

La psicosis

Un diálogo posible entre el psicoanálisis freudiano y la literatura desde la hermenéutica de

Paul Ricoeur



Universidad
del Cauca

María de los Ángeles Calvo Echeverri

Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

Doctorado en Ciencias Humanas

Universidad del Cauca

Luz Gloria Cárdenas Mejía, Ph. D

Directora

Popayán – Cauca

17 de febrero de 2023

Dedicatoria

Dedico este trabajo a mis padres Samuel Antonio Calvo y Emilia Echeverry, quienes siempre han estado presentes apoyándome en mi formación académica, emocional y de construcción personal, sus consejos y dedicación siempre serán una gran motivación, los amo y les doy gracias a la vida y a Dios por permitirme entregarles este trabajo realizado con mucha dedicación, amor y esfuerzo. Sé que se sentirán orgullosos de leerlo y tenerlo.

A mis hermanos, Paulo César y Claudia Patricia, por brindarme sabiduría, consejos de formación, e impulsarme a propender por un nivel de estudio doctoral gracias a sus experiencias de formación académica.

A mis sobrinas, Manuela, Valentina y Sofia, quienes en este camino aparte de verlas crecer y formarse me llenaron siempre de alegría.

A mi esposo José Luis Sarria Espinosa quien ha estado en este camino académico de esfuerzo y dedicación.

A todas aquellas personas que conocí interpersonalmente en este camino académico de formación doctoral quienes complementaron mi ser con sus consejos y palabras de vida.

Agradecimientos

A la Doctora Luz Gloria Cárdenas Mejía de la Universidad del Cauca por aceptar la dirección de mi tesis, además de su amabilidad, respeto y receptividad, por lograr hacerme comprensible la filosofía de Ricoeur con los diálogos establecidos desde nuestras disciplinas de origen, en una apertura a las Ciencias Humanas y Sociales con la psicología, en especial, el psicoanálisis y la filosofía, desde su experiencia la hermenéutica ricoeuriana.

A la Doctora Patricia Aristizábal Montes de la Universidad del Cauca por su amabilidad, respeto, y receptividad en los diálogos establecidos desde nuestras disciplinas de origen, en una apertura a las Ciencias Humanas y Sociales, para llegar a las comprensiones del psicoanálisis freudiano sobre la psicosis en obras literarias.

Al Doctor Alfonso Rafael Buelvas Garay de la Universidad del Cauca, quien desde su acompañamiento, dirección y coordinación del Doctorado en Ciencias Humanas, me permitió crear sensibilidades de atracción sobre disciplinas como la filosofía y la literatura desde mi formación profesional, especializada y experiencia, para dialogar con respeto desde la psicología y el psicoanálisis con las Ciencias Humanas; encontrando a partir de la formación dialógica e interdisciplinar alcanzada acercamientos teóricos que dentro de la investigación doctoral tienen sentido en la transformación escritural de la presente tesis.

A los estudiantes que formaron parte de mis clases y grupos de estudio sobre psicoanálisis, hermenéutica y literatura, gracias a su entusiasmo por aprender de mi saber docente y sobre el saber que recibí de mis docentes en el Doctorado.

A la Universidad del Cauca y la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales por el apoyo económico y académico para realizar mis estudios de Doctorado en Ciencias Humanas.

A mis compañeros de la II Cohorte del Doctorado en Ciencias Humanas, en especial, a mi gran amigo, compañero laboral y académico, Jaime Otero Meléndez, quién, con su entusiasmo, consejos de vida y compañía, me motivó en muchos momentos de seguir adelante en este camino de estudio doctoral.

Finalmente agradezco a todos los profesores y colegas de quienes recibí comentarios y sugerencias.

Infinitas gracias.

Nota preliminar

Considero importante resaltar que la escritura literaria de una novela puede interpretarse desde la filosofía. Por ejemplo, la creación artística mediante la escritura narrativa de ficción, en muchos de los casos de experiencias subjetivas y sobre tiempos culturales que marcan nuestras acciones sobre deseos inconscientes que estarán próximos aflorar por nuestras faltas íntimas, es la apuesta del escritor, para permitirle al lector sobre la lectura que realice, interpretar estas sensibilidades con proyecciones hacia su propia experiencia de vida.

La apreciación de lo literario ha cambiado a través del tiempo, por ejemplo, Platón (370 a.C.) suscitó la necesidad de expulsar a los poetas al considerarlos como “seres mentirosos” en *La República*, aun cuando reconocía que en la poesía había una “locura divina” y que el poeta era un ser inspirado por la divinidad. La literatura presenta su relación desde el poetizar, al aclarar que la palabra poética está precedida por el sentimiento de relación carnal con el mundo que no dejará de engendrar nuevas palabras. Es una posición artística que está inmersa en el sujeto desde su propia construcción permitiéndole, en muchos de los casos, reflejarse en cualquiera de las sublimaciones representadas en metáforas escritas.

Es por esto que, a raíz de mi experiencia como tesista en la producción textual de la presente investigación doctoral, dejo ver cómo en los relatos de ficción se revela la verdad pulsional del síntoma en la psicosis. Primero, a partir del vínculo teórico entre la teoría freudiana, al realizar un rodeo sobre las teorizaciones que el psicoanálisis freudiano ha trabajado respecto a la comprensión de la psicosis en tanto estructura psíquica. Y, segundo, a partir de la filosofía de Ricoeur, como método y técnica de interpretación textual, al reconocer y comparar en cuatro (4) personajes de ficción de cuatro (4) novelas colombianas, cómo los escritores que han tomado el tema de la psicosis para la narración de sus novelas configuran el delirio de uno de sus

protagonistas, y cómo configuran su narrativa a partir del desborde pulsional que, desde las teorizaciones del psicoanálisis freudiano, y la propuesta de la pregunta sobre el tiempo elaborada por Ricoeur (1995) de la obra literaria, se apuesta por una interpretación del desborde pulsional, en el intento de reconstruir la conciencia inactiva de un nuevo ser en medio de la fragmentación, para una comprensión de una verdad pulsional del síntoma en la psicosis en tales obras literarias.

Este rodeo de teorizaciones entre el psicoanálisis, la literatura y la hermenéutica, me permiten emplearlos como métodos y técnicas de interpretación textual, además, de activar mis sentidos en una sensibilidad que, (como investigadora de las Ciencias Sociales, de las Ciencias de la Administración, y ahora, de las Ciencias Humanas), me lleva, a abrir el mundo al conocimiento y diálogo de realidades subjetivas entre estas disciplinas.

La presente tesis doctoral, es un encuentro entre el psicoanálisis, la literatura y la hermenéutica, que se respetan y se nutren mutuamente, ligados al reconocimiento del sujeto en su entorno externo y reconocimiento subjetivo. Es la posibilidad de ver las raíces de la creatividad, de los deseos, de los sueños, de las fantasías y de la interpretación; es la creencia de la existencia de mundos paralelos y del mundo de lo inconsciente, de cómo estamos contruidos y cómo construimos los personajes de la verosimilitud y la coherencia interna de lo que suponemos teóricamente.

La literatura es, entonces, en estas obras, la frontera entre la verdad de lo inconsciente y el saber literario, es un alimento espiritual que ayuda a crecer y a movilizar emociones e ideas, a construir pensamientos y defensas de un yo más fortalecido y menos vulnerable, y que afronta las vicisitudes de la cotidianidad con más alternativas de solución y resiliencia, porque toda narración libera potenciales horizontes de sentido en la proyección narrativa debido a la autonomía que adquiere tras dejar de lado la referencia descriptiva. Se trata de un nuevo espacio

de sentido que abre: primero, la transmisión de la acción narrada por el autor del texto; segundo, el excedente de sentido y de actitud asumido por el lector al recibir la narración.

Es así como toda narración se abre ante esta posibilidad de diversidad de lecturas, cuya repercusión en el lector puede conllevar la transformación del sujeto: de una mera identidad psicológica, a una auténtica propuesta de identidad narrativa. Por esto, desde la hermenéutica de Ricoeur (1995), como método y técnica de interpretación textual, se indica la comprensión que parte de una dinámica existencial a la narración en la que se manifiestan, por la interacción del sujeto con los discursos del mundo (ya sea en un relato de ficción o un relato histórico), y con la literatura, los mundos posibles, los posibles mundos habitables.

Ahora bien, el psicoanálisis en diálogo con la literatura, deja ver que el momento no lingüístico de sus símbolos viene dado por el deseo, por lo que en el orden de lo representativo y lo lingüístico puede entenderse como la semántica del deseo. Por su parte, Ricoeur (1995) comprende que no hay simbolismo sin el sujeto que habla metafóricamente, pero el símbolo incluye lo no lingüístico, por lo que la metáfora es la articulación lingüística de la afloración final del símbolo.

Entonces, la metáfora introduce en el lenguaje, el excedente de sentido que solo puede dar la potencia simbólica que surge en las interpretaciones del mundo vivencial que realice el sujeto. Lo simbólico es representado en su devenir y acontecimiento en la narrativa del sujeto, por esto, una hermenéutica del símbolo es la antesala desde la que se construye una hermenéutica del texto.

Para finalizar lo planteado anteriormente, la presente tesis doctoral es un ejercicio investigativo sobre la producción textual de ciertas obras literarias que, desde la interpretación a

la luz del psicoanálisis freudiano, y gracias a la hermenéutica de Ricoeur (1995) que se concentra en cómo la psicosis es configurada a partir del análisis de ciertos personajes de novelas colombianas, se apuesta por interpretar, mostrar la verdad pulsional del síntoma en la psicosis, considerada por el psicoanálisis, como una formación psíquica de relación objetal en la primera infancia.

Es así como me permito reconocer en la presente tesis doctoral sobre la escritura de una ficción novelada, revelar la psicosis, gracias al diálogo posible entre el psicoanálisis freudiano y la literatura, tras las comprensiones teóricas que recibí durante mi estancia doctoral en la Universidad del Cauca sobre la hermenéutica de Paul Ricoeur para la construcción del presente texto investigativo.

Tabla de contenido

	Página
1. Resumen.....	<u>11</u>
2. Introducción.....	<u>15</u>
3. Planteamiento del problema.....	<u>21</u>
4. Hacia un estado del arte.....	<u>24</u>
5. Objetivos.....	<u>51</u>
6. Metodología.....	<u>52</u>
7. Capítulo I. Una elaboración conceptual en Freud sobre la psicosis soportada en su experiencia clínica.....	<u>53</u>
8. Capítulo II. El psicoanálisis freudiano como una interpretación según Ricoeur...	<u>75</u>
9. Capítulo III. Hermenéutica de la experiencia del tiempo en la psicosis.....	<u>92</u>
9.1. ¿Quién o quiénes narran?: Tipos de narradores en las obras literarias estudiadas, una pregunta por la voz de los autores.....	<u>101</u>
9.2. Experiencia del tiempo y construcción de la identidad narrativa en la psicosis en <i>Delirio</i> de Laura Restrepo	<u>105</u>
9.3. Experiencia del tiempo y construcción de la identidad narrativa en la psicosis en <i>Satanás</i> de Mario Mendoza	<u>113</u>
9.4. Experiencia del tiempo y construcción de la identidad narrativa en la psicosis en <i>La Vorágine</i> de José Eustasio Rivera	<u>123</u>
9.5. Experiencia del tiempo y construcción de la identidad narrativa en la psicosis	

en <i>La Cisterna</i> de Roció Vélez de Piedrahíta	<u>134</u>
10. Conclusión: La verdad pulsional del síntoma en la psicosis en medio de la fragmentación	<u>146</u>
11. Referencias.....	<u>161</u>

Resumen

La presente tesis permite revelar la psicosis en un diálogo posible entre el psicoanálisis freudiano y la literatura desde la hermenéutica de Paul Ricoeur sobre la pregunta que rodea la investigación: ¿cómo en los relatos de ficción se revela la verdad pulsional del síntoma en la psicosis a partir del vínculo teórico entre la teoría freudiana y la filosofía de Ricoeur?

Por esto, mediante la hermenéutica de Ricoeur (2003) como método y técnica de interpretación textual se realiza un rodeo sobre las teorizaciones que el psicoanálisis freudiano ha planteado respecto la comprensión de la psicosis en tanto estructura psíquica. Permitiendo reconocer en la comparación de cuatro (4) personajes de ficción de novelas colombianas de los escritores Laura Restrepo, *Delirio* (2004); Mario Mendoza, *Satanás* (2007); José Eustasio Rivera, *La Vorágine* (1924); y Roció Vélez de Piedrahita, *La Cisterna* (1971), que han tomado el tema de la psicosis en la narración de sus novelas, desde una investigación empírica, y mediante la comparación de esta temalogía, cómo cada escritor configura el delirio de uno de sus protagonistas y cómo configura su narrativa a partir del desborde pulsional.

Así, se recurre a las teorizaciones del psicoanálisis freudiano y lo elaborado por Ricoeur (1995) cuando al preguntar sobre el tiempo se detiene en la obra literaria. Se pretende realizar una interpretación del desborde pulsional en los protagonistas de las obras literarias sobre su psicosis, en el intento de reconstruir la conciencia inactiva de un nuevo ser en medio de la fragmentación, en una comprensión de una verdad pulsional del síntoma en la psicosis.

En el primer capítulo se delimita primero la concepción que tiene el psicoanálisis freudiano sobre las organizaciones psicóticas, a partir de las primeras publicaciones realizadas por Sigmund Freud (1911-1981) y posterior a su muerte, soportadas en su experiencia clínica:

Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia. Dementia Paranoides, 1911; *introducción del narcisismo*, 1914; *Neurosis y psicosis*, 1919; *La pérdida de la realidad en la neurosis y en la psicosis*, 1924; *El yo y el ello*, 1924; *La escisión del yo en el proceso defensivo*, 1940; *Esquema del psicoanálisis. Parte III. La ganancia teórica*, 1940; *El aparato psíquico y el mundo exterior*, 1940. Segundo, en la lectura de psicoanalistas como Juan David Nasio (2001) y Michel H. Ledoux (1987), quienes se apoyan en la obra de Sigmund Freud (1911-1981). Tercero, de las producciones de Melanie Klein (1929), Donald Winnicott (1959), Jacques Marie Émile Lacan (1966), Françoise Doltó (1984) y Jean Bergeret (2001), quienes elaboran una comprensión de las organizaciones psicóticas, con el fin de entrever algunos aportes que estos autores han ofrecido al profundizar la lógica subjetiva que subyace a la psicosis en tanto estructura psíquica.

En el segundo capítulo se establece primero los vínculos teóricos entre la teoría freudiana y la filosofía de Paul Ricoeur (2002-2009) como una senda que se abre a una filosofía contemporánea basada en la interpretación, que busca en la semántica un eje de referencia para el campo hermenéutico por el significado que tiene la oralidad y la escritura, que, a su vez, validan una parte de aquella subjetividad humana, en *El conflicto de las interpretaciones* y en *Freud: Una interpretación de la cultura*, donde propone una interpretación del psicoanálisis, en torno al engaño de la conciencia y la arqueología del sujeto, en una reflexión en la que el lenguaje puede proporcionar una estructura aceptable de la exégesis freudiana de nuestros sueños, mitos y símbolos. También, en *Escritos y conferencias alrededor del psicoanálisis* Ricoeur reconoce la experiencia analítica freudiana, mas no del psicoanálisis en general con sus escuelas posfreudianas, mostrando su interés en abordar la obra de Freud considerándola: primero, como una teoría entendida como un conjunto de proposiciones que explican ciertos fenómenos; segundo, como una hermenéutica que plantee ciertas reglas de interpretación de textos; tercero,

como una terapéutica que permita constatar los efectos a través del análisis de la transferencia y la reelaboración; cuarto, como una narración que permita constatar una historia contada y por contar (Ricoeur, 2009).

En la segunda parte se presenta la interpretación del concepto de “sí mismo” que realiza Ricoeur (2006) en su última gran obra, *Sí mismo como otro*, evitando tanto las exageraciones filosóficas que exaltan al sujeto como las que lo cosifican, desestructuran, fragmentan o diseminan. Confirma su vocación filosófica, al reconocer al sujeto como agente para construir sus propias reflexiones sobre el sí mismo a partir de la mismidad (identidad-ídem), la ipseidad (identidad-ipse), que involucra la alteridad. Propone una hermenéutica que se articula desde tres problemáticas: primero, como una aproximación indirecta a la reflexión mediante el rodeo del análisis; segundo, la primera determinación de la ipseidad mediante su contraste con la mismidad; tercero, la segunda determinación de la ipseidad mediante su dialéctica con la alteridad.

En el tercer y último capítulo, al continuar las comprensiones alcanzadas en los anteriores capítulos, se procede a realizar la interpretación de novelas colombianas de los escritores Laura Restrepo (2004) en *Delirio*, Mario Mendoza (2007) en *Satanás*, José Eustasio Rivera (1924) en *La Vorágine*, y Roció Vélez de Piedrahíta (1971) en *La Cisterna*. Donde, a partir de sus novelas, se preguntará sobre cómo los escritores configuran el delirio de uno de sus protagonistas y cómo configuran su narrativa a partir del desborde pulsional.

Para esto, se retoma la interpretación elaborada por Ricoeur (1995) de la obra literaria, quien tiene como eje central de su propuesta la pregunta sobre el tiempo. Con el fin de poder responder a su pregunta por el tiempo, Ricoeur (1995) propone un modelo desde el cual elabora su interpretación, retoma el concepto aristotélico de Mimesis, según el cual la “poiesis” es una

representación creativa de las acciones humanas y de la vida humana, y se pregunta sobre el tiempo, con el fin de establecer que la narración es una recreación y una re-descripción de las acciones humanas inscritas en el tiempo (Ricoeur, 1995).

Es así, como la presente tesis doctoral parte de los postulados de Ricoeur (1995) para realizar una interpretación de cómo los escritores de las novelas: *Delirio*, *Satanás*, *La Vorágine* y *La Cisterna*, configuran la trama de sus obras desde las transformaciones delirantes de un determinado personaje en el que se expresa una particular manera de experimentar el tiempo humano, para luego, a partir de esta interpretación, ponerla en diálogo con el psicoanálisis freudiano y su manera de interpretar la formación delirante, al establecer cómo el personaje se pierde en la construcción del sí mismo, y cómo en el desborde pulsional se intenta reconstruir la conciencia inactiva de un nuevo ser en medio de la fragmentación.

Introducción

La pregunta que orienta la presente tesis doctoral es: ¿Cómo en los relatos de ficción se revela la verdad pulsional del síntoma en la psicosis a partir del vínculo teórico entre la teoría freudiana y la filosofía de Ricoeur?

Se toman algunas de las propuestas teóricas del filósofo francés Paul Ricoeur (1995), en especial su hermenéutica, como método y técnica de interpretación textual, y las elaboraciones derivadas de su pregunta sobre “¿Qué es el tiempo?”, que lo llevan a asumir posturas aporéticas y a considerar que el tiempo se constituye a partir de una experiencia vinculada a la experiencia vital humana; pues, el estudio sobre el tiempo no puede hacerse ni desde la cosmología que explica el tiempo del mundo solo de manera cronológica, como tampoco desde la fenomenología que explica la experiencia humana del tiempo sin lograr articularla en el tiempo del mundo (Ricoeur, 1995).

Para el pensador francés, el tiempo no puede ser abordado desde la cosmología ni desde la fenomenología, sino a través del estudio de la narración en cuanto recurso lingüístico con la que propone un tercer tiempo que funciona como mediación entre el tiempo del cosmos (tiempo cronológico) y el tiempo del hombre (el mundo vivido, el tiempo de la vivencia): el narrativo. Encuentra en la narración una salida significativa a la pregunta por la experiencia humana del tiempo, la cual está ligada a la praxis vital, pues, con el acto de narrar se hace posible hablar de un tercer tiempo: “el tiempo humano” (Ricoeur, 1999).

Las razones que permiten a Ricoeur (1999) plantear el tercer tiempo parten de considerar la temporalidad como un rasgo esencial del ser humano, como ser en el mundo. Esto significa que el sujeto vive la vida de manera temporal, y la narración es la forma como el sujeto organiza

esta vida temporal como ser humano social, al ordenarla a través del discurso narrativo porque en él se rememora el pasado y se proyecta al futuro en medio de un mundo social y cultural. Al respecto, afirma en *Historia y Narratividad* (1999): “La narratividad y la temporalidad se encuentran estrechamente vinculadas, tan férreamente como puedan estarlo, un juego del lenguaje y una forma de vida” (p.183).

De la misma manera, Ricoeur (1999) considera que el tiempo humano, en cuanto que la narración es obra de la cultura, es una actividad que se origina y se arraiga en la vida social del ser humano y que vuelve a ella: “Considero que la temporalidad es una estructura de la existencia –una forma de vida– que accede al lenguaje mediante la narratividad, mientras que esta es la estructura lingüística –el juego del lenguaje– que tiene como último referente dicha temporalidad” (p.183).

Por las razones anteriores, Ricoeur (1999) propone un modelo desde el cual elabora su interpretación. Retoma, para ello, el concepto aristotélico de mimesis, para quien la “poiesis” es una representación creativa de las acciones humanas, para abordar la pregunta sobre el tiempo con el fin de establecer que la narración es una recreación y una redescipción de las acciones humanas inscritas en el tiempo (Ricoeur, 1999, p.183).

Para este propósito, descompone el concepto de mimesis en tres momentos. En Mimesis I parte de la relación que el hombre establece con el mundo, una precompresión del hombre que, al estar arraigado en un mundo social y cultural, ha adquirido una serie de disposiciones, conocimientos, símbolos y valores. En Mimesis II postula la organización y la configuración de la obra o configuración del tiempo en el relato a partir de Mimesis I, de los conocimientos de la tradición cultural y de los paradigmas que el hombre acepta, distinguiendo entre dos tipos de relato: el relato histórico y el relato de ficción; pero se distinguen por su pretensión de verdad: la

historia narra lo que ha sucedido mientras que la ficción abre el mundo de lo posible (Ricoeur, 1995).

Estos tipos de relatos guardan dos importantes semejanzas: en primer lugar, el ser vertientes del arte de componer historias, y, en segundo lugar, el ser imitaciones de las narraciones del discurso ordinario del cual provienen. Sin embargo, es en los relatos de ficción donde existe más riqueza de información sobre la experiencia del tiempo, pues es posible usar una multiplicidad de recursos para crear juegos con el tiempo que solo la ficción es capaz de brindar (Ricoeur, 1995).

Por último, en *Mimesis III*, Ricoeur (1995) habla de la refiguración que el lector hace de la obra como una tarea de interpretar, comprender y aplicar la obra a su propia vida y a su mundo. Esto deja ver que la literatura parte del mundo y siempre va a regresar a él, ya que el fin de la lectura es la aplicación de la obra al mundo. Entonces, mediante su modelo de la triple *Mimesis* explica la forma en que la narración y la actividad de narrar se apoyan en la vida social y cultural, en la que el narrador está inmerso para recrear o redescubrir la realidad en los relatos, para un lector que la aplicará a su propio mundo (Ricoeur, 1995).

Por esto, para el filósofo francés, la narración en cuanto *Mimesis* es: “La imitación creadora de la experiencia temporal viva” (p. 80). La narración es *Mimesis* de las acciones humanas a través de la configuración de una trama que articula una historia completa en la que se reúnen elementos heterogéneos como personajes, acciones, lugares, espacio y tiempo. La narración es, por lo tanto, una articulación creadora de las historias de la vida (Ricoeur, 1995).

Además de la teoría sobre la experiencia humana del tiempo de Ricoeur, para poder abrir la posibilidad de un diálogo comprensivo y posible entre el psicoanálisis freudiano y la literatura,

se retoman las teorizaciones que el psicoanálisis freudiano ha realizado sobre la psicosis en tanto estructura psíquica, para reconocer, en la comparación de cuatro (4) personajes de ficción de novelas colombianas, cómo los escritores Laura Restrepo en *Delirio*, Mario Mendoza en *Satanás*, José Eustasio Rivera en *La Vorágine*, y Roció Vélez de Piedrahita en *La Cisterna*, configuran el delirio de uno de sus protagonistas y sus narrativas a partir del desborde pulsional.

Para ello, se recurre a las teorizaciones que el psicoanálisis freudiano refiere, completando la interpretación con lo elaborado por Ricoeur (1995) sobre la obra literaria cuando construye su propuesta sobre cómo se constituye la experiencia humana del tiempo. Dejando ver, por una interpretación, en medio del desborde pulsional, el intento de reconstruir en la conciencia inactiva de un nuevo ser, en medio de la fragmentación, una comprensión de una verdad pulsional del síntoma en la psicosis.

Para desarrollar esta interpretación, en el primer capítulo, en la primera parte, se delimita la concepción que tiene el psicoanálisis freudiano sobre las organizaciones psicóticas, a partir de las primeras publicaciones y posterior a su muerte, realizadas por Sigmund Freud (1911-1986) soportadas en su experiencia clínica en: *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia. Dementia Paranoides*, 1911; *Introducción del narcisismo*, 1914; *Neurosis y psicosis*, 1919; *La pérdida de la realidad en la neurosis y en la psicosis*, 1924; *El yo y el ello*, 1924; *La escisión del yo en el proceso defensivo*, 1940; *Esquema del psicoanálisis. Parte III. La ganancia teórica*, 1940; *El aparato psíquico y el mundo exterior*, 1940.

En la segunda parte, se retoman las lecturas de psicoanalistas tales como Juan David Nasio (2001) y Michel H. Ledoux (1987), quienes se apoyan en la obra de Sigmund Freud (1903). En la tercera, las producciones de Melanie Klein (1929), Donald Winnicott (1959), Jacques Marie Émile Lacan (1966), Françoise Doltó (1984) y Jean Bergeret (2001), quienes

elaboran una comprensión de las organizaciones psicóticas. Lo anterior, con el fin de recoger algunos aportes que estos autores han ofrecido al profundizar la lógica subjetiva que subyace a la psicosis en tanto estructura psíquica.

En el segundo capítulo se establecen los vínculos teóricos entre la teoría freudiana y la filosofía de Ricoeur (2002-2009) sobre el psicoanálisis, como una senda que abre una filosofía contemporánea basada en la interpretación, y que busca en la semántica un eje de referencia para el campo hermenéutico, por el significado que tiene el lenguaje escrito y el oral, que, a su vez, validan una parte de aquella subjetividad humana en: *El conflicto de las interpretaciones* y en *Freud: una interpretación de la cultura*, donde propone una interpretación sobre el psicoanálisis y sus derivados, como el engaño de la conciencia y la arqueología del sujeto. Una reflexión en la que el lenguaje ocupa una estructura aceptable para la exégesis freudiana de nuestros sueños, mitos y símbolos.

También, Ricoeur (2009) en *Escritos y conferencias alrededor del psicoanálisis* reconoce la experiencia analítica freudiana, mas no del psicoanálisis en general con las escuelas posfreudianas. Su interés es abordar la obra de Freud al considerarla articulada: primero, como una teoría entendida como un conjunto de proposiciones que explican ciertos fenómenos; segundo, como una hermenéutica que plantee ciertas reglas de interpretación de textos; tercero, como una terapéutica que permita constatar los efectos a través del análisis de la transferencia y la reelaboración; cuarto, como una narración que permita constatar una historia contada y por contar (Ricoeur, 2009).

A su vez, se retoma, en este segundo capítulo, la interpretación que realiza Ricoeur (2006) del “sí mismo” en su última gran obra: *Sí mismo como otro*; en la que evita tanto las exageraciones filosóficas que exaltan al sujeto como las que lo cosifican, desestructuran,

fragmentan o diseminan. Confirma reconocer al sujeto como agente de sus propias reflexiones al darle un lugar a la mismidad (identidad-ídem), a la ipseidad (identidad-ipse) y a la alteridad, para proponer una hermenéutica articulada desde tres problemáticas: primero, como una aproximación indirecta a la reflexión mediante el rodeo del análisis; segundo, la primera determinación de la ipseidad mediante su contraste con la mismidad; tercero, la segunda determinación de la ipseidad mediante su dialéctica con la alteridad (Ricoeur, 2006).

Por último, en un tercer capítulo, se realiza la interpretación de las novelas colombianas de Laura Restrepo con *Delirio*, de Mario Mendoza con *Satanás*, de José Eustasio Rivera con *La Vorágine* y de Roció Vélez de Piedrahíta con *La Cisterna*, para indagar sobre cómo los escritores configuran el delirio de uno de sus protagonistas y sus narrativas a partir del desborde pulsional. Para hacerlo, se retoman las interpretaciones de Ricoeur (1995) sobre la obra literaria, quien las desarrolla a partir de su pregunta sobre la experiencia humana del tiempo.

En esta tesis de doctorado la pregunta se orienta a analizar cómo los escritores de las novelas: *Delirio*, *Satanás*, *La Vorágine* y *La Cisterna* configuran la trama de sus obras desde las transformaciones delirantes de un determinado personaje, en el que se expresa una particular manera de experimentar el tiempo humano. Esa pregunta se pone en diálogo con el psicoanálisis freudiano y su manera de interpretar la formación delirante, para establecer cómo el personaje se pierde en la construcción del sí mismo y, cómo en el desborde pulsional, se intenta reconstruir la conciencia inactiva de un nuevo ser en medio de la fragmentación.

Planteamiento del problema

En el devenir de la historia de la medicina se condujo el tratamiento de las enfermedades mentales y su intervención desde el modelo médico de la psiquiatría actual como: “un modelo correctivo de lo orgánico”, que propone identificar anomalías estructurales del cerebro por secreción de los neurotransmisores que presenta alcances en la corteza cerebral (Calvo Echeverri, M., 2015). Estas concepciones no son tan positivistas como lo deja ver la historia de la medicina, pues la psiquiatría siempre ha estado precedida por dos fuentes matices: primero, considerada como ciencia desde un modelo médico; segundo, inclinada por un marco psíquico en el que se comprende lo que se encuentra detrás de un síntoma (Colina, 2002).

Estas fuentes matices dejan entrever que en la psiquiatría se da una doble instrucción “médica y humanista”, sin embargo, debido a la condición sintomática y a la fuerte presencia del modelo médico, desde la perspectiva de la ciencia a lo largo de la historia de la medicina, se dan pocos acercamientos a la comprensión de la enfermedad mental desde lo humanístico (Colina, 2002). No obstante, estos acercamientos humanísticos han estado presentes, por ejemplo, desde las artes plásticas y visuales sobre grandes exponentes como: Vincent Van Gogh, Adolf Wölfli, Séraphine Louis, Edvard Munch, Josef Förster, Josef Grebing, William Kurelek, Louis Wain, entre otros.

Los planteamientos sobre el psicoanálisis de Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Jacques Lacan, Melanie Klein, Donald Winnicott, Bruno Bettelheim se aproximan, a las obras de arte para estudiar la singularidad de la enfermedad mental, en cuanto experiencia subjetiva, modos de relación, proyección de los deseos y síntomas del artista. Además, de estos acercamientos, la propuesta interpretativa de Paul Ricoeur (1995), y la comparación entre distintas producciones

del arte plástico, visual o la literatura, permiten adentrarse, aún más, en los modos de proyección del síntoma psicótico del artista y en la configuración de su obra.

De modo que, para esta investigación doctoral, las presentes revisiones permiten retomar la hermenéutica de Paul Ricoeur (1995) como método o técnica de interpretación textual, con el fin de construir un diálogo posible entre las elaboraciones ricoeurianas sobre el psicoanálisis, la obra literaria, el sí mismo, el psicoanálisis freudiano sobre la psicosis, en tanto estructura psíquica, y la literatura, con autores de obras literarias que crean un personaje de ficción y describen ese pasado psíquico que lleva a exteriorizar todas las expresiones subjetivas sobre cómo vive una alteración psicótica un sujeto diagnosticado con esquizofrenia.

Entonces, al retomar las concepciones del el psicoanálisis freudiano sobre la organización psicótica para interpretar la configuración de una obra literaria, se logra profundizar en la comprensión de la historia de “un otro ficcionario”, en el que se da la realidad pulsional de la psicosis vista como una verdad a través del reconocimiento del sí mismo; que, para el modelo médico psiquiátrico, no es de gran relevancia, y en la producción de obras literarias mundiales, es vista desde el reconocimiento de la sintomatología patológica, y no desde una realidad de la pulsión de deseo sobre la formación del síntoma patológico.

Es así como la presente investigación en un diálogo posible entre el psicoanálisis freudiano y la literatura, desde la hermenéutica de Paul Ricoeur (1995) permite entrever: ¿cómo es visto un sujeto psicótico para el psicoanálisis y la literatura en la construcción de un personaje de ficción? ¿Cómo es visto el sí mismo en el psicoanálisis y en la construcción de un personaje de ficción en la obra literaria? ¿Cómo la narración literaria muestra en la construcción de un personaje de ficción, con temalogía psicótica, una salida de recurso psicológico en medio de la fragmentación? ¿Cómo el psicoanálisis, al comprender la psicosis, puede contribuir a una cura a

través de la verdad? Para llegar a la pregunta central que rodea el trabajo investigativo: *¿Cómo en los relatos de ficción de novelas colombianas se revela la verdad pulsional del síntoma en la psicosis a partir del vínculo teórico entre la teoría freudiana y la filosofía de Ricoeur?*

Hacia un estado del arte

A continuación, se presenta un estado del arte de resultados de investigaciones sobre los diálogos que se han establecido entre la literatura y el psicoanálisis; la psiquiatría, el psicoanálisis y el lenguaje; el psicoanálisis, la hermenéutica y la literatura; el psicoanálisis, la literatura y la hermenéutica; la psicosis, el psicoanálisis y la hermenéutica; la psicosis, el psicoanálisis y la literatura; la relación teórica entre las teorizaciones de Sigmund Freud y Paul Ricoeur; la hermenéutica y el texto; la hermenéutica y la cultura. En bases de datos Dialnet, Scopus, Redalyc y Scielo, sobre estudios realizados entre los años 2002 y 2022, con el propósito de mostrar las diversas perspectivas y desarrollos en las temáticas que se han elegido para este estudio, para precisar la orientación que se asumió en esta investigación doctoral.

Las primeras búsquedas muestran cómo la hermenéutica como método, técnica interpretativa y conceptual, es utilizada desde el ámbito clínico en la interpretación textual de historias clínicas o narraciones en diversos contextos de intervención del modelo médico. De igual forma, estudios cualitativos con diseños etnográficos han empleado las historias de vida, narraciones contextuales e historias locales (producto de una comunidad), como técnicas de recolección de información.

Se presenta el estudio de Piglia (2003), en el que la hermenéutica se emplea como una técnica de interpretación textual y visual con el psicoanálisis de Carl Gustav Jung, Sigmund Freud, Jacques Lacan, para llegar a la mente del artista, a su inconsciente, y a cómo opera en la creación de obras artísticas, lo que deja ver motivaciones, neurosis o psicosis al vincular el proceso creativo y la locura; y en Bustos (2011) aparece qué, sobre las obras de grandes exponentes del arte como Vincent Van Gogh, Adolf Wölfli, Séraphine Louis, Edvard Munch,

Josef Förster, Josef Grebing, William Kurelek, Louis Wain, entre otros., se puede ver en el proceso creativo formaciones inconscientes de locura.

También, estudios en los que se relaciona la literatura con el psicoanálisis para mostrar cómo la literatura hace del psicoanálisis un fenómeno de masas, especialmente en los géneros literarios como el trágico y el policial, pues para Freud: “Existe algo que se encuentra ahí y debe ser descubierto”. Este tipo de estudios, muestra la separación entre lo manifiesto y lo latente, además de la relación entre lo inconsciente y lo consciente al analizar las obras literarias (Freud, 1920).

Otros estudios, como el de Giraldo (2016), desde el psicoanálisis de Freud, Melanie Klein, Donald Winnicott y Bruno Bettelheim, muestran comprensiones teóricas sobre el psiquismo de los niños, en el plano de sus deseos inconscientes, además de posibles efectos patológicos de formaciones inconscientes que son reflejadas en el cuento infantil. También, se presenta el estudio de Palacio (2013), que muestra desde el psicoanálisis de Jung, cómo reconocer en las novelas, aquellos arquetipos sobre el mundo del deseo, no como una huida de la realidad, sino como una genuina forma en que la vida humana trata de reflejar las acciones concebibles de los sujetos.

Así mismo, se encuentran estudios que muestran una relación entre la psiquiatría, el psicoanálisis, el lenguaje y la literatura, en los que se abordan los delirios crónicos de la psiquiatría clásica, a la luz del psicoanálisis desde la estructura simbólica-primaria, como se presenta en el estudio De los Ríos (2007), en el que además se utiliza la teoría semiótica sobre los mecanismos cognitivos con los que el sujeto construye el delirio, interpretando los signos y las señales que recibe de su entorno al articular, a la subjetivación del sujeto, los recursos

retóricos y poéticos que permiten la reconstrucción del pasado, dando forma y contenido a un lenguaje histórico (De los Ríos, 2007 y Martins, 1999).

Por otro lado, el psicoanálisis, la hermenéutica y la literatura son tomados por Costa (2019), en Brasil, para desarrollar una investigación con la que propone un diálogo entre la obra de Dickens y las reflexiones de Ricoeur y Freud sobre las representaciones del tiempo humano. El tema del tiempo y su relación con la vida humana tiene presencia en las obras de Charles Dickens en los personajes literarios de *Cuento de navidad*, *Grandes esperanzas* y *Casa desolada*, pues sus personajes experimentan la vida como una narración contada en una historia impregnada de conflictos, para concluir que la temporalidad humana permite la reconstrucción de significados apropiándose del pasado como “un espacio de experiencia y aprendizaje como posibilidad de volver a empezar” (p. 191).

Por su parte, Lima y Peña (2017) retoman la hermenéutica de Ricoeur, principalmente desde *Freud: una interpretación de la cultura*, para el análisis del cuento “Las ruinas circulares” de Jorge Luis Borges desde una perspectiva hermenéutica: “Una de las grandes aportaciones del paradigma hermenéutico es haber puesto de manifiesto el carácter narrativo de la experiencia humana” (Moratalla, 2007, como se citó en Lima y Peña, 2017, p. 62). La mirada hermenéutica les deja ver que el texto de Borges, desde una perspectiva del tiempo y la narrativa, les brinda la posibilidad de darle importancia a lo mítico para mostrar las significaciones diversas que tiene la Leyenda del Golem, y para establecer que la creación artística se presenta como vía regia para la indagación de los enigmas de la vida humana que se asocian con el arte de Schilling; por último, destacan la perspectiva psicoanalítica que distingue Ricoeur en Freud, considerando a la vertiente pulsional como el impulso que mueve al artista a inaugurar su proceso creativo, siendo la obra un “símbolo” que aparece y llama a la interpretación (Lima y Peña, 2017).

Llega el estudio de De Brito y Franco (2017), en Portugal, donde afirman que, para entender al ser humano, las reflexiones deben partir de la interpretación; al leer a Ricoeur, consideran que no existen una comprensión e interpretación sin mediación, la cual es una condición necesaria para llevar a cabo una interpretación. Los portugueses relacionan esta teoría con las funciones descritas por el psicoanálisis, pues en ambas se pretende desvelar el significado de sentidos ocultos que se comprenden a través del lenguaje (De Brito y Franco, 2017).

De esta manera, De Brito y Franco (2017) muestran con Ricoeur que el psicoanálisis y la hermenéutica son interpretación. De igual forma, presentan el abordaje clínico de la obra del pintor William Turner para relacionar ambas posturas teóricas, y concluyen que se debe reconocer, en el trabajo de la interpretación psicoanalítica, basándose en textos y en obras de arte, la aparición de los símbolos, los cuales pueden tener un argumento y método de estudio hermenéutico (De Brito y Franco, 2017).

Por su parte, Mailhe (2013), en Argentina, explora la relación entre el folklore, el psicoanálisis y la literatura en las obras de Arthur Ramos y Bernardo Canal Feijóo para mostrar cómo en ellas se accede al inconsciente colectivo popular, aproximando así la literatura, el folklore y el psicoanálisis. En el estudio, presentan que Arthur Ramos establece una articulación entre la etnografía como diseño de investigación y el psicoanálisis como teoría de interpretación desde los postulados de Freud, Levy-Brühl y Jung, para plantear una convergencia entre las funciones mentales del primitivo: el loco, el niño y el artista; consideran que, de modo semejante, la psicosis, las fiestas folklóricas y la religiosidad popular revelan ese primitivismo adormecido (Mailhe, 2013).

Para el análisis de la obra de Bernardo Canal Feijóo, el estudio de Mailhe (2013) no apela directamente al psicoanálisis, pero sí piensa en el sentido que se da en las manifestaciones

folklóricas para considerar que lo consciente y lo inconsciente están presentes. Posteriormente, reconoce la forclusión en Lacan, lo cual implica la expulsión de un significante del universo simbólico del sujeto y señala que, a pesar de esa forclusión, el fondo indígena perduraría en prácticas, bienes y valores del folklore, en estado latente (Mailhe, 2013).

Se presenta el estudio de Holda (2021), quien aborda el trauma como un fenómeno que ocurre a nivel de la psique y el cuerpo humano para explorar el impacto que tiene la naturaleza, entrelazada del ser humano lingual y corporal, en el descubrimiento de una posibilidad más completa de interpretar y comprender la herida. Indica que el carácter no transparente y problemático del trauma exige una investigación hermenéutica, con el fin de obtener una visión de gran alcance de lo que sucede con nosotros y en nosotros en la(s) experiencia(s) traumática(s) (Holda, 2021).

Holda (2021) considera que el imperativo por comprender la situación de aflicción es una tarea interminable, que no solo se basa en los conocimientos existentes, sino que continuamente provoca otros nuevos. También establece que en el proceso de curación que abarca la narrativa hablada y corporal no se da un equilibrio seguro, sino que es preciso buscar la auto-restauración y la energía curativa, que permite comenzar una comprensión siempre nueva de lo que necesita ser comprendido y curado (Holda, 2021).

El estudio de Holda (2021) ofrece, además, un examen del trauma tal como aparece en los cuentos de los autores británicos Rudyard Kipling, D.H. Lawrence y James Joyce, para ejemplificar las posibilidades que tiene la literatura para arrojar una luz sobre la intrincada naturaleza de la experiencia traumática, lo que permite interrogar sobre las formas en que la literatura, la hermenéutica y el psicoanálisis convergen significativamente (Holda, 2021).

Por otro lado, Azcona (2014), en Argentina, analiza la distancia que existe entre el psicoanálisis freudiano y la hermenéutica clásica. Considera los presupuestos diferenciales de ambas perspectivas teóricas sobre la naturaleza del sentido, su comprensión y reconstrucción, con el propósito de indicar que dichas perspectivas pueden servir como análisis crítico sobre la recepción que las tradiciones narrativas han hecho sobre los procedimientos freudianos y su implementación (Azcona, 2014).

Por lo anterior, el estudio de Azcona (2014) asegura que, a partir del “giro ontológico”, la hermenéutica pasa de su definición metodológica a ser concebida como: “La manera de ser del hombre”, con Heidegger y Gadamer. Muestra cómo, al comparar los supuestos de Freud con la hermenéutica, es factible proponer una hermenéutica psicoanalítica (Azcona, 2014).

En el mismo orden de ideas sobre estudios de hermenéutica y psicoanálisis, Hebert (2015) brinda un panorama parcial de algunas propuestas de Paul Ricoeur sobre sus aproximaciones al psicoanálisis y la hermenéutica, para enfocarse en los acercamientos que, dicen, existen entre el psicoanálisis y la hermenéutica en la corriente anglosajona y, especialmente, en el lenguaje de acción de Roy Schafer en *A new language for psychoanalysis*. Esto con el fin de analizar la propuesta de Ricoeur desde la de Roy Schafer, para, así, entablar un diálogo entre estas disciplinas, que aparentemente son distintas, pero que tienen un punto en común: el psicoanálisis (Hebert, 2015).

El estudio analiza que, desde el psicoanálisis, la experiencia capaz de ser enunciada pasa por ser dialógica y lidia con la realidad psíquica, mientras que, desde la hermenéutica, esta experiencia se encuentra constituida por un trauma reflejado en la narrativa (Hebert, 2015). También, compara el psicoanálisis y la hermenéutica al traer una sugerencia de Roy Schafer sobre la reformulación que hace la metapsicología del lenguaje de acción, como un modelo

lingüístico con el que se intenta ordenar los modos de acción a través de un conjunto de reglas gramaticales aplicadas a un metalenguaje, esto, porque a veces existen confusiones dentro de la metapsicología freudiana que se pueden resolver aplicando un reordenamiento sintáctico de los usos del lenguaje metapsicológico (Hebert, 2015).

Hebert (2016), en otro lugar, plantea un estudio estableciendo una relación entre la hermenéutica de Ricoeur y el psicoanálisis de Alfred Lorenzer, considerando que, para Ricoeur, en el psicoanálisis hay una dificultad epistemológica no resuelta, pues los objetos que estudia el psicoanálisis parecen pertenecer al dominio de las ciencias de la naturaleza, sin embargo, su disciplina es interpretativa, ya que se ocupa de acceder a los fenómenos inconscientes al descifrar el relato del sueño, y afirma que Lorenzer reconoce diferentes concepciones de los símbolos para establecer el simbolismo como medio de interpretación. Destaca la importancia de reconocer que Ricoeur, además, introduce el elemento narrativo como un criterio para obtener validez analítica (Hebert, 2016).

Se presenta el estudio de Bareiro (2018), que propone indagar las relaciones posibles entre el psicoanálisis de D.W. Winnicott y la filosofía del M. Heidegger, y se detiene en las conceptualización de la ciencia, la filosofía y el psicoanálisis para determinar que, aunque estos autores desarrollan sus planteamientos en ámbitos del saber sumamente distintos, ambos se interrogan por cuestiones vinculadas a la condición del hombre y su entorno circundante, con las que rechazan una visión objetivista del mundo (Bareiro, 2018).

El estudio concluye que la fenomenología hermenéutica de Heidegger conceptualiza la relación entre espacio transicional y creatividad y, aunque Winnicott siempre afirmó que su preocupación se enlazaba al ámbito de la clínica, sus desarrollos teóricos también se extienden

hacia la génesis del espacio y el fenómeno transicional como ámbitos y experiencias del propio ser, en virtud del mundo que se constituye como creado (Bareiro, 2018).

En la revisión se da cuenta de estudios en los que el psicoanálisis y la literatura se encuentran en una estrecha relación con la hermenéutica, en sus nociones conceptuales e interpretativas. Algunos toman las conceptualizaciones de Ricoeur (1975) sobre el campo lingüístico, sobre la predicación y sobre la recepción del texto que son aplicables a las obras literarias; otros, desde el psicoanálisis, analizan la relación y la distancia que se da entre el proceder freudiano y el método de la hermenéutica sobre aspectos que tienen que ver con el sentido, la comprensión y la reconstrucción; algunos más proponen recorridos por el mundo de la interpretación que el psicoanálisis freudiano y lacaniano describen, para terminar en la hermenéutica de Gadamer y Ricoeur.

También, se presentan estudios en los que se toman la hermenéutica como recurso interpretativo y la fenomenología de Heidegger como inspiración: por ejemplo, cuando se enfocan en las producciones interpretativas del psicoanálisis lacaniano, para mostrar una relación entre el psicoanálisis, el arte y la literatura, mediante el método del análisis textual sobre la aptitud de formulación temática, enfoque, análisis, argumentación y actitud crítica de un texto. Además, del método comparativo, sobre las producciones del arte plástico, visual o escritural, de grandes exponentes del arte y la literatura, en relación con los estados subjetivos de sus experiencias, la de otros, o lo que les impresiona de las realidades sociales y culturales de una época.

Se encuentran así estudios sobre la psicosis, el psicoanálisis y la hermenéutica, como el de Iglesias (2012), quien explora los beneficios metodológicos que la hermenéutica de Ricoeur aporta al psicoanálisis lacaniano en la investigación de las funciones de la escritura en las

psicosis. El autor muestra la relación que tiene en las teorías de Lacan sus indicaciones sobre la escritura con “matemas”, la escritura con “nudos borromeos” y la escritura entendida como cierta precipitación del significante con la noción de “texto” de la hermenéutica de Ricoeur, para pensar la escritura en las psicosis (Iglesias, 2012).

Los resultados del presente estudio, muestran que los sujetos psicóticos, escriben desde la comprensión de la noción de “texto” que establece Ricoeur en su teoría, que tiene cierto efecto liberador con relación al habla, y en Lacan al comprender la escritura como “cierta precipitación del significante”, para mostrar que la escritura permite así un distanciamiento aún mayor que el habla respecto de la función primordial del lenguaje (Iglesias, 2012, p. 315).

Se describe otro estudio realizado por Iglesias (2012) donde pone en diálogo la psicosis, el psicoanálisis, la literatura y la hermenéutica en un análisis sobre la paranoia como escritura en el caso de 1911 de D. P. Scheber, a partir de la noción de texto en Ricoeur. Esto se convierte en punto de partida para hacer una reflexión sobre los vínculos entre la hermenéutica y el psicoanálisis, particularmente sobre las funciones de la escritura en las psicosis, cuyo propósito es mostrar cómo las propuestas de Ricoeur permiten revisar asuntos metodológicos, desde la noción de texto y la lectura, para llegar a comprender la paranoia como texto en el psicoanálisis de Freud (Iglesias, 2012).

A su vez, Gómez (2017), en Ecuador, realiza un análisis de la función de la escritura en las psicosis, como una herramienta a la que puede acceder un sujeto psicótico para hacer frente a los síntomas que le acontecen, causados por la forclusión del Nombre del Padre. Es así como, desde el psicoanálisis de Lacan, se plantea que el trabajo con la escritura es un recurso para poder dar una respuesta o solución al goce ante la manifestación de lo real en el lenguaje (Gómez, 2017).

En el mismo orden de ideas, sobre la teoría freudiana y la filosofía de Ricoeur, Picciche (2020) propone una reflexión sobre el arte al analizar la teoría freudiana partiendo de las categorías interpretativas de Ricoeur, de manera particular, los conceptos de arqueología y teleología descritos en *Sobre la interpretación: un ensayo sobre Freud*, con lo que vincula la tradición psicoanalítica con la hermenéutica en una relación dialéctica, pues un término se nutre del otro. Además, propone un análisis del fenómeno artístico en la obra de Freud, señalando que conceptos como la sublimación y el narcisismo parecen limitar el arte a una energía simplemente reducida o desplazada, vinculándolo a manifestaciones sintomáticas y delirios oníricos (Picciche, 2020).

Mendes (2020), por su parte, propone una reflexión de la lectura de Ricoeur sobre el psicoanálisis de Freud, al enfocarse en el problema del sentido y sus implicaciones para la historia, para lo cual se remite a *Freud y la Filosofía: Un ensayo sobre la interpretación*, con el fin de comprender las posibles analogías identificadas por Ricoeur entre el enfoque psicoanalítico y la hermenéutica (Mendes, 2020).

En su estudio, Mendes (2020) señala que, en la lectura hermenéutica del pensamiento freudiano, Ricoeur redescubre el problema del doble sentido que traen consigo los símbolos; el símbolo es un fenómeno de doble sentido y constituye el eje de la hermenéutica: “el símbolo es el sentido del sentido” (Ricoeur, 1965, citado en Mendes, 2020, p. 137).

Mendes (2020), a su vez, describe la relación entre la arqueología del sujeto y la teleología de la conciencia propuesta por Ricoeur. El concepto de arqueología es un proceso que consiste en la “revelación de lo arcaico”, es decir, una manifestación de lo anterior que persiste en la actualidad: “el lugar filosófico del discurso analítico está definido por el concepto de arqueología del sujeto” (Ricoeur, 1965, citado en Mendes, 2020, p. 141), el de la teleología de la

conciencia de Hegel es: “El movimiento de cambio de lugar del significado de la conciencia al inconsciente no puede disociarse del proceso de retomar el significado a través de la interpretación” (Mendes, 2020, p. 141).

En suma, el estudio refiere que la articulación entre arqueología y teleología revela en la filosofía de Ricoeur que la reflexión sobre el sentido tiene una dirección: el camino de la autocomprensión a través de los símbolos; esto quiere decir que no basta con descubrir la inadecuación de la conciencia y las distorsiones del sentido, es necesario insertarlas en el proceso de toma de conciencia y de adquisición de sentido. En el pensamiento freudiano, la arqueología tematizada del inconsciente incluye la teleología implícita del devenir consciente y, por otro lado, en el pensamiento hegeliano, la teleología explícita del espíritu esconde una arqueología implícita de la vida y del deseo (Mendes, 2020).

Por su parte, llega Lythgoe (2017) que reflexiona en torno a la historia desde el psicoanálisis y la obra de Ricoeur. Desde la perspectiva del autor, la historia realiza un giro psicoanalítico con la memoria, el estudio refiere que Ricoeur debe modificar su concepción de la historia y del psicoanálisis para lograr una convergencia, por esto, el filósofo francés reinterpreta la teoría psicoanalítica de Freud desde una perspectiva hermenéutica (Lythgoe, 2017).

El estudio de Lythgoe (2017) se detiene en la memoria impedida y en los medios para resolverlo desde la labor psicológica que realiza el historiador, postulando que la doble epistemología freudiana, señalada por Ricoeur, específicamente la economía pulsional, constituye un gran obstáculo para la colectivización de las categorías analíticas, al tratarse, más bien, de interrogar al sujeto de las repercusiones posibles de las patologías en la relación del tiempo sobre la identidad narrativa (Lythgoe, 2017).

Se presentan estudios como el de Men y Ding (2021) en china, quienes encuentran que Ricoeur ve el psicoanálisis como una hermenéutica de la sospecha y reconocen el símbolo desde los postulados del psicoanálisis como uno de los medios para su reflexión, pues su interpretación permite acceder a los significados latentes detrás de lo manifiesto (Men y Ding, 2021).

El estudio refleja que la reflexión de Ricoeur sobre el símbolo, en la topografía de Freud, sobre el aparato psíquico y los fenómenos psíquicos, ofrecen posibilidades de transferir los conflictos a la reconciliación; permitiendo concluir, que las nociones de Ricoeur al interpretar el psicoanálisis de Freud de forma hermenéutica, logra mostrar no solo la riqueza de sus teorías, sino también sus aportes a la autocomprensión del ser humano (Men y Ding, 2021).

Por último, existe un texto de Ricoeur, *Autocomprensión e historia* (1991a), que es un comentario que suyo a una serie de conferencias y comunicaciones que diversos autores realizaron sobre su pensamiento y que están en un volumen editado por Tomás Calvo Martínez y Remedios Ávila Crespo (1991), y también está en ese comentario una referencia a la tesis, *Paul Ricoeur: De la cultura a la acción, la filosofía de la acción en los límites de la hermenéutica del sí mismo* de E. Avalos Reyes (2006).

En *Autocomprensión e historia* (1991) Ricoeur realiza una autointerpretación de su trayectoria filosófica y reflexiona a partir de una perspectiva de medio siglo. Al comienzo, afirma ser solicitado por fuerzas contrarias y fidelidades opuestas: por un lado, Gabriel Marcel y Emmanuel Mounier, quienes le aportan una postura existencialista en temas como la encarnación, el compromiso, el diálogo y la invocación; por otro lado, Edmund Husserl, con la fenomenología, con una exigencia intelectual por sus análisis rigurosos y sus articulaciones complejas del campo fenoménico a la luz de la racionalidad cartesiana y kantiana (Ricoeur, 1991, pp. 26-27).

Estas dos posturas y su afán de conciliación le permiten escribir dos textos: el primero, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (1947), que muestra la gran preocupación del pensador alemán sobre la existencia; el segundo, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (1948). Sus preocupaciones sobre la polaridad inicial encontrada en estas corrientes de pensamiento lo llevan a la escritura de *Filosofía de la voluntad I. Lo voluntario e involuntario II: poder, necesidad y consentimiento* (1986), una obra dedicada a su maestro, Gabriel Marcel, donde explica que las estructuras fundamentales de lo voluntario y lo involuntario recibirán su significación definitiva cuando levanta la abstracción y se concentra sobre los fenómenos afectivos allí tratados (Avalos Reyes, 2006).

Dicha abstracción se produce con lo que Husserl denominó la reducción eidética, es decir, la puesta entre paréntesis del hecho y el afloramiento de la idea del sentido (Avalos Reyes, 2006). Según Ricoeur, Husserl se había olvidado de hacer gravitar la realidad empírica del hombre alrededor del hecho fundamental de la voluntad y los diversos modos de presentarse. Se trata de una descripción fenomenológica en cuanto pretende extraer de la experiencia vivida los significados y estructuras esenciales de la intención, del proyecto y de la motivación, al respecto Ricoeur (1991a) dice lo siguiente:

Si he elegido empezar el tema de la voluntad fue con la ambiciosa ingenuidad de un principiante, con la intención de dar una contrapartida, en el orden práctico, a la fenomenología de la percepción de Merleau Ponty, al que yo admiraba sin reserva, quiero decir, sin las reservas que este último debía expresar más tarde en *Lo visible y lo invisible*. Me parecía que era necesario hacer en el campo práctico lo que Merleau Ponty había hecho en el campo teórico, a saber, de una parte, un análisis eidético de las estructuras del proyecto, de la moción voluntaria y del consentimiento a lo involuntario absoluto, de otro

lado, un análisis dialéctico de las relaciones entre actividad y pasividad. Al tiempo que yo deseaba procurar una especie de complemento a la *Phénomelogie de la Perception*, yo esperaba arbitrar dentro de mí mismo la confrontación entre Husserl y Gabriel Marcel. Al primero de ellos es a quien yo debía la metodología designada con el término análisis eidético [...]; pero al segundo, a quien yo debía la problemática de un sujeto a la vez de carne y hueso y capaz de poner a distancia sus deseos y sus poderes, un sujeto, en suma, dueño de sí y servidor de esa necesidad configurada por el carácter, el inconsciente, el nacimiento y la vida. Y fue por responder a este doble requerimiento por lo que yo esbocé una ontología opuesta por igual al monismo y al dualismo. En un lenguaje aprendido en Pascal, yo hablaba de una ontología de la desproporción. (p. 29)

En resumen, Ricoeur esperaba mediar en la confrontación Husserl y Marcel: si al primero le debía la adopción de una metodología, al segundo, le debía la problemática de un sujeto concreto (de carne y de hueso); y así, para responder a este doble requerimiento, esboza una ontología opuesta tanto al monismo como al dualismo: la ontología de la desproporción. Esta ontología es retomada en el segundo volumen de su filosofía de la voluntad en *Finitud y culpabilidad* (1991), dividida en dos partes: El hombre falible y la Simbólica del mal (Avalos Reyes, 2006). Este segundo volumen es un complemento del primer volumen de la *Filosofía de la Voluntad*, en la medida que el pensador francés quiere superar la abstracción pura:

Este libro es la continuación del estudio publicado en 1950 bajo el título *Du Volontaire et del'involontaire*. La introducción al primer volumen quedó caracterizado con toda precisión el punto de conexión que enlaza la presente obra con aquel estudio fenomenológico sobre la concepción de un plan o propósito, la moción voluntaria y el consentimiento. Ya prevenimos entonces al lector de que la obra que hoy le ofrecemos no

sería una secuela empírica, una simple aplicación concreta de los análisis que proponíamos en aquellas fechas bajo el signo de descripciones escuetas, sino que en este nuevo libro quitaríamos el paréntesis en que hubimos de encerrar forzosamente la temática de la Culpa y de toda la experiencia del mal humano, a fin de limitar el campo de la abstracción pura. Al aislar así entre corchetes ese mundo de la culpa, pudimos trazar la esfera neutra de las posibilidades más fundamentales del hombre, o si se prefiere la expresión, montamos el teclado indiferenciado sobre el cual podían ejecutar sus piezas lo mismo el hombre culpable que el hombre inocente. Esa neutralidad de la descripción pura infundía automáticamente a todos los análisis una tonalidad abstracta deliberadamente buscada. En la obra que hoy presentamos al público nos proponemos descender de ese mundo abstracto de la descripción pura para reincorporar en él lo que quedó entre paréntesis. (Ricoeur, 1991, p. 13)

Luego, aquí se trata de una empírica de la voluntad, y no de una eidética o descripción esencial, sobre la base de dos ideas directrices: por una parte, el carácter opaco y absurdo de la falta, por otra, el reconocer que se ha cometido una falta y que no es accesible a ninguna descripción pura, sino al ámbito de lo concreto. Su proyecto es ligar a una empírica de la voluntad una mítica concreta, y, así, Ricoeur en la primera parte de *El hombre falible. Finitud y culpabilidad* (1991b) elabora una ontología de la desproporción, en la cual la finitud del hombre se manifiesta como falible, es decir, desproporción del hombre consigo mismo; tal realidad antropológica hace posible la culpa como ocasión, como origen y como capacidad del mal (Avalos Reyes, 2006).

Ricoeur en *Filosofía de la voluntad I. Lo voluntario e involuntario II: poder, necesidad y consentimiento* (1986), daba cuenta de las estructurales formales de la voluntad al

preguntarse: ¿qué ocurría con la mala voluntad? Es aquí donde la fenomenología comprueba sus límites:

Para acceder a lo concreto de la voluntad mala, era preciso introducir en el círculo de la reflexión el largo rodeo de los símbolos y mitos, en suma, la mediación de los signos y de los centros del mundo cultural. Fue de esta sacudida metodológica de donde surgió *La Simbólica del mal*: la voluntad, se afirma aquí, no se reconoce mala ni se declara culpable más que meditando sobre los símbolos y los mitos vehiculados por las grandes culturas que han instruido a la conciencia occidental, por no hablar de otras culturas que no forman parte de mi memoria finita. (Ricoeur, 1991a, p. 30)

Para describir la estructura de la voluntad mala era necesario introducir en la reflexión el rodeo de los símbolos y los mitos. En efecto, el lenguaje directo bastaba para hablar de los elementos voluntarios e involuntarios, sin embargo, para introducir la realidad del mal en la estructura de la voluntad se requería otro lenguaje, un lenguaje indirecto, un lenguaje simbólico como: “mancha”, “esclavitud”, “carga”; por tanto, mientras en la primera parte de *Finitud y culpabilidad* (1991b) Ricoeur desemboca en la posibilidad del mal, en la segunda recurre a unas reglas de desciframiento aplicadas al mundo de los símbolos para alcanzar la comprensión del mal (Avalos Reyes, 2006).

La etapa siguiente de Ricoeur está marcada por su estudio de la obra, casi completa, de Freud y sus implicaciones para la filosofía y, especialmente, para la hermenéutica. Publica en *Del'interprétation-essai sur Freud* (1966)¹ y reconoce que la interpretación practicada en *La*

¹ Curiosamente el título del libro al castellano es traducido como *Freud: una interpretación de la cultura*; pero por el contenido y estructura de la obra es más pertinentemente traducirlo por “De la interpretación-ensayo sobre Freud”.

simbólica del mal de Finitud y culpabilidad (1991b) es una interpretación amplificadora, mientras que la de Freud es una interpretación reductora (Avalos Reyes, 2006).

La interpretación practicada en la simbólica del mal está atenta al exceso de sentido que albergaba implícitamente el simbolismo del mal y que únicamente la reflexión elevaba a la plenitud significativa. Ahora bien, esta interpretación amplificadora se oponía sin decirlo, y sin saberlo muy bien, a una interpretación reductora que, en el caso de la culpabilidad, parecía perfectamente ilustrada por el psicoanálisis freudiano y anunciaba lo que Ricoeur denominaría el conflicto de las interpretaciones (Avalos Reyes, 2006).

Sin embargo, el pensador francés descubre que no se trata solo de un conflicto ligado al tema de la culpabilidad, sino que lo que se ponía en conflicto era una filosofía de la cultura como un todo. Ricoeur, al estudiar a Freud, reconoce que toda obra humana es un texto a descifrar, o sea, “texto” en sentido amplio, que incluye todas las manifestaciones de la cultura:

Es verdad que la lectura casi integral de la obra de Freud, que yo emprendí entonces, me reveló que se trataba de algo muy diferente de un conflicto limitado al tema de la culpabilidad. Lo que Freud había visto claramente, era una filosofía de la cultura tomada en toda su amplitud, en la que como había sucedido en el siglo XVIII, en la época de la Ilustración, se volvía a poner en escena el conflicto entre tradición y crítica. Mi lectura de la simbólica del mal era una lectura tradicional; la de Freud era una lectura crítica. La preocupación de no sacrificar ninguna de ellas a la otra se impuso en mí, como la de conciliar a Husserl con Marcel me había ocupado quince años antes. (Ricoeur, 1991a, pp. 32-33)

Todos estos recorridos del pensador francés plasman su deseo por conciliar posturas divergentes: por un lado, la fenomenología de las religiones, por otro, la hermenéutica de la sospecha en la que figuran, además de Freud, Feuerbach, Nietzsche y Marx. Con la primera construye una hermenéutica de “recolección de sentido”, en la que el sentido primero de las expresiones simbólicas es entendido como vehículo analógico que revela el sentido segundo que habla de lo sagrado. Con la segunda, una de la sospecha, una hermenéutica desenmascaradora. Para Freud, el lenguaje religioso es un disfraz, tras el cual se oculta lo pulsional infantil, lo arcaico del hombre, ya sea individual o social (Avalos Reyes, 2006). Así lo postula Ricoeur en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* (2003a) y lo recuerda en *Autocomprensión e historia*:

No creo haberme desviado de mi línea fragmentaria en los ensayos reunidos bajo el título *Conflit des interprétations*. Son siempre lugares de conflictos determinados los que se circunscriben; aparte del primer foco de conflictos suscitados por el psicoanálisis, el estructuralismo de origen lingüístico constituyó un segundo foco relativamente autónomo. También en esta ocasión pude verificar la filiación sin ruptura entre fenomenología y hermenéutica. ¿Qué era, en realidad, lo que el conflicto ponía en juego? Nada menos que el destino de la cuestión del sujeto y de la comprensión de sí. (Ricoeur, 1991a, pp. 34-35)

Con *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* (2003a) se cierra un círculo o un primer momento en el itinerario intelectual de Ricoeur, que puede llamarse una “hermenéutica en torno a los símbolos”, que incluye sus trabajos hasta fines de la década del sesenta, es decir, su estudio sobre los símbolos del mal y sobre Freud, y los artículos que agrupan su primera recolección de ensayos hermenéuticos, en los que el tema son los símbolos y definen

que la tarea de la hermenéutica es la interpretación del doble sentido de los símbolos (Avalos Reyes, 2006). Ricoeur trata de articular el problema del símbolo y el de la interpretación. El doble sentido del símbolo interesa a la filosofía, pues el problema del sentido múltiple nos abre a la equivocidad del ser. La filosofía es, así, el arbitraje de las hermenéuticas rivales y en conflicto, junto a las interpretaciones que recuperan el sentido están aquellas que lo reducen, como es el caso del psicoanálisis (Avalos Reyes, 2006).

Ricoeur, en los años setenta, inicia una segunda etapa en el desarrollo de su pensamiento ligada a la primera, que puede llamarse: “una hermenéutica en torno a los textos”, en la que articula sus estudios sobre la metáfora, el relato o narración. Resultado de esta segunda etapa es *La metáfora viva* (1980), en la que sostiene que para el análisis de la metáfora se requiere pasar de una semántica de la palabra a una semántica de la frase, y que el surgimiento de un sentido no es el resultado de la colisión entre dos ideas, sino de dos predicaciones:

La metáfora es el acercamiento inédito entre dos campos semánticos incompatibles según las reglas usuales de la clasificación que crea la chispa de sentido constitutiva de la metáfora viva. La naturaleza es un templo donde pilares vivientes, ninguna palabra en sí misma como “naturaleza” o “templo” es metafórica, si no, la combinación de “pilares vivientes”, que fuerzan a ver la vida como arquitectura y la arquitectura como vida. (Ricoeur, 1991a, p. 38)

Lo que caracteriza a la metáfora es la innovación, la producción de un sentido nuevo, ligada a operaciones de síntesis que crean nuevos seres de discurso. Si el símbolo está vinculado a un orden no lingüístico, la metáfora se ubica plenamente en medio del lenguaje. La discusión sobre la metáfora es relevante para un análisis de la textura del múltiple sentido, porque el choque entre dos ideas incompatibles supone una tensión entre dos predicaciones que apuntan a

la creación de un sentido; entonces, la teoría conlleva a un problema hermenéutico porque se requiere distinguir entre una interpretación literal y otra metafórica. Ambas interpretaciones deben ser consideradas en conjunto porque la resolución de una disonancia solo es posible en el reconocimiento de la separación entre dos enunciados impertinentes: interpretar en esta perspectiva es descubrir un sentido que emerge de la colisión de dos predicaciones (Avalos Reyes, 2006).

Después de *La metáfora viva* (Ricoeur, 1980), la siguiente obra de Ricoeur es *Tiempo y Narración I, II y III* (1995, 1995, 1996). La primera y la segunda son concebidas por Ricoeur como obras gemelas. La primera está dedicada a la metáfora y la segunda al relato, aun cuando la primera se incluye en las figuras del discurso, y el relato en la teoría de los géneros literarios, pertenecen al mismo fenómeno de la innovación semántica (Avalos Reyes, 2006). En ambos casos se produce una innovación de los modos de expresión hablada en el plano del discurso, tal como él mismo lo afirma:

Mis reflexiones sobre la metáfora y sobre el relato están estrechamente ligadas como dos temas gemelos, en la medida en que se conducen a la innovación de los modos de expresión hablada en grandes unidades de discurso. En los dos casos, la innovación, la producción de un sentido nuevo está ligada a operaciones de síntesis que crean nuevos seres de discurso. (Ricoeur, 1991a, p. 38)

La innovación semántica de la metáfora es un ejemplo notable de la creatividad humana, pero también el relato, pues la composición de un relato es una creación de sentido, de una estructura de sentido, es decir, de una trama o intriga. En virtud de ella, fines y causas se reúnen en la unidad temporal de una acción completa y total. El resultado al que llega Ricoeur con

ambas obras es a la constatación del desdoblamiento de la creatividad bajo su doble forma metafórica y narrativa (Avalos Reyes, 2006).

En *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* (2002) se recoge una serie de artículos sobre tres grandes temáticas: la fenomenología hermenéutica, las relaciones entre la hermenéutica del texto y la hermenéutica de la acción, sobre ideología, utopía y política, sobre la dialéctica entre comprender/explicar, de la que afirmaba: “Explicar más es comprender mejor. Dicho de otra manera, si la comprensión precede, acompaña y envuelve la explicación, esta, a su vez, desarrolla analíticamente la comprensión” (Ricoeur, 1991a, p. 37). Esboza también en este texto una teoría del texto, de la acción y de la historia, los cuales, dice, deben ser distinguidos según su constitución específica.

Posteriormente, avanza hacia una hermenéutica del sujeto ya delineada en sus ensayos hermenéuticos, pues allí Ricoeur, al hablar de la acción humana, reconoce en los textos su capacidad de dar figura al campo práctico en el que los hombres actúan y padecen, e indicando cómo con ellos se llega a la comprensión de sí, tema de *Sí mismo como otro* (2006), en el cual desarrolla sus consideraciones sobre la identidad narrativa y su idea de un “cogito herido” (Avalos Reyes, 2006).

Ricoeur reconoce que la historia es la mediación obligada de la comprensión del sí y propone una hermenéutica del sí, que somete a todas las mediaciones del lenguaje, de la acción, de la narración y de la ética. Un sí que será sucesivamente llamado “locutor, agente, persona de narración, sujeto de imputación moral, etc.” (Ricoeur, 1991a, p. 19). Ricoeur con la testificación de sí en todos los niveles, ya sea, lingüístico, práctico, narrativo y prescriptivo, en la comprensión de la narrativa en sus diferentes enfoques, muestra cómo nos apropiamos de una vida auténtica y única. Todo esto mediante el relato que nos conduce a hacernos lectores de

nuestra propia existencia (Avalos Reyes, 2006). La pregunta que guía la indagación en *Sí mismo como otro* (1996) es: “¿Quién?”, que deriva a las siguientes: “¿Quién es el sujeto del discurso? ¿Quién el sujeto de la acción? ¿Quién el del relato? ¿Quién el sujeto de la imputación moral?”. Las respuestas a estas preguntas no se dan solo desde el sí mismo, sino desde el otro.

Yo quisiera a este respecto comunicar algunas tentativas de avanzada, que hago en mi libro en curso de publicación *Soi-même comme un autre*. Me limitaré a dos series de observaciones. La primera concierne al destino del yo-soy, tan fuertemente subrayado por Cordón, en esta nueva aproximación. En primer lugar, al escoger el término sí-mismo trato de tomar mis distancias con relación a una filosofía, incluso reflexiva, que sigue expresándose en la primera persona (yo pienso / yo soy)... El sí (*soi*) me parece constituir una expresión más rica en la medida que representa el reflexivo de todas las personas gramaticales y tiene la misma extensión que la pregunta *quién*. Ahora bien, esta cuestión permite articular una investigación a modo de autos que, de la pregunta *¿quién habla?*, pase a la pregunta *¿quién obra?*, *¿quién hace memoria?*, *¿quién es digno de estima, de respeto?*, en suma, a la búsqueda de un sujeto de imputación y de responsabilidad. Inmediatamente, la pregunta *quién*, subyacente en toda respuesta que haga del uso del reflexivo sí-mismo, plantea una cuestión de identidad, o más, precisamente, de permanencia en el tiempo, que obliga a distinguir la identidad-*ipse* de la identidad-*ídem*, o por hablar más resumidamente, la ipseidad de la mismidad. Se abren aquí nuevas avanzadas ontológicas, en la medida en que se trata de modos de ser, y no solamente de estructuras gramaticales o semánticas. A su vez, el problema de la identidad da paso a una dialéctica del Mismo y del Otro, en la que el primer término pasa al segundo, de tal manera que yo tenga que decir sí mismo como otro. (Ricoeur, 1991c, pp. 191-192).

Por lo tanto, la reflexión realizada muestra que existen tres intenciones filosóficas que recorren esta obra: la primera, se refiere a la mediación reflexiva sobre la posición del sujeto, tal como es expresado en la primera persona del singular (“yo soy”, “yo pienso”); hay que tener presente que todas las lenguas invitan a establecer esta primera intención al distinguir el “sí-mismo” reflexivo y el “yo” individualizador. La segunda, se refiere a la doble perspectiva en la que puede ser desglosada la identidad, conforme con la antigua distinción latina regida por los términos (*idem* e *ipse*), donde se asume una doble perspectiva de la identidad desde lo “mismo” y lo “idéntico” (Ricoeur, 1996, citado en Avalos Reyes, 2006).

El primer término es comparativo, pues se afirma con respecto a un que “otro”, contrario o “distinto”, lo que conduce a Ricoeur a plantear la distinción entre la identidad-*idem* “o mismidad”, frente a la identidad-*ipse* “o ipseidad” (Avalos Reyes, 2006). La tercera y última intención filosófica de Ricoeur se deriva de la anterior, porque la identidad-*ipse* genera una dialéctica complementaria a la de la ipseidad y de la mismidad, la del “sí-mismo” y del “otro que sí-mismo”. En definitiva, el desarrollo filosófico de Paul Ricoeur se puede comprender a través de dos grandes etapas: primero, de los símbolos a los textos; segundo, de los textos al sujeto, es decir, hermenéutica de los símbolos, hermenéuticos de los textos y hermenéuticos del sujeto (Avalos Reyes, 2006).

Para el propósito de esta indagación es importante precisar que, cuando Ricoeur estudia a Freud amplía su hermenéutica, pues aunque ya en *La simbólica del mal en Finitud y culpabilidad* (1991b) señalaba que el símbolo es una expresión significativa portadora de un doble sentido, en efecto, Freud con el análisis de los sueños descubre que hay modos de decir algo queriendo decir otra cosa, y puede no haber una relación de analogía entre lo que se dice y lo que está detrás de lo que se dice, así no lo dice Ricoeur:

Yo pensaría más bien que la analogía no es sino una de las relaciones puestas en juego entre el sentido manifiesto y el sentido latente. El psicoanálisis, como se verá, ha puesto al descubierto una variedad de procedimientos de elaboración que se intercalan entre el sentido manifiesto y el latente. [...] Diré que hay símbolo allí donde la expresión lingüística se presta por su doble sentido o sus sentidos múltiples a un trabajo de interpretación. (Ricoeur, 1991a, pp. 19-20)

El símbolo pasa a entenderse como una estructura de sentido múltiple –no necesariamente en relación de analogía o semejanza– que suscita por lo mismo la interpretación. El descubrimiento de Freud, obliga a Ricoeur a ampliar la noción de símbolo, y, en consecuencia, a ampliar la noción de hermenéutica. Según Ricoeur la hermenéutica será, entonces, de dos clases: la interpretación como recolección de sentido propia de la fenomenología de las religiones y la interpretación como ejercicio de la sospecha, ejercida por Freud, Nietzsche y Marx; en definitiva, no hay una hermenéutica única o general, existen conflictos de interpretaciones (Avalos Reyes, 2006).

La hermenéutica como recuperación de sentido es recopilación de un mensaje, de una proclamación. Se caracteriza por una preocupación por el objeto, hay una voluntad de describirlo y no reducirlo (en el describir se intenta separar el apuntar de lo apuntado), en cambio, reducir (es explicar algo por sus causas psicológicas o sociales, por la génesis, por su función). Por otra parte, la hermenéutica de la sospecha se presenta como desmitificación, como alzamiento de máscaras, en efecto, la confianza en el poder revelador de la palabra es cuestionada y desmitificada por esta escuela (Avalos Reyes, 2006).

La conciencia, el sujeto incuestionable para Descartes, es una fortaleza para el hombre, se pone en duda con los maestros de la sospecha quienes comienzan considerándola como

conciencia falsa. Para ellos hay que descifrar aquello que se oculta tras la conciencia, hay que alzar las máscaras, descubrir aquello que está oculto en el hombre, por ello se requiere de la interpretación: interpretar el sueño, el mito, la religión, en definitiva, las obras humanas. Para Ricoeur esto exige que todas las formas de la cultura deben ser entendidas como textos que, con su sentido literal y manifiesto, remiten simbólicamente a un sentido oculto (Avalos Reyes, 2006).

Sobre interpretar a partir de las manifestaciones de lo inconsciente lo que está por detrás de la conciencia, Freud aseguraba que cualquier obra humana puede ser pensada como portadora de un doble sentido y para Ricoeur esta hermenéutica se orienta a desenmascarar lo oculto del símbolo. Por esto, Freud descubre lo arcaico y lo inconsciente, tal como lo reconoce Ricoeur:

El inconsciente significa esencialmente que la inteligibilidad deriva siempre de figuras anteriores, ya se entienda tal anterioridad en sentido puramente cronológico, ya en sentido metafórico. El hombre es el único ser que es presa de su infancia, un ser siempre en retroceso hacia su infancia [...] Digamos, pues, en términos muy generales: el espíritu es el orden de lo terminal; el inconsciente es el orden de lo primordial [...], el espíritu es historia, mientras que el inconsciente es destino. (Ricoeur, 1991a, p. 40)

La hermenéutica se hace filosófica cuando va más allá e intenta alcanzar una comprensión del sentido del ser, una comprensión del hombre y del vínculo del ser del hombre y el ser de todos los entes. Esta comprensión va al sentido del ser y se manifiesta en las obras humanas, de un sí-mismo como otro que se constituye a partir de una reflexión que comienza con el “cogito cartesiano” y sigue con el “cogito quebrado” hasta el “cogito herido” (Avalos Reyes, 2006).

En la hermenéutica hay un momento reflexivo y un momento existencial: la reflexión se suprime a sí misma para dar lugar a una visión existencial, el hombre se ha instaurado en el ser y no el ser en el hombre; entonces, la conciencia, en lugar de ser algo dado, aparece como tarea, como un esfuerzo y deseo: el sujeto en un comienzo se haya perdido y como separado de sí mismo. Por esto, la tarea de la hermenéutica, en cuanto procura ese saber no dado, es una cierta recuperación del sujeto en una apropiación de sí mismo en el sujeto, y así, esta tarea hermenéutica aparece como un quehacer ético: la reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser a través de las obras que testimonian de este esfuerzo y este deseo (Avalos Reyes, 2006).

Interesa, además, remitirnos a las reflexiones de Ricoeur a partir de la siguiente pregunta: ¿qué significa una filosofía hermenéutica?, la cual conlleva una comprensión del ser. Así, observamos como Ricoeur, en *La Simbólica del mal*, señala que si queremos explorar la “experiencia viva” no debemos olvidar que esta experiencia es abstracta, en tanto que ya fue separada de la totalidad de sentido global en la que fluía. Esto significa que la experiencia individualizada nunca es inmediata: ella no puede ser dicha si no es gracias a los símbolos primarios que preparan su recapitulación (Ricoeur, 2003a).

Esta misma noción Ricoeur la expresa en *El conflicto de las interpretaciones* cuando escribe: “Lo que era un límite para la ciencia –saber la historicidad del ser– se convierte en una construcción del ser. Lo que era una paradoja –saber la pertenencia del intérprete a su objeto– deviene en un rasgo ontológico” (2003a, pp. 14-15). Luego, si el ser se manifiesta en el lenguaje, entonces, para estudiarlo, debemos preocuparnos del lenguaje y su interpretación, el ser se equipara con el ser dicho; así, la hermenéutica la podemos definir en una primera aproximación

como el arte de la interpretación, como el discurso sobre nuestros propios discursos, es decir, sobre el lenguaje (Avalos Reyes, 2006).

Lo anterior, deja ver que la hermenéutica es una teoría de la elaboración de sentido, es decir, una teoría de la comprensión, un devenir de la razón filosófica que toma distancia de la ontología clásica como de las filosofías del sujeto fundadas sobre el primado de la conciencia, pues, su gran tema es cómo el ser se da y se comprende en el lenguaje, el discurso y su interpretación (Avalos Reyes, 2006).

Ahora bien, las revisiones de literatura existente, expuestas en el presente estado del arte, de corte internacional y nacional, dejan ver, que, en la ciudad de Popayán, departamento del Cauca, Colombia, no se encuentran estudios que se acerquen a comprender la realidad de la psicosis en tanto estructura psíquica, no se encuentran narraciones de obras literarias, donde el escritor deje ver la vivencia subjetiva de un estado psicótico en la creación de un personaje de ficción, lo que narre de sus propias vivencias subjetivas sobre su propio estado mental, lo que le impresione de los otros que presentan síntomas psicóticos, lo que le impresione de los prejuicios sociales de la enfermedad mental, y estudios donde el escritor deje ver en sus narraciones literarias, un malestar cultural de lo considerado correcto e incorrecto desde el concepto de normalidad y anormalidad a través del tiempo.

Entonces, al tener en cuenta estos referentes, le puede permitir a los escritores de la literatura colombiana, que novelen la psicosis desde lo revelado como síntoma de un pasado psíquico que lleva a exteriorizar todas las expresiones subjetivas de cómo vive una alteración psicótica un sujeto diagnosticado con esquizofrenia. También, le permite al lector de la obra literaria, comprender la realidad subjetiva de la psicosis (vista como una construcción del sí

mismo), desde una realidad de la pulsión de deseo, que, en medio de la fragmentación de un delirio, encuentra una libertad hipotética inconsciente sobre el desborde pulsional de sus deseos.

Objetivos

Delimitado el problema, presentado el estado de arte y la perspectiva asumida, se pueden precisar los siguientes objetivos:

General

Revelar la psicosis en un diálogo posible entre el psicoanálisis freudiano y la literatura desde la hermenéutica de Paul Ricoeur.

Específicos

Delimitar la concepción del psicoanálisis freudiano sobre las organizaciones psicóticas.

Establecer el vínculo teórico entre la teoría freudiana y la filosofía de Paul Ricoeur.

Reconocer al describir y comparar cuatro (4) personajes de ficción de las novelas colombianas: *La Vorágine* (1924); *La Cisterna* (1971); *Delirio* (2004) y *Satanás* (2007), cómo las/los escritores entienden la psicosis de uno de sus protagonistas y cómo configuran su narrativa a partir del desborde pulsional desde las teorizaciones del psicoanálisis freudiano, y la interpretación sobre lo elaborado por Ricoeur de la obra literaria, quien plantea como eje central de su propuesta la pregunta sobre el tiempo.

Comprender que las concepciones del psicoanálisis freudiano sobre las organizaciones psicóticas pueden tener una salida psicológica, cuando un sujeto con psicosis entra en diálogo con obras literarias, en las que se crea sobre aquella verdad pulsional del síntoma un nuevo ser en medio de la fragmentación.

Metodología

La hermenéutica de Paul Ricoeur, como método y técnica de interpretación textual, permite rodear las teorizaciones que el psicoanálisis freudiano ha propuesto sobre la psicosis, en tanto estructura psíquica, al interpretar la mirada de cuatro (4) escritores colombianos: Laura Restrepo en *Delirio* (2004), Mario Mendoza en *Satanás* (2007), José Eustasio Rivera en *La Vorágine* (1924) y Rocío Vélez de Piedrahíta en *La Cisterna* (1971). Novelas que toman el tema de la psicosis en la narración, lo cual es posible reconocer como una tematología psicótica al comparar y establecer, en la singularidad de cada obra, cómo cada escritor entiende la psicosis en la construcción y constitución del sí mismo y cómo configura el relato de ficción: uno de sus personajes puede ser comprendido como psicótico o con brotes psicóticos desde las teorizaciones del psicoanálisis freudiano.

Se retoma, a su vez, como guía para la interpretación de las obras literarias la interpretación de Ricoeur sobre algunas obras literarias, en las que encuentra como tema el tiempo. Entonces, lo elegido sobre el tema de la psicosis, tal como es configurado por los escritores colombianos, con la interpretación desde la mirada del psicoanálisis, contribuye a ampliar la comprensión de la verdad en la psicosis, al proponerse aquí un diálogo con la producción de obras literarias que muestran cómo aquella verdad pulsional del síntoma aparece de un nuevo ser en medio de la fragmentación.

Capítulo I

Una elaboración conceptual en Freud sobre la psicosis soportada en su experiencia clínica

Queda para el futuro decidir si la teoría contiene más delirio del que yo quisiera, o el delirio, más verdad de lo que otros hallan hoy creíble.

Freud, *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia. Dementia paranoides* (1986)

En el presente capítulo se delimita la concepción que tiene el psicoanálisis freudiano sobre las organizaciones psicóticas, a partir de las primeras publicaciones realizadas por Sigmund Freud y posterior a su muerte, entre los años 1911 a 1986, soportadas en su experiencia clínica en: *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia. Dementia Paranoides*, 1986; *Introducción del narcisismo*, 1914; *Neurosis y psicosis*, 1919; *La pérdida de la realidad en la neurosis y en la psicosis*, 1924; *El yo y el ello*, 1924; *La escisión del yo en el proceso defensivo*, 1940; *Esquema del psicoanálisis. Parte III. La ganancia teórica*, 1940; *El aparato psíquico y el mundo exterior*, 1940. Segundo, en la lectura de psicoanalistas tales como Juan David Nasio (2001) y Michel H. Ledoux (1987), quienes se apoyan en la obra de Sigmund Freud (1903). Tercero, de las producciones de Melanie Klein (1929), Donald Winnicott (1959), Jacques Marie Émile Lacan (1966), Françoise Doltó (1984) y Jean Bergeret (2001), quienes elaboran una comprensión de las organizaciones psicóticas, con el fin de entrever algunos aportes que estos autores han ofrecido al profundizar la lógica subjetiva que subyace a la psicosis en tanto estructura psíquica.

Aunque la mayor parte de las investigaciones de Freud (1903) se concentraron en la intelección de las neurosis, no por ello, la psicosis fue ajena a su campo de interés. Sigmund

Freud (1903) publicó un comentario acerca de *Memorias de un enfermo nervioso* de Daniel Paul Schreber, en la que este narra la evolución que tuvo su enfermedad nerviosa mientras estuvo hospitalizado en el Hospital de Sonnestein en 1844. En ese comentario, Freud (1903) indica que los disturbios del “presidente”, así se llamaba a sí mismo Schreber en su delirio, eran el resultado de unos deseos homosexuales reprimidos que, en la infancia, estaban orientados hacia el padre y el hermano (Freud, 1986).

Esto llevó a que los impulsos internos reprimidos se proyectaran hacia el mundo exterior y condujeran a alucinaciones intensas con contenidos dirigidos: primero, hacia su médico, el doctor Flechsig, de quien decía lo perseguía al punto de llegar a asesinar su alma y convertirlo en una mujer, cuya transferencia² representaba un origen pulsional, asociado a sentimientos hacia el hermano; segundo, convencido de que eran Dios y el orden de las cosas los que le exigían a él convertirse en una mujer, para que así pudiera ser el único objeto de deseo sexual de Dios, cuya transferencia representaba un origen pulsional asociado al padre de Schreber: Daniel Gottlob Moritz Schreber (Freud, 1914).

Los análisis clínicos de Freud (1903) sobre las memorias de Schreber apuntan a mostrar cómo, con muchos de los delirios paranoides, el sujeto busca defenderse de una fantasía de deseo homosexual³ y que esta predisposición patológica se encuentra en el tramo entre el autoerotismo,

² Concepto empleado por Sigmund Freud (1910) para entender reflejo de desplazamientos de los afectos y las acciones de los referentes de la infancia del analizado en situación de análisis para el analista, facilitando la interpretación. Sobre la noción de transferencia refiere: “Son reediciones, recreaciones de las mociones de fantasías que a medida que el análisis avanza no pueden menos que despertarse y hacerse conscientes; pero lo característico de todo el género es la sustitución de una persona anterior por la persona del médico”. (p.101)

³ Freud (1895) creía que la psicosis delirante había sido precipitada por el surgimiento de una fantasía de deseo femenino pasivo homosexual “que tenía sus raíces en un ardiente deseo, intensificado a un extremo erótico, por su padre y hermano” (p. 435). El objeto probablemente desde el principio fue su médico Flechsig (Freud, 1985, p. 426), ya que había estado a su cuidado nueve años antes en 1884, con un caso de “hiponcondría severa” por lo que tuvo que permanecer seis meses en su clínica. “Una intensa resistencia a esta fantasía surgió de parte de la personalidad de Schreber y la lucha defensiva consiguiente... tomó el aspecto... de un delirio de persecución”. (Freud, 1985, p. 431)

el narcisismo y la homosexualidad, como una predisposición similar a la que también cree es atribuible a la *dementia praecox* de Kraepelin o esquizofrenia de Eugen Bleuler (Freud, 1914).

Freud en *Introducción del narcisismo* (1914) examina el manejo de la fantasía en la neurosis y en la psicosis, a partir de la observación de la *dementia praecox*, y cómo en la esquizofrenia se da el extrañamiento del sujeto respecto al mundo exterior. Considera que, en el histérico y el neurótico obsesivo, se presenta una resignación respecto de su vínculo con la realidad, pero persiste el vínculo erótico con personas y cosas en la fantasía; en otras palabras, en la fantasía se sustituyen los objetos reales por objetos imaginarios (Freud, 1914).

En cambio, en la psicosis, hay un retiro real de la libido de personas y cosas del mundo exterior, pero no son sustituidas por otras en la fantasía, no obstante, si el psicótico recurre a la fantasía alucinatoria esto se asume como un intento de curación al reconducir la libido al objeto⁴

La fantasía de deseo femenino también implicaba degradación y castración. Schreber se protegió de este peligro, primero, transformando su amor inconsciente en un sentimiento de persecución (por Flechsig) y luego transfiriendo estos sentimientos y temores a “la figura superior de Dios” (Freud, 1985, p. 432).

Esto parece al principio un signo de mayor gravedad del conflicto e intensificación de la persecución insostenible, pero pronto se transforma en la solución, Schreber no podía reconciliarse con la idea de desempeñar el papel de prostituta femenina de Flechsig; pero la tarea de proveer a Dios con las sensaciones voluptuosas que él requería no reclamaba esa resistencia de la parte de su yo, la afeminación no era ya una deshonra, se transformaba en algo –que estaba de acuerdo con el orden de las cosas–, tomaba su lugar en una gran cadena cósmica de sucesos y era instrumental en la recreación de la humanidad luego de su extinción: “una nueva raza de hombres, nacidos del espíritu de Schreber reverenciaría, o así al menos él lo creía, como su antepasado a este hombre, que se creía la víctima de persecución, esto proveía una salida satisfactoria para las dos fuerzas litigantes, su yo encontraba compensación en su megalomanía, mientras que su fantasía de deseo femenino ganaba ascendencia y se transformaba en algo aceptable” (Freud, 1985, p. 432). Pero, para Freud (1985), esta solución tenía que ser visualizada como si ocurriera en un futuro remoto, y al final de su psicosis “podría describirse como un cumplimiento de deseo asintomático”. (p. 432)

⁴ La influencia de T. Meynert en Freud (1911) brindó a sus teorizaciones la categoría conocida como la *amentia* o psicosis alucinatoria de deseo, hay un trabajo silencioso, pero no por ello, menos continuo en la producción freudiana de esta noción. La *amentia* es aquella “beatífica confusión de lo imposible”, tiene lugar desde los manuscritos más tempranos hasta los textos de la última época; da cuenta de un mecanismo que actúa con la mayor radicalidad con la que el aparato psíquico trata a algún suceso proveniente de lo traumático, lo desaloja de modo completo, tanto en el plano representacional como en el plano afectivo; no obstante, dicha radicalidad tiene la característica de estar signada por la variable temporal: la *amentia* es un cuadro transitorio. Probablemente el mayor descubrimiento de Freud (1911) en lo que hace a las alucinaciones y al delirio es el lugar que tenían en la economía psíquica de un sujeto: “estas no son la enfermedad, sino que vienen al lugar de un intento de curación, la alucinación tiene entonces la función de aseverar lo contrario del hecho que cayó bajo la defensa, si lo insostenible es que el amado no haya venido, la alucinación lo desafía ‘él está aquí’, eso manifiestan las voces”. (pp. 11-73)

(Freud, 1914). La anterior tesis es expuesta por Freud (1914) al tratar el tema del fin del mundo en el análisis del caso Schreber, que en el apogeo de su enfermedad tiene visiones de horror y grandiosidad, con la convicción de que sucederá una gran catástrofe: el sepultamiento (fin) del mundo, donde él es el único sobreviviente (Freud, 1914).

Para Freud (1914) este sepultamiento del mundo es la proyección de una catástrofe interior: el mundo subjetivo de Schreber se ha sepultado porque él le ha sustraído su afecto. Este mundo solo puede ser reconstruido mediante el trabajo del delirio, con el que busca justificar la mudanza de sus sentimientos y resolver el conflicto, pero, si esto no sucede, el paciente padecerá una sensación de desorganización y de perplejidad; es ahí donde suelen estar presentes las angustias de despersonalización corporal y mental, desorientación tempo-espacial, alteraciones en la identidad personal, angustia de aniquilamiento personal, entre otras (Freud, 1914).

De este modo, Freud (1903) a partir de las memorias de Schreber, comienza a interesarse por realizar una aproximación conceptual sobre la formación de las organizaciones psicóticas, con la que llega a comprender que el psicótico sustrae gran parte de su carga a los objetos libidinales y al mundo en general porque vive en su espacio interior. Esto lleva a Freud (1923) a realizar importantes contribuciones sobre los conceptos de la ubicación del sí mismo, al retomar el objeto libidinal del concepto de narcisismo y de represión (Freud, 1923).

Así, entonces, se ocupa del narcisismo con una mirada distinta a la que ofrecía la medicina psiquiátrica del siglo XIX, la cual basaba sus observaciones del paciente en los síntomas que aparecen, es decir, sobre los que se pueden percibir en la acción conductual que tiene orígenes orgánicos y no, como lo propone Freud (1923), desde la lógica interna, en la cual se origina la palabra del sujeto. Esto hace que se separe de las concepciones establecidas por la clínica psiquiátrica de su época en torno a la psicosis (Freud, 1923, citado en Nasio, 2001).

Cabe resaltar que Freud (1923) ya había formulado varias aproximaciones a la comprensión de la psicosis cuando buscó entender la paranoia, la *amentia* alucinatoria, la melancolía, etc., sin embargo, al adoptar la segunda tónica del aparato psíquico (el ello, yo, y el superyo), se da un cambio: ahora el conflicto puede explicarse a partir de unas instancias psíquicas particulares. En el texto: *El yo y el ello* expone su idea de los “vasallajes del yo”, conocidos más adelante en su teoría como las “instancias psíquicas”; según lo plantea, el yo debe responder ante las exigencias de tres amos: el ello que se encuentra en el sistema inconsciente, encargado de formar la pulsión de deseo y de organizarla para que pueda fluir libremente en el principio de realidad; el superyo, reconocido como la instancia moral, enjuiciadora de la actividad yoica, constituye la internalización de las normas, reglas y prohibiciones parentales (Freud, 1924).

En el superyo se presenta un “doble destino” de la pulsión, cuando la pulsión primitiva, también llamada energía pulsional proveniente del ello, engaña a la represión, que es un mecanismo de defensa del yo, y se encuentra directamente como instancia psíquica, entonces, lo anula, lo mata, lo cual permite a la energía pulsional encontrarse con el superyo, es decir, que el ello como instancia psíquica se encuentra en un diálogo de “desear y cumplir” la realidad de la pulsión (Freud, 1924, citado en Nasio, 2001). En tal sentido, esta unión se expresa en acciones no permitidas por la cultura, por ejemplo, sumas de agresividad destructivas hacia los otros o autodestructivas hacia sí mismo (Nasio, 2001).

Por último, el tercer amo al que debe responder el yo es al mundo exterior, que está cargado de normas y que le exigen al sujeto cumplirlas, muchas veces pasando por encima de sus propios deseos por temor a ser juzgado y castigado por la cultura. Así, Freud (1924) da cuenta de

los padecimientos psíquicos que, para él, son el resultado de la alteración de los lazos del yo con cualquiera de sus tres vasallajes (Freud, 1924, citado en Nasio, 2001).

Por otro lado, en *Neurosis y psicosis*, Freud (1924) explica que los repliegues pulsionales en la psicosis también tienen su origen en la neurosis, en las relaciones objetales (Dolto, 1984), es decir, le da cabida al papel que cumple la frustración, la cual tiene origen externo en la neurosis, y es la imposibilidad que tiene el sujeto, durante su desarrollo psíquico en la primera infancia, de no querer ser orientado psíquicamente, con la ayuda de un otro educador (los padres), sobre la aparición primitiva de sus deseos (Dolto, 1984; Freud, 1924, citado en Nasio, 2001).

Más bien, estas salidas pulsionales, impulsadas por la fuerza con la que quieren salir, son detenidas psíquicamente en el intento de desplazarse por la represión como mecanismo de defensa del yo, pero, a la vez, existe una energía pulsional que logra burlar este mecanismo de defensa (la represión), y es ahí donde el yo como instancia reguladora de energía pulsional trabaja para cambiar el objeto de la pulsión de deseo por otra cosa (fantasmaticización), e inmediatamente cambia el trayecto de la pulsión (sublimación). Los anteriores mecanismos de defensa del yo permiten mitigar el destino de la pulsión por un destino que es permitido culturalmente, el cual es menos dañino psíquicamente para el sujeto sobre aquel destino que tiene que huir, pero al cual permanecemos anclados como cumplimiento natural de nuestros deseos (Freud, 1924, citado en Nasio, 2001).

Al cumplirse el destino de la pulsión, así sea de otra forma por las tensiones conflictivas que atraviesa el yo sobre la energía proveniente del ello, lleva a la pulsión a transformarse

patológicamente en una psiconeurosis.⁵ El yo como instancia debe transformarse y, a la vez, debe responder a la tensión conflictiva entre lo que desea el ello, lo que se debe hacer (instancia particular del superyo), y lo que queda en conflicto, una vez la pulsión aniquila al yo como instancia y se dirige a las acciones permitidas con la realidad (Freud, 1924).

De esta forma, Freud (1924) explica la neurosis de transferencia como un conflicto del yo con el ello, donde el primero, al servicio del superyo, reprime unas fuerzas pulsionales incompatibles con la demanda del mundo exterior. En la psicosis, el yo responde de otra forma: es avasallado por el ello, es “aniquilado”, lo que lleva al sujeto, con la formación de un pensamiento delirante, a que cancele su vínculo con la realidad, lo anule y viva en función de lo primitivo del deseo y su falta (Freud, 1924).

Si bien se asumía previamente que la pérdida de la realidad se daba en la psicosis, se creía, en cambio, que en la neurosis se evitaba. Freud (1924), por el contrario, comienza a cuestionar tal supuesto al decir que en toda neurosis hay, también, una pérdida del vínculo del sujeto con la realidad, es decir, que tanto en la psicosis como en la neurosis el yo es arrancado de la realidad; el yo intenta reparar el vínculo con la realidad sustituyéndola por otra más soportable que la primera, en la que se expresa el conflicto existente entre el yo y la realidad en la psicosis (Freud, 1924).

⁵ Freud (1894 - 1896) escribe con dos años de distancia en “Las psiconeurosis de defensa. Ensayo de una teoría de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas y de ciertas psicosis alucinatorias”, donde privilegia la noción de defensa, para unificar el campo de su intervención y subrayar la originalidad que lo caracteriza. Refiere que el término “defensa” es el que permite establecer la relación entre la histeria, la neurosis con obsesiones y la psicosis alucinatoria. La defensa es un modo de huida de una representación que despierta un afecto penoso y no debe confundirse con un rechazo intencional, se produce porque el sujeto no puede resolver la contradicción que se le plantea, entre una representación intolerable y el yo, y decide olvidarla, sin lograrlo completamente. (Freud, S., 1894-1896, citado en Bercherie, 1983, p. 22)

Es así como Freud (1894-1896) incluye dentro de las psiconeurosis de defensa en tercer término la “locura alucinatoria”, o “psicosis alucinatoria” comprendida como la pérdida de la realidad condicionada por el modo en que opera la defensa; en este caso, la defensa actúa en forma más enérgica y conlleva a que el yo rechace tanto la representación como el afecto y se conduce como si la representación no hubiera existido nunca.

Entonces, la diferencia entre la psicosis y la neurosis está en que, en esta última, después de que se afloja el vínculo con un fragmento de la realidad, no se intenta restituir completamente con una realidad nueva (como en la psicosis), sino que el deseo de sustituir la realidad se da solo en la fantasía (Freud, 1924). En la psicosis, el intento de reparación del nexo con la realidad nunca va a ser exitoso, la nueva realidad creada es siempre inadaptable; es por esto que Freud distingue entre la realidad de la neurosis y la de la psicosis en el siguiente fragmento: “La neurosis no desmiente la realidad, se limita a no querer saber nada de ella; la psicosis la desmiente y procura sustituirla” (p. 195). Esto quiere decir que, en la psicosis, la realidad es reconstruida a partir de los fragmentos del vínculo que el sujeto había tenido con la realidad hasta el momento: “huellas mnémicas, representaciones y juicios obtenidos” (p. 195).

Finalmente, Freud (1924) no tuvo mucho que decir acerca de las psicosis, en otras palabras, el conocimiento que obtuvo mientras se acercaba a las neurosis le permitió: primero, pensar que detrás de toda alteración de la conducta existe un conflicto intrapsíquico y no precisamente una alteración orgánica subyacente (como lo planteaba la medicina psiquiátrica del siglo XIX); segundo, considerar que muchos de los orígenes de la pulsión en la neurosis son responsables de la organización psicótica. Lo que quiere decir que la psicosis en Freud (1924) se remite también, como en la neurosis, a un conflicto psíquico. Al respecto, J. Strachey trae una cita de Freud en *Manuscrito H. Paranoia* (1895):

Una vez que la representación obsesiva se ha reconducido a una perturbación afectiva y se ha demostrado que debe su intensidad a un conflicto, es forzoso que la representación delirante caiga bajo la misma concepción; por tanto, también ella es la consecuencia de unas perturbaciones afectivas y debe su intensidad a un proceso psicológico. (pp. 246-247)

Es decir que las confusiones alucinatorias presentan su origen pulsional en las primeras relaciones objetales con el padre y la madre, con énfasis en las tendencias optativas del ello, es decir, en los deseos edípicos. Esta falta, tarde o temprano, a nivel pulsional se va a exteriorizar, por ejemplo, en un estado histérico, neurótico o en una alucinación como característica patológica de la defensa psíquica, que no se puede controlar, de que se tiene que huir, que no se tolera; aquí se advierte un deterioro del yo que significa un deterioro en la vida psíquica, lo cual revela la naturaleza catastrófica de la psicosis (Freud, 1940).

Lo anterior permite ver que Freud trata de demostrar que la locura debe comprenderse, no desde el punto de vista del observador, sino desde el interior, desde el punto de vista del que delira. El inconsciente para Freud (1940) obedece, entonces, a una lógica rigurosa en sus manifestaciones clínicas; en este sentido, el delirio es comprendido como un intento de curación que se da frente a la experiencia de derrumbe mental (Freud, 1940, citado en Nasio, 2001).

Es necesario mencionar que los aportes clínicos de Freud (1910-1940) respecto a las transformaciones psicóticas permiten comprender un estado que no es visto en el nivel de la conciencia, como era tratado en la medicina del siglo XIX, sino como un funcionamiento mental cuyas características dan lugar a una serie de manifestaciones inconscientes, susceptibles de ser observadas y tratadas en pacientes neuróticos y, predominantemente, en estructuras tan arcaicas como la psicosis. El objetivo esencial de la mirada del psicoanálisis es comprender e interpretar los fenómenos a partir de productos análogos de una realidad pulsional que no es susceptible de una observación directa (Freud, 1940).

A partir de estas contribuciones de Freud (1910-1940) sobre la psicosis se ve que serán sus herederos quienes explicarán aún más, desde sus comprensiones clínicas, la formación de las organizaciones psicóticas. Melanie Klein (1929) situará la psicosis en una relación arcaica con la

madre; Jacques Marie Émile Lacan (1917-1919) va a efectuar un avance decisivo sacando el mayor partido posible de ciertas nociones freudianas, en *Historia de una Neurosis Infantil*, al individualizar un concepto específico que jugará un importante papel en las estructuras simbólicas, en “lo real por vía del imaginario”, sobre la comprensión de los procesos psicóticos, el concepto de la forclusión; Donald Woods Winnicott (1959) no elaboró una teoría sobre la psicosis, pero sí suministró ideas a la teoría del desarrollo emocional temprano en la concepción biológica de los cuidados maternos; por último, Françoise Doltó (1984) y Jean Bergeret (2001) contribuyeron, desde la mirada francesa, al psicoanálisis y lo clínico de las organizaciones psicóticas con las nociones de: sujeto, lenguaje, deseo, cuerpo, estructura de personalidad y rasgos del carácter psicótico, esquizofrénico y paranoico.

Melanie Klein (1929), por su parte, no teorizó en rigor la psicosis y la neurosis infantil, pero sí fue la primera en psicoanalizar niños y en dar nuevos puntos de referencia para la psicosis. Trató a niños muy pequeños en los que se presentaban perturbaciones graves de la personalidad; cada tratamiento, basado en el análisis de niños, le brindaba la oportunidad de formular preguntas, confirmar hipótesis, de realizar progresos técnicos audaces y producir nuevas teorizaciones sobre las organizaciones psicóticas en los niños, las cuales fueron revolucionarias para la época (Klein, 1929, citada en Ledoux, 1987, pp. 9-16).

A partir de 1929, los aspectos técnicos fundamentales de la práctica de Klein (1929) obedecieron a los mismos principios del análisis en el adulto, pero, el descubrimiento de la técnica del juego y la existencia de la transferencia con los niños, le indicaron diferencias: por ejemplo, el niño no produce asociaciones verbales como el adulto, por el contrario, juega, se mueve, se manifiesta en diferentes modos expresivos que son considerados por Klein como

simbólicos que representan un discurso de transferencia, el cual puede ser objeto de interpretación, pues permite tener acceso a lo inconsciente mediante sus fantasías (Klein, 1929).

Otro aspecto fundamental que se presenta en la práctica a Klein (1929) es la consideración de que en la angustia está el centro de la cura y es allí donde se debe construir la situación analítica. La angustia es un motor, pero también un freno, a veces habrá que aliviarla, a veces habrá que suscitarla para poder interpretarla. Para esto, se entra en contacto con el inconsciente del niño y se actúa sobre la angustia, por un lado, movilizándola mediante la interpretación, por otro, movilizando las angustias más profundas, siempre mediante la interpretación, a fin de mantener el interés del niño por su tratamiento (Klein, 1929, citada en Ledoux, 1987, p. 86). Es así como desde su práctica fundamenta conceptualizaciones teóricas sobre la psicosis en los niños cuando trata el Caso de Dick (Klein, 1929).

En el caso de Dick, Klein (1929) refleja cómo desde el primer año de vida del niño de pecho, en particular, se muestra la aparición de la precocidad del conflicto edípico y del superyo precoz y feroz que es sometido a pulsiones agresivas y destructoras, a la fragmentación que elabora mecanismos de defensa precoces, donde se encuentra el “clivaje”, que poco a poco moldean el yo⁶ (Klein, 1929, citada en Nasio, 2001, p. 86); el segundo aspecto fundamental que aborda Klein (1929) en su teoría es el sadismo, al considerar cómo la extraña crueldad y la agresividad caracterizan la primera infancia desde el primer año de vida del niño.⁷ Desde el

⁶ El clivaje para Klein (1929), en su teoría de las primeras experiencias del bebé destructoras, es la división del yo como el primer paso hacia la formación de las inhibiciones instintivas. Con el nacimiento se produce una deflexión del instinto de muerte, como defensa, la pulsión destructiva es arrojada fuera del yo, en un movimiento de expulsión, al mismo tiempo, se produce la incorporación del objeto, convertido en el arma de defensa contra los impulsos destructivos dentro del organismo, con lo que asume las funciones de un superyo feroz y precoz. Es así como se ve la descripción de un complejo mecanismo defensivo de clivaje, proyección e introyección, que corresponde a las funciones primordiales del yo precoz en lucha contra las angustias de aniquilación, que se dan en el contexto mismo de la fantasía inconsciente del bebé (Klein, 1929).

⁷ Para Klein (1929) existe una etapa temprana en el desarrollo mental en que se activa el sadismo en cada una de las diversas fuentes de placer libidinoso, en esta fase que se inicia con el deseo oral sádico de devorar el pecho de

comienzo del juego con el niño se presentan las pulsiones destructoras, el niño de pecho es un “gran sádico”, un “gran asesino”, en el plano de sus fantasías (Klein, 1929, citada en Nasio, 2001, p. 88).

El tercer aspecto de la teoría de Klein (1929) es la noción de situación ansígena, esta se genera porque el sadismo del niño desencadena la angustia, y también porque él la imagina bajo el efecto del temor a las represalias y a la reacción contra él de la acción agresiva y destructora que dirigió contra los objetos corporales de la madre y del padre. El niño se siente, entonces, amenazado por las mismas armas que él mismo utilizó, es el yo el que siente la angustia y se protege mediante mecanismos de defensa como la agresión (Klein, 1929, citada en Nasio, 2001, p. 88).

Por último, el cuarto aspecto fundamental de la teoría de Klein es la participación que tiene el sadismo en la construcción de la realidad. El niño es quien debe crear la realidad, debe simbolizarla mediante las “pulsiones destructoras”, debe tratar de destruirlas, de atacarlas en sus fantasías. La angustia es el motor de este proceso, porque es el agente de la identificación y es el desencadenante de una abundante formación de símbolos y fantasías⁸ (Nasio, 2001, pp. 89-90).

la madre y desaparece con el advenimiento de la primera etapa anal, el sadismo alcanza su punto culminante. El fin predominante del niño es apoderarse del contenido del cuerpo de la madre y destruirlo con todas las armas que el sadismo tiene a su alcance, y también esta etapa constituye la introducción al complejo de Edipo (Klein, 1929).

El conflicto edípico comienza en un periodo en que predomina el sadismo, el niño espera encontrar en el interior del cuerpo de la madre, el pene del padre, excrementos, y todas estas cosas, las homologa con sustancias comestibles cuando esta etapa ha culminado. De acuerdo con las teorías sexuales infantiles, durante el acto sexual de los padres, el pene del padre es incorporado por la madre; por eso, los ataques sádicos en el niño tienen por objeto a ambos padres y despiertan angustia en el niño porque teme ser castigado por los padres y esta angustia también es internalizada a consecuencia de la introyección oral sádica de los objetos y así se dirige ya hacia el súper yo temprano, con el sadismo del niño, la defensa implica expulsión y con el objeto (cuerpo de la madre y el padre), destrucción; todo es fuente de peligro, el yo no está nada desarrollado y tiene un tarea que está fuera de su alcance: dominar una angustia muy intensa (Klein, 1929).

⁸ Ferenczi (1909c-1913) refiere que la identificación es precursora del simbolismo y surge de las tentativas del niño por reencontrar en todos los objetos sus propios órganos y las funciones de estos (pp. 132-134). Por su parte, Jones (1959) refiere que el principio de placer hace posible la ecuación, junto con el interés libidinoso, la angustia de esta etapa es la que pone en marcha el mecanismo de identificación (pp. 162-163).

Otro heredero en la comprensión clínica de la formación psicótica es Michel Ledoux (1987) quien cita a Lacan (1966) y quien es considerado como uno de los psicoanalistas que más ha conceptualizado sobre la comprensión de la psicosis. Algunos de sus discípulos, entre los que se encuentran Mannoní, Castets, P. Aulagnier, han conceptualizado acerca de la psicosis y han realizado importantes aportes que son bastante conocidos y quienes tienen que volver constantemente a su maestro (Ledoux, 1987, citado en Lacan, 1966).

Por su parte, Nasio (2001), al citar a Lacan (1966), explica que la psicosis se define específicamente por la forclusión, es decir, por un rechazo específico del significante del nombre del padre (término considerado como metáfora paterna al lograr la identificación del falo y garantizar la Ley). Esta Ley es lo que permite la función simbólica, al ser visto el padre como un “padre simbólico”, que va a ser el significante del Edipo en la castración del sujeto, por lo tanto, la forclusión será entonces para la psicosis lo que es la represión para la neurosis (Freud, 1917-1919; Lacan, 1966, citados en Nasio, 2001).

Al respecto, es importante precisar que para Lacan (1966) el nombre del padre, dentro de la función simbólica y como significante del Edipo, tiene que ver con la madre y lo que la madre haga de la palabra del padre es decisivo para el destino del hijo. Si la madre reconoce la palabra del padre en su “función de Ley”, el niño aceptará la castración simbólica y accederá al orden simbólico y al lenguaje; entonces, tendrá un nombre y un lugar en la familia, en caso contrario, permanecerá prisionero de lo imaginario sometido a una relación dual (Lacan, 1966, citado en Nasio, 2001, p. 85).

Como el niño desea destruir los órganos (pene, vagina, pecho), que representan objetos, les empieza a tener miedo, y esta angustia contribuye a que equipare estos órganos con otras cosas, que se van a convertir en objetos de angustia. Es así como el niño todo el tiempo hace nuevas ecuaciones que constituyen la base de interés en nuevos objetos, y esta es la base del simbolismo que además de ser el fundamento de toda fantasía y sublimación, también sobre él se construye la relación del sujeto con el mundo exterior y con la realidad en general (Klein, 1929).

La característica principal de la forclusión es el “rechazo específico del padre”. Por su parte, en el plano de la fantasía del niño, en la psicosis todo sucede como si no hubiera habido reconocimiento, no se elaboró la función simbólica, no se elaboró un “padre simbólico”, se creó un vacío, un hueco, pero hay retorno de los significantes repudiados y ellos reaparecen en lo real bajo forma alucinatoria, bajo la forma de una realidad marcada por el sello de lo imaginario y, así, se pone en evidencia la ausencia del nombre del padre en lo simbólico (Lacan, 1966, citado en Nasio, 2001, pp. 87-88).

Por consiguiente, en lo simbólico, la condición de sujeto depende de lo que le suceda al otro, lo que en el sujeto sucede está articulado como discurso. Por esta razón, el inconsciente de este sujeto siempre estará marcado por el discurso del otro, así es como lo plantea Lacan (1966): “El inconsciente está estructurado como un lenguaje, esto le permite establecer que el psicótico habla, se encuentra dentro del universo del lenguaje, sin embargo, lo que le ocurre es que ese lenguaje no lo incluye como sujeto” (Nasio, 2001, p. 91).

Es entonces cuando Lacan se pregunta: ¿por qué eso que es rechazado en lo simbólico aparece de nuevo en lo real? Para responder retoma el análisis que Freud (1910) realiza del caso Schreber y encuentra que ese discurso interior, ese inconsciente no simbolizado, es lo que aparece en el delirio místico de Schreber. Lacan (1966) elabora, finalmente, una teoría de la psicosis más desarrollada en su época (Lacan, 1966, citado en Nasio, 2001, p. 92).

En el psicoanálisis tradicional inglés, Donald Woods Winnicott (1959) lleva a cabo sobre la comprensión de las organizaciones psicóticas nuevas contribuciones al incorporar adicionales precisiones a la teoría del desarrollo emocional temprano en la concepción biológica de los

cuidados maternos llamando al proceso “la maduración”.⁹ Winnicott plantea que los cuidados maternos tienen que ser continuos y permanentes, a fin de que no se produzcan discontinuidades en el crecimiento y la maduración; estos cuidados instauran una personalidad unitaria, si se dan fallas en la estructura unitaria de la relación (lactante-madre), en el niño se puede suscitar una angustia inconcebible, lo cual es fuente original de las perturbaciones neuróticas y psicóticas; para precisar esto Winnicott (1959) refiere:

El origen de las psicosis no es contemporáneo del Edipo, se sitúa en un estadio en el que el ser humano inmaduro depende realmente de los cuidados del medio, en una situación de máxima dependencia, de dependencia doble, antes que un tercero entre en escena. (p. 40)

Las reflexiones de Ledoux (1987) sobre los postulados de Winnicott (1959) señalan principalmente la presentación del objeto que supone un buen cuidado materno en la relación madre-hijo, el bebé no se halla sujeto a las satisfacciones instintivas de la madre, por el contrario, trata de encontrarse y adaptarse por sí mismo al objeto (seno, biberón).

⁹ Para Winnicott (1983), con la teoría de la maduración, se pueden comprender las enfermedades y las diferentes formas de inmadurez en el desarrollo del niño; está basada en varias concepciones que se pueden presentar resumidamente como: (1), la idea de que todo individuo humano es dotado de la tendencia innata a la maduración, esto es, a la integración en una unidad que a pesar de ser innata, esa tendencia no es automática, como si bastara el mero pasaje del tiempo, se trata de una tendencia y no de una determinación y para que la tendencia llegue a realizarse, el bebé depende fundamentalmente de la presencia de un ambiente facilitador que le proporcione cuidados suficientemente buenos; (2), comienza en algún momento después de la concepción y, cuando hay salud, no cesa hasta la muerte; (3), para que exista maduración tiene que existir salud y esta tiene sus propias exigencias y debe ser pensada en sí misma, por esa razón, las dificultades en salud aparecen por el hecho de estar vivo y de madurar: “*la vida es difícil en sí misma*, y la tarea de vivir, de continuar vivo y de madurar es una batalla que siempre permanece” (p. 66) ; (4), existe un disturbio psíquico cuando la maduración en los estadios del desarrollo del niño no se supera, cuando el patrón ambiental en la relación (madre-padre-hijo) es traumatizante (Winnicott, D., 2000).

Otra reflexión teórica de Winnicott (1959), respecto a la relación madre-hijo, es la diferencia que establece entre el “holding” o sostén, el cual es considerado como el entorno que facilita la evolución de la dependencia a la independencia y el “handling” que es considerado como manipulación o manejo en el cuidado corporal que hace la madre de su hijo, así, cuando el medio ambiente es bastante bueno, entonces, el proceso de maduración tiene como resultado una personalidad infantil que logra cierto grado de integración al amparo del apoyo del yo (adaptación de la madre a las necesidades de su hijo), y con el tiempo, de forma más independiente. Estas reflexiones sobre el desarrollo de la personalidad infantil, en la que se constituyen los procesos de maduración, son las que van a fortalecer la salud mental de los sujetos (Winnicott, 1959, citado en Ledoux, 1987, p. 41).

También, Françoise Doltó (1984), desde su contribución al psicoanálisis francés sobre las organizaciones psicóticas, considera que la infancia tiene un papel fundamental para el desarrollo de la persona, reconoce al niño desde su más tierna infancia como sujeto de sí mismo, en correspondencia con una línea del psicoanálisis freudiano que considera al paciente como el sujeto de sus deseos inconscientes. Es así, como Ledoux (1987) indica sobre las comprensiones en torno a la psicosis en Doltó (1984) lo siguiente: “El papel del psicoanalista no es desear algo para alguien sino lograr que pueda alcanzar su deseo” (p. 57).

Con sus reflexiones, Doltó (1984) contribuye a la comprensión del desarrollo del niño al establecer que, en el encuentro de madre, feto y padre, el feto, es un ser humano en potencia que se comunica inconscientemente con la madre. Por lo tanto, los estados emocionales de la madre, así como todo lo que le sucede, marcarán la vida psíquica del feto, entonces, si una madre no reconoce su concepción puede dar a luz a un niño que será psicótico (Doltó, 1984, citada en Ledoux, 1987).

En el mismo orden de ideas, sobre la comprensión de las organizaciones psicóticas en el psicoanálisis francés, Dolto (1984) describe el desarrollo del niño a partir de una serie de castraciones que posibilitarán la simbolización, estas son: la “castración umbilical”, considerada como la separación del cuerpo a cuerpo por nutricio que debe realizar la madre mediante el lenguaje con el prelactante; la “castración oral”,¹⁰ que permite la posibilidad para el lactante de acceder a un lenguaje que no sea únicamente comprensible por la madre, lo cual le permitirá no seguir dependiendo exclusivamente de ella; la “castración anal”,¹¹ considerada como el

¹⁰ Significa la privación impuesta al bebé de lo que constituye para él el canibalismo respecto de su madre: es decir, el destete y también el impedimento de consumir lo que sería veneno mortífero para su cuerpo, o sea la prohibición de comer aquello que no le alimentaría y que sería peligroso para la salud o la vida, esta castración (destete), cuando es juiciosamente dada, culmina en la posibilidad de hablar y en el descubrimiento de nuevos medios de comunicación para el lactante (Dolto, 1984).

El destete implica que la madre también acepta la ruptura del cuerpo a cuerpo en que el niño se hallaba, y que había pasado del seno interno a los senos lactíferos (biberón), al regazo de ella, o de otros con absoluta confianza, en una absoluta independencia de su propia presencia física; en la castración oral, la madre debe de ser capaz de comunicarse con su hijo de otra manera que dándole de comer, tomándole sus excrementos y devorándolo con besos y caricias en palabras y gestos que son lenguaje, llevándolo a la simbolización, a la autonomía en la función del lenguaje (Dolto, 1984).

Si el niño puede entonces simbolizar las pulsiones orales en un comportamiento sobre el lenguaje es porque su madre disfruta viéndolo capaz de comunicarse con ella y con otros, él percibe el placer que ella experimenta asistiendo a su alegría de identificarse con ella, en sus intercambios lúdicos, con ella y otras personas, en este punto se ve obrar a la simbolización: si la madre está atenta a poner en la boca del niño, ya desde ese mismo momento (hacia los tres meses), durante los minutos que siguen a la succión y que preceden al sueño, cualquier cosa que sus manos puedan coger y que él se pone en la boca, en lugar del pecho acompañado de palabras que significan lo que de este modo él experimenta con la tactilidad, todas estas palabras, cuando ella no está, hacen que él la rememore y busque repetir los sonidos que la acompañaban, y que pueda probar a actuar como ella lo hace con los pequeños objetos de su vida común, a celebrar con fonemas, gritos, gestos y sonrisas jubilosas, la llegada del padre y de los familiares del entorno, sin provocar con ello, en la madre, un sentimiento de celos o de abandono, así pues, el efecto simbolígeno de la castración oral es la introducción del niño, en cuanto separado de la presencia absolutamente necesaria de su madre, a la relación con otro: el niño ha accedido a modalidades de comportamiento fundadas en lenguaje, que le hacen aceptar la asistencia de cualquier persona con la cual la madre se encuentre en buenos términos y le posibilite la comunicación, esbozadas con su madre o su padre y desarrolladas con otros (Dolto, 1984).

¹¹ Es la prohibición de que el niño dañe su propio cuerpo a través de sus excrementos, en esta castración, el niño rechaza a la madre incorporada como objeto parcial oral, toma y expulsa a una mamá imaginaria, mientras que la mamá real le ha dado el objeto alimentario parcial y le sustrae el objeto digestivo excremental, la castración anal, orienta al niño a dominar él mismo su motricidad, pero no solamente la excremental y llega a la simbolización, solo cuando hay identificación motriz con el objeto total que representa cada uno de los padres y hermanos mayores, si no hay simbolización el niño no puede sublimar el placer anorectal, y vuelve a él por falta de desplazamiento de las pulsiones anales sobre estos objetos parciales situados más allá de su cuerpo, la madre sigue siendo para él imaginariamente interior, en lugar de estar representada inconscientemente por los objetos exteriores que ella ha nombrado (Dolto, 1984).

El niño descubre que las prohibiciones son aseguradoras cuando su experiencia le muestra que si las transgrede tiene sufrimiento real, esto le proporciona confianza en sus padres y en las verbalizaciones que limitan su libertad; una castración anal sana, no está centrada en el “pipi” y la “caca”, sino en la valorización de la motricidad manual y corporal, porque le permite al niño sustituir los placeres excrementales por la alegría de manipular los

descubrimiento de una nueva relación viva del niño o niña, con el padre y con otras mujeres, es entrar en el actuar en la sociedad (Dolto, 1984, pp. 59-61).

En el mismo orden de ideas, para Dolto (1984) existe un puente entre la castración anal y la castración genital, el cual llama “castración primaria”, considerada como el descubrimiento del niño o niña de su propio sexo y de lo que significa para ellos en el futuro. Por último, en el proceso del desarrollo de la simbolización en el niño, Dolto (1984) postula la “castración genital edípica”, como el periodo que sucede al momento en que los niños descubren su pertenencia a un sexo; desde este momento, la imagen de su cuerpo cambia para él, esa imagen ya no es inconsciente; la palabra del padre y de la madre dependiendo del sexo del niño, va a captar la diferencia entre sus deseos uretroanales de adueñarse del cuerpo del otro y el hecho de dar la vida y la elección del amor asociada al deseo (si no se imparte la educación sobre el dominio del deseo prohibiendo el incesto, el niño o niña, pueden seguir toda su vida con una elección narcisística del objeto elegido), destinado a sus placeres parciales genitales y mantenido bajo su dependencia por intimidación o violencia (Dolto, 1984).

Cada una de las presentes castraciones son una especie de prueba donde el niño o niña crece y se humaniza. La responsabilidad de los padres es ayudarlos a atravesarlas con éxito, y, al mismo tiempo, moldearán la imagen del cuerpo en la historia de sus reelaboraciones sucesivas al favorecer el desarrollo de la individuación, así la comunicación de los cuerpos resulta creadora: primero, en una comunicación del “lactante” a sujeto “madre”, como primer objeto deseante y

objetos de su mundo, implica para él deseo y placer de los descubrimientos motores voluntarios, la madre debe enseñar al niño la diferencia entre lo que es su posesión y lo que es la posesión del otro, es así como el destete, la castración oral, la motricidad autónoma y la castración anal, generan la individuación, que permite al esquema corporal del niño separarse de su madre y, por sustitución, ligar su propio esquema corporal, en elaboración, con su imagen inconsciente del cuerpo; este narcisismo preyoico emana de la experiencia del espejo: la imagen que él ve en el espejo cobra sentido de experiencia por la presencia al lado del niño, de una persona con la cual su imagen del cuerpo y su esquema corporal se reconocen (Dolto, 1984).

objeto total; después, con el padre, sus allegados y otras personas como los educadores, quienes contribuirán y recordarán todo este proceso construido en la primera infancia del niño y moldearán en compañía de los pares el desarrollo del lenguaje del niño. El ser humano es un ser de lenguaje, incluso en el vientre de la madre (Dolto, 1984).

Finalmente, Jean Bergeret (1990), desde el psicoanálisis francés, amplía la comprensión de las organizaciones psicóticas con sus reflexiones sobre la noción de estructura de personalidad y de los rasgos del carácter. Sobre la noción de estructura de personalidad, Bergeret refiere: “Corresponde aquello que en un estado psíquico mórbido o no, está constituido por elementos metapsicológicos profundos y fundamentales de la personalidad, fijados en un ensamblaje estable y definitivo” (p. 75).

Desde el campo de la metapsicología en la que se precisan los aspectos teóricos del psicoanálisis, Bergeret (1990) presta atención a los hechos psíquicos en su conjunto, especialmente, a lo inconsciente. Para el psicoanalista, la persona verdaderamente “sana” con una psicosis o neurosis no es simplemente la que se declara como tal, pues, una estructura psicótica no descompensada es mucho más verdadera, mucho más rica en potencial de creatividad y mucho menos alienada; su campo de creatividad considerado como (el juego pulsional) es la base de todas aquellas relaciones objetales que conservan en sí tantas fijaciones conflictuales como las que se dan en la mayoría de sujetos considerados “normales”, en sus procesos primarios y secundarios (Bergeret, 2001).

Para Bergeret (2001) un individuo con una estructura psicótica, al recibir un tratamiento correcto, va a conservar intactas todas las oportunidades afectivas y relacionales para retornar a una situación de normalidad nuevamente, pero, también, puede llegar a descompensarse sin que su estatus anterior de normalidad se vea afectado. Así, la noción de estructura de personalidad no

se confunde con un simple inventario de síntomas como es llamado en el modelo médico de la psiquiatría, pues, las verdaderas estructuras de personalidad no originan personalidades pseudo-normales, por el contrario, son estructuras de orden neurótico que se adaptan al medio, a los demás, y son socialmente exitosas, pero, ante una situación estresante o inesperada pueden conducir a lo que Canguilhem (1966) refiere como:

Estados sucesivos de adaptación, readaptación y desadaptación, que genera un comportamiento con características diferentes a las usualmente vistas en el individuo frente a una frustración. (p. 225)

Las comprensiones de Bergeret (2001) no solo proponen la psicosis desde una perspectiva cultural, sino que adiciona la noción de los “rasgos del carácter psicótico, esquizofrénico y paranoico” (p. 225). En psicología, no se habla de un “carácter psicótico”, sino, más bien, de una pre-psicosis, que no es una anormalidad patológica, es una organización de un estado psicótico que se observa en un periodo de vida de un enfermo psicótico que es anterior a la aparición de sus síntomas (Bergeret, 2001).

Para Bergeret (2001) el estado pre-psicótico presenta, en el carácter psicótico, los siguientes rasgos: mecanismos de defensa con vivencias contradictorias (gratificantes por un lado e inquietantes por otro), un comportamiento defensivo que se muestra como una “armadura caracterial”, en el seno de una estructura neurótica. Se pueden encontrar algunos de estos rasgos ocultos en políticos, artistas y escritores.

Bergeret (2001) además menciona que, en el estado pre-psicótico, se encuentran los rasgos de carácter esquizofrénicos al afirmar: “Las emociones llevan a la inversión la mayoría de las funciones del yo en los procesos de pensamiento, y la intrincación ambivalente de los

componentes relacionales de ternura y hostilidad” (p. 267). Los rasgos del carácter esquizofrénicos constituyen un fondo común de comportamiento, por ejemplo, un comportamiento frío, áspero, de soledad sentimental, dificultad de comunicación, inseguridad, tendencia al aislamiento, dificultad en las relaciones sociales, poca simpatía y, en algunos casos, los celos (Bergeret, 2001, p. 268).

Para concluir, en el presente capítulo, se propone una comprensión en Freud (1903) sobre la psicosis desde sus primeros trabajos preanalíticos, que no es modificada por él de manera sustancial, pues la psicosis siempre fue el producto de un conflicto intrapsíquico en el cual el yo busca defenderse de otras fuerzas; solo se introducen algunos cambios cuando Freud, tiempo después, va dilucidando cuáles son las instancias psíquicas que participaban en esta dinámica, así como los roles que dichas instancias jugaban en cada padecimiento psíquico del sujeto para ir distinguiendo de forma progresiva la neurosis de la psicosis, a nivel de su teoría y en su práctica e intervención psicoanalítica. Entonces, para Freud (1903), la formación de las organizaciones psicóticas se pone en evidencia desde la comprensión de la locura, y postula, que esta parte desde el interior, desde quien delira, y es condicionada por el exterior.

Desde las precisiones alcanzadas por Freud (1903) sobre la psicosis, se han dado diversos aportes que es preciso reconocer y que han contribuido a su comprensión, tal es el caso de: Melanie Klein (1929), Donald Winnicott (1959), Jacques Marie Émile Lacan (1966), Françoise Doltó (1984) y Jean Bergeret (2001), como se ha comentado anteriormente. El conflicto psicológico que se presenta en la psicosis entre los delirios y la realidad actual presente en el sujeto es concebido por las teorías de la neurosis y la psicosis, que parten y terminan en la negación y en el condicionamiento externo del sujeto, al solo ser observado desde fuera, al ser visto como desgarrado de la propia certeza de sí mismo.

Para Freud (1903), en cambio, los mecanismos presentes en la paranoia y en la proyección, son definidos como defensa de lo inaceptable para el sujeto del exterior: las normas sociales, normas de los padres, y en algunos procesos de institucionalización, la palabra del sujeto es acallada por otro que domina su experiencia. Estas proyecciones del exterior redireccionan el mecanismo de defensa del yo formando una nueva del exterior (la alucinación), que se da ante el sujeto psicótico (Freud, 1903).

Toda organización psicótica está precedida por ausencias en el vínculo afectivo, cuando un niño expresa una necesidad lo hace con el propósito de recibir de la madre una respuesta afectiva, por lo tanto, un desarrollo emocional ausente de expresiones y comunicación afectiva en la relación (madre-lactante-niño) determina la aparición de conflictos psíquicos en un futuro. Es así como las experiencias emocionales que la madre haya significado van a determinar los fantasmas arcaicos (sustrato simbólico del contenido representacional), los cuales se van configurando en la relación con la madre, el padre y el núcleo familiar (Dolto, 1984).

Capítulo II

El psicoanálisis freudiano como una interpretación según Ricoeur

El pensamiento de Ricoeur es una casa con ventanas, estoy en ella, vivo mi intimidad y en cualquier momento, puedo salir en busca de nuevas interpretaciones abiertas y provisionarias.

Jean Greisch (s.f) ¹²

El presente capítulo establece los vínculos teóricos entre la teoría freudiana y la filosofía de Paul Ricoeur (2002-2009), como una senda que se abre a una filosofía contemporánea basada en la interpretación. La semántica es un eje de referencia para el campo hermenéutico, por el significado que tiene la oralidad y la escritura, también, la subjetividad humana. En *El conflicto de las interpretaciones* (1969) y en *Freud: una interpretación de la cultura* (2002), Ricoeur realiza un encuentro con el psicoanálisis y sus derivados, al tornar el engaño de la conciencia y la arqueología del sujeto en su reflexión, pues reconoce que el lenguaje proporciona una estructura aceptable de exégesis freudiana de nuestros sueños, mitos y símbolos.

De igual forma, Ricoeur en *Escritos y conferencias alrededor del psicoanálisis* (2009) reconoce la experiencia analítica freudiana, mas no del psicoanálisis en general con sus escuelas posfreudianas. Su interés es abordar la obra de Freud considerándola articulada por: primero, una teoría entendida como un conjunto de proposiciones que explican ciertos fenómenos; segundo,

¹² Tomado de Silva, E., (2005). Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica. *Teología y Vida*, 46 (1-2), 167 – 205. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492005000100008>

una hermenéutica que plantee ciertas reglas de interpretación de textos; tercero, una terapéutica que permita constatar los efectos a través del análisis de la transferencia y la reelaboración; cuarto, una narración que permita constatar una historia contada y por contar (Ricoeur, 2009).

Por último, Ricoeur presenta una interpretación del concepto de “sí mismo”, la cual realiza en su última gran obra *Sí mismo como otro* (2006), evitando tanto las exageraciones filosóficas que exaltan al sujeto, como las que lo cosifican, desestructuran, fragmentan o diseminan. Confirma su vocación filosófica, al reconocer al sujeto como agente de sus propias reflexiones. Para Ricoeur (2006) el sí mismo, es una identidad que nace de la fuerza reflexiva de “lo mismo” o la “mis-midad” (*ídem*), que nombra aquello que es idéntico a sí mismo a través del tiempo y la “ipseidad” (ipse), que contiene un acento reflexivo y se refiere a una identidad conquistada a partir de la reflexividad y de la interpretación que de sí mismo hace el sujeto de sí, que involucran, además, la alteridad, el cuerpo propio, el extraño, la conciencia.

Ricoeur propone, así, una hermenéutica articulada a partir de tres problemáticas: primero, como una aproximación indirecta a la reflexión mediante el rodeo del análisis; segundo, la primera determinación de la ipseidad mediante su contraste con la mismidad; tercero, la segunda determinación de la ipseidad mediante su dialéctica con la alteridad (Ricoeur, 2006).

Paul Ricoeur después de publicar sus reflexiones sobre la *Simbólica del mal*, en 1960, es llevado por el tema de la culpa. Incursiona exhaustivamente en el psicoanálisis y descubre que la hermenéutica inaugurada por Freud en 1900 con *La interpretación de los sueños*, que luego se desplegaría en una verdadera filosofía de la cultura, es una interpretación (reductiva), que para él se opone a una interpretación amplificante, recuperadora del sentido. Ricoeur, al realizar una exploración filosófica de la cultura y la acción, integra a una filosofía de la reflexión una hermenéutica (Ricoeur, 2002).

Para Ricoeur, en la filosofía reflexiva convergen discursos psicoanalistas, religiosos, estructuralistas, históricos, fenomenológicos y hermenéuticos, la cual se inscribe en la tradición cartesiana del cogito, aunque se separa de ella al plantear un cogito reflexivo que no goza de ninguna intuición desde la sustancia. El cogito cartesiano más adelante se convierte en el ‘yo pienso’, del que la *Deducción trascendental* dice que ‘debe poder acompañar todas las representaciones’. La problemática del sí resulta, en cierto modo, magnificada, pero a costa de perder su relación con la persona de la que se habla, con el *yo-tú* de la interlocución, con la identidad de una persona, con el sí de la responsabilidad” (Ricoeur, 2006, p. XXII).

Esta filosofía parte de un sujeto dueño de sí y servidor de las necesidades configuradas por su carácter, como son: el nacimiento, la vida, el inconsciente, y una conciencia de lo bueno y lo malo. Todo ello lo problematiza Ricoeur, desde el momento en que la conciencia se trata de contemplar como un sí-mismo (cogito reflexivo) y reconoce ese querer ciego y malo del hombre, a lo que solo se puede acceder mediante la interpretación de lo simbólico y lo sagrado en la *Simbólica del mal de Finitud y culpabilidad* (1991). Es por esto que, la filosofía reflexiva se constituye en un incesante retorno del yo sobre sus actos para verificar los grados y las cualidades de una causalidad espiritual, la conciencia clara que no deja fuera las pasiones y los instintos; en definitiva, el desarrollo filosófico de Paul Ricoeur (2002) se comprende a través de tres grandes etapas: de los símbolos a los textos, de los textos al sujeto (hermenéutica de los símbolos y textos), y lo hermenéutico del sujeto.

Al estudiar Ricoeur (2003a) a Freud, el concepto de hermenéutica va ampliándose. Ricoeur en la *Simbólica del mal de Finitud y culpabilidad* (1991) señala que el símbolo es una expresión significativa portadora de un doble sentido, pero, además, que el tránsito del sentido literal, primero, al sentido segundo, surge posibilitado por la analogía y la semejanza entre

ambos. Ahora bien, en el trabajo sobre Freud (2002), el símbolo seguirá siendo caracterizado por la arquitectura de doble sentido; sin embargo, la relación entre ambos sentidos no queda circunscrita a la semejanza, en efecto, desde Freud y con su análisis de los sueños, se descubre que el decir se puede disfrazar, o sea, hay modos de decir algo queriendo decir otra cosa, luego, puede no haber una relación de analogía entre los dos sentidos de la expresión, pues para Ricoeur la analogía no es sino una de las relaciones puestas en juego entre el sentido manifiesto y el sentido latente (Ricoeur, 2003b)

El psicoanálisis pone, entonces, al descubierto una variedad de procedimientos de elaboración que se intercalan entre el sentido manifiesto y el latente. Para Ricoeur hay símbolo allí donde la expresión lingüística se presta por su doble sentido o sus sentidos múltiples a un trabajo de interpretación. La hermenéutica se hace filosófica, y Ricoeur, pues, intenta ir más allá al tratar de alcanzar una comprensión del sentido del ser, en una comprensión del hombre y del vínculo del ser del hombre y el ser de todos los entes. Con esta lectura, Ricoeur (2003b) apunta a una interpretación atenta al excedente del sentido.

Es así como, Ricoeur reconoce la validez del psicoanálisis, entablando con él una clara relación crítica. Para él, la explicación freudiana sobre las formaciones del símbolo como un cúmulo de fuerzas, pulsiones, cargas, que pueden estar condensadas, que pueden desplazarse y retornar nuevamente a lo reprimido o se desplazan lentamente por la barrera de la represión buscando exteriorizarse bajo el principio del placer (Ricoeur, 2002), deja ver que el psicoanálisis es una arqueología, un tipo de hermenéutica que tiende hacia el desenmascaramiento, en la que el carácter desmitificador radicaría en su facultad para poner en crisis el narcisismo propio de la conciencia inmediata (Ricoeur, 2003b).

La interpretación psicoanalítica muestra el abandono que el sujeto realiza sobre lo consciente que refiere de sí mismo (Ricoeur, 2003a). El descentramiento se haría efectivo a través del develamiento de lo inconsciente, como aquel origen que determina al sujeto más allá de su voluntad y que lo deja preso de su infancia sobre lo regresivo; entonces, la interpretación permite mostrar aquella anterioridad simbólica expresada por ese orden de significantes clave (padre, falo, muerte, madre), que están ahí desde siempre, en los cuales se anclan todas las cadenas significantes que se repiten y configuran aquel trágico destino por el que transita el sujeto (Ricoeur, 2003a).

Es por esta razón que Ricoeur (2003a) reconoce que la lectura freudiana del *Edipo* de Sófocles no puede ser más que una lectura por regresión a un complejo original, precisamente al “Complejo de Edipo”, que, en cuanto tal, actúa inconscientemente como destino. Si en la lectura arqueológica freudiana el Edipo aparece como un complejo universal es porque ella interpreta en el símbolo nuestros deseos de infancia, incestuosos y parricidas, que se repiten fantasmáticamente y articulan nuestro padecer actual (Ricoeur, 2003a).

Sin embargo, para Ricoeur (2003a) esta lectura del símbolo es parcial, al Freud considerar el “Edipo” como un complejo. Critica la noción propuesta en *La interpretación de los sueños* de 1900, pues señala que Freud remite todo símbolo a un contenido sexual, lo que lo lleva, entonces, a limitar los desarrollos del psicoanálisis a interpretaciones reduccionistas de carácter regresivo (Ricoeur, 2003a).

Por esto, para Ricoeur se hace necesario corregir esta lectura freudiana, pues es preciso recordar que la tensión entre los aspectos lingüísticos y extralingüísticos de la estructura simbólica señalan la posibilidad de que el símbolo pueda ser desplegado en una multiplicidad de sentidos. Es así, como desde esta corrección, lo sexual queda, entonces, como una lectura posible

al interior del conflicto de las interpretaciones, pero jamás como el fundamento de la sobredeterminación simbólica (Ricoeur, 2003a).

Sin embargo, para Ricoeur la comprensión arqueológica que ofrece la teoría freudiana sobre la formación de la subjetividad y el lenguaje, como representación simbólica que remite a un doble sentido, a través de la interpretación del sueño y de productos psíquicos análogos (formaciones del inconsciente), es una nueva apertura al conjunto del hablar humano, a lo que quiere decir el hombre deseante y esto es lo que le da derecho al psicoanálisis a participar en el gran debate sobre el lenguaje que permite la interpretación (Ricoeur, 2003a).

Para Ricoeur (2003 a), el psicoanálisis es ese método interpretativo que permite comprender esa otra escena de la vida psíquica del sujeto, que es extraña e incomprensible, conocida como lo “inconsciente”. El inconsciente es aquella mediación simbólica con la que se abandona la posibilidad de una comprensión inmediata de la conciencia, a la que se accede mediante la interpretación pudiendo, solo entonces, llegar a una comprensión más auténtica de sí. (Ricoeur, 2003a).

No obstante, Ricoeur (2003a) señala que no todo lo inconsciente es susceptible de interpretación, solo pueden serlo aquellas formaciones que desde lo inconsciente emergen en la conciencia. Estas formaciones pueden ser consideradas como símbolos, por cuanto presentan el deseo inconsciente a través de una estructura de sentido múltiple, por esto, lo que le interesa al hermeneuta es comprender esta “arquitectura de sentido” de las formaciones inconscientes, en la que el deseo solo puede ser evidenciado por su articulación en el lenguaje (Ricoeur, 2003a).

En ese sentido, el sueño se transforma en un modelo paradigmático de interpretación de todas aquellas expresiones disfrazadas del deseo humano, pues, “no es el sueño soñado lo que

puede ser interpretado, sino el texto del relato del sueño; es a este texto al que el análisis quiere sustituir por otro texto que sería como la palabra primitiva del deseo” (Ricoeur, 2003a, p. 9). Es así como el relato del sueño entendido como “texto” es el soporte en el que aparecen fijadas escrituralmente las formaciones simbólicas oníricas y, en un sentido más amplio, toda la formación inconsciente, de manera que sobre este soporte textual se haga posible la acción interpretativa (Ricoeur, 2003a).

Pero, si bien Ricoeur (2003a) señala que la interpretación simbólica se efectúa necesariamente en el texto, esto no significa que esta se reduzca a un tipo de interpretación puramente lingüística, porque el símbolo evoca un campo o varios campos de investigación en los que predomina un cierto factor no lingüístico o prelingüístico que queda por determinar (Ricoeur, 2003a). Se trata de un elemento que, resistiéndose a la interpretación lingüística, corresponde al aspecto que une el símbolo con el ser; en este sentido, el símbolo confirma el enraizamiento del discurso en la vida, se trata de cómo ha significado la experiencia (Ricoeur, 2003a).

Es por esto que, para Ricoeur, (2003a) solo una reflexión sobre el lenguaje puede proporcionar una estructura aceptable de la exégesis freudiana de nuestros sueños, mitos y símbolos (Ricoeur, 2003a). El uso de un vocabulario de origen energético deja ver que el conflicto psíquico no se reduce a procesos puramente lingüísticos; es la fuerza pulsional conocida como el componente extralingüístico que da cuenta del sentido de las formaciones inconscientes y demuestra la imposibilidad de traducir lo propiamente inconsciente en un texto terminal aprehensible por la conciencia (Ricoeur, 2003a).

Por esto, Ricoeur en *Escritos y conferencias alrededor del psicoanálisis* (2009), en una compilación realizada por Goldenstein y Schlegel, afirma que el psicoanálisis es una

ciencia en su manera de proceder y, en cuanto a sus resultados, tiene su lugar en la cultura. Ricoeur, en estos estudios, se interesa por el tema de la verdad en el psicoanálisis, pues lo que le interesa, sobre todo, no es tema del proceder científico, sino la problemática de la verdad en el psicoanálisis y los medios que pone en marcha para reconocerla (Ricoeur, 2009).

Por ello, se cuestiona sobre qué es lo válido en el psicoanálisis, como lo es válido en las ciencias naturales y en la observación. Para él existe una dificultad epistemológica, debido a que el cuerpo teórico del psicoanálisis, de la práctica psicoanalítica, se basó en una metapsicología, elaborada como una doctrina de las ciencias naturales, pero los objetos de estudio del psicoanálisis son efectos de sentido y requieren una hermenéutica, tal como Freud lo sostiene en *La interpretación de los sueños* de 1900. La interpretación de los sueños consiste en desentrañar su sentido, al sustituirlo por algo que se inserte como eslabón en la sucesión de las acciones anímicas (Ricoeur, 2009).

Es por esto que la verdad como “hecho” en la teoría freudiana es para Ricoeur (2009) una experiencia capaz de ser dicha, un hecho discursivo que debe descifrarse e interpretarse. Además, la situación analítica no solamente se centra en lo que puede decirse, también, se centra en lo que se comunica a otra persona, como dimensión intersubjetiva de la experiencia. Este criterio epistemológico es fundamental, pues se trata de todo aquello que está relacionado con la transferencia como un concepto intermedio que permite reforzar el criterio de que es un hecho (Ricoeur, 2009).

El siguiente criterio está relacionado con la realidad psíquica, a diferencia de la realidad material, la cual debe mantener una congruencia con las manifestaciones y resistencias en el inconsciente. Esta se encuentra relacionada con la inmensa gama de

fenómenos psicoanalíticos, como son las fantasías inconscientes, las escenas infantiles, los recuerdos encubridores y los mitos personales (Ricoeur, 2009).

El último criterio se relaciona con la historia de caso, que se refiere a la dimensión narrativa en la experiencia psicoanalítica. Es decir, aquello que es considerado un “hecho” en el psicoanálisis consiste en poder restablecer una narración de la vida singular del paciente a partir de los efectos de la rememoración y el trabajo de la reelaboración, que, para Ricoeur, parecen ser el fenómeno fundamental de la vida imaginaria (Ricoeur, 2009). De este modo, Ricoeur (2009) sugiere que, para que en el psicoanálisis un hecho pueda considerarse como verdadero tiene que articular: primero, una teoría, entendida como un conjunto de proposiciones que explican ciertos fenómenos; segundo, una hermenéutica que plantee ciertas reglas de interpretación de textos; tercero, una terapéutica que permita constatar los efectos a través del análisis de la transferencia y la reelaboración; por último, una narración que permita constatar una historia contada y por contar (Ricoeur, 2009).

Entonces, Ricoeur (2002) entiende el psicoanálisis freudiano como arqueología del sujeto. Las derivaciones del inconsciente en torno al engaño de la conciencia, están mediadas por una energía externa asentada en dogmas, lo que le permite al psicoanálisis, inscribirlo en una hermenéutica de la cultura (Ricoeur, 2003a, p. 139).

Ricoeur en *Freud: una interpretación de la cultura* (2002) considera que el psicoanálisis toma parte en un debate que pone en evidencia el doble sentido del lenguaje, pues, según el psicoanálisis, el lenguaje “en principio y con mucha frecuencia está distorsionado porque quiere decir otra cosa de lo que en realidad desea, el lenguaje tiene un doble sentido” (p. 9). Además, Ricoeur afirma que la cultura es un aspecto crucial entre el lenguaje y el sujeto, y menciona como parte de este debate que la interpretación de los sueños y los productos psíquicos análogos,

como el chiste, el mito y la obra de arte, son una nueva apertura al conjunto del hablar humano, a lo que quiere decir el sujeto deseante, lo que da derecho al psicoanálisis a participar en el gran debate sobre el lenguaje y la cultura (Freud, 1900, citado en Ricoeur, 2002, p. 10).

Las anteriores indicaciones, presentes en el psicoanálisis freudiano, le permiten a Ricoeur precisar que Freud propone en *La interpretación de los sueños* de 1900, una hermenéutica, pues allí pone en evidencia el interés que tiene por el doble sentido y la interpretación. Ricoeur (2002), para delimitar el campo del doble sentido, precisa las nociones de símbolo y de interpretación: el símbolo es una “expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación, y la interpretación, es un trabajo de comprensión que propone descifrar los símbolos” (Freud, 1900, citado en Ricoeur, 2002, p. 12).

Para entender al símbolo desde la perspectiva psicoanalítica, Ricoeur se remite a la definición de Cassirer en *Filosofía de las formas simbólicas*, para quien el símbolo tiene la función de mediar entre el sujeto y la sociedad: “Los instrumentos culturales de nuestra aprehensión de la realidad son: el lenguaje, la religión, el arte y la ciencia” (p. 13).

Para Ricoeur, esta manera de comprender el símbolo implica equiparar al lenguaje en su totalidad con el símbolo. Esto resulta problemático para Ricoeur, pues Cassirer le da a este concepto una “amplitud igual al de los conceptos de realidad, por una parte, y de cultura, por otra; así se borra una distinción fundamental, que constituye a mis ojos, una verdadera línea de demarcación” (Ricoeur, 2002, p. 14).

Ricoeur, además, llama la atención sobre la diferencia que se establece entre el signo y el símbolo: en el primero, dice, existe una dualidad (del significante y el significado), en el segundo, el símbolo es un signo que está en el lugar de otra cosa. Para Ricoeur, el símbolo es una

expresión de “doble o múltiple sentido cuya textura semántica es correlativa del trabajo de interpretación que hace explícito su segundo sentido o sus sentidos múltiples” (Ricoeur, 2002, p. 14).

Ricoeur con el fin de precisar aún más esta noción de símbolo, describe tres manifestaciones del símbolo para establecer su estructura semántica común: primero, la fenomenología de la religión; segundo, lo onírico: como los sueños diurnos y nocturnos; finalmente, la imaginación poética. Estas manifestaciones, en las que emerge el símbolo, remiten a un doble sentido, que se oculta y se alcanza a través del sentido manifiesto. Por esto, lo que se dice mediante la palabra como expresión lingüística no es exactamente lo que se quiere decir según la formación de la pulsión; es ahí donde se encuentra que la estructura semántica del símbolo, es de doble sentido (Ricoeur, 2002).

Sobre la noción de interpretación, Ricoeur identifica un uso amplio y otro reducido para proponer una intermedia. Para el primero, se remite a Aristóteles al segundo tratado del *Organon Peri Hermeneias, de la interpretación*, para quien la interpretación es “todo sonido emitido por la voz y dotado de significación” (Ricoeur, 2002, p. 23), y añade: “el hombre ya es en sí mismo interpretación” (p. 23). La interpretación es, para Aristóteles, aquello que “dice algo de algo” y que puede tener un carácter verdadero o falso. El segundo, es una noción reducida, que Ricoeur (2002) vincula con la tradición de la exégesis bíblica, entendida como “la ciencia de las reglas de la exégesis” (p. 25). Las interpretaciones de las Sagradas Escrituras (Ricoeur, 2002).

La noción de texto comienza en la Edad Media, con la metáfora del libro de la naturaleza, que abre la posibilidad de entender los textos como un conjunto de signos susceptibles de ser descifrados. Lo anterior se puede extender al análisis que hace Freud en *La interpretación de los sueños*, al traducir los sueños y los productos psíquicos análogos a otro lenguaje. Ricoeur

construye su concepto de interpretación, distanciándose de la tradición aristotélica, pero, también, de la exégesis como ciencia escrituraria, y caracteriza a la hermenéutica como “la ciencia de las reglas exegéticas y la exégesis como interpretación de un texto particular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto” (Ricoeur, 2002, p. 28).

Ricoeur afirma que no existe hermenéutica general sino un campo hermenéutico en el que confluyen distintos saberes y tipos de hermenéuticas, una como restauración de sentido y la otra desmitificación del mismo. Para explicar en qué consiste la hermenéutica como restauración de sentido, muestra que en la religión se encuentra una fe, en la “verdad” de los símbolos, la fe de la religión, el deseo de ser interpelado en la espera de que los símbolos revelen un sentido nuevo (Ricoeur, 2002).

En cambio, la interpretación como ejercicio de la sospecha se da en Marx, Nietzsche y Freud, quienes no solo dudan de la realidad de las cosas como Descartes, sino de la realidad de la conciencia (Ricoeur, 2002); al realizar una lectura de Freud, del discurso psicoanalítico, afirma que él acude a un discurso mixto, incluso ambiguo, que lo constituye. Uno de sus discursos es de carácter hermenéutico, no por azar sino por destino.

Ricoeur amplía la interpretación propuesta por Freud para los sueños, la neurosis en la cultura, las obras de arte, los ideales, las ilusiones y modos de representación. Y Freud (1900) representa la fase “no hermenéutica”, pues, para la conceptualización del “aparato psíquico”, recurre a un principio de la física y a un tratamiento cuantitativo de la energía (Ricoeur, 2002).

Es así como el proyecto freudiano responde a una época en la que el pensamiento científico era dominante y representa su máximo esfuerzo para presentar una multitud de hechos psíquicos desde una teoría cuantitativa. Sin embargo, Ricoeur considera que lo cuantitativo pasa

a un segundo plano, porque Freud explica el principio de inercia y el sistema de constancia, relacionados con los conceptos de placer y displacer, el placer con el descenso de la tensión y el displacer con el aumento del nivel de la tensión (Freud, 1900, citado en Ricoeur, 2002).

Además, Ricoeur afirma que Freud pasa de hablar de neuronas a ideas, y propone su tesis el “sueño tiene un sentido”, con la que se opone a la del sueño como un juego fortuito de representaciones. En los pensamientos del sueño se hace cierto viaje regresivo que revela el inconsciente, emergiendo impulsos olvidados, reprimidos o rechazados: el sueño sería una “vicisitud de la pulsión” (Freud, 1900, citado en Ricoeur, 2002).

Ricoeur retoma los términos inconscientes, preconscious-consciente, y considera a la pulsión como un concepto fundamental, pues es el encargado de proporcionar un encadenamiento sistemático a los hechos empíricos: “el fin de una pulsión consiste siempre en la satisfacción, que solo puede lograrse suprimiendo el estado de excitación en la fuente pulsional” (Freud, 1900). Se refiere a los conceptos empleados por Freud en *Introducción al narcisismo* de 1914 de objetos de apego y de amor (Ricoeur, 2002).

Para Ricoeur (2002) es sumamente importante la pregunta que se hace Freud en su ensayo “Sobre lo inconsciente” de 1915, formulada en los siguientes términos: “¿Cómo llegar al conocimiento del inconsciente?”, la cual responde: “Naturalmente solo lo conocemos como consciente, después que ha sido sometido a una trasposición o traducción en algo consciente” (p. 124), con la que da lugar a la labor psicoanalítica, al experimentar cada día la posibilidad de tal traducción. En este sentido, Freud habla de representación, como aquello que permite transcribir lo inconsciente en consciente y tenerlos a uno y otro como modalidades psíquicas comparables, por eso incluye esta función en la definición misma de la pulsión (Freud, 1915, citado en Ricoeur, 2002).

En el mismo orden de ideas, Ricoeur (1990) retoma lo que Freud en 1915 denomina sublimación, con lo que indica cierto desplazamiento del centro de gravedad en la interpretación, cierto movimiento de lo oprimido hacia lo opresor, que resulta de una lucha de resistencias sobre el destino de la pulsión (Ricoeur, 2002).

Por otro lado, Ricoeur interpreta los postulados psicoanalíticos de la primera y segunda teoría sobre el aparato psíquico, el “yo y el ello”, del “ideal del yo o superyo”, y relaciona el superyo con el sentimiento de culpabilidad que es inconsciente, lo que revela una conciencia moral que designa, a su vez, el rigor y la crueldad de esa instancia psíquica, en términos de una dinámica que Freud describe como: “El superyo representa un ideal para el yo; el yo intenta conformarse al ideal; el yo obedece a las demandas del superyo cuando se esfuerza en perfeccionarse continuamente” (Ricoeur, 2002, p. 215).

Ricoeur continúa su presentación con la génesis del superyo, el cual no se forma con base en el modelo de los padres, sino con el superyo de los padres, con todos los juicios de valor que pasan de generación en generación. Es decir, el superyo es otro nombre que se le da a la cultura, porque esta implica una renuncia a los instintos más primitivos que se desarrollan en el sujeto (Ricoeur, 2002, p. 215).

Este recorrido por los planteamientos de Freud conducirán a Ricoeur a continuar con sus reflexiones sobre el sujeto y a desarrollar en *Sí mismo como otro* (2006), a partir de las nociones de mismidad e ipseidad y de la alteridad, y una hermenéutica que articula alrededor de tres problemáticas: primero, una aproximación indirecta a la reflexión mediante el rodeo del análisis; segundo, la primera determinación de la ipseidad mediante su contraste con la mismidad; tercero, la segunda determinación de la ipseidad mediante su dialéctica con la alteridad (Ricoeur, 2006).

Ricoeur propone desde la “mismidad e ipseidad” analizar la identidad del sí, a partir de una colisión entre mismidad e ipseidad, en razón de la alteridad. En otras palabras, la identidad-*ipse*, cuya característica principal es la variabilidad del sí, se encuentra encubierta por la identidad-*idem*, en tanto que la inconsistencia del sí, advenida por la llegada de nuevos rasgos al carácter, se sedimenta en el sujeto para permanecer (Ricoeur, 2006).

Ahora bien, Ricoeur (2006) plantea que en algunos momentos la ipseidad se separa de la mismidad en la permanencia en cuanto palabra dada, ya que pese a la aparente influencia de lo otro, a los cambios sufridos por el tiempo, el sí o la promesa, sigue manteniéndose. La dialéctica entre mismidad e ipseidad y alteridad alcanza la identidad narrativa, por obra del escritor mediante la función narrativa, transformada en identidad del personaje que se construye a través de la trama, con la que a través de la concurrencia de concordancias y discordancias se pone en peligro la identidad. La identidad narrativa posibilita la interpretación del sí mismo: la identidad personal viene dada por esta identidad narrativa (Ricoeur, 2006).

Por esto, Ricoeur se pregunta: ¿qué clase de ser es el sí? Responde desde su “capacidad de atestación”, la cual entiende como la confianza muy particular en uno mismo y en los otros, que nos ayuda continuamente a ratificar o a cuestionar nuestra propia respuesta a ¿quién soy? La atestación es la seguridad que cada uno tiene de existir como uno mismo en el sentido de la ipseidad (Ricoeur, 2006).

Es así como su propuesta hermenéutica se abre a las filosofías del pasado, con las que construye nuevas interpretaciones y apropiaciones. De este modo, la atestación en tanto crédito y confianza se opone a la ambición de la certeza autofundadora. Ricoeur retoma el cogito cartesiano y la humillación de este como ilusión de la crítica nietzscheana, y la metapsicología freudiana, con la conciencia moral o el superego, que se reduce a las identificaciones

(sedimentadas, olvidadas y, en gran parte, rechazadas), con las figuras parentales y ancestrales. Por esto, para Ricoeur el psicoanálisis se acerca a muchas creencias populares, pero manteniendo su plano de científicidad, según las cuales, la voz de los antepasados continúa haciéndose oír entre los vivos (Ricoeur, 2006).

Hasta aquí se han presentado desde la hermenéutica ricoeuriana las reflexiones e interpretaciones y críticas que realiza sobre el psicoanálisis freudiano, y que le permite reconocer el trabajo de Freud como arqueología de un pasado psíquico. Ricoeur sostiene que la experiencia en el psicoanálisis se constituye a partir de lo que es comunicado hacia un otro, es una experiencia discursiva en intersubjetividad, lo que permite concebirla como ciencia narrativa. También, reconoce que el psicoanálisis freudiano explica los fenómenos psíquicos y propone un trabajo analítico, posible gracias a la hermenéutica (Ricoeur, 2009).

La hermenéutica es concebida, por Ricoeur, como una teoría general de la interpretación de los signos humanos, sean estos símbolos, textos o cuasitextos. Para él, la hermenéutica permite realizar una reflexión distanciada y crítica sobre las operaciones de explicación y comprensión, desplegadas en la interpretación ordinaria o especializada de las obras de cultura. Si bien es cierto que la hermenéutica, en la obra de Paul Ricoeur, es un método filosófico adaptado a ciertos objetos de naturaleza lingüística, tampoco se debe olvidar que designa el estilo mismo de su filosofía, pues se entiende como tarea que permite comprender al sujeto arqueológica y teleológicamente (Ricoeur, 2009).

Se ha mostrado en este capítulo la importancia que reviste para su hermenéutica sus estudios sobre las teorías por Freud en: *La interpretación de los sueños*, 1900; *Ensayos sobre el inconsciente*, 1913-1915; *La primera y segunda teoría del aparato psíquico*, 1913-1915; *Además, del concepto de represión*, 1915. Sus lecturas de las obras freudianas le permiten

reconocer que para Freud la cultura es un dogma energético externo que mueve el inconsciente y que de este movimiento pulsional resultan representaciones del inconsciente y que, a su vez, la cultura implica una renuncia a los instintos más primitivos que se desarrollan en el sujeto por la doble función que cumple el superyo como instancia psíquica (Ricoeur, 1990, p. 215).

Ricoeur construye su propia interpretación del sí mismo, al retomar el sujeto reflexivo personal y evitar tanto las exageraciones filosóficas que exaltan al sujeto como las que lo cosifican, desestructuran, fragmentan o diseminan. Finalmente, decir “sí mismo” no es decir “yo”, en el que debemos reconocer un sujeto responsable del “hacer” en el “decir”, agente de la acción personal y personaje de la mediación narrativa entre descripciones y prescripciones. El carácter moral de la persona incluye, para él, una instancia creadora comprometida con la tradición, fiel a sus convicciones, capaz de juzgar en situación y reclamar justicia (Ricoeur, 2006).

Capítulo III

Hermenéutica de la experiencia del tiempo en la psicosis

El saber psicoanalítico es algo que transforma el mundo. Con él ha venido una suspicacia serena, una sospecha que desenmascara, que descubre los escondites y los manejos del alma. Esa sospecha, una vez despertada, no puede volver a desaparecer nunca, se infiltra en la vida y socava su tosca ingenuidad.

Thomas Mann (s.f)¹³

A continuación, se presenta la interpretación de las novelas colombianas de Laura Restrepo (2004), *Delirio*; Mario Mendoza (2007), *Satanás*; José Eustasio Rivera (1924), *La Vorágine*; Rocío Vélez de Piedrahíta (1971), *La Cisterna*. En la investigación aquí propuesta se pregunta sobre cómo los escritores configuran el delirio de uno de sus protagonistas y cómo configuran su narrativa a partir de este desborde pulsional. Se retoma para la interpretación lo elaborado por Ricoeur (1995) sobre la obra literaria, quien toma como eje central de su propuesta la pregunta sobre el tiempo.

Para Ricoeur (1995), la experiencia temporal, está intrínsecamente vinculada a la experiencia vital humana. En su propuesta, el estudio del tiempo no puede hacerse ni desde la cosmología que explica el tiempo del mundo de manera unilateral, como tampoco desde la fenomenología que explica la experiencia humana del tiempo sin lograr articularla en el tiempo

¹³ Tomado de Fernández, L., (2018). Sigmund Freud. *Praxis Filosófica*, v (46), 11-41.
<https://DOI:10.25100/pfilosofica.v0i46.6201>

del mundo. Su filosofía se mueve entre dos posiciones extremas que no han logrado dar una salida a la pregunta, ¿qué es el tiempo?, y han terminado asumiendo posturas aporéticas, es decir, sin solución alguna (Ricoeur, 1995).

Para Ricoeur (1995), el tiempo no puede ser abordado desde la cosmología ni desde la fenomenología, sino a través del estudio de la narración, en cuanto recurso lingüístico con el que se propone un tercer tiempo que funciona como mediación entre el tiempo del cosmos (tiempo cronológico) y el tiempo del hombre (el mundo vivido, el tiempo de la vivencia). Ricoeur encuentra en la narración una salida a la pregunta por la constitución de la experiencia humana del tiempo, la cual está ligada a la praxis vital, pues con el acto del narrar, se hace posible hablar de un tercer tiempo, “el tiempo humano” (Ricoeur, 1999).

Las razones de Ricoeur para plantear un tercer tiempo son: primero, que la temporalidad es un rasgo esencial del ser humano como ser en el mundo; esto significa que este vive la vida de manera temporal; segundo, la narración es la forma como él organiza su vida temporal, en un presente donde se rememora el pasado y se proyecta el futuro, en un mundo social y cultural, y al respecto afirma en *Historia y Narratividad*: “La narratividad y la temporalidad se encuentran estrechamente vinculadas, tan férreamente como puedan estarlo, un juego del lenguaje y una forma de vida” (Ricoeur, 1999, p. 183).

Tercero, considera que la narración, como obra de la cultura, es una actividad que se origina y se arraiga en la vida social del ser humano, pues: “considero que la temporalidad es una estructura de la existencia –una forma de vida– que accede al lenguaje mediante la narratividad, mientras que esta es la estructura lingüística –el juego del lenguaje– que tiene como último referente dicha temporalidad” (Ricoeur, 1999, p. 183).

Ricoeur, para poder responder a su pregunta por el tiempo, propone un modelo desde el cual elabora su interpretación. Retoma, para ello, el concepto aristotélico de Mimesis, según el cual la “poiesis” es una representación creativa de las acciones humanas y de la vida humana, y retoma la pregunta sobre el tiempo de san Agustín de Hipona, con el fin de establecer que la narración es una recreación y una redescipción de las acciones humanas inscritas en el tiempo (Ricoeur, 1995).

Por esto, descompone el concepto de Mimesis en tres momentos: I, II y III. En Mimesis I, parte de la relación que el hombre establece con el mundo, es la precomprensión del mundo que tiene el hombre por estar arraigado en un mundo social y cultural en el cual ha adquirido una serie de disposiciones, conocimientos, símbolos y valores. En Mimesis II, se da la organización y la configuración de la obra o configuración del tiempo en el relato. En ella, incide el conocimiento de la tradición cultural y de los paradigmas que acepta, distinguiendo entre dos tipos de relato: el relato histórico y el relato de ficción (Ricoeur, 1995).

Los dos relatos se distinguen entre sí por su pretensión de verdad, la historia narra lo que ha sucedido, mientras que la ficción abre el mundo de lo posible y se asemejan: en primer lugar, por ambos depender del arte de componer historias y, en segundo lugar, por ser imitaciones de las acciones humanas. Sin embargo, es en los relatos de ficción en los que Ricoeur (1995) afirma existe una mayor riqueza de información sobre la experiencia del tiempo, pues en estos es posible usar multiplicidad de recursos para crear juegos con el tiempo. En palabras de Ricoeur:

Solo con el relato de ficción el hacedor de tramas multiplica las distorsiones permitidas por el desdoblamiento del tiempo entre tiempo empleado en narrar y tiempo de las cosas narradas: desdoblamiento a la vez instaurado por el juego entre la enunciación y el enunciado en el transcurso del acto de narración. (p. 626)

Por último, en Mimesis III se da la refiguración del lector a partir de la obra, pues es tarea del lector interpretar, comprender y aplicar la obra a su propia vida y a su mundo. La literatura parte del mundo y regresa a él, la lectura es la aplicación de la obra al mundo. Es así como mediante el concepto de Mimesis, Ricoeur logra explicar la forma en que la narración y la actividad de narrar se apoyan en la vida social y cultural, en la que el narrador está inmerso para recrearla, o redescubre la realidad y la escribe para un lector que la aplicará a su propio mundo (Ricoeur, 1995).

La narración, en cuanto Mimesis, no es para Ricoeur una simple copia, sino que es “imitación creadora de la experiencia temporal viva” (1995, p. 80). La narración es Mimesis de las acciones humanas a través de la configuración de una trama, que articula en una historia completa elementos heterogéneos como personajes, acciones, lugares, espacio y tiempo. La narración de ficción es, por lo tanto, una articulación creadora de las historias de la vida (Ricoeur, 1995).

Es así como se tomará la interpretación de Ricoeur sobre la literatura, como referente para realizar una interpretación sobre cómo los escritores de las novelas: *Delirio*, *Satanás*, *La Vorágine* y *La Cisterna* configuran la trama de sus obras desde las transformaciones delirantes de un determinado personaje, en el que se expresa una particular manera de experimentar el tiempo humano; para desde un diálogo con el psicoanálisis freudiano y su manera de interpretar la formación delirante poder mostrar cómo tal personaje se pierde en la construcción del sí mismo y cómo en el desborde pulsional se intenta reconstruir la conciencia inactiva de un nuevo ser en medio de la fragmentación.

Desde el punto de vista del psicoanálisis freudiano¹⁴ es preciso, a su vez, establecer las siguientes precisiones que guiarán la interpretación. Freud plantea que todos los seres humanos poseemos un aparato psíquico de estructura inconsciente que es visto como un modo de economía psíquica y que puede ser entendido como la forma en que la persona se relaciona con el mundo, la cual es no-consciente¹⁵ de sus actos; esta relación es movida por una fuerza interna llamada pulsión de deseo,¹⁶ que mueve todo lo que en las conductas humanas vamos a conocer como síntomas y que desde el modelo de comprensión de la conducta humana se reconoce como los comportamientos (Freud, 1940).

Para Nasio, el aparato psíquico tiende a obedecer, en un primer principio general, a la descarga total de la pulsión de deseo, pero no lo logra, pues en la vida psíquica la pulsión no se agota jamás, “mientras vivimos estamos constantemente bajo una tensión” (Nasio, 1996, p. 25). Es por esto que en el funcionamiento del psiquismo la disminución de esta fuerza pulsional, que más bien es considerada como una tendencia y nunca como una realización efectiva, lleva el nombre de principio de displacer-placer¹⁷ (Nasio, 1996).

¹⁴ La perspectiva interpretativa que se realiza en la presente tesis doctoral, en cuanto diálogo entre la hermenéutica de Ricoeur y el psicoanálisis freudiano, se fundamenta en reconocer cómo los escritores de las novelas: *Delirio*, *Satanás*, *la Vorágine* y *la Cisterna* configuran una verdad que es ficcional sobre la psicosis distinta a la verdad de la psicosis desde el psicoanálisis freudiano, la cual corresponde a cómo esta se constituye en la psiquis. El presente reconocimiento permite diferenciarse de otros trabajos literarios como los de Rodríguez (2015), Morales de Franco (2004), entre otros, quienes se enfocan sobre la visión femenina de las escritoras en la construcción de personajes o en la descripción psicosocial de los perfiles psicológicos de los personajes, lo que deja ver de qué manera el diálogo entre lo hermenéutico, el psicoanálisis, y la literatura es una propuesta que le permite a los estudios literarios enfocarse sobre lo psíquico en la descripción de los personajes literarios.

¹⁵ Consciente, concepto empleado por Freud (1915b/1976) asociado a la “conciencia” como acto psíquico a través del cual el sujeto se percibe a sí mismo en el mundo, sabe lo que siente, piensa y actúa con conocimiento de lo que hace.

¹⁶ Pulsión de deseo, concepto empleado por Freud (1915-1920) asociado a una energía (endógena), cuyo fin último es lograr la satisfacción.

¹⁷ Displacer-placer en la teoría freudiana (1915-1920) corresponde a que todas las pulsiones inconscientes originarias buscan siempre su satisfacción como una manera de obtener placer y de evitar el displacer. Entonces, el “displacer” corresponde a la no satisfacción de la pulsión ya sea total o parcial del deseo.

Para este autor, quien retoma los postulados de Freud (1940), el funcionamiento del psiquismo tiene las siguientes características: primero, la excitación,¹⁸ la cual es siempre de origen interno; esta fuente de excitación endógena es llamada representante de las pulsiones y mantiene al aparato psíquico de forma tal que el sujeto vive permanentemente en una incitación apremiante a la descarga, es decir, que esta tensión se trata en vano de descargar. Este fenómeno, que Freud (1940) denomina *displacer*, está relacionado con un mantenimiento o aumento de la tensión. El mantenimiento o aumento de la tensión (*displacer*) es inevitable, es lo contrario a un estado hipotético de placer absoluto que se podría obtener si el aparato psíquico lograra descargar inmediatamente toda esa energía eliminando la tensión (Nasio, 1996).

Lo opuesto a lo anterior, dice, es el principio del placer que, en la obra de Freud (1940) está relacionado con la supresión de la tensión. De igual forma, señala que, en el funcionamiento del psiquismo, la tensión no desaparecerá nunca y que el placer absoluto nunca se obtendrá, porque la descarga absoluta no se realiza jamás, entonces, el *displacer* y el placer siempre van a ser sinónimos de la vida (Nasio, 1996).

Ahora bien, pregunta, ¿por qué la descarga total no se alcanza jamás y la tensión siempre es urgente? La primera razón es que la fuente psíquica de la excitación es inagotable hasta tal extremo que la tensión se reactiva perdurablemente; la segunda es que el psiquismo no puede operar como el sistema nervioso y resolver la excitación como una respuesta motriz inmediata, capaz de evacuar la tensión. En el psiquismo toda respuesta es inevitablemente metafórica y la

¹⁸ Excitación, en la teoría freudiana (1915-1920) proviene de la pulsión de deseo y hace referencia a la acumulación de energía pulsional (endógena), la cual es movida por elementos exteriores (energía cultural), y hace que la pulsión de deseo se desplace para lograr su fin.

descarga es inevitablemente parcial; la tercera razón es la represión y con la que se explica por qué el psiquismo está siempre bajo tensión (Nasio, 1996).

La represión es situada por Nasio (1996) en el funcionamiento del psiquismo como una barrera vertical que divide metafóricamente el aparato psíquico en el sistema inconsciente¹⁹ y el sistema preconscious-consciente.²⁰ En el sistema inconsciente, se encuentra el grupo mayoritario de representantes de pulsión que están cargados de energía y se conectan de tal manera que constituyen el camino más corto y rápido para lograr la descarga; en el sistema preconscious-consciente existen otros representantes de la pulsión que buscan una descarga lenta y controlada (Nasio, 1996).

Indica, además, que el sistema inconsciente tiene la misión de dejar fluir cuanto antes la tensión con la expectativa de lograr la descarga total, e, implícitamente el placer absoluto, el cual presenta las siguientes características: primero, que está compuesto por representantes de pulsión que Freud (1940) denominó “representaciones inconscientes o representaciones de cosa” que contienen imágenes acústicas, visuales, táctiles, también llamada “huella mnémica²¹ de cosas” (Nasio, 1996, p. 31), porque solo pueden denominarse representaciones cuando están investidas de energía cuando hay restos de cosas impresas en lo inconsciente; segundo, compuesto por “representaciones inconscientes o representaciones de cosa”, que son de naturaleza visual y es la

¹⁹ Sistema inconsciente, concepto empleado por Freud (1915a-1976) como una función psíquica que parte del aparato psíquico, constituido en gran parte, pero no solamente, por contenidos reprimidos formados en pulsiones a los que se les ha impedido el acceso a la conciencia por la función de defensa que cumple la represión para evitar que la pulsión de deseo se satisfaga en su totalidad.

²⁰ Sistema preconscious-consciente, concepto empleado por Freud (1915b-1976) como una función psíquica que parte del aparato psíquico y se encuentra entre el sistema inconsciente y lo consciente. Representa a todos los sentimientos, pensamientos, fantasías etc., que no se encuentran en la conciencia pero que fácilmente se pueden hacer presentes por la fuerza con la que cuenta la excitación en la pulsión de deseo.

²¹ Huella mnémica, concepto empleado por Freud (1915) en la primera teoría de las pulsiones que hace referencia a aquellas representaciones inconscientes de cosas (formaciones psíquicas en la primera infancia), que quedaron grabadas en lo inconsciente dejando una huella de dichas representaciones.

materia con la que se moldean los sueños, no respetan los imperativos de la razón, de la realidad, del tiempo, debido a que el inconsciente es atemporal (Nasio, 1996, p. 32).

El sistema pre-consciente-consciente también, afirma, persigue el placer, su misión es redistribuir la energía ligada y hacerla fluir lentamente según las indicaciones del principio de realidad.²² Se le llama ligada porque inviste específicamente una representación consciente (por ejemplo, la energía que implica el esfuerzo constante de una actividad intelectual). Las representaciones de este sistema se llaman “representaciones pre-conscientes” y “representaciones conscientes” (Nasio, 1996).

Las representaciones pre-conscientes son representaciones de palabra y abarcan la imagen visual, acústica y gráfica de la palabra; las representaciones conscientes vienen de representantes de cosas,²³ que constituyen el significado de formación inconsciente. Por su parte, la represión impide el paso de los contenidos inconscientes hacia el contenido pre-consciente-consciente, cada uno de estos sistemas se encuentra orientado por un principio diferente: el principio de placer-displacer, que orienta el sistema inconsciente y el principio de realidad, que orienta el sistema pre-consciente-consciente (Nasio, 1996).

Es así como se describe el esquema del funcionamiento psíquico y, de alguna manera, la definición de lo inconsciente en cuatro tiempos: primero, la excitación que es interna y provocada de una fuente externa y está en movimiento energético en busca de una descarga completa que jamás será alcanzada; segundo, la barrera de la represión, que regula e impide el

²² Principio de realidad, concepto empleado por Freud (1915) el cual rige el funcionamiento psíquico buscando la satisfacción total de la pulsión de deseo; pero que, por la represión, como mecanismo de defensa del yo, aplaza su resultado total en función de las condiciones impuestas por el mundo exterior, dirigiendo su fin a condiciones fantasmaticadas y sublimadas por el yo.

²³ Representante de cosa, concepto empleado por Freud (1915) el cual se refiere a las “imágenes predominantemente visuales”, en que las ideas quedan convertidas por el proceso de representatividad o puesta en escena onírica.

paso de los contenidos inconscientes hacia el sistema preconsciente-consciente, esta represión se opone al movimiento de energía, es decir, a la descarga total de la tensión (Nasio, 1996).

Tercero, consiste en que la parte de la energía que no cruza esa barrera de la represión queda confinada en lo inconsciente y se reactiva de la fuente de excitación; por último, la parte de energía que cruza la barrera de la represión se exterioriza en forma de un placer parcial inherente a las formaciones de lo inconsciente. El aparato psíquico se resume, entonces: en lo que presiona, en lo que se detiene, en lo que se queda y lo que pasa como un placer parcial (Nasio, 1996).

Las anteriores reflexiones corresponden: primero, a cómo está compuesto el aparato psíquico y cuál es la función de lo inconsciente desde el punto de vista del detenimiento de la pulsión o regulación de la energía pulsional por la función que cumple la barrera de la represión; segundo, al yo como instancia psíquica ubicado en el sistema preconsciente-consciente, cuya función, con el proceso de la fantasmaticación,²⁴ que corresponde al cambio de objeto de la pulsión, y la sublimación,²⁵ que corresponde al cambio del trayecto de la pulsión, y que van a generar en las conductas humanas respuestas permitidas; aunque el fin último de la pulsión de deseo, dentro de su destino inconsciente, sea buscar el placer total, el placer absoluto, lo cual es característico, por ejemplo, de las conductas psicóticas (Nasio, 1996).

Así, entonces, se puede establecer que en la psicosis el sujeto construye una posición fragmentada de sí mismo frente a sus síntomas, sin dejarlos de tener en cuenta. Es importante establecer, además, que son diferentes: un neurótico que delira, el delirio de un psicótico, el

²⁴ Fantasmaticación, concepto empleado por Freud (1974) que corresponde al cambio del objeto formado en la huella mnémica (representación de cosa), convertido en pulsión, por otro objeto pulsional.

²⁵ Sublimación, concepto empleado por Freud (1974) que corresponde al cambio de meta de la pulsión de deseo dirigida a síntomas parciales sustitutivos como: sueños, lapsus, actos fallidos, actividad del pensar (placer parcial atemperado) y conductas aceptadas culturalmente.

sujeto perverso y el neurótico que posee un rasgo perverso marcado en su sexualidad. Lo anterior permite entender que la estructura inconsciente da forma a los síntomas y no son los síntomas los que configuran lo inconsciente, como sí ocurre en los criterios diagnósticos emanados desde el modelo médico de la psiquiatría actual.

Precisado lo anterior, tanto desde la hermenéutica de Ricoeur (1995) como desde el psicoanálisis freudiano, podemos abordar las interpretaciones de las obras elegidas.

Antes de dar inicio a la experiencia del tiempo y construcción de la identidad narrativa en las novelas interpretadas: *Delirio*, de Laura Restrepo, *Satanás*, de Mario Mendoza, *La Vorágine*, de José Eustasio Rivera, y *La Cisterna*, de Roció Vélez de Piedrahíta, se presenta un breve análisis sobre quién o quiénes, narran la historia en las novelas; además, de los tipos de voces narrativas presentes.

¿Quién o quiénes narran?: Tipos de narradores en las obras literarias estudiadas, una pregunta por la voz de los autores.

La novela *Delirio* es narrada por cuatro personajes: Agustina Londoño (protagonista de la historia), cuya experiencia vivida del personaje se empleó para realizar el presente análisis hermenéutico de la experiencia del tiempo y de la identidad narrativa en la psicosis, con apoyo de la interpretación que el psicoanálisis freudiano refiere para comprender la singularidad de la formación psicótica de Agustina, y lo que ella expresa a través de su delirio como posibilidad de escape y liberación en la construcción del sí mismo, de su propia identidad. Aguilar (marido de Agustina Londoño), Midas McAlister (examante de Agustina) y Nicolás Portulinus (abuelo de Agustina).

El orden de los personajes que narran sus propias historias y experiencias se repite en casi toda la novela, y es narrada en primera persona por cada uno de estos personajes, comenzando cuando Aguilar regresa de un viaje de negocios y halla a su esposa, Agustina, enloquecida. Aguilar comienza a investigar sobre lo acontecido para recuperar la coherencia en el estado mental de su esposa y entender su locura. Mientras avanza la novela se desentraña la causa de la enfermedad mental de Agustina, vinculada tanto por la historia de su familia e infancia como de los eventos que dieron lugar en la ausencia de Aguilar, que dieron pie a la liberación del reconocimiento de la propia identidad de Agustina en la locura, por encontrar en ella un escape a sus propios deseos y liberación en el reconocimiento del sí mismo.

La novela *Satanás* es narrada en tercera persona, con una estructura que puede ser lineal, porque solo se enfoca en el presente y en lo que está pasando en ese momento. Es narrada por Mario Mendoza que cuenta desde cuatro personajes: Campo Elías Delgado (quien considero como el protagonista de la historia) y del cual se realizó el presente análisis hermenéutico de la experiencia del tiempo y de la identidad narrativa en la psicosis, con apoyo de la interpretación que el psicoanálisis freudiano refiere para comprender la singularidad de la formación psicótica, que deja ver, en el personaje, rasgos fragmentados de características neuróticas, narcisistas y psicóticas; tres formaciones que por momentos revela una construcción de identidad con gritos de autonomía y libertad emocional, pero, por la complejidad de sus características inconscientes, de una estructura fragmentada, la construcción de sí mismo termina en lo inacabado, en la psicosis.

El padre Ernesto (un sacerdote asustado de la maldad que se extiende en el país, decide retirarse del sacerdocio al entrar en una crisis de fe para casarse con su asistente Irene), María (una huérfana que se une a un grupo de apartamenteros), y busca venganza por una violación en

medio de su actividad como burundangera al ser violada por un taxista y su acompañante, y Andrés (un retratista que puede imaginarse el rostro de la muerte de los demás), que, culpabilizado por abandonar a su novia por la pintura, decide entregarse a su novia sin protección buscando contagiarse por el del virus del V.I.H, sabiendo que ella se entrega indiscriminadamente a las relaciones sexuales.

Cada uno de estos personajes es narrado desde la experiencia del tiempo humano (Ricoeur, 1995), al reflejar sus propias vivencias. La historia es narrada desde un papel de demiurgo, es decir, un narrador que conoce todas las acciones pasadas, presentes, y futuras de todos los personajes, así como sus pensamientos; los deseos más íntimos de estos cuatro personajes, que al final todos tienen una relación con el que considero que es el personaje principal para este análisis hermenéutico, apoyándome desde la interpretación que el psicoanálisis freudiano refiere sobre la formación psicótica, el personaje de Campo Elías Delgado.

La novela *La Vorágine* es narrada en primera persona por el personaje principal, el poeta Arturo Cova, quien narra en su historia, la aventura que emprende en la Selva Amazónica Colombiana con Alicia, su amante, huyendo de la sociedad, y en relación con la interacción de personajes como: Clemente Silva, Griselda, Fidel Franco, el Pipa, el viejo Zubieta y Barrera; quienes se eligieron para el presente análisis hermenéutico de la experiencia del tiempo y de la identidad narrativa en la psicosis, con apoyo de la interpretación que el psicoanálisis freudiano refiere para comprender la singularidad de la formación psicótica sobre la narración dada y los estados delirantes del protagonista, a partir de las descripciones de los comportamientos de estos personajes en la experiencia vivida del poeta, que manifiesta cambios psicológicos ligados inicialmente a estados melancólicos de la depresión, acabados en estados delirantes.

El personaje de Arturo Cova encuentra una identidad de sí mismo en la liberación del delirio, en un proceso de transformación de lo ideal hacia lo real, de lo racional a lo instintivo y a lo pasional, tras la pasión desenfrenada de los celos y la imaginación de creer que Alicia lo engañaba, y de que su honor había sido quebrantado.

Por último, la novela *La Cisterna*, considerada como una “novela de memoria”, es narrada en primera persona por la sobrina de Celina, desde la posición de una mujer, que decide sobre sí misma, organizar y dar forma a la experiencia vivida de su tía muerta. La novela, muestra cómo Celina (su protagonista), quien se elige para el presente análisis hermenéutico de la experiencia del tiempo y de la identidad narrativa en la psicosis, con apoyo de la interpretación que el psicoanálisis freudiano refiere para comprender la singularidad de la formación psicótica sobre la narración dada y los estados delirantes de la protagonista, muestra que Celina es aniquilada por completo por una familia y los valores de una sociedad pactada que se esfuerza en mantener las apariencias por encima de todo, relegando a la mujer en un papel de sacrificio y servilismo.

La novela refleja la búsqueda de Celina por alcanzar una identidad femenina jamás alcanzada, atacada sobre su propia intimidad por sus padres, hermanos, y la representación cultural y social de la época. Celina es apabullada por las decisiones familiares, pero tiene la oportunidad de hacer conciencia de su ser cuando se enfrenta a la experiencia del matrimonio de su hermano Héctor, particularmente, la experiencia de su cuñada, negándose por completo a la escogencia por los otros (sus padres y una sociedad patriarcal de la época), de casarse, para obtener una posición social reconocida.

Esta decisión tomada por la protagonista Celina tiene como consecuencia el repudio de su familia por lo que la relegan de toda posibilidad de decisión sobre sí misma, llevándola a

presentar síntomas depresivos, que poco a poco la fueron hundiendo en lo más profundo de su cisterna al manifestar una profunda depresión que la llevó en determinados momentos a presentar rasgos psicóticos (que son señales de una estructura psíquica fragmentada, producto de lo inacabado de su ser, ante las prohibiciones de sus deseos internos y los dictámenes ofrecidos por una cultura patriarcal, en la que la imagen de la mujer es sometida y controlada). Esta prohibición de sus deseos llevó a Celina a sumergirse en el abismo simbólico de su cisterna, sin posibilidad de reconocimiento de sí mismo como recurso psicológico.

Lo postulado anteriormente sobre quién o quiénes narran la historia en las novelas: *Delirio*, *Satanás*, *La Vorágine* y *la Cisterna*, y los tipos de voces narrativas, refleja lo que el narrador cuenta de su propia historia, o de lo que le ocurre a los otros sobre una posición de sí mismo ligada a la experiencia de un otro, permitiéndole al lector de la novela comprender la veracidad y verosimilitud sobre un relato histórico y de ficción.

Experiencia del tiempo y construcción de la identidad narrativa en la psicosis en *Delirio* de Laura Restrepo (2004)

La primera parte del capítulo, muestra que la estructura de la narración de *Delirio* se construye en espiral, cuenta la historia de Agustina Londoño, una mujer de la clase alta bogotana a la que su marido Aguilar encuentra “extraña”, después de un breve viaje. Lo anterior, es narrado por Aguilar de la siguiente manera:

Supe que había sucedido algo irreparable en el momento en que un hombre me abrió la puerta de esa habitación del hotel y vi a mi mujer sentada al fondo, mirando por la ventana de muy extraña manera la cual me dice: mira, Aguilar, mira mi alma desnuda. (2004, p. 11-22).

La identidad que la escritora propone de Agustina es atravesada por la posición de una vida femenina que mediante el delirio se desnuda, en la cual se manifiesta que la causa de su locura es derivada de la acumulación de hechos e historias entrelazadas de su pasado. Laura Restrepo, reconstruye la memoria de Agustina constituida por núcleos emocionales, racionales e históricos, pero, en realidad, lo que hace la autora es mostrar que existe una huella, que, grabada en el inconsciente, aparece en la narración delirante, una huella de representaciones inconscientes de cosas grabadas en el psiquismo que constituye su identidad no definida. Así ejemplifica cómo en el proceder y creación del sujeto, Agustina Londoño en *Delirio* se revela como un sujeto en construcción de lo inacabado, fragmentado, oculto por momentos, en constante frustración y en constante descubrimiento.

Durante la historia, Laura Restrepo expone qué es lo que le ha pasado a Agustina Londoño en esos tres días de ausencia (tiempos), lo que le permite configurar el personaje de Agustina a través de cuatro momentos que son diferentes: el primero, es el pasado de Agustina, la historia de sus abuelos en el campo, la cual es consignada en los diarios de los abuelos Portulinus y Blanca, que lee la tía Sofí, y son narrados en la obra por Restrepo de manera que dan cuenta del origen de la locura de la familia. Las retrospectivas de este diario narrador configuran las vivencias y la llegada del abuelo a la finca de Sasaima, los delirios del abuelo y las intromisiones de la abuela que los frenan:

Agustina, que viajaba en el asiento de atrás, no dijo ni preguntó ni puso problema, aparentemente aprobaba el viaje a Sasaima cualquiera que fuera el motivo, la tía Sofí en cambio quiso saber cuál era mi propósito, echarle mano a esos diarios de los abuelos y a esas cartas que usted misma me ha dicho que allí se encuentran. (2004, p. 317)

Así mismo, Restrepo muestra en su obra que Agustina habla sobre la infancia en un entorno familiar regido por la culpa y el secreto, que es la voz de la niña que vuelve, que nos cuenta su experiencia con su familia, con el Bichi su hermano, de la siguiente manera:

Entonces llegó el día de la gran ira del Padre, dice Agustina, y el hermano menor era el chivo expiatorio [...] sobre él llueven las patadas del Padre [...] ¡Hable como un hombre! te ordenó y cuando lo hizo se volvió una bestia poderosa y erguida ante ti, que no eras más que un niño golpeado en el suelo [...] no tenías la voz de hombre que exigía el Padre para decir tus verdades, solo te incorporaste, con dificultad porque tu espalda estaba lastimada, te llevaste una mano al lugar del Gran Golpe y alzaste del suelo la máquina. Cuál máquina, Agustina, le pregunta Aguilar, la máquina que había quedado rota ¿te refieres al televisor? Sí, a eso me refiero, y qué hizo tu hermano con él, lo puso de nuevo en su lugar ¿y por qué crees que hizo eso? Lo hizo por orgullo, dice Agustina y cambia de nuevo el tono, vuelve a hablar para sí, pontificando como si les adjudicara mayúsculas a todos los sustantivos, como si se dirigiera a personas que en realidad están ausentes. [...] Ven, Agustina, le dice Aguilar, no hables como si oficiaras misa, conversemos así no más tú y yo, déjame Aguilar, déjame seguir con mi misa. (2004, p. 249-250)

Asimismo, se ve cómo las narraciones de Agustina sobre sí misma provienen de su infancia, con la que busca justificar su nueva posición frente al mundo, tan desnuda como frenética, una posición con la que empieza a discernir las situaciones inmodificables del pasado, que se aparta de lo regular, que recurre a la memoria para reconfigurar un nuevo ahora que está desbocado, y que no encuentra asidero en su realidad circundante, sino en su interior. Es el espacio del delirio el que propicia el descubrimiento y reconocimiento, tanto de ella misma, como de los demás personajes, principalmente de Aguilar su esposo.

Un segundo momento corresponde al mundo de los narcotraficantes expuesto mediante el diálogo interior de su amigo y alguna vez amante, “Midas McAlister”, quien en algunas de las narraciones reconoce a Agustina como objeto de deseo sexual: “tú, que siempre has sido la más indómita de todas, la del cuerpo más sabrosito, tan loquita pero tan bonita” (2004, p. 27). Por su parte, McAlister permite entretener la historia del narcotráfico en la narración, desde las revelaciones familiares y personales que le hace a la protagonista, situación que a ella le otorga nuevos caminos de significación a su locura, narrados en Restrepo como:

A todos los tramó con el cuento de que vivía en el penthouse de un edificio en el Chicó pero que allá no podía llevarlos porque su madre era enferma terminal y hasta el más mínimo ruido o molestia podía resultarle mortal, pobrecita mi madre, si hubiera sabido tamaña calumnia que yo difundía sobre ella, tan digna, tan sacrificada con su sastrecito negro, sus zapaticos chuecos, su eterno rosario en la mano, digamos que obedecía al patrón que imperaba en materia de madres en el San Luis Bertrand, pero llevarla al colegio a que la vieran mis amigos, eso jamás. Es que te estoy hablando de problemas delicados, mi linda Agustina, tú que sí la conoces sabes que mi santa madre es de las que se sostienen las medias de nylon arriba de la rodilla con un nudo apretado (2004, p. 259).

El tercer momento corresponde al presente de Agustina junto a su esposo Aguilar, quien, a medida que vive las configuraciones delirantes de su esposa, empieza a reconocer esa nueva Agustina, para quien es muy complicado reconocerla, tras la hegemonía en la que se organizó su matrimonio. Cuenta Aguilar: “Si no hubiera tenido esa cita a las nueve en Don Conejo, a la que por ningún motivo quería faltar, se hubiera sumergido esa misma noche en la lectura de los diarios y las cartas para empezar cuanto antes a descifrar quiénes habían sido en realidad el alemán Portulinus y su esposa Blanca” (Restrepo, 2004, p. 132).

La narración de Aguilar está sustentada en la búsqueda del pasado de Agustina y en las posibles causas de su delirio, que le permite comprender la construcción de la identidad de Agustina. En el esfuerzo de Aguilar se reflejan no solo las opiniones de él frente a Agustina, sino los hechos que la configuran. Así, la narración que ofrece es una narración externa a Agustina, es como él observa el delirio de Agustina, focalizado como testigo: “Está furiosa, desarticulada y abatida; el cerebro le estalló en pedazos y para ayudarla a recomponerlo solo puedo guiarme por la brújula de mi amor por ella” (Restrepo, 2004, p. 21).

Por último, se puede identificar un cuarto momento que explícitamente no señala Laura Restrepo en su obra, pero que, a partir de la interpretación hermenéutica de Ricoeur (1995) y del psicoanálisis freudiano, se puede reconocer en la narración de Agustina: la construcción de una identidad en medio de la fragmentación de un nuevo ser femenino, porque el delirio, además de despertar una conciencia inactiva, le abre los ojos, le permite reconfigurar, y construir desde la memoria con los síntomas delirantes, las faltas inconscientes ligadas en un pasado psíquico que busca una identidad femenina. Es el despertar de la subordinación hegemónica de la que ha sido objeto, es el reposicionar su ser frente al mundo. Agustina deslegitima en las narraciones delirantes los discursos establecidos por los otros sobre sí misma, con el lenguaje en el que ellos se refieren hacia ella, pero con una aplicación diferente, con una aplicación de lo inacabado:

Todo en la vida es sueño y los sueños son, no sé de qué poeta viene pero la he convertido en mi lema de cabecera [...] Tu hermano Joaco, el paraco Ayerbe, la Araña impotente, mi apartamento Suntuoso [...] para mí son todos fantasmas, actores y escenarios de una obra que ya terminó [...] hasta el mismísimo Pablo un fantasma, y fantasmal por completo este país; si no fuera por las bombas y las ráfagas de metralla que resuenan a distancia y que

me mandan sus vibraciones hasta acá, juraría que ese lugar llamado Colombia hace mucho dejó de existir (2004, p. 327).

La misma Agustina se entiende como un conjunto disperso, que solo ella misma puede relacionar. Es aquí donde entendemos la primera parte del delirio de ella, no se trata de una configuración hecha exclusivamente por los demás, sino de un autodescubrimiento y una autonarración de ella misma con base en los testimonios de los demás protagonistas. Este delirio es el estado en el que ella misma se construye como sujeto, es diferirse a sí mismo y diferenciarse del otro mientras se entiende la desnudez propia de su identidad. Agustina se lo menciona a su esposo: “mira, Aguilar, mira mi alma desnuda” (Restrepo, 2004, p. 22).

Aguilar tiene miedo de esta construcción, tiene miedo de que el delirio sea permanente, siente culpa por no reconocer a su esposa, por no preguntarle por su pasado; es una nueva Agustina, una que, si bien está sujeta a un pasado narrado por otros, retoma su senda en un presente construido por ella misma, en un delirio de sí en donde reconoce que, al hallar una parte de sí misma, se le escapa otra hasta el infinito. Es la Agustina que en el delirio le pertenece a Agustina y a nadie más.

Es así como Agustina a través del delirio logra entender paradójicamente su posición en el mundo, logra construir una identidad que no estará más subordinada por los otros. Agustina recupera la conciencia de sí y, con la recuperación de la conciencia, Agustina se nos muestra con una mayor fuerza; recurre a la historia del “Midas McAlister” para aclarar partes de su memoria, narrado por Restrepo de la siguiente manera:

Te lo voy a contar a calzón quitado porque tienes derecho a saberlo, le dice el Midas McAlister a Agustina, y a fin de cuentas qué puedo arriesgar al hablarte de todo esto, si a

mí ya no me queda nada. Tu marido anda perdido como corcho en remolino tratando de averiguar qué diantres sucedió contigo y tú misma tampoco sabes gran cosa, porque mira, Agustina bonita, toda historia es como un gran pastel, cada quién da cuenta de la tajada que se come y el único que da cuenta de todo es el pastelero (2004, p. 12).

El delirio de Agustina, aunque aparentemente ha terminado, no logramos entreverlo con claridad, quizá sea esta la condición que nos puso Agustina para entrar en su vida, para entrar a comprender su sujeto femenino; siempre entre fragmentaciones habrá algo que se nos escapa, y que nos permite dar un paso más hacia lo indefinido, ese desbocarse hacia la posibilidad, ese es el delirio.

Agustina representa el único nexo de unión entre estos momentos, con grandes diferencias entre sí. Cabe resaltar que cada uno se diferencia de los otros por la utilización de tiempos, lugares, y personajes diferentes, así como por el uso de lenguajes distintos, dando lugar a cuatro ambientes específicos. *Delirio* de Laura Restrepo (2004) plantea la reconstrucción de una vida femenina llevada al extremo de su desnudez. Los distintos testimonios del tiempo muestran un antecedente de delirio, un delirio padecido y uno superado, es todo un proceso de aprendizaje fragmentado que en linealidad perdería todo su sentido estético y formal.

Para concluir, la novela *Delirio* de Laura Restrepo, consta de cuatro historias entrecruzadas, sesenta y seis fragmentos y cuatro voces narrativas distintas: la historia de Agustina Londoño, la historia de Midas McAlister (lavador de dólares que reside en Bogotá en la década de los años ochenta); la historia de Aguilar, el novio de clase media de Agustina; y la historia de Nicolás Portulinus, difunto abuelo de Agustina. En conjunto, estas historias forman parte de un objetivo superior: el intento narrativo de explicar la causa de la locura de Agustina.

Es así como la escritora Laura Restrepo postula una verdad para la literatura, al configurar en un relato de ficción una alteración mental a la que llama deliro. Esta se ve reflejada en Agustina Londoño, que es sumergida en el olvido y presa de sus propios temores, por ejemplo, por creencias sociales, resistencia femenina hacia los valores patriarcales, las apariencias sociales como normas de conducta de las clases altas bogotanas (el qué dirán), y las expectativas ligadas a la satisfacción de terceros (personas significativas en la vida de la protagonista). Además, la narración muestra que Portulinus, al igual que Agustina, sufre de una enfermedad mental, lo cual deja entrever que también para Restrepo el delirio es producto de condiciones genéticas.

A medida que avanza la narración, Restrepo agrega elementos que pueden conducir al lector a pensar que la enfermedad mental de Agustina puede ser una consecuencia del mal funcionamiento de las relaciones sociales y culturales dentro de la clase social a la que pertenece la protagonista; las cuatro narraciones complementan la imagen de la protagonista Agustina y, sobre todo, muestran la causa de su enfermedad. Aunque, paralelamente, reflejan la situación social y política colombiana.

Ahora bien, para el psicoanálisis freudiano la verdad sobre la interpretación de un delirio corresponde a la exteriorización de la pulsión de deseo, tal cual como ha sido organizada sobre aquellas representaciones inconscientes de cosas grabadas en el psiquismo en una relación objetal, en la que el sujeto no se constituyó como ser independiente, sino como objeto de deseo de un “otro”, es decir, que no se ayudó psíquicamente a la construcción independiente del sujeto sobre la exteriorización de sus pulsiones en la castración, cuyo proceso consiste en lograr que otro ser humano, los padres, le signifique que el cumplimiento del deseo, con la forma que él quiere darle, está prohibido por la ley.

Esto se ve reflejado en una exteriorización del delirio en la psicosis. En ese momento no hay sujeto, el sujeto es puro objeto; ¿objeto de quién? ¿para quién?, objeto del goce del otro; y esto se ve clínicamente en tanto el individuo no produce ningún fenómeno, sino que los recibe o padece; dice, por ejemplo: “me hablan, escucho”, pero nada de lo que le pasa se produce por su propia voluntad consciente, es el inconsciente que está exteriorizado sobre todas aquellas representaciones inconscientes de cosas que debieron quedar grabadas en el psiquismo, pero es tan fuerte la huella mnémica en la producción de un “otro”, que el desborde pulsional es incontrolable en la estructura del sujeto.

Es así que una transformación delirante es el reflejo inconsciente de una organización de un “otro”, aunque el sujeto en medio de la fragmentación puede construir una identidad propia sobre los deseos de “otro” porque está exteriorizando algo de sí mismo (no tan fuerte en muchos de los casos). Es por esto que en muchas psicosis no se alcanza a reconocer la configuración de identidades fragmentadas, sino que se observan fragmentaciones con mociones de deseo perdidas en sí mismo.

Experiencia del tiempo y construcción de la identidad narrativa en la psicosis en *Satanás* de Mario Mendoza (2007)

En la segunda parte del capítulo, se presenta la novela *Satanás* de Mario Mendoza (2007) que está inspirada en los relatos de su compañero Campo Elías Delgado de la Pontificia Universidad Javeriana, con quien había cruzado palabras en distintas ocasiones, sobre todo horas antes de la masacre de Pozzetto, momento en el que el asesino había reclamado su diploma en Lenguas Modernas. Cumplidos veinte años de la masacre, Mario Mendoza recibe enormes críticas positivas a su obra, sobre todo por narrar la vida ficticia de cuatro víctimas de Pozzetto, a partir de las cuales configura la trama.

La novela del escritor Mario Mendoza muestra cómo se configura la personalidad de Campo Elías Delgado. Por la complejidad de su caracterización, es posible desde el psicoanálisis realizar una interpretación sobre lo que el relato deja ver de la construcción del personaje y de la trama por parte del escritor, y que se irá señalando a medida que se dé cuenta del relato.

María, una linda joven de diecinueve años que vende bebidas aromáticas en la plaza de mercado recibe la oferta, por parte de dos hombres, para atracar a ejecutivos jóvenes, sometiéndolos a lo que se conoce como “el paseo millonario”, para actuar como señuelo, uniéndose a Campo Elías Delgado, lo que la convierte en su cómplice. Una noche, después de su trabajo como burundanguera, es violada por un taxista y su acompañante, por esta razón, María decide tomar venganza contratando unos sicarios para que les den muerte (Mendoza, 2007).

Andrés es un pintor joven, que, en un determinado momento, comienza a ver en sus retratos el destino fatal de las personas que pinta. Culpabilizado por abandonar a su novia por la pintura, decide cuidarla sabiendo que ella se entrega indiscriminadamente a las relaciones sexuales tras su abandono y es infectada con el virus del V.I.H. Un día Andrés hace el amor con ella sin protección (llevado por la culpa) buscando contagiarse. Otro personaje narrado por Mendoza es el del padre Ernesto, un sacerdote que se encuentra en crisis de fe y se debate entre dejarse doblegar por la pasión, al encontrarse enamorado de su asistente “Irene”, o seguir los votos del sacerdocio; Campo Elías Delgado sostiene conversaciones con él, con el fin de buscar ayuda espiritual, pues, culturalmente se tiene la idea de que los sacerdotes son representantes de lo que se concibe como figuras divinas y en las conversaciones que entabla con él le expresa lo que le está ocurriendo de la siguiente manera:

Me siento muy solo, nada más, vivo con mi madre y la detesto, no veo la hora de que se muera; odio las ansias de dinero, la codicia, la banalidad del resto de la gente. Me molesta

el ritmo de vida que llevan los demás; me siento ajeno a todo, padre, como un pingüino entre una manada de elefantes, no sé si me entiende, lo que más me angustia es que últimamente tengo ideas raras, de crímenes, de asesinatos, padre, imágenes que me atormentan, que me persiguen a todas partes, veo cadáveres, cuerpos sangrando, víctimas suplicando, quejándose y arrastrándose por el piso, yo soy el asesino, yo soy el que los hiere y los extermina; al fin y al cabo yo nunca he sido un hombre de reflexión, sino de acción... y llegó el momento de actuar (2007, pp. 138-139).

Finalmente, Mendoza presenta la historia de Campo Elías Delgado, profesor de inglés, excombatiente de Vietnam y perturbado mentalmente, quien vive con su madre con quien tiene una relación tensa y agresiva; ella siente odio y desprecio por su hijo debido a la vida prácticamente “fracasada” de él; no era casado, ni tenía hijos y siempre él la culpaba del suicidio de su padre. En su diario, Campo Elías siente odio, cansancio y sentimientos de desesperanza ligados a síntomas depresivos por la vida que lleva, los cuales, son narrados por Mendoza, en el siguiente fragmento:

Estoy harto de todo. Mi vida no tiene ninguna esperanza, ya es tarde para hacerme ilusiones, detesto la existencia que llevo, no hay nada alrededor mío que me entusiasme, que me dé confianza en el futuro, que me obligue a luchar para salir de los infiernos; estoy sufriendo de depresiones agudas que me obligan a encerrarme en mi habitación durante horas, cuando estoy frente al espejo solo veo un pedazo de mierda (2007, p. 136).

Tras sentirse inconforme consigo mismo y con lo que le rodea, en especial con su madre, Campo Elías Delgado intenta contratar a un asesino para matarla, pero el precio que pide el asesino es altísimo, lo que lo hace rechazar ese negocio. A pesar de ser ateo, va a una iglesia para desahogarse y se reúne con el padre Ernesto; pero cuando Campo Elías Delgado siente que el día

esperado por fin ha llegado, el día en que va a exteriorizar toda su furia sobre sus frustraciones internas y degradantes en una sociedad llena de secretos, lujuria, avaricia, codicia y pereza, se prepara para convertirse en un ángel exterminador al repetir mentalmente:

El ángel exterminador, el guerrero que debe purificar al mundo de todos sus pecados. Debo cumplir con mi misión, no puedo fallar; este es el destino de los guerreros: casarnos con la muerte, nuestra mujer ideal, nuestra más fiel esposa. Hoy he vuelto a renovar los votos de este sagrado matrimonio; tengo derecho a una última cena. Luego el ángel anunciará el Apocalipsis; se mira en el espejo y se dice en voz alta: llegó el fin del mundo, sargento (2007, pp. 269-274).

Así es como el escritor Mario Mendoza construye el personaje principal Campo Elías Delgado, a través de estas cuatro historias, cada una con una experiencia del tiempo diferente. En las historias, los personajes se encuentran a punto de estallar, colisionan con el mundo que los rodea y de diferentes maneras rechazan las convenciones de la sociedad y rompen sus tabúes.

Las historias se van entretejiendo hacia el final en torno a la figura del padre Ernesto. El pintor Andrés resulta ser su sobrino, la joven María fue criada por el sacerdote después de perder a su familia violentamente y Campo Elías Delgado acude a su iglesia y sostiene un breve diálogo con el sacerdote, aunque este no logra consolarlo. Cuando todos los personajes parecen recurrir a la figura simbólica del “bien”, que es el padre Ernesto, inconscientemente él los lleva a la muerte, porque cada gesto de caridad y comprensión, más bien, conduce a los personajes a situaciones y acciones más catastróficas y desesperadas.

Mario Mendoza configura el personaje de Campo Elías Delgado como un ser enfermizo, chocado diametralmente con los valores del mundo convencional; es un hombre con

características psicopáticas, incapaz de ponerse en el lugar de otro porque carece de empatía y de remordimientos, vive preso de su narcisismo y su placer deviene de la manipulación predatoria y perversa sobre los demás. La visión perturbada de Campo Elías Delgado es narrada como un deseo de borrar la miseria, un afán de limpiar la mugre, la mediocridad, el aburguesamiento, la debilidad, la vejez:

Somos ángeles y demonios al mismo tiempo, no somos una sola persona, sino una contradicción, una complejidad de fuerzas que luchan dentro de nosotros, no soporto el ruido de los autos, los pitos y los taladros, los aviones surcando el cielo de la ciudad constantemente, las fábricas y las máquinas de construcción, entonces cargo mi revolver y me dan ganas de salir a la calle a darles una buena balacera a los cretinos que hacen escándalo sin pensar en los demás; odio también las luces potentes y los reflectores, detesto estar sentado en un restaurante o en una cafetería y que un conductor me ponga las luces de su auto de frente, sin importarle la violencia que está ejerciendo sobre mí al obligarme a bajar la cara para no encandelillarme; otra cosa que no aguanto es la lentitud, la parsimonia, la gente lerda y atolondrada, hacer fila en un banco o a la entrada de un teatro es para mí un auténtico suplicio (2007, pp. 129-130).

Se trata de una mente que no admite la suciedad y que, por tanto, vive en constante contradicción consigo mismo y con el mundo degradado que lo rodea manifestando: “Hay una estirpe de individuos que no soporto: los pordioseros. Esos sinvergüenzas que andan por ahí mostrando sus cicatrices, sus hijos desnutridos, no me producen sino asco y ganas de estrangularlos” (Mendoza, 2007, p. 121). Campo Elías Delgado, desquiciado, aparece perturbado no solo por su degradación, sino, también, por la degradación de la sociedad. Es decir, hay una

relación de reciprocidad porque todo resulta inauténtico; el personaje se desarrolla en un mundo en el cual el mal y la violencia multiforme se ha vuelto normal (Mendoza, 2007, p. 121).

Cabe resaltar que, aunque el escritor Mario Mendoza realiza una configuración del personaje de Campo Elías Delgado como un hombre con características psicopáticas, con problemas de adaptación, odio a la sociedad, mostrándose como un sujeto aislado y retraído, se puede notar, desde una lectura psicoanalítica, que este tiene rasgos obsesivos compulsivos debido al estrés postraumático a su regreso de la Guerra de Vietnam. Su estructura inconsciente no manifiesta una formación particular única, más bien, representa rasgos fragmentados de características neuróticas, narcisistas y psicóticas; tres formaciones que dejan ver su pasado y su presente, y una organización que, por momentos, revela una construcción de identidad con gritos de autonomía y libertad emocional, pero que por la complejidad de sus características inconscientes, las cuales provienen de una estructura fragmentada, que resulta siendo inacabada en un fin pulsional de la psicosis, la construcción de sí mismo termina en lo inacabado.

Es así como Mario Mendoza narra las características psicopáticas del personaje Campo Elías Delgado, en el siguiente fragmento:

Y... sí, eso es lo que soy, un solitario sin remedio, porque por más que intento acercarme a los otros y entablar con ellos alguna relación, no lo logro. No sé qué es lo que pasa conmigo. Yo veo que los demás tienen amigos, novias, compañeros de trabajo, y me pregunto cómo harán para relacionarse y entrar a hacer parte del conglomerado social; no entiendo la forma de pensar de la gente que me rodea, no comprendo sus ideas y sus argumentos; siempre terminan odiándome, retirándose en medio de insultos y blasfemias, qué le vamos a hacer; la sociedad no soporta a aquel que se aleja del rebaño, la tendencia a masificar ideas y conductas hace diferente un individuo indeseable, como si fuera un

elemento peligroso para el desenvolvimiento de la máquina social. Así me siento: excluido, rechazado, como un leproso medieval, como si estuviera contagiado de una enfermedad que pudiera generar una pandemia (2007, pp. 117-119).

También, Mario Mendoza nos deja ver en su narración los rasgos obsesivos de Campo Elías Delgado con características misóginas:

Hace un tiempo la falta de sexo me exasperaba, me deprimía, me amargaba, me hacía ver la realidad oscura y sin gracia. Intenté acudir a un burdel y el experimento fracasó por completo. No pude estar con la mujer que elegí para subir a las habitaciones, un sentido del aseo y del exceso de limpieza me lo impidió; tengo una manía por la asepsia y la pulcritud corporal que me impide acercarme a mujeres de esa índole; y ahí comenzó el problema; apenas vi la cama de madera sin pulir, el cobertor barato, arrugado y mal tendido, el piso manchado y las cortinas rasgadas, un malestar general se apoderó de mí, para rematar, el olor frutal de algún líquido que habían usado para aromatizar se mezclaba en el aire con unos efluvios nauseabundos que salían del baño, produciendo una atmósfera insana y asfixiante; desde entonces prefiero comprar la revista *Playboy* y masturbarme tranquilamente en la soledad de mi habitación; quién iba a creer que yo terminaría convertido en un onanista retraído y misógino (2007, pp. 125-126).

También, el repudio y odio, hacia las mujeres:

Cada vez que salgo con una mujer me tropiezo con un arribismo, con sus siniestros intereses económicos y me aburro hasta el punto de tener que dejarlas plantadas en los restaurantes o en donde sea que esté con ellas, me enferma su actitud capitalista, clasista, de una superficialidad asfixiante e insoportable, he terminado por odiarlas, por aborrecer

sus conversaciones banales, su maquillaje ridículo, sus perfumes de mal gusto y las baratijas que se cuelgan como si fueran joyas de primera calidad. No las soporto; el problema de todas estas imbéciles es que no han conocido la necesidad, el hambre, la ausencia durante días de un mendrugo de pan o de un vaso de agua, sus ínfulas de grandeza revelan bajeza (2007, pp. 122-123).

El repudio de la feminidad “Die ablehnung des Weiblichkeit” vista desde la teoría de Freud (1973) corresponde a la lucha contra la actitud pasiva frente a otro varón. Es decir, la ausencia total de deseo femenino en la vida del hombre. Este es un hecho notable en la vida psíquica de los seres humanos, un factor estructural en la teoría psicoanalítica, pero se presenta, lógicamente, en distintos modos para varones y mujeres, ya que por su misma naturaleza de formación psíquica no puede ocupar la misma posición en los dos sexos (Freud, 1973).

En la mujer, se trata de la envidia del pene: una aspiración positiva a poseer un órgano genital masculino. Por su parte, en los varones, la aspiración a la masculinidad, sintónica con el yo, promueve que la actitud pasiva sea reprimida enérgicamente, a tal punto que es a veces delatada por hipercompensaciones excesivas, lo cual encuentra su expresión más intensa en la fantasía opuesta, la de castrar al padre mismo, “hacerlo mujer”, se trata entonces, de la no aceptación de la castración.

Sin embargo, Freud (1973) señala que a menudo encontramos que el deseo de masculinidad ha sido retenido en lo inconsciente y a partir de su estado de represión ejerce un influjo perturbador. Entonces, para ambos sexos lo que está en juego en el repudio de la feminidad es la represión de la actitud apropiada para el sexo opuesto, así la nombra Freud (1973) creyendo evidentemente que tal actitud apropiada existe, a diferencia del planteamiento lacaniano de “no hay relación sexual”, es decir, no hay proporción sexual, ni actitud adecuada, ni

adecuación alguna. Esto es expresado en la novela de Mario Mendoza (2007) de la siguiente manera:

Mi vida no tiene ningún ingrediente esperanzador. Está compuesta por una rutina desagradable y sin sentido. Tal vez lo peor de mi situación es que tengo que soportar la presencia fastidiosa e irritante de mi madre, una anciana decrepita, sucia, envidiosa y tacaña cuyo cuarto apesta a sudor acumulado y carne descompuesta; es una momia que no se baña nunca, degenerada y despeinada, que no sabe masticar ni comer sin hacer ruido; ahora entiendo porque se mató mi papá; a esta también le daré su merecido, es hora de ponerla en su sitio (2007, pp. 127-152)

Para concluir, la novela *Satanás* de Mario Mendoza consta de cuatro historias, cada una con una experiencia del tiempo diferente con las que construye el personaje Campo Elías Delgado. Cabe resaltar que por la relación que establece el padre Ernesto con las historias de María, Andrés y Campo Elías, durante la narración de la novela, los personajes se encuentran a punto de estallar, colisionan con el mundo que los rodea y de diferentes maneras rechazan las convenciones de la sociedad y rompen sus tabúes. Teniendo en cuenta lo anterior, se puede decir que, a partir de la manera en que Mario Mendoza configura la narración y sus personajes, el protagonista es el padre Ernesto y el antagonista Campo Elías Delgado, quien realiza las acciones de exterminio.

En conjunto, estas historias forman parte de un objetivo superior: el intento narrativo de Mario Mendoza de explicar por qué Campo Elías Delgado se convierte en un ángel exterminador. Esto lo hace a partir de la caracterización del antagonista Campo Elías Delgado, en la exteriorización de conductas psicopáticas, con problemas de adaptación, odio a la sociedad (mostrándose como un sujeto aislado, retraído y en algunos momentos con características

psicóticas), además de la construcción de rasgos obsesivos compulsivos debido al estrés postraumático, luego de su regreso de la Guerra de Vietnam:

Ya me cansé de representar el papel del buen hombre que anhela ser aceptado por el rebaño, el decente trabajador que desea ingresar en el redil y que lo dejen permanecer allí con las demás ovejas. No, vamos a darle rienda suelta al otro, al hábil, al diestro, al listo de la familia, al gemelo astuto que les dará a los demás una lección de osadía y temeridad, ¿qué se creían, que me iba a quedar el resto de la vida con la cabeza gacha, pidiendo como un limosnero lo que me deben por mis mediocres clases de inglés? (2007, p. 252).

Lo anterior deja ver que Mario Mendoza construye las características del comportamiento final de Campo Elías Delgado sobre una realidad social vivida, la cual le permitió escribir desde las experiencias que conocía de su compañero de clases (un hombre perturbado mentalmente, que vivía con su madre con quien presentaba una relación tensa y agresiva), para configurar su narración ficticia en la que presentó un personaje cuyo comportamiento se le asemejaba y marcó la historia de una sociedad de la época.

Ahora bien, una interpretación desde el psicoanálisis freudiano sobre la obra de Mario Mendoza permite ver que la estructura inconsciente de Campo Elías Delgado no manifiesta una formación inconsciente particular (única), sino que representa rasgos fragmentados de características neuróticas, narcisistas y psicóticas; tres formaciones que dejan ver el pasado, el presente, y una organización que por momentos aparece como una construcción de identidad con gritos de autonomía y libertad emocional, pero que debido a la complejidad de las características inconscientes, provenientes de una estructura fragmentada, resulta siendo inacabada en un fin pulsional de la psicosis, la construcción de sí mismo termina en lo inacabado.

Experiencia del tiempo y construcción de la identidad narrativa en la psicosis en *La Vorágine* de José Eustasio Rivera (1924)

En la tercera parte del capítulo, se muestra como la novela *La Vorágine*, considerada como un clásico de la literatura hispanoamericana, es narrada por el escritor José Eustasio Rivera (1924) desde la voz del personaje principal, “el poeta Arturo Cova”, y parte de diversas situaciones en las que el poeta narra lo que le ocurre en su viaje en la profundidad de la selva amazónica colombiana, en relación con la interacción de personajes como: Alicia, Clemente Silva, Griselda, Fidel Franco, el Pipa, el viejo Zubieta y Barrera; quienes se eligieron para la lectura de interpretación en la tercera parte del presente capítulo, sobre la narración dada y los estados delirantes del protagonista, a partir de las descripciones de los comportamientos de estos personajes en su experiencia vivida.

Para la interpretación se toma el orden cronológico y cómo se presenta la novela y la descripción de los personajes, con el fin de reconocer la experiencia del tiempo vivida desde la narración y la construcción de la identidad narrativa del protagonista en la psicosis.

La interpretación de la novela se desarrolla en tres grandes apartados: primero, el romance malogrado de Alicia (amante del poeta Arturo Cova), una joven capitalina educada en piano y costura, temerosa, no sabe montar a caballo y su piel se resiente al rayo del sol. Alicia, quien estaba condenada a casarse con un terrateniente viejo y rico, decide tener un romance con Arturo Cova esperando que logre salvarla del matrimonio. Esta situación es narrada con estados de ánimo melancólicos por Alicia de la siguiente manera: “No sé por qué milagro, al pisar la llanura, aminoró la zozobra que me inspiraba” (Rivera, 1924, p. 21); también es narrada por Arturo Cova: “¿No crees, Alicia, que vamos huyendo de un fantasma cuyo poder se lo atribuimos nosotros mismos?” (Rivera, 1924, p. 14).

Por su parte, Arturo Cova, un poeta culto, mujeriego y pobre, vive enamorado del amor, más que de alguna mujer específica, y tiene cierta nostalgia romántica, sueña con enamorarse perdidamente y con envejecer junto a su amada en algún lugar remoto con una vida sencilla, pero, al sumergirse en la selva amazónica con Alicia, también se ven reflejados estados de ánimo melancólicos vistos desde su propia narración de la siguiente manera: “En aquel momento me sentí pusilánime, no era que mi energía desmayara ante la responsabilidad de mis actos, sino que empezaba a invadirme el fastidio de la manceba, fui siempre el dominador cuyos labios no conocieron la súplica, con todo, ambicionaba el don divino del amor ideal, que me encendiera espiritualmente, para que mi alma destellara en mi cuerpo como la llama sobre el leño que la alimenta” (Rivera, 1924, pp. 11-13).

Inicialmente, la novela parte de la huida de Arturo Cova con Alicia hacia el Casanare, porque su prometido condena al poeta a la cárcel, y es ahí donde decide huir con su amante Alicia. En este viaje encuentran amigos que los acogen y los ayudan: Fidel Franco y su pareja Griselda. Fidel Franco, de origen antioqueño, estudió en la capital y luego ingresó al ejército, se rumora que desistió del ejército luego de asesinar a su capitán por tener una aventura con Griselda quien es ahora su pareja (Rivera, 1924).

Fidel Franco, tiene carácter de líder, es el compañero de locuras, incendios y venganzas del poeta Arturo Cova, que moralmente es débil por dejarse llevar de sus emociones carnales y sentimentales, pero es fiel a sus amigos. En la narración el poeta describe a Fidel Franco de la siguiente manera: “Era cenceño y pálido, de mediana estatura, su fisonomía y sus palabras eran menos elocuentes que su corazón, las facciones proporcionadas, el acento y el modo de dar la mano advertían que era un hombre de buen origen, no salido de las pampas, sino venido a ellas” (Rivera, 1924, p. 67).

Por su parte, Griselda es una mulata alegre, coqueta y rechoncha, es amable y amistosa, y, aunque es la esposa de Fidel Franco, coquetea con Arturo Cova, y es una de sus amantes. Es muy amiga de Alicia, y aunque no es descrita como una mujer bella (según las descripciones narrativas del poeta, es simple y común), sabe atraer a los hombres con su carisma y movimientos corporales. El poeta la describe de la siguiente manera: “Era una hembra morena y fornida, ni alta ni pequeña, de cara regordeta y ojos simpáticos, se reía enseñando los dientes anchos, mientras que con la mano hacendosa exprimía los cabellos goteantes sobre el corpiño desabrochado” (Rivera, 1924, p. 67).

Griselda y Alicia, quienes solían salir solas, muchas veces se encontraban a Barrera que vestía de manera elegante y, a la hora de halagar, convencer y ganar la opinión favorable de sus enemigos, era exageradísimo en sus discursos, hábil para mostrarse como amigo de todos o como una gran víctima; y era capaz de fingir humillarse ante sus enemigos para ganar su favor. Ha llegado al Casanare buscando que lo sigan con promesas de riqueza fácil, regalos de sedas, perfumes, fotografías y mercancías finas; entre estas personas que lo seguían se encontraba Griselda, a quien Barrera buscaba convencer con dulces promesas y regalos para convertirla en su esclava, por lo que Arturo Cova explotó en celos ante la amistad de Griselda y Alicia. Ante las reacciones de celos Griselda le manifestó: “Vos no la podés obligá ni a que te quiera ni a que te siga, porque el cariño es como el viento, sopla pa cualquier lao” (Rivera, 1924, p. 68).

La posibilidad de que Alicia le sea infiel a Arturo Cova con Barrera, por la amistad con Griselda y los acercamientos de dulces promesas y regalos que le hacía Barrera a Griselda, perturbaban a Arturo Cova, llevándolo a discutir con Alicia de la siguiente manera: “Alicia, no me agrada tu compañerismo con la niña Griselda. ¡Puede contagiarte su vulgaridad! ¡No

conviene que sigas durmiendo en su cuarto! ¡Quítame este ardor que me quema el cerebro!
 ¿Dónde estás? ¡Tiéntame! ¿Dónde estás?” (Rivera, 1924, pp. 58, 68).

De esta manera, Arturo Cova, tras sus temores y faltas como reflejo de la singularidad de sus comportamientos psicológicos, en sus narraciones, teme el estar solo (por lo que es muy enamorado), con el fin de ocultar, tapar la falta que nunca se llenará, ya que es una falta psíquica ligada a la pérdida del primer gran amor, la madre (que Rivera no lo narra en la novela), pero se puede interpretar tras la narración de Arturo Cova sobre sus comportamientos y en la necesidad de estar siempre con alguien, de sentirse amado hipotéticamente, además de los amoríos con otras personas al no sentirse pleno y satisfecho.

Esto da lugar a una falta inconsciente y que es interpretado por el psicoanálisis freudiano como referido al objeto perdido inconscientemente. El primer amor, que no se pudo llevar a cabo en el Edipo, se intenta buscar fantasmáticamente en objetos, seres y cosas. En el caso de la narración del poeta, esta falta es fantasmaticada con relaciones amorosas constantes, así sintiera en muchas ocasiones que no lo llenaban, que su expresión amorosa no era correspondida por otro. Por lo tanto, al vivir conscientemente una duda (que corresponde a la actividad fantasmática de la pulsión de deseo en un placer atemperado, por la actividad pensante del sujeto sobre una situación), la pulsión de deseo (la falta) retorna nuevamente al pasado psíquico, y el resultado de estas energías pulsionales son las manifestaciones comportamentales que narra Rivera en la historia que Arturo Cova refiere de sus estados melancólicos y de angustia:

Los temores van más allá de las posibilidades. Nadie me aseguraba que había nacido para casado, y aunque así fuera, ¿quién podría darme una esposa distinta de la que me señalara la suerte? El hombre de talento debe ser como la muerte que no reconoce categorías. El más grave problema lo llevo yo, que sin estar enamorado vivo como si lo estuviera,

supliendo mi ternura con la convicción íntima de que mi idiosincrasia caballeresca me empujará hasta el sacrificio, por una dama que no es mía, por un amor que no conozco y que por todas partes fui buscando, iba de buena fe, anheloso de renovar mi vida y descartarme a la perversión, pero, donde quiera que puse mi esperanza hallé un lamentable vacío, embellecido por la fantasía y repudiado por el desencanto; y así, engañándome con mi propia verdad, logré conocer todas las pasiones y sufro desorientado caricatureando el ideal para sugestionarme con el pensamiento de que estoy cercano a la redención (1924, pp. 27-28).

Ante estas dudas, Arturo Cova se emborracha y se enfrenta con Barrera, quien le pega un tiro en el hombro. Arturo Cova descubre que Barrera ha mandado asesinar al viejo Zubieta, dueño de un gran hato y de muchas cabezas de ganado, pero tiene una gran debilidad por el alcohol y las apuestas, él es muy astuto porque entre chiste y chanza, juegos y apuestas, trucos y engaños, nunca se deja ganar. Tras esta situación, Barrera trae a un juez corrupto y obliga a los obreros del hato, donde vivía Zubieta, a ser testigos de que el crimen fue cometido por Arturo Cova y Fidel Franco. Lo anterior es narrado por Rivera en el siguiente fragmento:

Sepulté en mi ánimo el ardid vengativo, como puede guardarse un alacrán en el seno: a cada instante se despertaba para clavarme el agujón, mientras tanto, yo meditaba en nuestro plan de la media noche, en pugna con el temor que me enfriaba las sienes y me frunda las cejas, más la incertidumbre de la venganza, la posibilidad de causarle a mi enemigo algún mal, ponía viveza en mis ojos, ingenio en mis palabras, ardentía en mi decisión, mi corazón, libertado del peso de la inquietud, comenzó a latir ágilmente, ya no me quedaba otra congoja que la de haber ofendido a Alicia, pero cuán dulce era el pensamiento de la reconciliación, que se anunciaba como aroma de sementera, como

lontananza del amanecer, de todo nuestro pretérito solo quedaría la huella de los pesares, porque el alma es como el tronco del árbol, que no guarda memoria sino de las heridas que le abrieron la corteza (1924, pp. 84-93).

Seguidamente, Arturo Cova y Fidel Franco descubren que sus amores, Griselda y Alicia, los han abandonado por lo que estallan en cólera, locura y euforia. Arturo Cova manifiesta un estado de locura temporal por el dolor de la desilusión ante el abandono de Alicia como objeto fantasmático, perdiendo la noción del tiempo, al incendiar los llanos, huyendo y dejando los cuerpos de los animales achicharrados, narrados por Rivera en el siguiente fragmento:

El traquido de los arbustos, el ululante coro de las fieras, el tropel de los ganados pavóricos, el amargo olor a carnes quemadas, mi soberbia, y sentí deleite por todo lo que moría a la zaga de mi ilusión. Si Alicia me buscaba, era obedeciendo al amor, y vendría a reconquistarme, a hacerme suyo para siempre, entre azorada y puntillosa ¿Qué restaba de mis esfuerzos, de mi ideal y de mi ambición? ¿Qué había logrado mi perseverancia contra la suerte? ¡Dios me desamparaba y el amor huía ... ¡En medio de las llamas empecé a reír como Satanás! (1924, pp. 95-119).

La narración del poeta sobre sus conductas deja ver el deseo de grandeza por conquistar algo nuevo, ese impulso de egocentrismo que, a la hora de enfrentarnos a nuestro entorno, a la hora de tomar decisiones y ver que no resultaron como pensábamos, es un retorno a nuestro inconsciente, al que queremos huir por todas nuestras faltas, pero no lo logramos porque hace parte de nosotros mismos (Freud, 1924). Es así como toda esta proyección de la realidad provoca, en muchos de los casos (en especial por lo visto en los comportamientos de los personajes en la narración del poeta), estados de locura sobre síntomas narcisistas.

El segundo apartado que se presenta para la interpretación de la novela de José Eustasio Rivera corresponde a la denuncia social por la violencia y la explotación que se vivió en la selva amazónica a finales del siglo XIX y principios del XX. Arturo Cova, Fidel Franco, con el Pipa, quien los acompañó en esta travesía, deciden huir hacia el Vichada. El poeta refiere en su narración que el Pipa es un sujeto muy hábil para el engaño, llegó a trabajar en una gran hacienda de los llanos cuando era tan solo un adolescente, y luego de soportar todo tipo de maltratos, asesina a uno de los compañeros abusivos, siendo condenado a muerte y rescatado por los indios. El Pipa ha convivido con diferentes tribus y etnias indígenas, habla más de veinte lenguas aborígenes, por lo que puede ubicarse y sobrevivir en la selva por sí mismo; es salteador, pirata, remador, cauchero, vaquero, roba, prende incendios, se disfraza y traiciona (Rivera, 1924.)

Al huir al Vichada se encuentran con diferentes tribus indígenas, entre estas, la tribu nómada de los guahibos, descrita como una tribu ingenua, supersticiosa y rudimentaria. Arturo Cova y sus camaradas son recibidos por la tribu, la cual los despide con una gran fiesta al ritmo de tambores, bailes y chicha fermentada, y, es, entonces, cuando el Pipa decide fugarse con los indios guahibos (Rivera, 1924).

En el Guaviare, Arturo Cova y Fidel Franco encuentran a Clemente Silva un anciano cauchero, originario de Pasto. Se convierte en cauchero por buscar a su hijo de doce años. Es esclavizado y, luego de buscar a su hijo por ocho años, lo encuentra ya muerto, desde entonces, Clemente Silva, carga sus huesos como un único tesoro. En la narración del poeta Arturo Cova, el anciano es considerado por todos como un hombre confiable, venerable y sabio, su cuerpo está cubierto de las cicatrices que han dejado los latigazos de sus amos, y sus pantorrillas están llenas de llagas con gusanos que le han dejado las sanguijuelas; aún conserva la cordura, la honra y el

sentido común, y ha salido bien librado de la locura que produce la selva en los hombres, esto lo ha llevado a ubicarse y conoce mejor cuál rumbo tomar (Rivera, 1924).

La experiencia del poeta Arturo Cova en la selva, además de recordar su vida con nostalgia, con pensamientos suicidas en un estado prodrómico del delirio ante la manifestación de un síntoma depresivo, es narrada por Rivera desde la propia voz del protagonista de la siguiente manera:

Vagó dos meses entre los montes, hecho un idiota, ausente de sentidos, animalizado por la floresta, despreciado hasta por la muerte, masticando tallos, cáscaras, hongos, como bestia herbívora, me encuentro nostálgico, maldije los recuerdos porque todos son tristes: el de los padres, que envejecieron en la pobreza esperando el apoyo del hijo ausente; el de las hermanas de belleza núbil, que sonrían a las decepciones. ¿Quién estableció el desequilibrio entre la realidad y el alma incalmable? ¿Para qué nos dieron alas en el vacío? ¡Nuestra madrastra fue la pobreza, nuestro tirano la aspiración! Por mirar la altura tropezábamos en la tierra, me hacían daño mis pensamientos y una especie de pánico me invadía al meditar en mi situación, parecía que mi cerebro iba a entrar en ebullición, tuve miedo de verme solo, y repentinamente, eché a correr hacia cualquier parte alejándome de los perros, que me perseguían. No supe más; aquí en la noche escucho voces desconocidas, Franco tuvo que sujetarme por el vestido para que no me arrojara al agua al escuchar las voces de las corrientes, veo luces fantasmagóricas, un silencio fúnebre... es la muerte, que pasa dando la vida (1924, pp. 219-247).

De igual forma, el poeta Arturo Cova con anhelos de volver a una realidad, que en ese momento era vivida bajo el delirio con destellos de estados conscientes, es narrada por Rivera en lo siguiente:

Solo quiero volver a mi tierra, a pedirles perdón a mis padres, a envejecer y morir con ellos, yo comprendía que se trataba de algo más grave y hacía esfuerzos poderosos de sugestión para convencerme de mi normalidad, ¡maldita sea mi estrella aciaga, que ni en vida ni en muerte se dieron cuenta de que yo tenía corazón! (1924, pp. 79-159).

Finalmente, se presenta el tercer apartado de interpretación de la novela de José Eustasio Rivera, orientado a presentar la naturaleza de los llanos colombo-venezolanos, la selva amazónica y su influencia en el carácter de sus personajes. El poeta Arturo Cova, Fidel Franco y Clemente Silva continúan su camino al proponerse recoger los huesos del hijo de Silva. En esta travesía final, el poeta Arturo Cova y sus compañeros encuentran a Griselda, quien trae noticias de Alicia, asegurando que Alicia siempre fue fiel al poeta, pero se encuentra como esclava de Barrera (Rivera, 1924).

Arturo Cova, finalmente, logra reencontrarse con Alicia y luchando vence a Barrera. Alicia da a luz a un sietemesino, hijo del poeta Arturo, y temiendo que el recién nacido se contagie de alguna peste, nuevamente vuelven a la selva. Lo anterior es narrado por Rivera, desde la voz del poeta de la siguiente manera:

Mi sensibilidad nerviosa ha pasado por grandes crisis, en que la razón trata de divorciarse del cerebro. A pesar de mi exuberancia física, mi mal de pensar que ha sido crónico, logra debilitarse de continuo, pues, ni durante el sueño quedo libre de la visión imaginativa, frecuentemente las impresiones logran su máximo de potencia en mi excitabilidad, pero una impresión suele degenerar en la contraria a los pocos minutos de recibida, así, con la música, recorro la gama del entusiasmo para descender luego a las más refinadas melancolías y de la prudencia paso a los arrebatos de la insensatez; en el fondo de mi ánimo las mareas suben y bajan con intermitencia, las voces iban alejándose de mis oídos

y los ojos se me llenaron de sombra, tuve la impresión de que me hundía en un hoyo profundo, a cuyo fondo no llegaba jamás (1924, pp. 61-77).

Para concluir, en la novela *La Vorágine* de José Eustasio Rivera (1924) vemos cómo el viaje es el vehículo para encontrar un ideal de grandeza o de amor en la aventura que emprenden Arturo Cova y Alicia, al adentrarse en una de las regiones más escondidas de Colombia, la selva amazónica. Ante sus ojos se revelan los horrores de la realidad social, laboral y cultural de un país que, entonces, intentaba renacer de las cenizas que dejó un siglo ininterrumpido de guerras civiles.

Al adentrarnos en la novela, encontramos un reflejo del decaimiento del alma humana, a medida que el entorno cambia. Alicia y Arturo Cova empiezan a reconocer sus debilidades y descubren una faceta propia que desconocían por completo; alrededor suyo, el cuadro de la selva muestra los demonios que se esconden entre ese manto de vegetación, hombres y mujeres perdidos, que han visto el reflejo más violento del alma humana. Además, la narración de la ruptura de Alicia con Arturo Cova se va complementando con las voces y las desgracias de los acompañantes que llegan a su travesía. De esta forma, la violencia y la muerte llegan para transformarlo todo, hasta que los viajeros terminan clamando, insistentemente, por el fin de todo.

A medida que Arturo Cova se adentra en la selva, escudriña, después de su abandono, en capas más profundas de sí mismo, hasta que, aterrado, se convierte en un ser humano completamente distinto del hombre fornido y gallardo que inició su camino en Villavicencio. Esto se manifiesta en cambios psicológicos, que dan origen a una serie de acontecimientos nefastos y a un proceso de transformación de lo ideal hacia lo real, de lo racional a lo instintivo y a lo pasional. Es así como el tiempo y el espacio conforman elementos narrativos que se actualizan en el movimiento de un lugar a otro y que influyen en los cambios psicológicos de

Arturo Cova, tras la pasión desenfrenada de los celos y la imaginación de creer que Alicia lo engañaba, y de que su honor había sido quebrantado.

Es ahí donde José Eustasio Rivera deja ver, en la narración del poeta Arturo Cova que, tras sus alteraciones psicológicas ligadas inicialmente a estados melancólicos de la depresión acabadas en estados delirantes, el mismo Arturo Cova encuentra una identidad en la liberación del delirio. En su interior, Alicia se ubica entre la mujer ideal, apta como esposa, y la mujer mundana; pero no es el temor a perderla físicamente lo que lo atormenta, sino sentir inconscientemente una regresión a ese pasado psíquico de perder aquel objeto de deseo fantasmaticado en otro y en el cual enfocó todas sus ilusiones reales para mantenerlo (Freud, 1924).

Entonces, la imagen de la Alicia real muere ante una Alicia imaginaria que se desdobra entre la esposa y la querida: “¡No le hace que me dejes solo! ¡Para eso soy hombre rico! ¡Nada quiero de ti! ¡Lárgate con el que se te antoje! Tú no eres más que una querida cualquiera” (Rivera, 1924, p. 67). Es así como Arturo Cova, en su ensimismamiento, no percibe esta realidad por vivir solo en su interior y no poder salir de él, decidiendo adquirir de nuevo a Alicia, que es su objeto perdido fantasmáticamente; esto sucede mientras desea regresar a la selva colombiana, donde en su momento tuvo un reconocimiento identitario, al ser un hombre libre en el delirio.

Experiencia del tiempo y construcción de la identidad narrativa en la psicosis en *La Cisterna* de Rocío Vélez de Piedrahíta (1971)

Finalmente, se presenta como cuarta parte del capítulo, cómo la escritora Rocío Vélez de Piedrahíta en su novela *La Cisterna* (1971) se inspira en la intrincada batalla que tuvieron que liderar las mujeres colombianas a mediados y finales del siglo XIX y comienzos del Siglo XX, en su afán por otorgar, a las futuras generaciones, un mundo más equitativo y participativo. Tiempo en el que se luchaba porque fueran escuchadas las voces femeninas, por la toma de decisiones a nivel político, social y económico, pues, se le negaba a la mujer la oportunidad de expresarse y tomar parte en la cultura (Velásquez, 1995, p. 14).

Esta opresión y discriminación de la mujer, presenta en la cultura patriarcal manifestaciones de orden económico, político, social, familiar y religioso y en el manejo de los afectos y del disfrute sexual, pues el destino final de la mujer en esa época era el matrimonio, la maternidad y la vida del hogar. La esposa se convertía en la guardiana del hogar, además se le exigían virtudes como la prudencia, el perdón, y el olvido de los deslices del esposo (Velásquez, 1995, p. 14).

Bajo esta consigna, los hombres, considerados seres en estado de celo permanente, podían mantener relaciones extramaritales, sin que esto les implicara faltas a la moral y la ética. La cultura de la prostitución era aceptada por las autoridades eclesiásticas y civiles, quienes consideraban esta práctica óptima para que el hombre desfagara las tensiones de la vida diaria. El comercio sexual trajo una serie de epidemias, de enfermedades de transmisión sexual, que terminaron afectando la salud pública de las mujeres en la época, pero fueron ignoradas por el dominio patriarcal (Velásquez, 1995, p. 15).

En Colombia, el Ministerio de Educación en 1930 reglamentó la educación de la mujer, la educación física y los deportes en las escuelas y colegios como una forma de ejercitar el cuerpo de la mujer, la enseñanza de la religión, la lectura y la escritura, algunas nociones de historia y geografía, y otros menesteres que aportaran a la economía del hogar, como el bordado, la costura y ganarse el sustento (Velásquez, 1995, p. 15).

Todo lo anterior muestra el momento histórico, cultural, social, económico y político que toma la escritora para crear la novela *La Cisterna*. Rocío Vélez de Piedrahíta (1971) recrea un mundo de ficción doméstico, al estilo de la cultura antioqueña, en la que a partir de los escritos de la protagonista, Celina, se ve reflejado cómo desde la vivencia subjetiva (el mundo vivido de Celina), y el tiempo de la vivencia (el tiempo en que lo vivió), se presenta el tiempo humano (Ricoeur, 1999); a partir de la narración de la protagonista, plasmada en sus escritos, se ve reflejada la experiencia humana, y cómo Celina se encuentra en la búsqueda de una identidad femenina, la cual es anudada por los dictámenes patriarcales de la época, y bajo esta represión cultural y social, su yo presenta rasgos de fragmentación, los cuales serán interpretados bajo la luz del psicoanálisis freudiano.

En esta búsqueda de la identidad femenina, Celina, por el afán de lograr en algún momento de su vida “lo que desea”, termina presentando rasgos psicóticos, producto de la formación de un “otro” psíquico en el que la madre y el padre contribuyen en esta formación psíquica de la primera infancia, además de ser un periodo primitivo muy significativo en la construcción de la personalidad de los sujetos (Doltó, 1986). Aunque en la novela no se describe con exactitud la primera infancia de Celina, se puede reconocer sobre lo escrito por Vélez de Piedrahíta, en el siguiente fragmento, que la madre queda en embarazo sin planearlo, además, de

nunca haber conocido el amor; por su parte, el padre de Celina, ante esta situación y teniendo en cuenta su función patriarcal recibe un hijo más:

Doña Elisa la quería con el alma, con el alma dolorida, con el cariño lejano y fatigado de una mujer que no conoce el amor y que sin saber por qué, cuando ya no lo espera ni lo desea, cuando ya no parece posible, se ve nuevamente madre. Don Bernardo la quería con descuido, la tuvo por un descuido, la esperó con pereza, la recibió con indiferencia.

(1971, p. 138)

Lo anterior deja ver que el deseo, característico de la formación psíquica en la primera infancia de Celina, fue anudado por el deseo de otros (sus padres), que no le permitieron el reconocimiento de sí. Por esto, en la adolescencia y la adultez, sus acciones eran sumisas, además de estar ancladas a patrones dogmáticos que no le permitían, desde su posición femenina, expresar lo que sentía y tomar decisiones sobre sí misma. Por lo anterior, en varios momentos de la novela, se ven relegados rasgos psicóticos en Celina, como una salida psíquica fragmentada a ese destino inconsciente, a esa “Cisterna”, como ella misma lo manifestaba, por encontrarse encerrada en un depósito de sus propios deseos.

En el presente análisis de la novela *La Cisterna* de Rocío Vélez de Piedrahíta (1971) se pone de manifiesto la experiencia del tiempo y subjetiva de quien va en la búsqueda de una identidad femenina, que queda plasmada en Celina, en sus escritos, tras vivir en una cultura y sociedad patriarcal, donde la mujer no tenía lugar de decisión y de deseo social aceptado. Rocío Vélez de Piedrahíta crea un árbol genealógico de la familia Lopera, la cual está conformada por: madre, padre, hijos, hijas, yernos, nueras, nietos y nietas que confluyen en un ambiente casero, en un tiempo determinado, que son la representación fehaciente de una organización y un modelo patriarcal de la sociedad colombiana, que comienza a interpelar la idiosincrasia, las

costumbres y los pareceres de todos los estamentos políticos, sociales, económicos de la cultura antioqueña.

Rocío Vélez de Piedrahíta realiza un diagnóstico de las esferas del yo sobre el árbol genealógico de la familia Lopera, una radiografía de la sociedad y la cultura sobre el mundo silenciado de las mujeres. Rocío Vélez de Piedrahíta, desde su subjetividad femenina, indaga la educación en las órdenes religiosas, la maternidad, el aborto, los métodos anticonceptivos, el matrimonio, la libertad, el erotismo y el placer reprimido en las mujeres por la moral y la religión. Emplea silencios que llevan al lector a imaginar los sufrimientos, tormentos e impotencia de la mujer por hallar un mundo más comprensivo y tolerante, un mundo donde se estime el ser mujer y una denuncia de los atropellos a los que ha sido sometida, a lo largo de la historia, en una sociedad patriarcal.

La historia se desarrolla en tres momentos claves: primero, el pasado de Celina marcado por una infancia, producto de un embarazo punitivo, por ser sus padres demasiado mayores para haberla engendrado; segundo, la educación religiosa, como una forma de callar o entorpecer el proceso de reconocimiento de sí mismo de Celina y de cómo ella, en realidad, quería recibir una educación; tercero, la adolescencia, cuando Celina debe enfrentar el mundo desde su lugar de “niña bien”, en la sociedad antioqueña. Aunque, en general, Celina es apabullada por las decisiones familiares, tiene la oportunidad de hacer conciencia de su ser cuando se enfrenta a la experiencia del matrimonio de su hermano Héctor, particularmente la experiencia de su cuñada.

Es importante anotar que la representación de lo vivido negativamente, narrado por Celina en sus escritos sobre su propia intimidad anudada por sus padres, hermanos y la representación cultural y social de la época, reflejan, en algunos momentos, rasgos psicóticos que son señales de una estructura psíquica fragmentada, producto de lo inacabado de su ser ante las

prohibiciones de sus deseos internos y los dictámenes ofrecidos por una cultura patriarcal, en la que la imagen de la mujer es sometida y controlada. Por ello, esta novela puede considerarse como una “novela de memoria”, que es narrada desde la posición subjetiva de la protagonista, en su búsqueda por alcanzar una identidad femenina, que lleva a la sobrina de Celina desde la posición de una mujer, que decide sobre sí misma, a organizar y dar forma a la experiencia vivida de su tía muerta, desde sus propios escritos.

Celina, al ser la última hija de los Lopera, producto de un embarazo no planeado, fue juzgada desde antes de nacer, sus hermanos recibieron el anuncio de su llegada con curiosidad y una burla agresiva contra sus padres, ante la inaudita evidencia de que aún sostenían esas misteriosas relaciones, que ellos no sabían si calificar como naturales, pecaminosas, necesarias y obligatorias, pero que encontraban ridículas en personas a quienes consideraban ajenas al amor y más allá de toda posibilidad de pasión. Al nacer su hermana, las conductas de sus hermanos cambiaron y esto es plasmado por Vélez de Piedrahita en los siguientes fragmentos:

Cuando Celina dejó de ser el misterioso engendro que se agita en el vientre materno para convertirse en un bebé, olvidaron a sus padres y se entusiasmaron con la hermanita. Héctor jugaba con ella a la pelota, Olga y Camila en plena pubertad, desahogaron en ella sus nacientes instintos maternos, aquella hermanita indefensa, tenía la propiedad de desatar sus instintos, atraerlos sobre sí y en cierto modo serenarlos dándoles oportunidad de ejercitarlos, Pedro, no se interesó ni mínimamente en Celina, pero ella lo adoraba, lo seguía como una sombra y a cambio de que la soportara junto a él y le permitiera ayudarlo en algo, le obedecía ciegamente (1971, pp. 16-17).

La primera infancia de Celina terminó el día que le enseñaron a nadar. Celina, ¡te vamos a enseñar a nadar! No contestó, pero algo pavoroso se estremeció dentro de ella y se dijo:

No me meto, Héctor le dijo Ven nena métete conmigo. ¿Crees que te vamos a dejar ahogar? Al ver que iban a cogerla, Celina dio dos pasos atrás. ¡No quiero!, ya no era una negación sino una súplica, Celina comprendió que iban a meterla al río, no se movió, pero la cosa que tenía dentro empezó a enfriarse y a doler. Celina no lloraba, veía el agua negra, honda, grande, oía con rugido de torrente que le tapaba el pensamiento, la vista y el oído con un frenesí descontrolado, con todas las fuerzas de su cuerpo delgado, con toda la energía del terror, gritaba, gritaba (1971, pp. 21-23).

Celina ya no era consciente de lo que pasaba a su alrededor; ni oía, lo mejor era amarrarle un lazo a la cintura. Los tres hermanos experimentaron un verdadero placer en dominar a la niña y amarrarle el lazo. Celina sintió en el instante que pasó en el aire, el vacío oscuro e infinito de las pesadillas, al roce del agua una punzada aguda, profunda, helada, en la boca del estómago, y al hundirse en la quebrada, la muerte segura, inexorable, un esfuerzo sobrehumano por sobrevivir la sacó a flote; Héctor le sonreía satisfecho y le decía cosas que ella no entendía, que no oía, trató de gritar y una bocanada de agua le llenó la boca, la garganta, los pulmones, la cabeza, perdió por completo la noción del tiempo, un tiempo infinito y ya no gritó más (1971, pp. 23-24).

Los anteriores fragmentos dejan ver que Celina se convierte, para sus hermanos mayores, en objeto de curiosidad y burla más que en un ser amado. La percepción que tienen los hijos de la relación con sus padres y los patrones de relación que se aprenden en la familia y, en especial, en sus propias interacciones, constituyen influencias determinantes sobre cómo se desempeñan en diferentes contextos sociales, además de constituir un nivel de ajuste psicológico al otorgarles habilidades de negociación, decisión, resolución de conflictos, de elección de pareja, de amistades y grupos sociales.

Por otro lado, la novela refleja la relación que Celina tuvo con sus padres y sus hermanos mayores, al recibir un trato menos favorable, lo cual se asocia con problemas de comportamiento, lo que deja ver Vélez de Piedrahíta en la narración de Celina sobre sus estados de ánimo depresivo, de ansiedad y baja autoestima, en el siguiente fragmento:

¡Estoy perdiendo la fe... [...] Lo único que me quedaba! Desde hace unos días estoy sospechando que Dios me abandona... toda mi vida he creído en Él, le he obedecido, le he rezado... ¡Le he rogado! Ahora me abandona... Él también –¡La fe! Ese abandono de todos, hasta de Dios mismo (1971, p. 235).

Celina aparece a los ojos de la cultura como amada (de dientes para afuera), lo que corresponde a la mirada social que tienen las familias antioqueñas sobre la unión y la comunicación, que son los pilares fundamentales de una estructura familiar; pero, en realidad, en su sistema familiar, es tratada como un estorbo y una molestia. Es así como Vélez de Piedrahíta realiza una crítica a esta gran ironía, en la novela, una hipocresía sobre el decir una cosa y sentir y actuar otra, que se extiende a la entera sociedad que ha recibido en su seno a Celina y que de alguna manera la victimiza tanto como su familia (Vélez de Piedrahíta, 1971).

Las conductas de los hermanos de Celina marcaron, en ella, una posición dentro de la familia, con unas luces de autonomía sobre sus propias decisiones al negarse con un no rotundo, furioso y exasperante a todas las propuestas que le hacían sus hermanos, una conducta que para su padre era de rebeldía y por la que tomó medidas correctivas.

Es aquí donde se encuentra el segundo momento clave en la historia de Celina, la medida correctiva que tomó el padre sobre sus gritos de autonomía: fue la de aplacarla, al recluirla en un internado religioso, una educación religiosa, que es una forma de callar o entorpecer el proceso

de reconocimiento de sí mismo, sobre cómo ella, en realidad, quería recibir una educación y actuar sobre sus propios reconocimientos. Lo anterior lleva a Celina a crecer en un horizonte ideológico muy religioso que influye en sus acciones posteriores.

Todo lo anterior es narrado por Vélez de Piedrahíta y muestra, además, la satisfacción que tienen los padres de Celina con los cambios de su carácter, gracias a la influencia del internado en el siguiente fragmento:

La visita que hacían –escrupulosamente puntuales en la fecha y hora– los señores Lopera, era enternecedora y fascinante por el placer con el cual la superiora felicitaba a los señores que tenían una hija tan formal, suave, recogida, sencilla, piadosa e inocente como Celina y el entusiasmo no menor de los padres ante la transformación que sufría su hija bajo aquel techo (1971, p. 56).

Por último, Vélez de Piedrahíta presenta el tercer momento en la vida de Celina, la adolescencia, cuando debe enfrentar el mundo desde su lugar de “niña bien” en la sociedad antioqueña. Aunque, en general, Celina es apabullada por las decisiones familiares, tiene la oportunidad de hacer conciencia de su ser, cuando se enfrenta a la experiencia del matrimonio de su hermano Héctor, particularmente, la experiencia de su cuñada en el siguiente fragmento:

El contacto repentino con la evidencia de la soltería forzada, produjo en Celina un frenesí de deseos de casarse, instantáneo y feroz, la vida se convirtió en un inmenso jardín de sensualidad y lujuria que ella miraba a través de rejas de hierro que le impedían pasar. Lo que veía la espantaba, la paralizaba de terror, pero el abismo la atraía (1971, p. 193).

Lo anterior deja ver el deseo de Celina por formar una familia, un deseo producto de lo visto patriarcalmente, pero al ver que ese deseo no se hizo realidad, sumado a todas las

experiencias que sobre su organización subjetiva había constituido a lo largo de su vida, tenía sueños en los que, en sus contenidos oníricos, se veía rebajada, disminuida y usada de maneras desagradables, sin posibilidad de redención. Sueña, por ejemplo, que es un tarro de basura de tamaño regular, un tarro que no estaba muy lleno, pero que la muchacha del servicio no podía alzar y lo arrastraba malhumorada hacia la calle. También sueña con la imagen de un conejo ensangrentado que la persigue y no puede abrir el sanitario, se sienta en el suelo y cree que se está desintegrando, que se disuelve en la nada, que desaparece. Los sueños de Celina son proyecciones de su propia vida destrozada, en las que se ve constantemente maltratada, son reflejos de la infelicidad en que se encuentra y su dificultad para hacerse ver, oír y amar (Vélez de Piedrahíta, 1971, p. 230).

El soñar, desde la interpretación que el psicoanálisis freudiano postula, corresponde al resultado de nuestra propia actividad anímica, representado por imágenes visuales surgidas por representaciones involuntarias y por imágenes auditivas proyectadas en su espacio exterior (Freud, 1900); pero, aunque el psicótico estructuralmente está imposibilitado para responder a los llamados del orden simbólico y lo único con que cuenta es lo “real”, de modo que su goce se halla en esta instancia, como consecuencia, su lenguaje, se materializa en el cuerpo, dejando como resultado enjambres de significantes que dan cuenta de una manera diferente de posicionarse con relación al Otro (la cultura), en tanto el esquizofrénico constituye un sujeto mediante la fragmentación del yo en el delirio (Freud, 1900).

Los sueños, al igual que los síntomas psicóticos, poseen un sentido directamente enlazado con la vida psíquica del sujeto que, desde luego, es desconocido para él mismo dada su constitución inconsciente: el sueño es un sustituto de algo ignorado por el sujeto (Freud, 1900). Estas formaciones del inconsciente dan cuenta de una manera de realización de los deseos como

una función fácilmente apreciable en la estructura neurótica, dado que el trabajo de la interpretación de los sueños, realizado por Freud (1900), está dirigido enteramente a la comprensión de estos en la neurosis.

Lo anterior corresponde a una interpretación de la novela *La Cisterna* de Rocío Vélez de Piedrahíta (1971) desde el psicoanálisis freudiano. La protagonista, Celina, es descrita con características neuróticas, por la manifestación del soñar, pero, con unos rasgos muy marcados de fragmentaciones del yo, que puede verse al despertar Celina de sus sueños y siente temor y miedo, porque en muchos momentos de su actividad soñante no logra diferenciar el estado onírico de su realidad mental consciente cuando despierta de los sueños.

En la psicosis, el trabajo con el sueño ha sido dejado de lado, pues este campo aparentemente le corresponde al sujeto del Edipo, al temeroso de la castración o al que se ubica como castrado. En pocas palabras, el sueño se considera dominio de aquel que reprime, por ende, a la manifestación onírica, en la psicosis, se la despoja de su importancia. Los debates sobre este tema se dan entre dos extremos: aquellas concepciones en las que no se asume diferencia entre el sueño del psicótico y el del neurótico (Bleuler, 1993, p. 452), y las planteadas por Freud (1900), que establecen relaciones entre la enfermedad mental y las manifestaciones oníricas, sustentando el parentesco entre estas a partir de los pensamientos de Kant, Krauss y Schopenhauer, quienes afirman que la locura es como un sueño en estado de vigilia y viceversa.

En este orden de ideas, el estado del sueño se presenta como la continuación, ya sea del delirio, en el caso de la paranoia, o del discurso en términos generales. No obstante, el encuentro con el esquizofrénico y sus manifestaciones oníricas permite develar un deseo que, aunque primitivo, es importante como emergencia subjetiva, en la apelación al recurso de nombrarse, como también permite que el sujeto experimente un cuerpo unificado, el cual, incluso, puede

trascender a ser imaginado como producto de la evocación del sueño, de modo que atravesada por la palabra, esta evocación devendrá la angustia del psicótico al reconocerse en su deseo, pues desear es tener que constituirse como sujeto, y para él, el único lugar, donde puede hacerlo, es el que lo reenvía a su abismo (Lacan, 1962), un abismo entendido como la falta de su ser, la falta de nombrarse, tal cual como lo narra Rocío Vélez de Piedrahita en los sueños de su protagonista.

Para concluir, Rocío Vélez de Piedrahita en *La Cisterna* muestra en Celina, su protagonista, un engranaje de deseos que, paso a paso, fueron llevándola al abismo simbólico de su Cisterna. Esto puede verse en la narración desde la voz de la protagonista, en cómo ella, desde su propia construcción subjetiva, gritaba ser independiente, pero nunca lo pudo ser, por causa del patriarcado instaurado en su propia organización subjetiva. Ella se atrevió a soñar despierta, soñó con estudiar medicina, servir como religiosa, casarse por amor, vivir en el extranjero, disponer de su herencia. Sin embargo, año tras año, sus sueños se fueron convirtiendo en una niebla pesada, en un escalón más que descendían a un destino pulsional próximo a estallar en rasgos psicóticos.

Un primer y segundo escalón es cuando, primero, fue internada como castigo del padre, al considerarla rebelde por intentar tomar sus propias decisiones, el segundo, al no querer ocuparse de su educación, al negarle la posibilidad de estudiar medicina como ella lo manifestaba. Celina creció, así, aislada y retraída. Por último, un tercer escalón que determinó su destino fue cuando sus padres la presionaron para que se casara con un hombre al que no amaba, y cuyo único mérito era ser un político, lo que podría ayudarles a mejorar su nivel económico; pero cuando ella se negó volvieron a mostrarle frialdad e indiferencia, convirtiéndose en la tía soltera (Vélez de Piedrahita, 1971).

De una manera sistemática y progresiva, su sistema familiar la destruyó por completo, al negarle los cuidados y afecto en su niñez, al impedirle estudiar una carrera, conservar su casa,

elegir al hombre que ella quisiera, viajar y hacer uso de su libertad como soltera. Como la Cenicienta del cuento de hadas, Celina fue relegada a labores domésticas alienantes y aburridas, fue obligada al sacrificio y la renuncia constantes. Era inmensa su tristeza y tenía miedo, la invadió una tremenda fatiga física, dolor en la base de la cabeza, en el pecho, mucha saliva y ganas de vomitar. Los escasos pensamientos que llegaban a mejorar su estado pasaban fugaces y se los tragaba un hueco (Vélez de Piedrahíta, 1971, p. 113).

Celina se hundió en el fango de su cisterna, la oscuridad de sus ojos al final de su vida es una muestra de su existencia eclipsada, frustrada y solitaria: “Tengo que ir despacio porque veo muy mal, estoy casi ciega... casi ciega”, repitió la palabra sin pensarlo concentrada en el esfuerzo de trasladarse a la sala tanteando la pared con las manos (1971, p. 233). Esa soledad y oscuridad son el telón final de la obra, donde Celina, finalmente, se hunde en la oscuridad de su pequeño apartamento, sola y olvidada por todos y donde se dispone a aguardar su muerte, en lo profundo de la Cisterna, en lo profundo de su ser (Vélez de Piedrahíta, 1971).

Conclusión: La verdad pulsional del síntoma en la psicosis en medio de la fragmentación

La anterior interpretación se construyó a partir de la siguiente pregunta de investigación: ¿cómo en los relatos de ficción se revela la verdad pulsional del síntoma en la psicosis a partir del vínculo teórico entre la teoría freudiana y la filosofía de Ricoeur? Se reconoce en cuatro (4) personajes de ficción de las novelas colombianas de los escritores: Laura Restrepo, *Delirio* (2004); Mario Mendoza, *Satanás* (2007); José Eustasio Rivera, *La Vorágine* (1924); y Roció Vélez de Piedrahíta, *La Cisterna* (1971), que toman el tema de la psicosis para la narración de sus novelas. Esto se comprueba al leer las novelas y encontrar esta temalogía, en cómo cada escritor configura el delirio de uno de sus protagonistas y como configura su narrativa a partir de este desborde pulsional.

Esto se hace al tener en cuenta las teorizaciones del psicoanálisis freudiano en la producción de obras literarias desde la interpretación de Ricoeur (1995), cuando pregunta sobre la constitución de la experiencia humana del tiempo y recurre a ciertas obras literarias para mostrarlo. En esta investigación se apuesta, más bien, por una interpretación que se concentra en el tema de la psicosis, en cómo, en medio del desborde pulsional, se intenta reconstruir la conciencia inactiva de un nuevo ser en medio de la fragmentación en una comprensión de una verdad pulsional del síntoma en la psicosis.

En la novela colombiana *Delirio* de la escritora Laura Restrepo (2004), la experiencia del tiempo y la construcción de la identidad narrativa en la psicosis se deja ver a partir de cuatro historias entrecruzadas, sesenta y seis fragmentos, y cuatro voces narrativas distintas: la historia de Agustina Londoño, la historia de Midas McAlister (lavador de dólares que reside en Bogotá en la década de los años ochenta); la historia de Aguilar, el novio de clase media de Agustina; y

la historia de Nicolás Portulinus, difunto abuelo de Agustina. En conjunto, estas historias forman parte de un objetivo superior: el intento narrativo de explicar la causa de la locura de Agustina.

Así, la escritora Laura Restrepo postula una verdad para la literatura al configurar en un relato de ficción una alteración mental a la que llama delirio. Esta se ve reflejada en Agustina Londoño, quien es sumergida en el olvido y presa de sus propios temores que surgen desde las creencias sociales, resistencia femenina hacia los valores patriarcales, las apariencias sociales como normas de conducta de las clases altas bogotanas y las expectativas ligadas a la satisfacción de terceros. Laura Restrepo muestra con su novela que el abuelo Portulinus, al igual que Agustina, sufren de una enfermedad mental con lo que deja entrever que el delirio es producto de condiciones genéticas.

Sin embargo, aunque, en la narración de la novela el delirio no es visto como una formación psíquica de primera infancia, la interpretación que propone el psicoanálisis freudiano sí lo hace, y desde allí puede reconocerse en lo que refleja la narración, lo que, más allá de la simple escritura literaria concierne al delirio, cuando se muestra que surge como consecuencia de un grito de autonomía, libertad y reconocimiento de sí mismo, en medio de la fragmentación.

A medida que avanza la narración, Laura Restrepo agrega elementos que pueden conducir al lector a pensar que la enfermedad mental de Agustina puede ser una consecuencia del mal funcionamiento de las relaciones sociales y culturales dentro de la clase social a la que pertenece la protagonista. Las cuatro narraciones de los otros personajes complementan la imagen de la protagonista, Agustina, y, sobre todo, muestran la causa de su enfermedad y, paralelamente, reflejan la situación social y política colombiana.

Desde la interpretación del psicoanálisis freudiano de la psicosis deja ver la verdad que se manifiesta en un delirio, la cual corresponde a la exteriorización de la pulsión de deseo, tal cual como ha sido organizada sobre aquellas representaciones inconscientes de cosas grabadas en el psiquismo en una relación objetal, en la que el sujeto no se constituyó como ser independiente sino como objeto de deseo de un “otro”, es decir, que no se ayudó psíquicamente a la construcción independiente del sujeto sobre la exteriorización de sus pulsiones en la castración, proceso que consiste en lograr que otro ser humano (los padres) le signifique que el cumplimiento del deseo, con la forma que él quiere darle, está prohibido por la ley.

El sujeto se ve reflejado en una exteriorización del delirio. En ese momento no hay sujeto, el sujeto es puro objeto, ¿objeto de quién?, ¿para quién?; es el objeto del goce del otro y esto se ve clínicamente en el individuo que no produce ningún fenómeno, sino que los recibe o padece; dice, por ejemplo: “me hablan, escucho”, pero nada de lo que le pasa se produce por su propia voluntad consciente. Es el inconsciente que está exteriorizado sobre todas aquellas representaciones inconscientes de cosas que debieron quedar grabadas en el psiquismo; pero son tan fuertes las huellas mnémicas en la producción de un “otro objetal”, inconcluso en la relación de primera infancia, pero tan significativa en la formación psíquica de la personalidad del sujeto, que el desborde pulsional es incontrolable generando el síntoma psicótico.

Esto es lo que le ocurre a Agustina, quien, en medio de la fragmentación, busca una salida de recurso en el delirio para huir de esas clases sociales absorbentes, de esa norma que le había impedido a lo largo de su vida “hacer lo que ella quería”, “ser ella misma”, y la única forma de encontrarlo es mediante el delirio.

Por esto, una transformación delirante es el reflejo inconsciente de una organización de un “otro”, aunque el sujeto en medio de la fragmentación puede construir una identidad propia

sobre los deseos de “otro”, porque está exteriorizando algo de sí mismo (no tan fuerte en muchos de los casos) y está exteriorizando sus deseos desbordados en pulsiones de muerte para generar tranquilidad en su estructura psíquica. Es por esto que en muchas psicosis no se alcanza a reconocer la configuración de identidades fragmentadas, sino que se observan fragmentaciones con mociones de deseo, perdidas en sí mismo.

La experiencia del tiempo y la construcción de la identidad narrativa en la psicosis de la novela colombiana *Satanás* del escritor Mario Mendoza (2007) narra cuatro historias, cada una con una experiencia del tiempo diferente, con las que construye el personaje Campo Elías Delgado. Cabe resaltar que, por la relación que establece el padre Ernesto con las historias de María, Andrés y Campo Elías durante la narración de la novela, los personajes se encuentran a punto de estallar, colisionan con el mundo que los rodea y, de diferentes maneras, rechazan las convenciones de la sociedad y rompen sus tabúes. Teniendo en cuenta lo anterior se puede decir que, a partir de la manera en cómo Mario Mendoza configura la narración y sus personajes, el protagonista es el padre Ernesto y el antagonista Campo Elías Delgado, quien realiza las acciones de exterminio como una protesta y repudio sobre sí mismo, ligado a un Otro cultural.

En conjunto, estas historias forman parte de un objetivo superior: el intento narrativo de Mario Mendoza de explicar por qué Campo Elías Delgado se convierte en un ángel exterminador. Esto lo hace a partir de la caracterización que considero como antagonista de Campo Elías Delgado, en la exteriorización de conductas psicopáticas, con problemas de adaptación, odio a la sociedad (mostrándose como un sujeto aislado, retraído y en algunos momentos con características psicóticas), además, de la construcción de rasgos obsesivos compulsivos, debido al estrés postraumático, luego de su regreso de la Guerra de Vietnam, plasmado por Mendoza de la siguiente manera:

Ya me cansé de representar el papel del buen hombre que anhela ser aceptado por el rebaño, el decente trabajador que desea ingresar en el redil y que lo dejen permanecer allí con las demás ovejas. No, vamos a darle rienda suelta al otro, al hábil, al diestro, al listo de la familia, al gemelo astuto que les dará a los demás una lección de osadía y temeridad ¿qué se creían, que me iba a quedar el resto de la vida con la cabeza gacha, pidiendo como un limosnero lo que me deben por mis mediocres clases de inglés? (p. 252).

Lo anterior deja ver que Mario Mendoza construye las características del comportamiento final de Campo Elías Delgado sobre una realidad social vivida, la cual le permitió escribir desde su propia experiencia. Él conoce a este ángel exterminador que es su compañero de clases –un hombre perturbado mentalmente, que vivía con su madre con quien presentaba una relación tensa y agresiva–. Esta es una situación conocida que le permite configurar su narración ficticia, presentando a su compañero de clases en un personaje, cuyo comportamiento se le asemeja, marcando la historia en una sociedad de la época.

Ahora bien, una interpretación desde el psicoanálisis freudiano de la obra de Mario Mendoza permite ver que la estructura inconsciente de Campo Elías Delgado no manifiesta una formación inconsciente particular (única), como se entiende desde el discurso social de quienes leen la novela, al comprender al personaje de Campo Elías Delgado como un sujeto perturbado, con una enfermedad mental ligada a estados delirantes característicos de rasgos psicóticos. Desde una interpretación psicopatológica y psicoanalítica, más bien, lo que se puede ver son rasgos fragmentados de características neuróticas, narcisistas y psicóticas; tres formaciones que dejan ver el pasado, el presente, y una organización que por momentos aparece como una construcción de identidad con gritos de autonomía y libertad emocional, pero, que debido a la complejidad de las características inconscientes provenientes de una estructura fragmentada,

perdida en sí mismo por la ausencia materna a nivel psíquico, pero “real” en una relación con la madre castigadora “castrante en exceso”, resulta inacabada en un fin pulsional de la psicosis, donde la construcción de sí mismo termina en lo inacabado.

Por su parte, en la novela de Laura Restrepo el personaje de Agustina Londoño se interpreta con una enfermedad mental que tiene origen pulsional sobre deseos que ella hace realidad en las alucinaciones, para obtener satisfacciones en una identidad personal de una mujer capaz de tomar decisiones no mediadas por un Otro cultural con gritos de autonomía, alejándose en el delirio de esa cultura dogmática que rige comportamientos en las relaciones interpersonales con otros sobre el “deber”, en cuanto la conformación de una pareja y su elección. Sobre el “deber” en el personaje de Campo Elías Delgado de la novela de Mario Mendoza, el deseo es gratificante en sí mismo alimentado en la exteriorización de hacerle daño al Otro cultural, con la agresión en exterminio social y la agresión directa a su primer referente de pulsión sexual, la madre.

Ahora bien, la experiencia del tiempo y la construcción de la identidad narrativa en la psicosis de la novela del escritor José Eustasio Rivera deja ver cómo el viaje es el vehículo para encontrar un ideal de grandeza o de amor en la aventura que emprenden Arturo Cova y Alicia, al inmiscuirse en una de las regiones más escondidas de Colombia, la selva amazónica. Ante sus ojos se revelan los horrores de la realidad social, laboral y cultural de un país que, entonces, intentaba renacer de las cenizas que dejó un siglo ininterrumpido de guerras civiles.

Al adentrarnos en la novela, encontramos un reflejo del decaimiento del alma humana. A medida que el entorno cambia, Alicia y Arturo Cova empiezan a reconocer sus debilidades y descubren una faceta propia que desconocían por completo. Alrededor suyo, el cuadro de la selva muestra los demonios de Arturo Cova que se esconden entre ese manto de vegetación, hombres y

mujeres perdidos, que han visto el reflejo más violento del alma humana, además de la ruptura de Alicia con Arturo Cova que, tras su narración, va complementando su relato con las voces y las desgracias de los acompañantes que llegan a su travesía. De esta forma, la violencia y la muerte llegan para transformarlo todo, hasta que los viajeros terminan clamando insistentemente por el fin de todo.

El poeta Arturo Cova no buscaba el amor ideal, a diferencia de Agustina Londoño, ni el exterminio, la aniquilación, la muerte sobre el primer representante de objeto pulsional (la madre) como el personaje de Campo Elías Delgado. El personaje de Arturo Cova, a pesar de creer en el amor ideal y ser muy enamorado, tenía un vago sentimiento que le despertaba Alicia, el cual terminó volcándose en una obsesión de venganza tras su abandono. Él buscaba una forma de redimir, una desdicha que lo perseguía desde antes, una falta por encontrar aquel objeto perdido maternalmente (que Rivera no lo narra en la novela), pero que se puede interpretar tras la narración de Arturo Cova sobre sus comportamientos, en su necesidad de estar siempre con alguien y sentirse amado hipotéticamente, además de los amoríos con otras personas al no sentirse pleno y satisfecho, ligando este deseo de amor y apego obsesivo por la ausencia materna, en el fantasma de Alicia reflejando a su madre en ella.

Entonces, al perderla, entra en una característica del delirio concebida como un rasgo psicótico, con tintes de alucinaciones en determinados momentos de la historia, que para el psicoanálisis freudiano, sobre la formación de la pulsión de deseo, no se reconoce que tenga a nivel estructural una estructura particular única de la psicosis como en el caso del personaje de Agustina Londoño, o una estructura ligada a la neurosis y narcisismo con tintes psicóticos como el personaje de Campo Elías Delgado, sino que lo que permite interpretar el psicoanálisis sobre el personaje de Arturo Cova es que se da una falta inconsciente sobre el objeto perdido, el primer

amor, la madre nutrifera, capaz de formar sobre el sujeto en su primera infancia otro distinto a ella, independiente de sus deseos sobre los deseos de ella, que en una formación independiente que no se pudo llevar a cabo en el Edipo lo lleva a buscar fanstasmaticamente en objetos, seres y cosas, en una mujer, ese gran amor perdido.

En el caso del poeta, esta falta es fantasmaticada con relaciones amorosas constantes, así sintiera en muchas ocasiones que no lo llenaban, que su expresión amorosa no era correspondida por otro; por lo tanto, al vivir conscientemente una duda, que corresponde a la actividad fantasmática de la pulsión de deseo en un placer atemperado, por la actividad pensante del sujeto sobre una situación, la pulsión de deseo (la falta) retorna nuevamente al pasado psíquico, y el resultado de estas energías pulsionales son las manifestaciones comportamentales vistas en la narración del poeta en estados melancólicos y de angustia (Freud, 1924).

A medida que Arturo Cova se adentra en la selva, escudriña, después del abandono de Alicia, en capas más profundas de sí mismo, hasta que, aterrado, se convierte en un ser humano completamente distinto del hombre fornido y gallardo que inició su camino en Villavicencio. Esto se va a manifestar en cambios psicológicos, que dan origen a una serie de acontecimientos nefastos y a un proceso de transformación de lo ideal hacia lo “real”, de lo racional a lo “instintivo” y a lo pasional. Es así como la constitución de la experiencia, como la propone Paul Ricoeur (1995) sobre el tiempo y el espacio, es conformada por los elementos narrativos que se actualizan en el movimiento de un lugar a otro y que influyen en los cambios psicológicos de Arturo Cova, tras la pasión desenfrenada de los celos y la imaginación de creer que Alicia lo engañaba y que su honor había sido quebrantado.

José Eustasio Rivera muestra, con la narración del poeta Arturo Cova que, tras sus alteraciones psicológicas ligadas inicialmente a estados melancólicos de la depresión acabadas

en estados delirantes, encuentra una identidad en la liberación del delirio. En su interior, Alicia es la mujer ideal, apta como esposa y mujer mundana; pero no es el temor a perderla físicamente lo que lo atormenta, sino sentir inconscientemente una regresión a ese pasado psíquico de perder aquel objeto de deseo fantasmaticado en otro, y sobre el cual enfocó todas sus ilusiones reales para mantenerlo (Freud, 1924).

Entonces, la imagen de la Alicia “real” muere ante una Alicia imaginaria que se desdobra entre la esposa y la querida, narrado por José Eustasio Rivera de la siguiente manera: “¡No le hace que me dejes solo! ¡Para eso soy hombre rico! ¡Nada quiero de ti! ¡Lárgate con el que se te antoje! Tú no eres más que una querida cualquiera” (1924, p. 67). Es así como Arturo Cova, en su ensimismamiento, no percibe esta realidad, por vivir solo en su interior y no poder salir de él, decidiendo, al adquirir de nuevo al objeto perdido fantasmáticamente, regresar a la selva colombiana, donde, en su momento, tuvo un reconocimiento identitario al ser un hombre libre en el delirio.

Por último, la experiencia del tiempo y construcción de la identidad narrativa en la novela de Rocío Vélez de Piedrahíta muestra en Celina, su protagonista, un engranaje de deseos que paso a paso fueron llevándola al abismo simbólico de su Cisterna. Puede verse en la narración desde la voz de la protagonista cómo ella desde su propia construcción subjetiva gritaba ser independiente, pero nunca lo pudo ser por el patriarcado instaurado desde su propia organización subjetiva. Celina se atrevió a soñar despierta, soñó con estudiar medicina, servir como religiosa, casarse por amor, vivir en el extranjero, disponer de su herencia; sin embargo, año tras año, sus sueños se fueron convirtiendo en una niebla pesada, en un destino que descendía a una pulsión a estallar en rasgos psicóticos.

Inicialmente, cuando fue internada como castigo del padre, al considerarla rebelde por intentar tomar sus propias decisiones y no querer ocuparse de su educación, al negarle la posibilidad de estudiar medicina como ella lo manifestaba, Celina creció aislada y retraída (Vélez de Piedrahíta, 1971). Por último, una situación que determinó su destino fue la presión de sus padres para que se casara con un hombre al que no amaba y cuyo único mérito era ser un político que podría ayudarles a mejorar su nivel económico, pero, cuando ella se negó volvieron a mostrarle frialdad e indiferencia, convirtiéndose en la tía soltera (Vélez de Piedrahíta, 1971).

De una manera sistemática y progresiva, su sistema familiar la destruyó por completo, al negarle los cuidados y afecto en su niñez, al impedirle estudiar una carrera, conservar su casa, elegir al hombre que ella quisiera, viajar y hacer uso de su libertad como soltera. Como la Cenicienta del cuento de hadas, Celina fue relegada a labores domésticas alienantes y aburridas, fue obligada al sacrificio y la renuncia constantes, era inmensa su tristeza y tenía miedo, la invadió una tremenda fatiga física, dolor en la base de la cabeza, en el pecho, mucha saliva y ganas de vomitar, los escasos pensamientos que llegaban a mejorar su estado de ánimo pasaban fugaces y se los tragaba un hueco (Vélez de Piedrahíta, 1971).

Es así como Celina se hundió en el fango de su propia cisterna, la oscuridad de sus ojos al final de su vida es una muestra de su existencia eclipsada, frustrada y solitaria, narrada en Vélez de Piedrahíta como: “Tengo que ir despacio porque veo muy mal, estoy casi ciega... casi ciega”, repitió la palabra sin pensarlo concentrada en el esfuerzo de trasladarse a la sala tanteando la pared con las manos” (1971, p. 233). Esa soledad y oscuridad son el telón final de la obra de Rocío Vélez de Piedrahíta, donde Celina, finalmente, se hunde en la oscuridad de su pequeño apartamento, sola y olvidada por todos, se dispone a aguardar su muerte allí, en lo profundo de una Cisterna, en lo profundo de su ser (Vélez de Piedrahíta, 1971).

Podemos ver desde una interpretación psicopatológica y psicoanalítica que, en la novela de Vélez de Piedrahíta, Celina presenta una estructura difusa en sintomatología, porque no se logran ver los comportamientos psicopatológicos a simple vista; se ve en ella que su estructura se encuentra mediada por una depresión mayor, con síntomas melancólicos que terminan hundiéndola en su propia Cisterna, es decir, en su propio ser, perdiendo su lugar en el mundo a partir de la melancolía dando lugar a rasgos psicóticos.

Esta estructura de formación inconsciente de la depresión termina en algo inacabado, en muchos de los momentos finales de la novela, al presentar Celina rasgos psicóticos con características alucinatorias que no son tan frecuentes, pero que se tornan recurrentes, con una base prodrómica de la depresión, perdiendo una identidad de sí mismo totalmente inacabada por la psicosis en su rasgo, pero que prevalece en el síntoma depresivo.

Entonces, más que una psicosis, se puede ver a la luz de la interpretación del psicoanálisis freudiano, sobre la formación psíquica de primera infancia, que el personaje de Celina presenta una estructura de base ligada a la depresión con síntomas melancólicos, que terminan en lo inacabado de los rasgos psicóticos como fin último de la depresión mayor, que en su estructura psicopatológica no termina como lo refiere el criterio diagnóstico del modelo médico de la psiquiatría actual en un intento de suicidio resultante de la manifestación excesiva de la depresión mayor, sino en un rasgo psicótico como único recurso psicológico de libertad emocional y personal que, mediante el delirio, encuentra la paz en la pérdida de sí mismo, de su identidad.

Celina nunca pudo hacer lo que deseaba, siempre estuvo ligada a relaciones con el Otro cultural muy castrante, a diferencia de la novela de Mario Mendoza con el personaje de Campo Elías Delgado, el personaje de Celina nunca estalló en acciones de exterminio, ya que en ella se

veía un pequeño recurso psicológico, en el anhelo de ser escuchada y en la escritura, con los que lograba reconocer sus deseos mediante la fantasía. Por otro lado, la novela de Laura Restrepo con el personaje de Agustina Londoño deja ver una identidad perdida de sí misma, con temática alucinatoria de alejamiento de aquellas personas que, en su realidad conciente, le hacían daño, pero nunca logró irrespetarlas por respeto al ser figuras de autoridad, reprimiendo lo que en realidad deseaba (exteriorizar sus deseos más profundos y dar su opinión sobre lo que no estaba de acuerdo), y como respuesta, a esta condensación en su aparato psíquico, colapsó en un síntoma delirante.

En el mismo orden de ideas, se interpreta de la novela de José Eustasio Rivera con el personaje de Arturo Cova un apego obsesivo en su pareja de aventuras, Alicia, cuya figura objetual representa a la madre. Arturo Cova, al buscar ser amado constantemente en las relaciones amorosas y al sentir que uno de sus grandes amores, Alicia, se aleja, entonces entra en ansiedad de separación, presentando una regresión de ese objeto perdido pulsionalmente en la primera infancia (la madre), en su pareja de aventuras, Alicia.

Para finalizar, la interpretación psicoanalítica propuesta para las novelas colombianas: *Delirio*, *Satanás*, *La Vorágine* y *La Cisterna* revelan la psicosis desde la voz de sus personajes, desde lo narrado por sus escritores. Esto es posible al poner en diálogo el psicoanálisis freudiano y la literatura desde la hermenéutica de Paul Ricoeur. Una interpretación que encuentra en las palabras escritas las maneras posibles en que se configuran mediante los relatos de ficción subjetividades humanas, en este caso, en las que se hace presente la psicosis.

Se ha tomado en cuenta para esta interpretación lo planteado por Ricoeur (2009) sobre cómo un hecho verdadero es articulado, a partir de: primero, una teoría entendida como un conjunto de proposiciones que explican ciertos fenómenos; segundo, una hermenéutica que

plantee ciertas reglas de interpretación de textos; tercero, una terapéutica, que permita constatar los efectos a través del análisis de la transferencia y la reelaboración; cuarto, una narración que permita constatar una historia contada y por contar.

Esto se ve al interpretar, en diálogo con el psicoanálisis freudiano, la literatura de temáticas psicóticas, presente en las cuatro novelas colombianas. Freud tuvo mucho que decir acerca de las psicosis, en otras palabras, el conocimiento que obtuvo mientras se acercaba a las neurosis le permitió: primero, pensar que detrás de toda alteración de la conducta existe un conflicto intrapsíquico y no precisamente una alteración orgánica subyacente (como lo planteaba la medicina psiquiátrica del siglo XIX); segundo, al considerar que muchos de los orígenes de la pulsión en la neurosis son responsables de la organización psicótica. Lo que quiere decir que la psicosis en Freud (1986) se remite, también, como en la neurosis, a un conflicto psíquico. Al respecto, Freud (1895) en *Manuscrito H. Paranoia*. En J. Strachey refiere:

Una vez que la representación obsesiva se ha reconducido a una perturbación afectiva y se ha demostrado que debe su intensidad a un conflicto, es forzoso que la representación delirante caiga bajo la misma concepción; por tanto, también ella es la consecuencia de unas perturbaciones afectivas y debe su intensidad a un proceso psicológico (pp. 246-247).

Es decir, que las confusiones alucinatorias presentan su origen pulsional en las primeras relaciones objetales con el padre y la madre, con énfasis en las tendencias optativas del ello, es decir, en los deseos edípicos. Esta falta, tarde o temprano, a nivel pulsional se va a exteriorizar, por ejemplo, en un estado histérico, neurótico o en una alucinación, que son una característica patológica de la defensa psíquica, que no se puede controlar, de lo que se tiene que huir, que no se tolera (Freud, 1940).

Aquí, se advierte un deterioro del yo que significa un deterioro en la vida psíquica, lo cual revela la naturaleza catastrófica de la psicosis. Entonces, las experiencias emocionales que la madre haya significado van a configurar los fantasmas arcaicos (sustrato simbólico del contenido representacional), los cuales se van configurando en la relación con la madre, el padre y el núcleo familiar (Freud, 1940).

Lo anterior permite ver que, para Freud (1940), la locura debe comprenderse, no desde el punto de vista del observador, sino desde el interior, desde el punto de vista del que delira. El inconsciente obedece, entonces, a una lógica rigurosa en sus manifestaciones clínicas. En este sentido, el delirio es comprendido como un intento de curación que se da frente a la experiencia de derrumbe mental (Nasio, 2001). Por esto, el objetivo esencial de la mirada del psicoanálisis es comprender e interpretar los fenómenos a partir de productos análogos de una realidad pulsional que no es susceptible de una observación directa (Freud, 1940).

En cuanto al sí mismo en Ricoeur (2006), este elabora una hermenéutica en la que lo considera desde la mismidad (identidad-*ídem*), como aquello que es idéntico y permanece en el transcurso del tiempo, la ipseidad (*ipse*), como una identidad conquistada a partir de la reflexividad y la interpretación que de sí mismo hace el sujeto. Se puede decir que la ipseidad, en los protagonistas de las novelas *Delirio*, *Satanás*, *La Voragine*, no es conquistada ya que solo alcanzaron gritos de autonomía e independencia, deseos y acciones de exterminio a partir del delirio.

Solamente se logra ver una pequeña conquista, de esta índole, en la novela *La Cisterna*, en la que la protagonista Celina, antes de sumergirse en su propia Cisterna, reflexiona sobre su vida, lo que pudo hacer y no hizo, por seguir lineamientos dogmáticos (aunque intentó expresar deseos de libertad y toma de decisiones), pero que acepta el castigo de la indiferencia de sus

padres, acallando cada día de su vida un deseo de conquista personal. Dejándose ver en la narración de la novela, con este personaje, un grito de reflexividad sobre sí, aceptando un final solitario sumergido por una gran melancolía y algunas fragmentaciones de la psicosis.

Si, además, se tiene en cuenta la interpretación de la cultura en las obras freudianas, y la de la hermenéutica de Ricoeur, se puede afirmar la cultura como dogma energético externo que mueve todas aquellas nociones del inconsciente, y es este movimiento pulsional lo que va a resultar en representaciones del inconsciente. A su vez, la cultura implica una renuncia a los instintos más primitivos que se desarrollan en el sujeto por la doble función que cumple el superyo como instancia psíquica (Ricoeur, 2002, p. 215).

La hermenéutica de Ricoeur (1995) comprende la teoría freudiana como una arqueología de la formación de la subjetividad, que mira hacia el pasado para dar cuenta de los actos humanos, mediante la interpretación de representación simbólica expresada en un lenguaje, en el que se encuentra un doble sentido en los sueños y en productos psíquicos análogos (formaciones del inconsciente), lo que permite una nueva apertura al conjunto del hablar humano, a lo que quiere decir el hombre deseante sobre lo proyectado en un síntoma, anclado en el pasado. Esto es lo que le da derecho al psicoanálisis, según Ricoeur, a participar en el gran debate sobre el lenguaje (Ricoeur, 1995, p. 104).

El recorrido que se ha propuesto va de lo simbólico a lo textual, de los textos al sujeto, a lo hermenéutico, con lo que el sujeto lector reflexiona sobre sí mismo, sobre lo que lee, lo que significa y puede resignificar para la terapia –en el caso de emplearse como una actividad terapéutica, la lectura de narraciones con temáticas psicóticas–. Allí, con estas narraciones lo inconsciente se permite entrever entre las acciones de los personajes característicos, como síntomas resultantes de esta actividad, en una verdad pulsional del síntoma.

Referencias

- Agorio, R. (1983). Enfoque psicoanalítico sobre algunos aspectos de la obra de Gerard de Nerval. *Revista uruguaya de psicoanálisis*, 6 (4),357-398.
- Avalos, E. (2006). *Paul Ricoeur: De la cultura a la acción la filosofía de la acción en los límites de la hermenéutica del sí mismo* [Tesis de maestría, Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo]. Repositorio UMSNH.
http://bibliotecavirtual.dgb.umich.mx:8083/xmlui/handle/DGB_UMICH/10
- Aranguren, M., y León, T. (2011). Creatividad: Su expresión en la psicosis. *Revista Psicoanálisis*, 33(3), 443 – 465.
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/contribuciones/creatividad-expresion-psicosis-aranguren.pdf>
- Acuña, E. (2012). Management flexible y toxicidad organizacional: socio – análisis de una novela chilena. *PRAXIS – Revista de psicología*, 14(21),11-33.
- Azcona, M. (2014). De la distancia del proceder freudiano con la hermenéutica metódica. Hacia una lectura crítica del psicoanálisis narrativo. VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. <https://www.aacademica.org/000-035/81>
- Azcona, M., y Lahitte, H. (2014). El método de Freud y la tradición hermenéutica en psicoanálisis. *RELMECS*, 4(2).
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.6638/pr.6638.pdf

- Bareiro, J. (2018). Filosofía y psicoanálisis: articulaciones posibles entre Winnicott y Heidegger. *Perspectivas en Psicología. Revista de Psicología y Ciencias Afines*, 15(2), 80-89.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=483558849007>
- Bercherie, P. (1983). *Génesis de los conceptos freudianos*. Paidós.
- Bergeret, J. (1990). *Manual de psicología patológica*. (2.a ed.). Masson.
- _____, J. (2001). *La personalidad normal y patológica*. Gedisa.
- Biedma, J. (2007). Hermenéutica del sí mismo en cuanto a otro. *Boletín Millares Carlo*, v (26), 178–194.
- Bustos, S. (2011). Enfermedad y literatura: miradas acerca del texto poético, sus interpretaciones y epistemes. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Medicina. Departamento de Humanidades Médicas. Unidad Académica de Bioética.
http://cosechador.siu.edu.ar/bdu3/Record/UBARDI--oai:RDI%20UBA:biophro:volVI_1-2_hm
- Caparrós, N. (2004). *Ser Psicótico Las Psicosis*. Biblioteca Nueva.
- Calvo, M.D.L.A. (2015). Comprensión cultural sobre las enfermedades mentales: una mirada subjetiva de la Esquizofrenia Paranoide en la cultura caucana. *Rev. de Psicología GEPU*, 6 (1), 166-172.
- Castrillón, V. (2015). *Una mirada hermenéutica al ethos de las infancias, en la literatura infantil y juvenil colombiana contemporánea* [Tesis de maestría, Universidad de Antioquia].
Repositorio Institucional Universidad de Antioquia.

http://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/6495/1/Vanesacastrillon_hermenéutica_literatura_infantil.pdf.

Colina, F. (2002). Actualidad hermenéutica de las psicosis. *Revista FRENIA*, 11(2), 109 – 120.

<http://documentacion.aen.es/pdf/frenia/2002/fasciculo-2/109-actualidad-hermenéutica-de-las-psicosis.pdf>.

Costa Junior, E. S. (2019). Lembrar para lembrar e para esquecer: um diálogo possível entre Dickens, Freud e Ricoeur. *Revista De Direitos E Garantias Fundamentais*, 20(3), 181-198. <https://doi.org/10.18759/rdgf.v20i3.1769>

De León, O. (2008). La voz de la locura en Artaud, Holderlin y el Quijote: Un enfoque hermenéutico. *Revista de neuro – psiquiatría*, 71(1-4), 17 -25.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=372036927005>.

De los Ríos, A. (2007). Interpretación y psicopatología. Dos aproximaciones a la constitución del delirio. *Revista Filosofía UIS*, 6 (1 y 2), 191-210.
<https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/article/view/70>.

Dellarciprete, R. (2013). La verdad de la ficción y la verdad del discurso histográfico. *Literatura: teoría, historia, crítica*, 15 (1), 141 – 159.
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/lthc/article/view/39808/50267>.

De Battista, J. (2017). El joven Joyce y el pathos del lenguaje. *Revista latinoamericana de psiquiatría*, 20(2), 382 – 398. <http://dx.doi.org/10.1590/1415-4714.2017v20n2p382.11>.

De Brito, L. y Franco, V. (2017). Contributos Da Hermenêutica Para A Psicanálise. *Rev. Nufen: Phenom. Interd., Belém*, 9 (1), 164-177.

<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rnufen/v9n1/a11.pdf>.

Díaz, J. (2013). Proceso creativo, Arte y psicopatología. *Revista de la Asociación Española Neuropsiquiatría*, 33 (120), 749-760.

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=265028725006>

Doltó, F. (1984). *La imagen inconsciente del cuerpo*. Paidós.

Dörr, O. (2002). El papel de la fenomenología en la terapéutica psiquiátrica con especial referencia a la esquizofrenia. *Revista chilena de neuro-psiquiatría*, 40(4), 297-306.

<https://dx.doi.org/10.4067/S0717-92272002000400002>.

Dunn, J. (1993). *Young children's close relationships. Beyond attachment*. Sage Publications.

Escars, C. (2008). Lógica de la producción de Interpretaciones en psicoanálisis. XV Jornadas de Investigación y Cuarto Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, <https://www.aacademica.org/000-032/542>.

Fernández, L., (2018). Sigmund Freud. *Praxis Filosófica*, v (46), 11-41.

<https://DOI:10.25100/pfilosofica.v0i46.6201>

Ferenczi. (1909c). *Transferencia e introyección*, en *Obras Completas I*. Espasa-Calpe.

_____. (1913). *El desarrollo del sentido de realidad y sus estadios*, en *Obras Completas, II*.

Escasa- Calpe.

- Freud, S. (1885). “*Estudios Sobre la Histeria*”. En Obras Completas. (Ballesteros.Trad.).
Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1981).
- _____, S. (1915/1981c). *Lecciones introductorias al psicoanálisis*. En Obras completas (Tomo II). Biblioteca Nueva.
- _____, S. (1916/1917). “*Lecciones introductorias al psicoanálisis XVII. El Sentido de los Síntomas*”. En Obras completas. (Ballesteros.Trad.). Biblioteca Nueva.
- _____, S. (1923-1925). *El yo y el ello*. En Obras completas. Vol.19. (J. Strachey (Ed.), J.L. Etcheverry y Wolfson.Trad.). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1923).
- _____, S. (1923-1925) *Neurosis y psicosis*. En Obras completas. Vol. 19. (J. Strachey (Ed.), J.L. Etcheverry y L. Wolfson.Trad.). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1924).
- _____, S. (1923/1981). *Neurosis y psicosis*. En Obras completas (Tomo III). Biblioteca Nueva.
- _____, S. (1924). *La pérdida de la realidad en la neurosis y en la psicosis*. En Obras completas. (Tomo III). Biblioteca Nueva.
- _____, S. (1937-1939) *Esquema del psicoanálisis. Parte III. La ganancia teórica. El aparato psíquico y el mundo exterior*. En Obras completas. Vol. 23. (J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson. Trad). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1940).
- _____, S. (1938) *La escisión del yo en el proceso defensivo*. En Obras completas.Vol.23. (J. Strachey (Ed.), J.L. Etcheverry y L. Wolfson. Trad.). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1940).
- _____, S. (1973b). “*Análisis terminable e interminable*”. (Tomo III). Biblioteca Nueva.

_____, S. (1984). *Introducción del narcisismo*. En Obras completas. Vol. 14. (J. L. Etcheverry. Trad.). Amorrortu. (Trabajo original publicado 1914).

_____, S. (1986). *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia Paranoides)*. Descrito autobiográficamente. O.C. v.XII. Amorrortu.

_____, S. (1987a). “*Análisis terminable e interminable*”. En Obras Completas. (Tomo XXIII). Amorrortu.

_____, S. (1992). *La interpretación de los sueños*. En Obras completas. (Volumen IV). Amorrortu.

_____, S. (1993). *Manuscrito H. Paranoia*. En Obras completas. Vol.1. (J. Strachey (Ed.), J.L. Etcheverry y L. Wolfson. Trad.). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1895).

_____, S. (1998f). *La represión*. En Obras Completas. Vol. 14. (J. L. Etcheverry. Trad.). Amorrortu. (Trabajo Original publicado en 1915).

_____, S. (1998g). *Lo inconsciente*. En Obras Completas. Vol.14. (J. L. Etcheverry. Trad.). Editores Amorrortu. (Trabajo Original publicado en 1915).

García, P. (2019). *Nijinsky: Arte y psicosis. Producción artística y construcción de la subjetividad* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. Repositorio Institucional de la UCM. <https://eprints.ucm.es/54991/1/T41013.pdf>

Giraldo, M. (2016). *Los cuentos infantiles y el inconsciente de los niños* [Tesis de especialización, Universidad de Antioquia]. Repositorio Institucional Universidad de Antioquia.

https://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/8039/1/GiraldoMaria_2016_CuentosInfantilesInconsciente.pdf

González, A. (2013). Diagnósticos erróneos: Psicoanálisis de la vida y obra de Martín Ramírez.

Revista Iberoamericana para la investigación y el desarrollo educativo, (10).

<http://repositorio.cualtos.udg.mx:8080/jspui/bitstream/123456789/846/1/Diagn%C3%B3sticos%20err%C3%B3neos%20Psicoan%C3%A1lisis%20de%20la%20vida%20y%20obra%20de%20Martin%20Ramirez.pdf>.

Gómez, C. (2015). La vida como narración (Aranguren y Ricoeur). *Revista Internacional de*

filosofía, v (68), 67 – 83. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/211151>.

González, A. (2016). La montaña de Estanislao. *Revista Badebec*, 6(11), 65-84.

<https://revista.badebec.org/index.php/badebec/article/view/211>

Gómez, F. (2017). Análisis comparativo de la función de la escritura como tratamiento posible

para la psicosis en los casos Schreber y Joyce [Tesis de licenciatura, Universidad Católica de Santiago de Guayaquil]. Repositorio UCSG.

<http://201.159.223.180/bitstream/3317/7819/1/T-UCSG-PRE-FIL-CPC-143.pdf>

Heidegger, M. (1951). *El ser y el tiempo*. (J. Gaos, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Herbert, A. J. (2015). Psicoanálisis y Hermenéutica: Ricoeur y Schafe. *Anuario de*

Investigaciones, XXII (2015), 115-120.

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=369147944051>

Herbert, A. J. (2016). Hermenéutica y Psicoanálisis: Paul Ricoeur y Alfred Lorenzer. *Anuario de Investigaciones*, XXIII (2016), 67-73.

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=369152696045>

Hidalgo, R. (2002). La comprensión hermenéutica: un acercamiento psicoanalítico y socio-histórico a la interpretación de textos míticos y literarios. *Revista de ciencias sociales*, 2(96), 55-69. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15309605>.

Hołda, M. (2021). Narrative, insecure equilibrium and the imperative to understand: A hermeneutics of woundedness. *Text Matters*, v (11), 279-298.

<https://doi.org/10.18778/2083-2931.11.18>

Husserl, E. (1942). *Meditaciones Cartesianas*. El Colegio de México.

Iribas, A. (2004). Salvador Dalí desde el psicoanálisis. *Arte, individuo y sociedad*, 16(), 19 – 47.

<https://revistas.ucm.es/index.php/ARIS/article/download/ARIS0404110019A/5>

Iglesias, I. (2012). El aporte metodológico de la categoría de «texto» de P. Ricoeur a la interpretación de la paranoia en el psicoanálisis de Freud. IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XIX Jornadas de Investigación VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. <https://www.aacademica.org/000-072/38>.

Iglesias, I. (2012). La noción de “texto” de Ricoeur y las funciones de la escritura en las psicosis según Lacan: aproximaciones metodológicas. *Escritura e imagen*, 9 (), 293 – 320.

http://dx.doi.org/10.5209/rev_esIM.2013.v9.43547.

Jones, E. (1959). *Vida y obra de Sigmund Freud III*. Nova.

- Jonsson, P. (2009). Lectura psicoanalítica de la obra de Mario Vargas Llosa. Romanska instituciones. <https://studylib.es/doc/8320968/lectura-psicoanal%C3%ADtica-de-la-obra-de-mario-vargas-llosa>.
- Kripper, A. (2014). Motivos heideggerianos en “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956”. VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires. <https://www.aacademica.org/000-035/652>.
- Lacan, J. (1954-1955). *El Seminario de Jacques Lacan Libro 2. El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica*. Paidós.
- _____, J. (1961-1962). *Seminario 9. La identificación*. Paidós.
- Lang, H. (2005). Hermenéutica filosófica y psicoterapia. *Revista ÉNDOXA:Series filosóficas*, (20), 539 – 550.
http://espacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:20567/hermenutica_filosofica_psicoterapia.pdf
- Ledoux, M.H. (1987). *Concepciones psicoanalíticas de la psicosis infantil*. Paidós.
- Lima, N. y Peña, F. (2017). Arte y Psicoanálisis: tres vías de exploración del proceso artístico. *Revista Culturas Psi/Psy Cultures*, (8), 61 – 79.
<https://praxispsy.udp.cl/index.php/praxispsi/article/view/7/1>
- Lythgoe, E. (2017). La convergencia de la historia y el psicoanálisis en Paul Ricoeur. *Hist. historiogr., ouro preto*, (23), 114-129. <https://doi:10.15848/hh.v0i23.1109>

Martins, F. (1999). ¿Quiénes son ellos?: un estudio psicoanalítico sobre El proceso de Kafka.

Persona, v (002), 201 -212. <https://doi.org/10.26439/persona1999.n002.705>

Martínez, M. (2007). Psicoanálisis y hermenéutica profunda. *Revista Costarricense de*

Psicología, 26(39), 43-52. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476748704003>

Maya, B. (2009). Tres vías un método. *Revista affectio Societatis*, (11), 1- 18.

<http://antares.udea.edu.co/~psicoan/affectio11.html>

Mailhe, A. (2013). La hermenéutica el descenso. El “viaje arqueológico” hacia el pasado, el

inconsciente y la alteridad social en las obras de Arthur Ramos y Bernardo Canal Feijóo.

Anales de literatura hispanoamericana, 42(), 51 – 69.

http://dx.doi.org/10.5209/rev_ALHI.2013.v42.4365

Machado, M. (2014). La lectura del texto literario diálogo posible entre hermenéutica y

psicoanálisis. *Escritos*, 22(48), 217 – 230.

Mendoza, M. (2007). *Satanás*. Planeta.

Mendes, B. (2020). Psychoanalysis, hermeneutics and the problem of sense Ricœur as reader of

Freud. *Revista de teoría da história*, 23(2), 127 146. <https://doi.org/10.5216/rth.vi2.65234>

Men, S. y Ding, M. (2021). Interpretation of Symbol as Ricoeur’s Supplement to Freud’s

Topography. *Philosophy Study*, 11(8), 600-606. <http://doi:10.17265/2159->

[5313/2021.08.002](http://doi:10.17265/2159-5313/2021.08.002)

Miranda, M., y Bustamante, L. (2010). Los diagnósticos de Gerard de Nerval: La influencia de la

locura en la genialidad literaria. *Revista médica de Chile*, 138 (1), 117 – 123.

<http://dx.doi.org/10.4067/S0034-98872010000100017>

- Motta, C. (2010). Psicoanálisis y arte: respuesta al vacío. *Revista digital de la escuela de orientación Lacaniana – Virtualia*, (20), 2 – 6. <http://virtualia.eol.org.ar/>
- Muñoz, F. (2012). El funcionamiento psicótico de Patrick Bateman. *Revista colombiana de psiquiatría*, 42(2), 408 – 416. <http://www.scielo.org.co/pdf/rcp/v41n2/v41n2a05.pdf>
- Muñoz, F., Torres, R., y García, S. (2012). Swan song: el advenimiento del núcleo psicótico. *Revista colombiana de psiquiatría*, 41(3), 627-643.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80625021014>
- Nasio, J.D. (1996). *El placer de leer a Freud*. Gedisa.
- _____, J.D. (2001). *Los más famosos casos de psicosis*. Paidós.
- Palacio, S. (2013). Interpretación hermenéutica. De los cuentos: Ikú, el pájaro de oro y Zarevich Iván, el pájaro de fuego y el lobo. *Revista Escritos*, 21(47), 463 – 490.
<https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/2164>
- Piglia, R. (2003). Los sujetos trágicos (Literatura y psicoanálisis). *Revista digital de la escuela de orientación Lacaniana – Virtualia*, 11 (7), 2-5.
<http://www.revistavirtualia.com/storage/articulos/pdf/0mxg9q0Sm78FtOFXy4QAunfKwuR9gJsS7sTDe5VP.pdf>
- Piro, M.C. y Volta, L. H. (2006). Función de la escritura en la psicosis parte IV la obra (de) Artaud. XIII Jornadas de Investigación y Segundo Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires.
<https://www.aacademica.org/000-039/510>

- Picciche', M. (2020). Sulla prima figura del notturno in piena luce. Archeologia e teleología dell'arte nel Freud di Ricoeur [Tesis de maestría, Università Ca' Foscari Venezia].
 dspace.unive.it. <http://dspace.unive.it/handle/10579/16269>
- Plaza, N. (2018). Teorizaciones sobre la metáfora de Paul Ricoeur en las obras de Mario Bellatín y de Jorge Alberto Gudiño “El gran vidrio” y “Con amor a tu hija”. *Revista Artes y Letras*, 42(1), 227-241. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=44256519012>.
- Ramírez, M. (2013). Retrato del artista James Joyce, adolescente. *Revista Affectio Societatis*, 10 (18), 2 – 15. <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>
- Reyes, E. (2018). Arte y proyección psicoanalítica. El artista y su proyección a través de la obra. *Revista DAYA, diseño, arte y arquitectura*, (6), 23 – 44.
<http://revistas.uazuay.edu.ec/index.php/daya/article/download/217/287/>
- Rivera, J.E. (1924). *La Vorágine*. Editorial Cromos. Yopal, Colombia.
- Ricoeur, P. (1947). *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence (avec M. Dufrenne)*. Seuil. KJ
- _____, P. (1948). *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Seuil. GM et K.
- _____, P. (1969). *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Seuil.
- _____, P. (1973). *Hermenéutica y psicoanálisis*. Megápolis.
- _____, P. (1980). *La metáfora viva*. Trotta.
- _____, P. (1986). *Filosofía de la voluntad I. Lo voluntario e involuntario II.: Poder, necesidad y consentimiento*. Docencia.

- _____, P. (1991). *Finitud y culpabilidad*. Taurus.
- _____, P. (1991). Ricoeur, P. (1991 a) Autocomprensión e historia En: Calvo, T., y Ávila, R. (Eds). *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, (pp. 26-42). Anthropos.
- _____, P. (1991c) Respuesta a Juan Manuel Navarro Cordon En Calvo, T., y Ávila, R. (Eds). *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, (pp. 188-192). Anthropos.
- _____, P. (1995). *Tiempo y Narración. (Tomo I). Configuración del tiempo en el relato histórico*. Siglo XXI Editores.
- _____, P. (1995). *Tiempo y Narración. (Tomo II). Configuración del tiempo en el relato de ficción*. Siglo XXI Editores.
- _____, P. (1995). *Tiempo y Narración. (Tomo III). El tiempo narrado*. Siglo XXI
- _____, P. (1999). *Historia y Narratividad*. Paidós.
- _____, P. (2002). *Freud: una interpretación de la cultura*. (Trad.). Siglo XXI Editores. (Trabajo Original publicado en 1965).
- _____, P. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica.
- _____, P. (2003). *La mémoire, l'histoire, l'oubli. Éditions du Seuil. Paris*. (A. Neira. Trad., en español). Trotta.
- _____, P. (2003a). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. (Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1969).

- _____, P. (2003b). *Teoría de la Interpretación. Discurso y excedente de sentido*. (Trad.). Universidad Iberoamericana. (Trabajo Original publicado en 1975).
- _____, P. (2006). *Si mismo como otro*. Siglo XXI.
- _____, P. (2009). *Escritos y conferencias alrededor del psicoanálisis*. (Compiladores y Editores Catherine Goldenstein y Jean- Louis Schlegel).
- Restrepo, L. (2004). *Delirio*. Alfaguara.
- Rodríguez, M. (2001). Psicoanálisis y hermenéutica. Una reflexión. *Psicoanálisis y cultura contemporánea*, v (5-6) 59 – 66. <http://roderic.uv.es/handle/10550/46374>
- Rojas, J. (2006). La literatura y el psicoanálisis. *Revista colombiana de psiquiatría*, 35(2), 225 – 230. <http://www.redalyc.org/pdf/806/80635207.pdf>
- Rojas, J. (2009). *Experiencia estética en la poesía. ¿La búsqueda de una verdad compartida? Aproximación psicoanalítica*. Universidad Católica Popular del Risaralda. Facultad de Ciencias Humanas, Sociales y de la Educación. Programa de Psicología. Pereira-Risaralda Colombia. <http://repositorio.ucp.edu.co/handle/10785/4958>.
- Rodríguez, J. (2009). El héroe. Literatura y psicología analítica. *Filología y lingüística XXXV*, v (1), 65 – 86. <file:///D:/USUARIO/Downloads/1268-Texto%20del%20art%C3%ADculo-1897-1-10-20120823.pdf>
- Sánchez, S. (2011). Enfermedad y literatura: miradas acerca del texto poético, sus interpretaciones y epistemes. *BIO-PHRONESIS*, VI (1),1-19. <http://www.fmvuba.org.ar/comunidad/revistasylibrosdigitales/antropologia/Vol.%20VI%20Nro.%201%20a%C3%B1o%202011/bustos%20-%20poeta.pdf>.

Silva, E., (2005). Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica. *Teología y Vida*, 46 (1-2), 167 – 205. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492005000100008>

Sydenham, T. (1681). *Dissertatio epistolaris ad Guilielmum Cole de observationibus iruperis circa curationem variolarum confluentium nee affectione hysterica*". Originalmente en *Opera omnia* (editio novísima), fragmentos. Typographia Bellooniarum, Venecia, 1735. (J. Saurí, Trad., publicado en *Las histerias*, Jorge Saurí comp.). Nueva Visión. (1975). pp.87-90.

Schreber, D.P. (1903/1999). *Memorias de un enfermo nervioso*. Perfil.

Schkolnik, F., Svarcas, M., Porch, S. y Palleiro, E. (2001). Discurso y texto en pacientes psicóticos. *Revista uruguaya de*, v (84/85), 103–126.

<http://www.apuruguay.org/apurevista/2000/1688724720029501.pdf>

Ulloa, L. (2007). Enfermedad Mental y violencia. Propuestas de Intervención en Enfermería.

Revista Cubana de Enfermería, 23 (4), 2-14.

Vélez de Piedrahita, R. (1971). *La Cisterna*. Colina.

Velásquez, Toro, M. (1995). *Las mujeres en la historia de Colombia*. Norma.

Winnicott, D. W. (1983). Análise da criança no período de latência. In D. Winnicott.

(1983/1965b). O ambiente e os processos de maturação. Artes Médicas. (Trabalho original publicada em 1958).

_____, D. W. (1983). O ambiente y os processos de maturação. Artes Médicas. (Trabalho original publicada em 1965).

_____, D. W. (1983). Os objetivos do tratamento psicanalítico. In D. Winnicott.
(1983/1965b). O ambiente y os processos de maturação. Artes Médicas. (Trabalho original publicada em 1965).

_____, D. W. (1983). Provisão para a criança na saúde e na crise. In D. Winnicott.
(1983/1965b). O ambiente e os processos de maturação. Artes Médicas. (Trabalho original publicada em 1965).

_____, D. W. (2000). A agressividade e sua relação com o desenvolvimento emocional. In.
D. Winnicott (2000/1958a), Da pediatria à psicanálise: textos selecionados. Imago.
(Trabalho original publicado em 1958).

_____, D. (2009). *Clínica psicoanalítica infantil*. Horne Paidós.