

Escisión, simbolización e integración de la identidad

Carlos Rodríguez Sutil¹

Instituto de Psicoterapia Relacional, Madrid.

El dualismo interior-exterior, con su concepción asociada de que la mente es una realidad aislada del mundo, impregna nuestro pensamiento cotidiano. En este artículo se comienza demostrando desde la filosofía del siglo XX la irrealidad de esa separación y de la estabilidad de las construcciones internas. Una vez que aislamos imaginariamente la mente, nos sentimos autorizados para soñar con atajos mágicos para superar el aislamiento, como es la telepatía o, en el psicótico, la transparencia o la sonorización de los pensamientos, el robo de ideas, la imposición de ideas desde el mundo exterior. No somos mentes, permanentes o eternas, insertas en un mundo que vemos pasar a nuestro alrededor, somos seres temporales. El yo es una representación, una metáfora interiorizada a la que convertimos en metáfora estable, pero frágil, ante una realidad cambiante, que nos dota de inmortalidad y nos consuela. El psicótico es el que vive la escisión por no haber sido capaz de manejar el convencionalismo de ese doble lenguaje, y aceptar que la realidad sea al mismo tiempo fija y cambiante, por ello necesita adherirse a objetos permanentes, con la cualidad de cosas estables. El psicótico es el que se cree en el lenguaje oficial a pies juntillas, está enfermo de convencionalismos. Si todo el mundo conoce los pensamientos del paciente, de alguna forma esto quiere decir que los pensamientos no están encerrados en la cabeza, idea contraria a la creencia cultural, lo que produce terror porque es vivido como antinatural, anula la escisión de interior y exterior, lo que significa la experiencia de la pérdida de identidad y de agencia, el descontrol. El delirio se elabora como modo de aferrarse a la realidad ante la desautorización extrema de las propias percepciones o sentimientos.

Palabras clave: Dualismo interior-exterior, escisión, simbolismo, ecuación simbólica, yo, self, identidad

The inner-outer dualism, with its associated conception that the mind is a reality isolated from the world, permeates our everyday thinking. This article begins by demonstrating from the philosophy of the twentieth century the unreality of this separation and the stability of internal constructions. Once we isolate the mind in our imagination, we feel authorized to dream of magical shortcuts to overcome the isolation, such as telepathy or, in the psychotic, transparency or the sounding of thoughts, the theft of ideas, the imposition of ideas from the external world. We are not minds, permanent or eternal, inserted in a world that we see passing around us; we are temporary beings. The self is a representation, an internalized metaphor that we turn into a stable but fragile metaphor in the face of a changing reality, which endows us with immortality and consoles us. The psychotic is the one who lives the split because he has not been able to handle the conventionality of that double language, and accept that reality is at the same time fixed and changing, for this reason they need to adhere to permanent objects, with the quality of stable things. The psychotic is the one who believes in the official language at face value, is sick of conventions. If everyone knows the patient's thoughts, in some way this means that the thoughts are not locked in the head, an idea contrary to cultural belief, which produces terror because it is experienced as unnatural, cancels the division of interior and exterior, which means the experience of loss of identity and agency, the lost of control. Delirium is developed as a way of clinging to reality in the face of extreme disavowal of one's perceptions or feelings.

Key Words: Inner-outer dualism, splitting, symbolism, symbolic equation, ego, self, identity

English Title: Splitting, symbolization and integration of identity

Cita bibliográfica / Reference citation:

Rodríguez Sutil, C. (2020). Escisión, simbolización e integración de la identidad. *Clínica e Investigación Relacional*, 14 (2): 379-399. [ISSN 1988-2939] [Recuperado de www.ceir.info] DOI: 10.21110/19882939.2020.140207

¹ Doctor en Psicología. Presidente del Instituto de Psicoterapia Relacional (Madrid, España). Premio "Dámaso Alonso" de Ensayo. Autor de numerosas obras, entre ellas: *El cuerpo y la mente*; *Introducción a la obra de Ronald Fairbairn*; *Psicopatología Psicoanalítica Relacional. La persona en relación y sus problemas*.

"Yo sé quién soy--respondió don Quijote--, y sé que puedo ser no sólo los que he dicho, sino todos los doce Pares de Francia, y aun todos los nueve de la Fama, pues a todas las hazañas que ellos todos juntos y cada uno por sí hicieron, se aventajarán las mías".

Introducción

El dualismo interior-exterior, con su concepción asociada de que la mente es una realidad relativa o totalmente aislada del entorno, impregna nuestro pensamiento cotidiano. Por ejemplo, según la creencia corriente las imágenes se llevan encima, como retales de tela que sirven para confrontar. Pero, para comprobar que la imagen que nuestra memoria nos proporciona de 'rojo' es la correcta deberíamos disponer de un tercer término de comparación, y así indefinidamente (Wittgenstein, 1945-49, § 380, 381, 386). El que yo sea capaz de distinguir los colores no significa que disponga de un patrón interior de comparación. Lo que necesitamos no es la imagen de 'rojo' en la memoria sino su concepto práctico. Lo que necesito para saber que tú estás experimentando dolor no es pincharme con un alfiler sino conocer el sentido del concepto 'dolor', que me ha sido transmitido mediante el habla en contextos pragmáticos (1945-49 pp. 547-8). Se me puede cuestionar "¿pero alguien que no haya experimentado dolor no podrá captar el concepto!" ¿Pero es que existe alguien que no haya experimentado el dolor! Tampoco debemos pensar en un concepto como si fuera un producto meramente intelectual, sino en algo integrado en un contexto práctico. Las representaciones internas – cuando se producen - son dependientes de lo que ocurre en el exterior (Wittgenstein, 1948-51, II, p.30). El bebé no tiene representaciones internas o, mejor, no sabríamos lo que queremos decir *nosotros* al afirmar que sí las tienen (Cf. Marcia Cavell, 1993, p. 191).

La cuestión tiene que ver con la manera en que una idea se relaciona con los particulares que participan de ella. El hombre particular es, en consecuencia, humano, porque participa de la forma "hombre", pero esta comparación requeriría del recurso a un "tercer hombre" que asegurara lo que los dos primeros poseen en común, y así en una regresión al infinito. Según los platónicos, el ser es la *idea* o la *forma*, es decir, aquello que tienen las cosas en común y hace posible su percepción. Pero esto exige un movimiento de retroceso ante las cosas, para buscar explicación en un universo aparte, inmutable, el universo de las ideas abstractas. Nos apartamos del mundo, en el que rige el tiempo, el cambio, la inestabilidad, mientras que en el mundo de las ideas platónico – como en el inconsciente freudiano y como en el seno de la mayoría de las familias - reina un presente permanente. Ciertamente, en las relaciones con la familia de origen da la impresión de que no pasara el tiempo, hasta cierto punto siempre somos niños para nuestros padres y nuestros hijos siempre son niños para nosotros.

Sin embargo, podemos afirmar que nunca existe una mente aislada, ni un sujeto primitivo aislado en un narcisismo originario y en un principio del placer. El autista o el psicótico, por ejemplo, no está aislado de la realidad, sino que desarrolla una relación peculiar con ella. Pero, una vez que aislamos imaginariamente al sujeto, nos sentimos autorizados a soñar con atajos mágicos para salvar dicho aislamiento, como es la telepatía o, en el psicótico, la transparencia o la sonorización de los pensamientos, el robo de ideas, la imposición de ideas. Para el buen jugador de mus o de póker, no hay interior, lo que hay es una mayor o menor sensibilidad a la hora de interpretar los signos que el otro está enviando continuamente. Por otra parte, tampoco somos mentes, permanentes o eternas, insertas en un tiempo que vemos pasar a nuestro alrededor. Somos seres temporales. Estamos hechos de tiempo:

[...] cada vez que recuerdo el fragmento 91 de Heráclito: «No bajarás dos veces al mismo río», admiro su destreza dialéctica, pues la facilidad con que aceptamos el primer sentido (*El río es otro*) nos impone clandestinamente el segundo (*Soy otro*) y nos concede la ilusión de haberlo inventado; cada vez que oigo a un germanófilo vituperar el *yiddish*, reflexiono que el *yiddish* es, ante todo, un dialecto alemán, apenas maculado por el idioma del Espíritu Santo.

«Nueva refutación del tiempo», *Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé, 1989, vol. II, pág. 141.

De acuerdo con esto, desde el psicoanálisis relacional se ha afirmado que el “campo intersubjetivo”, o la “matriz relacional”, no es un modo de obtener experiencias ni de compartir las experiencias, sino la precondition para alcanzar cualquier experiencia (Stolorow et al., 2001; Mitchell, 1993). La representación del mundo no viene originariamente del interior de la mente individual, sino de fuera, de la comunicación social. El *Dasein* de Heidegger - ‘el ser humano’ -, ya existe en un mundo, antes de toda presuposición y toda actividad, la existencia del mundo es *a priori*. Me gusta decir que el recién nacido es un nuevo jugador que llega a una partida que ya se está jugando. No hay que demostrar la existencia del mundo “exterior”, sino más bien la tendencia que tenemos a sepultar ese mundo bajo teorías del conocimiento, para luego intentar probarlo (Heidegger, 1927, § 43, p. 227). Antes de que nos separemos del mundo y adoptemos una postura de aislamiento teórico, de radical externalidad, somos parte activa del mundo. Y en la percepción del mundo no estamos separados de él. Heidegger, desde el propio título de su obra principal, *El Ser y el Tiempo*, está lanzando un manifiesto (Steiner, 1989). Hasta ese momento toda la filosofía occidental se había ocupado del ser, la auténtica realidad, incluso el Ser Supremo, como aquello permanente e inmutable, frente a la realidad física y cambiante. El existencialismo, en cambio – aunque Heidegger no aceptaba esa etiqueta –

tiene la peculiaridad de colocar la existencia por delante de la esencia, la acción y la vivencia por encima de la idea, o de la representación.

En los textos clásicos del psicoanálisis se produce cierta confusión entre lo que es el yo y lo que es la persona. Confusión que acaso se resuelve si descubrimos que nunca poseemos a nuestra persona real sino que el frágil yo se construye, de forma narcisista, sobre una representación. En consecuencia, el *yo actual* (Freud, 1923) o, por mejor decir, el "yo real", deberá ser una representación, por mucho que ocupe un lugar privilegiado, en la misma medida que son representaciones el *yo ideal* y que el *ideal del yo*. Tal vez es posible hablar de la representación del "objeto" como diferente del objeto, pero no podemos decir que la representación del *self* es diferente del *self*, pues el *self* y su representación son lo mismo. Del objeto (externo), tu percepción puede contrastarse con la mía y llegar a un acuerdo o a cierta forma de "objetivismo" o "constructivismo" social, mientras que tu representación de ti mismo no tiene contraste posible, pues la imagen que yo tengo de ti es de tu persona, no de tu *self*. En consecuencia, el narcisismo no es en absoluto la catexia de nuestra propia persona, sino de la imagen que tenemos de nuestra propia persona – cosa que puede llegar a ser bastante diferente -, a veces en perjuicio de nuestra propia persona. Porque el *self* es una representación o una idea, de una realidad incognoscible – un *noúmeno* –. Quiero decir que nunca llegamos a alcanzar el objetivo planteado por el oráculo: conócete a ti mismo. El *self* es el escarabajo en la caja que, de no existir, no cambia nada. Ante la afirmación de que cada uno tenemos nuestro sentido de identidad propio, innato, qué pasaría si pregunto – al estilo de Wittgenstein - ¿Y qué si yo digo que carezco de ese "sentido único de mí mismo"? ¿Cómo demostrarás que estoy mintiendo? Por otra parte, la contrapartida metafísica de la mente aislada es el surgimiento del problema de las otras mentes - ¿cómo puedo estar seguro de la existencia de otras mentes a parte de la mía? - asunto recurrente en la filosofía contemporánea.

Imaginemos la forma que adoptarían nuestras teorías si comenzáramos a construir la metafísica partiendo del supuesto no de que los otros son semejantes a mi sino de que es mi identidad la que está en juego – un juego arriesgado – y todo el tiempo intento convencerme de que soy igual a los demás. Sin embargo, esta opción de aroma esquizoide es también deudora de nuestra metafísica occidental, especialista en provocar la existencia del individuo aislado. Considero que el sujeto se construye de afuera hacia dentro. El dualismo mente-cuerpo que postula un yo interno, innato y permanente, es contrario a la idea de desarrollo, como afirmó Vygotsky (1984, p.273). En Descartes el alma es un perceptor pasivo, un registrador de movimientos de la glándula pineal o, en la teoría de James, la emoción es la

toma de conciencia de los cambios viscerales. En consecuencia, las emociones son inmutables y, en último término, *innatas*.

El Sujeto

Ahora bien, es el mundo de las palabras, del habla, del lenguaje socialmente construido, el que crea el mundo de las cosas. Nunca nos encontramos las cosas puras, sin lenguaje acompañante, como tampoco hay hecho sin teoría que pueda crearlo. Tomemos el lema de Heidegger: "el habla es la casa del ser" (1954, p. 149), acompañado por un fragmento del poeta Stefan George, uno de los favoritos del filósofo alemán:

Así aprendí triste la renuncia:

Ninguna cosa sea donde falta la palabra².

Que el profesor de Friburgo explica de la siguiente manera:

Sin la palabra que de este modo retiene la totalidad de las cosas, el "mundo" se hundiría en la oscuridad incluyendo al "yo" que lleva al borde de su país, hasta la fuente de los nombres y todo lo que encuentra como prodigio o sueño. (1954, p. 158)

El yo, llevado a su extremo, se convierte en un punto inextenso (Wittgenstein, 1918), punto en el que se articulan una variedad casi infinita de objetos internos, imaginarios, representaciones del yo o del *self*, determinadas por las modas culturales y el *Zeitgeist* o espíritu de los tiempos. "El pensador" - es aquel que es consciente en todo momento dado, y se considera siempre permanente e idéntico a sí mismo. El 'alma', el 'yo trascendental', el 'espíritu' son otros nombres por los que se ha conocido al 'pensador', nunca totalmente desgajable de la creencia religiosa. Pero, como bien advirtió Hume, el gran enemigo del yo estable son los estados cambiantes de conciencia. No es simplemente que sea difícil conocerlo, sino que es imposible, por eso seguramente cada autor tiene su propia definición de lo que es el *self* (Mitchell, 1993).

El yo que soporta la identidad occidental, el yo puro, es en realidad el *shifter* (desplazador, cambiador, algo cambiante) de la lingüística, un *índice formal*, que es como decir la incógnita de una función que puede ser llenada con cualquier valor, lo que no ha impedido que se lo dotara de sustancia. En este momento histórico de nuestra cultura occidental estamos tan convencidos de poseer un *self* como en la Edad Media de la existencia del alma.

² So lernt ich traurig den verzicht:
Kein ding sei wo das wort gebricht.

El paso a la concepción moderna del sujeto reflexivo atraviesa la concepción cartesiana del sujeto que se piensa a sí mismo, el fundamento sin fisuras de toda la filosofía moderna. Pero cuando Descartes – en la *Meditaciones Metafísicas* - argumentaba que podía dudar de todo menos de que estaba pensando, de donde extraía la conclusión de que él era en esencia pensamiento, una sustancia pensante, Gassendi – sacerdote epicúreo, lo que casi es una *contradictio in adjecto* o bien un oxímoron, como cuando decimos “nieve roja”, “calma tensa” o “inteligencia militar” - le respondió que conocer que uno piensa, duda, siente, etc., no es suficiente para saber qué sustancia es uno mismo. Es como si un ciego al sentir el calor y decirle que viene del sol pensara que tiene una idea clara y distinta de lo que es el sol: “Es una cosa que calienta”. El sujeto pensante no existe, existe el pensamiento, como sugieren en ocasiones los esquizofrénicos. Nada en el campo visual permite inferir que es visto por un ojo (Wittgenstein, 1918, 5.633, 5.6331), como leemos en Shakespeare:

Casio

...Dí, Bruto, ¿puedes tú verte la cara?

Bruto

No, Casio. No se pueden ver mis ojos

Si otro objeto no logra reflejarlos.

(Julio César, acto primero, escena II. Versión castellana de Guillermo MacPherson, 1909)

O el primer proverbio en forma de soleá que Machado le dedicara a Ortega:

El ojo que ves no es
ojo porque tú lo veas
es ojo porque te ve.

Cuando me pienso a mí mismo me veo como una algo cambiante en el tiempo, que envejece, engorda o adelgaza, es apreciado o censurado por la audiencia en una conferencia, puede ser querido u odiado. Siguiendo a Heidegger (1927, cap. 4) diré que, en verdad, el yo no tiene la forma del estar presente, no es un objeto visible, sino que la sustancia del ser humano es la existencia. O bien mi *self* se halla absorto en el mundo y no es fácilmente diferenciable de los otros, o bien, se escinde como descubrieron los psicoanalistas de la *Escuela Inglesa*, y padece con extremada angustia esquizoide. O se disuelve en los otros o se disuelve en la soledad ensimismada. Se necesita estar tan loco como Don Quijote para necesitar creer con esa seguridad en la identidad propia.

Algo de esto percibió Freud al proponer que el yo, en su mayor parte, es inconsciente, ese que habla en los lapsus, actos fallidos, síntomas y, en general, en el sentido de toda la conducta, que inevitablemente padece cierta escisión o *Spaltung*, que está presente en todo

proceso defensivo. El psicoanálisis – comenta Ricoeur (1965, P. 441) - es un discurso sobre el sujeto, pero que descubre que el sujeto nunca está donde se cree. Por otra parte, para el creador del psicoanálisis el yo puede ser tanto una diferenciación a partir del ello, una estructura defensiva, psicopatológica, o bien resultado de procesos de identificación. El melancólico se extiende en reproches hacia sí mismo que, en realidad, corresponden a reproches hacia el objeto amado y perdido. Según la frase que se ha hecho famosa: “la sombra del objeto cae sobre el yo” (Freud 1915 a). Para Laplanche y Pontalis (1968) en Freud la escisión no es un mecanismo de defensa, sino un efecto del proceso defensivo, no es una defensa del yo sino un método para que coexistan dos métodos defensivos en paralelo, uno que va directamente contra la realidad (la renegación) y otro contra la pulsión (la represión), que es el que provoca los síntomas neuróticos. El fenómeno de la escisión que se produce en el contexto analítico es, en última instancia, intersubjetivo, aunque pueda parecer intrasubjetivo, en el analista o en el analizando, o en la pareja, según el punto de vista de cada uno de ellos. Pienso que inicialmente la escisión es un estado de cosas normal, con la intensidad del gozo extremo o de la tremenda rabieta o angustia abrumadora, siempre en relación con el otro. La patología de la escisión viene en fases posteriores.

Ejemplos de situaciones propicias a la escisión (todas ellas interpersonales):

- La confusión de lengua (Ferenczi): la expresión tierna del niño es rechazada como censurable desde el lenguaje de la pasión; el niño es tratado con pasión erótica que el adulto vive con sentimiento de culpa, pero valora como ternura.
- La niña maltratada se identifica con el agresor, si la maltrata es porque ella es mala, aunque al mismo tiempo sabe de la maldad del cuidador.
- Toda frustración, aunque sea óptima, en especial si se acompaña de la negación de una realidad evidente (como en el “doble vínculo de los comunicacionistas”):
 - El niño con el pene erecto al que su madre le dice “¡Ay, mi niño, que tiene ganas de hacer pis, vamos al servicio!”.
 - Qué bien que a mis niñas no le gustan las galletas que hemos comprado para la abuela.

Según Kohut (1971), las manifestaciones ideales y emocionales de una escisión vertical de la psique – en contraste con escisiones horizontales como las que producen, en un nivel más profundo, la represión (*Verdrängung*) y, en un nivel más alto, la *negación* (*Verneinung*; Freud, 1925) – se correlacionan con la existencia consciente, paralela, de actitudes psicológicas, incompatibles en el fondo.

Jean Laplanche (1970, p. 88 y ss.) percibe dos “derivaciones” en la teoría del yo: metonímica y metafórica. La “derivación metonímica” procede de la contigüidad entre el yo-persona y el yo-instancia. Así el yo-instancia surge bajo la figura de un órgano especializado, prolongación del individuo. Este es el yo como diferenciación a partir del ello. La “derivación metafórica”, consiste en el desplazamiento del individuo o, más exactamente, de su imagen, a otro lugar, como una concreción intrapsíquica a imagen del individuo. Este es el yo como identificación (ideal del yo, yo real, yo corporal). En el interior de la persona se buscará el *self*, la imagen de esa persona total, o flotando sobre su cabeza, como en el rabino pintado por Chagall.

Mitchell (1993) agrupa en dos las corrientes del pensamiento psicoanalítico, aquella que defiende una metáfora espacial y la que defiende una metáfora temporal. Según la primera el *self* es algo estable que reside en un espacio mental, para la segunda es algo cambiante, múltiple y discontinuo. Posiblemente desconocía la distinción de Laplanche, que de alguna forma repite. La metáfora espacial es propiamente la derivación metafórica, mientras que la temporal es metonímica. Mitchell sintetiza ambas posiciones y define al *self* como la organización subjetiva de significados que el sujeto elabora a lo largo del tiempo a través de la acción, y los sentimientos y pensamientos sobre uno mismo. A veces nos comportamos con continuidad y otras cambiamos mucho de una situación a otra.

El proceso de diferenciación del objeto – leemos en Fairbairn (1941, p. 54) – cobra un significado especial, no sólo por el hecho de que la dependencia infantil se caracteriza por la identificación, sino también por la actitud de incorporación oral. El objeto con el que el individuo se identifica se vuelve equivalente a un objeto incorporado o, dicho en forma de pequeño trabalenguas (hegeliano), *el objeto en el que el individuo es incorporado, es incorporado en el individuo*. En los sueños esa idea se escenifica en la equivalencia entre estar dentro de un objeto y tener el objeto dentro de uno mismo. Ahora bien, en realidad lo que se interioriza no son, desde luego, imágenes, tampoco objetos, ni siquiera relaciones de objeto, sino esquemas de acción disponibles para su actualización en cualquier momento, incluso en la relación del sujeto consigo mismo. Los esquemas más básicos del psiquismo son esquemas de relación, esquemas de acción formados en interacción dialéctica con nuestro entorno correspondientes con el estadio sensorio-motor de la teoría piagetiana, que abarca los dos primeros años de vida. Los esquemas sensorio-motores no dejan de funcionar aunque se alcance el estadio de las operaciones formales, conceptual.

Aprendemos en las primeras fases de la infancia cómo situarnos ante el otro, qué actitudes adoptar para conseguir el contacto, las gratificaciones, o evitar la frustración intensa. Los conceptos se elaboran después. El concepto sobre ‘mí mismo’ es una noción – especialmente

valorada - que mantengo en mi mente merced a un reiterado ejercicio de memorización, como cuando me repito la lista de los reyes godos, siempre que las estructuras neurológicas subyacentes (subcorticales y corticales) se hallen intactas y no me aisle del mundo. Se trata de una narración, una reconstrucción enunciativa, que voy elaborando sobre mi pasado, mi presente y mi futuro, en la que subyace una prehistoria pre-narrativa, procedimental. Tomar la memoria como reconstrucción es un punto de vista que han adoptado algunos investigadores desde la época de Bartlett (1932) y que ya estaba presente en la teoría freudiana del trauma y en el concepto de *retroactividad* (*Nachträglichkeit*). Sabemos quiénes somos, afirma Heidegger, desde el horizonte de lo que somos ahora y por la anticipación de lo que seremos en el futuro (1927, § 70, 71, 72, 73). No es que el *Dasein* – la persona - sea temporal por estar dentro de la historia, sino que sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en la esencia de su ser (1927, § 72, p. 407).

No es exagerado aceptar, con Lacan (1949), que la capacidad para reconocer la propia imagen reflejada o, cuando menos, para quedar prendado de ella, posee la categoría de estructura ontológica del mundo humano. Para este fondo básico, formador de la identidad, propone la denominación "conocimiento paranoico", de resonancias kleinianas. La actitud gozosa del bebé manifiesta: "... la matriz simbólica en la que el yo (*je*) se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto" (Lacan, 1949, pág. 12). El estadio del espejo debe, por tanto, ser comprendido, como una *identificación*. Es un caso particular de la *imago* que consiste en establecer la relación del organismo con su realidad. La tarea que la *imago* cumple es inaugurar una nueva fase: de organismo / entorno orgánico a individuo / entorno humano. En la gozosa identificación del bebé humano o primate de su propia imagen ante el espejo se produce el reconocimiento de ser uno entre otros, los semejantes, con una imagen integrada frente al 'cuerpo escindido en partes' (*corps morcelé*). (1949, pág. 15). Pensemos en el proceso de alguna forma contrario que encaran los enfermos de Alzheimer, cuyo mundo circundante se va disolviendo a la par que la propia identidad, llegando al punto de no reconocer su propia imagen en el espejo.

Hay un riesgo en pensar que el bebé logra una imagen interna cuando observa su representación en el espejo. La mente – como el *self*- es un concepto teórico: "*postulado* para anudar todas las ocurrencias individuales que la introspección nos hace conscientes" (Armstrong, 1994, p. 117). Ahora bien, desde la perspectiva evolutiva (Vygotsky, 1977) descubrimos que el yo no es simplemente *postulado* sino *construido*, compartiendo con las funciones superiores la característica de ser externo y social antes de interno e individual. La diferenciación imaginaria del espacio interior es un proceso de afuera hacia adentro, por medio del lenguaje, que constituye al mundo como espacio representacional externo. El

sujeto se constituye plenamente cuando puede producirse la relación dual consigo mismo, es decir, cuando dialoga con su yo (múltiple). Los conceptos psicológicos básicos (yo, conciencia, afectos, emociones) son constructos culturales. El único concepto originario que tenemos del yo es la persona total, con sus acciones y expresiones verbales, y toda construcción sobre el yo o el *self* no es más que una transposición más o menos deformada de ese objeto primitivo. Esa persona no tiene un cuerpo, sino que es un cuerpo, entiéndase bien, un cuerpo en movimiento y pleno de significado, en interacción con su entorno humano.

Todavía nos domina la idea de que el sujeto es algo interno que dirige nuestro comportamiento (*the ghost in the machine*), el alma. Pero ese sujeto es una representación, una metáfora interiorizada a la que convertimos en metáfora estable de la persona cambiante, en algo eterno como las formas platónicas, que nos dota de inmortalidad y nos consuela. Sin embargo, una representación no puede hacer nada, el granjero no puede entrar en su granja³. El agente es la persona en su conjunto. El "autoconcepto" no puede constituirse en el sujeto de la acción personal, *un concepto no puede ser el agente*. Si designamos a la persona total como la agencia, como pretendo, no será un *self* –y, desde luego, tampoco un cerebro- sino una persona y, en cuanto que individuo culturalmente desarrollado, una persona en diálogo con los demás y con un diálogo interior, a la vez consciente e inconsciente, entre las diferentes personificaciones de su psiquismo, las instancias, que cabría concebir – metafóricamente - como personajes incorporados o introyectados. "Mi persona total" es una realidad que se me escapa, lo más que podré alcanzar es una representación de "mi persona total", o más de una, como un *self* o varios *selves*. La persona es una realidad abierta y construida de fuera hacia adentro. El concepto de *reconocimiento* es inseparable de una lucha que se establece no a partir de intereses biológicos para la conservación de sí mismo, sino como proceso de formación de la propia identidad a través de los intentos por obtener el reconocimiento de otro significativo. Es un acto *realizativo* o *preformativo* de confirmación intersubjetiva por parte del otro, de las propias capacidades y cualidades morales (Honneth, 1995). La lucha por el reconocimiento, tanto de individuos como de grupos, intenta restablecer la identidad moral herida, lo que podría dar lugar a una nueva "gramática moral de los conflictos sociales".

La madre pregunta al niño "¿tú quién eres?", y el niño responde "yo soy 'minene'".

³ Pensemos – propone Wittgenstein (1945-49, §398 y §399) en un paisaje pintado en el que se ve una casa. Alguien pregunta "¿De quién es esa casa?" y respondemos "Del granjero que está delante de ella". Pero ese granjero no puede entrar en su granja.

Sobre la Ecuación Simbólica

Los signos pueden ser comprendidos por los seres humanos y, algunos (como los signos gestuales), incluso por ciertos animales; los símbolos, en cambio, son específicamente humanos. Los signos señalan; son exclusivos de un cometido o una circunstancia. Los símbolos tienen un significado más amplio y menos concreto. Los sueños, los síntomas neuróticos, lapsus y otros actos sintomáticos tienen significado en el psicoanálisis freudiano porque son la expresión simbólica de fantasías reprimidas inconscientes. Los símbolos para el psicoanálisis son universales y están integrados en el pasado filogenético de la especie. No siempre es fácil diferenciar lo que es un signo de lo que es un símbolo, como en los ideogramas del chino o el lenguaje jeroglífico.

Freud en su artículo sobre *Lo Inconsciente* (1915 b) afirma que en la represión normal se establece una comunicación entre inconsciente y consciente a través de los símbolos, mientras que en la represión "excesiva" lo inconsciente se escinde y la conciencia es invadida por símbolos concretos, como en las alucinaciones. Así ocurría, dice Freud, con un paciente de Víctor Tausk, horrorizado ante el "agujero" de su calcetín, porque un agujero era para él el equivalente del sexo femenino. La imagen consciente de un objeto comprende la *imagen verbal* y la *de la cosa*. La imagen inconsciente es la representación de la cosa sola. Podemos ahora expresar, dice Freud, más precisamente qué es lo que la represión niega a las representaciones rechazadas de las neurosis de transferencia. Les niega la traducción en palabras, las cuales permanecen enlazadas al objeto. Una presentación no concretada en palabras o en un acto psíquico no sobrecargado, permanece entonces en estado de represión en el sistema inconsciente. Ahora algunos pensamos, no obstante, que lo que permanece reprimido se organiza en forma de enunciados y, por tanto, son palabras. Podemos seguir pensando en alguien muchos años después de que ha desaparecido; su rostro, sin embargo, se borra de nuestra memoria si no la refrescamos con fotografías. La persona que se queda ciega de adulto termina olvidando las representaciones visuales.

Repito que para Freud (1915b) la representación consciente de un objeto consiste en la conjunción de la representación de la cosa junto con la representación de la palabra. Da así una definición muy cercana, se ha subrayado a menudo, a la del signo lingüístico según el iniciador de la lingüística moderna, Ferdinand de Saussure (1916), para quien el signo se compone de significante y significado.

- Freud (1915): REPRESENTACIÓN CONSCIENTE DE UN OBJETO = REPRESENTACIÓN de cosa + REPRESENTACIÓN de palabra
- Saussure, (1916): SIGNO LINGÜÍSTICO = Significado + Significante

Saussure (1916) define el signo lingüístico humano como un compuesto de un concepto o significado y de su "imagen acústica" o significante. Los significados y significantes, que constituyen signos, configuran al lenguaje el cual tiene dos ejes: el paradigmático o metafórico y el sintagmático o metonímico, uno es el eje del habla o sincrónico y otro se corresponde a la lengua o diacrónico; por esto para Saussure la sincronía (el fenómeno del lenguaje en un momento dado, junto a otros paralelos) y la diacronía (el fenómeno del lenguaje a través del tiempo) son dimensiones de capital importancia.

Enuncio dos cadenas de analogías que requerirían un tratado y un autor más capacitado para ser desarrolladas en todas sus consecuencias:

sintagma: yo-persona: identificación: desplazamiento: proceso secundario: metonimia: cambio: sistema abierto: contigüidad: olvido

paradigma: yo-instancia: diferenciación: condensación: proceso primario: metáfora: permanencia: sistema cerrado: semejanza: memoria

Saussure por "significado" entiende el *concepto* (Benveniste, 1939). Un concepto es, por ejemplo, la explicación de una palabra que podemos encontrar en el diccionario o la descripción que nos proporciona un hablante. No es, por tanto, una imagen de una cosa ni una imagen de una palabra. Para el lingüista suizo, lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica, ambos fenómenos psicológicos. El tercer término -al que no alude- es la realidad, el *referente*, pero opina que el signo lingüístico es arbitrario porque un mismo animal se llama *buey*, en un país, *boeuf* en otro y *Ochs* en un tercero, lo que podría hacer pensar que la noción de duelo es arbitraria porque en Europa tiene al negro por símbolo y en China tiene al blanco. Sin meternos muy de lleno ahora en asunto de tanta raigambre metafísica -como es el de intentar definir qué es la realidad- puedo afirmar que nunca existe una identidad entre la cosa y el signo, ni tienen por qué compartir la misma complejidad. Eso es lo que se intentaba resolver con la *forma lógica* de la proposición, que postulara el primer Wittgenstein, es decir, que la proposición y la realidad compartieran la misma complejidad. Pero, entonces, la expresión "un ejército de cien mil soldados" tendría que incluir a todos y cada uno de ellos, con sus características personales, como los soldados de terracota de Xian. Pero eso no ocurre. La denotación - 'esto es tal cosa' - no es una función del lenguaje tan frecuente como los empiristas pensaban, creencia sobre la que Jonatan Swift ironizó en sus *Viajes de Gulliver*:

El otro proyecto era un plan para abolir por completo todas las palabras, cualesquiera que fuesen; y se defendía como una gran ventaja, tanto respecto de la salud como de la brevedad. Es evidente que cada palabra que hablamos supone, en cierto grado, una disminución de nuestros pulmones por corrosión, y, por lo tanto, contribuye a acertarnos la

vida; en consecuencia, se ideó que, siendo las palabras simplemente los nombres de las cosas, sería más conveniente que cada persona llevase consigo todas aquellas cosas de que fuese necesario hablar en el asunto especial sobre que había de discurrir. Y este invento se hubiese implantado, ciertamente, con gran comodidad y ahorro de salud para los individuos, de no haber las mujeres, en consorcio con el vulgo y los ignorantes, amenazado con alzarse en rebelión si no se les dejaba en libertad de hablar con la lengua, al modo de sus antepasados; que a tales extremos llegó siempre el vulgo en su enemiga por la ciencia. Sin embargo, muchos de los más sabios y eruditos se adhirieron al nuevo método de expresarse por medio de cosas: lo que presenta como único inconveniente el de que cuando un hombre se ocupa en grandes y diversos asuntos se ve obligado, en proporción, a llevar a espaldas un gran talego de cosas, a menos que pueda pagar uno o dos robustos criados que le asistan. Yo he visto muchas veces a dos de estos sabios, casi abrumados por el peso de sus fardos, como van nuestros buhoneros, encontrarse en la calle, echar la carga a tierra, abrir los talegos y conversar durante una hora; y luego, meter los utensilios, ayudarse mutuamente a reasumir la carga y despedirse.

El signo es una institucional (social), es signo para una comunidad hablante determinada (Ducrot y Todorov, 1972). El símbolo es un signo que mantiene cierta relación, aunque sea arbitraria, con lo simbolizado, el referente, precisamente de semejanza o contigüidad. Ahora bien, los símbolos que se presentan en psicoanálisis son inconscientes, su significado y referente está oculto y requieren una indagación interpretativa. Jones presentó en 1916 una teoría del simbolismo recogida por H. Segal (1957), en los siguientes términos:

1. Un símbolo representa lo que ha sido reprimido de la conciencia, y todo el proceso de simbolización es efectuado de manera inconsciente.
2. Todos los símbolos representan ideas del sí mismo, es decir, del propio cuerpo, de los parientes carnales, así como de los fenómenos del nacimiento, la vida y la muerte.
3. Un símbolo tiene un significado constante. Muchos símbolos pueden ser utilizados para representar la misma idea reprimida, pero un símbolo dado tiene un significado constante, que es universal.
4. El simbolismo surge como resultado del conflicto intrapsíquico entre las tendencias represoras y lo reprimido. Sólo lo que es reprimido es simbolizado; sólo lo que es reprimido necesita ser simbolizado.

Estos postulados se han confirmado a través del trabajo psicoanalítico con niños, y sirven de apoyo para elaborar el concepto de *ecuación simbólica*. Conviene retener la idea de Hanna Segal de que *el simbolismo es la relación entre el yo, el objeto y el símbolo*. Cuando existen alteraciones en la diferenciación entre el yo y el objeto, también se producen dificultades en la diferenciación entre el símbolo y el objeto simbolizado y aparece el pensamiento concreto, característico de las psicosis. El caso más citado de *ecuación simbólica* es el de un paciente esquizofrénico que no podía tocar el violín porque para él *era lo mismo* que masturbarse; para un neurótico, en cambio, tocar el violín *puede simbolizar* la masturbación lo que le permite, incluso, una satisfacción erótica adicional. Esta no diferenciación está provocada porque partes del yo y de los objetos internos son proyectadas dentro de un objeto e identificadas con él (*identificación proyectiva*), y como una parte del yo se confunde con el objeto, el símbolo – como función del yo – se confunde con el objeto que simboliza. Las palabras son tomadas por los objetos o acciones que representan y, por ese motivo, se ve dificultado su uso en la comunicación. También algunos sofistas de la Antigüedad, como Gorgias, alegaban que “cuando digo la palabra “carro”, un carro sale por mi boca. A pesar de lo absurdo y extraño de esta idea, ciertamente el lenguaje a veces sí “construye” cosas. Como muestran los actos realizativos (*performative acts*) de la filosofía analítica, por ejemplo, “yo os declaro marido y mujer”, que identifican la palabra y el objeto de signado, más exactamente, la palabra crea al objeto. Pero el “objeto” aquí se define como un punto de articulación de relaciones múltiples (¿qué es un marido?).

<i>Ecuaciones Simbólicas</i>	<i>Símbolos</i>
1. Surgen en la posición esquizo-paranoide mediante la identificación proyectiva.	1. Los símbolos se forman cuando se inhibe la identificación proyectiva, durante la posición depresiva, y son precipitados de la melancolía.
2. No se reconocen las características propias del símbolo. Los símbolos son tratados como si fueran los objetos originales.	2. Se siente que el símbolo no es el objeto, sino que <i>representa</i> al objeto. Se reconocen y respetan sus características propias.
3. La ecuación simbólica es utilizada para negar la pérdida del objeto.	3. El símbolo no es utilizado para negar la pérdida sino para superarla.
4. Son la base del <i>acting out</i> y de la formación de síntomas.	4. El simbolismo está en la base de la sublimación y controla la comunicación tanto interna como externa.

Me parece sumamente acertada la opinión de Segal de que:

La capacidad para comunicarse con uno mismo utilizando símbolos es, creo, la base del pensamiento verbal – que es la capacidad para comunicar consigo mismo, merced a las palabras.

Con lo que repite una idea corriente desde Platón. Pero no puedo estar de acuerdo cuando dice inmediatamente después:

No toda comunicación interna es pensamiento verbal, pero todo el pensamiento verbal es una comunicación interna por medio de símbolos – palabras. (1957, pág. 44)

Puesto que no podemos saber entre qué parte y qué parte del psiquismo puede haber comunicación si no es verbal, y una vez que el lenguaje se ha interiorizado.

Los trastornos en la diferenciación entre el yo y el objeto llevan a trastornos en la diferenciación entre el símbolo y el objeto simbolizado y, en consecuencia, al pensamiento concreto típico de las psicosis. La dificultad para tratar con pacientes esquizofrénicos y esquizoides reside no sólo en que ellos no se puedan comunicar con nosotros, sino más bien en que no se pueden comunicar consigo mismos.

Comete con seguridad un error al pensar que existe otra forma de *comunicación* (interna) en el ser humano que no es verbal, con lo que incurre en los riesgos del *lenguaje privado* o de los símbolos innatos (Cf. Rodríguez Sutil, 2007). Klein y sus seguidores han destacado la presencia de elementos no arbitrarios transculturales y transgeneracionales ligados a las relaciones de objeto primitivas, a las fantasías expresadas originalmente a través del lenguaje del cuerpo, y a las emociones en los símbolos aparentemente más abstractos y arbitrarios. Hanna Segal atribuye sorprendentemente la creación de símbolos a una función interna; una vez creados, los símbolos pueden ser *reproyectados* al mundo externo (1957 a, pág. 43). En este momento ya sabemos que sólo un prejuicio teórico puede dictar tal afirmación. Es un error provocado por la concepción de la dinámica intrapsíquica, de mente aislada, suponer que los símbolos existan por sí mismos, llegándose a afirmar que los símbolos, como los objetos de la teoría kleiniana, son innatos. Los símbolos y los signos, repito, son sociales antes de ser individuales, y son transmitidos al sujeto por su entorno, y requieren al sujeto, a los objetos y a la comunidad lingüística y simbolizante. Los símbolos no son, contra lo que dice Segal (2005, p. 31), una “creación del sujeto” sino que son adquiridos en la comunicación social. Esta crítica por mi parte, no obstante, creo que no destruye el paso de la ecuación simbólica al simbolismo pleno, bien descrito por esta autora. Además, sus puntos de vista se vieron enriquecidos por las aportaciones de Bion, por ejemplo, cuando ella había hablado de “identificación proyectiva excesiva” y que él matizó

cambiando lo cuantitativo en cualitativo (Segal, 2005; Quinodoz, 2008, cap. IV). Bion subrayó que el psicótico no maneja una identificación proyectiva más potente que el neurótico sino diferente. Para describir el funcionamiento psicótico, este autor introdujo el concepto de “*objetos bizarros*”⁴ refiriéndose a un fragmento del objeto con un fragmento del *self* proyectado, cargado de hostilidad. Dicho sea de paso, este proceso guarda un gran parecido con la constitución de las estructuras endopsíquicas que postulara Fairbairn un par de décadas antes y se diferencian en el movimiento hacia fuera (objeto bizarro), que postula Bion, o hacia dentro (objeto interno, y la estructura endopsíquica que se se construye), que postula Fairbairn.

No se trata de una mera designación de objetos fijos en un mundo compuesto por cosas, pues el mundo es el conjunto de los hechos, o relaciones, no de las cosas (Wittgenstein, 1917). Si bien, la línea evolutiva marcada por nuestro medio cultural apunta como una flecha a la constitución de objetos fijos y estables, no debemos dejarnos engañar por los condicionantes metafísicos de dicha creencia: el mundo de las ideas platónico se puede hacer trascendente (fuera del mundo) o inmanente (presente en los objetos concretos). Nuestra visión relacional nos lleva a sospechar de la dualidad rígida “sujeto-objeto”. Los objetos, y el propio *self* en tanto objeto, se constituyen en la relación con la totalidad, totalidad cambiante, histórica. La persona que logra su desarrollo hasta la superación de la posición depresiva, me permito sugerir, es aquella capaz de soportar la escisión básica y manejar dos lenguajes, el de la estabilidad del objeto, que es el oficial, y el de la relación y el cambio continuo, como nos dicta la experiencia cotidiana. Piensa que los objetos son fijos, aunque acepta los cambios en la relación. El psicótico es el que no ha sido capaz de manejar ese doble lenguaje, el que no puede aceptar que la realidad sea al mismo tiempo fija y cambiante y por ello necesita adherirse a objetos permanentes, con la cualidad de cosas estables, aunque eso también le reporte graves carencias. El psicótico es el que se cree en el lenguaje oficial a pies juntillas. Lo que también significa que se es psicótico de acuerdo con ciertas normas culturales.

Estos símbolos de los que el sujeto se apropia no son una creación *ex-nihilo* sino que vienen del exterior, y son co-creados utilizando, eso sí, como ha sido bien señalado por los kleinianos, el cuerpo como teatro de las simbolizaciones arcaicas. En la esquizofrenia las palabras quedan condensadas y transfieren sus cargas unas a otras por medio del desplazamiento. Este proceso puede llegar hasta conferir a una palabra, apropiada para ello por sus múltiples relaciones, la representación de toda la serie de ideas. Dice Segal (1957) que la angustia de castración en pacientes esquizofrénicos no es reprimida como en los

⁴ Esta denominación, “objeto bizarro”, es la que se ha impuesto en castellano, pero me parecería más adecuado decir “objeto extraño”.

neuróticos, y no puede eliminarse simplemente interpretándola como tal, si no se interpreta el fantasma subyacente totalmente inconsciente. En el paciente de Segal, Edward, este fantasma consistía en su identificación con su madre encinta y, a la par, con el bebé por nacer. Ese fantasma provocaba la angustia por dejar de ser un hombre. El esquizofrénico a menudo tolera en su yo fantasmas que serían reprimidos por el neurótico, pero, por otra parte, reprime las conexiones entre diversos fantasmas y entre estos y la realidad. Edward producía fantasmas conscientes de que era envenenado, sobrealimentado o privado de alimentación, pero reprimía la relación de estos fantasmas con su madre en el pasado y con Segal en el momento presente. En el curso de una evolución positiva, los esquizofrénicos alcanzan la posición depresiva, pero normalmente la encuentran intolerable y se libran de sus angustias depresivas proyectándolas sobre el analista y volviendo a las angustias persecutorias. El principal inconveniente que le veo a esta explicación dinámica de los mecanismos esquizofrénicos, que por otra parte son ejemplo de un profundo conocimiento clínico, es la utilización del término "represión" (*repression, refoulement*) para referirse a este mecanismo de fragmentación y aislamiento.

Jones distinguía entre la metáfora, que es consciente y los auténticos símbolos, inconscientes. Opinaba que el simbolismo surge del conflicto intrapsíquico y que está ligado a la represión. La capacidad de simbolizar debe ir unida, por tanto, al desarrollo del mecanismo de la represión. La capacidad para el pensamiento simbólico depende de la capacidad para tolerar la ausencia del objeto –pero también su ambivalencia, el ser gratificante y frustrante al mismo tiempo-, y la función del símbolo no es negar la pérdida sino superarla. El origen sería la satisfacción alucinatoria del deseo y el control interno de las partes malas. Sin embargo, una ansiedad excesiva puede producir una marcha atrás, y los símbolos ya formados reconvertirse en ecuaciones simbólicas. Cuando el sujeto es capaz de simbolizar, algunos significantes quedan anclados a lo reprimido, evitando que todos los significantes aludan a todos los significados y, en definitiva, a ninguno. Este anclaje podría ser el punto de almohadillado o "puntada de acolchado" (*point de capitôn*) de Lacan (1960 a). El deslizamiento continuo de significantes sin puntos de anclaje sirve de modelo para el proceso primario y del lenguaje psicótico (Szpilka, 1973, p. 137). El significante fálico es el anclaje por antonomasia en el psicoanálisis lacaniano.

Si todo el mundo conoce los pensamientos del paciente, de alguna forma esto quiere decir que los pensamientos no están encerrados en la cabeza, idea contraria a la convención cultural, lo que produce terror porque es vivido como antinatural. Considerado desde el punto de vista intersubjetivo, el delirio de la *máquina de influencia* – que describió Víctor Tausk (1919) -, representa, antes que nada, la concretización de la experiencia de la pérdida de agencia, el descontrol. El delirio se elabora como modo de aferrarse a la realidad ante la

desautorización extrema de las propias percepciones o sentimientos. No es un retirarse de la realidad sino un aferrarse a una realidad en riesgo de desaparición. La sonorización del pensamiento en el psicótico, lo mismo que la creencia en la telepatía, no es un apartamiento del pensamiento convencional o, mejor dicho, sólo se parata de él en la medida en que lo toma de forma literal, por la cola, y lo lleva a su extremo. *El esquizofrénico está enfermo de convencionalismos:*

“Tú como psicólogo has estudiado eso que a mí me pasó, y es que de pronto me hizo así – y gira dos dedos rápidamente cerca de su frente - en el cerebro”.

Mi paciente estaba convencido de haber sentido algo que ocurrió en el interior de su cabeza cuando tuvo un brote. El esquizofrénico las metáforas en su literalidad, incluso el de las *metáforas muertas*, aquellas de uso tan corriente que ya no se identifican como tales: cuando *entre* el año nuevo, un argumento bien *construido*, *limpieza* de sangre, pensamientos *sucios*.

Un ejemplo clínico tomado de Ricardo Steiner (2007):

Una mañana, uno de mis pacientes privados vino a mi consulta terriblemente suspicaz y agitado y no quería tumbarse en el diván. Se quedó de pie en mitad del despacho, mirándome. Yo sólo podía verle la mitad de la cara. Noté que llevaba algo debajo del jersey, que sujetaba con ambas manos. Después de unos segundos de silencio, durante los cuales le miré poniendo en mi rostro la expresión más benigna y, al mismo tiempo, interrogativa que pude poner, comenzó a susurrar algunas palabras: ‘Debo proteger... debo proteger... debo proteger al bebé...’ Cuando yo le dije al paciente que en ese momento él sentía que yo estaba amenazando precisamente al bebé-paciente, sacó una pequeña muñeca de debajo de su jersey y un par de tijeras, y me dijo que no dijera nada más porque mis palabras podían dañar físicamente al ‘bebé’, refiriéndose a la muñeca. El paciente estaba dispuesto a utilizar las tijeras para cortar mis palabras y mi garganta. (2007, p. 220)

Volviendo a los *actos realizativos* (o *performativos*), la frase “yo os declaro marido y mujer” crea una realidad, modifica unas relaciones prácticas y jurídicas. Sin embargo, ¿qué cambios produce los sustantivos “*self*” o “yo”, como entidades interiores, invisibles, dotadas de sustancialidad? O, dicho de otra forma, ¿en qué cambiaría nuestra vida si dejáramos de creer en la identidad interna?

Conclusiones

1. Los símbolos no son una creación del sujeto, sino que son adquiridos en la comunicación social.
2. El psicótico es el que no ha sido capaz de manejar el doble lenguaje, aceptando que la realidad sea al mismo tiempo fija y cambiante.
3. Necesita adherirse a objetos permanentes, con la cualidad de cosas estables, aunque eso también le reporte graves carencias.
4. Se es psicótico en relación con ciertas normas culturales.
5. El esquizofrénico está loco de convencionalismos.

Uno de esos convencionalismos es el *yo* o *self* como realidad interna, estable y aislada.

REFERENCIAS

- Armstrong, D.M. (1994). INTROSPECTION. En Quassim Cassam (ed.) (1994). *Self-Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Bartlett, F.C. (1932). *Remembering. A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Benveniste, E. (1939) *La naturaleza del signo lingüístico*.
- Cavell, M. (1993). *La mente psicoanalítica. De Freud a la Filosofía*. México: Paidós, 2000.
- Descartes, R. (1641). *Meditaciones Metafísicas. Con Objeciones y Respuestas*. Traducción de Vidal Peña; Madrid: Alfaguara, 1977.
- Ducrot, O. y Todorov, T. (1972). *Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje*. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- Fairbairn, W.R.D. (1941). Revisión de la psicopatología de las psicosis y psiconeurosis. En *Estudio Psicoanalítico de la Personalidad*. Buenos Aires: Hormé, 1978.
- Freud, S. (1915a). Duelo y Melancolía. En *Obras Completas* (vol. II). Madrid: Biblioteca Nueva, 1973. Trauer und Melancholie. En *Studienausgabe* (vol. III). Frankfurt am Main : S.Fisher, 1975.
- Freud, S. (1915b). Lo Inconsciente. En *Obras Completas* (vol. II). Madrid: Biblioteca Nueva, 1973. Das Unbewußte. En *Studienausgabe* (vol. III). Frankfurt am Main : S.Fisher, 1975.
- Freud, S. (1923). El Yo y el Ello. En *Obras Completas* (vol. III). Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tubinga: Max Niemeyer, 1993. *El Ser y el Tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Heidegger, M. (1954). *Conferencias y Artículos (Vorträge und Aufsätze)*. (CA). Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

- Honneth, A. (1992). *La Lucha por el Reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica, 1997.
- Kohut, H. (1971). *Análisis del Self*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (1949). El estadio del espejo como formador de la función del Yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos*, vol 1. México: Siglo XXI, 1977. Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. En *Écrits*. París: Seuil (vol. I), 1970.
- Lacan, J. (1960a). Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien. En *Écrits*. París: Seuil (vol. II), 1970. Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En *Escritos*, vol 1. México: Siglo XXI, 1977. En *Écrits*. París: Seuil (vol. I), 1970.
- Laplanche, J. (1970). *Vie et Mort en Psychanalyse*. París : Falmarion.
- Laplanche, J y Pontalis, J.-B. (1968). *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona: Ed. Labor, 1977.
- Mitchell, S.A. (1993). *Hope and Dread in Psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- Quinodoz, J.M. (2008). *À l'écoute d'Hanna Segal. Sa contribution à la psychanalyse*. París: Presses Universitaires de France.
- Ricoeur, P. (1965). *De l'Interpretation*. París : Éditions fu Seuil.
- Rodríguez-Sutil, C. (2007). Epistemología del psicoanálisis relacional. *Clínica e Investigación Relacional*, 1 (1): 9-41.
- Saussure, F. de (1916). *Curso de Lingüística General*. Madrid: Akal, 1991.
- Segal, H. (1957). Notes on symbol formation. *International Journal of Psychoanalysis*, 38, 391-397.
- Segal, H. (2005). *Dream, Phantasy and Art*. Hove & New York : Brunner-Routledge (cap. 3).
- Steiner, G. (1989). *Heidegger*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Szpilka, J. (1973). *Bases para una psicopatología psicoanalítica*. Buenos Aires: Kargieman.
- Stolorow, R.D., Orange, D.M., y Atwood, G.E. (2001). Cartesian and post-Cartesian trends in relational psychoanalysis. *Psychoanalytic Psychology*, 18, 468-484.
- Tausk, V. (1919). Acerca de la génesis del 'aparato de influir' en el curso de la esquizofrenia". En *Trabajos psicoanalíticos*. Barcelona: Granica, 1977.
- Veer, R. van der (1987). El Dualismo en Psicología: Un Análisis Vygotskyano. En M. Siguán (ed.) *Actualidad de Lev S. Vygotsky*. Barcelona: Anthropos.
- Vygotsky, L.S. (1977). *Pensamiento y Lenguaje*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Vygotsky, L.S. (1984). *Sobranie socinenij*. Moscú: Pedagógica. Citado por van der Veer (1987).
- Wittgenstein, L. (1918). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Edición bilingüe alemán-español de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera; Madrid: Alianza, 1987.
- Wittgenstein, L. (1945-49). *Philosophical Investigations*. Traducción inglesa de G.E.M. Anscombe; Oxford: Basil Blackwell, 1984. Revised 4th edition by P.M.S. Hacker and Joachim Schulte. Oxford:

Wiley-Blackwell, 2009: Edición bilingüe alemán-español de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines "Investigaciones Filosóficas"; Barcelona: Crítica, 1988.

Wittgenstein, L. (1948-1951). *Last Writings on the Philosophy of Psychology*. Volúmenes I (1948-1949) y II (1949-1951). Oxford: Basil Blackwell, 1975.

Original recibido con fecha: 29/3/2020

Revisado: 30/9/2020

Aceptado: 30/09/2020