

## **SUBLIMACIÓN Y DESMUNDANIZACIÓN. EL PROBLEMA DEL ORIGEN DEL DISCURSO CIENTÍFICO EN FREUD Y HEIDEGGER**

*SUBLIMATION AND UNWORLDING. THE PROBLEM OF THE  
ORIGIN OF THE SCIENTIFIC DISCOURSE IN FREUD AND  
HEIDEGGER*

**Adrián Bertorello\***

**Julieta Bareiro\*\***

Universidad de Buenos Aires  
Buenos Aires-Argentina

*Recibido 13 de julio 2009/Received July 13, 2009  
Aceptado 22 de diciembre 2009/Accepted December 22, 2009*

### **RESUMEN**

El propósito de este trabajo es doble: por un lado, intentaremos exponer el vínculo entre sublimación y ciencia en Freud y la relación entre la desmundanización (*Entweltlichung*) y el discurso teórico en Heidegger con el fin de establecer sus similitudes y diferencias. Y, por el otro, el trabajo propone una lectura crítica de la concepción heideggeriana de la ciencia a partir de la noción freudiana de sublimación. La idea es mostrar que Heidegger no lograría ver un significado positivo de los discursos objetivantes en la constitución de la propiedad del *Dasein*, es decir, en la modalidad auténtica de la subjetividad. Asimismo, se afirma

---

\* Zapiola 780, C.P. 1426. Ciudad de Buenos Aires. Argentina. E-mail: [adrianbertorello@fibertel.com.ar](mailto:adrianbertorello@fibertel.com.ar)

\*\* Julio Godoy 4557, Partido de San Martín. C.P. 1650. Buenos Aires. Argentina. E-mail: [jumba75@hotmail.com](mailto:jumba75@hotmail.com)

que la interpretación enunciativa de la segunda tópica de Freud posibilita una crítica a su epistemología naturalista.

**Palabras Clave:** Sublimación, Desmundanización, Ciencia, Subjetividad, Pulsión, Desexualización.

### ABSTRACT

*The purpose of this paper is double: at one side we tried to expose the link between sublimation and science in Freud and the relationship between unworlding (Entweltlichung) and the theoretical discourse of Heidegger with the aim of establishing similarities and differences. And on the other side, the paper intends a critical reading of Heidegger's conception of science by means of Freud's conception of sublimation. The idea is to show that Heidegger fails to see a positive meaning in the objectivizing discourses in the constitution of the property of Dasein, that is, in the authentic mode of subjectivity. In addition the article maintains that the enunciative interpretation of Freud's second topic makes possible an criticism of his naturalistic epistemology.*

**Key Words:** *Sublimation, Unworlding, Science, Subjectivity, Trieb, Desexualization.*

**E**l 19 de septiembre de 1923 O. Becker le escribe una carta a Martin Heidegger en la que le confiesa su profundo interés por el psicoanálisis<sup>1</sup>. Después de una reseña donde analiza brevemente la procedencia filosófica de los conceptos fundamentales que fueron asumidos como supuestos por Freud, formula en dos preguntas sus inquietudes. La primera reza así: ¿qué sucede si a la técnica psicoanalítica se le quita la epistemología naturalista

---

<sup>1</sup> Tal como afirma B. P. Aust, el editor de las cuatro cartas a M. Heidegger, O. Becker, dictó dos *Vorlesungen* sobre Psicoanálisis. Una en el semestre de verano de 1923 titulada “*El psicoanálisis de Freud: crítica fenomenológica de su formación conceptual*”. Y otra en el semestre de invierno de 1923/1924 bajo el título “*El psicoanálisis y el problema de una psicología comprensiva*” (Becker, 2002, p. 251).

que le sirve de fundamento?<sup>2</sup> La segunda: ¿tiene la filosofía que asumir la voz del inconsciente?<sup>3</sup>.

Ambas preguntas pueden inscribirse en un mismo horizonte problemático que intentaremos precisar a continuación. Nuestra paráfrasis de la segunda pregunta requiere una mayor explicitación. O. Becker asume que la tarea de la filosofía radica en una destrucción del acervo conceptual con el que una determinada situación histórica se comprende a sí misma. Esta situación es la que Heidegger a partir del año 1923 denomina “*Dasein*”. En el contexto histórico donde se lleva a cabo metodológicamente la destrucción hay alguien que habla, hay alguien que enuncia las preguntas e instaura una perspectiva desde donde se lleva a cabo el análisis semántico de la tradición (Destrucción). Esta descripción de la filosofía no es otra cosa que lo que Heidegger por esos años llamaba “indicación formal” (*formale Anzeige*).

---

<sup>2</sup> El texto de Becker dice literalmente así: “Si el trasfondo científico natural de Freud, en el que por decirlo así disuelve todo, a saber, su sistema de las pulsiones originarias, resulta fijado necesariamente a la crítica como dogmática según determinadas direcciones (...), si a la teoría freudiana (en tanto el psicoanálisis es *Teoría*, no es propiamente absolutamente nada, sino una técnica médica, un problema fáctico *sui generis*) se retira el suelo ¿qué lo reemplaza entonces?, ¿hasta qué punto se toca el psicoanálisis *mismo* (en cuánta técnica)? Es muy natural buscar un reemplazo en la relación del psicoanálisis respecto del mito, tan natural hoy que este camino ya fue recorrido (Jung). Pero de este modo se ha renunciado a mucho del psicoanálisis y en lugar de un dogma se coloca otro, sin embargo, más difícil de comprender” (Becker, 2002, pp. 252-253). Uno de los intentos de reemplazo de la epistemología naturalista freudiana por otra más acorde con las ciencias humanas es la realizada por Lacan cuando afirma que la experiencia psicoanalítica del inconsciente se descubre bajo la estructura del lenguaje (Lacan, 2008, pp. 485-495).

<sup>3</sup> La formulación original es la siguiente: “Si el psicoanálisis muestra en general la “determinación” (*Bestimmtheit*) (mejor quizás la “motivación”) (*Motiviertheit*) de la vida anímica consciente por el inconsciente, ¿es este factum indiferente para la *génesis fáctica de una filosofía*? Hoy en día no se nos está más permitido distinguir así como así “Psicogénesis” y fundamento “lógico o trascendental” o “dialéctico”. Filosofía no sólo una determinada situación histórico-espiritual, sino también “alguien” en ella; con determinadas preferencias y aversiones, cegueras y desplazamientos y otras deformaciones, cuyas profundidades normalmente *no es consciente*. ¿No debe ahí una suerte de autopsicoanálisis pertenecer no sólo a las exigencias de un filosofar crítico, como así también una destrucción de lo dado histórico-espiritual?” (Becker, 2002, p. 252). Esta misma pregunta es la que se plantea mucho tiempo después la hermenéutica de P. Ricouer (1984 y 1985) y la propuesta de A. Juranville (1992).

Ese “alguien” que ejerce la tarea de destrucción tiene, entre otras características, la referencia a la individualidad. Así lo expresa claramente Heidegger en una carta a K. Löwith del diecinueve de agosto de 1921: “trabajo fáctico-concretamente a partir de mi “yo soy”, a partir de mi procedencia (*Herkunft*) fáctico-espiritual en general” (p. 29)<sup>4</sup>.

Es en este punto donde O. Becker sitúa la importancia del descubrimiento del inconsciente por parte de Freud. En efecto, el sujeto de la enunciación de la situación histórica que el filósofo conceptualiza tiene que ser ampliado a una instancia que no se rige por el plano único de la conciencia, y que tiene un estatuto distinto de las determinaciones históricas. Es decir, mientras que los motivos que operan en la tradición histórica escapan a la acción humana, el inconsciente freudiano es aquello que por principio no puede ser consciente<sup>5</sup>. El acervo conceptual que el filósofo recibe en herencia puede ser tematizado por él. Corresponde, según nuestra interpretación, a lo que Freud llama preconscious<sup>6</sup>. En cambio, la instancia inconsciente en su vertiente pulsional pertenece a una provincia absolutamente diversa de la conciencia. Así entonces, la pregunta de O. Becker adquiere toda su dimensión: ¿tiene el discurso filosófico que ampliar la enunciación a una instancia que se ubica por fuera de las variables históricas?

El desafío que el psicoanálisis plantea a la filosofía, de acuerdo a la interpretación de O. Becker, se mueve en el plano de la enunciación. El *Dasein* heideggeriano y la descripción de la vida anímica de Freud compiten, por decirlo así, en la pretensión de radicalidad de sus análisis. Dicho muy brevemente: filosofía y psicoanálisis se confrontan en el debate en torno al problema del origen (*Ursprünglichkeit*) de la instancia subjetiva. El debate

---

<sup>4</sup> Löwith, 1990, p. 29.

<sup>5</sup> Freud, 1992, p. 17.

<sup>6</sup> Juranville, 1992, p. 32.

se formula en una oposición: determinaciones históricas vs. determinaciones pulsionales<sup>7</sup>.

Nuestro trabajo no pretende abordar en toda su extensión una comparación entre la teoría de la enunciación de Heidegger<sup>8</sup> y la de Freud. Este tema excede el marco de un artículo. Intentaremos, en cambio, plantear un solo aspecto de este problema, a saber, la relación entre discurso científico y subjetividad<sup>9</sup>.

Freud y Heidegger comparten una misma manera de abordar el discurso científico. La ciencia no es vista como un sistema de proposiciones válidas, sino desde el punto de vista de su producción. De lo que se trata es de determinar el significado que tiene la ciencia para la vida humana. Freud se vale del término sublimación para describir el proceso por el cual las pulsiones encuentran nuevas vías de realización. El proceso de la sublimación radica en una desexualización de las pulsiones eróticas. Por su parte, Heidegger describe en *Sein und Zeit* también la génesis de la ciencia como un proceso en el que lo originario pierde su sentido. Ese proceso es lo que denomina “desmundanización”. Para Heidegger no tiene un valor neutro. El discurso científico es una de las formas de la existencia impropia. En este trabajo intentaremos exponer el vínculo entre sublimación y ciencia en Freud, por un lado, y la relación entre la desmundanización y el discurso teórico en Heidegger, por otro, con el fin de establecer sus similitudes y diferencias. Nos proponemos no sólo comparar dos autores desde una temática hasta ahora no investigada, sino

---

<sup>7</sup> La expresión “determinaciones históricas” alude a la interpretación que O. Becker hizo de la filosofía de Heidegger en su escrito sobre lógica modal (Becker, 1952) y en los artículos donde postula una región ontológica diferente del *Dasein*, región que tiene su propia legalidad y que denomina *Dawesen* (Becker, 1963). La contraposición entre el *Dasein* y el *Dawesen* expresa la dicotomía entre estructuras *a priori* históricas (*Dasein*) y la validez absoluta (ahistórica) de la lógica, la naturaleza y el arte (*Dawesen*).

<sup>8</sup> Para una exposición detallada de la teoría de la enunciación de Heidegger, ver (Bertorello, 2008).

<sup>9</sup> Sobre la posibilidad de hablar de una subjetividad no metafísica en la filosofía de Heidegger entre los años 1919 y 1927, confrontar (Bertorello, 2001, 2005, 2006a, 2006b, 2007 y 2008).

también pretendemos hacer dos observaciones críticas. Ellas son: a) utilizar el concepto de sublimación para interpretar una ambigüedad argumentativa de la explicación del origen de la ciencia en *Sein und Zeit*, y b) mostrar que la lectura enunciativa de Freud relativiza las pretensiones naturalistas de su epistemología.

Tomaremos como eje de la comparación dos textos. De Freud *El yo y el Ello* (1923) y de Heidegger *Sein und Zeit* (1927). La razón de esta elección es doble. En primer lugar, *El yo y el Ello* representa un giro fundamental en el desarrollo de los conceptos psicoanalíticos. La focalización en dos textos permite, en segundo lugar, una comprensión en profundidad. Ciertamente que la obra de Freud es muy vasta y los conceptos están en permanente tensión y desarrollo, pero para lograr una perspectiva estereoscópica de todo el corpus freudiano seleccionamos sólo un texto representativo a fin de construir un modelo reducido de hipótesis<sup>10</sup>.

## 1. UNA INTERPRETACIÓN ENUNCIATIVA DE FREUD Y HEIDEGGER

Intentaremos, en primer lugar, hacer una caracterización general de la filosofía de Heidegger y del psicoanálisis de Freud en términos de una teoría de la enunciación. La descripción tiene como finalidad ganar un punto de vista común para establecer una comparación entre autores que se mueven en universos epistemológicos radicalmente distintos. Haciendo abstracción de la diferencia fundamental entre el naturalismo de Freud (Assoun, 2001) y la fenomenología de Heidegger, creemos que en un plano estructural ambos comparten una forma cooperada de analizar

---

<sup>10</sup> En este sentido nuestro trabajo representa el primer paso propuesto por la metodología de descripción semántica de A. Greimas. De lo que se trata es de trabajar con un segmento representativo del corpus freudiano a fin de construir una isotopía de lectura productiva (Greimas, 1987, pp. 220-221). La elección de *El yo y el Ello* obedece a ese principio metodológico.

sus objetos de estudio. Esa forma puede caracterizarse como el punto de vista genético, es decir, como una mirada que toma como punto de partida determinadas formas discursivas para remontarse hacia su origen. En el caso de Freud el relato del paciente sobre sus síntomas, sueños y fallidos en la clínica. En el caso de Heidegger los enunciados y conceptos fundamentales de la tradición filosófica. Debemos destacar que el método analítico no sólo es una prerrogativa del psicoanálisis. El discurso filosófico de *Sein und Zeit* se presenta también como una analítica en el sentido genético recién mencionado. En la lección *Logik* (1925/1926) Heidegger describe el análisis como un “reconducir algo a su lugar de nacimiento... sacar a la luz la génesis del sentido propio de un fenómeno” (p. 198)<sup>11</sup>.

Ahora bien, la concepción del origen difiere en cada uno de ellos. Mientras que para Heidegger el origen no es otra cosa que la vida humana descrita como una subjetividad enredada en las diversas esferas de las prácticas históricas (*Dasein*), para Freud lo originario es también la vida humana, pero concebida dinámicamente como la mezcla y desmezcla<sup>12</sup> de la pulsión erótica y tanática<sup>13</sup>. El concepto de origen en uno y otro caso remite a la instancia de la enunciación, es decir, a un sistema de coordenadas desde donde se organiza una deixis específica que da sentido al análisis. La orientación del sentido sigue varios ejes. Uno de ellos es el de corte espacial y se articula de acuerdo a la

---

<sup>11</sup> Heidegger, 1995a, p. 198.

<sup>12</sup> Freud, 1992, p. 42.

<sup>13</sup> La teoría de las pulsiones lleva consigo una concepción de la vida como el compromiso entre el eros (continuidad de la vida) y la muerte: “La génesis de la vida sería, entonces, la causa de que esta última continúe y, simultáneamente, también de su pugna hacia la muerte; y la vida misma sería un compromiso entre estas dos aspiraciones. Se diría, pues, que la pregunta por el origen de la vida sigue siendo cosmológica, en tanto que la pregunta por su fin y propósito recibiría una respuesta dualista” (Freud, 1992, pp. 41-42).

categoría “superficie vs. profundidad”<sup>14</sup>. Sólo nos detendremos en este aspecto de la enunciación<sup>15</sup>.

En el caso de Freud resulta evidente en el esquema que organiza la segunda tópica. La validez del mismo se mantiene en un notable plano de ambigüedad. Por un lado, presenta al dibujo como una mera disposición gráfico-espacial que no reclama interpretación<sup>16</sup> alguna, sino que tiene sólo un valor didáctico, por decirlo así. Pero, por otro lado, a la hora de localizar alguna de las instancias se vale de analogías anatómicas<sup>17</sup>. Es esta misma ambigüedad la que nos habilita para realizar una lectura enunciativa. En el plano de la superficie se encuentra el yo, al que Freud denomina “el sistema superficie de la percepción consciente” (p. 25)<sup>18</sup> o mejor “el yo es la parte del ello alterada por la influencia directa del mundo exterior, con mediación de Percepción-Conciencia: por así decir, es una continuación de la diferenciación de superficies” (p. 27)<sup>19</sup>. El ello, por su parte, es el contenido inconsciente que,

<sup>14</sup> En el caso de la propuesta teórica lacaniana no habría lugar para la profundidad, ya que el eje espacial que tiene en cuenta es siempre el de la superficie. Para ilustrar la importancia de la estructura en la experiencia analítica Lacan recurre a la fábula del insecto y la banda de Möebius. En ella el insecto recorre siempre la superficie con la falsa creencia de que existiría un reverso sin explorar, cuando en realidad no existe. Es decir, explora la única cara de la superficie sin saberlo (Lacan, 2006, p. 150).

<sup>15</sup> El otro eje es el de lo explícito e implícito, orientación que da lugar al problema de la interpretación en toda su variedad. La categoría “explícito vs. implícito” debe ser analizada en cada caso particular. En Heidegger la interpretación es ciertamente una explicitación de un sentido atemático. En Freud, la peculiaridad del inconsciente que sobredetermina al sujeto lleva consigo una redescipción del carácter de lo implícito como aquello que le sobreviene al sujeto y permanece oculto para él (Freud, 1992, pp. 16-17).

<sup>16</sup> El texto de Freud reza así: “Podríamos esbozar un dibujo de estas constelaciones, dibujo cuyos contornos, por otra parte, sirven sólo a la figuración y no están destinados a reclamar una interpretación particular” (Freud, 1992, p. 26).

<sup>17</sup> Esto es evidente con la localización del yo: “El yo es sobre todo una esencia cuerpo; no es sólo una esencia superficie, sino, él mismo, la proyección de una superficie. Si uno le busca una analogía anatómica, lo mejor es identificarlo con el homúnculo del encéfalo de los anatomistas que está cabeza abajo en la corteza cerebral, extiende hacia arriba los talones, mira hacia atrás y, según es bien sabido, tiene a la izquierda la zona del lenguaje” (Freud, 1992, pp. 27-28).

<sup>18</sup> Freud, 1992, p. 25.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 27.



sobre la base de su empuje, determina al yo. Éste remite a las profundidades del ello<sup>20</sup> y se modifica cuando entra en contacto con el mundo exterior. De la confrontación entre la realidad y el ello surgen las representaciones conscientes del mundo exterior. En lo que respecta a la instancia del superyo Freud no la ubica en ningún lugar del esquema. No obstante, su sentido puede ser interpretado de acuerdo a la categoría “superficie vs. profundidad”. Esto se ve claramente cuando ilustra las relaciones entre el ello y el superyo mediante el cuadro de Kaulbach *La batalla de los hunos*<sup>21</sup>: lo más profundo de la vida psíquica deviene lo más elevado (moral, religión y sentir social).

Así entonces, las representaciones que operan en el plano de la superficie deben remitirse, para adquirir significación analítica subjetiva, a las profundidades pulsionales del ello. Esta indicación de la representación al origen se establece en la sesión analítica donde el relato del individuo revela una serie de incoherencias<sup>22</sup> que son interpretadas como índices de su origen inconsciente. Que la instancia del sujeto de la enunciación está en juego en esta concepción de la vida psíquica, resulta evidente cuando

---

<sup>20</sup> La categoría “superficie vs. profundidad” queda claramente expresada en el siguiente texto: “Un individuo es ahora para nosotros un ello psíquico, no conocido e inconsciente, sobre el cual, como una superficie se asienta el yo, desarrollado desde el sistema P como si fuera su núcleo. Si tratamos de obtener una figuración gráfica agregaremos que el yo no envuelve al ello por completo, sino sólo en la extensión en el que el sistema P forma su superficie, como el disco germinal se asienta sobre el huevo, por así decir. El yo no está separado tajantemente del ello: confluye hacia abajo con el ello” (Freud, 1992, pp. 25-26).

<sup>21</sup> Freud, 1992, p. 42.

<sup>22</sup> Por incoherencia entendemos un rasgo netamente semántico que corresponde a lo que el psicoanálisis llama “síntoma”. El sentido de los síntomas está sobredeterminado. Es decir, el inconsciente irrumpe en el devenir consciente y de este modo desestructura semánticamente la coherencia del discurso. Los recursos retóricos con los que el inconsciente desorganiza la coherencia de la consciencia es lo que Freud llama los mecanismos de condensación y desplazamiento. Lacan, por su parte, interpreta estos mecanismos inconscientes valiéndose de las nociones poéticas de “metáfora” y “metonimia” (Lacan, 2008, p. 508)

Freud describe la finalidad del análisis como la tarea que pone al paciente ante su propia libertad<sup>23</sup>.

El pensamiento de Heidegger, por su parte, puede ser considerado como una filosofía que interpreta los supuestos implicados en los tres deícticos constitutivos de la instancia de la enunciación (Bertorello, 2008). El término *Dasein* expresa justamente estos supuestos: a) el pronombre de primera persona indica el problema de la identidad del *Dasein* expresado en las dos posibilidades de realización fundamentales, la propiedad y la impropiedad, b) el adverbio espacial “aquí” no sólo señala la espacialidad constitutiva del *Dasein*, sino que fundamentalmente alude a su apertura (*Da*) y c) el adverbio de tiempo “ahora” remite a la temporalidad como el origen de todo sentido.

Que el *Dasein* pueda ser interpretado como la instancia de la enunciación, tiene como consecuencia que toda secuencia discursiva lleva en sí una indicación genética a sus estructuras constitutivas. Dicho de otro modo: toda obra del discurso es una obra del *Dasein*. Este es el sentido que Heidegger le asigna a la discusión sobre el origen de los adverbios de lugar. Las diversas explicaciones procedentes de von Humboldt sobre su posible significación pronominal o adverbial se diluyen cuando se los interpreta como adverbios del *Dasein* (*Daseinsadverbien*)<sup>24</sup>.

La implicación del *Dasein* como origen en todas las secuencias discursivas puede comprenderse bajo el eje que distingue entre superficie y profundidad. Así, por ejemplo, la marca lingüística del pronombre de la primera persona indica formalmente la identidad del *Dasein*, es decir, los temas de la propiedad y la impropiedad, problemática que la fenomenología hermenéutica debe sacar a la superficie.

---

<sup>23</sup> Así lo dice explícitamente: “[el análisis] no está destinado a imposibilitar las reacciones patológicas, sino a procurar al yo del enfermo la libertad de decidir en un sentido o en otro” (Freud, 1992, nota 2, p. 51). Y más adelante agrega: “El psicoanálisis es un instrumento destinado a posibilitar al yo la conquista progresiva del ello” (Freud, 1992, p. 56).

<sup>24</sup> Heidegger, 1995b, p. 343.

El eje “superficie vs. profundidad” puede ser considerado desde otra perspectiva. La realidad primera de la que nace todo concepto ontológico y a la que vuelve para iluminarla es la vida humana entendida como la trama significativa histórica y pragmática en la que se comprende a sí misma, a los otros y las cosas. La vida es fáctica, es decir, está hecha de una red de discursos preteóricos, las más de las veces implícitos. La ontología extrae sus nociones fundamentales a partir de un trabajo conceptual sobre la vida misma. El término “facticidad” describe esta realidad primera desde dos ejes, uno horizontal y otro vertical. Desde el eje horizontal la vida posee contenidos (*Wasgehalte*). Por ello se puede hablar de una vida religiosa, política, científica, artística, técnica, etc. Los contenidos de la facticidad son todos distintos y pueden ser equiparados a otro contexto teórico a lo que Bajtín denomina géneros discursivos. La disposición horizontal de los géneros de la vida fáctica expresa el hecho de que los contenidos se diversifican, se alinean sucesivamente sin poder establecer un punto de vista privilegiado entre ellos. Si se comparan, por ejemplo, los temas de la vida religiosa con la vida científica lo que se muestra es precisamente la diversidad, la diferencia. Entre ellos no hay ningún punto de contacto que permita establecer una comparación (*Vorzugsstellung*)<sup>25</sup>. Son, por decirlo así, universos autónomos e incomensurables. La posibilidad de establecer un vínculo entre todos los contenidos surge cuando se pasa del eje horizontal al eje vertical. La verticalidad se despliega hacia abajo. El eje horizontal es una superficie de contenidos en el que se anuncia un eje de profundidad que atraviesa a todos los géneros de la vida. En este plano se ubica la subjetividad histórica práctica (*faktisches Leben* o *Dasein*). Todos los contenidos de la vida son expresiones del sujeto de la enunciación. Desde esta perspectiva ya no hay incomensurabilidad de universos sino, por el contrario, todos los contenidos (la vida religiosa, económica, política y artística) son modos en los que se dice algo acerca de

---

<sup>25</sup> Heidegger, 1992, pp. 84 y ss.

la subjetividad. El sujeto implicado en cada uno de los géneros no tiene nada que ver con una instancia ahistórica e inmutable, sino que da cuenta de un “sí mismo” práctico que se comprende y obra aquí y ahora.

La facticidad de la vida, el ámbito de lo originario, aquello a lo que la ontología debe remitirse para formar sus conceptos, es precisamente la comprensión de sí mismo que surge en cada una de las diversas esferas de la praxis o, lo que es lo mismo, en cada uno de los contenidos de la vida. Las pretensiones ontológicas de la filosofía de Heidegger no son otra cosa que la tarea de llevar al concepto las estructuras que articulan la facticidad entendida como la puesta en acto de los diversos sentidos (*Vollzugssinn*) en los que el sujeto histórico se comprende a sí mismo, a los otros y a las cosas.

A modo de conclusión, nos gustaría comparar brevemente el problema de la enunciación en el psicoanálisis freudiano y en la filosofía de Heidegger tomando como hilo conductor de la comparación las relaciones entre las personas gramaticales. Las tres instancias del psiquismo en Freud se contraponen, por un lado, según su categoría gramatical: persona (yo y superyó) vs. lo impersonal (ello, Es). También se oponen, por otro lado, de acuerdo a una perspectiva genética: el impersonal es el origen de las categorías de persona. Desde esta última perspectiva podría decirse que la imputación de los actos de habla depende, en última instancia del impersonal. El *Es* habla en el discurso del yo y del superyó. Esta primacía genética no implica una total subordinación del discurso a la instancia originaria. El discurso psicoanalítico, es decir, la producción de conceptos teóricos que se refieren al impersonal, se mueve en el plano de la primera persona. El discurso psicoanalítico es, por decirlo así, la enunciación en primera persona (en enunciados) de la causalidad necesaria de la tercera.

En el caso de la filosofía de Heidegger el problema es realmente complejo. Creemos que en el período de *Sein und Zeit* hay una primacía de la categoría personal (*Selbst*) por sobre la

impersonal. El discurso de la filosofía heideggeriana sigue siendo un discurso hecho desde la perspectiva de la primera persona (*Jemeinigkeit*). Esto puede verse claramente cuando se aborda el problema del sujeto del acontecer histórico (Bertorello, 2001). Dicho muy brevemente: los actos de habla dependen de un sujeto práctico que se resuelve a existir propiamente; la primera persona es el sujeto de la imputación de los actos discursivos. El *Dasein* es sujeto de su hacer y destinador de sí mismo. El “querer tener conciencia” (*Gewissen haben wollen*) garantiza la competencia necesaria (la perspectiva de la finitud y liberación del uno) para que después el *Dasein* se resuelva por su identidad más originaria. Una vez alcanzada la propiedad, el *Dasein* descubre que todo hacer es fáctico, que el acontecer histórico está determinado por una tradición que le es constitutiva. Aquí aparece un aspecto del acontecer histórico que tiene los rasgos de la tercera persona, es decir, que escapa al arbitrio del sujeto<sup>26</sup>.

El desarrollo de la filosofía heideggeriana posterior a *Sein und Zeit* desplaza la imputación de los actos de habla de la primera persona (*Dasein*) a un acontecimiento (*Ereignis*) que poco a poco va asumiendo los rasgos de lo impersonal sin poder eliminar por completo la perspectiva de la primera. Así, por ejemplo, en la conferencia *Zeit und Sein* (Heidegger, 1998) propone un análisis de la expresión impersonal “*Es gibt sein*” (hay ser). No obstante, el proceso interpretativo de Heidegger produce una transformación semántica radical de esta frase. Pasa de una lectura impersonal a otra personal y transitiva. Transforma el “*Es gibt Sein*” (hay ser) en un “*Es-gibt-Sein*” (Eso da ser). La estructura del *Ereignis* queda formulada lingüísticamente en un enunciado que expresa el sentido del acontecimiento desde la perspectiva subjetiva. Lo

---

<sup>26</sup> Este conflicto dialéctico entre un sujeto que es destinador de sí mismo y un destino que le impone una tarea no elegida aparece formulada en Heidegger de la manera que sigue: “Con ello [con el destino] caracterizamos el acontecer originario del *Dasein* que está en la resolución originaria, en el que, libre para la muerte, se pone en manos (*überliefert*) de sí mismo en una posibilidad heredada pero sin embargo elegida” Heidegger, 1986, p. 384).

que oficia de sujeto y que realiza la acción no ya el *Dasein*, sino una instancia impersonal. Hay una enunciación sin sujeto que sólo puede ser expresada desde la estructura eminentemente subjetiva y personal del lenguaje. No habría estrictamente una filosofía impersonal, anónima, sino una filosofía transpersonal. Es decir, una filosofía que mantiene y reclama para sí la estructura representativa del lenguaje de las lenguas indoeuropeas, pero que transpone la imputabilidad de la acción: del *Dasein* a una instancia en la que el yo está implicado no como principio del sentido, sino como efecto del mismo.

## 2. SUBLIMACIÓN Y DESMUNDANIZACIÓN

La enunciación es un fenómeno muchísimo más amplio que las secuencias discursivas de superficie. Los síntomas, actos fallidos y sueños, por el lado de Freud, y los conceptos y enunciados filosóficos, por el de Heidegger, remiten a un abismo de donde procede el origen. La metáfora del iceberg de la enunciación de H. Parret (1983) describe con plasticidad la relación entre la superficie y el abismo enunciativo (Bertorello, 2008).

El discurso científico es una formación de superficie, por decirlo así. Ni a Freud ni a Heidegger les interesa el problema de la validez de los enunciados científicos sino, por el contrario, los describen desde un punto de vista enunciativo. La ciencia es un modo de ser del hombre que revela un aspecto de la verdad del sujeto<sup>27</sup>. Desde esta perspectiva la tarea de la fenomenología hermenéutica y del psicoanálisis es la misma. Se trata de explicar la génesis y la significación subjetiva de la ciencia. La sublimación freudiana y la desmundanización (*Entweltlichung*) heideggeriana son los dos conceptos que pretenden describir la genealogía de la ciencia y el lugar que ocupa en el contexto de la identidad humana.

---

<sup>27</sup> Foucault, 2002, p. 33.

La sublimación es uno de los destinos de la pulsión. Freud la describe como una génesis negativa o privación. La sublimación tiene el sentido de la desexualización. Es una desviación de la meta sexual hacia un objeto no erótico<sup>28</sup>. Ahora bien, Freud no se limita simplemente a describir el mecanismo sublimatorio, sino que determina el rol que cumple dentro de la constitución de la identidad humana. En efecto, por medio de la sublimación el yo puede constituirse como objeto para la pulsión. Se produce una transposición cuyo sentido es el siguiente: el yo adopta algunos rasgos del objeto para paliar de alguna manera la renuncia del objeto cuya carga erótica está reprimida. De este modo el yo se presenta ante el ello con los rasgos del objeto resignado, a fin de que el ello se invista en él, es decir, el ello carga afectivamente (libidiniza) al yo y, como consecuencia, el ello queda satisfecho. Esta sustitución o, en cierto modo, engaño del yo, tiene como meta, por un lado, darle consistencia al yo y, por otro, apaciguar al ello. Es en este momento de la argumentación donde Freud vincula las nociones de “narcisismo”, “desexualización” y “sublimación”. El narcisismo constitutivo expresa que la estructura de esta sustitución consiste en que el yo se toma a sí mismo como objeto. La desexualización radica en una renuncia de las metas sexuales por otras que carecen de toda connotación sexual. La sublimación, por su parte, es una consecuencia de la desexualización<sup>29</sup>.

La ciencia, la moral, la religión, el arte y, en general, toda producción social tiene su explicación genética como un proceso sublimatorio. Queremos destacar que la noción de sublimación tiene un sentido eminentemente positivo. Si bien el camino que recorre la pulsión y el cambio de objeto inherente al proceso sublimatorio implican una renuncia a la satisfacción directa, se produce, por decirlo así, una pérdida, un resto que se resiste a la sublimación, no obstante, el mecanismo de resignación de la

---

<sup>28</sup> Freud, 1992, p. 32.

<sup>29</sup> *Ídem*.

meta sexual tiene una connotación positiva: la energía pulsional se transforma en obras de un contenido legitimado socialmente.

Por su parte, Heidegger también propone una explicación genética de la ciencia en términos de una lógica privativa. La expresión “desmundanización” alude justamente al proceso de ocultamiento de la trama de significaciones pragmáticas constitutivas del mundo. En *Sein und Zeit* no hay desarrollo temático de este concepto. Tan sólo aparece para expresar el tipo de actitud que el *Dasein* adopta cuando conoce la naturaleza<sup>30</sup>. La desmundanización da cuenta del proceso por el que el mundo se elide al asumir la modalidad teórica del conocimiento. El correlato del conocimiento es un caso límite (*Grenzfall*) del ente que recibe el nombre de “naturaleza” en el sentido que Kant le daba a este término<sup>31</sup>.

Ahora bien, en lo que atañe a la subjetividad científica, es decir, a la significación que la ciencia tiene en la existencia humana, Heidegger adopta en *Sein und Zeit* una actitud ambivalente (Bertorello, 2007). Por un lado, mantiene la tesis desarrollada en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923) de que la modalidad teórica es una expresión de la caída del *Dasein* en el mundo. Teoría e impropiedad son conceptos que están en la misma línea argumentativa de una afirmación del semestre de invierno de 1920-1921, a saber, “en un objeto no se puede vivir” (p. 11)<sup>32</sup>. Pero, por otro lado, en la segunda sección de *Sein und Zeit*, afirma que el origen de la tematización científica se halla en una de las modalidades de la temporalidad propia, la presentificación (*Gegenwärtigung*)<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> Heidegger, 1986, p. 65.

<sup>31</sup> Heidegger, 1986, p. 65 Randbemerkung b y Heidegger, 1994, p. 227.

<sup>32</sup> Heidegger, 1995c, p. 11.

<sup>33</sup> Heidegger, 1986, p. 363.



### 3. CONSIDERACIONES FINALES

Desmundanización y sublimación son términos que tienen un mismo rasgo formal: describen por medio de una derivación privativa el origen de la ciencia desde una instancia subjetiva. Pero se distinguen fundamentalmente en el valor existencial o psíquico que le otorgan a la ciencia. La sublimación es una suerte de máscara que por medio de desviaciones de la libido instaura una posición del yo que, si bien elide en gran parte el sentido originario de la pulsión, le permite un destino, por decirlo así, “positivo”. Ya la elección discursiva del término “sublimación” lleva consigo una posición axiológica inevitable e imprescindible. En efecto, la existencia científica es un canal legítimo desde el punto de vista psíquico por medio del cual la sexualidad constitutiva alcanza su meta mediante un cambio de rumbo. Por el contrario, la desmundanización es un proceso cuya valencia subjetiva es eminentemente negativa. La impropiedad es una máscara que desfigura la originalidad constitutiva del *Dasein*. En la objetividad no se puede vivir. Del mismo modo que en Freud la selección del vocabulario heideggeriano para describir el proceso de desmundanización implica también una valoración del fenómeno<sup>34</sup>.

Si partimos de la posición ambivalente de Heidegger en *Sein und Zeit* sobre la desviación temporal de la tematización científica, es posible interpretar esta vacilación argumentativa bajo la guía de la noción freudiana de sublimación. Que la ciencia proceda de la temporalidad propia, significa que en su origen ya no hay una máscara discursiva de índole objetiva por la que el *Dasein* huye de sí mismo, sino que precisamente su identidad más originaria es la fuente del discurso científico. Así, entonces, sería posible una génesis sublimatoria de la ciencia, en el sentido

---

<sup>34</sup> Así, por ejemplo, en *Sein und Zeit* usa dos expresiones que describen el proceso genético de la actitud teórica como degeneración: *Degeneration* (Heidegger, 1986, p. 334) y *Entartung* (Heidegger, 1986, p. 36).

de que daría cuenta de un modo existencial fáctico por el que el *Dasein* se conquista a sí mismo mediante un proceso privativo de elipsis de la trama significativa del mundo. Nuestra interpretación intenta mostrar que dentro del pensamiento heideggeriano sería posible pensar el discurso objetivo como una vía de acceso a la verdad del *Dasein*.

Del mismo modo que notamos en Heidegger una ambigüedad en lo que respecta al origen de la ciencia, también vemos en Freud una ambivalencia respecto al estatuto de la segunda tópica. Ciertamente que, como lo demuestran las investigaciones de Assoun, Freud inscribe su discurso en el marco epistemológico de la *Naturwissenschaft* (Assoun, 1982, 2001 y 2005). No obstante, la indecisión interpretativa del esquema de la segunda tópica nos permitió una lectura enunciativa de la misma, es decir, una lectura que sitúa esa instancia fuera de los hechos de la naturaleza (no es un fenómeno identificable en el espacio y el tiempo) y la remite al campo del discurso.

#### REFERENCIAS

- Assoun, P. L. (1982). *Freud, la filosofía y los filósofos*. Barcelona-Buenos Aires: Paidós.
- Assoun, P. L. (2001). *Introducción a la epistemología freudiana*. México: Siglo XXI.
- Assoun, P. L. (2005). *Fundamentos del psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo.
- Becker, O. (1952). *Untersuchungen über den Modalkalkül*. Westkulturverlag Anton Hain: Meisenheim am Glan.
- Becker, O. (1963). *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze*. Neske: Pfullingen.
- Becker, O. (2002). Vier Briefe an Martin Heidegger. In A. Gethmann-Siefert & J. Mittelstrass (Hrsg.) *Die Philosophie und die Wissenschaften: Zum Werk Oskar Beckers*. (pp. 252-253). München: Fink.
- Bertorello, A. (2001). Sujeto, Historia y Narración en la filosofía de M. Heidegger. *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 57 (219), 461-470.

- Bertorello, A. (2005). El discurso sobre el origen en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* de M. Heidegger (1919-1923): El problema de la indicación formal. *Revista de Filosofía* (Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid), 30 (2), 119-141.
- Bertorello, A. (2006a). El concepto de origen en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923) de M. Heidegger. *Revista Diálogos de la Universidad de Puerto Rico*, (88), 31-66.
- Bertorello, A. (2006b). La filosofía de Heidegger como una teoría del Sujeto de la enunciación. *Revista LSD: Lenguaje, Sujeto y Discurso*, (3), 36-44.
- Bertorello, A. (2007). Teoría e impropiedad en M. Heidegger (1923-1927): El problema de los discursos objetivantes. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 40, 141-160.
- Bertorello, A. (2008). *El límite del lenguaje: La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*. Buenos Aires: Biblos.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: FCE.
- Freud, A. (1992). *El yo y el Ello en Obras Completas Vol. XIX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Greimas, A. (1987). *Semántica estructural: Investigación metodológica*. Madrid: Gredos.
- Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1992). *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995a). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995b). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995c). *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1998). *Zeit und Sein*. En *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Juranville, A. (1992). *Lacan y la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lacan, J. (2006) *Seminario X: La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008). Función y campo de la palabra y el lenguaje. En *Escritos I*, (pp. 485-495). Buenos Aires: Siglo XXI.

- Löwith, K. (1990). Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith. In O. Pöggeler & D. Papenfuss (Hrsg.) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers: Symposium der Alexander von Humboldt Stiftung von 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg*. (pp. 24-28). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Parret, H. (1983). L'énonciation en tant que déictisation et modalisation. *Langage* (70), 83-97.
- Ricoeur, P. (1984). *Hermenéutica y Psicoanálisis*. Buenos Aires: La Aurora.
- Ricoeur, P. (1985). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.
- Vasconcelos Ribeiro, C. (2005). *A ontologia Fundamental de Heidegger e a crítica à metapsicologia freudiana: o homem enquanto Dasein*. En Zeljko Loparic & Roberto Walton (Eds), *Phenomenology 2005, Selected Essays from Latin America*, Part I, (pp.481-510). U.S.A.: Zeta Books.