

Abrirse al pensamiento, abrirse al Otro: una reflexión sobre el respeto y la alteridad en Wilfred R. Bion y Emmanuel Lévinas

SILVINA VÁZQUEZ*

Artículo recibido: 1° de octubre de 2014

Artículo aprobado: 9 de marzo de 2015

Doi: [dx.doi.org/10.12804/desafios27.2.2015.06](https://doi.org/10.12804/desafios27.2.2015.06)

Para citar este artículo: Vázquez, S. (2015). Abrirse al pensamiento, abrirse al Otro: una reflexión sobre el respeto y la alteridad en Wilfred Bion y Emmanuel Lévinas. *Desafíos*, 27(II), 187-217. Doi: [dx.doi.org/10.12804/desafios27.2.2015.06](https://doi.org/10.12804/desafios27.2.2015.06)

Resumen

El artículo retoma la pregunta por los complejos procesos del pensamiento en el ser humano y su relación con la génesis de la identidad, tanto individual como comunitaria. En este camino, dos tradiciones de discurso bien diferentes, como lo son el psicoanálisis de Wilfred R. Bion y la filosofía posromántica de Emmanuel Lévinas, se ofrecen como fuentes de reflexión complementaria para la teoría política que contempla el mundo interno de los ciudadanos. A partir de la vinculación entre el concepto de interself y ciertas condiciones específicamente relacionadas con la biografía

* Doctoranda en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos en la Universidad de Barcelona. Suficiencia investigadora (DEA) en Ciencias Políticas y de la Administración por la Universidad Autónoma de Barcelona. Ha trabajado como investigadora del Centro de Estudios de Opinión de la Generalitat de Cataluña y como profesora conferenciante en la Universidad Internacional de Cataluña. Correo electrónico: silvinavazquez75@yahoo.es

del propio Bion, como, por ejemplo, su participación en las dos guerras mundiales, se analizan algunos de sus aportes en lo que respecta a su teoría sobre el pensamiento. Así mismo, se toman en consideración los procesos de formación identitaria en los grupos a partir la noción bioniana de mente grupal, con especial énfasis en los estados de ataque y fuga y de dependencia, y su relación con determinados ejercicios de la autoridad política, a través del principio de jefatura. Por último, a partir del concepto de Otro en Lévinas, se propone una apertura hacia la alteridad infinita—tanto material como metafísica— como fundamento del respeto y de la vinculación desinteresada entre la ciudadanía.

Palabras clave: *teoría del pensamiento, identidad, ataque y fuga, dependencia, Bion, alteridad, respeto, Lévinas.*

Openness to Thought, Openness to the Other: a Meditation on Respect and Alterity through the Work of Wilfred R. Bion and Emmanuel Levinas

Abstract

This article inquires into the complex process of thought in the human mind and its relationship with the identity-formation process at both the individual and the communitarian level. Two different traditions of discourse, the psychoanalysis of Wilfred Bion and the post-romantic philosophical perspective of Emmanuel Levinas are discussed as complementary sources of reflection for political theory, especially the kind that takes into account the inner world of citizens. Considering the bond between the concept of interself and some specific circumstances of Bion's biography—such as his enlisting in the two world wars—some of his contributions to the theory of thought are analyzed. Early identity formation is situated in the context of human group interactions and depicted through the notion of mind-group developed by Bion, specifically stressing two of the states with major political repercussions: the fight/flight and the dependency state of the mind of the group. Both are also connected with the exercise of some forms of political authority and some specific kinds of authoritarian leadership. Last but not least, a call for openness and for infinite alterity, both in a metaphysical and a materialist sense, are considered through the Levinasian concept of the other, which, in turn, tends to be the very foundation of respect and unselfish ties between citizens.

Keywords: *theory of thought, identity, fight or flight, dependency, Bion, alterity, respect, Levinas.*

Abrir-se ao pensamento, abrir-se ao Outro: uma reflexão sobre o respeito e a alteridade em Wilfred R. Bion e Emmanuel Lévinas

Resumo

O artigo retoma a pergunta pelos complexos processos do pensamento no ser humano e sua relação com a gênese da identidade, tanto individual quanto comunitária. Neste caminho, duas tradições de discurso bem diferentes, como são a psicanálise Wilfred R. Bion e a filosofia pós-romântica de Emmanuel Lévinas, se oferecem como fontes de reflexão complementar para a teoria política que contempla o mundo interno dos cidadãos. A partir da vinculação entre o conceito de interself e certas condições especificamente relacionadas com a biografia do próprio Bion, como, por exemplo, sua participação nas duas guerras mundiais, analisam-se alguns de seus aportes no que se refere a sua teoria sobre o pensamento. Igualmente, levou-se a consideração os processos de formação identitárias nos grupos a partir da noção bioniana de mente grupal, com especial ênfase nos estados de ataque e fuga e de dependência, e sua relação com determinados exercícios da autoridade política, através do princípio de chefia. Por último, a partir do conceito do Outro de Lévinas, propõe-se uma abertura para a alteridade infinita—tanto material quanto metafísica—como fundamento do respeito e da vinculação desinteressada entre a cidadania.

Palavras-chave: *teoria do pensamento, identidade, ataque e fuga, dependência, Bion, alteridade, respeito, Lévinas.*

Algunas preguntas iniciales

“Pensar es pensar siempre algo de forma diferente”.
Proverbio cabalístico anónimo

¿En qué consiste pensar? ¿Qué condiciones posibilitan la aparición de un pensamiento? ¿Por qué es tan difícil pensar ‘nuevos pensamientos’ y, más difícil aún, aceptar los pensamientos ‘nuevos’ de los otros? ¿Por

qué se asemejan tanto —en su dificultad y su riqueza— la acción de conocer a una nueva persona, de recibirla y darle cobijo en nuestras vidas, y la posibilidad de pensar de forma diferente? ¿Es pensar, pensar siempre sobre nosotros y desde nosotros? ¿O podemos dejar a un lado nuestro nosotros —*nuestro no-a-otros*—¹ y así pensar sobre *ellos*? ¿Pensar *desde* nosotros *para* otros, o, como intentaremos esbozar en estas líneas, pensar *desde nosotros junto con los otros*? ¿En qué manera, si es que hay alguna, se puede compatibilizar el reconocimiento de nuestras identidades —y las de los otros— con el respeto considerado hacia lo que de novedoso ellos suponen? Estas son algunas de las preguntas que no intentaré contestar en este texto, pero sí sobre las que me gustaría reflexionar con la esperanza de que cada uno, lectores y quien escribe, vislumbremos ensayos de posibles respuestas. Dos autores con poco que ver en apariencia y mucho de concomitante en sus obras —Wilfred R. Bion y Emmanuel Lévinas— serán de gran ayuda en este camino.

Este trabajo parte de una asociación de ideas que podría ser expresada del siguiente modo: si los procesos de formación de la identidad albergan la facultad del pensar, de un lado, y si, por el otro, para pensar es necesario —condición posibilitadora y, al mismo tiempo, matriz fundadora de lo político— la relación con, al menos, *otro* ser humano; entonces resulta igual de importante abordar la pregunta sobre cómo se relacionan los conceptos de pensamiento, alteridad y respeto,

¹ Tomo prestada esta expresión del filósofo catalán Xavier Rubert de Ventós. “Nosotros, en efecto, es casi siempre decir *no-a-otros*; a otros a los que debo enfrentarme y matar ya no por odio o antipatía, sino simplemente por extraños, por extranjeros, por otros. Este cambio de la ‘s’ por la ‘a’ —de la lucha personal a la agresión ‘a quien corresponda’— muestra a su vez aquello que de verdad cimienta las más pintorescas asociaciones”. Como la tesis de Rubert es bajarle un poco el volumen, o mejor dicho, justificar por qué es humanamente no solo posible, sino también viable el *no-a-otros*, recoge a continuación dos ideas de ‘nosotros’ que él califica de pintorescas. “Nosotros, los alemanes, decía Musil, es la ficción de una comunidad de obreros, gánsteres, idealistas y directores de cine... que solo puede mantenerse por el interés común de usar la fuerza contra otros o defenderse de ella”. Y la matiza, para ironizar, con otra de Koestler: “La característica más definitoria del hombre es la de identificarse con un grupo y/o un sistema de creencias que es indiferente a la razón, indiferente a su interés personal, e incluso a la propia necesidad de supervivencia” (De Ventós, 1994, p. 31).

entendiendo a este último como aquellos límites contenedores y reparadores de la identidad de los ciudadanos que los aproximan, pero sin fusionarlos entre sí. Más tarde o más temprano, deberíamos admitir que, sin una teoría profunda del respeto y la consideración hacia los otros, el pensamiento —y en especial la teoría política— se vuelve una especie de sucedáneo del verbo pensar, una reiteración de *pensamientos sin pensador*² que no logra salir del anonimato insensato, mortecino o alucinado. Repertorios de ideas repetidas, pero no vividas. O como de una forma más crítica y bella se preguntaba Emmanuel Lévinas:

¿Reconocería la conciencia su propio hechizamiento mientras está perdida en un laberinto de incerteza y su seguridad sin ‘gran escrúpulo’ se asemeja al embrutecimiento?... ¡A menos que la conciencia petrificada por los encantos y sin escuchar la llamada de los afligidos no lo entienda del mismo modo! A menos que no exista una sordera capaz de sustraerse a su [propia] voz. A menos que la voz de los afligidos sea el deshechizamiento mismo de la ambigüedad en que se despliega la aparición del ‘ser en cuanto ser’ (Lévinas, 2002, p. 11).

1. El pensamiento bajo fuego y la noción de ‘interself’

Si la búsqueda directa de la experimentación había sido la idea-fuerza de la que nació la ciencia moderna, a partir del siglo XVII, con el psicoanálisis como uno de sus últimos desarrollos, no fue sino hasta el XX que el laboratorio se expandió de la humilde morada o el taller de filósofos y científicos para saltar hacia otros campos de la experiencia vital del ser humano. Experimentar con el fin de aprender y así obtener nuevas conclusiones y guías para el comportamiento.

² Según Bion, existirían algo así como pensamientos que esperan ser pensados por alguien. Quienes los verbalizan serían los emergentes o voceros del grupo, puesto que, a través suyo, lo que se expresa es un entramado de ideas comunes: la mente grupal, a la que me referiré más adelante. Esta noción de pensamientos sin pensador es profundamente útil y, al mismo tiempo, ambivalente, o neutra, ya que dichos pensamientos pueden estar cargados de creatividad, o ser el remanente indigerido de ciertos impulsos destructivos. Ver, por ejemplo, Bion (1962, 1991), Grotstein (2007), Rodríguez Piedrabuena (2002, pp. 38-40) y Emery (2000, pp. 799-839).

En este camino, algunos de los acontecimientos más violentos del siglo pasado afectarían la vida de filósofos, científicos y terapeutas, marcando así el desarrollo de sus propias investigaciones. Aprender incluso de realidades tan atroces como las de la guerra, por ejemplo, significaba no solo atravesar la experiencia sin sucumbir a ella, sino también sobrevivirla de la mejor manera posible; esto es: procurando reparar los desaguados que la destructividad del conflicto había dejado tras de sí. Filósofos y científicos del alma humana (psiquiatras, psicólogos y sociólogos) se las tuvieron que ver de frente con ese caos y —hasta cierto punto— puede decirse que lo tomaron como fuente de inspiración de sus peculiares descubrimientos.³

El caso de Wilfred Ruprecht Bion es tan solo uno más en este aspecto, sin embargo, por lo que atañe al impacto de la guerra en sus cavilaciones teóricas, destaca entre sus colegas.⁴ Nacido en Mathura, una provincia del noroeste de la India, en septiembre de 1897, proveniente de una familia de clase media con aspiraciones, su padre trabajaba como empleado menor del Imperio británico, fue criado con algunos de los privilegios de los que gozaban los colonos. Con

³ En cierta forma, la visión de Tucídides, de la guerra como una maestra severa y violenta, pareció retornar con los estallidos bélicos del siglo XX. Son varios los miembros de la escuela psicoanalítica que se vieron directamente enrolados en las contiendas: Donald Winnicott y Sándor Ferenczi habían servido como médicos del ejército británico y húngaro, respectivamente, durante la Primera Guerra; Michael Balint, discípulo de Ferenczi, fue combatiente en el frente ruso y, posteriormente, en las Dolomitas. Lo que me interesa resaltar de estas experiencias no es tanto la participación activa de estos médicos y científicos en el conflicto, sino la forma paradójica en la que esto afectó su trabajo. Daría la impresión de que en ellos se da una especie de compensación creativa ante la violencia de la guerra: tanto Winnicott como Balint, e igualmente Bion, habiendo los tres vivido la guerra en primer plano, dedicarán buena parte de su obra al estudio de la relación materno-infantil, y, en cierto sentido, al estudio de las violencias psíquicas que allí se pueden asentar. De los tres, solo Bion dejaría constancia en sus escritos biográficos de lo que para él significó la lucha armada.

⁴ Según Grinberg, la obra de Bion no solo destaca por la ampliación que ha hecho de conceptos provenientes de las teorías de Freud y Melanie Klein, sino por el añadido de sus propias ideas, como, por ejemplo: “El consejo de instalarse *‘sin memoria ni deseo’* en la tarea observacional e investigadora”, asegurando así “la vigencia de sus teorías que ejercen un enorme atractivo que no deja de provocar, al mismo tiempo, una cierta inquietud. Todo ello apunta a incrementar la capacidad creativa, el sentido común y el desarrollo de la intuición, ayudando al analista a colocarse en lo que llamaríamos ‘estado de descubrimiento’” (Grinberg, 2000, pp. 14-19).

apenas ocho años, sus padres lo enviaron como alumno pupilo al Bishop's Stortford College, en Inglaterra. Habiendo dejado atrás los recuerdos de infancia en la India y los de los amorosos cuidados de su *ayah*, la adolescencia en el internado inglés debió habersele hecho eterna, por triste: entre la soledad del recién llegado, el escaso contacto con su familia (sus padres apenas le visitaban) y la incompreensión de sus educadores, quienes, al parecer, le achacaban una constante falta de disciplina (Souter, 2009, pp. 798-799).⁵ Con el estallido de la Primera Guerra Mundial, y ya enlistado en el ejército, se convirtió en comandante de tanques y fue condecorado en 1918 con las medallas del Distinguished Service Order (DSO) del Imperio británico y con la Croix de Chevalier de la Légion d'Honneur francesa, tras la batalla de Amiens. Desde muy joven, las sensaciones del desarraigo y el apartamiento de sus raíces y seres queridos, junto con la exposición a entornos hostiles, tiñen su biografía. Ciertamente es que suele ser complicado hacer transferencias directas entre las circunstancias particulares de la vida de un autor y lo creativo en su obra, pero, por otro lado, no es difícil encontrar numerosos artículos sobre el impacto que la guerra tuvo en la elaboración de su teoría sobre el pensamiento.⁶ El mismo Bion no dejaría de reflexionar sobre ello, aunque de forma oblicua, en sus diversos libros, artículos y seminarios, y de forma más directa en sus *War memoirs* (Bion, 1997).⁷ La experiencia desintegradora de ambas guerras⁸ con todas sus mutilaciones y estallidos —de

⁵ Según su segunda esposa y editora, Francesca, la infancia de Bion vendría a ser algo así como la descripción de la adaptación heroica de un niño a la pérdida, el dolor y la austeridad infligida, todo ello empeorado por el hecho de que, al ser un niño cuya infancia había transcurrido en la India, ni empatizaba ni daba por supuestas las normas de la clase media-alta inglesa.

⁶ Además del artículo de Souter ya citado, puede consultarse Szykiersky (2010, pp. 935-968) y Sandler (1960, pp. 352-356).

⁷ Estas memorias, junto con sus otros escritos biográficos, fueron publicadas de forma póstuma por su segunda esposa, Francesca. Ver también: Bion (1982, 1985).

⁸ Luego de la Primera Guerra, Bion estudió Historia en el Queen's College de Oxford y, posteriormente, Medicina en el University College de Londres. Allí es donde parece haber escuchado por primera vez hablar de psicoanálisis, pero no a través de la escuela freudiana, sino de Wilfred Trotter, neurocirujano que había publicado un estudio titulado: "Instincts of the herd in peace and war", basado en los traumáticos sucesos de la guerra. Ya como médico, Bion comienza estudios especializados en Psicoterapia, en la clínica Tavistock de Londres. Durante los años previos a la Segunda Guerra, Bion realiza el análisis de Samuel

cuerpos y mentes (Souter, 2009, p. 800)— se convertiría, para Bion, en la analogía por excelencia de los procesos mentales psicóticos. La exposición a la agresividad del frente de batalla juntamente con la vulnerabilidad constante del individuo parecen haberle ofrecido un panorama terriblemente exigente, y tristemente privilegiado, para observar el vaivén entre *el absurdo lógico* de la lucha y los intentos de su propia mente por retornar a la calma y mantener la cordura en estados de tensión insoportable: “En la guerra, el objetivo del enemigo es aterrorizarte, de forma tal que no puedas pensar claramente, mientras que tu objetivo es continuar pensando con claridad, más allá de lo adversa o terrible que pueda ser la situación” (Bion, 1979, p. 322, citado en Brown, 2012, p. 1193).⁹

Pensar empieza a ser percibido, por el joven Bion, como pensar a través de la catástrofe; o, cuando menos, como un impulso emotivo lleno de coraje para no capitular ante la desarticulación y el desmembramiento (Bion, 1979, citado en Brown, 2012, p. 1194).¹⁰ En sus memorias apunta la siguiente conversación con un oficial de mayor rango, sucedida luego de la batalla de Amiens:¹¹

Beckett e inicia su propio análisis con John Rickman (psicoanalista que se había declarado objetor de conciencia en 1916), pero que debe interrumpir en 1940 cuando el gobierno británico lo recomisiona como teniente del Cuerpo Médico del Ejército Real. Es entonces, a partir de su trabajo como médico en diversos hospitales militares, que Bion empieza a trabajar con pequeños grupos de combatientes, atendiendo lo que por entonces se conocía como *shell shock* o trauma de guerra. Esto inicia el trabajo psicoanalítico con grupos y es la experiencia que precede la investigación posterior de Bion con grupos de pacientes, esta vez civiles, en la clínica Tavistock.

⁹ Traducción propia.

¹⁰ Según Brown, “la noción de Bion de la parte psicótica de la personalidad quizá derive de aquellas explosiones militares, en las cuales estaba expuesto a la escisión de la estructura de la personalidad en individuos severamente traumatizados” (Traducción propia).

¹¹ La batalla de Amiens, que comenzó el 8 de agosto de 1918 e inició la ofensiva final de las fuerzas aliadas, es rememorada con todo lujo de detalles en uno de sus diarios publicados. Bion describe esta fecha como el día de ‘su’ muerte, como si una parte de su identidad hubiese sido aniquilada por lo funesto de ese día. Relata cómo acompañó durante horas, en una trinchera, a un oficial muy joven, el cabo Sweeting, cuyo pecho desgarrado por las balas dejaba al aire la mitad del único pulmón que le quedaba. El patetismo del relato se acrecienta a medida que Bion va elaborando cada uno de los detalles de esas horas; las preguntas que le hacía Sweeting (“*Why can’t I cough, sir?; ‘Mother, mother... will you write to my mother, sir?’*”) o el hecho de que, una vez que fueron rescatados, obligaron al chico ya casi

Bion: Carter, estoy harto de esta guerra...

Carter: ¡No me diga!, dijo sarcásticamente. Pensaba que la mayoría de gente ya había llegado a esa conclusión hace bastante tiempo...

Bion: Sí, pero no me refería a... Quiero decir, allí afuera... solo hay malditos asesinatos. Estuve junto a un mensajero que tenía sus entrañas destrozadas.

Carter: No creo que eso sea algo de lo que preocuparse, es lo habitual por aquí... pero al menos, uno está con gente decente...

(Bion, 1997, p. 298, citado por Souter, 2009, p. 804).

Coraje, corazón y recuerdo¹² para proteger al pensamiento y no abandonarse al patriotismo obscuro del oficial Carter, por ejemplo, quien no tiene empacho en comentar que los oficiales jóvenes no sirven para mucho, excepto para dejarse matar o posiblemente ganarse la Cruz de Victoria y, entonces sí, enloquecer. Aunque en su obra teórica no haya alusiones directas a estos episodios traumáticos de su biografía, sí que es posible detectar una circulación de metáforas en la que se relacionan ambos ámbitos, pero, y esto es fundamental, sin contaminarse. Algunos autores observan una suerte de concomitancia entre el concepto bioniano de contenedor/contenido y los tanques que él mismo conducía, y que le ofrecían una protección imprescindible para atravesar el campo de batalla, aunque no exenta de convertirse en una trampa mortal.¹³ Otra de las metáforas que, a partir de su experiencia en Amiens, reelabora aparece en su estudio sobre el concepto de arrogancia. En “On arrogance” (2013), Bion

moribundo a caminar hasta la enfermería, puesto que las camillas estaban ocupadas (Bion, 1997, pp. 127, 255).

¹² Estas tres palabras comparten la misma raíz etimológica, la voz latina *cor o cordis*, que significa corazón. Coraje, viene de corazón, al igual que recuerdo, que significa volver a pasar por el corazón y resulta ser de la misma familia que *acordar*, cuyo significado sería aproximar o unir los corazones. Seguramente esta relación entre términos tenga su origen en el mundo medieval latino, que no toma la voz griega para corazón (*kardia, zapōia*), sino la indoeuropea *kerd*, que significa cubrir u ocultar. Curiosamente, la expresión inglesa para aprender de memoria resulta ser “*to learn by heart*” y, la francesa, “*par cœur*”.

¹³ Según recoge Souter, en sus memorias relata cómo un puñado de oficiales mueren abrazados por el fuego, dentro de un tanque de guerra, enfatizando así cómo el factor contenedor puede llegar a ser una experiencia abrasiva para el contenido (Souter, 2009, p. 800).

escribe cómo el paciente que se siente rodeado por asociaciones mentales impregnadas de crueldad ‘dispara’ otros tipos de asociaciones, igualmente crueles, estúpidas o arrogantes, como si los pensamientos teñidos de omnipotencia fueran una suerte de balas o esquirlas hirientes que lastiman la psique de quien las emite y de quien las recibe (Souter, 2009, p. 803).

Según Bion, el pensamiento sería algo así como un órgano interior que nos habilita para aprender de la experiencia. Pero esto solo si somos capaces de ‘digerir’ las emociones y sensaciones que generan el contacto con la realidad. Emociones y sensaciones que, recordemos, viajan más rápido que las palabras y que desbordan ampliamente el patrullaje de la consciencia del ego o del yo.¹⁴ Cuando dichas emociones superan con creces los umbrales de tolerancia del dolor y frustración, hará falta, entonces, mucho corazón y coraje para pensar, y de esta forma afrontar el sufrimiento mental (propio y ajeno).¹⁵ Lo relevante aquí es comprender que la mente humana, por lo general, necesita de, al menos, otra mente humana para pensar. Lo que vendría a ser algo así como integrar la experiencia emotiva y sensorial desbordante, con el fin de cuidar y sostener lo que podríamos llamar una suerte de ecología mental. El pensamiento, en Bion, no emerge como un recogimiento individual al estilo cartesiano, sino como una relación de, al menos, dos personas. Una suerte de inter-mente o *inter-self* que se pone en funcionamiento gracias a un acuerdo benéfico entre ambas partes. Muchos años después, conceptualizaría este proceso

¹⁴ “Los objetos valiosos que se mueven en nuestro mundo interno, sean personajes, funciones o cualquier otra cosa, pueden resultar en un momento dado incómodos para la vida cotidiana que dirige la consciencia. Posiblemente la conciencia intente controlarlos y, ante la dificultad de hacerlo, procure su deterioro o anulación... El asunto es que la conciencia no tiene acceso a ese mundo y tampoco cuenta con la llave de acceso” (Roiz, 2013, p. 48).

¹⁵ Es interesante añadir aquí la importante función que Bion le adjudica al sueño, como un factor que trabaja en favor de la integración de los contenidos mentales, y no tan solo como disfraz del principio del placer. De esta forma, amplía la función del sueño no solo por considerarla esencial para el establecimiento de la vigilia, sino porque se da cuenta de que la función letárgica continúa activa cuando estamos despiertos (Bion, 1985, p. 43, citado en Brown, 2012, p. 1196).

como *función alfa*, que, juntamente con otros factores, integrará lo que algunos psicoanalistas llaman *la constelación del pensamiento*.¹⁶

Paradójicamente, lo vivido por Bion durante la guerra, como una experiencia de desgarró y violencia típicamente masculina, le sirve para teorizar sobre la función materna y el buen desarrollo del psiquismo en la infancia, que es donde él sitúa la fuente de la creatividad. Tanto en la función del pensamiento como en la materna se da una relación de al menos dos personas, en la que una toma el lugar del *contenedor* —recibiendo las proyecciones o contenidos emocionales que la otra persona no puede ‘digerir’ sola— para devolverlas generosamente con el fin de que esta pueda integrarlas. La función materna y la del pensamiento están estrechamente conectadas a través de la *reverie* o ensoñación que ambas requieren: la disposición de quien ocupa el rol contenedor para conectar de forma libre e imaginativa con los contenidos emotivos de la vida interna. En este aspecto, hay en los cuidadores maternos algo bien generoso y valiente cuando son capaces de brindar este tipo de cuidados y no abandonar al infante a la soledad, que en su mundo interno equivale a desesperación y locura: “La capacidad de la madre para la ensoñación (*reverie*) es el órgano receptor para las sensaciones que la consciencia infantil va cosechando” (Bion, 1962, p. 116, citado en Brown, 2012, p. 1203).

La analogía que Bion desarrolla entre la *reverie* materna y el pensamiento cristaliza también a partir de la nutrición. En la relación materno-infantil (contenedor y contenido), hay un canal físico que provee al niño de la leche materna y que se parece al canal psíquico a

¹⁶ A partir de la publicación de *Learning from experience*, Bion continúa profundizando sus investigaciones sobre los factores que se interrelacionan en la función del pensamiento. Además de la *reverie* o la ensoñación, la relación contenedor/contenido y el ‘*apparatus for thinking*’ comprendido en la función alfa, añade otro factor de importancia: la tolerancia ante la duda, hoy diríamos paciencia, para aceptar los momentos de desintegración, aquello que en términos intrapsíquicos equivaldría a la oscilación entre la posición esquizoparanoide y la posición depresiva a la que se había referido Melanie Klein (Bion, 1985, citado en Brown, 2012, p. 1206).

partir del cual el niño también recibe el amor de sus cuidadores.¹⁷ Este paralelismo mente-cuerpo está en la base del postulado que sostiene una parte importante de su teoría sobre el pensar: “La verdad resulta esencial para la salud psíquica. El efecto sobre la personalidad de esta carencia es análogo al efecto de la inanición física sobre la psique” (Bion, 1962, p. 51, citado en Pelled, 2007).

El concepto de verdad se vuelve tan esencial para el pensamiento como el alimento lo es para el cuerpo humano. La verdad, como alimento de la psique, requiere de la ensoñación como condición de su fluir. Cabe preguntarse qué entiende Bion por verdad en este contexto, puesto que es obvio que no se está aludiendo aquí a una verdad matemática del tipo ‘ $2 + 2 = 4$ ’. Verdad refiere en este caso a la posibilidad de la madre (o de quien ocupe el rol contenedor) de sentir junto con el niño, de darle el tiempo y el espacio preciso a sus ‘verdaderas’ demandas o necesidades. Se trata, por lo tanto, de un tipo de verdad común, es decir que solo puede ser establecida desde lo transpersonal. Y trasciende la maternidad biológica, basta pensar en los tipos de verdades a las que alude cualquier científico, artista o teórico de lo público. Son las verdades del mundo interno, sin las cuales al ciudadano se le arrebatara peligrosamente la capacidad del pensamiento y sus frutos. Un tipo de pensamiento que se origina *en el cara a cara* con otro ser humano, y que se cultiva simultáneamente con el respeto y el amor a la vida. Como sostiene José Antonio Rodríguez Piedrabuena:

Estando la verdad en la trayectoria del amor a la vida, el que no pueda vivir la experiencia de lo vivo, tampoco encontrará nada gratificante en frecuentar la verdad. Hay verdades enlatadas y en conserva y otras medias verdades que se arrojan como piedras para calificar y descalificar a los rivales. Por eso, son tan opuestos un científico creador y un artista al psicópata que juega con las emociones de los demás a base de manipular la verdad y ejercer

¹⁷ Gracias a esta recepción, el infante puede comenzar a tolerar la frustración o el fracaso. Ver Pelled (2007, p. 1510).

la mentira panfletaria y estratégicamente manipulada (Rodríguez Piedrabuena, 2002, p. 55).

Lo interesante del asunto, especialmente desde el punto de vista político, es que esta construcción de la función del pensamiento y de la formación de la identidad en las personas tiende a traspasarse a lo colectivo, cuando las personas se aglutinan en cualquier grupo o institución; esto es, cuando cimientan *una personalidad o identidad común*. Al menos, este era uno de nuestros puntos de partida. En los dos próximos apartados, me centraré en el análisis del pensamiento en el contexto grupal y en algunos de los factores y dinámicas que pueden obstruirlo.

2. El grupo en estado de ataque y fuga y la mente grupal

En 1948, Bion se incorporó como médico psiquiatra en la clínica Tavistock de Londres. Allí retomó el trabajo con diversos grupos pequeños de pacientes,¹⁸ profundizando en el camino de la psicoterapia de grupo y en el estudio de la interacción humana dentro de las instituciones. En este punto, sus descubrimientos comienzan a distanciarse de los de Freud, quien todavía bajo el influjo de los estudios sobre la horda primitiva y del concepto de masa en *Le Bon* (Freud, 1974, pp. 2564-2600), entendía como muy mermada la capacidad intelectual del grupo humano. Bion, en cambio, observa que el grupo muestra un alto nivel de elaboración intelectual en las interpretaciones que realiza. En cierta forma, Freud no había ido más allá de ver en el contexto grupal la clase de relaciones ya presentes en la familia, cuando el individuo bordea el complejo de Edipo y los temores que le aquejan son básicamente de índole neurótica. De forma distinta, Bion, que en esto sigue a su maestra y analista, Melanie Klein, enfoca las ansiedades y los momentos aglutinadores en el grupo como derivados de fases mucho más tempranas del desarrollo, en las que los temores no tienen que ver con la castración edípica, sino con la

¹⁸ Ver nota N° 8.

desintegración de la identidad del *self*; es decir: con el miedo a la psicosis o locura. De ahí que entienda a los grupos como a una función o un conjunto de funciones a partir de una colección de individuos en el mismo estado de regresión (Bion, 1961, pp. 141-142; Pinzón Bonilla, 2001). Tanto Freud como Bion concuerdan, sin embargo, en que la constitución del psiquismo se despliega tanto a nivel individual como grupal. O, dicho con palabras más sencillas, que existe algo así como una identidad personal o individual y otra a nivel colectivo o grupal.

Así, el estudio de las relaciones en grupos fuertemente inmersos en situación de insoportable tensión, por un lado, y grupos orientados hacia la realización de tareas creativas, por el otro, como es el caso de los grupos de trabajo o terapéuticos, parecen haber calado en las apreciaciones de Bion y su teorización sobre la grupalidad en el ser humano: “¿Cuál es la asunción básica en un grupo de gente que se reúne como grupo? La asunción básica es que esa gente se reúne como grupo con el propósito de preservar al grupo” (Bion, 1961, p. 63).

La adherencia hacia el grupo, por parte del individuo, puede no ser algo explícitamente manifiesto. Aunque es muy posible que un sentimiento de profunda irrelevancia individual recorra a los miembros por separado, en comparación a la protección que el conjunto brinda. De este entramado de conservación de la vida grupal, Bion resaltaré dos técnicas de autopreservación de los grupos, que traen nuevamente a colación las metáforas bélicas que salpican su teoría:

La segunda cuestión es que el grupo parece solo conocer dos técnicas de autopreservación, el ataque o la fuga. La frecuencia con la que un grupo, cuando trabaja como grupo recurre a uno de estos dos procedimientos para lidiar con sus problemas, me hizo sospechar en un primer momento que la asunción básica de los grupos era la fuga o el ataque, y no la conservación de la vida grupal... La preocupación por el ataque o la huida lleva al grupo a ignorar otras actividades, o, en su defecto, a su supresión o a escaparse de ellas... (Bion, 1961, p. 63).

Las tácticas de ataque y fuga serían tan frecuentes por lo que a la formación de grupos respecta que, en un primer momento, Bion se sintió inclinado a pensar que —dada la frecuencia con la que emergían en sus observaciones— quizás el objetivo básico de los grupos no era tanto la autoconservación como las acciones agresivas hacia un objeto (externo o interno) y el escape respecto de acciones percibidas como potencialmente peligrosas (para la propia conservación). Sin embargo, el hecho de que los individuos, separados del conjunto, tiendan a sentir que su bienestar personal es un asunto de importancia secundaria en comparación con el del grupo viene más bien a corroborar, por así decirlo, la asunción básica planteada por Bion. Dicho con palabras más crudas: las personas pueden ser fácilmente abandonadas o sacrificadas (de forma metafórica o literal) cuando un grupo responde atacando o huyendo. Las necesidades supremas rugen por la supervivencia del conjunto, no la de sus miembros. Y de esto mismo se deriva el concepto de *mente grupal* que, para Bion, tiene ontología propia: “La mentalidad grupal es la expresión unánime de la voluntad del grupo, a la que contribuye el individuo de formas no conscientes, y que lo influencia de forma incómoda cada vez que éste piensa o se comporta en desacuerdo con la asunción básica del grupo. Es por lo tanto una maquinaria diseñada para asegurar que la vida grupal concuerda con la asunción básica” (Bion, 1961, p. 65).

3. Dinámicas de grupo y el principio de jefatura

En el fondo de lo que estaríamos hablando es de fantasías inconscientes que pueden activarse a partir del momento en que una colección de personas se interrelacionan entre sí. Estos supuestos o fantasías tácitas demandan por parte del grupo satisfacción instantánea y pueden llegar a constituir un obstáculo importante a la creatividad del pensamiento y la cultura colectiva. Bion pone algún que otro ejemplo interesante: en los grupos a menudo puede surgir el conflicto entre los deseos individuales de expresar libremente los sentimientos —lo que puede ser percibido por algunos como ‘irresponsable’— y los deseos de ser maduro y calcular las consecuencias de lo que se dice, como forma de no hacer peligrar la cohesión grupal. Es muy interesante destacar que, cuando un grupo humano está operando bajo

estos supuestos básicos, ni está aprendiendo de la experiencia, ni nadie se está adaptando a lo nuevo, simplemente impera una suerte de resistencia al cambio, es decir: un afianzamiento del temor a la pérdida del *statu quo*.

En este contexto, pensar puede ser todo un desafío a la gratificación inmediata de las demandas grupales, y, por lo tanto, una acción percibida como potencialmente desintegradora. Innovar o pensar lo nuevo requiere, al nivel de la identidad grupal, abandonar ciertas fantasías y automatismos. En buena medida, la relación con el líder del grupo vendrá fuertemente condicionada por este aspecto: “La existencia de tal asunción básica ayuda a explicar por qué los grupos que me perciben a mí como al líder preeminente del grupo son los mismos que tienden a percibir que estoy esquivando el trabajo. [En estos casos] el tipo de liderazgo que es reconocido como apropiado es aquel del que puede movilizar al grupo para atacar a alguien, o alternativamente, para liderar la huida” (Bion, 1961, p. 65).

Si bien el grupo en estado de ataque y fuga remite directamente a cualquier conjunto militar, nacional, partidario, sectario o estatal, cabe también pensar en este supuesto como extensible a otro tipo de grupos, incluido, claro está, el de la familia. Aunque no siempre sean entidades del todo equiparables. En principio, y siempre bajo el supuesto de ataque o fuga, el líder que gozaría de reconocimiento sería aquel que conduce al grupo hacia la huida o la confrontación. En este sentido, en opinión de este discípulo tan heterodoxo de Freud, la función del líder tan solo recuerda en parte a la del *pater familias*. Para ser más precisa, el líder sería análogo a la función paterna tan solo cuando el grupo pasa de un estado de ataque y fuga hacia otro de *dependencia*, o cuando rebota entre ambos estados, ya que nada impide que ambas fantasías se retroalimenten entre sí. Bion se refiere al estado de dependencia de la siguiente manera: “La asunción básica en este tipo de cultura grupal parece ser la de la existencia de un objeto externo cuya función consiste en proveer seguridad para el organismo inmaduro. Esto significa que una persona es siempre percibida como la que ocupa la posición de satisfacer las necesidades

del grupo, y el resto en una posición en la cual las necesidades son satisfechas” (Bion, 1961, p. 74).

Los pasajes de un estado a otro, así como también la permanencia impuesta en un mismo estado, provocarán en los miembros del grupo diversas sintomatologías: desde la persecución paranoide, debida a la hostilidad latente en el estado de ataque y fuga, al profundo desagrado y la resistencia que un colectivo dependiente, en espera de un *proveedor constante*, puede llegar a manifestar (Bion, 1961, p. 73). Tanto en el grupo dependiente como en el de ataque y fuga¹⁹ queda así establecida la función política del líder o guía, que lo es no solo de los individuos integrantes, sino también de la mente grupal.

Ahora bien, en lo que respecta a la dependencia, hay que puntualizar que los sentimientos de seguridad y amparo que el grupo requiere están indisolublemente atados a la frustración y al desengaño en la medida en que todo el grupo depende de la *atribución de omnipotencia* hacia un líder (Bion, 1961, p. 94). Como seguramente recordará el lector, en el estado de dependencia, el grupo guarda exactamente la misma configuración que la del infante respecto de sus cuidadores maternos a la que me he referido en apartados anteriores.

Porque habría que traer a colación que la ambivalencia entre el desvalimiento y la omnipotencia son constitutivas de la vida en el ser humano, tanto en la dimensión individual como en la colectiva. Así en la infancia como en su plena madurez de ciudadano adulto: ambos *escenarios* del mundo interno emergen sin avisar y pueden trastocar cualquier plan o diseño previo. El recurso a la omnipotencia se presenta como un atajo, o mejor dicho, un paliativo ante el dolor de la incertidumbre y del desamparo que, recordemos, son constitutivos de la vida en común. Esto hace que lo político, y, por lo tanto, cualquier cuestión relativa al gobierno, no pueda desentenderse de cuestiones altamente desagradables y que sin dudas sería más placentero evitar:

¹⁹ Bion, como lo hiciera Freud, propone dos grupos emblemáticos desde el punto de vista político. La iglesia y el ejército, como grupos humanos con tendencia a la expresión de estados de dependencia, en el primero, y de ataque y fuga, en el segundo (1961, pp. 156-157).

es ciertamente más tranquilizador presentarnos a nosotros mismos como jugadores racionales de una partida de ajedrez o, como lo metaforizaba Descartes, examinadores parsimoniosos de manzanas podridas.²⁰ Sin embargo, la atribución de omnipotencia sobre el líder —que, desde este punto de vista, no es más que el catalizador de las proyecciones idolátricas del grupo— se mantiene en una relación llena de esterilidad para el pensamiento y la creatividad de las personas. Una relación de jefes, jefecillos o jefazos que no vendrían a ser más que marionetas movidas a gusto de sus ‘sometidos’:

[A]l igual que el ídolo nos es necesario para solucionar nuestros problemas e incapacidades... el ídolo también nos necesita a nosotros. Y aquí el sometido usa lo que cree que son sus poderes. Poderes y facultades bien sórdidos ya que no se mencionan ni se verbalizan. El ídolo nos necesita para tapar su falta de afecto, su infelicidad, su fracaso, su depresión, su decadencia, su necesidad de partidarios para lograr sus objetivos, los grandes huecos de su ser. Los ídolos y los idolillos requieren de la presencia del sometido para evadir su propia desesperación de estar en una vida falsa y fingida (Roiz, 2013, pp. 62-63).

Javier Roiz recupera de esta forma el valioso concepto de Jacob Moreno de *conserva cultural*, para mostrar cómo con el fin de conjurar los miedos que pervierten los talentos creativos del pensamiento y arruinan el amor y la lealtad a la vida, tanto el *self* individual como el colectivo pueden adherir a soluciones falsamente tranquilizadoras,

²⁰ El separar las opiniones falsas de las verdaderas —algo que preocupaba al filósofo Descartes, al científico político moderno y, aunque en bastante menor medida, a los gobernantes contemporáneos— podía alcanzarse examinando las creencias de una en una. Esta era la función del pensamiento para Descartes y cuya imagen era la de una persona con un cesto de manzanas, preocupada porque las podridas no contaminaran el resto. Para ello, debía, en primer lugar, vaciar la cesta y extraer *todas* las manzanas de la canasta —vaciar la mente de todas sus opiniones— y, luego, una a una examinarlas y separar las contaminadas del resto. Es interesante observar que Descartes pone el acento tanto en la infancia como en las opiniones adquiridas y sostenidas por los grupos como las fuentes más peligrosas de error en la mente del individuo. Pero su forma de purgarla no deja de guardar cierta relación con el recurso omnipotente, *el vaciado y supresión del error de una vez por todas*, de la duda radical. Sobre este punto, ver: Nadler (2013, pp. 95-96).

es decir: idolátricas. De pronto, en el grupo emerge una ocurrencia que comienza a reiterarse compulsivamente, a la forma de eslogan. O aparece la sospecha de que algo o alguien no está siendo lo suficientemente colaborativo, o lo contrario, que para el caso es lo mismo, de que *se ha propasado* y que, por lo tanto, hay que ‘tomar medidas’. Ostracismo, destierro, exilio..., conceptos que nos ha regalado el mundo griego, pero que hoy resuenan aquí y allí. También este es el momento de los falsos sacrificios y el de las grandes decepciones, generalmente para con el líder, que, si es descubierto en alguna de sus vulnerabilidades, puede ser castigado por el grupo de forma airada o desdeñosa.

4. Abrir el pensamiento hacia los otros: la alteridad como apertura al infinito

“We shall not cease from exploration
and the end of all our exploring
will be arrive where we started
and know the place for the first time”.

T. S. Eliot, *Four quartets*

Hasta aquí hemos descrito algunos de los factores que se ponen en juego a la hora de pensar. Esta constelación —cuyo fruto más valioso sería *la transformación* de personas y grupos al permitir(les) aprender de la experiencia y el contacto con la realidad— puede verse alterada muy fácilmente por la dificultad para integrar ciertas fantasías inconscientes, tales como las que antes he mencionado: ataque-fuga, dependencia, etcétera.²¹ Una de las ideas que de esto se desprende

²¹ Bion refiere también a un tercer supuesto básico o fantasía tácita de los grupos: el de apareamiento (*pairing group*). El grupo de apareamiento representaría aquel cuya función reproductiva no se circunscribe a lo sexual, sino a la de cualquier *estado de espera de la persona o la idea que salve* al grupo en su conjunto. Quizá, más que de apareamiento, la traducción adecuada sería la de grupo en estado de germinación o grupo en estado creativo. En este momento o fase del grupo es cuando los sentimientos de esperanza (*hopefulness*) y disfrute son justificados de acuerdo con un objetivo que se muestra como moralmente irreprochable. Estos sentimientos se constituyen entre los integrantes como los opuestos a los de odio, desesperanza y destructividad propios del grupo de ataque y fuga o el de dependencia. Lo

es que el amor al conocimiento y a la sabiduría requiere un entorno saludable, o lo suficientemente limpio de omnipotencia, para emerger. Un bien escaso, digamos. Para permitir que el pensamiento y sus novedades fluyan y nos transformen, siguiendo a Bion, una cierta madurez emotiva y sobre todo mucha aceptación de la duda y la incertidumbre se vuelven bienes muy preciados.

Con este mar de fondo es que nos animamos a atravesar la tormenta psíquica que eventualmente podría desatar el encuentro con lo que de distinto traen los otros.²² Sean personas, ideas o ciudades y países, la aproximación hacia *la exterioridad* no es sencilla y requiere de la apertura sin temor hacia la relación con aquello que *no es nosotros*, es decir: con lo que de radicalmente diferente *los otros, por ser otros*, proponen. A partir de aquí, me apoyaré en algunos de los conceptos que Emmanuel Lévinas formula en torno a la relación con la alteridad, por considerarla una filosofía de extremada fecundidad para pensar aquello que este trabajo prometía abordar: la analogía entre la génesis de la identidad y la del pensamiento como variaciones de la relación con un otro, pero no un otro ‘como yo’ o ‘como nosotros’, *sino un otro que no puede ser asimilado bajo ningún recurso especular de mi identidad*. Un otro que no es ningún *alter ego*, sino que más bien constituye el núcleo de la excepcionalidad. O, como dice Lévinas, un otro que no es en relación a mí o a nosotros de otro modo, *sino que es de otro modo que ser*.²³ Este otro u otra que cobija lo extraño, lo extranjero, lo no

esencial, sin embargo, al grupo creativo o de germinación es que *la idea o persona salvadora* nunca llegue a manifestarse como tal. Como prudentemente recuerda el propio Bion: “La esperanza mesiánica nunca debe ser cumplida. Solo permaneciendo a la espera, la esperanza puede persistir” (1961, pp. 152-153).

²² Bion se refería al encuentro en el consultorio entre analista y paciente como liberador de una tormenta emocional entre ambos. Con ello posiblemente aludía a los canales transferenciales y contratransferenciales que el análisis debería poner a funcionar. “*When two personalities meet, an emotional storm is created*” (1979, p. 321, citado por Brown, 2012, p. 1193). Nosotros, que no estamos en el consultorio del analista, podemos de todas maneras rescatar esta idea de canales transferenciales de doble dirección que se tienden en la vida en común con *otros* ciudadanos.

²³ Este es, de hecho, uno de los títulos de su extensa obra filosófica: Lévinas (1978). *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Existe versión en castellano: Lévinas (2011). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

familiar; no lo diferente, sino lo extraordinario: alguien o algo cuyo encuentro no nos demanda ninguna ‘tolerancia’ ni ninguna política de la diferencia, sino más bien una de la *no indiferencia*. Dicho con otras palabras: una política del respeto y la consideración.

Al igual que Bion, Lévinas y su obra resultan inescindibles de los acontecimientos desatados por la crueldad de la guerra y de su trayectoria biográfica. Emanuelis Levinas nació en 1906 en Kaunas, Lituania. Allí cursó parte de sus estudios secundarios y también en Ucrania, donde emigró junto a su familia a consecuencia del estallido de la Primera Guerra Mundial. Además de la lectura de la Biblia y el cultivo sosegado de su tradición judía, se llevó de allí el amor por la literatura rusa, sobre todo por Pushkin, Gogol, Dostoievski y Tolstoi. Entre 1923 y 1930, estudió filosofía en Estrasburgo, donde, además de trabar amistad con Maurice Blanchot, fue alumno de Charles Blondel, Maurice Halbwachs y Maurice Pradines, discípulos de Henri Bergson los dos últimos y a los que Emmanuel se refería con un cariño y respeto entrañables (“¡Unos hombres, eso es!”, le comentaría a Philippe Nemo muchos años después). Entre 1928 y 1929, realizó una estancia en Friburgo y asistió a cursos con Husserl y Heidegger. Ambos filósofos marcarían profundamente su pensamiento, y abrirían una conversación con la fenomenología alemana que se arrastra por toda su obra, a veces —da la sensación— como una especie de sayo del que Lévinas intenta desprenderse. Sobre todo en su forma de interpelar a Hegel y a Heidegger. En 1930, adquirió la nacionalidad francesa y adaptó su nombre, pasó a ser Emmanuel Lévinas. Durante la Segunda Guerra, fue enrolado por el ejército francés, pero no llegó a pelear, puesto que su batallón se entregó al ejército nazi y Lévinas fue conducido a un campo en Hannover, como prisionero de guerra. Allí, dada su condición de militar, se le concedieron algunos pequeños privilegios, como el de escribir o realizar tareas manuales no extenuantes. Su cuadernos del cautiverio fueron el germen de su obra *De l'existence à l'existente*, publicada en 1947, y de *Le temps et l'autre*, que le sucedió. Con la ayuda de Blanchot, su mujer y su hija pudieron salvar sus vidas gracias a permanecer ocultas durante años en un monasterio en Francia y, al final de la guerra, los tres pudieron reencontrarse. Todo el resto de su familia, sin embargo, pereció durante el Holocausto.

Quizá Lévinas nos inspire porque el supuesto básico que recorre su obra —aquí solo podremos referirnos a algunos párrafos de *Totalidad e infinito* y de *Ética e infinito*— sea que la xenofobia o la aversión hacia el otro no constituyen en el pensamiento y la filosofía occidental una eventualidad esporádica o el delirio de algunas personalidades especiales, sino más bien *un modo de ser en el mundo*, que algunos coinciden en llamar sedentario,²⁴ y que se regocija en la pasión etnocéntrica o egocéntrica. Según Lévinas, esta *pasión por lo propio* no es accidental, sino la característica constitutiva del ‘yo’ o del ‘nosotros’, puesto que si el yo es idéntico a sí mismo, lo es porque puede identificar aquello que le rodea, es decir: hacerlo idéntico a él, o, dicho más crudamente: *apropiárselo* (Ayuso Díez, 1991, pp. 11-12). En verdad, sostiene Lévinas, ni a *lo Otro* ni a *los otros* puedo poseer; ni siquiera bajo las formas matizadas de la comprensión y el saber. Con un lenguaje que le viene de sus maestros alemanes y de la fenomenología, Lévinas parece ir desatando, de uno en uno, cada uno de sus supuestos:

Lo Otro metafísico es otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo. Otro con una alteridad que constituye el contenido mismo del Otro... Lo absolutamente Otro es el Otro. No se enumera conmigo. La colectividad en la que digo ‘tú’ o ‘nosotros’ no es un plural del yo... Ni la posesión, ni la unidad del número, ni la unidad del concepto, me incorporan al Otro. Ausencia de patria común, que hace del Otro el extranjero que perturba el ‘*en nuestra casa*’. Pero extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo *poder*. Escapa a mi aprehensión en un aspecto esencial, aun si dispongo de él. No está de lleno en mi lugar. Pero yo, que no pertenezco a un concepto común con el extranjero, soy como él, sin géne-

²⁴ Uno de los mejores amigos y compañero de estudios en Estrasburgo de Lévinas, Maurice Blanchot, por ejemplo, se refería así al antisemitismo: “... [N]o es en modo alguno accidental: representa la repulsión que el Otro inspira, el malestar ante lo que viene de lejos o de otro lugar, la necesidad de matar al Otro, es decir, de someter a la omnipotencia de la muerte lo que no se mide en términos de poder”, en Ayuso Díez (1991, p. 11).

ro. Somos el Mismo y el Otro. La conjunción ‘y’ no indica aquí ni adición ni poder de uno sobre el otro (Lévinas, 2002, p. 63) (cursivas en el original).

¿Cómo *re-conocer* al Otro diferente de mí, sin la posibilidad de apreciar en mí mismo lo que *como novedad* viene con el Otro? Esta pregunta que desata el viento del pensamiento hacia cotas inexploradas no es solamente un plantar cara al hegelianismo recalcitrante de ciertas políticas identitarias. Se trata de algo más profundo en el pensamiento de Lévinas, pero que, ciertamente, se constituye como un peculiar desacato al principio de identidad *lógico*, fundamento de cualquier ontología, vertebrador de la labor filosófica de Occidente, de los griegos a Heidegger.

¿Por qué Lévinas escribe ‘Otro’ y no ‘otro’? Esta mayúscula que viene de su metafísica, y que al principio nos hizo levantar la ceja, como si se tratase de un vestigio romántico, es, me parece, justamente la clave de su aportación. Porque lo Otro puede, para él, ser también *el otro y la otra*, pero no solo eso. Lévinas alude así a un tipo de alteridad radical, en el sentido de originaria, que se puede situar tanto en el nivel humano como en el que está *por fuera* de él, en *el más allá* de lo humano. Es un Otro que no tiene ‘identidad’ concreta ni definición precisa: puede ser el prójimo, pero también *el Altísimo*, según el pensador judío.²⁵ Una suerte de relación asimétrica por naturaleza que a veces se atisba en el cara a cara²⁶ con otro ser humano: en lo evasivo de la gestualidad de su rostro.²⁷

²⁵ Ver sobre este punto Urabayen (2012).

²⁶ El tratamiento del rostro, en Lévinas, desborda ampliamente la temática propuesta en este trabajo, sin embargo, me gustaría señalar que se la debe entender como una imagen desvinculada de lo visual. El rostro humano, para Lévinas, destaca por ser indescriptible desde el punto de vista de la percepción. “Pienso, más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético. Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede usted describirlos, entonces usted se vuelve hacia el otro como hacia un objeto. ¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos!” (1991, p. 79).

²⁷ “Fenomenología de la idea que no interesaba a Descartes... Pensamos que la idea de lo Infinito en mí —o mi relación con Dios— me viene en la concreción de mi relación con el otro hombre, en la socialidad que es mi responsabilidad con el prójimo. Socialidad que no he contraído en ninguna ‘experiencia’, pero cuyo mandato, venido no se sabe de dónde,

Esta relación entre el *self* y el Otro, en la que Lévinas observa lo velado y al mismo tiempo manifiesto de la trascendencia, es también y —ante todo— ética. Aunque por motivos de espacio no podré desarrollarlo en detalle en el curso de este artículo, haré como si también esta fuera un tipo de relación política. En el sentido que hay aquí contenida una tesis política de primer orden: la relación con este otro, ahora sí, existente y humano, este otro que es siempre el indefenso (“el extranjero, la viuda o el huérfano”) (Lévinas, 2002, pp. 100-101), está originalmente teñida por la responsabilidad.²⁸ Sin atisbos de ninguna reciprocidad, soy responsable ante el otro, en el sentido de que es mi obligación darle respuesta, acudir a su llamada. Lo que en la práctica vendría a significar deponer mi yo delante *syoyo*: delante de su ‘yo’. En la conversación que mantiene con Philippe Nemo, Lévinas aboga por desmontar la noción heideggeriana del Ser como *Dasein*, y para ello formula una crítica extensa a la forma semántica ‘hay’ (*il y a*), por la violencia telúrica e impersonal que contiene:

[P]ara salir del ‘hay’ es preciso no ponerse, sino deponerse; deponer en el sentido que se habla de reyes depuestos. Esta deposición de la soberanía por parte del yo es la relación social con el otro, la relación *des-inter-esada*. Lo escribo en tres palabras para subrayar la salida del ser que ello significa. Desconfío de la palabra ‘amor’, que está degradada, pero la responsabilidad para con el otro, *el ser-para-el-otro*, me ha parecido... que pone fin al rumor anónimo e insensato del ser (1991, p. 50).

Deponer la soberanía del yo, no solo como ya se había percatado Freud, hacia la interioridad de lo no consciente, sino también hacia esa exterioridad del ser humano, que aparece con *el otro*, y que implora sus cuidados y su respeto. Esta relación originaria, significaría

lo proclama el rostro del otro por su alteridad” (Lévinas, 2001, p. 14, citado en Urabayen, 2012, p. 333).

²⁸ La noción de responsabilidad en Lévinas está sustentada en una distinción honda entre lo dicho y el decir, análoga, a mi juicio, a la distinción retórica entre el hablar y el decir. “Para mí, lo dicho no cuenta tanto como el decir. Éste me importa menos por su contenido en informaciones que por el hecho que se dirige a un interlocutor” (1991, p. 40).

para Lévinas un vínculo *des-inter-esado*; una ligadura, entre al menos dos seres humanos, desposeída del *inter-esse*, del afán por perseverar en el propio ser. Supondría, en síntesis, la renuncia de antemano a cualquier reclamo de ‘auto’afirmación.²⁹ Una renuncia que no sería el entuerto narcisista de un falso *self*,³⁰ sino un darse generoso basado en el respeto hacia uno mismo y hacia la continuidad de la vida.

¿Cómo no pensar en la relación con lo materno y todo su letárgico entendimiento cuando Lévinas se refiere a esta relación de uno y otro? La semblanza entre la relación del niño con sus maternos y la relación social que propone el filósofo judío no es fútil. Y la reflexión que conecta ambas imágenes tiene que ver con una pregunta bien concreta: ¿cómo puede el *self* relacionarse con los otros, sin imponerse sobre los otros, sin cometer violencias de ningún tipo frente a la asombrosa *otredad* del otro? En un precioso estudio que conecta la obra de Lévinas y la de Donald Winnicott, Alfred Alford comenta:

Mucho de lo que Lévinas dice sobre la experiencia originaria del otro puede leerse como un dar cuenta de la experiencia originaria con la madre, la primaria alteridad. No la primera experiencia de lo materno, sino la experiencia de la consciencia que va distinguiendo a la madre como a un ser humano separado [del bebé] cuya luz irradia e ilumina un mundo oscurecido por su ausencia... Considérese el énfasis de Lévinas en la Altura del Otro, el rostro radiante del otro, la pequeñez del niño en comparación a la altura de la madre... ¿No son estas las maneras adultas de hablar sobre la experiencia de un niño cuya madre lo viene a rescatar y a recoger de su soledad? (Alford, 2007, p. 531).³¹

A pesar de su ternura y belleza, el comentario entraña una asociación confusa entre la luz y la maternidad. Algo que no deja de resultar curioso, viniendo de un psicoanalista. Asociación de la que, afortu-

²⁹ La temática de la autofirmación como interés está desarrollada con mayor profundidad conceptual en Lévinas (2011, pp. 45-47).

³⁰ Sobre el concepto de falso y verdadero *self*, ver Winnicott (1965) y Alford (2007, p. 532).

³¹ Traducción propia.

nadamente, Lévinas se mantiene bastante al margen, ya que, para el pensador judío, lo femenino, y con ello lo maternal, proviene del misterio y de la ausencia de luz u oscuridad. Oscuridad y nocturnidad³² que no son aberrantes *a priori* y que, por otra parte, resultan ser la condición necesaria de la fecundidad:

Lo que me importa en esta noción de lo femenino no es tan solo lo incognoscible, sino un modo de ser que consiste en sustraerse a la luz. Lo femenino es en la existencia un acontecimiento, diferente del de la trascendencia espacial o de la expresión, que se encaminan hacia la luz; es una huida de la luz... la trascendencia de lo femenino consiste en retirarse a otra parte, movimiento opuesto al movimiento de la conciencia. Pero no es por ello inconsciente o subconsciente, y no veo otra posibilidad que llamarlo misterio... [Con esto] estamos reconociendo el fracaso del movimiento que tiende a capturar o poseer una libertad. Únicamente mostrando aquello por lo que el eros difiere de la posesión y el poder, podemos admitir una comunicación con el eros. No es una lucha, ni una fusión ni un conocimiento. Hay que reconocer su lugar excepcional entre las relaciones. Es la relación con la alteridad, con el misterio, con el porvenir, con lo que, en un mundo en el que todo está ahí, jamás está ahí.³³

³² La cuestión de la luz y la oscuridad como perspectivas de la conciencia que se interrelacionan a través del concepto de verdad salpican algunos de los pasajes de *Totalidad e infinito*. Si bien esto excede la temática planteada en este trabajo, es importante destacar que en Lévinas hay un distanciamiento importante de la noción heideggeriana de verdad entendida como puro desvelamiento o alétheia (*ἀλήθεια*). “La conciencia no consiste en igualar al ser con la representación, en tender a la luz plena donde se intenta esa adecuación, sino en desbordar este juego de luces —esta fenomenología— y en realizar acontecimientos cuya significación —contrariamente a la concepción heideggeriana— no llega a develar. La filosofía descubre, ciertamente, la significación de estos acontecimientos, pero estos acontecimientos se producen sin que el descubrimiento (o la verdad) sea su destino; aun sin que algún descubrimiento anterior ilumine la producción de estos acontecimientos, esencialmente nocturnos...” (Lévinas, 2002, p. 53).

³³ Estos fragmentos pertenecen a *Le Temps et l'Autre*, una obra anterior a *Ética e infinito*, que Nemo relee delante de Lévinas, para abrir la charla, en el capítulo “El amor y la filiación” (Lévinas, 1991, p. 63).

Sin embargo, y a pesar de la increíble importancia de lo materno, tanto en lo que respecta a la formación de nuestra identidad como en lo relativo a la facultad para pensar de forma creativa, la relación con otro ser humano, en Lévinas, trasciende ampliamente el ámbito de la interioridad política y psicológica. El otro es *infinitamente* Otro; y como tal no puede ser reducido a un momento psicológico, por muy profundo y esencial que este sea.

Los otros, en cuyo rostro se oculta la inmensidad metafísica, no son en último término objetos de ‘mi’ mente. O, dicho de manera positiva, serían mucho más que ‘mis’ objetos mentales buenos y malos. Los otros, en la medida que preanuncian a *eso* Otro, serían precisamente el antídoto para abrir el cerrojo de *nuestro* pensamiento, tan proclive al estigma totalitario o a las magias narcisistas. Quizá resuene mejor ahora a qué se refería el filósofo lituano-francés cuando hacía mención a escuchar “la voz de los afligidos”, para despetrificar los hechizos de la consciencia, embelesada consigo misma (Lévinas, 2002, p. 11). Pero es que, además, según Lévinas, lo infinito también guarda una relación con el *self*, tanto individual como colectivo. Lo infinito aparece en la finitud de personas y grupos, como un misterio inexplicable, como una “exigencia imposible” que, sin embargo, se constata en la cualidad humana de la hospitalidad:

Lo infinito no es primero, para revelarse *después*. Su infinidad se produce como revelación, como una puesta en mí de su idea. La infinidad se produce en el hecho inverosímil en el que un ser separado, fijado en su identidad... contiene sin embargo en sí lo que no puede contener, ni recibir por la sola virtud de su identidad... el hecho asombroso de contener más de lo que es posible contener... *recibiendo al Otro como hospitalidad*. En ella se lleva a cabo la idea de infinito (Lévinas, 2002, p. 52) (cursivas en el original).

Esta apertura al infinito³⁴ apenas vislumbrada en *el cara-a-cara* con el otro, y que previene al pensamiento de su propia omnipotencia,

³⁴ Apertura al infinito que no necesariamente conlleva la aceptación metafísica, o una relación directa con la divinidad. Pero tampoco la cancela. La apertura al infinito, a la infinidad

nos devuelve a la matriz silenciosa de la que emerge cualquier teoría, cualquier creación artística, cualquier invento público en el teatro humano de la política.

A modo de conclusión: pensando la identidad a través de la alteridad y el respeto

Las últimas décadas se han mostrado pródigas para la teoría política que se pregunta sobre la vida interior de la ciudadanía. El debate sobre la identidad ha trascendido, para bien, muchas de las ya estereotipadas disputas, como aquellas que se cernían exclusivamente sobre el supuesto conflicto inherente entre la dimensión individual de la identidad y la comunitaria, o aquellas que se centraban unívocamente en el concepto del reconocimiento:³⁵ de individuo a individuo o de comunidad a comunidad.

Sin descartar definitivamente el valor de aquellas aportaciones, aquí, sin embargo, hemos optado por un enfoque que entiende ambas dimensiones desde una misma génesis: la configuración de la facultad del pensamiento y la de la identidad a partir de varios y complejos factores, a los que cabe imaginar junto con Bion, como una constelación de elementos entre, al menos, dos personas. Siguiendo algunas de sus investigaciones psicoanalíticas, en particular sus experiencias con grupos de trabajo terapéutico, pero sobre todo, con grupos humanos sometidos a situaciones de importante tensión, hemos intentado recuperar para la teoría política los conceptos bionianos de *interself* y de mente grupal, por la importancia que entrañan para la comprensión no solo de cualquier tendencia hacia la movilización e

material del cosmos o a la de la imaginación contribuiría al respeto y a la consideración de los otros. En cualquier caso, la noción de infinito levinasiano, que sin duda roza el cultivo de su tradición judía, conlleva sí la idea de respeto, pero la relación no tiene por qué funcionar a la inversa. Dicho de otra manera, “la ética del respeto tiene otro alcance... se detiene en el umbral de las concepciones más metafísicas. No necesita ninguna para sostenerse, aunque *a posteriori*, pueda encajar perfectamente en muchas” (Esquirol, 2006, p. 126).

³⁵ Sobre el concepto de reconocimiento, pueden consultarse dos apuestas teóricas bien *diferentes* pero que, sin embargo, comparten el límite de su frontera: Taylor *et al.* (1994) y Wolin (1993, pp. 464-483).

identificación colectiva —estas serían quizá las concomitancias más obvias—, sino también por su relevancia a la hora de condicionar determinados tipos de liderazgos.

En este sentido, hemos hecho especial hincapié en el análisis del grupo bajo los supuestos de ataque y fuga y de dependencia. Bajo estas condiciones, la dinámica grupal parece directamente dispuesta a propiciar el autoritarismo o, lo que en este caso es lo mismo, la ausencia de liderazgos creativos o terapéuticos. No porque estos sean imposibles o inimaginables, sino más bien porque la fijación en las fantasías y defensas inconscientes de ciertas dependencias y hostilidades encubiertas, anidadas en la mente colectiva del grupo, obstaculiza —por no decir que corta de cuajo— la facultad del pensamiento, que requiere siempre un contacto y una apertura hacia la experiencia y la exterioridad mundana, poco domesticable ante determinadas jerarquías o jefaturas.³⁶

Más importante aún, invocando una perspectiva ampliada de la política, era señalar la transcendencia de la apertura hacia la alteridad —una alteridad más allá de cualquier reducción psicológica o *egoica*— como forma de liberar el pensamiento, tanto de grupos como de personas, de los cerrojos de la identidad o de las trampas de la idolatría. Así, abrirse al Otro, como proponíamos en el título, es también abrirnos para pensar tanto como comunidad, pero también y sobre todo como individuos. Pues, al final, como decía Lévinas, solamente el individuo es capaz de atestiguar (*respetuosamente*, nos gustaría añadir) las lágrimas en el rostro del Otro.

Referencias

Alford, C. F. (August, 2007). Levinas, Winnicott and therapy. *Psychoanalytic Review*, 4(94).

³⁶ Dejamos abierta para futuras exploraciones teóricas, no obstante, la posibilidad tanto del grupo como la del líder creativo. Se pueden encontrar algunos indicios de ello en lo que Bion denomina ‘grupo de tareas’ (*task group*) y cuya asunción básica describe como, literalmente, de apareamiento: *pairing group*; aunque consideraríamos más justificado traducirlo como grupo creativo o en estado de germinación. Ver nota N° 22.

- Ayuso Díez, J. M. (1991). Presentación a la edición española. En E. Lévinas, *Ética e infinito*. Madrid: La Balsa de la Medusa.
- Bion, W. R. (1961). *Experiences in groups and other papers*. London: Tavistock/Routledge.
- Bion, W. R. (1962). *Learning from experience*. London: Karnac Books.
- Bion, W. R. (1982). *The long week-end 1897-1919: part of a life*. Abingdon: Fleetwood Press.
- Bion, W. R. (1985). *All my sins remembered: another part of a life and the other side of genius. Family letters*. London: Karnac Books.
- Bion, W. R. (1991). *Cogitations*. London: Karnac Books.
- Bion, W. R. (1997). *War memoirs 1917-1919*. Francesca Bion, editor. London: Karnac Books.
- Bion, W. R. (2013). On arrogance. *The Psychoanalytical Quarterly*, 82(4), 277-283.
- Brown, L. (2012). Bion's discovery of alpha function: thinking under the fire on the battlefield and in the consulting room. *International Journal of Psychoanalysis*, (93).
- De Ventós, X. R. (1994). *Nacionalismos. El laberinto de la identidad*. Madrid: Espasa Calpe.
- Emery, E. (2000). Facing 'O': Wilfred Bion, Emmanuel Levinas, and the face of the other. *Psychoanalytic Review*, 87(6).
- Esquirol, J. M. (2006). *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y de la tecnología*. Barcelona: Gedisa.
- Freud, S. (1974). Psicología de las masas y análisis del Yo. En *Obras completas*. Traducción de Luis López-Ballesteros. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Grimberg, L. (2000). Bion y el psicoanálisis científico. *Itecanvis/Intercambios Papers de Psicoanàlisi*, (5).
- Grotstein, J. S. (2007). *A beam of intense darkness*. London: Karnac Books.
- Lévinas, E. (1991). *Ética e infinito*. Madrid: La Balsa de la Medusa.
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lévinas, E. (2011). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Nadler, S. (2013). *The philosopher, the priest, and the painter. A portrait of Descartes*. Princeton (NJ) and Oxford: Princeton University Press.
- Pelled, E. (2007). Learning from experience: Bion's concept of reverie and Buddhist meditation. A comparative study. *International Journal of Psychoanalysis*, (88).

- Pinzón Bonilla, S. (2001). *Contribuciones de W. R. Bion a la psicoterapia de grupos*. Instituto de Desarrollo Psicológico. Recuperado de <http://www.indepsi.cl/indepsi/Servicios%20Indepsi/arti-bionpsico.htm>
- Rodríguez Piedrabuena, J. A. (2002). *La mente de los creadores. Un estudio de los procesos creativos desde la neurociencia y la psicología*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Roiz, J. (2013). *El mundo interno y la política*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Sandler, J. (1960). The background of safety. *International Journal of Psychoanalysis*, (41).
- Souter, K. M. (2009). The war memoirs: some origins of the thought of W. R. Bion. *International Journal of Psychoanalysis*, (90), 798-799.
- Szykiersky, D. (2010). The traumatic roots of containment: the evolution of Bion's metapsychology. *The Psychoanalysis Quarterly*, (79), 935-968.
- Taylor, C. et al. (1994). *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Urabayan, J. (2012). Más allá de la ontoteología en el pensamiento de Lévinas: del rostro a Dios. *Escritos Medellín/ Colombia*, 20(45), 305-342.
- Winnicott, D. (1965). *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador: estudio para una teoría del desarrollo emocional*. Buenos Aires: Paidós.
- Wolin, S. (1993). Democracy, difference and re-cognition. *Political Theory*, 22(3).

