



CULTURAS PSI

www.culturapsi.org
Registro ISSN 2313-965X

Antropología y psicoanálisis: retos de las ciencias románticas en el siglo XXI/Anthropology and Psychoanalysis: Challenges to The Romantic Sciences in the Twenty First Century

Luiz Fernando Dias Duarte
(Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Resumen

La antropología y el psicoanálisis son analizados aquí como herederos de la tradición filosófica romántica en la voluntad común de dar lugar a una comprensión integral de la experiencia humana, a diferencia de las ambiciones biomédicas de una causalidad corporal lineal. Los principios fundamentales de la cosmovisión romántica (totalidad, flujo vital, pulsión, diferencia, singularidad, experiencia y comprensión subjetiva) son revisados y comparados con los principios más básicos de ambas disciplinas, en particular en relación con la interpretación que se desprende de una intensa experiencia subjetiva, como la presente en el trabajo de campo antropológico y en el contexto clínico psicoanalítico. El desafío actual de la neurociencia y las neuroculturas a este horizonte interpretativo se contrasta con el diálogo positivo posible entre la antropología y el psicoanálisis en la comprensión de los procesos subjetivos en una perspectiva transgeneracional.

Palabras clave: Antropología, psicoanálisis, Romanticismo, ilustración, subjetividad

Abstract

Anthropology and psychoanalysis are here analysed as concomitant heirs to the romantic philosophical tradition, in their common endeavor to the comprehension of human experience, as opposed to the biomedical ambitions of a linear bodily causality. The main principles of romantic world view (totality, flow of life, drive, difference, uniqueness, experience and subjective understanding), are summarized and compared to the most basic tenets of those disciplines, mostly in connection with interpretation emergent within a subjectively intense experience, such as the anthropological field work and the psychoanalytical clinical setting. The present challenge of neurosciences and neurocultures to this interpretative horizon is contrasted to the possible positive dialogue between anthropology and psychoanalysis in the understanding of subjective processes in a transgenerational perspective.

Keywords: Anthropology, psychoanalysis, Romanticism, Enlightenment, Subjectivity

“A psicanálise e a etnologia ocupam no nosso saber um lugar privilegiado. Não decerto porque teriam, melhor do que qualquer outra ciência humana, assente a sua positividade e realizado, enfim, o velho projeto de serem verdadeiramente científicas; antes porque, nos confins de todos os conhecimentos sobre o homem, formam por certo um perpétuo princípio de inquietude, de retificação, de crítica e de contestação do que porventura pode ter parecido, por outro lado, definitivamente adquirido” (Foucault 1966, pp. 485).

La historia de Occidente, desde la cual emergimos, puede ser leída como una confrontación permanente entre la ambición ilustrada de un progreso ilimitado y la inquietud por las características históricas de la condición humana contenida en los complejos marcos de una cierta materialidad y de una cierta capacidad simbólica y societaria.

La creación de las ciencias humanas, a lo largo del siglo XIX, refleja la persistencia de las dudas y quejas románticas en el momento mismo de la hegemonía de los ideales del progreso, del mejoramiento, de la vanguardia, de la impresión de claridad que la luz eléctrica concedía a las exposiciones universales de la ciencia y de la técnica.

Entre esas ciencias, la mezcla de ambición e inquietud ha variado muchísimo. Algunas características de la antropología y del psicoanálisis las destinan a cierto paralelismo, a pesar de las amplias diferencias que también las separan. Sostengo que comparten un origen común en la tradición romántica, por lo menos en oposición a las demás ciencias en general, incluso a las otras ciencias humanas.

En este trabajo me detengo en el estudio de las características comunes de la antropología y del psicoanálisis en el marco de la tensión entre Ilustración y Romanticismo. Exploro asimismo, como ejemplos de los múltiples retos para su común desarrollo en este siglo, su enfrentamiento con las neurociencias – espacio privilegiado de manifestación de la ambición naturalista de la tradición ilustrada –, y las posibilidades de alianza entre las dos disciplinas en lo que concierne a los procesos de

identificación personal, de subjetivación, en la sucesión y transmisión transgeneracional – una suerte de historicismo en pequeña escala.

Es imprescindible subrayar que hablo desde el continente antropológico, en el cual he podido desarrollar una continuada observación de los fenómenos psi, tanto en el nivel de las representaciones eruditas de su campo disciplinario, como en el de las representaciones populares de su consumo (el psicoanalismo), o incluso en el de la historia de las representaciones de la persona, del yo y de la subjetividad en el Occidente moderno (cf. Duarte 1989, 2000, 2002, 2005a, Duarte & Carvalho 2005; Duarte & Venancio 1995).

Las ciencias románticas

De mi interés en la historia de los saberes humanos modernos ha nacido una intensa conciencia de la tensión (que he calificado como ‘inescapable’; Duarte 2004) entre la tradición de la Ilustración y el Romanticismo. Esta última categoría no es unívoca; conlleva incontables connotaciones semánticas y una larga historia de polémicas. Para mis fines, la defino como un conjunto de ideas que se oponen a la Ilustración desde mediados del siglo XVIII y que perduran, en sus grandes rasgos, hasta nuestros días. Su primera característica es la de ser un movimiento reactivo, desencadenado por la revolución ilustrada, en contra de sus valores de universalismo, racionalismo, materialismo, naturalismo y fiscalismo. En ese sentido fue también, en sus orígenes, una reacción frente a la ciencia newtoniana y, sobretodo, a sus herederos en el ámbito de las ciencias de la vida sometidas con frecuencia a un mecanicismo reductor.

Como la fuerza de la crítica romántica no ha logrado jamás desplazar el ideal universalista en nuestro horizonte ideológico, aunque haya contribuido a producir efectos infinitamente más complejos, es necesario reconocer que las dos fuerzas pasaron desde muy temprano a existir en una tensión permanente, pero no de manera recíproca o igualitaria: el Romanticismo es siempre el contrapunto, el momento segundo de una dinámica que lo ultrapasa y determina. Encarna, en los términos del modelo de L. Dumont (1985), la dimensión jerárquica, holista, del pensamiento humano, opuesta a la ideología del individualismo (y sus corolarios). Por ende, se puede y se debe reconocer como “romántica” a toda contrafuerza frente a los valores del iluminismo en nuestra dinámica cultural desde fines del siglo XVIII.

Un punto esencial de la configuración del pensamiento romántico es la recuperación del valor de la sensibilidad interior, de la presencia de la subjetividad en los procesos del razonamiento y de la modelización científica. La sensibilidad interior fue inicialmente elaborada y alabada en las esferas del arte y de la moralidad, con tonos religiosos evidentes – una religiosidad terrenal, próxima a la vida cotidiana ya los afectos transpersonales, pero sin duda religiosa, quizás mística en muchos momentos (cf. Benz 1968). Es muy significativo el hecho de que se haya entrenado un pre-Romanticismo en la revolución estética y sentimental de los jardines europeos, con la propuesta de los sinuosos *landscape gardens*, templos de una naturaleza humanizada contra los rigores geométricos del Barroco. Esos ambientes dejaban de servir primordialmente al aparato suntuario cortesano para abrigar los exámenes de conciencia pietistas y los devaneos sentimentales – como en las *Rêveries du Promeneur Solitaire*, de J. J. Rousseau, por ejemplo.

Una nueva epistemología fue emergiendo al lado de las transformaciones sensoriales, artísticas. La historia universal de J. G. Herder se construye como una acerba crítica a la historia

ilustrada: antes que por una recta línea evolutiva, camina la humanidad por núcleos de sentido bien singulares, meandros de identidades culturales heterogéneas en cuyo cuadro luce la peculiaridad germánica. Paralelamente a la crítica de Herder a la historia de Voltaire, J. W. Goethe propone una refutación de la física de I. Newton en su *Doctrina de los colores*, defendiendo el privilegio de la sensibilidad concreta, palpable, de la visión contra la objetividad abstracta de los rayos luminosos.

A esos pioneros se suma un largo linaje de pensadores comprometidos con la resistencia a la Ilustración, bajo rótulos tales como vitalismo, historicismo, organicismo, idealismo, anti-positivismo, hermenéutica –que prefiero subsumir en la figura central del Romanticismo. Una serie de propiedades –además de su carácter contrarreactivo– lo caracteriza.

Empiezo por la noción de ‘totalidad’: contra el privilegio de la parte, intrínseco tanto a la ciencia newtoniana (empírica y analítica) como a la ideología política del individualismo o del liberalismo, afirman los románticos la precedencia del todo. La ideología del individualismo se caracteriza exactamente por su énfasis en la parte, en los individuos agregados en asociaciones políticas por fuerza de ciertas ‘pasiones’ e ‘intereses’ naturales. La ideología universalista no opera de modo distinto. Su fórmula original, que proviene de la cosmología de Newton, suponía también elementos aislados (los cuerpos celestes), articulados en sistemas dependientes de ciertas fuerzas naturales. La denuncia de la pérdida que conlleva esa fragmentación del mundo, por su énfasis en la segmentación de los elementos constitutivos de todos los entes, es la fórmula básica del Romanticismo. Pérdida sobre todo del sentido específico que la simultánea de los elementos en la totalidad impondría. La totalidad perdida (y a ser recuperada) podía –y puede– ser encontrada en otros niveles. Uno de los primeros, históricamente lleno de implicaciones para lo que vino a ser la antropología, es el de la totalidad

cultural. Herder legó una forma canónica al tratar la cultura germánica como un ente específico, menor que la humanidad, pero ciertamente más amplio y más expresivo que los entes individuales que componían las poblaciones de habla alemana. Ese fue uno de los focos más activos tanto de la ideología de la nación moderna, como de la noción contemporánea, antropológica, de ‘culturas’ singulares. Ya en su época la oposición explícita se alzaba contra el ideal de una agregación indistinta –indiferenciada o igualitaria– de los ciudadanos, miembros de una humanidad abstracta.

El valor de la totalidad, del holismo, asume con frecuencia en el Romanticismo la connotación de unidad, sobre todo en lo que concierne a los estados originarios de los entes o de los fenómenos: una unidad primordial desde la cual habría ocurrido la diferenciación histórica con resultados positivos o negativos. La desinencia *Ur-*, ‘originario’ en alemán, fue con frecuencia agregada a las más variadas categorías para expresar ese énfasis ideológico recurrente. Es posible especular sobre los vínculos entre la connotación de primordialidad intrínseca a la idea de unidad/totalidad y el valor de permanencia contenido en la idea de ‘eterno’². En realidad, la representación de un amor romántico es inseparable de la valoración de una unidad perdida a cuya recuperación únicamente el amor puede aspirar.

Otra manifestación importante del énfasis en la totalidad fue la progresiva afirmación de la categoría ‘vida’ en la conceptualización y comprensión de los fenómenos naturales. En oposición al modo mecanicista dominante en la fisiología – heredera directa del modelo newtoniano, responsable por las invenciones de la circulación sanguínea y del sistema nervioso (cf. Figlio 1975; Lawrence 1979) –, el énfasis en la especificidad de los seres vivos como totalidades vino a ser el sostén de toda la biomedicina del siglo XIX, construida alrededor del concepto de organismo.

Se puede encontrar el mismo énfasis en el origen de la ideología del arte y del artista moderno. En contra de interpretaciones analíticas o pragmáticas de los fenómenos de la *poiésis*, un autor como K.-Ph. Moritz propuso la integridad imposible de descomponer, del objeto artístico, aquel que “se dobla sobre sí mismo”, se autojustifica, por la misma manera en que se agencian sus partes y no por sus funciones o características aisladas (cf. Dumont 1991).

Una dimensión poco explorada de la tensión ideológica respecto a la totalidad es la que se puede resumir en la referencia a la categoría de ‘singularidad’. La empleo, en atención a una sugerencia de L. Dumont, en un sentido controlado, por oposición a ‘individualidad’. Todo ente discreto puede ser considerado al mismo tiempo bajo una u otra condición: individual, como uno entre todos sus semejantes; singular, como único, una totalidad en sí mismo. Esa contradicción es fundamental: los énfasis en el carácter de parte o de todo se involucran mutuamente, se subvierten, conduciendo a la paradoja del ‘todo en la parte’. La totalidad romántica es una singularidad: naciones, culturas, organismos, psiquismos y obras de arte no son totalidades sino en el sentido de entes singulares, cada uno en su nivel ontológico. El concepto de la mónada de Leibniz traduce algunos aspectos de la singularidad moderna, y se le atribuye exactamente una condición genética en la historia del Romanticismo (cf. Dumont 1985).

La dimensión de la totalidad es inseparable del concepto de espíritu. La categoría de *Geist* en alemán encarnó de forma paradigmática esa idea, probablemente porque les permite evitar a los intelectuales cisrenanos las resonancias ‘espirituales’ tan incómodas desde el punto de vista ilustrado³. Una forma privilegiada de expresión de la idea de que la totalidad era algo más grande que la suma de las partes era la de la referencia al ‘espíritu’ que la animaba. La vida que garantizaba la totalidad a los organismos, en oposición a los meros agregados

de la existencia mineral, era así una forma más elemental de espíritu. Igualmente, se podría decir que el *Geist* era la vida sublimada, superior, refinada, característica de la experiencia humana, individual o colectiva.

La diferencia es el elemento esencial para la afirmación del carácter de un sistema jerárquico en el que la diferencia prevalece sobre la identidad, dentro de una fórmula intrínsecamente no igualitaria. Hay allí un espesor del mundo, o una distribución distintiva del valor, en oposición frontal al postulado de la igualdad, esencial al ideario individualista. El ejemplo del elogio de Herder a la especificidad cultural alemana regresa con fuerza. Establecía la totalidad de ese ente en su diferencia específica, su propiedad (*Eigenschaft*) distintiva frente a las demás manifestaciones del espíritu humano. El efecto podía ocurrir tanto en el nivel sincrónico como diacrónico: la historicidad romántica se debe esencialmente al sentimiento de un ‘espíritu del tiempo’ (*Zeitgeist*), nunca idéntico en sus manifestaciones. Es inseparable de esa percepción estructurante de la diferencia la idea de intensidad, casi siempre asociada a la singularidad. Cada momento de un ente o dimensión de un fenómeno dispone de su propia intensidad, cualidad auto referida, incomparable, con las que se expresan en otros tiempos y espacios.

Otra dimensión para examinar es la del flujo. Subrayo así el énfasis en la cualidad permanentemente dinámica y móvil de todos los fenómenos y entes, en oposición a la consideración estabilizada del mundo, intrínseca al modelo universalista. Es evidente que la física de Newton suponía y apuntaba esencialmente al movimiento, pero un movimiento que se expresaba como temporalidad reversible, en el estilo del pensamiento físico-matemático. La temporalidad romántica es irreversible. Puede eventualmente involucrar situaciones de retorno o cíclicas; jamás de indiferencia. La distinción hecha por H. Bergson –ese importante romántico tardío– entre tiempo y duración

expresa exactamente ese punto. La *durée* es irreversible, espesa, diferenciadora. No se puede mensurar por los mecanismos comunes del reloj, sino por la sensibilidad interior, por un *esprit de finesse*.

El flujo es una propiedad de la condición íntima de los entes; no una medida exterior, objetiva. Es una cualidad intrínseca a cada totalidad/singularidad y se manifiesta de manera distintiva. Pero es también diferente en su propia secuencia interna: los tiempos de un mismo ente no son idénticos entre sí. Con frecuencia se puede expresar esa diferencia bajo la imagen de un tiempo vital, un ciclo de nacimiento, juventud, madurez y muerte. Un único flujo, en tiempos distintos, eventualmente renovable en otro nivel o dimensión.

El punto fundamental de esa dimensión es el horror a la inmovilidad –o a la permanencia como inmovilización. Eso se puede aplicar a la materia inanimada en oposición al valor superior de la vida, por ejemplo. Pero podría servir sobre todo para cualificar la verdadera o legítima vida humana. Esta debería caracterizarse por un énfasis continuo en el movimiento ascendente, en el flujo progresivo. La categoría alemana de *Streben*, de disposición para la lucha en la búsqueda de algún ideal o meta siempre adelante del sujeto, es muy típica de esa cosmodinámica romántica. Ella anima la dimensión más interna del proceso de formación personal, la conocida *Bildung*; la cual consiste exactamente en un flujo vital específico, singular, insustituible. La novela de formación (*Bildungsroman*) teatraliza la metáfora del flujo vital de una manera paradigmática desde el primer *Wilhelm Meister* de Goethe.

La fórmula más precisa de la preeminencia del flujo en el pensamiento romántico ya se presentó en el ámbito de las ciencias humanas bajo el concepto de ‘cultura subjetiva’, postulado por G. Simmel en contra de la ‘cultura objetiva’ (cf. Simmel 1971). Ese concepto resume todos los puntos ya

desarrollados, pero es particularmente útil para el flujo, ya que las cualidades positivas de la cultura subjetiva son las que se instituyen en la temporalidad, en los procesos de cambio, en la intensidad de la creación interior. El pasaje al 'objetivo' es la caída en la *stasis*: el pensamiento vivo deviene la página de un libro; la intensión deviene institución; la invención deviene convención; las fuerzas de la vida se marchitan en formas petrificadas.

Habría mucho que decir sobre la dimensión del flujo en lo que concierne a los fenómenos humanos colectivos. La historicidad romántica está en el origen de la mayor parte de las ciencias humanas y su característica principal es la de una atención obsesiva a las implicaciones del pasar del tiempo.

La cuarta característica es la del énfasis en la pulsión. Todos los fenómenos y entes, singulares como son – totales y diferenciados – están también dotados de una capacidad de progresar en el flujo vital, temporal, gracias a una cualidad especial, interna, muy propia, que infunde a su *Streben* las cualidades, los ritmos, las orientaciones que le son específicas. Se llama a eso en alemán – desde Fichte – *Trieb*, hoy convencionalmente traducido como *pulsión*. Esa disposición interior característica de los entes vitales rememora la entelequia aristotélica y el *conatus* de Spinoza, como elemento más esencial de la vida organizada, su horizonte posible de destino. Aunque el concepto esté hoy día asociado al psicoanálisis, por fuerza de su uso sistemático en la obra de Freud, su presencia fue muy amplia en el ámbito del pensamiento romántico y yace 'pulsante' entre nosotros, de manera implícita (cf. Duarte & Venancio 1995).

Una de sus más conspicuas manifestaciones es la que, en el arte, subraya el carácter expresivo de la creación auténtica derivada del mundo interior del artista (cf. Taylor 1989). La pulsión creativa debe encontrar libres sus canales de manera que pueda florecer en su plenitud la forma estética. Y no debe ser

cultivada sino allí donde sea sentida como pulsión irresistible, literalmente vital⁴.

La quinta dimensión característica es la del privilegio o énfasis en la experiencia. Ese concepto es uno de los pilares de la gnoseología occidental desde el siglo XVII, por fuerza de la presuposición de una relación compleja entre razón y experiencia en la producción del espíritu o del entendimiento humano. Los empiristas y los sensualistas fueron así nombrados por atribuir preeminencia a la experiencia proveniente de la relación de los sentidos humanos con el mundo, y el cientificismo acuñó la imagen ideal de la producción de conocimiento en 'experiencias' artificiales, controladas, como un valor ejemplar de su mundo. Esas imágenes eran bien conocidas por los románticos y no pueden ser disociadas de la acepción con que el término vino a ser empleado por ellos. Aunque el concepto de *Erfahrung* contenga la dimensión de la experiencia sensorial, apunta más claramente hacia la experiencia sentimental o afectiva, íntima, personal, pasional – subjetiva.

El énfasis en la experiencia es la base de la epistemología romántica. Conlleva el rechazo a una objetividad exterior absoluta del proceso de conocimiento o de la práctica científica en atención a la consideración constante de los procesos subjetivos en juego en la relación con el mundo exterior. Goethe ya enunciaba esa propuesta en su *Farbenlehre*: contra una óptica que consideraba la luz y la formación de los colores como procesos objetivos, universales, independientes de la percepción humana, proponía ofrecer una consideración sistemática de los modos por los cuales la experiencia humana del color y de la luz se estructuraba. El gran desarrollo de la fisiología y de la psicología de los sentidos y sensaciones en la academia germánica del siglo XIX (de la que Wundt y Freud fueron epígonos) da testimonio de la esencialidad de esa conexión entre lo objetivo y lo subjetivo.

La última dimensión a esclarecer está muy próxima de la experiencia. Los románticos llamaron ‘comprensión’ al método de conocimiento que tiene en cuenta la incrustación de todos los actos en la dimensión vivencial, subjetiva, total. Se oponía a la ‘explicación’ linear, considerada típica del proceso universalista, objetivista – insuficiente e inconveniente a los ojos de los románticos. El concepto tuvo una enorme importancia para las ciencias humanas, constituyendo parte del entramado de la obra de distintos autores influyentes en la historia, la psicología y la sociología – sobre todo en M. Weber, quien pudo describir de manera ejemplar el método ‘comprensivo’ en su forma más conocida hasta hoy (cf. Weber 1967).

Esa configuración más amplia del Romanticismo incluye desarrollos filosóficos fundamentales en la producción de fórmulas esenciales del pensamiento moderno. Una de las principales es la que llamo ‘evolucionismo romántico’. Entiendo como tal una representación de la temporalidad humana enmarcada por la tensión entre los orígenes y el *telos* colectivo, una suerte de carrera de la especie, o mejor, del espíritu de la especie – tal como la propuso ejemplarmente Hegel en su dialéctica. Esa *Aufhebung* (pasaje de los entes a un grado superior sin pérdida de la identidad pretérita) sostiene el historicismo moderno, incluyendo en su ámbito las nociones de cultura antropológica y de psicodinámica. La comprensión del destino pulsional (*Trieb*) suele ser buscada en las tramas originarias, profundas, que connota el reiterado empleo de la raíz *arché*. Una variación sublimada de este énfasis desplaza la serie histórica exterior a una temporalidad íntima, con la prevalencia del sentido presente de un pasado imaginado⁵.

La comparación de las disciplinas

Para la antropología, el tema de la configuración romántica es inseparable de la obra ya referida de L. Dumont, quien en su esfuerzo de comprensión de la cultura hindú,

estableció la base de una nueva interpretación de la cultura occidental misma, caracterizada por su ideología del individualismo en oposición a las configuraciones holistas. Dumont pudo sostener esa disposición comparativa en una nueva teoría de la jerarquía como principio de organización universal del pensamiento humano articulado sobre la necesidad de distinción del valor diferenciador para todos los entes y las situaciones. Estableció, asimismo, una nueva capacidad de interpretación comparada para el propio fenómeno del Romanticismo. Si la ideología del individualismo es histórica y simbólicamente inseparable de la ideología ilustrada, la reacción romántica expresa una cierta permanencia y pulsación del holismo y de su universal mirada jerárquica. En su análisis, L. Dumont muestra cómo diversos fenómenos de la experiencia social moderna podrían ganar en inteligibilidad si los observáramos como “retorno de lo reprimido”, es decir, como manifestaciones de la pulsación holista bajo las capas oficiales y hegemónicas del universalismo ilustrado.

Ese efecto de retorno estaría presente, por ejemplo, en la disposición nocturna de muchos movimientos fundamentales de la vida occidental, como los artísticos, insertados en los valores complejos de la autenticidad expresiva y de la estética del mal. La noción de un Romanticismo negro, nocturno, que privilegia la experiencia subjetiva y la inmersión en la totalidad, emergió en el siglo XIX en contraposición directa a los dictámenes de la estética y de la epistemología clásicas⁶.

La búsqueda de luz por los caminos de la sombra – el “ex fumo dare lucem” de Horacio – es un punto común de las ciencias que llamo aquí ‘románticas’. A diferencia de la ciencia ilustrada, que sustrae los fenómenos de sus contextos y de sus integraciones originales, de manera que se puedan iluminar de modo uniforme, igualitario (como en la lámina del microscopio), las ciencias románticas intentan comprender la emergencia de lo singular en contraste de forma/fondo con su origen. Y, para

hacerlo, dependen de la preservación del claroscuro intrínseco a la vida humana, a los fenómenos de significación.

Temáticas que padecían de total irrelevancia desde el punto de vista de los regímenes de conocimiento oficiales asomaban a la reflexión sistemática en la dirección de las ciencias humanas: el sueño, el mito, la religión, la locura, el trance, el lenguaje, la memoria, el parentesco, los rituales, la dádiva, el deseo. Fueron materia de las artes y de la filosofía antes que de las ciencias, aunque algunas hayan surgido muy precozmente. La lingüística moderna, por ejemplo, brotó de las manos de Guillermo de Humboldt todavía en la década de 1820⁷, así como la geografía humana en las de su hermano Alejandro con su monumental *Cosmos*⁸.

Esas oscuridades alumbradoras constituyeron la materia plástica para los primeros antropólogos, así como para los psicólogos que no se resignaban a las experiencias de laboratorio de la psicomecánica. Muchos de esos intelectuales se deslizaron entre tales niveles de atención cognitiva sin lograr integrarlos o combinarlos. Tal fue el destino del eminente W. Wundt, considerado un prócer de la psicología moderna, dividido entre la labor mecanicista de su laboratorio de Leipzig y sus inversiones intelectuales en la cuestión de la “psicología de los pueblos” (la *Völkerpsychologie*). E. Durkheim y B. Malinowski estuvieron personalmente en el laboratorio de Wundt y su obra afectó directamente tanto a S. Freud como a F. Boas.

En la primera mitad del siglo XIX se desarrolló el movimiento de ideas conocido como la *Naturphilosophie*, ampliamente inspirado en las contribuciones originales de Goethe, Herder, los hermanos Humboldt y los hermanos Schlegel. Proponía construir un conocimiento integral alejado del materialismo ilustrado, atendiendo a las expectativas de amplificación de la ciencia sin la pérdida de las dimensiones sensibles y espirituales de la experiencia humana. La creciente legitimidad de la ciencia positivista,

reforzada por sus resultados tecnológicos cada vez más evidentes, vino a desplazar la filosofía de la naturaleza hacia los confines del campo, aunque sus huellas estén presentes, hasta hoy, en el campo de las ciencias humanas⁹.

La propuesta monista de la filosofía de la naturaleza fue progresivamente remplazada en la academia germánica por la oposición entre las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) y las del espíritu (*Geisteswissenschaften*), establecida desde mediados del siglo XIX¹⁰, expresando las expectativas diferenciales de las dos órdenes de saberes. Esas ‘ciencias del espíritu’ o ‘ciencias morales’ fueron asociadas por W. Dilthey a la hermenéutica, una suerte de historización de la teología, cuyas ramas se confunden con las del Romanticismo y se encuentran próximas de la fenomenología moderna.

La palabra clave de la hermenéutica es la interpretación, casi sinónima de la comprensión. Nacida como interpretación de los textos sagrados, y desde allí remitida a los textos clásicos, luego pasó a un uso general, como fundamento epistemológico de la mirada romántica tardía, ya involucrada en el advenimiento de las ciencias humanas. Tanto la antropología como el psicoanálisis han venido a emplearla con éxito para designar la misma oposición a la ‘explicación’, que suena a un positivismo indeseable.

La postulación de un linaje común, romántico, interpretativo, *verstehend*, a esas dos disciplinas de conocimiento llama la atención sobre dos problemas complementarios. El primero es que esa herencia resulta de una tensión productiva con la tradición iluminista. El segundo, que esa tensión epistemológica originaria y permanente engendra una dinámica de constante diferenciación entre tendencias, líneas, escuelas, que se oponen por las variaciones múltiples en las que se actualizan y se manifiestan los variados elementos de las dos fuentes heurísticas. Desequilibrios concretos y

constantes pueden ser así considerados como manifestación de un equilibrio de más alto nivel.

Esa característica de su campo común es un desafío delicado para quienes quieran analizar las manifestaciones del doble linaje. Una infinita complejidad se presenta ante la lupa del observador, siempre cambiante, siempre disponible a nuevas combinaciones y alternativas. Pero el desafío no radica exactamente en la complejidad empírica, sino en la imposibilidad de asegurar una posición neutra, un punto de observación equidistante a tantas variantes de los fenómenos bajo examen (cf. Duarte 1989). ¿Desde cuál antropología comprender cuál psicoanálisis? ¿Desde cuál psicoanálisis interpretar cuál antropología?

Mi opción interpretativa, centrada en la tensión entre los dos linajes, consiste en una decisión epistémica, aunque pueda parecer circular. Efectivamente, postulada la posibilidad de la combinación, lo que se puede deducir es que las posiciones se extienden desde un máximo iluminista hasta un máximo romántico, involucrando innumerables jalones intermediarios. Las posiciones máximamente ilustradas lindan con el mecanicismo biomédico, la sociobiología y el economicismo. Las posiciones románticas se insertan en el área del espiritualismo, del idealismo vulgar y del empirismo radical. Por ende, elijo como las más auténticas representantes de nuestras ciencias humanas, exactamente las que tienden al tenso territorio de equilibrio central¹¹.

La historia cruzada de dos disciplinas igualmente inestables en su organización y evolución no es sencilla; son muy amplias y cambiantes las posibilidades de un conocimiento cruzado, de una interacción o influencia mutua. El uso que hizo Freud de la etnología disponible en su tiempo y la manera como se presentaron los grandes análisis culturales freudianos, las sucesivas formulaciones de la etnopsiquiatría y del etnopsicoanálisis, no garantizaron en general una cálida acogida por parte de los antropólogos.

Por otra parte, allí donde emerge actualmente una demanda de parte de los psicoanalistas de diálogo con la antropología, la expectativa es más bien la de una contextualización sociológica, un tanto exterior, como un *setting* colectivo, que de una efectiva discusión epistemológica sobre las condiciones de producción de las dos series de conocimientos. La excepción es el área muy específica del etnopsicoanálisis, heredero de la etnopsiquiatría, en la cual lucieron los nombres de Geza Roheim, Georges Devereux¹² y Weston LaBarre. Hay cultivadores contemporáneos en esa área, relativamente conocidos, pero un tanto aislados de las discusiones generales, de una antropología con base psicoanalítica, tales como G. Obeyesekere, Ch. H. Pradelles de La Tour, W. Kracke. Lo mismo se puede decir de la etnopsiquiatría que continúa siendo practicada, como reflexión y como práctica clínica, por el grupo de Tobie Nathan, por ejemplo, entre París y África, en la huella de Devereux.

En un texto anterior donde revisé las relaciones entre las dos disciplinas (Duarte 1989), me dediqué a hacer la recensión de alguna literatura general de evaluación de la cuestión. Se trataba de tres publicaciones de amplitud muy distinta: el libro de Roger Bastide *Sociología e psicanálise* (Bastide 1950), el artículo de F. R. Holter “Psychoanalytic Questions and Methods in Anthropological Fieldwork” (Holter 1978), y el informe de investigación de M. Bertrand y B. Doray “Psychanalyse et sciences sociales” (1989). Un resumen muy breve de los puntos centrales de esa literatura nos puede revelar dimensiones significativas, todavía presentes en nuestro campo.

Bastide hablaba inicialmente de la “universalidad e identidad de la naturaleza y del espíritu humano”, como una cualidad común. Es un rasgo bastante básico, del cual ya casi no nos ocupamos, aunque sea fundamental, contra el telón de fondo eugenésico y racista de la primera mitad del siglo XX. El interés de muchos antropólogos de aquel período en el psicoanálisis se centró en esa sensación de una alianza

universalista en contra de los particularismos que se nutrían de la teoría biomédica de la degeneración (cf. Duarte 2000; Russo 1998;). Su segundo punto es el del ‘método holístico’ que comprendía el énfasis en la totalidad (como en los ‘hechos sociales totales’ de M. Mauss). La continuidad entre lo normal y lo patológico es otro punto realzado – y Bastide evoca la común influencia del organicismo de Claude Bernard sobre E. Durkheim y S. Freud. Subraya, finalmente, lo que llama ‘preeminencia del sentido’, siguiendo, según sus propios términos, la lectura de P. Ricoeur sobre el efecto de sentido del psicoanálisis. Es una referencia a lo que estoy llamando aquí de simbolización, por oposición a las lecturas materialistas reduccionistas de lo humano.

El trabajo de Holter resulta de una larga investigación emprendida por la Asociación Psicoanalítica Americana y consiste en una suerte de balance de las íntimas relaciones entre el culturalismo antropológico y la psicología del ego, con su preocupación en el desarrollo infantil y en una pragmática de los comportamientos. De todas maneras, es significativo cómo subraya la importancia de la hipótesis del inconsciente (con especial atención a los sueños) y de la relación observador / observado como constituyente de la realidad psíquica.

El informe de Bertrand & Doray, bastante más reciente, refleja las condiciones del campo francés, atraído por el estructuralismo. Hay un interés particular en los aportes metodológicos del psicoanálisis -lo que incluye la ‘situación transferencial’ como condición intrínseca de la relación de investigación-, contra cualquier veleidad positivista; presencia indeleble de la subjetividad como condición de la situación investigativa. Otro punto esencial es el de la “atención flotante”: no hacer selección del material de campo y permitir que los registros abarquen desde lo más objetivo hasta lo más subjetivo en la situación de contacto. Los datos del informe de investigación se refieren también a una ‘cultura de la escucha’, como refracción

entre el *setting* psicoanalítico y la apertura al otro de la experiencia de campo antropológica.

La importancia de un concepto vacío, estructural, de inconsciente, emerge en el material; tanto como las referencias al sueño y a la sexualidad (totalmente ausente del texto de Holter). También se destaca la posibilidad de un trabajo común con respecto a los procesos de identificación y constitución subjetiva (‘subjetivación diferenciadora’, tal como propuse en Duarte 2011), sobre todo en lo que concierne la función de los ideales y la estructuración del parental.

En aquel mismo texto agregaba dos puntos sobre los que me parecen cabalgarlos dos saberes: uno es el de la constancia temporal del presente, en el sentido de que la situación actual es la que dicta el sentido de cualquier rememoración o proyección (Wundt según Duarte & Venancio 1995); el otro es el de la desnaturalización en la interpretación de las relaciones humanas (Duarte 1989, pp. 207). Ambos puntos profundizan la preeminencia del sentido o de la significación, a la que se refería Bastide¹³.

Me pareció posible evocar ese entramado de referencias a las relaciones positivas entre psicoanálisis y antropología, para contraponerlo con mi modelo de Romanticismo, y su presencia en los saberes humanos modernos. Efectivamente, se pueden reconocer diversos nudos comunes que se pueden, brevemente, reordenar.

El tema de la totalidad es ubicuo y proteico. La totalidad de las unidades culturales es homóloga a la totalidad de las unidades psíquicas. Se refracta en el tiempo bajo la forma de una cristalización del espíritu en flujo: así la constancia del presente, fundamental tanto en la antropología como en el psicoanálisis. En el plan epistemológico la totalidad yace en la preeminencia de la subjetividad, o mejor, de la experiencia subjetiva como primordial, singular,

específica e intensa. Desde allí se comprende la importancia del ‘trabajo de campo’ antropológico y de la ‘transferencia’ psicoanalítica.

El proceso cognitivo se caracteriza por esa intuición (Bergson, Bastide), esa *Anschauung*, esa *Ansicht* (Humboldt), desde el punto de vista del observador; o de esa *Gestalt* (como en la *Gestaltpsychologie*), esa configuración (Simmel, Weber, Elias, G. Freyre), desde el punto de vista del producto¹⁴. La técnica de la ‘atención flotante’ y del ‘registro de campo’ son manifestaciones prácticas inmediatamente correlacionadas.

El tema de la oscuridad alumbradora es igualmente común y realzado por los comentaristas referidos. La potencia de la sombra como instrumento de una luz superior es compartida en muchos niveles: la noción de inconsciente es la más obvia, como un soporte cosmológico para la inversión universalista en la diferencia.

La sexualidad, el sueño, el chiste, el acto fallido, componen el cuadro psicoanalítico al lidiar con la perturbación, la desviación y el sufrimiento. Lo equivalente en la antropología es la atención a los procesos colectivos de la diferencia: en relación con la racionalidad civilizada hegemónica. Los fenómenos de la ‘influencia’ fueron preeminentes; pero el estatuto mismo de los grandes límites siempre estuvo en cuestión: el salvajismo, la locura, la infancia. Límites de la racionalidad, límites de la racionalización: la hipnosis, la magia, el suicidio, la muchedumbre, la herencia, la generación, el sueño, el deseo, la sexualidad, la creencia, la religión – series constituyentes de las ciencias románticas.

El eje de la simbolización fue particularmente claro en el ámbito del estructuralismo, con las notorias aproximaciones entre J. Lacan y C. Lévi-Strauss, pese a sus destinos académicos tan distintos. La

preeminencia del sentido y la constancia del presente (refracciones de la totalidad) están entre los rasgos más evidentes de esa solidaridad epistemológica.

El énfasis en la subjetivación tiene una importancia constante en las dos series. La situación clínica psicoanalítica es un dato inmediato; pero la teoría del trabajo de campo antropológico supone al igual esa mediación diádica estructural de una interlocución / interacción productora de sentido. Los valores de vida, de experiencia y de espíritu sostienen esa inversión sistemática y proyectiva, con intuitos terapéuticos y/o cognitivos. La anamnesis en su sentido amplio radica en la idea de singularidad subjetiva y tiene contrapartida antropológica en la técnica de la ‘historia de vida’ y en la atención a temas tales como carrera, trayectoria y proyecto (tan fundamentales para el interaccionismo simbólico, por ejemplo) o a las biografías como construcción (en la escuela de P. Bourdieu). La subjetivación diferenciadora es inseparable de la dinámica romántica del flujo y de la pulsión (con las connotaciones de *Trieb*, de *Streben*, de *Bildung*): sea bajo la forma del ‘deseo’, del ‘ideal del yo’ y del ‘yo ideal’; sea bajo la forma de los proyectos y de las disposiciones para la acción (como en el *habitus* y la *hexis* de P. Bourdieu)¹⁵.

El trabajo que desarrolló Jacques Maître sobre los destinos de la mística en biografías de distintos tipos de personajes femeninos del siglo XIX es una realización fascinante de las posibilidades del análisis de la subjetivación en su dimensión transgeneracional (cf. sobre todo, Maître 1996). Maître se propuso lo que llamó un ‘psicoanálisis sociohistórico’, una herramienta analítica muy potente y compleja, que mereció los elogios sistemáticos de la escuela sociológica de Bourdieu. En sus elaboraciones más teóricas, Maître señaló la importancia de muchos nudos comunes entre las ciencias sociales y las psicológicas. También se detuvo en la importancia de la ‘atención flotante’, cuyas características epistemológicas son inseparables

de la ‘asociación libre’ (Maître 1996, pp. 42-3). La implicación subjetiva del investigador en los rumbos de su trabajo científico fue claramente discutida; desde un punto de vista más psíquico que las ocurrencias de tal tipo de reflexividad entre los antropólogos.

Tres últimos temas se combinan en una epistemología común a las dos disciplinas. Vuelvo a la interpretación como comprensión – llave del proceso de conocimiento romántico. Las dimensiones de la totalidad, del flujo, de la subjetividad, del sentido, del espíritu, de la intensidad están englobadas en esa posición, opuesta a la explicación ilustrada, naturalista, positivista. No tratamos, empero, de otras dos dimensiones, subrayadas por Loureiro, en su revisión de la relación del psicoanálisis con el Romanticismo. La primera es la de la ‘ironía’ (Loureiro 2002, pp. 211) como suspensión del sentido común. Aunque la duda sistemática sea una característica de toda la empresa filosófica y científica de Occidente, por lo menos desde Descartes, la versión desarrollada por los románticos es más honda, más radical, dispuesta a subvertir los fundamentos de la misma duda. La importancia de F. Nietzsche como apogeo de la ironía romántica no puede ser alejada de nuestro cuadro, sobre todo a fines del siglo XX, cuando resurgió desafiadora en las fronteras de nuestras disciplinas (Foucault; Deleuze y Guattari). Para algunos de nuestros desarrollos también se destacan los aportes de la fenomenología (Heidegger, Merleau-Ponty, e.g.), como suspensión o *epojé*. En la antropología disfruta de una esencial legitimidad, como ‘relativización’ o ‘extrañamiento’. Pero el sentido original de la *Entfremdung* romántica (importada como *ostranénie* por los formalistas rusos) es el de permitir la emergencia de un sentido más alto, más allá de las convenciones del sentido común y de la razón lineal.

Loureiro agrega el interesante tema de la “tolerancia a la especulación”, cuya presencia en el pensamiento freudiano atribuye en alguna medida a la enseñanza del filósofo Ernst Mach

(Loureiro 2002, pp. 289)¹⁶. Entiende tal valor como el privilegio de la intuición, de la imaginación teórica, a la cual ya habíamos aludido. Pero es importante agregar que la especulación, la intuición, la imaginación, comparten una dimensión anti ilustrada fundamental. Contra el poder abstracto, intemporal, mediado, del pensamiento iluminista, sostiene la preeminencia de un conocimiento inmediato, palpable, sensible, vital, ubicado en el tiempo, como fundamento de la verdadera comprensión.

Dos retos contemporáneos, como ejemplos

La conveniencia de utilización del esquema analítico que propongo es sobre todo la de servir para la comprensión del campo científico y filosófico contemporáneo. Las tradiciones iluminista y romántica continúan activas y estructurantes, aunque la conciencia de su presencia y relevancia sea raramente enunciada.

Para las ciencias románticas que conservan de manera más evidente las huellas de la tradición romántica, tales como el psicoanálisis y la antropología, aquella dicotomía no siempre es relevante. Hay evidentemente muchísimos niveles de su experiencia concreta y de sus elaboraciones teóricas que no dependen de una clasificación tan amplia y englobante. Pero la oposición es necesaria mayormente en las áreas de contacto, de competencia, de controversia o de disidencia con respecto a la condición humana.

En la actualidad crece una formidable querrela entre las ciencias humanas y las neurociencias. Estas últimas no son más que la encarnación reciente del ideal ilustrado de explicación de la experiencia humana por deducción inmediata, lineal, de principios de la organización de la naturaleza física; lo que se ha podido llamar eventualmente reduccionismo o epifenomenismo. Ese ideal no se ha satisfecho

jamás con las inmensas y fundamentales invenciones relativas a la corporalidad humana desde fines del siglo XVIII. La biomedicina creció de manera exponencial, creando infinitas posibilidades de reproducción, manutención y salvaguardia de los seres humanos por medio de un tesoro tecnológico que no cesa de profundizarse y ampliarse.

La ambición de llegar hasta el más hondo nivel de la experiencia humana, en esa área compleja de la mente, de la cognición, de los sentimientos, de las emociones, de las perturbaciones, sostiene un eje constante de investigaciones y elucubraciones fuertemente sancionado desde el descubrimiento de las lesiones cerebrales de la parálisis general en los años 1830. Todo un movimiento de investigación del cerebro fue desencadenado y mantenido en la frontera de la medicina, de la psiquiatría, de la criminología y de la antropología física. La búsqueda de las ‘localizaciones cerebrales’ de todas las vivencias, vicios, afecciones, perturbaciones y patologías mentales caracterizó a una importante corriente de la ciencia biomédica, centrada sobre todo en la teoría de la degeneración (con sus más que dañosas consecuencias racistas).

La victoria de la ideología liberal en la Segunda Guerra Mundial produjo una evidente regresión de las teorías reduccionistas; luego retomadas con mucha fuerza en la década de 1960, incluso bajo la forma de la sociobiología, tan críticamente examinada por M. Sahlins.

En la última década, crecieron enormemente las ambiciones universalistas, epifenomenistas y mesiánicas de las neurociencias y de las ‘neuroculturas’ emergentes alrededor. Aunque la expresión misma no se haya diseminado sino a partir de la década de 1970, ocupando antiguas delimitaciones de la neurología, neurobiología o biofísica, el campo se presenta hoy como uno de los más influyentes del mundo científico, presente en los medios de comunicación de masa y en todas las esferas de

movilización político científica. El progreso de las neurociencias es inseparable de las notables innovaciones técnicas relativas a la visualización de los procesos funcionales del cerebro, que permitieron acompañar en tiempo real los trayectos biofísicos cerebrales de todo estímulo o condición de la persona humana.

Lo que habría podido ser una impresionante contribución al conocimiento de la dimensión física y corporal de la experiencia humana, al lado de la dimensión psicosocial, psíquica o cultural – en una perspectiva dualista y paralelista – resultó constituirse en una máquina de explicación monista, reductora de todo lo humano a la operación física inmediata del cerebro. Las implicaciones de esa configuración de saberes ya van suscitando análisis, contextualizaciones y refutaciones antropológicas y psicoanalíticas (cf. Azize 2008; Bezerra 2010; Ortega & Vidal 2011), pero no dejan de comportar también asociaciones y expectativas positivas de algunos psicoanalistas ansiosos de reanudar el contacto con los orígenes neurológicos del pensamiento freudiano, incluso de algunos aspectos de la teoría freudiana (cf. Landeira-Fernandez & Cheniaux 2008).

La popularidad de las neurociencias parece responder a expectativas monistas y reduccionistas más amplias y generalizadas que ocupan también la genética y la endocrinología contemporáneas (Russo 2001). La genética ampliada en ambiciones epifenomenistas interpela más a las ciencias sociales que el psicoanálisis y produce toda un área de interpretación alternativa llamada de ‘antropología evolutiva’ o de ‘psicología evolutiva’, heredera de las propuestas sociobiológicas.

Por mi parte, paralelamente a una atención inquieta a los más nuevos avatares de la ambición iluminista, cultivo un interés sistemático aunque todavía insuficiente por las posibilidades de interlocución de la antropología con el psicoanálisis en lo que respecta a la comprensión transgeneracional de la experiencia humana. El

análisis y demostración de la radicación de lo humano en una estructura temporal multigeneracional es un tema clásico de la antropología, comprometida fuertemente con la relativización de las concepciones individualistas de la persona (cf. Dumont 1985). Un amplio cuadro de informaciones e interpretaciones se ha acumulado con respecto a todo tipo de sociedad o cultura, centrado sobre todo en la etnología (como antropología de las sociedades tribales) y en la antropología de la familia (cf. Duarte 2008; Pina Cabral 2003; Sahlins 2011)¹⁷.

Por otra parte, el psicoanálisis, cuya representación de la ontogenia siempre había presupuesto la dimensión filogenética¹⁸, desarrolló en las últimas tres décadas una corriente específica en diálogo parcial con las terapias sistémicas a la que se llama hoy 'psicoanálisis transgeneracional'. Es un fenómeno emergente en Francia, que conserva las huellas del fuerte interés en la psicosis y en el autismo, mayormente en el contexto de la terapia que se ofrece en los servicios públicos, que caracteriza el psicoanálisis francés.

El psicoanálisis transgeneracional se ocupa de procesos psíquicos de larga duración que trascienden la evolución ontogenética y la conectan a la serie continuada de la vida de los predecesores, en un trabajo simbólico inconsciente pero reconocible por su sintomatología y su evidencia clínica (cf. Abraham 1987; Kaës et al. 2001; por ejemplo).

Esa área de trabajo reanuda el contacto investigativo con el tema de la 'influencia' a distancia, a cuya importancia ya me referí. La herencia o transmisión de la vida simbólica a través de la sucesión de las generaciones no se limita a las convenciones habituales del maternaje o de la socialización primaria, fundadas en la transmisión objetiva y consciente; ni a las convenciones de la constitución parental del sujeto, en sus grandes líneas. Depende de otras dos, una más sociológica, otra más psicodinámica,

pero avanza en la proposición de vías más duraderas, amplias, de articulación de las vidas personales en tramas relacionales y simbólicas complejas y de difícil acceso.

Una frontera estimulante puede emerger en esa área, pero los resultados no son evidentes: los sectores que se ocupan de tales cuestiones en el ámbito de las dos disciplinas no son hegemónicos sino considerablemente periféricos, y las secuencias empíricas sobre las que basan sus desarrollos son muy diversas, con implicaciones esenciales en la extensión y cualidad de los materiales y su comparabilidad. No se puede tampoco denegar la necesidad de delimitación de estrategias cognitivas específicas de las dos disciplinas, y de condiciones de estabilización institucional de su práctica, que afectan las posibilidades de un diálogo sistemático aplicado a fines palpables de investigación, de modelización y de comprensión de la subjetivación humana.

Es posible que de la inquietud común de la antropología y el psicoanálisis a la que se refería Foucault no resulte más que una vaga simpatía y que ambas disciplinas prosigan sus rumbos sin mayores inversiones en el diálogo productivo. Sin embargo, el hecho de que sean las portadoras inescapables de la herencia romántica en un universo que suele devenir al mismo tiempo más intensamente iluminista (en su frontera tecnocientífica) y más intensamente místico u obscurantista (en el área del sentido común y de las ideologías terapéuticas), les brinda una oportunidad preciosa de ofrecer una mediación sensata y sensible, abierta tanto a las ambiciones del progreso humano como a las reservas, cuidados y comprensión con sus condiciones y límites. ¡Qué la sepan aprovechar!

• **Recibido : 20 de febrero, 2013**

Aceptado : 16 de junio, 2013

NOTAS AL PIE

1 Correo electrónico: lfdduarte@uol.com.br

2 Como en la famosa expresión de Goethe de *das ewig Weibliches*: el eterno femenino.

3 Usada en el mundo cisrenano también bajo formas variadas derivadas del latín *genius*.

4 Las *Cartas a un joven poeta*, de R. M. Rilke, son un ejemplo precioso de esta disposición.

5 Como en el principio de '*Aktualität*' en W. Wundt; cf. Duarte y Venancio (1995).

6 Un tema fundamentalmente desarrollado por G. H. Schubert, apud Loureiro (2002, pp. 62); y elaborado como expresión directamente artística en *La Flauta Mágica* de Mozart o en los *Himnos a la Noche* de Novalis. La apología del dionisismo por Nietzsche, afines del siglo XIX, como manifestación de una irracionalidad arcaica y esencial, con sus tonos de violencia, espontaneidad, intensidad, es inseparable de esa corriente.

7 *Sobre la lingüística comparativa en relación con las diferentes épocas del desarrollo lingüístico*, publicado en 1820, establecía por primera vez el principio interpretativo de un 'espíritu' de las lenguas, o sea de una cualidad totalizadora indispensable para el conocimiento de los fenómenos del lenguaje.

8 Un programa cognitivo empezado por la publicación, en 1808, de su *Ansichten der Natur*, en el que la palabra *Ansicht* en sí misma ya es muy significativa, como visualización de un conjunto informativo, un paisaje heurístico.

9 Y en otras partes de los saberes modernos, como la ecología, cf. Uexküll (1945) e Ingold (2000).

10 Fueron llamadas inicialmente de *moral sciences*, por J. Stuart Mill; Wilhelm Dilthey les dedicó su principal obra epistemológica: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, publicada por primera vez en 1883. Los neokantianos y M. Weber ya emplearon *Kulturwissenschaften* (ciencias de la cultura).

11 Los análisis que tratan de una posible relación entre psicoanálisis y Romanticismo no son raros. Cito aquí Kirschner (1996), LoBianco (1998), Sandler (2000), Andrade (2001) y Loureiro (2002). Son más raros los que tratan del caso de la antropología. Pienso en Kuper (1978); Strenski (1982), Gusdorf (1982 y 1985), y Stocking Jr. (1986).

12 Devereux propuso una teoría de las relaciones entre antropología y psicoanálisis que llamó de 'complementariedad'. La consideraba inspirada en la física de W. Heisenberg y N. Bohr (y no deja de hacer pensar en el 'paralelismo psicofísico' de Leibniz retomado por Wundt): las series psicológica y social son concomitantes en la experiencia humana, pero no se puede producir un conocimiento común. Son totalidades singulares, puntos de vista alternativos.

13 Halbwichs, el primer intérprete de una sociología de la memoria, expresaba claramente ese principio en su obra (cf. Coenen-Huther 1994), coherentemente con su filiación a la escuela de E. Durkheim.

14 Los neo-románticos contemporáneos (desde sus posiciones en la crítica post-moderna o post-estructuralista) denuncian a la totalidad como ambición iluminista, 'moderna' (en su jerga) (cf. Kwa 2002). Su énfasis en la fragmentación y la pluralidad, en la abertura estructural a la diferencia, no discrepa en realidad de sus mayores: la totalidad romántica nunca dejó de ser postulada en el flujo, es decir, en el movimiento cambiante de su pulsión en el *Umwelt*. La totalización no es objetiva sino subjetiva, como aprehensión fugazmente localizada.

15 Hay una línea importante de discusiones sobre la construcción de la persona en la cultura occidental moderna, basada en el análisis de la 'ideología individualista' de L. Dumont, que agregó los debates a propósito de la *Bildung* y del psicoanálisis como 'tecnología del yo' (Foucault). Loureiro (2002) revisó el tema con referencia a la distinción freudiana entre la 'via di porre' del cultivo burgués y la 'via di levare' de la experiencia psicoanalítica. T. Salem (1992) y Duarte (2003) hemos discutido una cuestión homóloga a partir de la propuesta de M. Gauchet (1980) de una 'desposesión subjetiva' implicada en la estrategia psicoanalítica de construcción del individuo.

16 Mach fue un físico austriaco, conocido por su ‘empiriocriticismo’, una variedad bastante radical del empirismo moderno, que estuvo en la raíz del positivismo lógico. También se lo considera importante en la formación de B. Malinowski, uno de los fundadores de la antropología (Strenski 1982). No hay contradicción entre ese eje empirista y la empresa romántica, sino un importante tema a explorar: las conexiones entre el valor empirista de la ‘experiencia’ y su correspondiente romántico.

17 Algunos desarrollos más específicos son de gran importancia, aunque no hayan constituido tradiciones sistemáticas. La sociología de la reproducción social de P. Bourdieu incluye una atención eventual a lo intergeneracional, como forma de acceso más profundo a instituciones subjetivas. Su análisis sobre la propia implantación original de las carreras de los observadores es una contribución preciosa a la temática (Bourdieu 2003). El trabajo ya mencionado de Jacques Maître se dedicó directamente a la subjetivación dentro del espacio familiar, con un éxito notable (Maître 1996). Intenté agregar la inspiración de los dos abordajes en Duarte (2011).

18 No solamente en el nivel empírico de la experiencia parental, sino también en los ambiciosos análisis culturales de Freud, sobre todo con la hipótesis del parricidio originario expuesta en *Tótem y Tabú*. El tema conservaba las señales originales de la teoría de la ‘recapitulación’ de Haeckel, según la cual la ontogenia repite estructuralmente la filogenia.

Bibliografia

- Abraham, Nicholas (1987) L'Écorce et le Noyau (Paris: Flammarion).
- Andrade, Ricardo (2001) A face noturna do pensamento freudiano. Freud e o Romantismo alemão (Niterói: EdUFF).
- Azize, Rogerio L. (2008) “Uma neuro-weltanschauung? Fisicalismo e subjetividade na divulgação de doenças e medicamentos do cérebro”. Mana. Estudos de Antropologia Social 14(1): 7-30.
- Bastide, Roger (1974 [1950]) Sociologia e psicanálise. (São Paulo: Melhoramentos).
- Benz, Ernst (1968) Les Sources Mystiques de la Philosophie Romantique Allemande. (Paris: Vrin).
- Bertrand, Michèle & Doray, Bernard (1989) « Psychanalyse et sciences sociales » in Ansaldi Jean et al. (eds.), Le père (Paris: Denoel).
- Bezerra Jr., Benilton (2010) “Neurociências e psicanálise: definindo discordâncias para construir o diálogo”. Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre 38: 145-159.
- Bourdieu, Pierre (2003) « L'objectivation participante ». Actes de la Recherche en Sciences Sociales 150: 43-58.
- Coenen-Huther, Josette (1994) La mémoire familiale: un travail de reconstruction du passé. (Paris: Éditions L'Harmattan).
- Duarte, Luiz F. D. & Venancio, Ana Teresa (1995) “O Espírito e a Pulsão (o dilema físico-moral nas teorias da Pessoa e da Cultura de W. Wundt)”. Mana. Estudos de Antropologia Social 1(1): 69-98.
- Duarte, Luiz F. D. “Freud e a imaginação sociológica moderna” in Birman, Joel (ed.), Freud – 50 Anos Depois (Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1989).
- Duarte, Luiz F. D. (2000) « Anthropologie, Psychanalyse et 'Civilisation' du Brésil dans l'Entre-deux-guerres ». Revue de Synthèse: anthropologies, États et populations 4: 325-44.
- Duarte, Luiz F. D. (2002) “A psicanálise como linguagem social: o caso argentino”. Mana. Estudos de Antropologia Social 8: 183- 94.
- Duarte, Luiz F. D. (2003) “Sujeito, soberano, assujeitado: paradoxos da Pessoa ocidental moderna” in Arán, Marcia (ed.), Soberanias (Rio de Janeiro: Contracapa Editora).
- Duarte, Luiz F. D. (2004) “A Pulsão Romântica e as Ciências Humanas no Ocidente”. Revista Brasileira de Ciências Sociais 55: 5-18.
- Duarte, Luiz F. D. (2005a) “Em busca do castelo interior: Roger Bastide e a psicologização no Brasil” in Duarte, Luiz F. D., Jane Russo and Ana Teresa Venancio (eds.), Psicologização no Brasil: atores e autores (Rio de Janeiro: Contra Capa Editora).
- Duarte, Luiz F. D. & Emilio N. de Carvalho (2005) “Religião e psicanálise no Brasil contemporâneo: novas e velhas Weltanschauungen”. Revista de Antropologia 48(2): 473-500.

- Duarte, Luiz F. D. (2011) “Geração, Fratria e Gênero: um estudo do mandato transgeracional e subjetivação”. Trivium. Estudos Interdisciplinares. III(I): 1-19.
- Duarte, Luiz F. D. & Gomes, Edlaine de C. (2008) Três Famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares. (Rio de Janeiro: FGV).
- Dumont, Louis (1985) O Individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. (Rio de Janeiro: Rocco).
- Dumont, Louis (1991) « Du piétisme à l'esthétique. Totalité et hiérarchie dans l'esthétique de Karl Philip Moritz » in Dumont, Louis (ed.), Homo Æqualis II. L'Idéologie Allemande. France, Allemagne et retour (Paris: Gallimard).
- Figlio, Karl M. (1975) “Theories of perception and the physiology of mind in the late eighteenth century”. History of Science 13: 177-212.
- Foucault, Michel (1966) As Palavras e as Coisas. (Lisboa: Portugalia).
- Gauchet, Marcel & Swain, Gladys (1980) La pratique de l'esprit humain: l'institution asilaire et la révolution démocratique. (Paris : Gallimard).
- Gusdorf, Georges (1982) Les Fondements du Savoir Romantique. (Paris: Payot).
- Gusdorf, Georges (1985) Le Savoir Romantique de la Nature. (Paris, Payot).
- Holter, F. Robert (1978) “Psychoanalytic Questions and Methods in Anthropological Fieldwork”. The Journal of Psychoanalytic Anthropology 1(4): 391-105.
- Ingold, Tim (2000) The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill. (London: Routledge).
- Kaës, René et al. (eds.) (2001) Transmission de la vie psychique entre générations. Inconscient et culture. (Paris: Dunod).
- Kirschner, Suzanne R. (1996) The religious and romantic origins of psychoanalysis: individuations and integrations in post-Freudian theory. (Cambridge: Cambridge University Press).
- Kuper, Adam (1978) Antropólogos e antropologia. (Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora).
- Kwa, Chunglin “Romantic and Baroque Conceptions of Complex Wholes in the Sciences” in Law, John & Annemarie Mol (eds.), Complexities: Social Studies of Knowledge Practices (Durham: Duke University Press, 2002).
- Landeira-Fernandez, J. & Cheniaux, E. (2008) “Discussão de um tratamento psicanalítico sob a ótica das neurociências: a importância de sistemas implícitos e funções executivas no processo terapêutico”. Revista Universidade Rural, Série Ciências Humanas 30(1): 19-31.
- Lawrence, C. (1979) “The nervous system and society in the Scottish Enlightenment” in Barnes, Barry and Steven Shapin (eds.), Natural Order (London: Sage Publications).

- LoBianco, Ana Carolina (1998) “A Bildung alemã e a cultura em Freud” in Kishida, Clara, Edson Soares Lannes, Eliud Lucia de M. G. Brito, José Durval Cavalcante de Albuquerque e Naira Sampaio (orgs.), Cultura da ilusão. Textos apresentados no IV Fórum Brasileiro de Psicanálise, Setembro de 1997 (Rio de Janeiro: Contra Capa Editora).
- Loureiro, Ines (2002) O Carvalho e o Pinheiro. Freud e o estilo romântico. São Paulo: Escuta/FAPESP).
- Maître, Jacques (1996) L'Orpheline de la Bérésina - Thérèse de Lisieux (1873-1897) - Essai de psychanalyse socio-historique. (Paris: Les Éditions du CERF).
- Ortega, Francisco & Vidal, Fernando (eds.) (2011) Neurocultures. Glimpses into an expanding universe. (Frankfurt & Nova York: Peter Lang).
- Pina Cabral, João de (2003) O Homem na Família. Cinco ensaios de antropologia. (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais).
- Russo, Jane A. (1998) “Raça, psiquiatria e medicina-legal: notas sobre a "pré-história" da psicanálise no Brasil”. Horizontes Antropológicos. Corpo, doença e saúde 4(9): 85-102.
- Russo, Jane A. (2001) “A pós-psicanálise - entre Prozac e Florais de Bach” in Jacó-Vilela, Ana Maria, Antônio Carlos Cerezo and Heliana de Barros Conde Rodrigues (eds.), Clio- Psyche. Hoje. Fazeres e dizeres psi na história do Brasil. (Rio de Janeiro: Relume-Dumará).
- Sahlins, Marshall (2011) “What kinship is (part one)”. Journal of the Royal Anthropological Institute 17(1): 2–19.
- Salem, Tania (1992) “A 'desposseção subjetiva': dos paradoxos do individualismo”. Revista Brasileira de Ciências Sociais 18(7): 62-77.
- Sandler, Paulo Cesar (2000) Os primórdios do movimento romântico e a psicanálise. (Rio de Janeiro: Imago).
- Stocking Jr., George (1986) “Anthropology and the Science of the Irrational. Malinowski's Encounter with Freudian Psychoanalysis” in Stocking Jr., George (ed.), Malinowski, Rivers, Benedict and others (Wisconsin: The University of Wisconsin Press).
- Strenski, Ivan (1982) “Malinowski: second positivism, second romanticism”. Man 17(4): 266-71.
- Taylor, Charles (1989) Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. (Cambridge, MA.: Harvard University Press).
- Uexküll, Jakob Von (1945) Ideas para una concepción biológica del mundo. (Buenos Aires & México: Espasa – Calpe Argentina).
- Weber, Max (1967) L'Éthique Protestante et l'Esprit du Capitalisme. (Paris: Plon).