

LA ACTITUD PSICOANALÍTICA. FE, CREENCIA, INTUICIÓN

Carlos Tabbia

“... cuando tienes un punto particularmente oscuro conviene exponerlo a un penetrante rayo de oscuridad”.
Bion, 2015.

Introducción

La disposición emocional y mental del psicoanalista se construye tanto como se destruye. Al ser herramienta fundamental para sostener el proceso analítico deviene un instrumento que reclama ser mantenido en las mejores condiciones. Bion, con el conjunto de su obra, realizó valiosos aportes tanto para desentrañar características, elementos, potencialidades y oscuridades de las experiencias emocionales, en general, como para desarrollar y captar el estado mental del psicoanalista, el cual determinará la actitud psicoanalítica.

La dimensión casi insondable de la realidad psíquica, tanto del paciente como del psicoanalista, puede provocar un temor semejante al experimentado por Pascal ante los espacios infinitos. La situación reclama al psicoanalista, al menos mientras preside el proceso, tanto valor y atrevimiento como el que reclamaba Buber (1967) al antropólogo para descubrir la naturaleza humana:

*“... tiene que poner en juego no menos que su encarnada totalidad, su *self* concreto. [...] No basta con que coloque su yo como objeto de conocimiento. Solo puede conocer la totalidad de la persona y, por ella, la totalidad del hombre, si no deja fuera su subjetividad ni se mantiene como espectador impasible. Por el contrario, tiene que tirarse a fondo en el acto de autorreflexión, para poder*

cerciorarse por dentro de la totalidad humana. En otras palabras: tendrá que ejecutar ese acto de adentramiento en una dimensión peculiarísima, como acto vital, sin ninguna seguridad filosófica previa, exponiéndose, por lo tanto, a todo lo que a uno le puede ocurrir cuando vive realmente. No se conoce al estilo de quien, permaneciendo en la playa, contempla maravillado la furia espumante de las olas, sino que es menester echarse al agua, hay que nadar, alerta y con todas las fuerzas, y hasta habrá un momento en que nos parecerá estar a punto de desvanecimiento: así y no de otra manera puede surgir la visión antropológica”.

Lanzado al agua, en ocasiones turbulenta, el psicoanalista tendrá que arriesgarse a entrar en el mundo de las emociones y fantasías y llegar a alguna orilla. Al doctor Resnik (1920-2017) le gustaba decirnos que el psicoanalista podía entrar en un bosque y salir con una metáfora, mientras que el psicótico seguramente se perdería en él. Para orientarse en el bosque de las personas se necesita desarrollar una aguda observación (Tabbia, 2004) porque la riqueza de los procesos mentales y “el crecimiento dependen de la precisión y el detalle de dicha observación de la ‘experiencia emocional’” (Meltzer, 1990, III, pág. 103). El valor esencial de la observación para el desarrollo del psicoanálisis estimuló a Bion a producir una de sus obras fundamentales, *Atención e interpretación* (1974), con un título que enuncia toda una intención: prestar atención, observar con profundidad para poder interpretar.

Hace falta tanta valentía, como la señalada por Buber, porque aunque parezca paradójico, “de todas las posibilidades odiosas, las que con más frecuencia se temen y detestan son las del crecimiento y la maduración” (Bion, 1974). Se rechaza por temor al cambio y al nacimiento de una idea, como lo expresaba el personaje de *El pasado hecho presente*, segundo libro de *Memorias del futuro*: “¿Acaso no existe el peligro de que alguien dé a luz un pensamiento?” (Bion, 1995b). El temor al nacimiento de pensamientos es tan intenso como el que se siente ante el empuje de las nuevas ideas; el pensamiento arrolla (Bion, 1995a) al continente que lo acoge y si éste no es suficientemente consistente y dúctil para recibirlo buscará otro continente para desarrollarse. Es algo semejante a la fuerza arrolladora de la pulsión que desembocará en síntoma si no encuentra un sujeto con capacidad para simbolizar. Si el nacimiento de una idea es un desafío y una

amenaza, no lo es solo para el analizado sino también para el psicoanalista y para la comunidad de ambos. Por tanto, gran parte de la actitud psicoanalítica consistirá en denunciar los cantos de sirenas que se ofrecen como alternativas a esas ideas transformadoras.

¿Observando con “Fe”?

No son pocas las ocasiones en que Bion afirma algo que provoca desconcierto. Una de éstas es la siguiente: “¿Cómo ‘observar’ y ‘registrar’, entonces, el estado mental de un paciente? Puesto que deseo discutir este aspecto, pero no poseo la respuesta, diré que ‘mediante F’” (Bion, 1974). No solo acude a F cuando no posee respuestas sino que depende de F para observar; más aún, coloca F en “el corazón de su técnica” (Vermote, 2011).

Es innegable que F, de Fe, posee “una cualidad vaga y desconcertante” (Meltzer, 1990) tan enigmática como el motivo por el cual Bion abandonó el término F a partir de *Atención e interpretación*, tal como reconoce López Corvo (2002). Para mí, el desconcierto aumenta cuando emplea *faith* en *Atención e interpretación* y, casi simultáneamente, mientras va escribiendo *Memorias del futuro* ya no emplea *faith* sino que opta por *belief*. Me preguntaba si era otra de las variaciones de Bion o si en el idioma inglés existía un significado radicalmente distinto entre ambos términos. Comparando *faith* con *belief* (Webster, 1966) resulta difícil encontrar una gran diferencia, pues ambos términos remiten a un sentimiento de confianza en algo. Sin embargo en *faith* se destaca cierto acento en la confianza o creencia en una persona o cosa, que no se basa en pruebas; *faith* nombra también un matiz de fidelidad a las promesas. Mientras que *belief* hace más hincapié en algo creído, en una opinión o convicción, incluye una confianza en la verdad aunque no pueda ser inmediatamente probada; en *belief* se destaca una creencia incondicional, profunda y sincera. En base a lo que he podido contrastar, el término *faith* queda desligado de un sentimiento sobrenatural o religioso, aunque pueda emplearse para aludir a creencias religiosas. Pero hace más referencia al sentimiento de confianza.

En su momento me confundió la afirmación de Sandler (2005) de que el término Fe había sido “tomado de la cábala luriana y cristiana” porque remitía Fe al mundo de las cosmovisiones religiosas. Si se encuadraba Fe en el mundo religioso su modelo recaería en Abraham, el padre de los creyentes, quien sin dudar acepta la propuesta de sacrificar a su hijo como demostración de fe. Por otra parte, el dios en el que Abraham creía era un dios sin límites, pero saturado en su significación, como lo ilustró el teólogo y filósofo Nicolás de Cusa (1401-1464) —pionero del pensamiento moderno—, un autor que me parece reconocer en algunos pasajes del pensamiento de Bion. Para ilustrar la relación entre fe y conocimiento saturado, citaré unos pensamientos de Nicolás de Cusa, por demás elocuentes:

“Todos nuestros mayores han afirmado unánimemente que la fe era el principio del conocimiento. En efecto, en toda facultad se presuponen primeros principios que solo son comprendidos por medio de la fe, de los cuales se obtiene el conocimiento de las cosas que se hayan de tratar. [...] Pero no hay fe más perfecta que la misma Verdad, la cual es Jesús. ¿Quién no comprende que el más excelente don de Dios es una fe recta?” (N. de Cusa, 1440).

Una fe que ilumina el camino y que sabe a dónde se ha de llegar. Una fe sin misterio. Una fe contra-intuitiva. Ciertamente que no es esta la Fe a la que se refería Bion, ni la observación abierta a “O”.

La fe de los sistemas religiosos se basa en la proyección al infinito¹ de las cualidades admiradas en las figuras protectoras, o en su contrario; por eso mismo, los dioses y demonios circulan por la historia desde los primeros tiempos de la humanidad. La desprotección es mal tolerada por el infante humano nacido sin recursos suficientes para sobrevivir sin la mediación de objetos sostenedores. En esto se basa:

¹ Nicolás de Cusa describe los rasgos más obvios de la estructura del Ser Máximo Absoluto a través de elevar al infinito las condiciones finitas como la línea, el triángulo, el círculo y la esfera.

“Lo vigoroso de la perduración de las religiones (se piensa que en el curso de la hominización se generaron 100.000 religiones) lleva a pensar que, al vértice religioso, le subyace una enérgica fuerza emocional latente que se mantiene perenne en el tiempo” (Martínez y Sor, 2004).

¿Existe algo más inquietante que la desprotección del lactante o el temor a la muerte en los adultos? Pero Bion no acude a F tras alguno de los miles de pensamientos religiosos sino que solo lo hace porque no posee “la respuesta” (Bion, 1974). Con F, concepto útil pero cargado de penumbras asociativas, Bion reclama para el psicoanalista un estado científico de la mente capaz de penetrar en las zonas más oscuras. Su propuesta sigue la sugerencia de Freud de enneguercerse para iluminar la oscuridad. Desde ahí puede proponer Bion:

“Por medio de F uno puede ‘ver’, ‘oír’ y ‘sentir’ los fenómenos mentales acerca de cuya realidad no duda ningún psicoanalista en ejercicio, aunque no pueda representarlos con precisión por medio de las formulaciones existentes” (*ibidem*).

Sin embargo, no se puede negar que el método propuesto por Freud como el de Bion guarda algunas semejanzas con el modo de operar de los místicos. Como señala Vermote (2011), “Bion usaba metáforas místicas y técnicas en su búsqueda para aprehender al objeto psicoanalítico”, pero de ninguna manera se puede deducir que Bion era un místico o un “escritor religioso”. Creo, como dice Sandler (2005), que atribuirle una dimensión religiosa es consecuencia de una “lectura superficial” o intencional. Por eso me parecen adecuadas, tanto las afirmaciones de López Corvo (*op. cit.*) cuando afirma que: “resulta peligroso conectar F con lo sobrenatural o con las posesiones despreciables de la mente y en esta forma saturarla”, como pertinente me resulta la evaluación que Caper hizo del libro *The clinical thinking of Wilfred Bion* de los Symington. Según Caper (1998), estos autores han dado una visión religiosa del trabajo de Bion. En tanto los místicos son los que más se han aproximado a la realidad última, el enfoque del psicoanálisis habría de aproximarse lo más posible a los místicos. Pero una cosa es aproximarse a esos modelos de búsqueda y otra es saturar la respuesta. Por eso me parece acertada la conclusión de Caper cuando dice:

“Si uno desea tomar el término ‘místico’ literalmente, entonces Bion está proporcionando un modelo de misticismo extraído de su experiencia psicoanalítica de la interacción de interpretación, proyección, contención y resistencia. Pero este es un modelo psicoanalítico del misticismo, no un modelo místico del psicoanálisis”.

Creo que en este momento es oportuno recordar las mismas palabras de Bion cuando dice que: “Un acto de fe es peculiar del procedimiento científico y debe distinguirse del significado religioso con el que se invierte en el uso conversacional” (Bion, 1974). Conviene diferenciar Fe de otros objetos. No han sido pocos los intentos de asignarle a Fe un lugar en el conjunto de la personalidad, por ejemplo, los intentos de Hume, quien quiso humanizar la religión y naturalizar la fe (Pérez Andreo, 2009). Una manera de otorgarle un sitio implica reconocerle su diferencia con conocimiento. Éste implica la presencia de una no-cosa. En el conocimiento, el pensamiento, el nombre está en el lugar del objeto-cosa ausente, mientras que Fe refiere a una expectativa de que un conocimiento sea posible. La fe del analista radica en la expectativa del surgimiento de un “hecho seleccionado” que evoque un nombre. *Fe significa que el pensamiento será posible* y que en su horizonte está “O”, muy diferente de la Ω de los primeros cristianos. Aquí conviene mencionar la respuesta que Bion le dio a Caper (1998) en relación al concepto de infinito, tan ligado a ese “O” incognoscible e inalcanzable:

“Una vez me dijo que su concepto de lo infinito era la magnitud de lo que no sabía. Es incognoscible no porque sea inefable, sino porque no hay suficiente tiempo en una vida para saberlo todo, o incluso suficiente tiempo para saber todo lo que hay que saber sobre una sola cosa”.

Lo expresado hasta ahora no excluye una actitud respetuosa y hasta reverencial ante lo desconocido e inabarcable (Vermote, 2011b), pero sin idealizar los términos y sin perder de vista lo que el mismo Bion decía:

“Ya que no sé cuál es la realidad última y ya que quiero hablar, he intentado tratar esta posición simplemente otorgándole un símbolo “O”, y justamente llamar “O” a la realidad última, la verdad absoluta” (Bion, 2015).

Esa verdad última de cada persona que asusta, no solo por la turbulencia emocional que crea, sino también por la implícita posibilidad de cambio y por la incertidumbre de su dirección. Ser uno mismo no suele ser un proyecto tentador. Entre otras razones porque, como decía el poeta: “... no hay camino, se hace camino al andar” (Machado, 1912). Y al andar se hace camino si se observa sin deseo, sin la fe cegada por el deseo.

Otro de los significados del término *faith* hace referencia a la obligación de *lealtad o fidelidad* a una persona o promesa, compromiso, etc. En ese sentido creo que uno de los significados de *faith* está vinculado a la posibilidad de vislumbrar la verdad y el serle fiel. Así, en *Memorias del futuro* (Bion, 1995b) se presenta una relación entre verdad y ciencia, y el tipo de vinculación que la sustenta:

“P.A.: ‘Un punto de vista científico’ solo es aquel que proclama su lealtad a la verdad.

Sacerdote: Del mismo modo, la lealtad a Dios debería ser indistinguible de la lealtad a la verdad”.

El tema de la verdad es fundamental para todo pensamiento. Aquí querría hacer una disgregación respecto al artículo que precede al término “verdad”; me refiero a “la verdad”, como si existiera solo una. Creo que la pretensión de una única verdad tiene su origen en la intolerancia a las múltiples verdades que existen en los diferentes momentos de la vida. Cuando oigo la referencia a “la” verdad resuena en mí la intolerancia al politeísmo que promovió el monoteísmo, aunque ha sido tan incapaz de mantener unidos a los pueblos monoteístas que aún siguen luchando en nombre de “la” verdad que cada uno cree poseer. Enjaulan a “O” al no tolerar las transformaciones en “O”. Aunque aquí no repetiré la pregunta de Poncio Pilato puedo interrogar qué nombra. En este sentido parece suficiente la mención que hace E.T. de Bianchedi (2016) de “verdad”:

“Este término también tiene diferentes definiciones en distintas posturas epistemológicas, pero la definición que Freud acepta explícitamente es la de la correspondencia de una formulación con la realidad, con el mundo externo real (Freud, 1933). Frente a la realidad del mundo psíquico, que Freud también acepta, y que considera (con Kant) tan ‘incognoscible’ como el mundo externo, verdad será, también, la correspondencia de la formulación con los hechos. Pero la verdad intuida

en la relación psicoanalítica, y formulada en una hipótesis (interpretación) que transmite verosímilmente lo descubierto, no podrá ser corroborada ni refutada al modo del método científico. El analista solamente puede dar por sentada la verdad de que esa es su interpretación de los hechos, su hipótesis construida en ese momento acerca de lo que está ocurriendo en el contacto emocional”.

La Fe que el analista tiene en su capacidad para establecer una correspondencia entre los hechos y sus formulaciones sostiene su formulación de la verdad. Y la lealtad a la relación entre lo observado-intuido y lo interpretado caracteriza la actitud psicoanalítica y al contacto psicoanalítico veraz. Éste, por cierto, no se consigue corriendo tras los hechos como cazando verdades sino al contrario, es la verdad quien nos caza porque:

“...la adquisición de la verdad es más pasiva y requiere del sometimiento a la operación de continente y contenido, al mecanismo $Ps \leftrightarrow D$ bajo los vértices L, K y, de ser posible, F, con la importancia colocada en la creación y no en la destrucción” (Meltzer, 1978).

No es banal hacer referencia aquí a que la búsqueda de verdad acentúa la creación y no la destrucción porque no solo se trata de construir verdades sino también de preservar al receptor de las mismas (Meltzer, 1976). Para este fin, es necesario tener Fe en que las partes destructivas y envidiosas disociadas del mismo analista no destruyan su propia realidad psíquica. Tampoco se puede ignorar que las partes psicóticas y *amentales* de los pacientes pueden potenciar las del analista, por ejemplo, haciéndole creer que conoce y sabe la verdad. Tan alimento de la mente es la verdad como tóxicas son la falsedad, la mentira y las inoculaciones no percibidas. Al mismo tiempo, la disponibilidad a encontrar la verdad, que se presenta en medio de turbulencias o remansos, invita a la confianza de que la verdad será concebida. Y, si es tolerada, aparecerá como una luz que fulmina brumas y tinieblas.

Cuando el analista ha captado la realidad emocional del paciente puede tener hasta la certeza, la Fe, de que podrá nombrarla; por eso tanto Sandler (2005) como López Covo (2002) dicen que el analista se encuentra en ese estado en que ya no puede dudar. Pero, así como Fe no

admite la duda, ésta puede anidar en el corazón de la creencia. Creo que *belief* conlleva una posibilidad de duda antes de alcanzar la *faith*, la certeza que autoriza a nominar y comunicar esa verdad en la interpretación.

Las creencias

El tema de la fe y la creencia ha suscitado múltiples disputas en la historia del pensamiento. Ferrater Mora (1965) ha señalado que la creencia ha sido identificada con la fe y se ha opuesto al saber; pero, por otro lado, se ha sustentado que todo saber y, en general, toda afirmación tiene en su base una creencia. Ahora cabe diferenciar fe de creencia. En tanto recurso para conocer, descarto a la “creencia fanática” por su oposición radical al conocimiento.

En el siguiente texto de *Memorias del futuro* se puede observar el inter-juego confuso de los términos “conocimiento”, “fanatismo”, “creencia”, “fe” y “arrogancia”:

“Sacerdote: El rey pagó con su vida el fanatismo del médico.

P.A.: ¿Fue su fanatismo o fue su religión?

Sacerdote: Él creía en su medicina; era como su dios. [...] Me dijeron que él creyó que el rey se estaba muriendo...

P.A.: ...tú y los tuyos le dijisteis a la gente que el rey sobreviviría, y que si entraban todos en el pozo con sus atavíos y eran enterrados irían al Cielo.

Sacerdote: ¿Al Cielo? ¡Qué tontería! Esa idea ha surgido en los últimos milenios.

(Rosemary se hace poco a poco visible).

Rosemary: (con fruición, admirando sus pies elegantemente calzados). Ésta es mi idea del Cielo.

Difícilmente me hubiera atrevido a creer que viviría para llamar a mi señora y oír cómo me llama “señoora” cuando yo le doy órdenes” (Bion, 1995b).

En este texto hay distintos tipos de objetos en los que se cree: la medicina, la religión, la inversión de clases sociales, los objetos parciales erotizados (los pies); pero lo común es que las creencias

llevan a enterrarse en la muerte, en el pensamiento supersticioso o en la superficialidad erotizada... Cualquier objeto puede ser idealizado. Antiguo y propio de la fragilidad humana es crear dioses o cielos como “en los últimos milenios”. Pero es innegable que en toda creencia hay algo de conocimiento y, por tanto, algo de verdad, un punto de apoyo desde el que se construye una representación, un pensamiento. Comparado con los síntomas, por más alejados que estén de la realidad, como los delirios, siempre existe algo en que sostenerse. Pero, así como la construcción delirante se basa en la certeza, “la creencia se basa en la probabilidad” (Britton, 2005) dejando un margen para la duda (*ibidem*), la sorpresa, el límite. Cuando la creencia se transforma en certeza no conduce al cielo...

Conviene diferenciar *creencia* de *pensamiento*. Este tema ya fue planteado por Platón. Él vinculaba la creencia al mundo sensible o físico mientras que conocimiento era remitido a una realidad inteligible o ideas abstractas. Platón diferenciaba *doxa* de *episteme*. Con *doxa* se refería a una opinión, un conocimiento que no ofrece certeza sino una creencia razonable, un conocimiento aparente de la realidad sensible, que se caracteriza por fluir constantemente. Este carácter cambiante es lo que dificultaba ser conocida. Por el contrario, con *episteme* se nombraba al conocimiento de la verdadera realidad, una realidad abstracta, inteligible e inmutable. Su ideal eran las verdades eternas. Aunque la sugerente diferenciación entre *doxa* y *episteme* no se mantiene a partir del desarrollo del análisis historicista y de los aportes de la física cuántica, no se puede negar que ambos expresan tanto el punto de partida del conocimiento como el anhelo de trascender los datos obtenidos hasta ese momento. *Episteme* era un ideal tan utópico como el “O” de Bion. Aunque inalcanzable, funciona como faro de la curiosidad.

La polarización entre *doxa* y *episteme* marca los límites de un vasto territorio en donde se registran diferentes grados de creencia por la interferencia del experimentador y por los límites de los métodos de conocimiento.

En tanto las creencias conllevan un compromiso emocional intenso, porque devienen una guía de nuestras acciones, pueden convertirse en ideologías base de fe religiosa o dogmática. Su componente emocional “tranquilo” y “satisfactorio” que ofrece representaciones estables

(Wittgenstein, 1992) —como la anhelada *episteme*— potencia la fascinación que generan las creencias y el fanatismo, aunque con grados diferentes de verdad entre ellos. La función defensiva de las creencias ya había sido formulada, por ejemplo, por Peirce (1877) cuando decía que acudimos a ella para liberarnos de la insatisfactoria e inquietante duda. La sabiduría popular expresa esto mismo diciendo aquello de “más vale malo conocido que bueno por conocer”.

Partiendo de que hay diferentes puntos de apoyo, conviene diferenciar verdades que se correlacionan con las realidades (sensibles o mentales) para separarlas de las que se apoyan en prejuicios, escotomizaciones o intolerantes percepciones basadas en escisiones. Por eso mismo también concuerdo con Gustavo Bueno (2002) cuando afirmaba la necesidad de criticar las creencias no tanto para “aniquilarlas (lo que es imposible) cuanto en distinguir sus componentes constitutivos (ontológicos) y sus componentes adventicios o supersticiosos”. La tarea higiénica que propone Bueno para las creencias de los grupos sociales reclama otro paso, más específico, para las creencias inconscientes. Para tal fin se necesita haberla tornado “consciente y reconocida como tal” [y de este modo] “se puede poner a prueba contrastándola con la percepción, el recuerdo, los hechos conocidos y otras creencias existentes” (Britton, *op. cit.*). Pero la condición para realizar el tránsito desde la creencia-*doxa* al conocimiento-*episteme* es la tolerancia a la duda y a la prueba de realidad. De todos modos, hay que admitir que nunca se podrá llegar a esa deseada *episteme* por más pruebas que se tengan, no solo por la interferencia ejercida por el observador (“principio de incertidumbre”) sino también por el hecho de que “no hay suficiente tiempo en una vida para saberlo todo, o incluso suficiente tiempo para saber todo lo que hay que saber sobre una sola cosa” (citado *ut supra*). Por eso concuerdo a su vez con Saab (2013) cuando afirma que solo se pueden tener grados de creencia en función de las pruebas disponibles.

Tanto las interferencias del observador como las limitaciones en los métodos provocan que el acceso al conocimiento de la naturaleza de los fenómenos psíquicos o de las causas físicas en las ciencias naturales sea limitado. Una observación rigurosa de los puntos de apoyo de las creencias e ideologías deviene esencial para discriminar verdades de falsedades. Esta es la tarea del científico y del psicoanalista. A éste le compete deslindar puntos de apoyo de ciertas

representaciones que funcionan como creencias directrices, muchas veces engendradas o intoxicadas por supersticiones o malos-entendidos (Money-Kyrle, 1956). Para tal fin, la tarea de Bion, apoyándose en el pensamiento de Wittgenstein, entre otros, consistió en crear recursos para deslindar falsedades de verdades porque “no puede haber un resultado genuino basado en la falsedad” (Bion, 1974). Esta tarea reclama que el psicoanalista sea realmente tal porque esa condición le permitirá “aunarse (*can be at one*) con la realidad del paciente” (*ibidem*). Ser realmente psicoanalista implica, por tanto, la actitud valiente de reconocer los propios errores e injurias para arrepentirse y reparar. En este sentido, es esclarecedora la sugerencia de que el concepto *to be at one* remite a esa fiesta mayor de los judíos, el *Yom Kippur* o *Day of Atonement*; el día del perdón desde donde Bion habría extraído el *at-one-men*, es decir, la capacidad de reintegrarse y ser sí mismo como condición para empatizar-aunar con el paciente². Devenir psicoanalista.

Si consideramos Fe como *la expectativa de que el tránsito hacia “O” es posible*, y a la creencia-doxa como *un paso ocasionalmente confuso aunque siempre revisable hacia esa meta*, queda pendiente mencionar *la prueba de realidad* que permita evolucionar la creencia hacia conocer. Un conocimiento que no se frena tercamente en las *transformaciones de O* sino que *está disponible para expresar las transformaciones en O*. En ese tránsito encuentro a la *intuición* porque es capaz de trascender los datos del mundo externo y del interno.

Un rayo de luz trémula...

Cuando las creencias encuentran apoyo en razones, experiencias e intuiciones el sujeto se siente más cerca de tener una experiencia verdadera. Queda implícito que las verdades están más allá de los datos inmediatos, como los derivados de los sentidos. En ese sentido es sugerente la introducción que Fuentes Benot (1961) hace a *La docta ignorancia* de Nicolás de Cusa:

² Agradezco esta aclaración, como otras, al Dr. Alberto Hahn (Londres).

“... la verdad absoluta escapa siempre al conocimiento finito, consistiendo en una gradual aproximación sin fin [...] Si la sabiduría es un conocimiento total de las realidades, el hombre ha de conformarse con la ignorancia, pero no con una ignorancia por ausencia de conocimiento, sino con una ignorancia que resulta del conocimiento de las limitaciones del entendimiento humano. Esta es la docta ignorancia, que no desemboca en un escepticismo, porque sabe que no sabe y lo sabe con total certidumbre”.

Esa “docta ignorancia” resuena en el pensamiento de Bion y tras su inspiración se ha de buscar “en la oscuridad, sabiendo que en el interior de la oscuridad” (de Cusa, 1961) se intuirá aquello que está detrás de los datos ligados a la experiencia inmediata y captados por los sistemas externo y propioceptivo. Sin escepticismo, ni desesperación ni urgencia ni omnisciencia. Por eso se puede decir ante una situación clínica: “confío” (*I am confident*) (Bion, 1974), al mismo tiempo que reconocemos que “intuimos más que observamos los fenómenos que suceden durante la sesión” (Meltzer, 1987). Observamos desde la “docta ignorancia” pero con la *faith* suficiente como para arrojarnos con el valor reclamado por Buber a las progresivas *aproximaciones a las verdades*. Para este viaje, en la alforja hemos de contar con el instrumento privilegiado propuesto por Bion de mantenernos “sin memoria, sin deseo y sin comprensión [...] para posibilitar y favorecer la intuición [...] de la realidad psíquica” (Bianchedi, 2016). Esta psicoanalista consideraba “inquietante y críptica” esta propuesta de Bion, como Meltzer consideraba “desconcertante” la propuesta de F, por no mencionar ahora las dispares reacciones que provocó el pequeño y estimulante trabajo de Bion (1967) *Notas sobre la memoria y el deseo*, estimulantes “notas” de la sinfonía del “innovador freudiano”, como Parthenope Bion (1997) llamó a su padre. Pero cabe interrogarse si la intuición tendrá suficiente potencia como para iluminar “en la oscuridad”.

Tratándose de proyectar luz sobre un objeto, disponemos de dos términos —intuición e *insight*— que designan la visión directa e inmediata de una realidad. Así como el segundo término devino elemento fundamental de la técnica psicoanalítica, el primero abarca un universo mayor, tanto interno como externo, con la particularidad de que la intuición conduce al *insight*. Conviene, pues, iluminar a la intuición para enriquecernos con sus potencialidades. Para esto comenzamos

con los aportes de Descartes (¿1628?) quien en *Las reglas para la dirección de la mente* dedica la III Regla a la intuición y a la deducción. La enuncia así:

“Entiendo por ‘intuición’, no la confianza fluctuante que dan los sentidos o el juicio engañoso de una imaginación de malas construcciones, sino el concepto que la inteligencia pura y atenta forma con tanta facilidad y distinción que no queda absolutamente ninguna duda sobre lo que comprendemos”.

En esta concisa formulación se señalan características universales atribuibles a la intuición y al conocimiento intuitivo: no depende de los sentidos ni se fía de ellos, ni depende de un juicio engañoso derivado de una imaginación no basada en serias observaciones, se capta con la inteligencia y no deja lugar a la duda. Allí están sintetizados los caracteres comunes a las distintas concepciones de la intuición, tal como más tarde las presenta Ferrater Mora (1965):

“... el de ser directa (en la intuición no hay rodeos de ninguna clase); el ser inmediata (en la intuición no hay ningún elemento mediador, ningún razonamiento, ni inferencia, etc.); el ser completa (no toda intuición aprehende por entero el objeto que se propone intuir, pero toda intuición aprehende totalmente lo intuido [...]) La generalidad de estos caracteres se muestra en que corresponden por igual no solamente a la intuición de realidades (sensibles o no), sino también a la intuición de conceptos y de proposiciones”.

En estas caracterizaciones de la intuición se acentúa el carácter inmediato de la comprensión, como si fuera obra de un único canal de luz, como de un rayo. Sin embargo, es más probable que la observación (inclusive la observación e intuición del psicoanalista) sea una convergencia de percepciones y captaciones realizadas simultáneamente desde varios vértices, como sucede, por ejemplo, en la “visión binocular” o el “sentido común”. A veces pienso que las dificultades para intuir derivan más de las rémoras defensivas y del pensamiento racional que, en su carácter sucesivo, es intolerante con la simultaneidad. Por eso creo que los bebés y ciertas personalidades *borderline* son capaces de captar intuitivamente el estado emocional ajeno, aunque no suelen serlo para captar los propios, porque carecen de los frenos “adultos”. En este sentido se podría

comparar a la intuición con la recogida de datos desde “múltiples vértices” que coagulan en un “hecho seleccionado” que evoca un nombre, deviniendo así en la *prueba de realidad* que antes reclamaba. Sería algo equivalente a la acción de un rayo de luz no demasiado excesiva³ que crea un nuevo orden en la oscuridad y los múltiples fotones del rayo permitieran descubrir lo que se oculta, al mismo tiempo que deja en penumbra un enigmático entorno. Al respecto, Meltzer (1984), en la conferencia *Sobre la imaginación*, decía que era necesario realizar una observación desde la mayor cantidad de vértices posibles. Vértices o puntos de vista que pueden variar, por ejemplo, en función del momento elegido por el sujeto para observar o de los sentidos participantes en la observación... Como muestra de la gran variedad de vértices nombraré los que Grinberg, Sor y Tabak de Bianchedi (1991) enumeran en su obra: “social, político, educativo, financiero, científico, filosófico, moral, religioso, sexual, superyoico, paternal, falso, verdadero, psicoanalítico, etc.”. Meltzer, en la conferencia aludida, sugirió que una situación clínica podía ser mirada desde la imaginación, desde la adaptación, desde el punto de vista del aprendizaje. No terminaron allí los vértices posibles pues más adelante, en la misma conferencia, citó otros, y dijo que:

“Según la óptica de Bion, en análisis, la riqueza es más importante que el esmero, la precisión o el acercamiento sistemático; según la óptica de Klein, lo más importante es el proceso, la sistemática del proceso; en la óptica freudiana, probablemente, es la reconstrucción de la historia del paciente. Pero el análisis reúne todas esas posibilidades: hay reconstrucción, proceso, también hay una riquísima experiencia que brota, precisamente, del examinar las cosas desde todos los puntos de vista posibles desde nuestra imaginación y desde la del paciente” (Meltzer, 1984).

Pero no terminaron allí los vértices posibles para observar, pues en otro momento, en los seminarios en Barcelona (1996) nos propuso otros para captar el mundo interno del paciente: “la estructura de la personalidad”, “la capacidad para establecer relaciones íntimas” y la de “pensar”.

³ “Entonces dejamos entrar un exceso de luz, y entonces adiós a nuestra intuición, porque el flujo de luz que dejamos entrar nos enceguece respecto a lo que realmente pasa” (Bion, 2005).

Creo que todos estos vértices funcionan como diferentes y opcionales haces de luz que convergen en la intuición, potenciándola.

Pero, ¿hacia dónde se dirigirá la luz? Ante el “infinito informe” (Bion, 1974) del mundo interno del paciente no se sabe qué mirar. Uno puede sentirse tan desconcertado/asombrado como ante los dibujos del cabello y del agua de Leonardo, como ante una verborrágica exposición o un silencio tenaz o ante un juego armónico y comunicativo... todas las conductas interrogan. Descubrir qué quiere decir el paciente es un objetivo, nunca una ofrenda por más transferencia positiva que se manifieste en el consultorio. Así como ante los dibujos de Leonardo uno se siente estimulado y se evocan pensamientos, Bion se preguntaba:

“... ¿qué hago cuando intento dirigir la atención de uno de mis pacientes hacia una estructura (*pattern*) —hacia la cual ha sido dirigida mi atención por sus contribuciones a la sesión— por la efímera actividad de las interpretaciones?” (Bion, 1995a).

El paciente y el analista atraen mutuamente la atención del otro. Cuando el material llega como chorro de agua o como misterioso desierto ¿la caja de herramientas del psicoanalista podrá acudir a socorrer al turbado analista? Pero, ¿qué es lo efímero: la actividad o las interpretaciones? Más aún, ¿con qué intención intervenimos? Estas son algunas de las múltiples preguntas que rondan en la mente del analista cuando contacta con su paciente

Con seguridad elegí la imagen del agua para hacer más visible la metáfora petrolífera de Meltzer, cuando dijo:

“Uno de los cambios más importantes que introdujo Bion en la técnica analítica es aquello de no preguntarse más qué cosa significa el material traído por el paciente, sino qué quiere decir el paciente. Eso implica que lo que no es claro no es el material sino el paciente. En primer lugar no es claro si no sabemos cuál es el significado que el paciente atribuye a las palabras que está pronunciando. Una vez aclarado con él cuál es el significado de las palabras que ha usado, el segundo paso será buscar entender qué cosa quería decir con aquellas palabras (es necesario hacer eso aunque parezca que ya se ha entendido). Aclarado lo que el paciente quería decir con la pregunta formulada o con la fantasía verbalizada, se puede pasar al método de Bion de fraccionar

la pregunta en una multiplicidad de otras preguntas: así de la pregunta inicial surgen materiales nuevos del mismo modo que cuando se fracciona el petróleo surgen varios subproductos” (Meltzer, 1984a).

Aunque acordando con lo transcripto es obvio que el análisis del lenguaje no alcanza para desentrañar “el petróleo” del mundo interno del paciente. Hace falta algo más. De ninguna manera estoy atribuyendo a Meltzer una aproximación racional cognitivista. Baste con acudir a la propuesta de exploración de los sueños que hace en *Vida onírica* (1984b). Pero tornando al tema del objeto de la indagación, es ilustrativo el siguiente texto de *Memorias del futuro* donde se habla de captar algo del otro, entenderlo, ¿intuirlo? El texto comienza con la invitación a tomar café que Hombre hace a Rosemary; frente a esa situación, otra pareja, Alice y Roland, dialoga:

“Alice: No comprendo lo que ella ve en él.

Roland: Ni yo.

Alice: Tú parecías haber visto algo en ella.

Roland: Tú también.

Alice: Tal vez los dos vimos algo en ella y ella en nosotros.

Roland: Puede, pero lo dudo.

Alice: De todos modos tiene que haber algo, en cualquiera de los dos casos.

Roland: ¿Algo que ninguno de nosotros vio... pero que sin embargo existe?” (Bion, 1995a).

En este diálogo, bastante típico de algunos habitantes del *Claustrum* (Meltzer, 1992), que dedican su vida a mirar qué hacen otros mientras permanecen aburridos en una vida sin interioridad, aparece un atisbo de curiosidad por la pareja (Hombre-Rosemary) y por la personalidad de Rosemary. Se reconocen interesados por ese “algo” que anida en cada uno de ellos; también se menciona la curiosidad que Rosemary puede sentir por ellos mismos. Pero pareciera que la curiosidad no va más allá de “algo”. ¿Algo tan oscuro como el color del petróleo? Oscuro y enigmático como los vínculos que pudieran existir entre los personajes de esta novela psicoanalítica: ¿vínculos de amor, de odio, de conocimiento? ¿O vínculos de menos amor, menos odio y menos conocimiento, capaces de generar excitación y/o aburrimiento y/o fanatismo? O

¿solo interés por la sabrosa y apetecible tableta de chocolate que disponía Hombre en su cartuchera? Tal vez sus curiosidades podrían satisfacerse descubriendo algunos datos registrables, como el estado civil, o la frecuencia de actos sexuales, etc., pero eso no permite conocer al otro, tal como pensaba Bion cuando decía:

“Aunque puede afirmarse con precisión que el paciente está casado y tiene cuatro hijos, no es tan fácil afirmar que su estado mental [*state of mind*] sea el de un hombre casado con cuatro hijos, porque tal estado mental no existe. Además, un ‘recuerdo’ de este tipo, y el peso que eso comporta, oscurecerían en gran medida la observación del estado mental del paciente, en el caso de que tal estado se hallara más cercano al que uno podría esperar de un soltero” (Bion, 1974).

¡Interesa solo el *state of mind*! Ese es el territorio para el ejercicio de la función psicoanalítica, aunque sea acuoso o desértico. Por eso, para conocer al otro, para intuir el estado mental de otra persona, hay que tener una capacidad de percibir “algo” que trascienda los datos inmediatos, semejante a lo que le pasaría a Mozart cuando escuchaba música. Alice estaba curiosa sobre la escucha musical que tenía Mozart “... mientras tocaba o mientras oía tocar a alguien el clavicordio, pudiera parecerle que fueran los mismos sonidos que procedían de un piano de cola tocado por un maestro del momento”. Respondiendo o suponiendo ‘Yo mismo’ dice: “Esperaría que él sintiese la ‘melodía’ (*tune*) como algo familiar” (Bion, 1995a). ¿Qué escucharía Mozart? ¿Para reconocer la composición importaría mucho si se trataba de un objeto determinado (clavicordio o piano de cola) o quién era el que la ejecutaba? ¿Escucharía los sonidos de las notas o la ‘melodía’? Para acercarme a una posible respuesta necesité acudir al texto original de *Memorias del futuro*. En él ‘Yo mismo’ respondió: “... *to feel that the tune was familiar*”. En la edición española han traducido “*tune*” por “melodía”, mientras que en la italiana, hecha bajo supervisión de Parthenope Bion, fue traducido como “armonía”. Esto me sorprendió mucho y me planteó otra pregunta, la de la diferencia entre “melodía” y “armonía”. Al no ser un experto en la teoría de la música he buscado y he encontrado una diferencia. La armonía musical estudia los acordes (notas, [sonidos] diferentes y simultáneas, escritas una sobre otra en la partitura) combinados, es decir, considerando sus principios de conexión. La armonía es considerada la que estructura las

canciones y uno de los elementos más importantes dentro del arte. La melodía en cambio hace referencia a la sucesión de los sonidos y escribe sus notas una detrás de la otra. Esta pequeña, y hasta atrevida, digresión es para decir que la intuición de ese “algo” señalado antes tiene como objeto la descripción y comprensión de los elementos que son parte de la “armonía” (acordes, conexiones y silencios) que estructura cada estado mental. Esto implica que el psicoanalista captará qué quiere decir el paciente si tras la melodía del discurso puede desentrañar los acordes (compuestos por objetos internos con diferentes grados de integración/desintegración) y sus conexiones. Objetos y vínculos que construyen la estructura. Ésta tendrá la consistencia o cualidad según cuáles sean los vínculos (L, H, K y -L -H -K) que gobiernen la relación entre los objetos. Así, por ejemplo, la desarmonía derivada de los ataques al vínculo es un producto de los anti-vínculos en razón de la incapacidad de tolerar la belleza que produce la armonía de una relación sustentada en el amor, el odio y el conocimiento.

No es este el lugar para extenderme sobre el tema de los estados mentales, a los que Bion dedicó especial atención en *Atención e interpretación* (1974) y en *La tabla y la cesura* (1982), como Meltzer en *Los estados sexuales de la mente* (2011). Pero no quería dejar de destacar dos características de los mismos: una es que son transitorios, aunque puedan predominar en ciertos momentos o etapas de la vida y otra, que condicionan la percepción de la realidad (Muñoz Vila, 2011). Como diría Bion, un paciente puede estar “casado” pero con un estado mental “soltero”, del mismo modo como un niño puede ser adulto o pseudo-adulto, dependiendo del tipo de identificación operante y del tipo de objeto construido en su mundo interno. Por eso la tarea del psicoanalista consiste en encontrar la verdad (y no “La” verdad, como dije) de cada estado mental, sea adulto (precedido por una armónica pareja u objeto combinado funcionando como “equipo de trabajo”) o infantil (en las diversas formas de rebelarse contra la dependencia del objeto combinado) (Harris y Meltzer, 1990)⁴. El grado de cronificación en un estado mental “no adulto” aumentará el desafío a la tarea del psicoanalista. Ante esa tarea será su actitud (Tabbia, 2017, 2018a, 2018b) lo que posibilitará la mayor o menor capacidad para intuirlo. En todo caso, sin

⁴ Martha Harris y Donald Meltzer dedicaron un capítulo al tema de la organización de la personalidad en el libro *Familia y comunidad*.

intuición carecerá de la herramienta básica para captar el estado mental, para modular el dolor y modificar la ansiedad a través de la interpretación (Meltzer, 1976) de la transferencia. Una intuición especial será necesaria para esos pacientes atrapados en personalidades primitivas, en las que ni la simbolización ni el lenguaje se han desarrollado mínimamente.

Nuevas preguntas me surgen... ¿desde dónde escucharía Mozart la estructura de las canciones? ¿Cómo captaría la música? ¿Cómo percibe una madre los mensajes de su bebé? ¿Y el psicoanalista los sonidos que vienen desde el inconsciente? Ciertamente que "... no puede ser realizado solo por el intelecto consciente, sino que la comprensión verdadera está basada en la intuición y no en un mero descifrar" (Meltzer, 1973b). Descifrar⁵ puede ser enriquecedor cuando se desea conocer "sobre" o "acerca de", pero no es esa la actitud propia de un Mozart, ni de una madre comprometida en la crianza, ni la del psicoanalista que no teme el cambio catastrófico propio o de su paciente. Ciertamente que se puede optar por conocer "sobre" y no solo porque se prefiera vivir en la superficie o se opte por las mentiras por temor a las verdades o al cambio. También cabe refugiarse en una burguesa *aurea mediocritas*, como Alice y Roland, cuando no se toleran los límites o el esfuerzo necesario para superar las limitaciones de los datos de la sensibilidad (de Cusa, 1961). Esa es una opción. La otra es intuir, colocarse ante el desafío de "aprender de la experiencia" y devenir otro.

Ahora bien, centrándonos en nuestro objeto de estudio, ¿qué es la intuición para un psicoanalista? Esta fue la respuesta que Meltzer nos dio:

"La intuición es primariamente el producto de procesos mentales inconscientes que tienen sus orígenes en experiencias emocionales, por lo tanto la contratransferencia es la manifestación típica de la intuición y de la imaginación inconsciente" (Meltzer y Harris, 1998).

⁵ Descifrar es un término con diferentes connotaciones. Puede significar entender y aclarar lo oscuro y de difícil inteligencia, como desentrañar un documento antiguo en base a un código (cual piedra rosetta). Las diferencias residen en el compromiso del investigador y en el objeto investigado, pudiéndose utilizar más el conocimiento racional que el emocional/intuitivo.

La intuición es un producto de procesos inconscientes, con origen en experiencias emocionales y que se manifiesta en la contratransferencia y en la imaginación inconsciente. Densos conceptos en pocos renglones. Creo que un paso para descifrar esa definición sería partir de la experiencia emocional apasionada (L, H, K, entrelazada con -L, -H, -K) durante el contacto analítico, que podrá ser comprendida (a través de una introspectiva imaginación inconsciente, cual oxímoron) en la contratransferencia. En tanto el “O” del paciente es tan desconocido como el “ser absoluto”, o la “cosa en sí misma”, al psicoanalista, ese ser “finito”, le cabe explorar su mundo interno, es decir, analizar (durante el encuentro con el paciente o fuera, en su propio análisis o en la supervisión) su contratransferencia. En ésta intuirá la dinámica emocional o inter juego de objetos internos y vínculos. Una contratransferencia que “no tiene que ser verbal o inteligible” (Meltzer, 2005) u orgánica⁶, sino intuible. Para comprenderla, el psicoanalista puede identificarse con su paciente y con las herramientas obtenidas durante su propio análisis —el *insight* de las manifestaciones de su propio inconsciente— y con el conocimiento teórico del inconsciente puede observar e intuir el significado del comportamiento del paciente (Money-Kyrle, 1956) y así captar qué quiere decir. Esta tarea exige el valor y la disponibilidad para identificarse con el mundo interno de su paciente. Labor que reclama una actitud caracterizada por y basada en un estado de vulnerabilidad, como si se arrojara sin la protección de un traje de neopreno (cual “exoesqueleto”), es decir, sin demasiadas teorías o defensas. Y, por otra parte, confiando solo en la identificación introyectiva con el objeto combinado (soporte de la imaginación creativa). Tal como dice Hahn (2017):

“El analista, a través de su relación con sus objetos internos es capaz de tener acceso a los estratos más profundos de su mente para observar las constelaciones de sus propias fantasías inconscientes así como, por identificación, las de su paciente”.

Desde esa actitud receptiva podrá mirar la escena que en su interior registra el mundo interno del paciente. En ese sentido, sería una situación equivalente a la escena onírica que surge

⁶ Manifestaciones motoras o sensaciones del analista mientras está con el paciente (sobre todo con estados mentales primitivos), como los movimientos involuntarios del analista, por ejemplo, cruzar y descruzar las piernas...

espontáneamente en el interior del psicoanalista y capta su atención. En medio de esa escena, inquietante por desconocida, el analista atento puede alegar que descubre en su interior pensamientos primitivos o elementos alfa que, mirados detenidamente, forman un patrón (*pattern*) (Meltzer, 2005). Esos elementos incipientes formarán un patrón cuando encuentren la cualidad transformativa del continente generador de significado emocional. Esto es lo que aporta el psicoanalista: su disponibilidad y tolerancia para que el “hecho seleccionado” encuentre un nombre evocado. Allí surgirá la sorpresa tan propia de la intuición. Seguramente no tendrá el fulgor del *insight* porque requiere más tiempo para que el campo se organice, pero cuando el nombre llame a la puerta del analista la expectación captará la atención del analista y comenzará a transformarse en “seguridad”. Para este proceso es necesaria la “capacidad negativa”, es decir:

“... la capacidad de suspender la acción, la posibilidad de tener dudas, el deseo de investigar seriamente un problema, la búsqueda de la verdad en vez de salir corriendo tras la búsqueda de soluciones o acciones experimentales.” (Meltzer, 2005).

Devenir pensante a partir de experimentar la “paciencia” y “seguridad” (Ps↔D) necesaria para que se manifiesten, sean intuidos y contenidos los elementos alfa. Esto exige tolerar el dolor mental. Reclama reconocer la superposición de la experiencia personal del analista con la información transferencial del paciente. Todos estos trabajos son necesarios para acoger los elementos alfa.

Pero si de tolerancia al dolor y trabajo se trata, no menos se exige para desarrollar esa herramienta fundamental: la intuición. Al respecto es elocuente otra respuesta de Meltzer:

“En general la gente ajena al análisis y la mayoría de los que están dentro del análisis no tienen ni idea de lo difícil que es llegar a ser intuitivo. Y en cuanto a lo concerniente a la preparación para trabajar psicoanalíticamente, la función principal del análisis didáctico es llegar a ser intuitivo. La curación de nuestras anormalidades mentales o excentricidades mentales no es función del análisis didáctico sino del análisis personal. La función del análisis didáctico es desarrollar la intuición. Entonces, cuando la gente descarta a éste o a aquel analista porque tienen esta o aquella sintomatología o anormalidad o excentricidad, etc., ese no es el tema; la cuestión no es que los

analistas sean normales en el sentido de la normalidad estadística; pueden estar tan locos como necesiten estarlo si son intuitivos y pueden ser honestos; por lo tanto intentar descalificar a Freud por la revelación de sus anormalidades es absolutamente irrelevante” (Meltzer y Harris, 1998).

En esta respuesta se relaciona intuición con honestidad. Honestidad ante la propia realidad psíquica del analista y honestidad para con el mundo interno del paciente. Solo la verdad del estado mental presente. Desde este vértice el proceso psicoanalítico no solo dependerá de la transferencia sino también del estado mental del analista que, como parte del encuadre, colaborará honestamente para que la transferencia se despliegue y sea intuida-nombrada-interpretada.

Una manifestación de la honestidad y un requisito para que el conocer (K) sea atraído por O consiste en tolerar la libertad y el misterio del objeto; como decía Martha Harris: “construir un objeto con la imaginación significa permitir que tenga una parte misteriosa” (Meltzer, 1984a). Del mismo modo que se tolera no solo el misterio del objeto sino también sus limitaciones y ambivalencias, una actitud psicoanalítica reclama también tolerar esos momentos en que el psicoanalista pierde su capacidad de contacto, o cuando el estado mental del analista provoca la pérdida momentánea de la capacidad de intuir y se vea movido, ocasionalmente, a hacer interpretaciones basadas solo en conocimientos teóricos.

La experiencia emocional compartida y apasionada (Bion, 1963), junto con una identificación proyectiva comunicativa, devienen otras herramientas esenciales para captar-intuir el estado mental. Esas herramientas serán más valiosas para conocer el interior de un objeto y para observar cómo se desarrollan los pensamientos cuando L y H sean conducidos por la pulsión epistemofílica. Puede sorprender que considere a H un elemento implícito en el acto de conocer. Sorpresa dependiente del significado de H. El H de los vínculos positivos es la emoción que surge ante la frustración generada por la dificultad para captar al objeto. Es un odio apasionado que, sostenido por la experiencia amorosa, puede tolerar la dificultad para intuir. Pero también podría generarse una alternativa al odio apasionado de los vínculos positivos y degradarse en un -H, es decir, la hipocresía (Meltzer, 2004), la des-honestidad. Pero, como dice Grotstein (2007):

“Bion ha declarado que uno no puede amar sin odiar y no puede odiar sin amar. K es citado con mayor frecuencia por los estudios de Bion y por otros autores, pero creo que no puede haber K sin L y H, sino intentos de fingir su ausencia”.

Por tanto, si acercarse al estado mental del paciente reclama la valentía suficiente (Buber, 1967) como para arrojarse al mar sin más protección que la Fe en que la investigación del mundo interno sea posible, para sortear las olas de la incertidumbre y poner a prueba las creencias, la única herramienta que tendrá el psicoanalista para la prueba de verdad de la realidad psíquica es la intuición, desde la atenta observación del encuentro transferencial-contratransferencial. La particularidad de este encuentro es que se realiza en dos escenarios simultáneos y complementarios. Uno es el escenario inconsciente “del paciente, de donde emana la ‘historia natural’ del proceso analítico” (Meltzer, 1976). El otro es el que se desarrolla en el psicoanalista, en su básica y esencial colaboración; una contribución que requiere honestidad, curiosidad y tolerancia para que se desarrolle esa historia natural y sea nominada. Para tal fin es esencial que *un rayo de intensa oscuridad ilumine y permita la intuición, para que ese rayo de trémula luz aproxime verdades de la realidad psíquica.*

“...si quieres ver una luz muy débil, cuanta más luz excluyas, mejor; la posibilidad de ver un débil centellear es más grande si no se está eneguecido por la luz” (Bion, 2015).

Referencias bibliográficas

Bianchedi, E.T. (1991), “Cambio psíquico. El devenir de una indagación”, *International Journal of Psychoanalysis*, núm. 72. Republicada en *Mentalización. Revista de psicoanálisis y psicoterapia*, núm. 6, 2016. pp. 18, 22.

Bion, W.R. (1959), “Ataques al vínculo”, *Volviendo a pensar*, Buenos Aires, Hormé, 1977, pp. 128-150.

Bion, W.R. (1963), *Elementos de psicoanálisis*, Buenos Aires, Hormé, 1966, pág. 31.

Bion, W.R. (1992), *Cogitaciones*, Valencia, Promolibro, 1996.

Bion, W.R. (1967), “Notas sobre la memoria y el deseo”, *The Psychoanalytic Forum*, California. *Revista de psicoanálisis*, núm. 65, 2012, pp. 11-13.

Bion, W.R. (1970), *Atención e interpretación*, Buenos Aires, Paidós, 1974, pp. 33, 40, 52, 56.

Bion, W.R. (1975), *La tabla y la cesura*, Buenos Aires, Gedisa, 1982.

Bion, W.R. (1991), “El sueño”, *Memorias del futuro*, Madrid, Julián Yébenes, 1995a, pp. 61, 211, 266, 272, 274.

Bion, W.R. (1991), “El pasado hecho presente”, *Memorias del futuro*, Madrid, Julián Yébenes, 1995b, pp. 396, 421, 435.

Bion, W.R. (1991), *Memorias del futuro*, Madrid, Julián Yébenes, Madrid, 1995c, pp. 521-690.

Bion, W.R. (1974), *Seminarios de Psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1991, pp. 31, 36, 57.

Bion, W.R. (2015), *Seminaris i supervisió a Los Ángeles*, Aguayo y Malin, Montflorit, Monografies de Psicoanàlisi i Psicoteràpia, pp. 29, 37.

Britton, R. (1998), *Creença i imaginació. Exploracions psicoanalítiques*, Barcelona, Viena, 2005, pp. 21-22, 27, 38.

Buber, M. (1967), *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, pp. 20-21.

Bueno, G. (2002), "El concepto de creencia y la idea de creencia", *Revista El Catoblepas*, núm. 10, <http://nodulo.org/ec/aut/gbm.htm>

Caper, R. (1998), "The clinical thinking of Wilfred Bion by Joan and Neville Symington", *International Journal of Psychoanalysis*, núm. 79, pág. 419.

Casares, J. (1975), *Diccionario ideológico de la lengua española*, Barcelona, Gustavo Gili.

De Cusa, N. (1440), *La docta ignorancia*, Buenos Aires, Aguilar, 1961, pp. 221, 223.

Descartes, R. (1596-1650), *Reglas para la dirección de la mente*, Buenos Aires, Aguilar, 1966, pág. 42.

Ferrater Mora, J. (1965), *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, tomo 1, pág. 990.

Fuentes Benot, M. (1961), trad. del latín, prólogo y notas a *La docta ignorancia*, Nicolás de Cusa, Buenos Aires, Aguilar, 1961, pág. 10.

Grinberg, L., Sord, D. y Tabak de Bianchedi, E. (1991), *Nueva introducción a las ideas de Bion*, Madrid, Tecnipublicaciones, S.A., pág. 110.

Grotsein, J. (2007), *A beam of intense darkness*, Great Britain, Karnac, pág. 312.

Hahn, A. (2005), “Acerca de la intuición”, trabajo leído en la *Conferencia Conmemorativa de Donald Meltzer*, Clínica Tavistock, Londres, www.psa-atelier.org

Hahn, A. (2017), “Concluding thoughts on the nature of psychoanalytic activity”, en *Doing things differently. The influence of Donald Meltzer on psychoanalytic theory and practice*, Londres, Karnac, pág. 234.

López Corvo, R. (2002), *Diccionario de la obra de Wilfred R. Bion*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 55-56, 294.

Machado, A. (1912), *Campos de Castilla*, Madrid, Cátedra.

Martínez, M.S. y SOR, D. (2004), “Brechas en el sueño. Fragmentos escogidos de *El Sueño de W.R. Bion*”, *Memorias del futuro*, Buenos Aires, Polemos, pág. 95.

Meltzer, D. (1967), *El proceso psicoanalítico*, Buenos Aires, Hormé, 1976, pp. 151, 157.

Meltzer, D. (1973a), *Los estados sexuales de la mente*, Buenos Aires, Spatia, 2011.

Meltzer, D. (1973b), “Interpretación rutinaria e interpretación inspirada. Su relación con el proceso de destete en el análisis”, *Sinceridad y otros trabajos*, ed. A. Hahn, Buenos Aires, Spatia, 1997, pág. 287.

Meltzer, D. y Harris, M. (1976), *Familia y comunidad*, Buenos Aires, Spatia, 1990. En inglés *Sincerity and other works*, Londres, Karnac, 1994, pp. 387-454. En catalán *El paper educatiu de la família*, Barcelona, Espaxs, 1989.

Meltzer, D. (1978), “El significado clínico de la obra de Bion”, *Desarrollo kleiniano*, III, Buenos Aires, Spatia, 1990, pp. 96, 105.

Meltzer, D. (1984a), “Sulla immaginazione”, *Quaderni di psicoterapia infantile*, núm. 3, Borla, pp. 137-138, 145.

Meltzer, D. (1984b), *Vida onírica. Una revisión de la teoría y de la técnica psicoanalítica*, Madrid, Tecnipublicaciones, S.A., 1987, pp. 100, 147.

Meltzer, D. (1992): *Clastrum. Una investigación sobre los fenómenos claustrofóbicos*, Buenos Aires, Spatia, 1994.

Meltzer, D y Harris, M. (1998), *Adolescentes*, ed. L. Jachevasky y C. Tabbia, Buenos Aires, Spatia, pp. 323-326.

Meltzer, D. (2001), “Il transfert negativo”, *Seminari Veneziani (1999-2002)*, en *Transfert, Adolescenza, Disturbi del pensiero. Mutamenti nel método psicoanalítico*, A cura del Gruppo di Studio Racker di Venezia, Roma, Armando, 2004, pp. 19-23.

Meltzer, D. (2005), “La creatividad y la contratransferencia”, en Meg Harris W., *The vale of soulmaking. The post-kleinian model of the mind*, Londres, Karnac, pp.180-181.

Money-Kyrle, R. (1956), “Contratransferencia normal y algunas de sus desviaciones”, *The collected papers of Roger Money-Kyrle*, ed. D. Meltzer y E. O’Shaughnessy, Scotland, Clunie, 1978, pp. 330-342.

Muñoz Vila, C. (2011), *Reflexiones psicoanalíticas*, Bogotá, Ed. Pontificia Universidad Javeriana.

Peirce, Ch. (1877), “La fijación de la creencia”, *Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*, J. Vericat (tr., intr. y notas), Barcelona, Crítica, 1988, pp. 99-175, www.unav.es

Pérez Andreo, B. (2009), “La verdadera religión. El intento de Hume de naturalizar la fe”, *Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, OFM, Serie Mayor 51*, ed. Espigas.

Saab, S. (2013), “La creencia”, *El conocimiento*, Edición Luis Villoro, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, Editorial Trotta, pp. 63-87.

Sandler, P.C. (2005), *The Language of Bion. A dictionary of concepts*, Londres, Karnac, pp. 293-294.

Tabbia, C. (2004), “Observación y descripción en la génesis del significado”, *Revista de Psicanálise da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (Brasil)*, vol. XI, núm. 3, pp. 489-518.

Tabbia, C. (2017), “La disponibilidad mental del analista”, *Revista Psicoanálisis*, vol. XXIX, núm. 1, Bogotá, Colombia, pp. 61-72.

Tabbia, C. (2018a): “La intimidad en el trabajo analítico”, *TEMAS DE PSICOANÁLISIS*, núm. 15, Barcelona, www.temasdepsicoanalisis.org

Tabbia, C. (2018b), “La receptividad del analista: la contratransferencia y la *rêverie*”, *El trabajo del analista. Diálogos sobre técnica psicoanalítica*, Gradiva, Associació Estudis Psicoanalítics, Barcelona, Xoroi, pp. 269-281.

Vermote, R. (2011), “Bion’s critical approach to psychoanalysis”, *Bion Today*, ed. Chris Mawson, Londres, Routledge, pp. 354-355.

Vermote, R. (2011b), "On the value of 'Late Bion' to analytic theory and practice", *International Journal of Psychoanalysis*, núm. 92 (5), pp. 1089-1098. En catalán *Revista Catalana de Psicoanàlisi*, vol. XXXV/1, Barcelona, 2018, pp. 41-53.

WEBSTER'S (1996), *Encyclopedic unabridged dictionary of the english language*, Random House, New Jersey.

Wittgenstein, L. (1992), *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, Paidós – ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, pág. 131.

Resumen

Acercarse al estado mental del paciente reclama la valentía suficiente (Buber) como para arrojarse al mar sin más protección que la Fe en que la investigación del mundo interno es posible. Para sortear las olas de la incertidumbre y poner a prueba las creencias-*doxas* en el camino hacia el conocer hace falta que el conocimiento no se frene tercamente en las transformaciones de O. Se considera a la intuición como herramienta fundamental para la prueba de verdad de la realidad psíquica. Una intuición que puede iluminar el encuentro transferencial-contratransferencial donde se tornan observables/comprendibles, tanto los elementos reprimidos/representados como los primitivos no mentalizados ni representados. Se considera al proceso analítico como una tarea que se realiza en dos escenarios simultáneos y complementarios. Uno es el escenario inconsciente "del paciente de donde emana la "historia natural" del proceso analítico" (Meltzer). El otro, es el que se desarrolla en el mundo interno del psicoanalista, con su básica y esencial colaboración; una contribución que requiere curiosidad, tolerancia y honestidad para que se desarrolle esa historia natural y sea nominada. Para tal

fin es esencial que “...si quieres ver una luz muy débil, cuanta más luz excluyas, mejor; la posibilidad de ver un débil centellear es más grande si no se está enceguecido por la luz” (Bion, 2015).

Palabras clave: observación, atención, verdad, realidad psíquica, estado mental.

Summary

Approaching the mental state of the patient demands enough courage (Buber) to throw himself into the sea with no more protection than F in which the investigation of the internal world is possible. To overcome the waves of uncertainty and to test the beliefs-*doxas* on the road to knowing, it is necessary that knowledge does not stubbornly stop at O' transformations. Intuition is considered as a fundamental tool for the truth test of psychic reality. An intuition that can illuminate the transferential-countertransferential encounter where both repressed / represented elements and non-mentalized or unrepresented primitives become observable / understandable. The analytical process is considered as a task that is carried out in two simultaneous and complementary scenarios. One is the unconscious scenario "*of the patient from which the natural history of the analytic process emanates*" (Meltzer). The other is the one that develops in the inner world of the psychoanalyst, with its basic and essential collaboration; a contribution that requires curiosity, tolerance and honesty to develop that natural history and be nominated. For this purpose it is essential that "*... if you want to see a very weak light, the more light you exclude, the better; the possibility of seeing a weak sparkle is greater if it is not blinded by light*" (Bion, 2015).

Key words: observation, attention, truth, psychic reality, mental state.

Carlos Tabbia

Dr. en Psicología por la Universidad de Barcelona,

Psicoanalista, Miembro fundador del Grupo Psicoanalítico de Barcelona,
tabbiadespacho@hotmail.com