

EPISTEMOLOGÍA IN-SISTENCIAL. Su proyección en la Psicología

Gabriel H. A. de Ortúzar
Docente de la USAL

RESUMEN

Las experiencias que Quiles considera más significativas de su itinerario espiritual son las siguientes: 1) La demostración de la existencia de Dios que hace su primo cuando Quiles era niño. 2) Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. 3) La experiencia del filosofar. 4) La Experiencia In-sistencial. 5) La experiencia de la meditación budista. 6) La experiencia del Yoga. 7) La integración de varios de los elementos de las experiencias anteriores en la práctica del ser sí mismo.

En el presente trabajo, se intentará conectar las transformaciones que estas experiencias han producido en la subjetividad de Quiles, y sus respectivas consecuencias en sus concepciones epistemológicas. Luego, se mostrará la fecundidad de la epistemología in-sistencial en el campo de la psicología, ilustrando con una reinterpretación del concepto de deseo freudiano, donde por una parte se reconocen sus elementos verdaderos, y por otra se rectifican otros a fin de ser fiel a la totalidad de la experiencia humana.

I. Las experiencias personales de Quiles.

La experiencia de la infancia consistió en una intuición de Dios, realizada a partir de una argumentación racional de su existencia realizada por un primo suyo. Aunque su primo de ningún modo podría haberse propuesto llevar a Quiles a una experiencia tan significativa, su dimensión queda probada con el testimonio que el mismo Quiles nos ha dejado en su Autorretrato Filosófico. "Yo capté en seguida la conexión lógica que mi primo establecía, y recuerdo que experimenté una especial seguridad y satisfacción. Vi todo el hombre y todo el universo creado y sustentado por Dios, como su primer principio de origen y permanencia" (1).

Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, realizados durante su noviciado en Gandía, permitieron que la cosmovisión cristiana recibida en su infancia se consolidara "como un ideal vivido místicamente".(2)

La experiencia del filosofar supone: a) la concientización de la finitud de la existencia y b) la percepción del centro interior in-sistencial. La primera se ubica en el comienzo de la experiencia donde, según el mismo Quiles hay que "estar en soledad ... `en el mundo' (...) encontrarse a sí mismo," y tener "el sentimiento de la finitud, de la pequeñez, la insignificancia, el vacío, la nada de mi ser" (3). Para Quiles este sentimiento será fuente de diversas concepciones del existencialismo, y para nosotros, es el que puede llegar a provocarse en ciertos momentos de la aplicación del procedimiento de la asociación libre psicoanalítica, y es fuente, también, de importantes teorizaciones de la práctica del psicoanálisis. Es decir, el punto de partida de varias concepciones del existencialismo y del psicoanálisis (sobretudo tenemos presente las de Sartre y Freud respectivamente), se limita a revelarnos sólo el aspecto contingente o la finitud del hombre. En cambio, el punto de partida de Quiles revela otros aspectos no reconocidos por los autores mencionados. Uno de ellos es la

"rebelión contra la pequeñez, contra la insuficiencia y contra la nada" , esta surge como una exigencia del ser y es caracterizada por Quiles como una aspiración a una plenitud, felicidad y perfección ilimitada. Tal aspiración, es un movimiento hacia algo Absoluto, que sólo puede ser alcanzado si previamente se ha estado en soledad y se ha percibido el centro interior.

Quiles, en la experiencia del filosofar, accedió tanto al sentimiento de la finitud y precariedad de la existencia humana, como a la realidad de su centro interior y del Absoluto. Y, además, pudo reconocer que ante el sentimiento de la contingencia humana existen dos posibilidades: "desesperarse o aquietarse definitivamente" (5). La primera corresponde a Sartre y es a la que tiende el procedimiento psicoanalítico.

La experiencia in-sistencial, a diferencia de las anteriores, no es una experiencia que Quiles la ubique en algún momento determinado de su vida, sino que es una experiencia repetitiva que la expresa en un diálogo con un maestro del budismo zen.

-Hay dos Satori o dos Nirvâna: o, mejor dicho, dos interpretaciones del Nirvâna, según deduzco de lo que voy oyendo entre budistas. Uno es el estado de no conciencia; el otro es una experiencia consciente de la última realidad de sí y del orden universal de las cosas.

-Este último -me contesta con resolución.

-Yo creo que este último Nirvâna ya lo he experimentado. Justamente -continúo ante un gesto de cierta curiosidad de mi interlocutor-, recuerdo perfectamente el momento en que tuve una experiencia vívida de la íntima realidad de mi ser y a la vez del orden cósmico. Estaba escribiendo uno de mis estudios de filosofía sobre el existencialismo. Me preguntaba por qué los existencialistas con tanta frecuencia nos han dejado filosofías negativas acerca del hombre con una marcada tendencia pesimista. En ese momento me pareció ver el desvío esencial en que el existencialismo, como tal, se hallaba, porque no había captado la esencia última del hombre, su más íntima realidad. Y esta última realidad se me apareció entonces como experimentada en mí mismo, de una manera tan viva, patente y vívida, que después no he tenido lugar a duda acerca de que había tocado el fondo de la realidad humana. Capté ésta entonces como totalmente unida o unificada en sí misma y pronuncié la palabra "In-sistencia", mi realidad individual está toda en sí y está toda unida con el universo. En otras palabras, tuve lo que he llamado después la intuición in-sistencial de la realidad última del hombre y de su inserción en el orden universal. ¿No es esto un verdadero Satori?

El maestro me ha seguido muy atentamente, con un gesto de extrañeza, pero a la vez de simpatía y de complacencia. Sin embargo, ante mi última pregunta, se echa a reír y me dice:

-No, éste no es un verdadero Satori; éste es un falso Satori.

-¿Por qué? - le pregunto yo.

-Por que este Satori o Iluminación le vino a usted "pensando", es decir, del pensamiento, de la mente; el verdadero Satori viene del fondo del estómago. (6)

Esta extensa cita es de un inapreciable valor para precisar los elementos comunes y diferenciadores entre la experiencia in-sistencial y la experiencia mística. Dichas experiencias tienden a confundirse a medida que se desarrolla la obra de Quiles, debido fundamentalmente a que en su evolución espiritual la experiencia in-sistencial va tomando un carácter cada vez más místico. Los elementos comunes, según esta cita, es que en ambas experiencias se tiene la percepción del centro interior del hombre, del orden del universo, y de la ubicación del hombre en dicho orden. La diferencia, está en que la experiencia in-sistencial que tuvo Quiles cuando estudiaba al

existencialismo, fue una experiencia-según afirmó el maestro budista- donde interviene el pensamiento para captar las realidades más profundas. En cambio, la experiencia del Satori, supone un conocimiento de tipo intuitivo con prescindencia de la actividad del pensamiento.

La experiencia de la meditación budista que Quiles tiene en Oriente, le permite enriquecer su experiencia in-sistencial con nuevos matices. Tales son: conseguir la quietud corporal pudiendo superar los dolores físicos que implica la postura de meditación, y a partir de esto, conseguir la detención de los pensamientos. Al respecto Quiles afirma:

Después de varias horas de paciente y sosegado ejercicio, pude comprobar, primero, la eficacia del mismo para limpiar el campo de la conciencia de todos los pensamientos extraños. Es posible concentrar la atención en la respiración, y mantener esa actitud de autoconcentración, sin presencia de otros pensamientos o imágenes durante un buen rato (7).

Según Quiles, la experiencia de la in-sistencia se produce a partir de la concentración en su koan, que comienza cuando se alcanzó la concentración en la respiración:

Mi `koan' o problema fijo fue `el verdadero yo'. La presencia de la fórmula tiende a revelar la realidad misma. Tal vez, por mi hábito de reflexión filosófica, no me fue difícil descubrir y, sobretudo `sentir' ese fondo humano del yo del cual surge toda la actividad o en el cual incide todo el mundo exterior. (...) Aquí me encontré con lo que, a través de mis reflexiones filosóficas, he ido llamando la `in-sistencia' como la esencia originaria del hombre (8).

Con todo, la experiencia de Quiles en la meditación budista no coincide totalmente con las descripciones que hacen los maestros del budismo zen.

Pero este origen primero del cosmos, en el cual todo parece sustentarse y lograr su unidad, lo vivo más como infinitamente personal e infinitamente determinado, que como el indiferenciado absoluto negativo que me describían mis amigos maestros budistas (9).

La experiencia del Yoga le aporta a Quiles elementos para perfeccionar su ascética. Los principales elementos corresponden al dominio corporal y de la mente, realizado a través de las asanas o posturas, el control de la respiración o pranayama, y las técnicas de concentración y meditación. Quiles integrará en los ejercicios previos y propios del ser sí mismo esencial varios de dichos elementos.

El ejercicio del ser sí mismo esencial puede entenderse como una descripción del punto de partida de la Filosofía In-sistencial, y como una ascesis que permite al hombre acceder a una experiencia humana reveladora de los componentes más profundos de la persona.

El ejercicio comienza con lo que efectivamente podemos identificar como una toma de conciencia. Tal, se realiza siguiendo las enseñanzas de San Ignacio de Loyola de sus Ejercicios, que escribe en la "Adición tercera, para mejor hacer los ejercicios y para mejor hallar lo que se desea".

Luego de la toma de conciencia, sigue un ejercicio corporal que consiste en una asana a la que se le unen "la concentración psicofísica, concentración en sí mismo, la

respiración (pranayama) y la oración o invocación a Dios por la recitación de las palabras o frases cortas con sentido religioso..." (10).

El ejercicio del ser sí mismo esencial, supone la autoconciencia, el autocontrol y la autodecisión. A través de las mismas se alcanza la experiencia de la limitación junto con el sentimiento de la angustia. El impulso al Absoluto permite superar la angustia, y no sólo conduce a la captación de la presencia de Dios en la interioridad, sino que además, posibilita el auténtico acto de trascendencia hacia el mundo y el prójimo, caracterizado por el amor.

II.Evolución de las concepciones epistemológicas.

II.1. La etapa racional.

La formación escolástico suarista que Quiles recibe en el Colegio Máximo de San Ignacio, Sarría, Barcelona, fue impartida por profesores que seguían las concepciones epistemológicas de la escuela crítico-gnoseológica de los jesuitas franceses que se destacan en sus publicaciones -dentro del renacimiento neo-escolástico- de gran repercusión hasta la 2º guerra y cuyos principales representantes son: Descoqs, De Tonquedec, Geny, Jeanniere , Rousselot y Picard.

Con respecto al problema epistemológico, Quiles en esta etapa asume la posición de la escuela crítica-gnoseológica ya mencionada, considerando que hay que partir de la experiencia inmediata para fundamentar los conceptos abstractos y los principios universales del ser.

La experiencia inmediata que Quiles y su escuela eligen como punto de partida es el cogito sum. Según Quiles, la causa por la cual algunos tomistas contemporáneos defenderían la duda metódica es porque adoptan una postura que exige que "anteriormente a toda afirmación de la metafísica, se proponga el valor cognoscitivo de nuestra inteligencia lo que equivale a la posición pre-crítica de la duda o abstención universal que antes hemos descrito" (11).

Probablemente, Quiles se ha acercado a esta posición, porque propone el método fenomenológico para resolver el problema crítico, puesto que la posición pre-crítica esencialmente implica partir de la experiencia inmediata.

En La Persona Humana, partir de la experiencia inmediata significa estudiar los datos inmediatos de la conciencia psicológica. En la argumentación de Quiles para defender la realidad del orden espiritual en el hombre, parece no quedar claramente distinguido el plano psicológico del espiritual. El espíritu, en esta obra, es aquello que permite formar una idea -nivel psicológico- de las cosas sobrepasando los límites del espacio y del tiempo. La confusión entre el plano psicológico y el espiritual es efecto de partir de la misma experiencia que Descartes, que tampoco distinguió el espíritu como un área distinta a la de los pensamientos. A pesar de que en algunos lugares de la obra La Persona Humana, puede encontrarse la confusión anteriormente señalada, Quiles ya en esta etapa llega a la concepción de un centro permanente en el hombre que llamará yo-ontológico.

...ese todo activo no se presenta ante nuestra introspección como desligado, y como subsistente en sí mismo, sino naciente y dependiente de un sujeto, que aparece como la base, a la vez origen y recipiente de toda actividad psíquica, la que hemos denominado yo-psicológico. (...) Esta 'fuente íntima', este punto de origen, este sujeto

(subjectum de la actividad psicológica) que dice 'esta actividad es mía', 'yo soy quien la produzco y mantengo', ese es el yo-ontológico, ...

La experiencia de la que parte Quiles para fundamentar la existencia del yo-ontológico se dá a través de la introspección, es decir, al igual que en el punto de partida de Descartes, no se parte de una experiencia de interioridad semejante a la experiencia in-sistencial. Este punto de partida de la etapa racional o escolástica de Quiles, no impidió anticipar algunos de los elementos que configurarán la epistemología in-sistencial: a) La intuición del yo como camino válido para resolver el problema gnoseológico, (idea recibida de Picard y su escuela). b) El concepto de unidad del ser (noción incorporada de la doctrina de Suárez). c) Los criterios de coherencia interna y armonía con la realidad para juzgar un sistema filosófico. d) La concepción de la persona humana basada en la experiencia inmediata, en la que se distingue un área del hombre permanente (yo-ontológico) y otra variable (yo-psicológico). e) El concepto de actitud, por momentos con una significación semejante a la que tendrá luego el término experiencia, cuando Quiles lo emplea para explicar coincidencias o diferencias entre determinadas corrientes filosóficas. f) La valorización de filósofos cristianos como San Agustín, San Buenaventura, y Escoto, y las precisiones al tomismo, que sugiere como punto de partida de la filosofía cristiana una experiencia inmediata de Dios, y -siguiendo la propuesta que Guthrie reconoce en Suárez- sacar provecho de la experiencia de los místicos para la metafísica.

II.2. La etapa in-sistencial.

El análisis del existencialismo se hace aplicando algunos de los criterios epistemológicos mencionados anteriormente. Quiles confronta su experiencia del filosofar con las de algunos existencialistas reconociendo las siguientes coincidencias y diferencias. En ambas experiencias se parte de la intuición del yo percibiendo el aspecto contingente y finito del hombre, y consecuentemente, vivenciándose un sentimiento de angustia. La diferencia está en que el existencialismo considera que asumir la contingencia humana y no dejarse llevar por las cosas transitorias del mundo, es la característica esencial del existir auténtico; mientras que para Quiles la conciencia de la contingencia no alcanza, a ella hay que agregarle el acto de interioridad que permite concientizar la esencia del hombre que posibilita la apertura hacia lo Absoluto.

Las diferencias entre las concepciones existencialistas y la in-sistencial, Quiles las explica por las diferencias que existen en las vivencias que los respectivos movimientos filosóficos escogieron como punto de partida. Además, Quiles emplea el término actitud para referirse a la elección que tiene todo filósofo para elegir entre:

... nos quedamos con la descripción del hombre como un ser esencialmente contingente, limitado, angustiada, arrojado en el mundo y librado a su impotencia, o bien damos un salto hacia fuera del hombre para hallar lo que en el hombre no había sido posible encontrar (12).

Por último, Quiles sigue a Suárez en la idea de sacar consecuencias de las experiencias de los místicos para la filosofía, afirmando que son ellos los que mejor han vivenciado la in-sistencia trascendiendo la experiencia de la contingencia, y que los existencialistas no han podido captar el valor de las experiencias místicas para el conocimiento antropológico.

Del estudio de las experiencias de interioridad de San Agustín y San Ignacio de Loyola, surgen nuevos matices que enriquecen la epistemología in-sistencial. En las

obras dedicadas a San Agustín, Quiles repasa en la importancia que tiene la ascesis para despojarse de la fantasía y la memoria, y así hallar un mayor grado de interioridad. Además, siguiendo a Suárez, considera fundamental investigar sobre

¿Cuáles son las experiencias vitales o existenciales en que Agustín apoya su concepción de la iluminación y del proceso y valor de nuestro conocimiento? (...)
¿Podríamos a través de las obras de San Agustín intuir cuáles eran sus experiencias metafísicas y sus vivencias y ordenarlas y jerarquizarlas para explicarnos cómo ha podido darnos esta visión panorámica de los diversos tipos de conocimiento humano y de su valor real? (13)

La experiencia de interioridad permite reconocer una jerarquía entre los tipos de conocimiento, Quiles hace esta afirmación también en su trabajo *La lógica del corazón* según Pascal donde explica la distinción de Pascal de las tres fuentes de conocimiento: sentidos, razón y corazón, de la siguiente manera: "La clave de bóveda de los 'pensamientos de Pascal', la explicación psicológica final (...) debemos encontrarla en el éxtasis de aquella noche del 23 de noviembre de 1654" (14).

En el estudio Ignacio de Loyola, *Espíritu Moderno* (15), Quiles analiza la afirmación de Bergson, quien al referirse a la experiencia mística cristiana, consideraba que se diferenciaba de otras por la proyección social que producía en el santo que la experimentaba.

La etapa in-sistencial culmina con la descripción de la experiencia metafísica donde se reconocen dos fases. En la primera "la presencia del ser en cuanto ser se realiza en la experiencia in-sistencial, como un choque ontológico, como un impacto del ser en el ente. Este choque, por ser necesario, no está controlado ni sujeto a la libertad" (16). En la segunda, participan la reflexión y la libertad, y por lo tanto, el hombre tiene las siguientes opciones: a) Puede hacer la afirmación ontológica: "el ser es", que sería la reacción espontánea ante tal experiencia. b) Puede abstenerse de hacer tal afirmación o c) incluso negarla afirmando "el ser no es". La metafísica encuentra su fundamento epistemológico en la primer fase, que consiste en una experiencia inefable del ser. En cambio, en la segunda fase se reconoce su precariedad, pues nunca puede expresar debidamente su objeto. Nuestra afirmación ontológica, nuestro conocimiento del ser, nuestras infinitas tentativas de expresarlo en conceptos y en juicios categoriales, nunca llegan a expresar debidamente, no ya la infinita cognoscibilidad del ser, pero ni siquiera la riqueza de nuestra experiencia vivida del mismo. (17)

II.3. La etapa oriental.

A partir del estudio de la doctrina budista, se incorporan tres elementos nuevos a la epistemología in-sistencial: En la experiencia vulgar la realidad humana no se experimenta plenamente, e incluso puede experimentarse en forma parcial.

Un segundo elemento se agrega en esta etapa, que surge de la siguiente observación de Quiles:

...en mi trato con los budistas actuales una de las impresiones más fuertes que he recibido es la persistencia de los maestros y monjes budistas en la creencia del no-yo y en dedicar el esfuerzo de toda su vida a lograr la 'experiencia' de esa doctrina en sí mismos, anulando la natural experiencia de la propia subjetividad (18).

Es decir, El hombre puede negar su natural experiencia humana, si adhiere con absoluta convicción a una determinada doctrina. Esta negación se afianza en la

medida que además se realiza una "práctica" que tiende a ocultar la totalidad de la realidad humana.

El tercer elemento que se agrega es la necesidad de crear una jerarquización de las experiencias humanas que son punto de partida de las principales doctrinas filosóficas. Tal jerarquización tiene en cuenta el tipo de conocimiento que proporciona cada punto de partida.

En el caso del budismo, el punto de partida es la experiencia del Nirvana. Esta experiencia es analizada a partir de la distinción de tres tipos de conocimiento: a) Filosófico. b) Metafísico. c) Místico.

El conocimiento filosófico teórico es el conocimiento especulativo del ser y de sus últimas explicaciones; el conocimiento filosófico propio de la experiencia metafísica es el conocimiento vivido del ser y de sus últimas explicaciones, pero dentro todavía del plan normal; el conocimiento de la mística, la experiencia mística propiamente como tal, es el conocimiento vivido del ser y de sus últimos fundamentos, pero de un modo supranormal(19).

La tesis epistemológica de Quiles que afirma que el tipo de conocimiento alcanzado depende del grado de profundidad de la experiencia humana de la que se parte, explicará no sólo las coincidencias teóricas entre las doctrinas que parten de experiencias humanas semejantes, sino también, las diferencias teóricas que naturalmente hallaríamos en doctrinas que parten de experiencias humanas de distinto grado, o también las aparentes contradicciones que podríamos hallar dentro de una misma doctrina. El budismo es un caso de esta última posibilidad: "En realidad, se trata de fórmulas, las cuales, tales como están expresadas, no son contradictorias, sino que responden a diversos niveles de la experiencia o de la vida humana" (20). Las dos primeras posibilidades Quiles las ilustrará en su estudio comparativo entre Aurobindo y Teilhard de Chardin.

En el caso Teilhard-Huxley ha sucedido lo siguiente: aunque ambos partían de premisas distintas (paleontólogo cristiano uno y biólogo racionalista el otro), cuando uno y otro encaran un mismo plano de la experiencia 'sin prejuicios', es natural que den la primacía a los fenómenos más relevantes detectados en la experiencia y que lleguen a las mismas conclusiones. (...) Huxley (...) se limitó, desde un principio al nivel de naturaleza biológica, negándose a reconocer que alcancemos por la experiencia un plano de realidad superior o más profundo que el de la naturaleza biológica misma. En cambio, Teilhard y Aurobindo, a través de los mismos fenómenos inmediatos de la naturaleza, han descubierto un nivel superior de la realidad, hacia la que se prolonga el impulso mismo de la evolución: este plano de una realidad trascendente y sobrenatural ha sido el campo de experiencia común de Teilhard y Aurobindo, y era natural que en él descubriesen los mismos fenómenos y llegasen a ciertas conclusiones coincidentes(21).

III. Análisis Epistemológico In-sistencial del concepto de deseo en Freud.

Quiles no ha escrito sobre la obra de Freud desde su perspectiva epistemológica. Nuestra investigación halla su sentido en que consideramos que el pensamiento de Quiles, por su concepción antropológica y por la fecundidad de su epistemología, permite reinterpretar más de una doctrina psicológica junto con las respectivas experiencias que emplean como punto de partida. En este trabajo nos limitamos a reinterpretar sólo un concepto de la compleja doctrina freudiana: el deseo. Tal concepto, siguiendo algunos de los postulados epistemológicos enunciados

anteriormente, se relacionará con las experiencias de Freud que consideramos claves para comprenderlo.

El concepto de deseo en Freud aparece en varios lugares de su obra y con diversas connotaciones, sintetizamos las principales características que relacionaremos con su punto de partida: 1) es singular 2) no tiende a la adaptación y la supervivencia, sino que daña 3) se revela en la asociación libre 4) es indestructible 5) no se puede olvidar 6) es esencialmente insatisfecho. 7) no es educable. 8) no es posible liberarlo. (22)

La presencia del deseo Freud la reconoce en las siguientes manifestaciones: sueños, síntomas, actos fallidos y chistes. Tal reconocimiento pudo realizarse, en gran medida, gracias al autoanálisis y al psicoanálisis de sus pacientes. Al respecto, Freud afirma que cuando se estaba ocupando de

la resolución de ciertas formas psicopatológicas, fobias histéricas, representaciones obsesivas, entre otras (...). Mis pacientes, a quienes yo había comprometido a comunicarme todas las ocurrencias y pensamientos que acudiesen a ellos sobre un tema determinado, me contaron sus sueños y así me enseñaron que un sueño puede insertarse en el encadenamiento psíquico que ha de perseguirse retrocediendo en el recuerdo a partir de una idea patológica. Ello me sugirió tratar al sueño como un síntoma y aplicar el método de interpretación elaborado para los síntomas (23).

Este punto de partida se caracteriza principalmente por lo siguiente: a) se limita a la experiencia con neuróticos que están bajo tratamiento psicoanalítico b) el descubrimiento se hace en el contexto de la asociación libre.

Freud considera que en esta experiencia se trata de una observación de sí mismo, tal es descrita de la siguiente manera:

...la complejidad psíquica del hombre que reflexiona difiere por completo de la del que hace observación de sí mismo. En la reflexión entra más en juego una acción psíquica, (...) según se ve por la expresión tensa y el entrecejo arrugado del que reflexiona, a diferencia de la falta de mímica del que hace introspección. En ambos casos tiene que haber una atención reconcentrada, pero (...) el que se observa a sí mismo no tiene más trabajo que el de sofocar la crítica; conseguido esto, se agolpan en su conciencia una multitud de ocurrencias que de otro modo habrían permanecido inaprehensibles. Con ayuda de este material así conquistado para la autopercepción, puede realizarse la interpretación tanto de las ideas patológicas como de las formaciones oníricas (24).

Este punto de partida difiere del acto de interioridad en el que se fundamenta la Filosofía In-sistencial en lo siguiente: si bien es un acto de introspección, implica actividad psíquica manifestada en las ocurrencias que aparecen en la mente, en cambio, la plenitud de la experiencia in-sistencial se caracteriza por el silencio interior. Este punto de partida le posibilitó a Freud una intensa experiencia de la contingencia sin trascender hasta la In-sistencia. Según Lacan, en ella se le revela la intuición de que el sueño es la realización de un deseo. La afirmación de que es una experiencia de la contingencia se basa en que reconocemos las siguientes características: el sentimiento de la angustia, la conciencia de la finitud de la existencia a través del encuentro con la imagen de la muerte, y el carácter inefable de la experiencia. En cuanto al sueño de la inyección de Irma que Freud autoanaliza con su método, Lacan va reconocer estas características mencionadas de la siguiente manera:

La fenomenología del sueño de la inyección de Irma nos ha hecho distinguir dos partes. La primera desemboca en el surgimiento de la imagen terrorífica, angustiante

(...) en la revelación de algo estrictamente, innombrable (...) y también la imagen de la muerte en la que todo acaba terminando. (...) Hay, pues, aparición angustiante de una imagen que resume lo que podemos llamar revelación de lo real en lo que tiene de menos penetrable, de lo real sin ninguna mediación posible (...) del objeto esencial que ya no es un objeto sino algo ante lo cual todas las palabras se detienen y todas las categorías fracasan, el objeto de angustia por excelencia (25).

El dispositivo psicoanalítico tiende a conducir al sujeto a una experiencia intensa de la contingencia y finitud de la vida humana, de carácter inefable. Lacan reconoce este hecho cuando establece los elementos comunes del análisis del sueño de la inyección de Irma y del sueño del famoso caso de Freud del Hombre de los Lobos. Este último, según Lacan, tiene

... una función análoga al punto de acmé que discernimos en el sueño de la inyección de Irma. (...). Es una especie de revelación única y decisiva del sujeto, en la que se concentra quién sabe qué cosa indecible, en la que el sujeto está por un instante perdido, estallado, como en el sueño de la inyección de Irma, el sujeto se descompone, se desvanece, se disocia en sus diversos yo. En ambos sueños nos encontramos ante una suerte de vivencia postrera, ante la aprehensión de un real último. (26)

Las experiencias de los análisis freudianos del sueño de la inyección de Irma y del Hombre de los Lobos, corroboran la afirmación de Quiles que sostiene que si se parte de una experiencia humana parcial no se accede a una concepción antropológica que sea fiel a la realidad humana. En efecto Freud, en su diálogo epistolar con Romain Rolland, reconocerá que su autoanálisis y su experiencia psicoanalítica con neuróticos, no le permitió percibir en el hombre una realidad permanente y eterna. "En mi persona no he podido convencerme de la naturaleza primaria de un sentimiento semejante; mas no por ello tengo derecho a impugnar su efectiva presencia en otros" (27). Otro inconveniente que tiene las limitaciones del punto de partida freudiano, es que al no percibir el centro in-sistencial, se considera al deseo en una perspectiva determinista donde la terapia se limita a la concientización de tal determinismo, y a conducir al paciente a la experiencia de la contingencia sin trascender hacia la in-sistencia.

Este análisis del punto de partida de Freud y su proyección en sus concepciones teóricas, demuestra la importancia que tiene para la construcción de la ciencia psicológica que se parta de la experiencia de interioridad. Como bien ha señalado Quiles en su conferencia sobre Epistemología In-sistencial

Los dos hechos básicos que son el punto de partida de la ciencia son: la experiencia humana y la conciencia de sí en ella implicada. (...) Toda ciencia consiste en la captación y ulterior análisis y elaboración de relaciones de los datos contenidos en la 'experiencia humana'. (...) El correcto análisis del sujeto de la 'experiencia humana', la persona, es una condición esencial a tener en cuenta para evaluar el grado de validez de todo conocimiento científico.

Notas

1. QUILES, Ismael. Autorretrato Filosófico. Buenos Aires. Ediciones Depalma, 1992, pág. 15. OBRAS, tomo 23. Fue redactado en 1979 para Stanislaus Ladusans, que en aquel entonces era el presidente de la Asociación Católica Interamericana de Filosofía (ACIF). Ladusans estaba realizando la obra Rumbos de la filosofía actual. Autorretratos filosóficos, y a tal efecto le pide a

- Quiles que colabore con el suyo. Finalmente la primer edición se publicó en Ediciones Universitarias del Salvador, en 1981.
2. Ob. Cit., pág. 16.
 3. QUILES, Ismael. Filosofía y vida. Bs. As., Ediciones Depalma, 1983, OBRAS, tomo 6, pág. 13-5. La 1º Ed. de Filosofar y vivir (Esencia de la filosofía) -no la de todos los escritos reunidos en Filosofía y vida- fue en 1948, y conformó el tomo I de la Colección La Filosofía de Nuestro Tiempo, editada por Espasa Calpe, Bs. As..
 4. Ob. cit., pág. 16.
 5. Ob. cit., pág. 19. Aparece destacado en el original.
 6. QUILES, Ismael. Filosofía Budista. Bs. As., Troquel, 1º Ed. 1968. Págs. 264-265. En la 2º Ed. realizada por Depalma la cita se ubica en la págs. 303-4.
 7. QUILES, Ismael. "Mi experiencia de la meditación budista." Estudios, Nº 556, 1966, 407-414. Pág. 412.
 8. Ibid.
 9. Ob. cit., pág. 413.
 10. QUILES, Ismael. Como ser Sí Mismo. Bs. As., Ediciones Depalma, 1º Ed. 1990. Pág.73.
 11. QUILES, Ismael. "En torno al Problema Crítico", Estudios, Nº 66 (1941) 390-401. Pág. 394.
 12. QUILES, Ismael. El mensaje y el Valor de la Filosofía Existencial. Latinoamérica (México) 1 (1949) 8-10. Pág. 10.
 13. QUILES, Ismael. La Interioridad Agustiniana. Obras 17, págs. 77-8.
 14. QUILES, Ismael. La lógica del corazón según Pascal. Estudios Nº540, (1962) pág. 758.
 15. QUILES, Ismael. Ignacio de Loyola, Espíritu Moderno. Estudios Nº476, (1956).
 16. QUILES, Ismael. Doble aspecto de la experiencia metafísica. Congreso Internacional de Filosofía, Venezuela, 1958, pág. 379.
 17. Ob. cit., pág. 382.
 18. QUILES, Ismael. Filosofía Budista. 1º Ed. 1968. Editorial Troquel. Pág. 81.
 19. Ob. cit., pág. 292.
 20. Ob. cit., pág. 483. El subrayado es nuestro.
 21. QUILES, Ismael. El Hombre y la Evolución según Aurobindo y Teilhard. Ediciones Depalma, Bs. As., 1º Ed. 1976, Colección "Oriente-Occidente", pág. XVII.
 22. Sobre esto véase la reseña de Jacques Alain Miller, reconocida en general por los psicoanalistas freudianos, en Recorrido de Lacan. Bs. As. Manantial, 2º Ed. 1986. Traducción: J.L. Delmont-Mauri. Texto establecido por Diana Silvia Rabinobich. 1º Ed. 1984, Editorial Hacia el Tercer Encuentro del Campo Freudiano, pág. 23.
 23. FREUD, Sigmund. La interpretación de los sueños. O.C. , Bs. As ,Amorrortu Editores, pág. 122.
 24. Ob. cit., pág. 123.
 25. LACAN, Jacques. El Seminario. Libro II, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. 1954-1955. Texto establecido por Jacques-Alain Miller. Ediciones Paidós, Buenos Aires, 1º 1978, 1º ed. castellana 1983. Pág. 226.
 26. LACAN, Jacques. Ob. cit., pág. 264-265.
 27. FREUD, Sigmund. El malestar en la cultura (1930). O. C., Tomo XXI. Amorrortu Editores. Pág.66.