



ARK-CAICYT: <https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s25251090/7uqwidbyd>

EL PSICOANÁLISIS COMO PRÁCTICA LINGÜÍSTICA DE EMANCIPACIÓN INDIVIDUAL Y COLECTIVA DE FREUD A APEL¹

Psychoanalysis as linguistic practice of individual and collective emancipation from
Freud to Apel

Psychoanalyse als sprachliche Praxis der individuellen und kollektiven Emanzipation
von Freud bis Apel

Michele Borrelli

2 de enero de 1947 - 3 de marzo de 2021
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3532-2758>

Traductor:

Gustavo Salerno

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET),
Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, Argentina.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3845-7669>

salguz@gmail.com

¹ Fuente original: Michele Borrelli (2016). La psicoanalisi come pratica linguistica di emancipazione individuale e collettiva da Freud ad Apel. *L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi*, 2, 46-61 (L'inconscio politico, "Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi" dell'Università della Calabria, Cosenza, Dicembre 2016). El artículo luego fue incluido en: M. Borrelli, F. Caputo y R. Hesse (Comps.) (2019). *Karl-Otto Apel. Vita e Pensiero / Leben und Werk* (Tomo I. *Topologik. Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, 24, Cosenza, p. 77-92).

Michele Borrelli fue profesor titular de Pedagogía General en la Universidad de Calabria (Italia) y ha impartido clases de Didáctica de las Ciencias Sociales, Pedagogía Histórica y Sistemática y Pedagogía Intercultural en las universidades de Wuppertal, Fráncfort, Giessen y Núremberg.

Tras el “Staatsexamen für das Lehramt an Haupt- und Realschulen” (Universidad Justus Liebig de Giessen, Facultad: Didaktik der Sozialwissenschaften) en 1972, cursó un Master of Arts, en el que se graduó con matrícula de honor en 1974, seguido de un Doctorado en Filosofía, en el que se graduó magna cum laude en 1978 (ambos en la Universidad de Giessen). Su tesis de licenciatura se tituló „Lernzielermittlung, -legitimation und -operationalisierung im Bereich Politischer Didaktik zwischen Ideologie und Wissenschaft“. Se publicó en Kurt Gerhard Fischer (Ed.) (1976. Politische Pädagogik zwischen Pädagogik und Politik. Sturrgart: Metzler. Su tesis doctoral se tituló „Politische Bildung in Italien - Revolution und Konterrevolution“, Stuttgart: Metzler, 1979.

En 1988, tras su desempeño como profesor de Pedagogía Intercultural en la Universidad de Núremberg, regresó a Calabria para ocupar la cátedra de Pedagogía General en la Universidad de Calabria (desde 1992). Continuó trabajando en proyectos de estudios científicos con académicos de Alemania (especialmente filósofos y teóricos de la ciencia). Basándose en sus casi veinte años de estudio, docencia e investigación en Alemania, trazó un marco teórico que sirvió de base científica común y fuente de intercambio científico entre intelectuales de distintas especialidades y perspectivas científicas. El objetivo subyacente de su investigación era rastrear los fundamentos de las Ciencias Sociales, de la ciencia pedagógica en particular.

En 2005 fundó el Centro Filosófico Karl-Otto Apel (asociación científica creada en colaboración con el filósofo alemán) y desde 2007 es el creador y mecenas del Premio Internacional de Filosofía Karl-Otto Apel, del que se han celebrado 13 ediciones. Fundó y dirigió "Topologik", una revista internacional de ciencias filosóficas, pedagógicas y sociales.

En 2014 se presentó a las elecciones municipales del municipio de Acquappesa y fue nombrado teniente de alcalde y concejal. En 2017, recibió la condecoración de Caballero de la Orden del Mérito de la República Federal de Alemania por la cultura y la investigación científica.

Falleció en 2021, tras luchar contra una grave enfermedad.

Resumen

El artículo discute la reflexión freudiana sobre lo inconsciente en el doble sentido de represión individual y represión colectiva, relacionando el malestar de la psique individual con el malestar de la colectividad, y haciéndolo depender de este último. Las crisis existenciales se sitúan en el plano de la psicología individual, pero esto también está determinado siempre por la psicología cultural en general, por lo cual la elaboración crítica de lo inconsciente debe llevarse a cabo en ambos niveles. El psicoanálisis se muestra como modelo capaz de corresponder a ambos planos de elaboración, es decir, como práctica lingüística para la emancipación individual y colectiva; o sea, como

proceso individual y de auto-hermenéutica para un proceso de hermenéutica social general.

Palabras clave: *Psicología individual; Psicología cultural; Emancipación; Comunidad; Hermenéutica.*

Abstract

The essay discusses the freudian reflection on the unconscious in the double sense of individual removal and social removal, comparing individual psyche discontent to community discontent and making the former dependent on the latter. The existential crises deals with individual psychology, but this last one is always determined by cultural psychology, therefore the critical elaboration of the unconscious must happen at both levels. The psychoanalysis shows that this model corresponds to both the planes of elaboration, i.e. as a linguistic practice for an individual and collective emancipation, and as an individual and self-hermeneutic process for a general social hermeneutics.

Keywords: *Individual psychology; Cultural psychology; Emancipation; Community; Hermeneutics.*

Zusammenfassung

Der Artikel erörtert die Freudsche Reflexion über das Unbewusste im doppelten Sinne von individueller Verdrängung und kollektiver Verdrängung, indem er das Unbehagen der individuellen Psyche mit dem Unbehagen des Kollektivs in Beziehung setzt und es von letzterer abhängig macht. Existenzielle Krisen sind auf der Ebene der individuellen Psychologie angesiedelt, die aber immer auch von der Kulturpsychologie im Allgemeinen bestimmt wird, so dass die kritische Aufarbeitung des Unbewussten auf beiden Ebenen stattfinden muss. Die Psychoanalyse zeigt sich als ein Modell, das in der Lage ist, beiden Ebenen der Ausarbeitung zu entsprechen, d.h. als sprachliche Praxis für individuelle und kollektive Emanzipation, d.h. als individueller und selbsthermeneutischer Prozess für einen Prozess allgemeiner gesellschaftlicher Hermeneutik.

Schlüsselwörter: *Individualpsychologie; Kulturpsychologie; Emanzipation; Gemeinschaft; Hermeneutik.*

Resumo

O artigo discute a reflexão freudiana sobre o inconsciente no duplo sentido repressão individual e repressão coletiva, relacionando o mal-estar da psique individual com o mal-estar da coletividade, e fazendo-o depender deste último. As crises existenciais situam-se no plano da psicologia individual, mas isto também está determinado sempre pela psicologia cultural em geral, pelo que a elaboração crítica do inconsciente deve realizar-se em ambos os níveis. A psicanálise se mostra como modelo capaz de corresponder a ambos os planos de elaboração, ou seja, como prática linguística para a emancipação

individual e coletiva; ou seja, como processo individual e de auto-hermenêutica para um processo de hermenêutica social geral.

Palavras chaves: *Psicologia individual; Psicologia cultural; Emancipação; Comunidade; Hermenêutica.*

Résumé

L'article discute de la réflexion freudienne sur l'inconscient dans le double sens de la répression individuelle et de la répression collective, reliant le malaise de la psyché individuelle au malaise de la collectivité, et le faisant dépendre de ce dernier. Les crises existentielles se situent sur le plan de la psychologie individuelle, mais cela est aussi toujours déterminé par la psychologie culturelle en général, c'est pourquoi l'élaboration critique de l'inconscient doit se faire à ces deux niveaux. La psychanalyse apparaît comme un modèle capable de correspondre aux deux plans d'élaboration, c'est-à-dire comme une pratique linguistique pour l'émancipation individuelle et collective, c'est-à-dire comme un processus individuel et d'auto-herméneutique pour un processus d'herméneutique sociale générale.

Mots-clefs: *Psychologie individuelle; Psychologie culturelle; Émancipation; Communauté; Herméneutique.*

¿En qué prospectiva es posible, todavía hoy, una reflexión sobre *lo inconsciente* que mantenga firmes los presupuestos freudianos de la *represión* y los eventuales pasajes hacia *lo consciente* al interior de la consciencia del individuo, pero que no renuncie al ámbito amplio, y quizás más esencial, de lo que se podría definir como *represión social*, o, en términos de Marx, *falsa conciencia* (*falsches Bewußtsein*)? (Marx/Engels, 1969 [1845-46]). El *malestar* necesita de una investigación tanto en el plano estrictamente *psíquico* (del individuo) como en el plano *cultural* (de la sociedad), ya que es la crisis de esta última (causa) la que genera, la mayoría de las veces, las crisis existenciales (y sus efectos), y no al revés. Están en crisis los fundamentos del modelo occidental de la civilización: la idea de la *omnipotencia* de la técnica y el *progreso* continuo ligado a ella. El fracaso de dicha idea, de un proyecto general dentro del cual las generaciones podían y pueden *reencontrarse* como parte de un todo, ha dado lugar a un individualismo desenfrenado que impide el pasaje de la *libido narcisista* (del yo) a la *libido objetual* (al otro) (Benasayag, Schmit 2003, trad. it. 2014, p. 40-41; cfr. también Galimberti, 2013, p. 28). Sin embargo, hoy, parece no menos fundamental pensar en la dialéctica entre ipseidad y colectividad, o, en sentido más general, entre *egoidad* y *cultura*, si es verdad -y aquí se considera que es verdad- que estamos frente a un contexto que debemos definir no sólo desde la psicología individual, sino también desde la psicología cultural (Bruner 2015, p. 49; véase sobre todo Bruner 1996). En este sentido, los malestares y las crisis existenciales se ubican sobre el plano de ese amplio proceso entre individuo y sociedad, y esta última, a pesar de las resistencias de los individuos, impulsa cada vez más el paso del Yo al Nosotros. Pasaje en el cual el individuo se ve en la necesidad de tener que defender una identidad puesta en peligro por los cambios continuos que se hacen realidad en el contexto global de la sociedad.

A diferencia de la *represión individual*, la *represión social* está ligada a la sociedad en su totalidad como estructura de poder y de actuar humano, y de consciencia colectiva expresada en ellos. Si no desacordamos, en principio, sobre la hipótesis de que sea posible y necesario extender -reservándonos hasta qué punto- los presupuestos freudianos al ámbito de la represión social, ese *malestar* que Freud definía como *malestar en la cultura* (1929-30, trad. it. 1978, p. 555-630), es decir, si se considera

posible presuponer un *a priori social* en el cual la misma sociedad -con todos sus miembros- sea *sujeto y objeto (víctima)* al mismo tiempo, como señala Adorno (1966, trad. it. 1970; 1964, trad. it. 1989; 1962, trad. it. 1975), de una represión auto-provocada, es evidente entonces que nos encontramos ante una doble problemática en lo que respecta a la pregunta freudiana de fondo sobre *cómo llegar al conocimiento de lo inconsciente*. De un lado, debería tratarse de la elaboración de lo inconsciente en relación al sujeto individual; de otro lado, de la elaboración de lo inconsciente al interior de la totalidad social de la cual el sujeto es miembro. El “paciente”, en este caso, no es solamente este o aquel individuo singular, sino la sociedad en su totalidad.² También la sociedad está “enferma” o puede enfermarse y, en una sociedad enferma, también sus miembros están enfermos. Las neurosis habitan tanto en la psiquis del individuo como en la psiquis de la colectividad. Caso contrario, ¿cómo podría explicarse que en el corazón de Europa ha sido posible el exterminio de masas que lleva el nombre de holocausto? El holocausto no fue un “fenómeno”, “marginal”, al interior de las muchas estructuras de poder de la Alemania nazi; el holocausto, antes bien, ha sido un *fin* y un *medio* en el cual, en última instancia, terminaron por confluir tanto las estructuras del poder político cuanto las estructuras del poder económico, y la misma cultura general de una parte de Occidente. ¿Cuántos principios del oscurantismo han sido necesarios, tomados de la oscuridad más profunda de los prejuicios de la historia, para *remover* del corazón de Europa tanto los principios del humanismo ilustrado como los principios del humanismo de los orígenes (Borrelli 2013) y poner en marcha *la industria de la destrucción*? ¿Dónde estaba la razón ilustrada?, ¿dónde estaba Dios?, como ha señalado H. Jonas (cfr. 1968).

² Freud estaba al tanto del hecho de que las neurosis pueden habitar tanto al interior de la psiquis del individuo como al interior de la psiquis colectiva, si bien en el segundo caso no veía la posibilidad de una cura generalizable: “En la neurosis individual, nos sirve de punto de apoyo inmediato el contraste que separa al enfermo de su contorno, aceptado como «normal». En una masa afectada [enferma] de manera homogénea falta ese trasfondo; habría que buscarlo en otra parte. Y por lo que atañe a la aplicación terapéutica de esta intelección, ¿de qué valdría el análisis más certero de la neurosis social, si nadie posee la autoridad para imponer a la masa la terapia [una cura semejante]?” (Freud, 1929-1930; trad. cast. 1992, p. 139).

Es indudable, entonces, que hablar de represión es actualmente un hecho fuera de cuestión, por lo que la presuposición freudiana de lo inconsciente puede considerarse no solo *necesaria* y *legítima*, como él subrayaba, sino también indiscutiblemente fundamentada. En este sentido, hoy, no se trata más del deber de *justificar* el concepto de *inconsciente* a los fines de la investigación “científica” (Freud 1915, p. 50-54) (sobre lo que habría mucho que decir), sino, a la vez, de intentar extenderlo a la relación individuo-sociedad o individuo-totalidad, y repensarlo también en clave socio-política y socio-económica, además de antropológica y psicoanalítica, inclusive antropológico-psicoanalítica, como aquí se desea proponer. La relación individuo-totalidad e individuo-sociedad es un plano de investigación diferente respecto del enfoque de un análisis de lo inconsciente dentro de los estrechos *límites* de los actos psíquicos de la conciencia del individuo. Por otra parte, debemos atrevernos a una hipótesis amplia de este género precisamente para medir cuál pueda ser, hoy, el *peso de la actualidad*, y, por lo tanto, la *relevancia social* de las preguntas de Freud. Se trata de las preguntas relativas a “las ideas que nos vienen a la mente”, sobre el “de dónde” provienen estas preguntas y por qué llegamos a ciertas “conclusiones intelectuales” (Freud 1915, p. 50).

Sabemos que para Freud es central el conflicto entre los *datos de la realidad* y la *libido*, los impulsos, para poner en marcha los *fantasmas* del sueño, de la *neurosis* y también de las *sublimaciones*. En el plano más estrictamente social, vale el presupuesto de que los *fantasmas* son interpretados como aquellas *ideologías* o *visiones* que rigen la psiquis colectiva, por lo que las preguntas de Freud no solo están referidas a la interioridad del individuo singular, antes bien se extienden a la relación *Yo individual* – *Yo social*. Esta relación desplaza el problema de la *identidad* desde el plano *subjetivo* al plano *intersubjetivo*, en la medida en que se cuestiona la misma comprensión de la cual, en última instancia, dependerá nuestro modo de *comprendernos* y *explicarnos* el mundo y “las ideas que nos vienen a la mente” (*ibid.*). Según Freud, la consciencia hace a cada uno de nosotros conscientes *solo del propio estado mental* (*ibid.*, p. 85). Ese “solo” suena casi restrictivo y de poca importancia, cuando, por el contrario, representa una pretensión quizás también más allá de nuestras capacidades, si es verdad que hoy, en la complejidad de los enredos globales de los poderes sociales ni siquiera podemos dar por

descontado ser *completamente conscientes* de nuestro *estado mental*. Las *ideas que nos vienen a la mente*, ¿qué cosa las generan? ¿Son ideas *nuestras*, o son ideas sugeridas por mil condicionamientos, también y sobre todo inconscientes, a los cuales nuestra consciencia está sometida por las estructuras de un poder a menudo también invisible? ¿Encontramos la explicación a estas preguntas en la *represión*, en lo *inconsciente* o *preconsciente* del Yo individual? El teórico de la *hermenéutica filosófica* Hans-Georg Gadamer se ha planteado una interrogación similar, no partiendo de presupuestos psicoanalíticos, sino de una reflexión filosófica sobre el problema de la *comprensión* (Gadamer, 1948). La interrogación se refería no a las *ideas que nos vienen a la mente*, sino a una cosa muy parecida: *el origen de nuestra concepción del mundo* (*Weltanschauung*). En su lectura hermenéutica, Gadamer examina el fin o el colapso de la *concepción del mundo* como *horizonte unitario* y su ruptura en una pluralidad de *concepciones del mundo* (*Weltanschauungen*) (Gadamer, 1948, p. 6). En el sentido de Freud, podríamos preguntarnos: ¿cómo acontecen en nosotros los cambios que afectan nuestra concepción del mundo? ¿Adónde tiene su origen el pasaje de la toma de consciencia (o inconsciente) de un modo de ver a otro modo de ver (consciente)? ¿Y nuestra psiquis individual (si es individual y está realmente circunscripta o es circunscribible en su totalidad al interior del sí individual) qué rol juega en tal pasaje? En términos filosóficos parece impensable, e incluso inadmisible, buscar una respuesta partiendo del contexto de la *consciencia individual*, por cuanto el individuo parece ser más la “víctima” en vez del “sujeto” de dicho pasaje (Adorno 1966). Es indudable que el pasaje tiene que ver con el contexto general social en su amplitud e historicidad, y, en este caso específico, con el derrumbe de las metafísicas de los sistemas ontológicos absolutizantes (Platón a Hegel) y el triunfo de una metafísica de la subjetividad o subjetivismo que, a partir de la modernidad, de formas y modos cada vez más acentuados, podemos definir como una absolutización del *relativismo* tanto en los ámbitos del conocimiento, en general, como en los ámbitos normativos, y, por lo tanto, restringidos de la sociedades individuales, en particular. Todo eso tiene repercusiones sobre la *psiquis* del individuo y sobre la psiquis de la colectividad. Estamos, de hecho, frente a un cambio *epocal*, que ha afectado todas las esferas simbólicas y normativas, y

que no ha exceptuado ni siquiera los ámbitos de la teología y de los rituales de los creyentes religiosos, y que ha abierto, precisamente, el horizonte de una *hermenéutica de lo profundo* (sobre ello véase Borrelli, 2010, p. 147-182) como aquella elaborada por Freud. En este cambio de época, cuyo recorrido va desde Platón a Hegel, el complejo sistema idealista se disolvió, y ha venido a menos también su idea de fondo de una *paideia* (cultura) unitaria del *espíritu (occidental)* (Borrelli, 2013), es decir, la idea hegeliana de una razón que se autorrealiza en la historia o de una historia que se lleva a cumplimiento a sí misma en la idea de razón. El cambio de época ha afectado, por tanto, todas las esferas simbólicas y normativas sobre las cuales se sostiene la misma legitimidad de los poderes sociales, sus reglas y sus principios. El cambio desde la *razón singular* a la *razón plural* -que ha visto la descomposición del paradigma ontológico (del *ser*) como explicación del mundo, y, simultáneamente, la entronización del paradigma de la contextualización o de la contingencia histórica (Rorty, 1989), o simplemente de la historicidad del conocimiento- ha significado un cambio de rumbo también a nivel de la psiquis y de la propiedad de la identidad del individuo, y de aquella más general de la colectividad. En efecto, hemos pasado *desde* la concepción del mundo como unidad de comprensión *a* las concepciones del mundo rotas y peculiares de las cuales nosotros, hoy, somos testigos directos en parte conscientes, aunque a menudo inconscientes. En este cambio, la identidad del individuo ha tenido que soportar, además de su propia crisis personal de valores, la crisis de la identidad que se realizó y se sigue realizando en los extensos condicionamientos de una totalidad social que mantiene siempre rígidas sus estructuras normativas. Han desaparecido las certezas que el Yo individual y el Yo social (o colectivo) habían heredado de una tradición histórica segura de poseer una *verdad* con la cual explicar no solo el mundo y las cosas, sino también poder dar un sentido a la existencia en general. El desmoronamiento de la razón única ha abierto y abre el escenario a una identidad incierta situada actualmente en los ámbitos restringidos de los límites de la propia existencia. Pero fue y es el contexto social del desmoronamiento de los sistemas ontológicos de la *paideia* idealista de Occidente lo que ha abierto a los nuevos conceptos de *filosofía de la vida (Lebensphilosophie)*, *filosofía de la existencia (Existenzphilosophie)* (v. Gadamer 1948, p. 9; sobre el concepto

de existencia v. Heidegger, 1929, p. 59-77), desde Dilthey³ a Jaspers, y al *psicoanálisis* (Freud) o *filosofía de la hermenéutica de lo profundo* (sobre este tema v. Apel, 1968, p. 15-45) de Habermas a Apel. El Yo individual y el Yo social han sufrido el trauma de la pérdida de un concepto de razón que se consideraba a sí misma capaz de explicar el mundo en su totalidad y sabía dar, al mismo tiempo, sentido a la existencia de cada individuo. Esta certeza debía ser reprimida, pero ¿podía ser reprimida? ¿Y hasta qué punto? ¿Somos capaces de remover la constitución o la esencia de nuestra identidad por una identidad ligada a un continuo acaecer y a la historicidad de la que habla Heidegger? (cfr. Heidegger, 1927). Bourget, en referencia al nihilismo occidental, hablaba de “los tormentos por la agonía de la metafísica”, de “ese conocer que no se puede conocer”, de “ese saber que no se puede saber” (Bourget, 1899, p. 63). En el nihilismo occidental se va más allá del “escepticismo” socrático. En realidad, Sócrates no excluía, por principio, la obtención del conocimiento y de la verdad. En el escenario actual, en lo que respecta a la psiquis individual y colectivo-social, están en juego las *raíces* del fundamento mismo de nuestra existencia, ya que el pasaje de época ha significado y continua significando el abandono de una idea precisa de razón en favor de una razón contextualizada, situada al interior de los contextos históricos, de la contingencia, del relativismo no solo de los valores, sino también del relativismo de nuestras posibilidades de explicación y comprensión de nosotros mismos, y de las cosas. Lo que este cambio sostiene es que la verdad es *histórica, provisoria* y no absolutizable (cfr. Popper, 1934). Pero si la verdad es histórica, dado que todo es histórico, ¿la *razón* puede hacer algo más y mejor que simplemente explicar, de vez en cuando, históricamente, los procesos históricos que la acción humana lleva a cabo? ¿Y qué es incluso una verdad si ella se encuentra en el juego de la historicidad de nuestras acciones, convirtiéndose cada vez menos en punto firme de referencia y validez? Después de Nietzsche es Heidegger, en su *Ser y tiempo*, quien lleva a término el final de esta referencia metafísica unitaria que estaba a la base de la identidad del pensamiento

³ Debemos sobre todo a W. Dilthey la tematización de la diferencia entre ciencias de la explicación, referidas a las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*), y ciencias de la comprensión, referidas a las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), cfr. Dilthey, 1883.

occidental. El desmoronamiento del pensamiento metafísico y la teorización del pasaje de una idea estable y fija a una idea temporal y perecedera del ser y de la verdad ha marcado y continúa marcando, para nosotros, hoy, el final de la *identidad* de la *paideia* o cultura occidental. Heidegger había visto bien y destacado el objetivarse de la *paideia* occidental en un concepto técnico (o metafísico) de ciencia; el vaciarse de la *paideia* de sus contenidos más íntimos, y el devenir cada vez más esclava de la lógica de la ciencia. El resultado es una cultura dominada por los *métodos* y orientada al mercado, a las patentes, a lo útil, al beneficio. Una cultura que -como relevan los teóricos de la Escuela de Frankfurt, Horkheimer y Adorno (cfr. Horkheimer, Adorno, 1947)- se consume en la *planificación*, en la *programación* y en el *cálculo*, y que ha terminado por sustituir la *razón reflexiva* por la *razón instrumental*. Una cultura que, precisamente, tiene como finalidad u horizonte de sentido el mundo de la técnica o de la tecnificación del mundo: la identificación de la razón con la metafísica de la técnica, como último desafío del *progreso* occidental. Técnica como *metafísica última* (*letzte Metaphysik*) (sobre esto v. Borrelli, 2014, p. 77-84).

Una *paideia* semejante ha invadido e invade la psiquis del individuo hasta sus raíces inconscientes y no menos la psiquis de la totalidad social o de aquel *público* que, en sentido kantiano, debería y podría ser definido como *raciocinante* (*räsonierende Öffentlichkeit*) (sobre esto v. Apel, 2005a, p. 211-242). ¿Qué ha significado y qué significa esta invasión de la técnica, como *metafísica última*, para la psiquis individual y colectiva? ¿Cuáles respuestas puede adelantar la hermenéutica de lo profundo? ¿Puede nuestra psiquis, sea la del individuo o la de la colectividad, *remover* cualquier resto de metafísica o solo vivir al interior de esta última en tanto metafísica de la técnica y del nihilismo? ¿Se puede vivir como nihilistas o *prescindentes* (Mercier, 1801, p. 143), no creyendo en nada y no interesándose en nada, siguiendo la “voluntad de la nada”? (Pranchere, 2004, p. 283). Las preguntas van más allá del cambio, que, aunque sea epocal y de *décadence*, encontraría su legitimación en una radicalización o absolutización del escepticismo. Las preguntas conciernen tanto a nuestro estado emotivo como a nuestro estado intelectual o racional. ¿Nuestra psiquis sostiene un concepto de existencia de la pura temporalidad, una existencia completamente de-sacralizada y des-mitificada? Desde Nietzsche hasta

la variante posmodernista-heideggeriana de Vattimo, la solución, que nos permitiría poner las bases para un Yo estable, es vista como vivir un *nihilismo consciente* y no *pasivo* (inconsciente). Es indudable que el giro epocal hacia la fragmentación de los presupuestos fundantes que sostenían el sentido de la verdad, además de haber causado la pérdida de esta última y la posibilidad y el modo de acceder a ella, ha puesto la colectividad social y a sus miembros delante de un cambio ineludible sea respecto de *cómo pensar* el mundo (y a sí mismo), sea respecto a *cómo verlo* y *cómo experimentarlo* en las vivencias sociales. Se debía y se debe, de hecho, *remover* toda una tradición constituida por certezas y reubicarla dentro de un Yo *sin Dios*, como Nietzsche había visto bien y destacado. Pero, a su vez, también tenía razón Mathilde Maier, una detractora de Nietzsche, cuando afirmaba en una carta a este último: “Hemos construido con fatiga y esfuerzo una religión sin Dios para salvar al menos lo divino - aunque Dios esté perdido- y ahora nos sustrae el fundamento... ahora destruye todo” (Nietzsche 1875-1879, p. 571). Construir una *religión sin Dios* para escapar del abismo según el cual nada es verdad y todo está permitido,⁴ no era y no es posible sin una *toma de consciencia* de algunos elementos teóricos que han constituido, paulatinamente, las bases ciertas de la *paideia* occidental y que, a pesar de todo, continúan luchando, dentro de una profunda crisis de valores, con la esperanza de poder ser retomados, reconstituidos o refundados como respuesta a las *neurosis modernas*. Pienso en términos como *ciencia* y su derivado, *técnica*, y el devenir todo uno de ciencia y técnica, que equivale a sustituir el Dios de la religión con un Dios sin religión:⁵ la ciencia-técnica. Esta transformación del Dios de la religión en Dios de la no religión pone a dura prueba los términos *hermenéutica* y *crítica ideológica*; términos estos últimos que -no

⁴ “‘Los dioses están muertos; ahora queremos que viva el superhombre’. ¡Que esta sea un día, en el gran mediodía, nuestra última voluntad!” (Nietzsche, 1883-1885, p. 104).

⁵ Freud escribe: “En el curso de los tiempos, la humanidad ha debido soportar de parte de la ciencia dos graves afrentas a su ingenuo amor propio. La primera, cuando se enteró de que nuestra Tierra no era el centro del universo, sino una ínfima partícula dentro de un sistema cósmico apenas imaginable en su grandeza (...). La segunda, cuando la investigación biológica redujo a la nada el supuesto privilegio que se había conferido al hombre en la Creación, demostrando que provenía del reino animal y poseía una inderogable naturaleza animal (...). Una tercera y más sensible afrenta, empero, está destinada a experimentar hoy la manía humana de grandeza por obra de la investigación psicológica; esta pretende demostrarle al yo que ni siquiera es el amo en su propia casa, sino que depende de unas mezquinas noticias sobre lo que ocurre inconscientemente en su alma” (Freud, 1915-1917, p. 446).

casualmente- han ocupado gran parte del debate reciente al interior de las dos más acreditadas corrientes: *filosofía crítica* (Horkheimer, Adorno, Habermas) y filosofía *analítica* (Popper, Albert, Topitsch) (cfr. Maus, Fürstenberg (Eds.), 1969). En la dialéctica de la tríada *ciencia, hermenéutica y crítica ideológica* continuamos jugándonos la *identidad* de la *paideia* occidental y las posibles *represiones o concientizaciones*, sea sobre el plano de la consciencia del individuo, sea sobre el plano de la consciencia colectiva. Tampoco ha servido a la recuperación de esta identidad el largo debate desde Schleiermacher a Dilthey⁶ sobre la distinción entre *ciencias de la naturaleza* (ciencias de la explicación) y *ciencias del espíritu* (ciencias del comprender o hermenéuticas). Diferenciación que, justamente, fue adoptada por Habermas (1968, p. 50) con el añadido de un tercer paradigma cognoscitivo, el de las *ciencias emancipatorias*, en remisión precisamente al psicoanálisis de Freud, y de Apel (véase Borrelli, 2004, p. 17-38) en el concepto de complementariedad de las metodologías nomotéticas y hermenéuticas o de la comprensión.

En analogía con cuanto ha sido dicho aquí es interesante, aunque no suficiente, la distinción de Dray (cfr. Dray, 1957) entre *lógica de la explicación histórica*, referida a la exposición de situaciones relativas al actuar, y *lógica de las ciencias naturales*, referida a deducciones de carácter nomológico. Una distinción seguramente más que legítima e incluso importante, pero que no es de gran ayuda en términos de reconstrucción de una *antropología del conocimiento*, si pensamos -sobre el modelo teórico de una hermenéutica de lo profundo o psicoanalítica que, en la propuesta aquí presentada, va desde Freud a Apel, a través de Kant y Marx- en el *sentido* de una *antropología como comprensión hermenéutica*, referida, al mismo tiempo, tanto al individuo *singular* como a la *totalidad* del actuar humano. A diferencia del psicoanálisis de Freud, el cual nunca ha renunciado a un trasfondo filosófico-normativo, la distinción de Dray sigue el horizonte de un modelo cognoscitivo en los límites estrictos del *explicar*, recalcando los presupuestos de una *ciencia objetivante*. Prueba de ello es, por otro lado, el hecho de

⁶ Para Dilthey, a pesar de los hallazgos clínicos, el psicoanálisis formaba parte de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), cuyo método no es el de la explicación (*Erklären*), sino el histórico-hermenéutico de la comprensión (*Verstehen*).

que la reconstrucción de los *hechos* (históricos) tiene lugar en conformidad con el nexo *causa-efecto* que conocemos como típico de las ciencias de la naturaleza. La distinción de Dray ofrece, entonces, poco o nada acerca de la cuestión que aquí es objeto de reflexión, ya que los dos modelos de conocimiento propuestos, a pesar de estar formalmente separados, se encuentran ligados a la misma matriz de conocimiento objetivante. En lo que respecta a nuestro discurso sobre inconsciente/consciente se pasa por alto un factor importante y fundamental: el factor que, consideramos, constituye la *conditio sine qua non* para la clarificación de los presupuestos de nuestra consciencia (sea a nivel de lo consciente o a nivel de lo inconsciente) y que no se presenta a nosotros bajo la forma de un objeto que se puede descomponer y recomponer a voluntad. Por lo que concierne a nuestro tema y al aporte revolucionario que el psicoanálisis ha dado y da a la construcción/reconstrucción tanto de la identidad del Yo como de la identidad colectiva resulta decisivo comprender con cuál *instrumento* lo inconsciente y lo consciente pueden ser analizados y hasta qué punto tal análisis se sostiene, sobre todo si tenemos en cuenta el hecho de que el espacio, que en este caso específico puede ser reservado a las ciencias objetivantes o médicas, es por su naturaleza pequeño, incluso nulo. Esta consideración es fundamental no solo respecto a la relación médico – “enfermo”, sino también respecto a la relación entre personas “sanas” y, no menos importante, respecto a la relación que el Yo establece y debe establecer consigo mismo, meta a la cual aspira el (auto)análisis psicoanalítico. Desde el momento en que la vía de apertura al inconsciente es interpretativa, el instrumento que puede satisfacer las exigencias de clarificación de la psiquis y los procesos de elaboración y auto-elaboración de ella es un *diseño metódico* de matriz *hermenéutica*. Diseño cuya aplicación -si se sigue la hipótesis inicial de estas reflexiones- debe extenderse tanto al plano individual de la consciencia singular como al plano general de la consciencia colectiva. Por lo demás, el mismo Freud en el ensayo que aquí es objeto de análisis (Freud, 1915) remarcaba la *comprensión* como punto determinante para la construcción del análisis. Más que volvernos a los *datos experimentales* (difíciles en el ámbito

psíquico)⁷ son las posibilidades de interpretación las que guían los eventuales pasajes del inconsciente al consciente. Y es precisamente el psicoanálisis teorizado por Freud quien puso en movimiento un modelo *hermenéutico* de *análisis-auto-análisis*, modelo que, por su importancia, merece ser extendido a las relaciones entre Yo y totalidad social. De ella el individuo es parte integrante, sujeto *libre* de interpretarse, pero dentro de los límites que le permiten los condicionamientos sociales.

Si volvemos a la cuestión de los modelos de conocimiento antes mencionados, parece evidente cuánto es necesario pensarlos en unión al modelo *psicoanalítico* o a la *hermenéutica de lo profundo*.⁸ Es más, -si seguimos a Habermas (1971, p. 67 ss.; Habermas 1970, p. 159 ss.; cfr. también von Bormann 1971, p. 109-111; Gadamer 1971, p. 284-315) y a Apel (1998, p. 173-216)– esta última, guiada por la *idea regulativa* de la emancipación humana, se convertiría en una obligación ética. Así pensada, en efecto, la hermenéutica de lo profundo debería implicar un impulso antropológico-psicoanalítico a favor del aumento de la libertad y de la abolición de las formas superfluas de dominio social del hombre por el hombre. Lo que se busca es el *sentido* de la búsqueda misma, su *interés emancipatorio*. Sentido este último que no encuentra una expresión verdadera y significativamente válida al interior de un modelo de ciencia neutral-objetivante, sino que es fruto de una *comprensión intersubjetiva* que presupone, más que la separación, la *complementariedad* metódica de los enfoques antes mencionados. Se puede afirmar, entonces, desde un punto de vista que, con Apel, definimos como *antropología del conocimiento* (Apel 1994, p. 79-120), que tanto las *ciencias de la explicación* como las “*ciencias*” de la *comprensión* remiten a una única matriz doble: primero, al *comprender* mismo que no solo no se hace como *solus ipse*, sino al interior de la comunidad de investigación; segundo, a un *comprender* que no es solo *constatación* de hechos o de eventos sociales o históricos, sino también una línea de emancipación dentro de la cual hacer circular las posibilidades de un *mejoramiento*

⁷ Habría que decir, difíciles no solo en el ámbito psíquico, si nos atenemos a la definición de Nietzsche: “Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno: ‘solo hay hechos’, diría: no, no hay hechos, sino solo interpretaciones. Nosotros no podemos comprobar ningún hecho ‘en sí’” (Nietzsche, 1885-1887, p. 299).

⁸ El mismo Freud, en el ensayo *Lo inconsciente*, usa el término *psicología de lo profundo* (Freud, 1915, p. 56-57; cfr. Gadamer, 1967, pp. 71-94).

individual y colectivo de la humanidad. Por otro lado, el psicoanálisis no ha nacido como *explicación neutral* en general de procesos de la psiquis, como constatación o pura observación de un “paciente” abstracto, sino más bien con la intención de contribuir a ayudar al sujeto en dificultad o “enfermo” a que retome su propia psiquis y resida conscientemente en su interior. En palabras de Freud, eso se logra ayudando al paciente “al seguro convencimiento de la existencia del inconsciente” (Freud, 1937, p. 531) y dándole la posibilidad de “experimentar sobre sí mismo percepciones a las cuales normalmente no daría fe” (*ibíd.*).⁹ Sin esta *finalidad de ayuda* (o *interés cognoscitivo*), el psicoanálisis sería un modelo de conocimiento similar al de las ciencias neutrales objetivantes. Es importante, entonces, preguntarse sobre cuáles presupuestos, aún hoy, se considera justo continuar la experiencia reflexiva de la investigación psicoanalítica. Es evidente que ella presupone un *objeto* y que a este específico objeto debe corresponder un determinado *método*. ¿Pero cuál método puede corresponder a un objeto como la psiquis? ¿Pero la psiquis humana es un objeto? ¿Y hasta qué punto es objetivable la psiquis del hombre? Para el psicoanálisis la psiquis es *objeto de estudio*, y por ello cuando el psicoanalista está de frente al “enfermo” no puede considerar a este último un *objeto*. Para Freud, contrariamente, el psicoanalista debe considerar al “paciente”, a todos los efectos, un *sujeto libre* con el cual interactuar y dialogar. Más precisamente, para Freud, el psicoanálisis puede actuar sobre el terreno de un “estado psíquico normal tal de permitir, entonces, dominar el material patológico” (Freud, 1898, p. 415). Como bien precisa Freud: “Durante un estado confusional histérico o durante episodios maníacos o melancólicos, con los medios del psicoanálisis no se obtiene nada (*ibíd.*). En otros términos, sin el *con-senso* del “paciente” no hay interacción que mantener sobre el plano del análisis y de la terapia psicoanalítica. En los casos en los cuales este consenso falte, no solo desaparecerá el trabajo del psicoanalista, sino que ni siquiera habrá la apertura a un tipo de trabajo reflexivo del género.

⁹ Freud escribe: “La intención de los esfuerzos terapéuticos del psicoanálisis es, en definitiva, la de reforzar al Yo, la de hacerlo más independiente del Super-yo, la de ampliar su campo perceptivo y perfeccionar su organización, de manera que pueda anexas nuevas zonas del Ello. Donde era el Ello, debe advenir el Yo. Es esta la obra de la civilización” (Freud, 1932, p. 190).

No es, por tanto, de poca importancia repensar los presupuestos de la *hermenéutica de lo profundo* y, con Habermas, preguntarse: ¿cuál es su *interés cognoscitivo*? Si los presupuestos antes mencionados están fundamentados, el modelo de conocimiento compatible con la reconstrucción psicoanalítica del inconsciente no puede ser *neutral*; no puede, entonces, seguir cánones objetivantes de conocimiento. Por otra parte, la psiquis no es un ámbito de investigación cuyos conocimientos puedan obtener grados de alguna manera universalizables. Estamos, una y otra vez, siempre delante de la psiquis individual y a la relación del individuo con el psicoanalista. No hay posibilidad *inductiva* que pueda, en el campo psíquico, acoger y fundar una generalización sobre el modelo de las ciencias exactas o físico-matemáticas. Además, deberíamos clarificar, de una vez por todas, que la investigación (cada investigación) está ligada no a *absolutos*, sino a criterios que las comunidades comunicativas (o “científicas”) fijan en sus respectivas convenciones. Estamos, indudablemente, aunque no faltan en cada ámbito disciplinar los detractores, al interior de aquello que Peirce ha definido como una *comunidad comunicativa semiótica* (sobre esto véase Apel 1999, p. 243-264).

Si este es el horizonte a partir del cual la investigación -cada investigación- comienza, que la referencia sea la verdad psicoanalítica en general o que sea aquella de los hechos psíquicos individuales en particular, cada intento de explicarse en términos de *validez* remite a los juicios y a las convenciones de la comunidad semiótica. Que lo dicho corresponda a la verdad está documentado por el hecho, ineludible, de que -más allá de todo- todos nosotros nos encontramos al interior de una situación histórica que Heidegger recuperaba correctamente en la fórmula ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) y Gadamer en la expresión no menos incisiva de *historia efectual* (*Wirkungsgeschichte*; sobre la cuestión de la hermenéutica de la facticidad -Heidegger- y de su extensión a todos los ámbitos experienciales -Gadamer-, así como sobre la noción de círculo hermenéutico, véase Borrelli, 1999, p. 174-194). No salimos de este círculo que, no por casualidad, ha sido definido (Heidegger/Gadamer) como hermenéutico (de la comprensión), en la medida en que no podemos arrojarlos fuera de la historia y mirar a ésta desde el exterior, ni nos ayudan los tentativos del Barón de Münchhausen de salir fuera del pantano tirándose de sus cabellos. Un motivo adicional para pensar en un

conocimiento ligado -en términos de *psicología y metapsicología* o psicoanálisis y *hermenéutica de lo profundo*- a la historia o a las historias y a los movimientos en marcha de la humanidad dentro de los cuales situar también los presupuestos de los procesos psíquicos individuales. Y sabemos que, para su supervivencia, el hombre tiene necesidad, por un lado, del intercambio con la naturaleza (Marx hablaba de proceso de *intercambio –Stoffwechselprozess*- entre el hombre y la naturaleza; cfr. Marx, 1867, p. 202); por otro lado, el hombre no puede vivir en sociedad sin comunicarse con los otros miembros de su comunidad. Pero la comunicación -además de tener que ser *simétrica* si quiere ser verdadera comunicación (Habermas/Apel)- deberá asimismo tener la posibilidad intrínseca de crear los presupuestos para un *entendimiento*, para un *consenso*, aunque sea mínimo, sobre algunas convenciones, sobre principios y reglas de la convivencia civil. Un consenso en términos de un horizonte futuro que tenga en cuenta la generación presente y las generaciones que seguirán, por lo tanto, el futuro de la humanidad, y no solo la idea abstracta de humanidad. Para esta supervivencia el aspecto *técnico-material* de la vida, es decir, el intercambio con la naturaleza (para asegurarse los medios de sustento), se liga indubitavelmente al aspecto *normativo*, al entendimiento sobre los valores que circulan entre los sujetos, o miembros de una comunidad individual, y la comunidad en cuanto humanidad en sentido planetario. Este entendimiento es (debería ser) fruto de un diálogo libre de condicionamientos represivos y del poder. Se trata de una *práctica lingüística* de emancipación individual y social que deberá tener en cuenta conjuntamente el aspecto técnico-material y el aspecto normativo como horizonte ético proyectado en un futuro emancipado y, por ende, más libre de los condicionamientos por motivos reprimidos relativos al individuo singular y por motivos reprimidos e intrínsecos al dominio social del hombre por el hombre. Para lo cual -si hay acuerdo sobre esta línea normativa emancipatoria- también la hermenéutica de lo profundo o psicoanálisis se ve legítimamente orientada hacia una antropología que sepa leer su historicidad no solo *de manera diferente* (Gadamer), sino también *mejor* (Apel, 2006, p. 217-290), poniendo al descubierto sus posibilidades intrínsecas, latentes, y transformándolas en una acción social capaz de recorrer una línea de emancipación en su interior. Aquello que Freud buscaba iba en esta dirección

emancipatoria: la liberación del sujeto de los motivos de sentido reprimido. Y este recorrido estaba coherentemente reservado no al psicoanalista, sino al sujeto que interactuaba con el psicoanalista. Era el paciente en examen quien debía -con la ayuda del psicoanalista- volver sobre los procesos dentro de su propia psiquis, comprender el sentido reprimido y remitirlo a la consciencia de sí mismo en un recorrido de *auto-hermenéutica*.

De forma análoga, se puede y se debe pensar en una *hermenéutica social*, global, sobre el modelo del psicoanálisis, como aquel intento a través del cual la humanidad vuelve sobre su historia y sus crisis, y se apropia y reapropia siempre nuevamente de su horizonte de sentido, bajo el signo de la idea regulativa de que la libertad del hombre es tanto más posible y tanto más amplia cuanto de ella más se hace cargo no solo el individuo como singular, sino la humanidad en su totalidad. El carácter hermenéutico del psicoanálisis sale aquí a la luz en toda su claridad y relevancia, sea como vía dialógica entre médico y paciente (*terapia individual*), sea como vía que la humanidad estructura en su interior (*terapia social/autoterapia*). El paciente, en el sentido de Freud (sea el individuo singular, sea la sociedad en general), debe adquirir la capacidad *auto-interpretativa* de toma de consciencia de sus síntomas neuróticos. Se tiene precisamente la impresión de que eso que debería ser una relación dialéctica *simétrica*, entre médico y paciente (a nivel de la *terapia individual*), sea, en último análisis, estructurado por la *asimetría* entre el *sujeto* (médico) y el *objeto* (paciente). Asimetría, obviamente, que se encontraría también a nivel de la *terapia social* (el sujeto “sociedad” que se analiza a sí mismo y resulta simultáneamente objeto del análisis) en las resistencias que nos topamos cotidianamente, en los intereses económicos de un capitalismo salvaje, desregulado y privado de toda dimensión ética. Y no es menos cierto que las superestructuras ideológicas que justifican estos intereses son obstáculos respecto de una vía general de emancipación individual y colectiva. Pero si estas son las *condiciones* -indiscutiblemente poco alentadoras tanto en el plano del estado psíquico individual como en el plano del estado general de la totalidad social- a partir de las cuales podemos y debemos pensar en términos de *terapia individual* y *terapia social*, no resulta para nada menor, al contrario, se vuelve aún más vinculante y prioritario, un concepto

de psicoanálisis no limitado o reducido al uso médico, sino más bien orientado hacia una *práctica hermenéutica* generalizable que incluya al individuo (en su individualidad) y a la sociedad (en su totalidad). Esta integración individuo-totalidad, terapia-individual y terapia-social remite obviamente a un concepto filosófico de psicoanálisis. No estamos más, efectivamente, dentro de un psicoanálisis que recoge simples *datos empíricos* sobre la psiquis del individuo. Freud no ha separado los *datos experimentales* (hasta donde sean comprobables) del psicoanálisis del ámbito conceptual-filosófico. Todo lo contrario, ha pasado de la observación de los *objetos naturales* (medicina) al estudio de los *fenómenos humanos* (fisiología), desde la psicología clásica al *psicoanálisis* y la *metapsicología*, del estudio del *exterior* al estudio del *interior* del hombre; y no se trata más del estudio del hombre como individuo, sino del hombre, en el sentido de Marx, en tanto especie (*Gattung*). Eso explica la centralidad que en Freud asume la neurosis, cuya elaboración es vista no solo en referencia al paciente (en su singularidad), sino también y sobre todo en referencia a su *función social*. Son todos elementos que legitiman la hipótesis aquí planteada de un psicoanálisis como *práctica lingüística emancipatoria*. La práctica lingüística, comenzada por el psicoanálisis, debe, en efecto, dar cuenta del *inconsciente individual* así como del *inconsciente social*. Pero dar cuenta de este inconsciente *doble* que consideramos, también y, sobre todo, sobre el plano de la linguisticidad o del lenguaje, en general, así como en el uso también práctico-terapéutico, incluye la relación doble entre *auto-hermenéutica* referida al individuo singular y *auto-hermenéutica* referida a la sociedad. Lo dicho evidencia una doble tarea, y cada una de ellas implica la hermenéutica: llevar a consciencia (individual y social) los propios rasgos psíquicos reprimidos (sean ellos, precisamente, del individuo o de la colectividad) y restituir (sea al individuo, sea a la sociedad o colectividad) su propia historia analítica sobre un plano *consciencial*. No tratándose de *represiones neutrales*, sino de represiones en función de una liberación individual y social cada vez más amplia, el camino del conocimiento no es, sino en una pequeña parte, empírico-analítico (es decir, ligado a datos experimentales y experimentables); antes bien se despliega, en general o enteramente, bajo el signo de la idea regulativa de la emancipación individual y social. Aquello que entonces se solicita es un *uso* no solo individual sino también *social*.

del psicoanálisis como *práctica lingüística*. El ámbito de la terapia individual debe asumir la tarea de ayudar a resolver las contradicciones al interior de la psiquis del individuo; el ámbito de la terapia social debe asumir la tarea de resolver las contradicciones sociales y establecer, en analogía a la relación lingüística psicoanalista-paciente, las condiciones de una comunicación *simétrica* generalizable, es decir, libre de dominios y de posibles distorsiones o represalias. Tanto en la terapia individual como en la colectivo-social se trata del pasaje desde la asimetría (inconsciente) a la simetría (consciente). En la terapia que la sociedad reserva para sí misma, el medio terapéutico es ofrecido por la *crítica ideológica*. Es la crítica ideológica quien seguramente abre al inconsciente dentro de la sociedad o de la totalidad y desarrolla la tarea de garantizar el progreso consciente de eso que definimos como trayectoria histórica. Y será siempre también la crítica ideológica la que examinará la simetría que debería conformar el diálogo social y dar el impulso hacia la emancipación. Así pensado, el psicoanálisis es un modelo de psicoterapia que debe ser visto en referencia a la relación entre *filosofía de la historia* y *auto-comprensión* de la sociedad humana (Apel, 1994, p. 25-65; nueva edición revisada 2004, p. 79-120). Los síntomas neuróticos no son expresiones abstractas; más bien, forman parte de una praxis social determinada. No son propiedad del individuo, pero están esparcidos y son estructurales en las pequeñas comunidades y grandes comunidades y en la totalidad de la convivencia humana en general. De ello se sigue que el modelo freudiano puede y quizás debe asumir, hoy, la forma de un *psicoanálisis de la historia social humana*, comprendiéndose como psicoterapia de las crisis que las contradicciones y mistificaciones (falsa consciencia) al interior de las estructuras de poder tienen reservadas al individuo y a la sociedad en su conjunto. En la sociedad alienada sus miembros nunca pueden completamente sustraerse a la alienación y también a las formas de auto-extrañamiento. Después de todo, la comparación entre las *ideologías* en sentido marxiano y aquellos *fantasmas del sueño*, de la neurosis y/o sublimación en sentido analítico o psicoanalítico, es completamente aceptable. Tanto el individuo singular como la sociedad en su conjunto o humanidad en general deberían llevar a la consciencia su propio inconsciente, es decir, liberarse de las formas sociales que impiden la emancipación e iniciar un proceso de transformación de sí. Si es tarea

del individuo procesar su propio inconsciente y salir de sus propios *sueños*, de la misma forma es tarea de la sociedad (o humanidad) eliminar los obstáculos que generan la *falsa consciencia*. Marx afirmaba con razón: “No basta con que el pensamiento quiera realizarse; la realidad debe tender ella misma hacia el pensamiento” (Marx, 1844, p. 103). El pensamiento, en este sentido, no es un soliloquio de un Yo autárquico y solitario; el pensamiento es la sociedad como aquella realidad que tiene *in nuce* los elementos y los presupuestos para iniciar un proceso de liberación que desde siempre definimos como *cambio social*. Este cambio no es obra de un pensamiento abstracto, de pura *conceptualización*, sino el resultado de la superación de la *falsa ideología* (o consciencia) que abarca, como hemos visto, al individuo, la sociedad y la humanidad en su conjunto. En la relación dialéctica simétrica restablecida entre hermenéutica individual y hermenéutica social, la *práctica lingüística psicoanalítica* -que, al mismo tiempo, siempre es una *práctica histórica*- desempeña aquel rol fundamental hacia una vía de autoemancipación individual y colectiva que, desde Kant,¹⁰ a través de Freud, alcanza a la *teoría crítica* de la Escuela de Frankfurt y se materializa en la *ética del discurso* de Apel (2005b).

Referencias

- Adorno, Th. W. (1962). *Introduzione alla sociologia della musica*, tr. it., Einaudi, Torino 1975.
- Adorno, Th. W. (1964). *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1989.
- Adorno, Th. W. (1966). *Dialettica negativa*, tr. it., Einaudi, Torino 1970.
- Apel, K.-O. (1968). *Scientificità, ermeneutica, critica dell'ideologia. Abbozzo di una dottrina della scienza nella prospettiva di un'antropologia della conoscenza*, tr. it., in Ripanti (Ed.) (1979), p. 25-59.
- Apel, K.-O. (1994). *La dimensione ermeneutica della scienza sociale e il suo fondamento normativo*, tr. it., in Borrelli (Ed.) (1998), p. 25-65; nueva reimpresión en Id. (2004), p. 79-120.

¹⁰ La fórmula kantiana de la Ilustración como “salida del hombre de su auto-culpable estado de minoridad” pienso que va en esta dirección.

- Apel, K.-O. (1998). *Idee regolative o accadimento di verità? Sul tentativo di Gadamer di rispondere alla domanda intorno alle condizioni di possibilità della comprensione valida*, tr. it., in Id. (2006), p. 173-201.
- Apel, K.-O. (1999). *Husserl, Tarski o Peirce? Per una teoria trascendentalsemiotica del consenso della verità*, tr. it., en Id. (2005b), p. 243-264.
- Apel, K.-O. (2004). *Lezioni di Aachen ed altri scritti* (ed. por M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza).
- Apel, K.-O. (2005a). *Riflessione trascendentalpragmatica: le prospettive centrali di un'attuale trasformazione kantiana*, tr. it., en: Id. (2005b), p. 211-242.
- Apel, K.-O. (2005b). *Cambiamento di paradigma – La ricostruzione trascendentalermeneutica della filosofia moderna*, tr. it., ed. por M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza.
- Apel, K.-O. (2006). *Ermeneutica e filosofia trascendentale in Wittgenstein, Heidegger, Gadamer e Apel*, tr. it., ed. por M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza.
- Benasayag, M., Schmit, G. (2003). *L'epoca delle passioni tristi*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2013.
- Bormann C. von (1971). *L'ambiguità dell'esperienza ermeneutica*, tr. it., en Ripanti (Ed.) (1979), p.109-111.
- Borrelli, M. (Ed.) (1998). *Teoria sistemica - Ermeneutica fenomenologica - Ermeneutica trascendentale*, Pellegrini, Cosenza.
- Borrelli, M. (1999). *Pedagogia come ontologia dialettica della società*, Pellegrini, Cosenza, 2010.
- Borrelli, M. (2004). *La pragmatica trascendentale e la complementarità delle metodologie*, en Apel (2004), p. 17-38.
- Borrelli, M. (2013). *Il tramonto della paideia in Occidente*, Pellegrini, Cosenza.
- Borrelli, M. (2014). *Il pensiero pedagogico*, entrevista de F. Caputo, Pellegrini, Cosenza.
- Bourget P. (1899). *Oeuvres complètes*, vol. I, Plon-Nourrit, Paris.
- Bruner, J. (1996). *La cultura dell'educazione. Nuovi orizzonti per la scuola*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2001.
- Bruner, J. (2015). *L'Ego ha fallito, la psiche è ormai un lo collettivo*, entrevista de M. Ammaniti, in *Repubblica*, 16 aprile 2015.
- Dilthey W. (1883). *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und ihrer Geschichte*, Hofenberg Verlag, Berlin 2013.
- Dray, W. H. (1957). *Leggi e spiegazione in storia*, tr. it., *Il Saggiatore*, Milano, 1974.
- Freud, S. (1898). *La sessualità nell'etiologia delle nevrosi*, tr. it., en Id. (1967-1980), vol. 2.
- Freud, S. (1915). *L'inconscio*, tr. it., en Id. (1967-1980), vol. 8.
- Freud, S. (1915-1917). *Introduzione alla psicoanalisi*, tr. it., en Id. (1967-1980), vol. 8.
- Freud, S. (1929). *Il disagio della civiltà*, tr. it., en Id. (1967-1980), vol. 10.

- Freud, S. (1932). *Introduzione alla psicoanalisi. Nuova serie di lezioni*, tr. it., Id. (1967-1980), vol. 9.
- Freud, S. (1937). *Analisi terminabile e interminabile*, tr. it., en Id. (1967-1980), vol. 11.
- Freud, S. (1967-1980). *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Gadamer, H.-G. (1948). *Über die Ursprünglichkeit der Philosophie*, Chronos Verlag, Berlin.
- Gadamer, H.-G. (1967). *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia*, tr. it., en Ripanti (Ed.) (1979), p. 71-94.
- Gadamer, H.-G. (1971). *Replica*, tr. it., en Ripanti (Ed.) (1979), p. 284-315.
- Galimberti U. (2007). *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano.
- Habermas, J. (1968). *Teoria e prassi nella società tecnologica*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1974.
- Habermas, J. (1970). La pretesa di universalità dell'ermeneutica, tr. it., en Ripanti (Ed.) (1979), p. 131-167.
- Habermas, J. (1971). *Su "Verità e metodo" di H. G. Gadamer*, tr. it., en Ripanti (Ed.) (1979), p. 60-70.
- Heidegger, M. (1927). *Essere e tempo*, tr. it., Longanesi, Milano 1976.
- Heidegger, M. (1929). *Che cos'è metafisica?*, tr. it., en Id. (1967), p. 59-77.
- Heidegger, M. (1967). *Segnavia*, tr. it., Adelphi, Milano, 1987.
- Horkheimer M., Adorno, T.W. (1947). *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it., Einaudi, Torino 1974.
- Jonas, H. (1968). *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, tr. it., Il melangolo, Genova 1989.
- Marx, K. (1844). *Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, tr. it., en Id. (1971).
- Marx, K. (1867). *Il capitale*, vol. 1, tr. it., Editori Riuniti, Roma 1975.
- Marx, K. (1971). *La questione ebraica*, tr. it., Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K., Engels F. (1846). *L'ideologia tedesca*, tr. it., Bompiani, Milano 2011.
- Maus, H., Fürstenberg, F. (Eds.) (1969). *Dialettica e positivismo in sociologia*, tr. it., Einaudi, Torino 1972.
- Mercier, L.-S. (1801). *Néologie ou Vocabulaire de mots nouveaux, à renouveler ou pris dans des acceptions nouvelles*, Moussard, Paris.
- Nietzsche, F. (1875-1879). *Epistolario 1875-1879*, tr. it., vol. III, Adelphi, Milano 1995.
- Nietzsche, F. (1883-1885). *Così parlò Zarathustra*, tr. it., Mondadori, Milano 2008.
- Nietzsche, F. (1885-1887). *Frammenti postumi 1885-1887*, tr. it., ed. por Sossio Giammetta, Adelphi, Milano 1975.
- Popper, K. R. (1934). *La logica della scoperta scientifica*, tr. it., Einaudi, Torino, 1970.
- Pranchère J.-Y. (2004). *L'Autorité contre les Lumières. La philosophie de Joseph De Maistre*, Droz, Genève.

- Ripanti, G. (Ed.) (1979). *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Queriniana, Brescia.
- Rorty, R. (1989). *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1990.