del ser humano esperamos que este estudio nos de algunas bases para considerar los proyectos psicoanalíticos, es decir, nuestra segunda pregunta planteada. El lugar en el que ambas cuestiones se entrecruzan: si bien el psicoanálisis tiene su propia ontología regional y disciplinar, a diferencia de otros territorios abordados por las ciencias empíricas, éste, por su propia temática adquiere una especificidad que le obliga a considerar la

¹ Si bien, como me señalara Loparic, en Heidegger la pregunta madre de todas las preguntas filosóficas es relativa al sentido o a la verdad del ser, no lo es al sentido de la vida (o de la existencia) humana, Nancy releyendo a Heidegger se plantea la pregunta por el sentido de la vida. Este trabajo no considera la pregunta madre de Heidegger sino que su eje es la pregunta por el sentido de la vida que se plantea Nancy.

² La pregunta por el sentido que desarrollan Nancy y McGuire y Tuchanska no es relevante para la solución de problemas científicos. Pues no pretende fundar o fundamentar proyectos científicos. Se trata de vertebrar un discurso filosófico que intente comprender lo humano como plural. En *Science Unfettered* McGuire y Tuchanska destacan que su objetivo es comprender la ciencia como una práctica hermenéutica, social e histórica y no fundarla o fundamentarla.

³ El trabajo se centra en la pregunta por el sentido de la vida y de allí considerar una ontología fundamental y no fundante, no una ontología que fundamente al discurso científico. El trabajo adopta una posición crítica respecto a las ontologías científicas para responder a la pregunta por el sentido de la vida. No se pretende que esta ontología sea capaz de fundamentar al psicoanálisis sino, más bien, entrar en diálogo con él. No trata de dar cuenta de la enfermedad, de establecer su etiología, de reconocer sus síntomas, sino de preguntarse por su sentido. Los trabajos tanto de Nancy como de McGuire y Tuchanska se orientan en este camino, es decir se apartan de la idea de fundamentar.

concepción de ser humano desde la cual se proyecta. Lo que veremos es que, en tanto ciencia natural –tal como ambicionaba Freud- no permitiría responder a la pregunta por el sentido de nuestra vida. Sin embargo, en tanto intenta acceder al punto crítico de lo humano en la enfermedad y en las angustias de una época, el psicoanálisis se ve obligado a forjar, a través de su propio proyecto, una idea de hombre y, por ende, provocar circulaciones. Finalmente, el hecho de la cuestión del sentido como una cuestión ontológica no implica que esta problemática quede circunscripta a un registro abstracto. Como sostiene Nancy respecto a la ontología social que desarrolla, se trata de un pensamiento de la existencia y, como tal, no puede ser un discurso meramente especulativo sino que debe pensar la existencia ante los desafíos de los malestares de su tiempo. La pregunta por el sentido de nuestra vida es la cuestión madre de todos los interrogantes por el sentido. En ella están contenidas las preguntas por el sentido de la enfermedad, por el sentido de la muerte, por el sentido de la soledad, por el del sufrimiento, por el del abandono, por el de la lucha, por el del amor. El pensamiento de la existencia no puede dejar de lado nada de esto. Una ontología científica es apta para producir explicaciones causales de cómo se produce una enfermedad pero no nos sirve para reflexionar sobre el sentido de ésta.

En el primer apartado analizaremos los dos rasgos propios de las ontologías de la ciencia: la separación del sujeto del mundo y su soporte en la primera persona del singular para mostrar por qué sus consideraciones objetivantes fallan para dar una respuesta a la pregunta por el sentido de nuestras vidas. En la segunda parte presentaremos, en oposición, los rasgos ontológicos del pensamiento de nuestra existencia como circularidad del sentido. Para finalizar, en la tercera sección analizaremos dos empresas psicoanalíticas a fin de elucidar las estructuras ontológicas filosóficas que subyacen a sus modelos ontológicos.

1. Las ontologías de la ciencia

Cuando Kant decidió desarrollar su *Crítica* como un estudio de la razón, uno de sus objetivos a alcanzar era el de plantear los límites de la misma. Tales límites mostraron que los juicios sintéticos *a priori* no son posibles en el ámbito de la Metafísica. Cuando la razón se ocupa de ideas y no de objetos se pierde pues no hay conocimiento posible respecto a las ideas. De esta manera, la ontología que estaba, ya desde Aristóteles, asociada a la Metafísica, es ahora considerada como ilegítima en su pretensión de conocimiento. Pero esto no invalidó a la ontología misma, de hecho, lo que Kant demuestra es la posibilidad de una “ontología trascendental”⁴, propia de cada ámbito del teorizar científico. Ésta ontología constituye una teoría de los objetos susceptibles de ser pensados por la ciencia, muestra su posibilidad, no con respecto a su existencia sino con respecto a su constitución como objetos de conocimiento. Para el pensamiento contemporáneo, la ciencia es el registro más confiable para determinar cuáles objetos constituyen el mobiliario del mundo. (Moulines, 1998) De este modo, este discurso, a través de sus teorías científicas y de sus procedimientos, establece lo que existe epistémicamente. El mundo es así concebido como un mundo poblado sólo por objetos científicamente engendrados. Las consideraciones objetivantes que hacen posible la constitución de los objetos que la ciencia trata están dadas, según Moulines, por las teorías científicas pues nos responden a la pregunta “¿qué hay?” de una determinada manera.

⁴ Utilizo aquí la expresión “ontología trascendental” para diferenciarla del sentido de la metafísica tradicional del término ontología (en el sentido trascendente) En la segunda, sus conceptos pretenden cosas en sí mismas independientes del sujeto que conoce. Esta ontología es la que Kant justamente critica. La expresión “ontología trascendental” toma la expresión ontología en el sentido de objetos posibles de ser conocidos en el marco de las ciencias físico naturales. "Ontología trascendental" no está orientada a lo que las cosas son en sí mismas.

Sin embargo, esa determinada manera no está limitada a las teorías, Husserl diferenció regiones a partir de determinaciones que corresponden a cada tipo de ser. Estas determinaciones establecen diferentes ontologías regionales –según la región del ser que se ocupen- o también llamadas ontologías materiales –en oposición a las formales. Las ciencias empíricas se reparten entre sí la realidad. Cada región que resulta de esa distribución posee sus categorías propias: la espacialidad de la materia, la intencionalidad de la psique, la convivencia de la sociedad. Así las regiones son más relativas a áreas del conocimiento que a teorías.

Podríamos, sin embargo, considerar a dichas regiones, como relativas a paradigmas disciplinares, de ese modo, siguiendo a Kuhn⁵ serían los modelos ontológicos consensuados en una matriz disciplinar los que establecerían las condiciones objetivantes. Así, las ontologías de las teorías científicas, las ontologías regionales y los modelos ontológicos –según sea el lugar donde se hace el recorte- son connotaciones para esa metafísica legitimada por el discurso científico y legitimante del mismo.

La estrategia ontológica de este discurso se basa en la separación del sujeto de conocimiento del objeto conocido. Esta idea se origina con el dualismo clásico, pero sigue estando presente hasta la actualidad. Searle (1992, p. 95) sostiene que la separación entre sujeto y mundo fue una herramienta heurística útil en el siglo 17 y facilitó el progreso de las ciencias si bien considera que en la actualidad se ha transformado en un obstáculo.

Este sujeto separado se caracteriza, por un lado, por no pertenecer a los mundos natural y social, él no es un objeto de esos mundos. Esto implica la imposibilidad ontológica del sujeto. Pero, por otro lado, en tanto sujeto epistémico, la conciencia es la condición de conocimiento, lo cual implica una síntesis que unifica la experiencia para que esta pueda ser “mí” experiencia. Esta unificación supone la primera persona del singular. Además, como lo veremos más adelante, ese sujeto epistémico es condición pero él a su vez no puede ingresar al campo al cual hace posible. Así, en el discurso científico el sujeto no forma parte del mundo (ni social ni natural) y el sujeto epistémico que lo ordena es el “yo”.

El sujeto separado se encuentra explícitamente establecido en el primer Wittgenstein cuando sostiene:

Si yo escribiera un libro “El mundo tal como lo encontré”, en él habría que informar, entre otras cosas, sobre mi cuerpo y habría que decir cuáles son los miembros que están sujetos a mi voluntad y cuáles son los que no lo están, etc.; esto es, un método para aislar el sujeto o más bien para mostrar que, en un sentido relevante no hay sujeto: de él solo, en efecto, no cabría tratar en este libro. (Wittgenstein, 1997, 5.631) El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo. (Wittgenstein, 1997, 5.632) ... Dices que ocurre aquí enteramente como con el ojo y el campo visual. Pero el ojo no lo ves realmente. Y nada en el campo visual permite inferir que es visto por un ojo. (Wittgenstein, 1997, 5.633)

⁵ En Kuhn, los modelos ontológicos tienen el sentido kantiano que le atribuimos a la ontología trascendental (ver nota iv) Las ontologías de Kuhn y Kant tendrían el mismo objetivo: el de fundamentar, en el caso de Kant, el conocimiento científico y en el caso de Kuhn las prácticas científicas. Este es el camino del cual este trabajo se aparta, no por considerarlo inválido para el estudio de las teorías o paradigmas científicos, sino para responder la pregunta por el sentido de la vida.

La cita de Wittgenstein ejemplifica lo que Foucault (1966/1993) ⁶ considera como la comprensión de la modernidad: quien ordena la representación no puede ser representado a no ser creando paradojas. El aislamiento del sujeto se basa en la relación entre lo que está afuera y lo interno, siendo lo primero el mundo y entendiendo las cosas que éste contiene como objetos. Tenemos así: sujeto y objeto concebidos como separados.

La separación dualista entre *res cogitans* y *res extensa* aleja al sujeto incluso de su propio cuerpo –vemos cómo en “*el mundo tal como lo encontré*” se puede informar acerca del propio cuerpo- configura el ideal de una ciencia neutral y objetivante de la vida y de la acción humana (Taylor, 1997, pp. 26-27) Desde el punto de vista cartesiano, las ciencias naturales excluyen al sujeto. Cualquier intento de introducir al sujeto pensante en el mundo *tal como lo encontré* genera paradojas. Searle, en (1992) defiende la tesis de que en el vocabulario actual de la ciencia es imposible hablar del sujeto. En Descartes, el mundo de la *res extensa* está configurado desde el modelo que separa al que conoce de la cosa conocida. Pero el orden de la *res pensante* no sigue este modelo, allí no hay separación entre la mente que observa y la cosa observada. Las paradojas resultan cuando se quiere unir dos modelos contradictorios entre sí.

El problema principal reside en la imposibilidad de inferir la existencia por separado de aquello que es concebido como unido. Por eso, la introspección, argumento principal para probar la existencia de la *res cogitans*, como bien señala Searle, no puede separar la visión de la cosa vista. Hintikka (1998) señala que el problema de Descartes es la justificación del paso de la tesis *cogito ergo sum* a la tesis *sum res cogitans*. Esto quiere decir, Descartes no logra demostrar de modo satisfactorio el carácter performativo del *cogito* como prueba de la existencia de una substancia. El problema surge de querer probar la existencia de lo que está separado cuando fue modelado siguiendo el patrón que lo concebía como unido.

⁶ Es interesante completar este estudio con el análisis que Foucault (1966/1993) hace del cuadro *Las Meninas* de Velásquez. Si bien no entra en este estudio en el que nos centramos en el Renacimiento. Foucault se pregunta ¿Quién ordena los elementos del cuadro para obtener de ellos una escena? ¿Por qué sólo tenemos un difuso reflejo de ese sujeto ordenador? El análisis que Foucault hace del cuadro muestra cómo en éste se representa la escena moderna por excelencia. La pintura nos muestra a un Velásquez que a su vez pinta un cuadro del cual no podemos ver sino sólo su reverso. Las personas que aparecen junto al cuadro no pueden ser las que son retratadas en esa misteriosa obra pues no están en una posición adecuada para ello. Si seguimos las miradas del pintor y de la infanta percibimos una línea que nos lleva a un punto fuera del cuadro. Ese punto, lo pintado por Velásquez-personaje-del-cuadro-de-Velásquez, es el punto que organiza la escena y del cual, sin embargo, no tenemos una representación. De este modo, por la estructura del cuadro, lo que ocupa ese punto no puede aparecer en la representación. Sólo una imagen difusa en un espejo al fondo. El espectáculo que contempla Velásquez-personaje no está representado en el espacio del cuadro. La tela dada vuelta, en donde el modelo del pintor-personaje debiera aparecer representado, no nos permite saber quien ocupa ese punto externo al cuadro. Ese espacio exterior es el espacio del modelo y es el espacio del espectador. Así, no sólo por la estructura del cuadro, sino también por su condición misma de representación pictórica, no puede incluir al segundo. El reverso de la tela no nos permite saber nada ni de modelo ni del asistente a tal escena. Ese lugar es, además, el del punto ciego que ordena el sistema de perspectiva que compone la escena. El espejo que está en el fondo de la representación no duplica el espacio de la representación sino que atraviesa todo su espacio para duplicar lo que está en frente, más allá, del cuadro. La representación es el lugar donde se anudan lo interior y lo exterior. “...es a ellos a quienes se da la cara, es hacia ellos hacia donde se vuelve, es a sus ojos a los que se presenta la princesa con su traje de fiesta. Este centro es, en la anécdota, simbólicamente soberano ya que está ocupado por el rey Felipe IV y su esposa. ... En él vienen a superponerse con toda exactitud la mirada del modelo en el momento en que se la pinta, la del espectador que contempla la escena y la del pintor en el momento en que compone su cuadro (no el representado, sino el que está delante de nosotros...)” (Foucault, 1966/1993, p. 23)

El sujeto puede ser encarado en su sentido epistémico o en su sentido ontológico. En su sentido epistémico es el sujeto observador, es decir, el sujeto que no puede entrar en el cuadro observado y no hay argumento que permita inferir su existencia. En su sentido ontológico es el resultado de la inmediatez y se refiere al quien de la observación. En su sentido ontológico, como aclara Hintikka, el *sum* es “René D” identificado a través de palabras deícticas tales como “esto”, “aquí”, “ahora”, “yo”, las cuales denotan el origen del sistema de coordenadas propio de cada uno. La ontología de la *res pensante* de Descartes es una ontología de la primera persona. La introspección es así el argumento para el sentido ontológico de subjetividad. (Cf. Hintikka, 1998, p. 118)

La introspección es el mejor argumento para probar la existencia de la *res cogitans* y se caracteriza por ser un conjunto de pensamientos que están en un meta-nivel con respecto a la vida mental. Hofstadter (1979) se pregunta

¿No habrá ningún bucle vagamente gödeliano que limite la profundidad hasta la cual puede penetrar en su propia psique un individuo? (Hofstadter, 1979, p. 777)

No podemos vernos el rostro con nuestros propios ojos,

¿No será razonable entonces que, del mismo modo, no podamos reflejar nuestras estructuras mentales completas en los símbolos que estas elaboran? Todos los teoremas limitativos de la metamatemática y de la teoría de la computación insinúan que, una vez alcanzado determinado punto crítico en la capacidad de representar nuestra propia estructura, llega el momento del beso de la muerte: se cierra toda posibilidad de que podamos representarnos alguna vez a nosotros mismo en forma integral. El teorema de la Incompletitud de Gödel; el teorema de la Indecidibilidad de Church; el teorema de la Detención de Turing; el teorema de la Verdad de Tarsky: todos ellos tienen las resonancias de ciertos cuentos de hadas, advirtiéndonos que “perseguir el autoconocimiento es iniciar un viaje que... nunca estará terminado, no puede ser trazado en un mapa, nunca se detendrá, no puede ser descrito” Hofstadter, 1979, p. 777)

Si la introspección es el argumento fundamental para probar la existencia de la mente, si la conciencia de nuestra conciencia es su evidencia, se pregunta Hofstadter, *¿no habremos llegado a un punto gödeliano?*

En este meta-nivel no hay posibilidad de error, por eso la autoconciencia se presenta como indudable. Sin embargo, la evidencia que proporciona el *cogito* se restringe al momento presente (Hintikka). De ahí la necesidad que tuvo Descartes del recurso a Dios para salir del solipsismo y garantizar las verdades en el tiempo.

El problema que presenta el sentido ontológico del sujeto es que en tanto substancia no puede, sin embargo, ocupar un lugar junto a las otras substancias del mundo natural. Esta es la razón por la que el “yo” queda eliminado del discurso. “Yo” no formo parte del conocimiento. Sólo los objetos pueden ser determinados ontológicamente, porque sólo ellos pertenecen al espacio. “Yo” no soy un objeto. Moulines (1996) intentando condensar los elementos comunes más significativos de las concepciones de Helmoltz, Mach, Carnap, Avenarius, entre otros, señala como uno de dichos elementos, el siguiente.

No se debe hacer ningún uso sistemático del concepto de un sujeto cognoscente que se distinguiría radicalmente del objeto conocido. Si se quiere hablar del “Yo”, a lo sumo hay

que tomarlo como un constructo derivado en un estadio avanzado del sistema. El Yo y el objeto de conocimiento que hay que reconstruir son una y la misma cosa. (Moulines, 1996, p. 70)

Yo soy lo inmediatamente dado. La observación interna es la observación en la inmediatez, la observación de las cosas del mundo externo requiere de la distancia, por eso no se puede hablar de la primera como si fuera análoga a la segunda. El sentido epistémico de sujeto no puede dirigirse al sujeto en sentido ontológico porque éste no es parte de ese mundo visible. Pero tampoco puede dirigirse al mismo sujeto en sentido epistémico pues él es el que está observando. Y el ojo no puede mirarse a sí mismo. Para Searle (1992), como dijimos más arriba, es imposible que el sujeto entre en el lenguaje de la ciencia actual. Lo único que podemos decir de él son las condiciones formales que instituye en el espacio que hace posible.

El sujeto epistémico del que nos habla Wittgenstein –abstracción de espectador y pintor, abstracción del sujeto que conoce – no entra en el espacio. *Y nada en el campo visual permite inferir que es visto por un ojo.* De ninguna manera puede ser conceptualizado, de lo contrario pertenecería a la reconstrucción y sería indistinguible de los objetos que hace posible, esto es, no sería ya sujeto sino objeto. Es *el límite del mundo*, por eso es como el ojo que no puede mirarse a sí mismo. De esta manera, no podemos apelar a un sujeto para garantizar la identidad de objetos teóricos que pertenecen a diferentes espacios pues, como dice Wittgenstein, el sujeto pensante-representante no existe.

Ahora bien, un discurso que no deja entrar al sujeto que lo hace posible es un discurso inapropiado para la auto-comprensión humana. Esta exclusión del sujeto es una de las razones principales por las cuales las ontologías científicas no pueden ser la base para responder a la pregunta por el sentido de nuestras vidas. En esas ontologías no hay cabida para la existencia del sujeto y, por ende, para el sentido de dicha existencia, tomando sentido como circulación y no como finalidad o función. McGuire y Tuchanska (2000, p. 107) sostienen que la consideración de un sujeto como observador externo (sujeto epistémico) es inadecuada para un análisis filosófico de la comprensión de nosotros mismos, también la perspectiva de un sujeto tomado como un objeto (sujeto ontológico científico) es decir, la perspectiva que se ocupa de los aspectos internos de ese sujeto- cosa. Ambos sujetos se fundan en un individualismo, son ontologías de la primera persona. Como sujeto epistémico: ya sea el “yo” de Descartes o el “yo” trascendental de Kant. Como sujeto ontológico es un sujeto individual que puede ser caracterizado por sus rasgos fisiológicos o por sus procesos lógicos. Como mostraremos más adelante, la cuestión del sentido requiere salir de la primera persona del singular y por ello se requiere de una ontología social. No podemos encontrar en las metafísicas científicas bases para abordar la cuestión relativa a nuestra existencia que es la del sentido de la vida humana. Justamente porque se fundan en la oposición sujeto-objeto, la cual es tomada como dada y hacen imposible el ingreso del sujeto en el discurso científico. El soporte en el individuo expresado por la primera persona del singular se proyecta mejor a cuestiones relativas a la conciencia, la cual sí puede entrar en el territorio de las ciencias empíricas. Pero la pregunta por el sentido de nuestras vidas no es una pregunta referida a la conciencia. La conciencia puede reificarse, el sentido de nuestra existencia no.

2. El “ser con” y la pluralidad del ser

Vimos que la pregunta inicial que nos planteamos es una cuestión por el sentido de lo que se da como existencia, por eso es una pregunta ontológica - difiere de la consideración

del sentido como el valor o la finalidad ya sea de la naturaleza o de la historia. Percibimos que las ontologías de la ciencia no son las apropiadas por lo que se necesita desarrollar una ontología diferente a estas metafísicas científicas. La ontología requerida es una que pertenezca al discurso filosófico, no una que responda a lo que hay de una determinada manera o que se ocupe de una región de la realidad. Ella debe ser una ontología fundamental y no una que fundamente un discurso. Desde la perspectiva de McGuire y Tuchanska se precisa de una ontología libre de consideraciones de esencias propias de las ontologías de sustancias. Libre de las consideraciones objetivantes de lo que hay, libre del presupuesto de la autonomía tanto del sujeto como del objeto.

Dijimos que se requiere de una ontología filosófica. Ahora bien, no puede tratarse de la metafísica tradicional pues esta comienza con entidades las cuales están equipadas con propiedades, de las cuales algunas son esenciales. Siguiendo a Heidegger, McGuire y Tuchanska (2000, p. 53) ven en los intentos de establecer la naturaleza invariante del ser humano como fallos para responder ontológicamente a la cuestión referida al tipo de ser que somos. El desacierto se debe a que ontologías científicas relativizan lo humano. Mientras la ciencia lo hace a lo biológico, las metafísicas tradicionales lo hacen o a la razón o a la trascendencia divina. La ontología hermenéutica de Heidegger se basa en la afirmación que sostiene que la respuesta por el sentido de nuestra vida se revela como constituida por nuestra propia auto comprensión. Cuando comprendemos descubrimos una comprensión en la cual ya estamos.

¿Cuál debiera ser la categoría ontológica principal a partir de la cual podamos plantearnos nuestra pregunta por el sentido? La categoría de la que aquí nos servimos tiene su raíz en el *Mitsein* que Heidegger utiliza para describir la estructura del hombre. Dicha categoría es el “ser con” y hace del *Mitsein* heideggeriano un concepto fundamental. A partir de éste, tanto Nancy como McGuire y Tuchanska, procuran una perspectiva de la primera persona-plural. Para Nancy se trata de un concepto originario del ser singular-plural de los entes y para McGuire y Tuchanska es la paráfrasis de un sujeto participante cuyo punto de vista es la de la comunidad – no reductible a individuos- en la cual uno participa. Estos autores se proponen reescribir *Ser y Tiempo* como una ontología social: Nancy la despliega desde la co-existencia. McGuire y Tuchanska (2000, pp. 99 y ss) desde el en-entre, lo cual es la interrelación y la participación fundadas en la idea de praxis. La praxis constituye el sentido del ser de las comunidades. Somos simultáneamente nuestras relaciones y lo que hacemos, sustentándose e integrándose a las acciones de los otros. Participar es estar en las interacciones, por eso, la participación en la práctica de una comunidad nos constituye: “somos, o llegamos a ser, humanos, seres, organismos, sujetos, agentes, hacedores, actores, etc., por participar en la práctica.” La co-existencia, por su vez, funda al sentido en lo compartido. Somos la circulación. Somos lo que comunicamos.

“Porque no poder decir “nosotros” es lo que precipita a cada “yo” -individual o colectivo- en la locura de no poder tampoco decir “yo”. Querer decir “nosotros” nada tiene de sentimental, nada de familiar ni de “comunitarista”. Es la existencia que reclama lo que se le debe o su condición: la coexistencia” (Nancy, 2006, p. 57)

El *nada tienen de comunitarista* Nancy lo resalta ante el riesgo que tanto el “ser-con” como el “en-entre” corren en el momento de ser conceptualizados: se trata del de ser objetivados. Este *no ser comunitarista* significa que no se toma a la coexistencia o a las interrelaciones como entidades. No se han generado nuevas sustancias ni se han

substancializado a las comunidades. No son ontologías sociales porque hagan de la sociedad una entidad. Además, tanto las ontologías de Nancy como las de McGuire y Tuchanska se oponen a las ontologías de individuos fundadas en la primera persona del singular. Son ontologías instituidas en la pluralidad del ser, edificadas en la primera persona del plural. La coexistencia nos hace seres singulares-plurales. La interrelación no es la relación entre individuos previamente dados. En ambos casos se llega a ser por la interrelación o por la coexistencia. Se trata de ontologías sociales porque son ontologías fundadas en la pluralidad.

Pero la pluralidad puede ser entendida de diferentes modos. Elucidemos estos diferentes modos para revelar el que le corresponde a la coexistencia y a la interrelación.

Desde el punto de vista ontológico, la condición del nosotros es la pluralidad. Distinguiamos tres modos de pensar la pluralidad: pluralidad de unidades, pluralidad en la unidad y pluralidad sin unidad. Aristóteles, en *La política*, distingue dos significados de la palabra “todos”: como “cada uno” y como “colectivo” (Aristóteles, 1261^b 20-30) La pluralidad de unidades está asociada al primer significado y pluralidad en la unidad al segundo. El primer modo nos dará un pluralismo de unidades el cual podrá ser incorporado en un holismo o no. El pluralismo de unidades en el seno de un holismo tendrá como representante paradigmático justamente a la teoría del estado que Aristóteles presentara en *La Política*. El pluralismo de unidades sin holismo tiene como consecuencia una concepción atomista de la sociedad, esto es, lo social explicable en términos de propósitos individuales. El segundo modo, la pluralidad como totalidad, nos lleva a pensar el pluralismo en la unidad. El modelo paradigmático es *La República* de Platón y los modos *comunitaristas* a los que alude Nancy. El tercer modo, la pluralidad sin unidad que cohesiona o atomiza, es la pluralidad sin presupuesto, es la pluralidad del “ser con” (Nancy) o de interrelación y participación (McGuire y Tuchanska). La reflexión aquí se centra sobre la in-esencialidad de la comunidad. No se trata de considerar a las comunidades como objetos, éstas no son entidades ni estructuras previas que condicionan a los individuos. Para McGuire y Tuchanska, las comunidades también son el resultado de las participaciones en las prácticas. La vida humana no es ni un resultado ni un medio de las reproducciones de las prácticas. No hay individuos ni sociedad previamente dados. La praxis no presupone ni comunidades ni actores como entidades definidas. Para Nancy, la desontologización de la sociedad se basa en la comunicación que es la circulación del con. Lo social no es estabilizado como una condición ontológica de la comunicación ni de la praxis humana. El “ser con” no es el ser en común. Por eso, ni la comunión, como totalidad, ni la atomización son rasgos de este modo de concebir la pluralidad. Una ontología filosófica social – radicalmente diferente a una ontología de una teoría sociológica- no es un pensamiento objetivante de la pluralidad, piensa lo social sin hipostasiarlo, sin substancias, sin reificaciones. *La existencia existe en plural* (Nancy)

Otro rasgo compartido por las ontologías de Nancy y de McGuire y Tuchanska es que no se reducen a formas políticas. Tanto Platón como Aristóteles cuando pensaron la *polis* lo hicieron desde un pensamiento filosófico antropológico. En el caso de Aristóteles, la razón fundamental por la cual hay *polis* es debida a ese rasgo específico del ser humano: la razón. La razón es, tanto para Platón como para Aristóteles, razón dialógica, es decir, se realiza a sí misma cuando un hombre dialoga con otro hombre. Por eso, Aristóteles identifica el ser animal racional con el ser animal político, lo propiamente humano se da en la *polis*. De ahí, cuando una persona vive por propia decisión aislada de los otros seres humanos se trata o bien de un ser superior, un dios o bien de una bestia. Pero un ser humano en tanto humano no puede optar por el aislamiento. Por eso, si bien Aristóteles reconoce la necesidad como originaria de la sociedad,

sin embargo, para él hay *polis* porque el humano para realizar su humanidad requiere de ella y sólo en el encuentro con el otro es que se efectiviza. La respuesta de Platón a la pregunta ¿por qué hay *polis*? es diferente. El origen del Estado es la necesidad. El motivo es más originario y más vital que en Aristóteles. Nacemos como seres carentes, llenos de necesidades que no podemos satisfacer por nosotros mismos. Necesitamos del otro para sobrevivir. Mientras que en Aristóteles el ser humano es substancia individual que contiene un rasgo esencial por el cual hay estado, en Platón, en cambio, la necesidad no permite individuos cerrados, la necesidad nos hace seres abiertos a otros seres humanos. Tenemos necesidades que sólo otros humanos mediante sus dones propios pueden satisfacer. Porque tenemos necesidades que no podemos satisfacer nosotros mismo somos seres sociales. La justicia como virtud del estado es una consecuencia de nuestras necesidades. Que cada uno haga lo que le corresponde es un mandato que tiene como base la necesidad, porque haciendo lo que a cada cual le corresponde, según el don que le es propio, se satisface la necesidad de algún otro que no puede satisfacerla por sí mismo. Realizar el don que se es propio no es una realización individual, es solidaridad, es justicia. La necesidad es más originaria que la praxis. Sin embargo, se trata de una ontología política, la necesidad es una categoría política. La ontología que intentamos vertebrar sigue a Nancy en un aspecto que consideramos fundamental. Se promulga un retorno a Platón al considerar que son nuestras necesidades las que nos hacen “ser con”. Sin embargo, a diferencia de Platón, el “ser con” es más originario que la ciudad y la sociedad, es su condición pero no se identifican. El “ser con” no se reduce a formas puramente políticas. Para McGuire y Tuchanska la praxis no se equipara con lo político, si el sentido es constituido en el curso de la acción no puede reducirse a formas puramente políticas.

3. Los dos programas en el psicoanálisis: individuo-deseo y ambiente-necesidad

En base a todo lo anterior expuesto analizamos dos empresas psicoanalíticas a fin de elucidar las estructuras ontológicas filosóficas que subyacen a sus modelos ontológicos. Por una lado, la teoría psicoanalítica freudiana con su metapsicología y por otro, la teoría de la maduración de Winnicott. Como mencionamos arriba, si bien el psicoanálisis tiene su propia ontología regional y disciplinar, a diferencia de otras ciencias empíricas, en éste, la concepción de ser humano desde la cual se proyecta es fundamental. Ya Freud, a pesar de que pretendía que el psicoanálisis fuera una ciencia, percibía la diferencia de éste con otras ciencias naturales.

...en la psicología no siempre se trata, como en la física, de cosas del mundo que podrían despertar sólo un frío interés científico. (Freud, 1940/1997, p. 199)

Eso, que no puede despertar sólo un frío interés científico, obliga al psicoanálisis a forjar, a través de su propio proyecto, una idea de hombre, de circulación, que subyace a sus posicionamientos teóricos. En ninguna otra disciplina es tan importante como en el psicoanálisis un diálogo entre sus modelos ontológicos disciplinares y una ontología filosófica referida a la existencia humana, porque en ninguna otra disciplina es tan frágil la línea que separa ambos discursos⁷. Por un lado, la ontología filosófica, como ya lo enunciamos con Nancy, no es un

⁷ No es el objetivo de este trabajo desarrollar los modelos ontológicos o las ontologías trascendentales o del psicoanálisis porque no estamos interesados en formular la pregunta por el sentido de la vida como un problema científico. Las reconstrucciones de Olivera Días (de Winnicott) y de Minhot (de Freud) son ejemplos de reconstrucciones que siguen la noción kuhniana de modelo ontológico. Aquí, no se trata de una pregunta que se pueda circunscribir a un área epistemológica de la filosofía sino que se trata de una

pensamiento indolente de los malestares del hombre y de su tiempo. Y por otro lado, el psicoanálisis tematiza la enfermedad, el *pathos* del ser humano. El proyecto freudiano se funda en el modelo individuo-deseo. Su metapsicología nos proporciona modelos de aparatos psíquicos los cuales se caracterizan por ser modelos *a priori* que tienen como finalidad justificar un determinismo psíquico. Esta finalidad es la pretensión de legitimidad como ciencia natural del estudio de la psiquis. La creencia en el determinismo universal es base de su concepción del conocimiento científico. Admitir la posibilidad de pequeñas contingencias, es decir, de sucesos que se salen del “encadenamiento de acaecer universal”

...si alguien quebranta de esa suerte en un solo punto el determinismo de la naturaleza, echa por tierra toda la cosmovisión científica. (Freud, 1916/1997, p. 25)

Mientras para Kant sólo el orden natural era determinista, en oposición al orden humano, Freud los homologa a través de sus modelos de aparatos psíquicos los cuales extrapolan el determinismo natural al humano. Si bien hay una diferencia entre ambos órdenes, la diferencia radica en el contenido de sus regularidades, propias de cada uno, pero ambos tienen en común que sus leyes propias los hacen realidades deterministas. Por eso, el psicoanálisis responde a su concepción científica, porque, en oposición a Kant, no hay nada en la vida anímica que sea el resultado de un libre albedrío, todo en lo psíquico obedece a un determinismo. La libertad psíquica es una ilusión, lo mismo que la arbitrariedad psíquica. Ambas son creencias acientíficas. No hay contingencias internas. (Cf. Freud, 1901/1996, p. 236; Freud, 1916/1997, pp. 43 y 96) El determinismo psíquico freudiano es, en realidad, una sobredeterminación dada por una sumación y combinación de mociones anímicas. (Cf. Freud, 1905/1996, p. 53) Todas las representaciones están condicionadas mediante ligazones en un contexto determinado, esto es, en círculos de pensamientos y de interés, en complejos inconscientes. (Freud, 1916/1997, p. 99)⁸

Ya echan de ver ustedes que el psicoanalista se distingue por una creencia particularmente rigurosa en el determinismo de la vida anímica. Para él no hay en las exteriorizaciones psíquicas nada insignificante, nada caprichoso ni contingente; espera hallar una motivación suficiente aun donde no se suele plantear tal exigencia. Y todavía más: está preparado para descubrir una motivación múltiple del mismo efecto anímico, mientras que nuestra necesidad de encontrar las causas, que se supone innata, se declara satisfecha con una única causa psíquica. (Freud, 1910/1997, p. 33)

El determinismo freudiano no se refiere a una relación causal entre la psiquis y algo externo a ella que la causa, es un determinismo anímico, entre representaciones que se encadenan unas a otras y se determinan a través de un entramado psíquico. Este encadenamiento, base de su cosmovisión científica, es lo que permite que haya una etiología psíquica y es el fundamento de la interpretación psicoanalítica. No considera lo que aparenta ser contingente como azar sino que, el psicoanalista, lo interpreta. Es decir, busca la representación oculta (no consciente) a la que está encadenado. La interpretación es posible porque toda

pregunta en el sentido heideggeriano de ontología fundamental. Lo que se intenta es poner en diálogo ambos discursos, que es también el propósito de Nancy.

⁸ Es un indicador de su concepción científica del psicoanálisis en relación al determinismo cuando indica que la ligazón entre representaciones, la cual las hace depender unas de otras y las encadena causalmente tiene como antecedentes a Wundt en el experimento de asociación y a la escuela de Zurich, bajo la dirección de Bleuler y Jung quienes explican las reacciones obtenidas en el experimento de la asociación por los complejos del sujeto. “Bleuler y Jung, con esto, había echado el primer puente desde la psicología experimental hacia el psicoanálisis.” (Freud, 1916/1997, p. 99)

representación está en ligazón con otras y, por ende, determinada. Lo que la exégesis revela es lo significativo de lo que antes era considerado arbitrario. Ser arbitrario y desprovisto de sentido es también estar fuera de una secuencia causal. Tener un significado es estar determinado causalmente.

El determinismo psíquico implica la dicotomía interno-externo. “*Interpretar significa hallar un sentido oculto*”. (Freud, 1916/1997, p. 78) Pero eso oculto es algo que “*sólo a mi vida anímica pertenece*” (Freud, 1901/1997, p. 259). La ontología pulsional es una ontología internalista que se basa en una ontología de substancia individual. Si bien en la segunda tópica el ello y el superyó se fundan en la coexistencia y podrían ser pensados desde el “ser con”, sin embargo, éste se suprime a favor del individuo, el cual se torna el centro de toda la reflexión. (Nancy, 2006, p. 60) Simondon (2009) critica a Freud justamente en el punto que considera a la sexualidad como algo que está en el individuo, un rasgo del individuo.

La dificultad de toda la doctrina de Freud proviene del hecho de que el sujeto es identificado con el individuo y de que la sexualidad es puesta en el individuo como algo que el individuo contiene y encierra (Simondon, 2009, p. 460)

La sexualidad es un contenido fundamental de la vida anímica del individuo entendido ontogenéticamente. *Tres ensayos de Teoría sexual* (1905/1996) desarrolla las diferentes etapas de la vida sexual en la existencia del individuo. Desde esta perspectiva, el modelo individuo-deseo constituye un discurso que hace difícil pensar el sentido de la vida como “ser con”. El psicoanálisis freudiano no puede abordar el espacio del “ser con”, no consigue, por ende, responder a la pregunta por el sentido de la vida. El sentido queda reducido a significado derivado del determinismo.

En oposición, el psicoanálisis winicottiano no presenta una metapsicología, no presenta un modelo *a priori* de la psiquis y no se inscribe en la oposición interno-externo. Winnicott considera siempre a la persona total en la cual la existencia es esencialmente psicósomática. (Oliveira Días, 2003, p. 104)

En la teoría de la maduración de Winnicott uno de sus conceptos fundamentales es el de ambiente. La esencia del ambiente es “ser con”. Cada ambiente es un modo de “ser con”, modos de entre, modos de con. La maduración es un proceso de integración el cual es una tendencia que está presente en el niño en el momento de nacer. Para que esa tendencia se actualice se requiere de un ambiente que provea de los cuidados que el bebé necesita. Así, el ambiente es indisociable de la dependencia absoluta del recién nacido. El ambiente, en el inicio de la vida, consiste en la posibilidad de que el bebé habite en un mundo subjetivo, base para la creencia en la realidad del sí-mismo y del mundo. (Oliveira Días, 2003, pp. 123-124). Vemos cómo la necesidad nos pone ante un ser humano que no es un individuo aún, que no es autosuficiente y, para llegar a ser, requiere del ambiente. De este modo, tenemos a la necesidad no como una categoría política, como en Platón, sino como una categoría ontológica –filosófica– de la existencia humana. La necesidad nos hace “ser con” en un sentido originario y preindividual. El ser humano no pueden comenzar a ser, excepto bajo ciertas condiciones (Winnicott, 1965n[1962]/2007, p. 43) Para llegar a ser “... los genes no bastan” (Winnicott, 1968d/1998, p. 125)

¿Qué sentido tiene la vida y qué hace que sea digna de ser vivida? este interrogante, como lo señala Olivera Días (2003, p. 96), es propio de todos los seres humanos, y son justamente los psicóticos, más que nadie, con sus dudas permanentes entre el vivir y el no

vivir, los que nos enfrentan a esta cuestión. En la teoría de Winnicott, la psicosis está relacionada con los momentos iniciales de la vida humana y por ende, con el ambiente.

(...) la experiencia es un transitar constante en la ilusión, un reiterado acceso a la interacción entre la creatividad y lo que el mundo tiene para ofrecernos. La experiencia es un logro de la madurez del yo para la cual el ambiente suministra un ingrediente esencial. En modo alguno se la alcanza para siempre (Winnicott, 1987b/1990, p. 100)

Vemos así que el programa winnicottiano no es determinista. Ya su concepción de cuerpo excluye toda posibilidad de determinismo. El cuerpo, para Winnicott no es meramente fisiológico ni es autónomo en relación a la psique. El cuerpo vivo es un aspecto de “estar vivo” (Oliveira Días, 2003, p. 104) y desde esta perspectiva es que puede ser interpelado por la pregunta por el sentido. A su vez, la psique tiene como tarea primordial la constitución de la temporalidad humana y, así, del sentido de la historia de la vida humana y del sentimiento de sí mismo. (Oliveira Días, 2003, pp. 105-106; Winnicott, 1988/2006, p. 39 y 52) La ausencia de determinismo se revela en que el proceso de llegar a ser un individuo con una identidad y una integración entre su cuerpo vivo y su psique, no se da automáticamente (Oliveira Días, 2003, p. 111) sino que está en una relación no causal con el ambiente. El ambiente no actúa causalmente sobre el individuo porque no hay ni ambiente ni individuo previamente dados, sino, lo que hay, es una comprensión recreada ante cada nuevo bebé. (Oliveira Días, 2003, p. 149) Así, frente al aparato psíquico freudiano, fundado en las nociones de fuerzas de la física newtoniana y del determinismo causal extrapolado desde el orden natural, tenemos, en Winnicott, una teoría no causal de la maduración humana. Desde esta teoría es posible pensar el “ser con” originario, que es diferente y previo al “ser-uno-con”. El “ser con” originario remite al ambiente y al estadio en el que el bebé y la mamá son uno. ¿Qué sentido tiene la vida? En Winnicott esta pregunta equivale a ¿qué la hace digna de ser vivida? La creatividad, es la respuesta, cuando esta forma parte de la experiencia vital del individuo. Pero el ser es la condición del crear y para ser tuvo que haber un “ser con” originario que lo haya permitido. Virno (2005), sostiene que en Winnicott,

(...) la relación con el mundo y con los otros hombres no se enraíza en el Yo interior, completamente individualizado, sino en una tierra de nadie en la que no es posible discriminar el Yo del no-Yo. A propósito de esta tierra de nadie, Winnicott habla de un «espacio potencial» entre el sujeto y el ambiente, ... la tierra de nadie del «entre» (en la cual, dice Winnicott, pasamos gran parte de nuestra vida) se manifiesta en cosas y eventos empíricos. (Virno, 2005, p. 153)... El «entre» de la relación se materializa, según Winnicott, en los objetos transicionales (eje portador del juego y la cultura en general). La relación preexiste a los términos correlativos: al principio no hay otra cosa más que el «entre»... (Virno, 2005, p. 154)

Comenzamos preguntándonos ¿Cuál es el sentido de nuestra vida? y ¿qué sentidos produce el psicoanálisis? Vimos que el psicoanálisis freudiano elabora los sentidos por medio de una causalidad en la vida anímica. La cosmovisión científica de Freud lo ató a un determinismo universal cuya ontología se cierra en el individuo y su vida interna se opone como una realidad diferente a la externa. De este modo, su discurso queda atrapado en los dos rasgos característicos de las ontologías científicas: la separación del sujeto del mundo y su fundamento en el individuo. Como vimos, estos atributos no permiten abordar la pregunta por el sentido de la vida. Y no lo permite porque esta es una pregunta ontológica. En oposición, mostramos el programa winnicottiano, en donde ésta pregunta adquiere, mediante la categoría de necesidad, las bases para su planteo.

Referencias

- Foucault, M. (1993). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo Veintiuno Editores. (Trabajo original publicado en 1966)
- Freud, S. (1996). Psicopatología de la vida cotidiana. *Obras Completas* (J.L. Etcheverry, Trad., Vol. 6). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1901)
- Freud, S. (1996). Fragmento de análisis de un caso de histeria. *Obras Completas* (J.L. Etcheverry, Trad., Vol. 7, pp. 7-108). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1905)
- Freud, S. (1997). Esquema del psicoanálisis. *Obras Completas* (J.L. Etcheverry, Trad., Vol. 23, pp. 133-210). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado 1940)
- Freud, S. (1997). Conferencias de introducción al psicoanálisis. *Obras Completas*. (J.L. Etcheverry, Trad., Vol. 15). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1916)
- Freud, S. (1997). Cinco conferencias sobre psicoanálisis. *Obras Completas* (J.L. Etcheverry, Trad., Vol. 11, pp. 1-53). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1910)
- Hintikka, J. (1998). *¿Cogito, ergo quis est?* In J. Hintikka, *El viaje filosófico más largo: De Aristóteles a Virginia Wolf*. Barcelona: Gedisa.
- Hofstadter, D. (1979). *Gödel, Escher, Bach. Un Eterno y Grácil Bucle*. Barcelona: Tusquets.
- McGuire, J. E & Tuchanska, B. (2000). *Science Unfettered: A philosophical Study in Sociohistorical Ontology*. Ohio: Ohio University Press.
- Moulines, C. U. (1996). Las raíces epistemológicas del Aufbau de Carnap. In R. Cirera, A. Ibarra & T. Mormann, *El programa de Carnap: Ciencia, lenguaje y filosofía* (pp. 45-74). Barcelona: Ediciones del Bronce.
- Moulines, C. U. (1998). Esbozo de Ontoepistemosemántica. *Theoría*, 13(31), 141-159.
- Nancy, J-L. (2006). *Ser singular-plural*. Madrid: Arena Libros.
- Oliveira Días, E. (2003). *A Teoria do Amadurecimento de D. W. Winnicott*. Brasil: Imago.
- Searle, J. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. London: The MIT Press.
- Simondon, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*: Buenos Aires: La Cebra y Cactus Ed.
- Taylor, C. (1997). *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- Virno, P. (2005). *Cuando el verbo se hace carne: Lenguaje y Naturaleza humana*. Madrid: Traficante de sueños.
- Winnicott, D. W. (2007). La integración del yo en el desarrollo del niño. In D. Winnicott, (2007/1965b), *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador: estudios para una teoría del desarrollo emocional*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1965n[1962])

Winnicott, D. (1998). La comunicación del bebé con la madre y de la madre con el bebé: comparación y contraste. In D. Winnicott, (1998/1987a) *Los bebés y sus madres*. Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1968d)

Winnicott, D. (1990). *El gesto espontáneo. Cartas escogidas*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1987b)

Winnicott, D. (2006). *La naturaleza humana*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1988)

Wittgenstein, L. (1997). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.

Recibido em: 17/10/2010

Aprovado em: 16/08/2011