

Una biología de la mente

Notas sobre psicoanálisis
y neurociencias

A Biology of the Mind

Notes on Psychoanalysis
and Neurosciences

FACUNDO NAHUEL MARTÍN

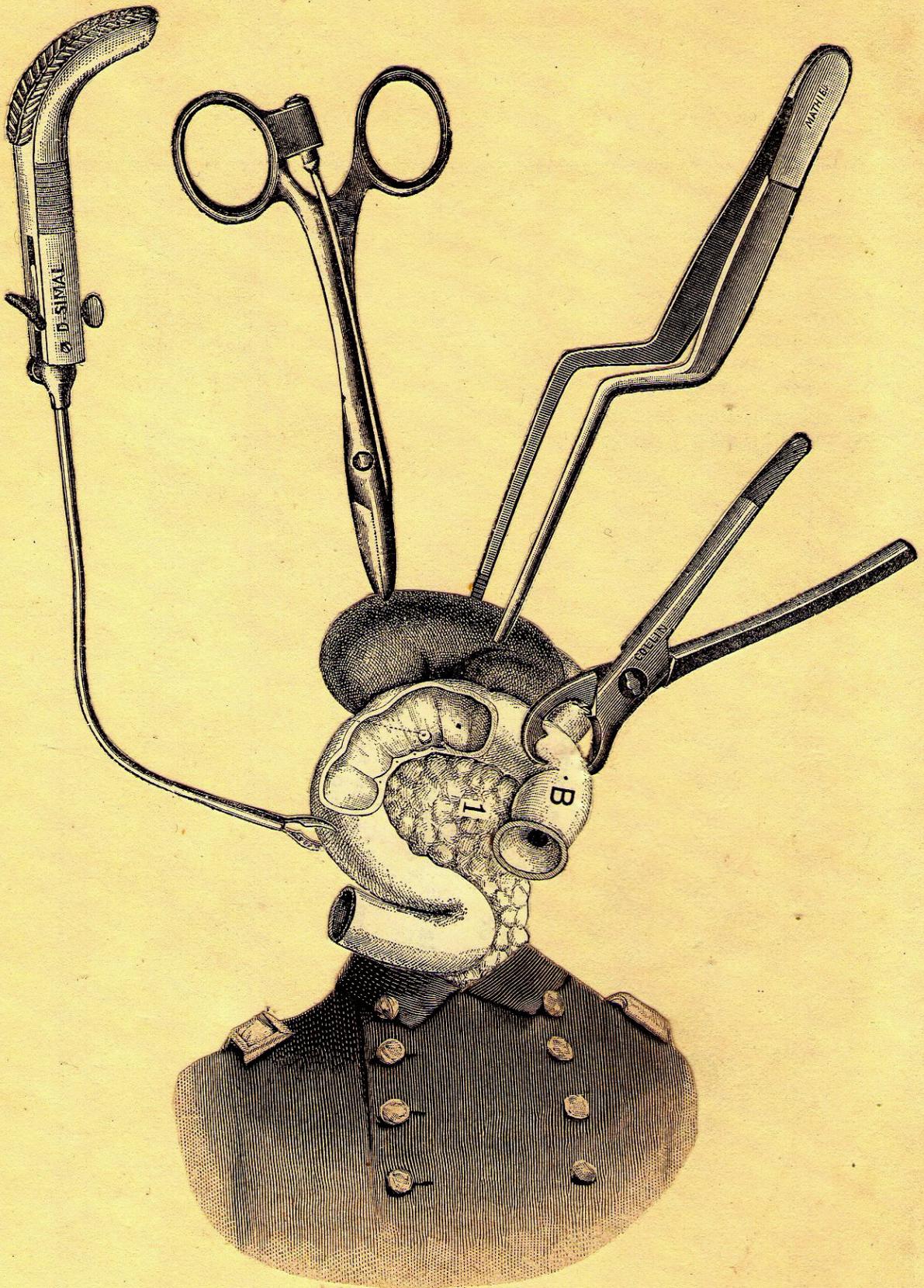
facunahuel@gmail.com

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS -
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL -
ARGENTINA)

Recibido el 16 de noviembre de 2023 – aceptado el 22 de diciembre de 2023

DOI: <https://doi.org/10.69498/ri.2024.19.468>

Facundo Nahuel Martín es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, investigador de carrera del CONICET y docente universitario. Sus trabajos actuales se relacionan con la posibilidad de un giro materialista en las teorías críticas. Estudia la relación entre el cambio tecnológico, la crisis ambiental, las formas de la subjetividad y la dinámica del capital. Publicó los libros *Marx de vuelta. Hacia una teoría crítica de la modernidad* (El Colectivo, 2014), *Pesimismo emancipatorio. Marxismo y psicoanálisis en el pensamiento de Th. W. Adorno* (Marat, 2019) e *Ilustración sensible. Hacia un giro materialista en la teoría crítica* (Ediciones IPS, 2023).



RESUMEN: Presentaré una revisión bibliográfica sobre la relación entre psicoanálisis y neurociencias en un contexto filosófico actual. El psicoanálisis, sostendré, proveyó un modelo teórico con el que una parte de las humanidades pensó la inscripción del cuerpo humano en la cultura. Ese modelo puede revisarse hoy en condiciones de un mayor acercamiento entre teoría de la subjetividad incorporada y biología, a la luz de una serie de tendencias antirreduccionistas en las ciencias de la vida. Voy a recuperar la crítica de Malabou al psicoanálisis, las elaboraciones neuropsicoanalíticas de Mark Solms y las exploraciones filosóficas "postlacanianas" de Adrian Johnston. En los tres casos, encontramos una aproximación al psicoanálisis fuertemente revisionista, que vindica algunos de sus conceptos fundamentales, pero también impone modulaciones inesperadas, abre discusiones nuevas y sugiere debates originales. Voy a recorrer a estos tres autores siguiendo dos hilos conceptuales: la atención a la biología de la subjetividad y la consecuente revisión de la teoría de la pulsión. Cerraré el trabajo planteando algunas preguntas sobre formas posibles de teoría de la subjetividad incorporada que superen el dualismo heredado de cultura y naturaleza. La "inscripción en la cultura" es, sostendré, un proceso biológico tanto como psíquico.

PALABRAS CLAVE: Psicoanálisis – Neurociencias – Subjetividad - Cuerpo

ABSTRACT: I will present a literature review regarding the relationship between psychoanalysis and neurosciences in a contemporary philosophical context. Psychoanalysis, I will argue, provided a theoretical model with which a part of the humanities thought about the inscription of the human body in culture. That model can be revisited today under conditions of a closer rapprochement between the theory of embodied subjectivity and biology, in the light of a number of anti-reductionist tendencies in the life sciences. I will recover Malabou's critique of psychoanalysis, the neuropsychoanalytic elaborations of Mark Solms and the "post-Lacanian" philosophical explorations of Adrian Johnston. In all three cases, we find a strongly revisionist approach to psychoanalysis, which vindicates some of its fundamental concepts, but also imposes unexpected modulations, opens up new discussions and suggests original debates. I will go through these three authors following two conceptual threads: the attention to biology as a constitutive aspect of subjectivity and the consequent revision of the theory of drive. I will close the paper by raising some questions about the ways in which the theory of embodied subjectivity can overcome the nature-culture dualism. The "inscription in culture", I will argue, is a biological as much as a psychological one.

KEY WORDS: Psychoanalysis - Neurosciences - Subjectivity - Body

Introducción: el problema de los tres cuerpos¹

En su obra póstuma *The Idea of History*, R. G. Collingwood afirma que el hambre no pertenece al dominio de la historia. El estudio propiamente histórico se fija en las *ideas* de los agentes, en el dominio interior o mental, separado de la causalidad natural, en el que las personas experimentan su vida, razonan sobre acciones y despliegan un protagonismo subjetivo diferente de las conexiones físicas mecánicas. El hambre, “como hecho fisiológico”,² pertenecería al campo de la biología o la etología, ciencias mecánicas ajenas a la interioridad de la vida subjetiva. La tarea del historiador es *repensar los pensamientos* de los agentes, no estudiar su vida natural, meramente animal. El problema con esta concepción, explícitamente idealista, es que el fenómeno de “los ombligos vacíos y los miembros enjutos”³ no tiene una realidad fisiológica exclusivamente. El hambre es, después de todo, *tanto un hecho corporal como una experiencia subjetiva*. Da testimonio de la unidad profunda entre la vida orgánica y la subjetividad vivenciada, que vuelve problemática la separación entre la *vida corporal* y la *experiencia de esa vida*. El cuerpo, con su estela indeleble de afectos y emociones, es a la vez una realidad orgánica y la sede de la experiencia. La vida mental humana se refiere siempre, de una forma u otra, al cuerpo y sus afectos.

¹ “El problema de los tres cuerpos” es una novela de ciencia ficción del escritor chino Liu Cixin: *El problema de los tres cuerpos* Madrid, Nova, 2008. El título remite a un problema físico, que consiste en determinar las posiciones y velocidades de tres cuerpos que ejercen atracción gravitatoria recíproca. En este trabajo, utilizo la expresión en un sentido diferente para referirme a ciertas concepciones del cuerpo, influenciadas por el psicoanálisis freudiano, que han sido importantes en las humanidades y las teorías críticas.

² Collingwood, Robert, *The Idea of History*, Nueva York, Oxford University Press, 1993 [1946], p. 316. A lo largo del artículo, todas las citas referidas a ediciones en inglés son de traducción propia.

³ *Ibidem*.

A lo largo del siglo XX, formas de pensamiento dualistas, como la de Collingwood, fueron cuestionadas con fuerza en diversos ámbitos de las humanidades, la filosofía y la teoría social crítica. El cuerpo sería una dimensión intrínseca de la subjetividad, que desafía toda separación demasiado fuerte entre espíritu y naturaleza. Adorno y Horkheimer adelantan, en *Dialéctica de la Ilustración*, una crítica civilizatoria del desprecio del cuerpo. “Por debajo de la historia conocida de Europa corre una historia subterránea. Es la historia de la suerte de los instintos y las pasiones humanas reprimidos o desfigurados por la civilización”.⁴ La violencia sobre la naturaleza interna, la represión de la vida afectiva y pulsional del sujeto, es la moneda de cambio sobre la que se construyó el proceso de ilustración.

La represión de los afectos es la contracara de un movimiento civilizatorio largo que ejerce violencia sobre el cuerpo vivo. Las ciencias naturales, como expresiones de la racionalidad instrumental, serían resultado de ese proceso de ilustración de larga duración. Estas ciencias solo podrían conocer al cuerpo convirtiéndolo en una cosa muerta, asubjetiva y mecánica.

El cuerpo físico (*Körper*) no puede volver a transformarse en cuerpo viviente (*Leib*). Sigue siendo un cadáver, por más que sea fortalecido. La transformación en cosa muerta, que se anuncia en su nombre, forma parte del proceso constante que ha reducido la naturaleza a material y a materia. Las conquistas de la civilización son fruto de la sublimación, del odio-amor adquirido hacia el cuerpo y la tierra, de los que el dominio ha separado por la fuerza a todos los hombres.⁵

Si la visión idealista de la historia niega o minimiza el rol del cuerpo, las ciencias naturales, en cambio, se ocuparían de un cuerpo sin interioridad subjetiva, reducido a mecanismo muerto, cognoscible desde fuera (*Körper*). Contra ambas concepciones, Adorno y Horkheimer ponen en el centro el cuerpo *afectivo*, que sufre la represión de la pulsión y es irreductible tanto a la realidad orgánica como a la fenomenológica. La constitución del animal humano en sujeto de la razón y la cultura, la erección del

⁴ Adorno, Theodor y Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 1998 [1944], p. 277.

⁵ *Ibid.*, p. 279.

Selbst racional que controla sus impulsos, supondría una operación represiva básica que opera sobre un cuerpo afectivo, que no se identifica con lo orgánico, pero tampoco se transparenta en la experiencia. “La represión del instinto” convierte a los seres humanos “en sí mismos y los separa de las bestias”,⁶ habilitando el pasaje de la naturaleza a la cultura.

El cuerpo que sufre la represión pulsional es un cuerpo de afectos y representaciones, cuya relación con procesos como la homeostasis o el metabolismo es mediata. No corresponde al *Körper*, el cuerpo que aparece en la objetivación científica de la naturaleza. Sin embargo, en tanto que la represión sobre el cuerpo es en parte inconsciente, no puede situarse sin más en el campo del *Leib* vivenciado en la experiencia. Se trata, al parecer, de un *tercer cuerpo* que no corresponde con la experiencia subjetiva (*Leib*), pero tampoco con el organismo biológico (*Körper*). Un cuerpo liminar, que habita en la zona indecible entre lo biológico y lo espiritual, lo material y lo simbólico, lo mecánico y lo subjetivo. Ese *tercer cuerpo* es más afectivo e ideacional que neurofisiológico o anatómico. No es un mero resultado de la cultura o el lenguaje simbólico, aunque tampoco puede separarse de ellos. Se trata de un *cuerpo no orgánico*, por el que circulan, fundamentalmente, *afectos y significaciones, catexis libidinales* y estructuras de tipo semiótico. Este cuerpo es accesible en términos del aparato psíquico que presenta el psicoanálisis freudiano.⁷ El psicoanálisis proveyó a la teoría crítica de un *modelo conceptual para pensar la interacción entre los afectos, no siempre conscientes, y las demandas culturales o simbólicas impuestas al sujeto por el proceso de socialización*. En la zona de contactos entre los afectos incorporados y la vida social estructurada simbólicamente, Adorno y Horkheimer ponen de relieve un cuerpo donde pulsión y razón, emociones y significados, se entrelazan para producir la subjetividad humana.

El *tercer cuerpo*, el cuerpo afectivo que paga con la represión pulsional por el “ingreso” en la cultura simbólica, aportó importantes recursos intelectuales para las teorías críticas en sentido amplio, más allá de los planteos originales de Adorno y Horkheimer. Este cuerpo, atravesado de afectos y significados, aparece

⁶ *Ibid.*, p. 120.

⁷ *Ibid.*, p. 246.

como el objeto de una técnica interpretativa, propia de una disciplina humanística. No es el organismo, cuya vida se reconstruye mecánico-causalmente. Sin embargo, en cuanto es habitado por procesos inconscientes, a través de las que se desplazan afectos y que no siempre son evidentes al sujeto, tampoco es el cuerpo de la vivencia directa. En torno a este tercer cuerpo se delimita, según una fórmula conocida de Louis Althusser, el objeto propio, específico del psicoanálisis: “los «efectos» del proceso para llegar a ser humano en el pequeño ser biológico surgido del parto humano: ahí está, en su lugar propio, el objeto del psicoanálisis que lleva el sencillo nombre de inconsciente”.⁸

Cierto recurso al psicoanálisis aportó, siguiendo con lo anterior, el andamiaje conceptual con el que una parte de las humanidades pensó el “pasaje” de la biología a la cultura. El tercer cuerpo del psicoanálisis se dirime en una zona de mediaciones suspendidas, *entre* lo biológico y lo simbólico. La teoría psicoanalítica, al diferenciar instinto de pulsión, hace posible un *estudio no biológico del cuerpo* (“¡esta historia no es biológica!”).⁹ Ese estudio desafía, a la vez, la autonomía radical del espíritu o de la vida mental. Nos presenta a los sujetos humanos como *siempre-ya* híbridos de biología y cultura, habitantes de una intersección ontológica problemática y crispada de afectos, que debe interpretarse desde el punto de vista de un *cuerpo constituido en términos del aparato psíquico*.

Hoy podemos hablar de un amplio giro al materialismo en las teorías críticas que demanda nuevos términos para la relación entre la filosofía, las humanidades y la biología. Emergentes de nuestro tiempo histórico, como el calentamiento global, el cambio tecnológico acelerado o la extinción de especies, nos advierten contra los peligros de una teoría social demasiado autonomizada de la naturaleza. En especial, en la filosofía y la teoría crítica feministas, emerge una preocupación por integrar la biología y el estudio humanístico de la subjetividad en contextos de mayor continuidad teórica, en relación con una situación en el que la propia vida biológica aparece como objeto y sujeto de conflictividad política intensa.¹⁰ En esta

⁸ Althusser, Louis, “Freud y Lacan” en *Ideas y valores*, N.º 27-29, 1967, p. 62.

⁹ *Ibíd.*, p. 63.

¹⁰ Véase: Braidotti, Rosi, *The Posthuman*, Londres, Polity, 2013; Alaimo, Susan y Hekman, Susan (eds.), *Material Feminisms*, Indianapolis, Indiana University Press, 2008; Alaimo,

nueva ronda de investigaciones materialistas, es posible encontrar los interrogantes propios de una teoría crítica filosóficamente informada, que se pregunta por las intersecciones entre lo normativo y lo descriptivo, entre el análisis y la evaluación práctica, entre el cuerpo y el poder. Pero estas preguntas se formulan en un contexto, en parte, nuevo, más atento a las dimensiones *biológicas pero plásticas* que se manifiestan en la vida social y la agencia subjetiva.

[Las feministas materialistas] están desarrollando teorías en las que la naturaleza es más que una construcción social pasiva, y es en cambio una fuerza agencial [*agentic*] que interactúa con los demás elementos de la mezcla y los cambia, incluyendo a los humanos. Para estas teóricas, la naturaleza “devuelve el golpe” a los humanos, y las máquinas que construyen para explorarla, de maneras que no podemos predecir.¹¹

Catherine Malabou habla de una *testudo*, o formación defensiva, de los filósofos continentales del siglo XX,¹² que profesarían un rechazo unilateral hacia la consideración biológica de la vida humana. Podemos decir que esa *testudo* antibiológica se empieza a desarmar en diferentes contextos de la filosofía continental contemporánea, especialmente en la teoría feminista. Esta situación no responde solo a la crisis ecológica y la condición del Antropoceno como escena práctica donde lo biológico y lo social se enredan o hibridan. El giro guarda, en parte, relación con debates *teóricos* en las propias ciencias de la vida, las ciencias cognitivas y las neurociencias. En estos campos del conocimiento, encontramos, desde hace al menos algunas décadas, desarrollos reñidos con la imagen heredada de las ciencias naturales como intrínsecamente mecanicistas, reduccionistas y eliminativas de la subjetividad. El cuerpo en cuanto *organismo biológico* no es mera materia pasiva disponible para ser manipulada.

Susan *Bodily Natures*, Indianapolis, Indiana University Press, 2010; Hester, Helen, *Xenofeminismo*, trad. H. Salas, Buenos Aires, Caja Negra, 2018; Preciado, Paul B., *Testo yonqui*, Madrid, Espasa, 2009; para reconstrucciones del campo, véase: Solana, Mariela “Figuras no dualistas de la naturaleza y la cultura en la teoría feminista” en *Cadernos pagu*, N° 65, 1-15 y Rocca, Facundo, “Biofeminismos y posthumanismos biológicos: para una cartografía del giro corpo-materialista en las teorías críticas contemporáneas”, *Actas del Segundo Congreso Internacional de Ciencias Humanas “Actualidad de lo clásico y saberes en disputa de cara a la sociedad digital”*, Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín, San Martín, 2022, pp. 1-10.

¹¹ Alaimo, S. y Hekman, S. (eds.), *op. cit.*, p. 7.

¹² Malabou, C., *Morphing Intelligence. From IQ Measurement to Artificial Brains*, Nueva York, Columbia University Press, 2019, p. 39 y ss.

En las neurociencias, se acepta que la experiencia subjetiva es precisamente lo que se debe explicar, no suprimir o eliminar.¹³ En las ciencias de la vida, el giro epigenético desafía una visión determinista rígida de la herencia.¹⁴ Los debates en curso sobre la agencia y la autonomía de los organismos en la llamada síntesis evolutiva ampliada¹⁵ también plantean nuevas condiciones para la conversación entre la filosofía, las humanidades y la biología. Finalmente, la tesis de la continuidad fuerte entre mente y vida, en especial en el marco del modelo enactivo de la cognición,¹⁶ permite imaginar nuevos puentes conceptuales entre ciencias humanas y ciencias naturales. Se abre la perspectiva de repensar el proyecto de la crítica humanística en relación con una *biología de la mente*,¹⁷ un campo no reduccionista para el estudio de la subjetividad incorporada en términos continuos con las ciencias de la vida. Razones prácticas tanto como teóricas, en suma, demandan nuevas conversaciones entre las ciencias naturales y las humanidades.

En el marco reseñado, la filósofa feminista Elizabeth Wilson lanza un cuestionamiento especial al “tercer cuerpo” implícito en cierta apropiación del psicoanálisis por parte de las humanidades. El abordaje filosófico de ese tercer cuerpo tuvo un modelo intelectual en el tratamiento del síntoma histérico. Freud encontró que las pacientes histéricas sufrían casos de parálisis corporal sin presencia de daño orgánico. Las representaciones del cuerpo, con sus cargas afectivas dinámicas, explicarían la génesis de estas “neurosis de conversión”. Freud optó tempranamente por explicar la conformación del síntoma histérico en términos psicodinámicos, relacionados con las *cargas afectivas* ligadas a las *ideas del cuerpo*. Según Wilson, este “modelo de la histeria” fue paradigmático para buena

¹³ Para una reconstrucción funcionalista centrada en diseños experimentales, véase: Dehane, Stanislas, *La conciencia en el cerebro*, Buenos Aires, Siglo XXI. Para una síntesis teórica más amplia, véase: Seth, Anil, *Being You. A New Science of Consciousness*, Londres, Penguin, 2021.

¹⁴ Sigo a: Meloni, Maurizio, *Political Biology: Science and Social Values in Human Heredity from Eugenics to Epigenetics*, Londres, Palgrave, 2019.

¹⁵ Véase: Ball, Phillip, “Organisms as Agents of Evolution” John Templeton Foundation, https://www.templeton.org/wp-content/uploads/2023/04/Biological-Agency_1_FINAL.pdf, 2023.

¹⁶ Véase: Wheeler, Michael, “Mind in Life or Life in Mind? Making Sense of Deep Continuity” en *Journal of Consciousness Studies*, N° 18-5, 2011, pp. 148-168.

¹⁷ Véase: Sulloway, Frank, *Freud. Biologist of the Mind*, Nueva York, Harvard University Press, 1992.

parte de la teoría feminista que, análogamente a los citados Althusser, Adorno y Horkheimer, pensaría el cuerpo en términos de la *interacción entre afectos y significaciones*, pero se ocuparía menos del *organismo vivo*.

Este modelo de la histeria, y la emergente preferencia de Freud por las explicaciones psicogenéticas por sobre las neurológicas, ha sido enormemente influyente en los recuentos feministas de la corporeidad (*embodiment*) [...]. Este modelo permitió a las feministas pensar en la transformación corporal de manera ideacional y simbólica, sin referencia a constricciones biológicas; pensar acerca del cuerpo como si la anatomía no existiera.¹⁸

Siguiendo el “modelo de la histeria”, una parte de las humanidades y las teorías críticas habría pensado el cuerpo en el marco de la *testudo* antibiológica cuestionada por Malabou. La *testudo* perdura a veces bajo la crítica al dualismo cultura-naturaleza. La escisión entre *Körper* y *Leib*, cuestionada en *Dialéctica de la Ilustración*, podría decirse, esconde en forma implícita el dualismo que critica. No logra *explicar la continuidad entre los afectos incorporados y la vida orgánica*. En esta escena teórica, parcialmente nueva, se cuestiona la idea recibida del *tercer cuerpo*, ni orgánico ni experimentado, que explicaría el ingreso del “animal humano” en la cultura. ¿Qué teoría del sujeto tendríamos si asumimos que este cuerpo liminar, por el que circulan afectos y operaciones simbólicas, guarda relaciones íntimas, constituyentes y significativas con la *vida biológica*? ¿En qué medida podemos pensar el *organismo* como centro y sede de la vida subjetiva, la experiencia, la significación y el afecto?

En este artículo, voy a presentar tres versiones de pensamiento neurológicamente informado sobre la subjetividad que cuestionan la figura recibida del tercer cuerpo. Voy a recuperar la crítica de Malabou al psicoanálisis,¹⁹ las elaboraciones neuropsicoanalíticas de Mark Solms²⁰ y las exploraciones filosóficas “postlacanianas” de Adrian Johnston.²¹ En los tres casos, encontramos una aproximación

¹⁸ Wilson, Elizabeth, *Gut Feminism*, Nueva York, Duke University Press, 2015, p. 48.

¹⁹ Malabou, Catherine, *What should We Do with Our Brain?*, Nueva York, Fordham University Press, 2008; *The New Wounded. From Neurosis to Brain Damage*, trad. S. Miller, Nueva York, Fordham University Press, 2012.

²⁰ Solms, Mark, *The Hidden Spring. A Journey to the Source of Consciousness*, Londres, W. W. Norton & Company, 2021.

²¹ Johnston, Adrian y Malabou, Catherine, *Self and Emotional Life: Philosophy*,

al psicoanálisis fuertemente revisionista, que vindica algunos de sus conceptos fundamentales, pero también impone modulaciones inesperadas, abre discusiones nuevas y sugiere debates originales. Voy a recorrer a estos tres autores siguiendo dos hilos conceptuales: la atención a la biología como un aspecto constitutivo de la subjetividad y la consecuente revisión de la teoría de la pulsión. Cerraré el trabajo planteando algunas preguntas sobre las formas de teoría de la subjetividad incorporada que es posible imaginar a partir de esta nueva conversación entre psicoanálisis y neurociencias. La “inscripción del cuerpo en la cultura”, sostendré, opera ya en el nivel de análisis biológico. Si el concepto de un *tercer cuerpo* sigue siendo pertinente en este contexto, es preciso situarlo en un marco superador del dualismo cultura-naturaleza heredado.

Antes de proceder, es preciso aclarar que el objetivo de este artículo es estrictamente filosófico y no clínico. No voy a ocuparme, entonces, de los problemas de la transferencia y la cura analítica. Me interesa discutir el rol del psicoanálisis en la concepción filosófica del sujeto. En la búsqueda de marcos analíticos no dualistas (que no separen de forma tajante subjetividad y biología), voy a reseñar algunas nuevas formas de la relación posible entre filosofía, psicoanálisis y neurociencias.

Malabou: de la sexualidad a la cerebralidad

Catherine Malabou es una filósofa continental que se ha dedicado al estudio de las neurociencias. Escribió, bajo la dirección de Jacques Derrida, una tesis sobre el concepto de plasticidad en la *Fenomenología del espíritu*, publicada en español bajo el título *El porvenir de Hegel*.²² Hace dos décadas, estudia ese mismo concepto en relación con la modulación neuronal y la epigenética. En *What Should We Do with Our Brain?* analiza la plasticidad neuronal como clave para pensar la relación entre cultura, subjetividad y biología. En este apartado, me detendré en su obra *The New Wounded*, donde avanza una crítica, basada en las neurociencias, al concepto freudiano de

Psychoanalysis, and Neuroscience, Nueva York, Columbia University Press, 2013; Johnston, Adrian, *Prolegomena to Any Future Materialism, Volume Two: A Weak Nature Alone*, Evanston, Northwestern University Press, 2019.

²² Malabou, Catherine, *El porvenir de Hegel*, Buenos Aires, La Cebra, 2013.

pulsión. El punto de partida de esa investigación es el estudio de pacientes con daños neuronales severos que destruyen parcialmente la vida de la psique. Sus implicancias teóricas son amplias: Malabou impugna la propia teoría freudiana de la pulsión.

La categoría de *sexualidad*, sostiene la filósofa, se refiere a un *régimen etiológico* que cobra relevancia a nivel de la metapsicología.²³ Se trata de una matriz para la *explicación causal de los fenómenos psíquicos*. Según Malabou, todo el andamiaje etiológico de la sexualidad se ve cuestionado a partir del estudio del cerebro en las últimas décadas. Esa metapsicología asume un *desacople psíquico-neuronal*, que ocurriría porque el cerebro produciría una excitación *mayor de la que es capaz de procesar por su cuenta*. Ese “plus de excitación” sería descargado a un sistema diferente, en la órbita del tercer cuerpo. La psique tendría un dinamismo propio separado de la afectación cerebral. “Para Freud, como veremos, *el cerebro no está en posición de tratar –esto es, de regular– su propia excitación endógena [...]. La energía psíquica entonces retoma donde la energía neuronal se retira*”.²⁴ La energía psíquica, siempre en exceso con respecto a la actividad cerebral, se desplazaría en un terreno propio, autonomizado de lo orgánico, para procesar el exceso de excitación que las neuronas no pueden tratar.

Según la filósofa, la teoría del aparato psíquico como lo concibió Freud, sometido a dinámicas pulsionales desplazadas de lo neuronal, no puede sostenerse a la luz de las neurociencias contemporáneas. El cerebro no produce niveles de excitación en exceso que demanden el pasaje de lo neuronal a lo pulsional. “Los neurólogos, sin embargo, rechazan la hipótesis de una energía «psíquica» que podría ser separada de la energía nerviosa. La teoría neurológica de las emociones hace posible concebir los afectos sin distinguir entre energéticas psíquicas y neuronales”.²⁵ El sistema nervioso central es capaz de *administrar su propia excitación* en una serie de estructuras recursivas autorreferenciales, mediante las que elabora las dinámicas del afecto. Luego, no hay necesidad del desplazamiento

²³ Malabou, Catherine, *The New Wounded*, *op. cit.*, p. 1. Para una reconstrucción de algunos aspectos de la “aventura neuronal” de Malabou, véase: Prati, Renata “Enfermedad mental y plasticidad. Neurociencias, psicoanálisis y crítica cultural en Catherine Malabou” en *Revista de humanidades*, N° 39, 41-69.

²⁴ *Ibid.*, p. 26, énfasis en el original.

²⁵ *Ibid.*, pp. 25-26.

al tercer cuerpo y la dinámica de la pulsión. “La economía cerebral de las emociones no requiere la desviación de la energía psíquica y la constitución de un aparato cuya topología imaginara se sob-reimpondría a sí misma, en algún sentido, sobre la organización anatómica y biológica del sistema nervioso”.²⁶ El cerebro gobierna su propia excitación y, por lo tanto, resuelve sus dramas afectivos en una economía neuronal que no necesita el traspaso a la energía psíquica. La idea de libido “es despojada de su única justificación neuronal”.²⁷

La autora propone reemplazar el régimen causal de la sexualidad por el de la *cerebralidad*, lo que habilita una metapsicología profunda (que redime un concepto dinámico de lo inconsciente), pero en un contexto de mayor atención a procesos neurofisiológicos y anatómicos no desvinculados de lo psíquico. Este régimen etiológico neuronal propone un cerebro afectivo, capaz de representarse sus propios estados y elaborar su propia excitación. El fundamento de esta teoría neurobiológica de las emociones es la homeostasis orgánica. Esta forma de autorregulación implica que el cuerpo se informa acerca de sí mismo para mantenerse dentro de rangos compatibles con la supervivencia. Para un organismo regulado por la homeostasis, los estados del medio interior tienen una *valencia*: son buenos o malos, constructivos o destructivos, en cuanto coadyuvan o no al mantenimiento de la propia estructura. El organismo *lee* permanentemente los niveles de oxígeno o glucosa en sangre, el estado de las vísceras, la temperatura, etc. Valora esos estados como conducentes o contrarios a la supervivencia. En términos neuronales, esa evaluación interna se actualiza, en especial, en el tronco encefálico, ese gran mediador entre el cerebro y el resto del cuerpo. Los afectos son, entonces, representantes psíquicos de la homeostasis. “Lejos de ser un proceso mecánico, comparable al funcionamiento de un generador, *la homeostasis es una economía afectiva*”.²⁸ Los afectos expresan procesos orgánicos relacionados con la regulación de la vida. El cerebro se representa, en su dinámica neurofisiológica, la situación del cuerpo y la vida, que se expresa en la vida anímica como afectos y emociones. Esto *cambia el sentido mismo de*

²⁶ *Ibíd.*, p. 25.

²⁷ *Ibíd.*, p. 27.

²⁸ *Ibíd.*, p. 37, énfasis en el original.

lo inconsciente,²⁹ que se presenta entonces como un inconsciente cerebral, que resuelve la relación entre afectos y representaciones en una economía encarnada de la homeostasis orgánica. Los mecanismos neuronales “simultáneamente regulan y representan estados corporales. Dentro del cerebro, por lo tanto, no hay regulación sin representación”.³⁰ El cuerpo del afecto y la representación es *continuo* con el organismo vivo.

La discusión desplegada por Malabou es compleja y de gran densidad teórica. Podrían resaltarse varios aspectos de su planteo. A los fines de este trabajo, voy a destacar solo un punto más. La filósofa cuestiona la *temporalidad* del inconsciente freudiano. Los procesos inconscientes serían “atemporales” para Freud.³¹ Por el contrario, la auto-afección cerebral se refiere siempre a la *finitud del cuerpo*, a su continuidad y posible muerte. El cerebro nunca se comporta como si fuera inmortal. Más aún: la economía cerebral de los afectos está expuesta a la plasticidad destructiva de los accidentes neuronales. El accidente neuronal no tiene la estructura de repetición que aparece en el trauma psicoanalítico. Expone a la psique encarnada a un *borramiento sin recuperación* del pasado, a una pérdida de identidad y forma. El trauma neuronal, para Malabou, desafía la relación entre evento y experiencia, entre *Ereignis* y *Erlebnis*, que se dibuja en el régimen etiológico de la sexualidad. Bajo este régimen, el acontecimiento traumático (*Ereignis*), con lo que tiene de mero azar, de contingencia exterior, es convertido en experiencia (*Erlebnis*), cuando se lo inscribe en una estructura psíquica siempre ya presupuesta. La sexualidad mediatiza el evento externo y gobierna su interiorización psíquica: “el vínculo entre el accidente externo y el evento endógeno, entre adentro y afuera, azar y necesidad, contingencia y sentido es lo que, extrañamente, va a ser llamado *sexualidad* en el trabajo de Freud”.³² La sexualidad procesa el evento traumático en estructuras significativas preconstituidas, tornándolo legible en una economía hermenéutica de los afectos. En adelante, no será el evento exterior, sino su inscripción en términos de significaciones, lo que gobernará la experiencia del accidente, en especial en los

²⁹ *Ibid.*, p. 39.

³⁰ *Ibid.*, p. 40.

³¹ *Ibid.*, p. 45.

³² *Ibid.*, p. 88, énfasis en el original.

episodios posteriores de la repetición traumática o la elaboración psíquica. La sexualidad, como régimen causal, provee el marco ontológico para el encuentro entre accidente y significación.

Contra esa concepción, Malabou sostiene que las lesiones neuronales de los *nuevos heridos* (que dan título al libro, precisamente) implican un *evento traumático corporal que abruma la capacidad de inscripción de toda estructura psíquica significativa*. El trauma orgánico expresa el triunfo de Orfeo sobre Edipo.³³ Se trata de un cambio de forma que no es interpretable, porque *no significa nada*. Es posible repensar la relación entre estructuras dadoras de sentido y facticidad eventual,³⁴ en un régimen diferente para la ontología del accidente psíquico-orgánico, que admite la posibilidad de una plasticidad destructiva, de un verdadero quiebre discontinuo en la vida psíquica. “Desde el punto de vista neuronal, la hipótesis del peligro absoluto designa el riesgo de una brutal y súbita desaparición de la huella, resultando en la formación de una identidad sin origen y sin memoria”.³⁵ El trauma orgánico muestra una subjetividad donde el régimen de significaciones, que convierte eventos en experiencias con sentido, puede ser abrumado por los hechos.

En síntesis, Malabou nos propone una reformulación de la psicología profunda que reconcilia el inconsciente afectivo y el neuronal, cuestiona la noción misma de pulsión y rediscute la etiología del trauma en torno a la posibilidad de una plasticidad destructiva sin recuperación. Este inconsciente *homeostático* es ajeno a la idea de una energía psíquica que circula por un tercer cuerpo, ni orgánico ni fenomenológico, en el que se tramitan afectos y significaciones. Malabou cuestiona la primacía de la hermenéutica del síntoma, en favor de una economía de los afectos que se plasma directamente en el nivel cerebral. En las secciones subsiguientes voy a explorar otras concepciones que, en contornos más revisionistas que críticos, vindican la idea de pulsión en un marco neurocientífico.

³³ *Ibíd.*, p. 154.

³⁴ *Ibíd.*, p. 151.

³⁵ *Ibíd.*, p. 152.

Mark Solms: neuropsicoanálisis

Mark Solms es una figura muy original en las ciencias de la vida y la mente. Empezó a trabajar investigando los procesos neuronales que gobiernan el sueño. Pertenece a una corriente de neurocientíficos que se centran en el estudio de los afectos, como Antonio Damasio o Jaak Panksepp. Desde hace varias décadas integra su trabajo con una recuperación, de carácter revisionista, del pensamiento freudiano. Reescribió íntegramente el *Proyecto de psicología para neurólogos* de 1895 en términos neurocientíficos actuales³⁶ y es editor de la última edición inglesa de las obras completas de Freud.

Para la neurociencia afectiva que expresa Solms, el fundamento de la conciencia es el *afecto*. La conciencia, entendida en términos muy amplios como *experiencia sintiente*, emerge en los procesos de autorregulación por los que el organismo evalúa su propio estado interno. El primer cometido del sistema nervioso es evaluar la situación del *milieu* interior: el estado de las vísceras, los niveles de acidez, la temperatura, la presencia de agua y otras marcas orgánicas de la homeostasis. El organismo solo puede mantenerse con vida, si su medio intrínseco se mantiene dentro de un rango acotado de estados. Cuando el cuerpo se desvía de esa norma biológica encarnada, aparecen sentimientos que le *demandan trabajo* (hambre, frío, etc.). La conciencia aparece en relación con el registro de la homeostasis corporal. Las estructuras neuronales correlativas se asientan en una parte evolutivamente muy antigua del cerebro: el tronco encefálico. Este mediador entre el cerebro y el resto del cuerpo *evalúa* permanentemente el estado de la homeostasis, la probable o improbable supervivencia del cuerpo, etc.

Las corrientes dominantes de las neurociencias, con su énfasis en las áreas *corticales* de procesamiento de información, tienen un sesgo intelectualista.³⁷ Se fijan en las estructuras del cerebro ligadas a la cognición compleja y la percepción sensorial (sobre todo visual). Identifican implícitamente la conciencia con la cognición dirigida al medio externo. Contra esta manera de pensar, Solms sostiene que los procesos cognitivos de base cortical no son necesariamente conscientes.

³⁶ Solms, Mark, "New Project for a Scientific Psychology: General Scheme" en *Neuropsychoanalysis*, N° 22 (1-2), 2020, pp. 5-35.

³⁷ Solms, Mark, *The Hidden Spring*, *op. cit.*, p. 67.

Las pruebas científicas que demuestran que no somos conscientes de la mayor parte de lo que percibimos y aprendemos son ahora abrumadoras. La percepción y la memoria no son funciones cerebrales inherentemente conscientes. En este sentido, el sentido común estaba equivocado. Resulta que todo lo que hace tu mente (excepto una cosa, como veremos) puede hacerse bastante bien de forma inconsciente.³⁸

Fenómenos como el *priming* dan testimonio de este “inconsciente cognitivo”. La habilidad de las personas para reconocer objetos cambia según las experiencias previas, que modifican los modelos predictivos con los que el cerebro construye objetos sensoriales. Es posible que el cerebro *capte información del medio que permanece oculta a la conciencia* (por ejemplo, porque pasa demasiado rápido), pero que de todos modos *condiciona las capacidades perceptivas posteriores*. Esto significa que el cerebro realiza operaciones cognitivas importantes por debajo del umbral de la conciencia.³⁹ Según Solms, solo existe una clase de procesos cerebrales que *no pueden* ser inconscientes: los relacionados con los sentimientos. *El pulso fundamental de la conciencia es el afecto*.⁴⁰ Esta tesis se relaciona con una serie de casos que muestran que, sin activación del tronco encefálico, no hay actividad cerebral organizada que conduzca a la conciencia. En cambio, lesiones severas en la corteza prefrontal implican generalmente pérdida de dimensiones de la percepción y dificultades cognitivas, pero no obliteran la primera persona consciente. Es más: animales decorticados, así como humanos nacidos sin corteza cerebral, muestran actividad y afectividad intensas, lo que hace suponer que son conscientes. A la inversa, incluso lesiones menores en el tronco cerebral producen casi invariablemente el estado vegetativo, obliterando la conciencia radicalmente.

El tronco encefálico no es solamente la “fuente de energía” de la conciencia. No es una mera estructura activadora de los procesos cognitivos corticales. Aporta el elemento fundamental de la vida consciente: su *valencia afectiva*. Las estructuras perceptuales y cognitivas “de orden superior”, como las que procesan información visual del medio, se relacionan siempre con esa valencia. Su cometido

³⁸ *Ibíd.*, p. 68.

³⁹ En *La conciencia en el cerebro* (*op. cit.*), Stanislas hace una extensiva reconstrucción en términos experimentales.

⁴⁰ Solms, Mark, *The Hidden Spring*, *op. cit.*, p. 217.

biológico es *contextualizar los afectos*. La percepción de objetos externos, de hecho, no es el simple registro de datos aislados del medio. Los objetos que percibimos son *construidos* por el cerebro a partir de disposiciones preexistentes (algunas legadas por los genes, otras aprendidas en la historia situada del organismo). Los “sólidos mentales” de nuestro mundo de la vida diaria no son, sin más, los objetos externos.⁴¹ Se trata, en cambio, de construcciones modélicas de la realidad, estructuradas de manera *perspectival*, en parte desde el afecto y las disposiciones a actuar. Los objetos cotidianos de la experiencia son *construidos por el cerebro*, que *destaca* parte de la información enviada desde los sentidos, en relación con las expectativas y necesidades (cargadas de afecto) del propio organismo. La forma básica de la percepción de objetos es “me siento de tal o cual manera *acerca de eso*”.⁴²

Solms sigue las ideas de Karl Friston, una de las figuras más prestigiosas de la neurociencia contemporánea. Adopta un modelo matemático (una mecánica estadística) que, en parte, expresa en términos formales-informacionales los procesos característicos de la vida y la conciencia.⁴³ A continuación, voy a explicar directamente las consecuencias que Solms extrae de su lectura de Friston, dejando para trabajos posteriores una reconstrucción exhaustiva de algunos conceptos teóricos formales que dan sustento informacional a esta teoría, como el principio de energía libre o la manta de Markov. Un ser vivo es un sistema físico que resiste activamente la entropía, o que conserva la forma que lo caracteriza a lo largo del tiempo. Esto significa que *revisita* continuamente ciertos estados internos, cierta complejión propia, en función de cuya restitución trabaja de manera permanente.⁴⁴

En términos mecanicistas, lo anterior significa que los organismos deben *reducir la energía libre*, o mantenerse lo más posible dentro del rango de *estados esperados* exigidos por su constitución interna. La vida, como la pulsión, sería esencialmente conservadora, repetitiva y adversa a la sorpresa. Busca conservar su

⁴¹ *Ibid.*, p. 121.

⁴² *Ibid.*, p. 120, énfasis en el original.

⁴³ Solms, Mark y Friston, Karl, “How and Why Consciousness Arises: Some Considerations from Physics and Physiology” en *Journal of Consciousness Studies*, N° 25 (5-6), 2018, pp. 202-238.

⁴⁴ Solms, Mark, *The Hidden Spring*, *op. cit.*, p. 217, p. 136.

estructura y forma, y eso implica reducir la incertidumbre sobre su ambiente (al que, recordemos, el cerebro no accede de forma directa, sino solo vicaria, cotejando sus modelos generativos con la información sensorial).

Friston explica que los sistemas biológicos, como las células, deben haber surgido mediante versiones complejas del mismo proceso que formó sistemas “autoorganizadores” más simples, como los cristales a partir del líquido, porque comparten un mecanismo común. Este mecanismo, dice, es la “minimización de la energía libre” [...]. Todos los sistemas autoorganizados, incluidos usted y yo, tienen una tarea fundamental en común: seguir existiendo. Friston cree que lo conseguimos minimizando nuestra energía libre. Según él, los cristales, las células y los cerebros no son más que manifestaciones cada vez más complejas de esta autoconservación básica.⁴⁵

Para Solms, el imperativo homeostático del organismo se expresa en la vida psíquica como *pulsión*. A diferencia de Malabou, este autor busca reconciliar, en términos revisionistas, neurociencias y psicoanálisis freudiano. La pulsión, con Freud, es “una medida de la demanda de trabajo que se hace sobre la mente a causa de su conexión con el cuerpo”.⁴⁶ Se trata de la tendencia homeostática del organismo *experimentada en primera persona*, vivenciada “desde dentro” como una demanda psíquica de trabajo. Siguiendo a Jakk Panksepp, habría siete pulsiones básicas en todos los mamíferos (LUST, SEEKING, PANIC/GRIEF, RAGE, FEAR, CARE, PLAY; se las expresa en mayúsculas para diferenciar el sentido técnico del coloquial de estas expresiones). Solms cree que ya se han identificado razonablemente los correlatos neuronales de estas siete pulsiones. No admite la oposición fuerte entre instinto (como algo propio de los animales no humanos) y pulsión (como una cualidad específicamente humana).⁴⁷ Solms reformula la teoría de la pulsión en términos compatibles con una neurociencia de los afectos basada en la homeostasis orgánica.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 125.

⁴⁶ Freud, Sigmund. “Pulsiones y destinos de pulsión” en *Obras Completas*, Vol. 14, Buenos Aires, Amorrortu, 1990 [1915], citado en Solms, *The Hidden Spring*, *op. cit.*, p. 34.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 44.

En ausencia de una comprensión neurobiológica de cómo se regulan esas necesidades corporales en el cerebro –y mucho menos cómo podrían explicarse “mediante el método físico-matemático”– Freud no tuvo más remedio que “suponer nuevas fuerzas iguales en dignidad a las fuerzas químico-físicas inherentes a la materia”.⁴⁸

El conocimiento actual de la vida y el sistema nervioso permitiría superar el dualismo entre la realidad psíquica y las fuerzas del mundo físico, reformulando el concepto de pulsión en términos de la mecánica estadística de Friston. Solms defiende que esta visión homeostática puede sostenerse también frente al “descubrimiento” de la pulsión de muerte en *Más allá del principio del placer*. El principio del nirvana no es una fuerza psíquica *destruktiva y autónoma*, contrapuesta al principio del placer. Es, más bien, su “otro interno”, su contracara afectiva: Eros y Tánatos serían dos aspectos *del mismo principio psíquico que expresa la vida corporal*. El principio del placer, después de todo, aspira a un estado de homeostasis completa o energía libre mínima, que equivaldría al *afecto cero*. Afecto cero significaría, también, *conciencia cero*. El organismo consciente “de-sea” secretamente el automatismo neuronal.

Lo que todo esto implica es que el estado consciente es indeseable desde el punto de vista de un sistema autoorganizado. [...] [E]l estado ideal es el punto de equilibrio que representa *ninguna demanda en absoluto* [...]. La minimización de la energía libre es el estado ideal de los sistemas vivos, lo que significa que lo ideal es una sorpresa mínima. Esto significa, simplemente, que la necesidad mínima es lo ideal. El afecto no es otra cosa que el anuncio de una necesidad saliente. Esto debería significar que sentir es algo bueno, porque nos permite a los sistemas biológicos resolver nuestras necesidades y así evitar la destrucción. Pero el estado ideal es, sin duda, uno en el que todas nuestras necesidades se satisfacen automáticamente, incluso antes de sentir las, es decir, donde no hay incertidumbre. En ese estado ideal teórico, en el que nuestras necesidades se satisfacen automáticamente, no sentimos nada. (Así es como se satisfacen la mayoría de nuestras necesidades corporales: se regulan automáticamente). Digo “ideal teórico”, porque, con respecto a muchas de nuestras necesidades, especialmente las emocionales, nunca llegamos allí.⁴⁹

⁴⁸ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 183.

El organismo, el cerebro y la propia conciencia subjetiva son *sistemas jerárquicos y anidados de homeostatos*. Buscan reponer, una y otra vez, sus estados esperados, reduciendo la incertidumbre y el displacer correlativo. Sobre esta base, Solms trata de responder al clásico *hard problem* de la conciencia planteado por David Chalmers,⁵⁰ retomado en estos términos: ¿cómo surge la *experiencia* en un sistema físico? ¿Cómo un trozo de carne y sangre con un montón de neuronas tiene una primera persona, de modo que ser un organismo *se siente como algo* para el propio organismo? El *hard problem* tiene aspectos metafísicos inalcanzables para la ciencia natural. En la medida en que admite un abordaje experimental, este problema debe atacarse desde el punto de vista del afecto. Según Solms, el problema es especialmente agudo en el marco de la “falacia cortical”. *Las disposiciones cognitivas de la corteza cerebral no son intrínsecamente conscientes*. La visión o incluso el procesamiento lingüístico pueden realizarse en forma inconsciente, al menos en parte. Pero *no puede haber sentimientos inconscientes*: un sentimiento no sentido es un oxímoron.⁵¹ La conciencia, comprendida como sintiencia o presencia de experiencia en un sistema físico, se relaciona de manera fundamental e intrínseca con el afecto, no con la cognición dirigida al medio. Solms y Friston defienden, en términos filosóficos, un “monismo de aspecto dual”: no dicen que los procesos neuronales *causan* la experiencia consciente, sino que la experiencia y la actividad cerebral, la mente y el cuerpo, son *dos aspectos de una sola entidad*, el ser vivo, gobernado, *tanto psíquica como orgánicamente*, por las demandas de la homeostasis.⁵² El principio de energía libre regiría simultáneamente la vida orgánica y la pulsional.

Según Solms, si los sentimientos son siempre conscientes, lo inconsciente es fundamentalmente *cognitivo*, lo que lo lleva a postular incluso un *ello consciente*.⁵³ *La cognición no siempre necesita conciencia*. Lo inconsciente se compone sobre todo de *representaciones* reprimidas, a través de las cuales parece que se desplazan los afectos. Solms dice que las personas *siempre sentimos nuestras cargas afectivas*, pero los procesos cognitivos asociados a esas cargas pueden

⁵⁰ Chalmers, David, “Facing up to the Problem of Consciousness” en *Journal of Consciousness Studies*, N° 2, 1995, pp. 200-219.

⁵¹ Solms, *The Hidden Spring*, *op. cit.*, p. 217.

⁵² Solms, y Friston, “How and Why Consciousness Arises”, *op. cit.*, p. 13.

⁵³ Solms, Mark, “The Conscious Id” en *Neuropsychoanalysis*, N°15 (1), 2013, pp. 5-85.

permanecer reprimidos, desplazados y también pueden ser simplemente no-conscientes. El psicoanálisis freudiano, en la lectura de Solms, no admite sentimientos inconscientes. En la formación del síntoma, los afectos jamás se desplazan de la conciencia (*siempre sentimos* el miedo, el amor o el enojo asociado). Solo las *imágenes* e *ideaciones* asociadas a esos afectos pueden ser reprimidas, de modo que el propio afecto aparezca desplazado hacia las representaciones sustitutivas del caso. En síntesis, Solms nos propone un *neuropsicoanálisis freudiano revisionista*, que recupera las ideas de pulsión e inconsciente en una reformulación sustantiva. La idea de un *tercer cuerpo*, no orgánico ni vivenciado, por el que se desplazan afectos, también es cuestionada aquí. Solms nos muestra que el cuerpo de lo inconsciente no es otro que el *organismo*, siempre atento a las constricciones y demandas de la biología. La vida psíquica y la biológica, sin ser necesariamente idénticas, guardan una mayor continuidad ontológica de la que sugiere la imagen heredada.

Adrian Johnston: heridas narcisistas y naturalismo

Antes de concluir, voy a hacer algunas puntualizaciones sobre el trabajo de Adrian Johnston, un filósofo cercano a la llamada Escuela de Liubliana. Se trata de un autor prolífico y amplio de miras (ha publicado una decena de libros), por lo que es imposible reponer sus ideas completas en este espacio. Me limitaré a señalar algunos aspectos filosóficos de su *materialismo trascendental* y su *naturalismo crítico dialéctico*. Como aclaré en la introducción, me interesa abordar filosóficamente el vínculo entre neurociencias y psicoanálisis. Johnston propone un materialismo filosófico emergentista y antirreduccionista, que piensa la subjetividad humana como *naturaleza desnaturalizada y autonegativa*. Aborda la naturaleza como una *continuidad discontinua*: los sujetos humanos somos parte del ser natural, pero éste mismo es “no-uno”, desgarrado, complejo, contradictorio e internamente múltiple. Johnston propone una lectura cruzada (con “corrección recíproca”) entre ciencias de la vida y psicoanálisis de impronta lacaniana.

Johnston elabora, con muchos matices, la perspectiva de un psicoanálisis inspirado en Lacan, pero asociado al naturalismo científico. Curiosamente, la hipótesis del “ello consciente” podría dialogar con el énfasis de Lacan en un inconsciente estructurado

en términos significantes antes que afectivos. Si el psicoanálisis anglosajón se concentró en la interpretación psicodinámica de los afectos, por el contrario, Lacan descartaría radicalmente cualquier posibilidad de afecto inconsciente.⁵⁴ La técnica analítica debería dirigirse, entonces, no al afecto, sino a los representantes ideacionales por los que éste se desplaza. En este punto, sin embargo, aparecen vacilaciones de peso en las obras de Freud y del propio Lacan. En “Lo inconsciente”,⁵⁵ el primero niega la posibilidad de que existan sentimientos inconscientes. Sin embargo, en trabajos como *El yo y el ello*, admite que habría sentimientos inconscientes de culpa.⁵⁶ Lacan, por su parte, dedicó el famoso Seminario X a la angustia.⁵⁷ ¿Puede haber, al menos, angustia, culpa y ansiedad inconscientes? Según Johnston, los sentimientos pueden ser “mal construidos” (*misconstrued*),⁵⁸ expresándose en la consciencia de modo distorsionado. Es que, en la interacción dinámica entre afecto y cognición lingüística, el propio afecto es modificado, moldeado y reconstruido, de modo que puede experimentarse de maneras variables en relación con dinámicas simbólicas de la vida psíquica. De vuelta, Johnston propone, con un trabajo detallado sobre las complejidades del afecto inconsciente, un aprendizaje recíproco entre neurociencias de los afectos y psicoanálisis.

Para hacer posible el aprendizaje recíproco mencionado, el filósofo aporta algunas claves intelectuales para levantar la “alergia a las ciencias de la vida” en el psicoanálisis lacaniano. Retoma una discusión conocida sobre las heridas perpetradas por la ciencia contra el narcisismo humano.⁵⁹ Freud entendió al psicoanálisis como una tercera herida narcisista, en continuidad con las perpetradas

⁵⁴ Johnston, Adrian, “Misfelt Feelings. Unconscious Affect Between Neuroscience, Psychoanalysis and Philosophy” en Johnston, Adrian y Malabou, Catherine, *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*, Columbia University Press, 2013, p. 76.

⁵⁵ Freud, Sigmund “Lo inconsciente” en Strachey, J., *Obras completas: Sigmund Freud*. Tomo XIV, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974 [1915].

⁵⁶ Freud, Sigmund, *El yo y el ello* en, Strachey, J., *Obras completas: Sigmund Freud*. Tomo XIX, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1976 [1923].

⁵⁷ Lacan, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10: la angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2007.

⁵⁸ Johnston, “Misfelt Feelings. Unconscious Affect Between Neuroscience, Psychoanalysis and Philosophy”, *op. cit.*, p. 80.

⁵⁹ Freud, Sigmund, “Una dificultad del psicoanálisis” en Strachey, J., *Obras completas: Sigmund Freud*. Tomo XVII, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1976 [1917].

por Copérnico y Darwin. Siguiendo un escrito de Lacan de 1960, la “herida freudiana” no sería continua, sin más, con las anteriores, porque pondría en cuestión al propio saber científico. Con las heridas anteriores, los individuos obtendrían al menos “orgullo y alegría en saber que son manchitas (*blobs*) que saben lo minúsculas e insignificantes que son”.⁶⁰ El psicoanálisis, en cambio, *subvierte al propio sujeto de conocimiento*. Nos presenta un sujeto atravesado por las dinámicas de la pulsión y sometido a estructuras significantes de tipo inconsciente, que no accede a su propia condición como parte de la naturaleza en un contexto de transparencia frente a sí mismo. Según Johnston, la advertencia lacaniana es legítima en cuanto nos pone en guardia contra un naturalismo demasiado fuerte, es decir, contra una versión armónica y articulada de la naturaleza como la (imaginaria) totalidad del ser, que sería accesible a una razón sin fisuras. Sin embargo, discute que sea legítimo, a partir de esa advertencia, pasarse a la desnaturalización radical de la subjetividad humana. La “hipérbole” de la desnaturalización conduce al coqueteo con el constructivismo social y termina en un antinaturalismo incompatible con un materialismo científico y filosófico consecuente.⁶¹

Para Johnston, tramitar filosóficamente la herida freudiana exige pensar a la subjetividad humana como parte de una naturaleza *débil*, llena de huecos y fallas. Los hiatos y fallas que atraviesan nuestra vida subjetiva no empezaron con el lenguaje o la vida simbólica. Una conversación entre psicoanálisis y neurociencias es imposible en un contexto de desnaturalización completa de la subjetividad. Pero es posible un aprendizaje cruzado, donde el abordaje psicoanalítico admite una naturalización parcial, que a su vez “infecta” a la propia filosofía de la naturaleza con algunas concepciones psicoanalíticas. Esto lleva a pensar el ser natural como intrínsecamente desgarrado, lleno de ausencias y negatividades. Retoma algunas ideas del antropólogo biológico Terrence Deacon,⁶² para quien la materia tiene propiedades ausenciales y negativas, que explican la emergencia de la vida biológica, el lenguaje simbólico y la actividad mental. Para Johnston, la naturaleza es “no-una”. Aparece *morcelé*

⁶⁰ Johnston, “Misfelt Feelings. Unconscious Affect Between Neuroscience, Psychoanalysis and Philosophy”, *op. cit.*, p. 83.

⁶¹ *Ibid.*, p. 172.

⁶² Deacon, Terrence, *Incomplete Nature*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 2011.

o “en pedazos”, incluso antes de la inscripción simbólica o cultural, en el propio nivel de análisis biológico.

El propio cerebro humano es una “chapuza” (*kludge*), un “mezcolanza” y un “dispositivo subóptimo”,⁶³ gobernado por una lógica *anorgánica*, llena de contradicciones internas y antagonismos. No es necesario romper con la biología para preservar el carácter contradictorio, abierto, complejo y opaco del sujeto del inconsciente. En cambio, es posible reconstruir algunos aspectos biológicos del carácter desgarrado, sometido a demandas antagónicas, de la subjetividad incorporada.

Las ciencias de la vida, para hacer justicia a los extraños tipos de sujetos que son los humanos, deben complementar su organicismo espontáneo con la noción de que (expresado al modo laciano) hay algo en lo orgánico más que lo orgánico mismo. En otras palabras, una no-organicidad es inmanente a las formas más complejas de lo orgánico. Esto se debe al hecho de que, por encima de ciertos umbrales, la complejidad de diversos tipos (ya sea biológica, computacional, institucional, social o de cualquier otro tipo) tiende a generar dentro de su(s) dominio(s) antagonismos internos, errores, fallos, lagunas, cortocircuitos y tensiones (un hecho del que cualquier programador informático, abogado fiscal o burócrata gubernamental experimentado daría buena cuenta). Más allá de estos umbrales de complejidad, más es menos; más complejidad equivale a menos funcionalidad.⁶⁴

El propio cerebro humano carece de unidad armónica y se presenta como siempre-ya “chapucero”, internamente dividido, autonegativo y antagónico con respecto a sí mismo. Por ejemplo, hay una “brecha de la cronología entre lo relativamente antiguo (tronco cerebral) y lo relativamente nuevo (corteza cerebral), una brecha temporal o desfase que se encarna literalmente en la materia del sistema nervioso central”.⁶⁵ Estas estructuras tienen orígenes evolutivos temporalmente distantes, y ese hiato temporal se plasma en la propia funcionalidad biológica, lo que da lugar a demandas contradictorias en la regulación de la vida orgánica misma. Existe, en la propia organización del cuerpo, y, en particular, en la neurofisiología

⁶³ Johnston, Adrian, *Prolegomena to Any Future Materialism, Volume Two: A Weak Nature Alone*, Evanston, Northwestern University Press, 2019, p. 223.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 222.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 225.

humana, una serie de rupturas y quiebres con toda imagen de una totalidad armónica o un mecanicismo cerrado.

Lo anterior permite inscribir la aparición *evolutiva* del lenguaje como un nivel de emergencia ulterior, montado sobre los procesos de la vida biológica, que viene a complicar recursivamente la estructura ya abierta, desgarrada y contradictoria del ser vivo. Johnston defiende una visión transformativa, más que aditiva, de la relación entre lenguaje y biología. El lenguaje “transubstancializa”⁶⁶ los procesos orgánicos por los que se regula la neurofisiología humana, dando lugar a fenómenos como el “mal reconocimiento” de los afectos mencionado más arriba. La aparición del lenguaje introdujo modificaciones *orgánicas* (surgidas en un proceso coevolutivo) en las disposiciones y capacidades del animal humano. No habría, entonces, un “pasaje” mítico de la biología a la cultura, sino la agregación, complicación e interrelación de una serie de procesos a lo largo de los cuales apareció el sujeto humano definido por una relación auto-negativa, internamente desgarrada y sometida a contradicciones que se dan a lo largo de múltiples niveles de análisis. Las ciencias de la vida pueden aprender del psicoanálisis lacaniano que el organismo es “no uno”, es un sistema internamente quebradizo, complejo y abierto. Inversamente, el psicoanálisis lacaniano puede reconciliar sus hipótesis explicativas con los recuentos genéticos basados en la teoría de la evolución, a condición de rehabilitar la filogénesis como un nivel legítimo en la teoría de la subjetividad. Esto lleva a cargar las tintas contra cierta lectura “milleriana” que niega la posibilidad de una filogénesis del sujeto del inconsciente constituido mediante la castración simbólica. En esa visión, con el lenguaje aparecería una dimensión de creación *ex nihilo* que Johnston, sencillamente, rechaza como mitológica. El lenguaje humano surgió en una historia coevolutiva en la que rasgos biológicos y formas de vida sociales de los antepasados homínidos de la especie fueron desarrollándose en paralelo. El psicoanálisis lacaniano debe levantar la “prohibición de la génesis” para asumir una formulación materialista sistemática.

⁶⁶ Johnston, Adrian, “Misfelt Feelings. Unconscious Affect Between Neuroscience, Psychoanalysis and Philosophy”, *op. cit.*, p. 171.

Lacan, vacilando entre justificaciones epistemológicas y ontológicas, prohíbe terminantemente las hipótesis e investigaciones filogenéticas como ilegítimas, al menos dentro de los límites del psicoanálisis [...]. Retrata abiertamente el advenimiento del orden simbólico, una génesis creativa ofuscada y mistificada por la ley lacaniana contra todo lo filogenético, como el descenso del “Espíritu Santo” al mundo. Para cualquier materialista ateo, Lacan incluido, esto debería ser profundamente inquietante.⁶⁷

Esta “lectura cruzada” entre el psicoanálisis y las ciencias de la vida demanda un *materialismo trascendental*. La expresión “trascendental” remite a la necesidad de reflexión del sujeto de conocimiento sobre sí mismo, como operación crítica que da cuenta de las posibilidades y límites de la razón. *Materialismo* mienta la exigencia de conducir esa reflexión *en contextos de objetos*, y no en el plano de una razón pura *a priori*. A lo largo del siglo XX, diferentes corrientes en las humanidades abordaron este materialismo trascendental en términos sociales. Así, Foucault habla de un “a priori histórico” que es objeto de la arqueología del saber,⁶⁸ y Adorno habla de la “primacía del objeto” (*Vorrang des Objekts*) en la autorreflexión subjetiva.⁶⁹ Para Johnston, el materialismo trascendental debe incluir no solo condiciones *sociales e históricas*, sino también *biológicas*, en la teoría del sujeto encarnado. Esta continuidad no implica que haya armonía preestablecida entre la vida biológica y la simbólica. Se trata de una *continuidad discontinua*, de tipo dialéctico, transida por quiebres, momentos negativos y fisuras. El materialismo trascendental se complementa con un naturalismo crítico dialéctico: *crítico*, porque incluye una operación reflexiva del sujeto racional, y *dialéctico*, porque la naturaleza en cuyo seno se reflexiona el sujeto es estratificada, dinámica y multinivel. La serie de fisuras y quiebres que constituye al sujeto, entonces, no se da exclusivamente entre el lenguaje y la biología, entre la cultura y la naturaleza. Aparecen quiebres en todos los niveles, que a su vez se articulan de maneras complejas, enredadas y abiertas, lo que impide hablar de un “pasaje” mítico de la naturaleza meramente biológica a la subjetividad humana mediada por el lenguaje.

⁶⁷ Johnston, Adrian, *Prolegomena to Any Future Materialism*, op. cit., p. 245.

⁶⁸ Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

⁶⁹ Adorno, Theodor, *Dialéctica Negativa*, Madrid, Akal, 2008.

Nuevamente, Johnston sugiere una elaboración “postlacaniana” que busca mayor continuidad entre el *cuerpo* del aparato psíquico y el *organismo* vivo.

A falta de conclusiones: caminos abiertos para la teoría materialista del sujeto

En este artículo, reseñé a tres autores que plantean nuevas condiciones para el debate entre psicoanálisis y neurociencias. Malabou propone una revisión fuerte de la teoría freudiana de la pulsión, a la que considera injustificadamente dualista. La idea heredada de *energía psíquica* presupone un desacople de la actividad neuronal que no es sostenible con la evidencia empírica que traen las neurociencias; propone reemplazar el régimen etiológico de la sexualidad por el de la *cerebralidad*, que explicaría las dinámicas afectivas de la vida subjetiva en términos más atentos al cuerpo y la vida. Solms, en cambio, reivindica la teoría de la pulsión, pero sobre bases biológicas que admiten, incluso, una formalización mecanicista bajo el principio de energía libre. Hay que decir que su teoría neuropsicoanalítica es lo bastante revisionista como para ser, en principio, compatible con los cuestionamientos de Malabou. La pulsión de Solms es la manifestación psíquica de la homeostasis orgánica. No está separada de la economía autorreguladora del ser vivo. El afecto, la fuente de la vida psíquica, remite a una *biología de la mente* que tiene realidad tanto orgánica como subjetiva. Finalmente, con Johnston, señalé algunas puntualizaciones críticas sobre la hipótesis del ello consciente traída a colación por Solms. Este último autor presenta una elaboración, propiamente, *ontológica*. Su materialismo trascendental es una concepción de la subjetividad incorporada que supera los marcos sociales e históricos, para integrar también momentos biológicos. Fomenta una reflexión material o encarnada sobre la subjetividad, que se asienta en un naturalismo ontológico. Pero se guarda de las visiones excesivamente continuistas o armonizantes. La propia naturaleza es “no-una”, internamente rota, compleja, llena de hiatos y de lagunas. Despliega la visión lacaniana de un “cuerpo en pedazos” aplicable a la propia vida biológica y a la organización neuronal humana.

Abrió este trabajo con una interrogación sobre el estatus del *tercer cuerpo*, ni orgánico ni fenomenológico, que sería el sitio y objeto de

la interpretación analítica. Este cuerpo, por el que circulan afectos y representaciones, permitió a campos amplios de las humanidades y las teorías críticas pensar la inscripción de la biología en la cultura simbólica y la vida social estructurada. La cultura *marcaría* el cuerpo en operaciones represivas propias de una *salida* de la naturaleza. La concepción heredada del tercer cuerpo pertenece a lo que Daniel Lord Smail llama el “modelo de entrega” (*hand-off model*),⁷⁰ que explicaría cómo los seres humanos habríamos *abandonado* la biología para entrar en la cultura, en el marco de una *narrativa del pasaje*. Desarrollos antirreduccionistas en las ciencias de la vida, como encontramos en la neurociencia de los afectos, permiten cuestionar este modelo dualista. Esto no significa inmediatamente que solo exista un cuerpo, el orgánico. Probablemente, nuestra vida subjetiva atraviesa varios niveles de análisis, que marcan una estratificación compleja en la que podrían identificarse múltiples conceptos y figuras de lo corporal.⁷¹ Si la economía de los afectos está ligada a la homeostasis orgánica, en adelante parece que el estudio del cuerpo y la subjetividad deberá guardar una continuidad mayor con las ciencias de la vida. La multiplicidad de niveles de análisis no implica el corte dualista ni la narrativa del “pasaje” de la naturaleza al espíritu.

La cultura simbólica, podemos decir, se encarna en la biología, sobre la que deja marcas incluso neuronales. Fenómenos como la co-evolución gen-cultura y la plasticidad neuronal explican cómo algunas estructuras cerebrales son modificadas, en diferentes escalas temporales, por la vida social. Por un lado, el nicho donde nuestros antepasados homínidos evolucionaron estuvo marcado por la interacción social compleja mediada simbólicamente. No apareció primero el cerebro completo del *Homo sapiens*, en el que luego surgió el lenguaje. La propia evolución cerebral que condujo a nuestra especie fue producto de un nicho social simbólico o proto-simbólico que crecía en complejidad y demandaba poderes cognitivos especiales.

⁷⁰ Smail, Daniel Lord, “Neurohistory in Action: Hoarding and the Human Past” en *Isis*, Vol. 105, N° 1, 2014, pp. 110-122.

⁷¹ Por ejemplo, en *Linguistic Bodies*, Cuffari, Di Paolo y De Jaegher proponen un modelo de tres cuerpos para la subjetividad humana: un cuerpo orgánico, un cuerpo sensorio-motor y uno lingüístico, que sintetizan tres niveles de autonomía y organización de nuestra vida subjetiva. Este modelo, sin embargo, no implica un *corte* o *pasaje* de la naturaleza a la cultura, sino una sucesión dialéctica de niveles de autoorganización que parte de la vida orgánica.

Por otro lado, cada individuo moldea su cerebro en el proceso de su biografía, en un movimiento plástico que no está completamente predeterminado en un programa genético. Las experiencias de vida, y por lo tanto las formas de existencia sociales, se incrustan (hasta cierto punto) en la organización cerebral. Estas tesis nos proveen un marco alternativo para pensar la *inscripción del cuerpo en la cultura*, que incluye un proceso de “encerebración” de formas de vida sociales. La idea de un tercer cuerpo simbólico-pulsional puede rediscutirse en relación con los procesos de interacción dinámicos por los que la cultura se plasma en la biología. En los mecanismos epigenéticos de desarrollo neuronal, así como en los procesos coevolutivos, vemos que la cultura se inscribe *directamente* sobre la vida orgánica, que aparece más abierta, maleable y susceptible de transformación por el contexto, de lo que la imagen heredada permitiría pensar.

Este trabajo, de tipo exploratorio y organizado como una revisión bibliográfica, pretende sugerir nuevos caminos para la investigación en las humanidades, en un contexto más abierto a la conversación con la biología. La teoría materialista del sujeto, como sujeto incorporado y situado, atravesado por contextos ónticos y objetuales que le son constituyentes, necesita un *momento somático*, que hoy es posible pensar biológicamente. Lejos de todo reduccionismo, esto habilita un contexto de nuevas conversaciones, superadoras del debate estéril entre el reduccionismo biológico y el constructivismo social. Evidentemente, como queda claro en esta misma revisión, las nuevas conversaciones entre humanidades críticas y biología han de seguir múltiples caminos, no necesariamente convergentes en su totalidad. Existirán, cabe suponer, *varias* formas de vincular la teoría de la subjetividad con la comprensión de la vida orgánica. A lo largo de este artículo, simplemente recorrí algunos puntos nodales para esas conversaciones venideras, relacionadas con la teoría de la pulsión, la concepción del cuerpo y la relación entre biología y subjetividad encarnada.

Bibliografía

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración*, traducción de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 1998 [1944].
- Adorno, Theodor *Dialéctica Negativa*, traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2008 [1966].
- Alaimo, Susan y Hekman, Susan (eds.), *Material Feminisms*, Indianapolis, Indiana University Press, 2008.
- Alaimo, Susan, *Bodily Natures*, Indianapolis: Indiana University Press, 2010.
- Althusser, Louis, “Freud y Lacan” en *Ideas y valores*, trad. N. Garreta, N° 27-29, 1967, pp. 53-72.
- Ball, Phillip, “Organisms as Agents of Evolution” John Templeton Foundation, https://www.templeton.org/wp-content/uploads/2023/04/Biological-Agency_1_FINAL.pdf, 2023
- Braidotti, R. *The Posthuman*, Londres, Polity, 2013.
- Chalmers, David, “Facing up to the Problem of Consciousness” en *Journal of Consciousness Studies*, n° 2, 1995, pp. 200-219.
- Cixin, Liu, *El problema de los tres cuerpos*, Madrid, Nova, 2008.
- Collingwood, Robert, *The Idea of History*, Nueva York, Oxford University Press, 1993 [1946].
- Deacon, Terrence, *Incomplete Nature*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 2011.
- Dehane, Stanislas, *La conciencia en el cerebro*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, M., *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.
- Freud, Sigmund “Lo inconsciente” en *Obras completas*, Tomo XIV, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1974 [1915].
- , “Pulsiones y destinos de pulsión” en *Obras Completas*, Tomo XIV, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1990 [1915].
- , “Una dificultad del psicoanálisis” en *Obras completas*, Tomo XVII, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1976 [1917].
- , *Más allá del principio del placer* en *Obras completas*, Tomo XVIII, trad. J. L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 2010 [1920].

- , *El yo y el ello, Obras completas*, Tomo XIX, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1976 [1923].
- Keucheyan, Razmig, *Left Hemisphere. Mapping Critical Theory Today*, Londres y Nueva York, Verso, 2013.
- Haraway, Donna, *Manifestly Haraway*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2016.
- , “Staying with the Trouble. Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene” en Moore, J. (ed.) *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, Oakland, Kairos, 2016.
- Hester, Helen, *Xenofeminismo*, trad. H. Salas, Buenos Aires, Caja Negra, 2018.
- Horkheimer, Max, *Teoría tradicional y teoría crítica*, trad. E. Albizu, Buenos Aires, Amorrortu, 2003 [1937].
- Johnston, Adrian, “Misfelt Feelings. Unconscious Affect Between Neuroscience, Psychoanalysis and Philosophy” en Johnston, Adrian y Malabou, Catherine, *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*, Columbia University Press, 2013.
- , *Prolegomena to Any Future Materialism, Volume One: The Outcome of Contemporary French Philosophy*, Evanston, Northwestern University Press, 2013.
- , *Adventures in Transcendental Materialism: Dialogues with Contemporary Thinkers*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 2014.
- , *Prolegomena to Any Future Materialism, Volume Two: A Weak Nature Alone*, Evanston, Northwestern University Press, 2019.
- Kirby, Vicky, “Matter out of Place: ‘New Materialism’ in Review” en Kirby, V. (ed.) *What If Culture was Nature All Along?*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 2017.
- Lacan, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10: la angustia*, trad. R. E. Rodríguez Ponte, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- Malabou, Catherine *El porvenir de Hegel*, trad. C. Durán Rojas, La Cebra, Buenos Aires, 2013.
- , *What Should We Do with Our Brain?*, Nueva York, Fordham University Press, 2008.
- , *The New Wounded. From Neurosis to Brain Damage*, trad. S. Miller, Fordham University Press, Nueva York, 2012.
- , *Morphing Intelligence. From IQ Measurement to Artificial Brains*, Nueva York, Columbia University Press, 2019.
- Meloni, Murizio, *Political Biology: Science and Social Values in Human Heredity from Eugenics to Epigenetics*, Londres, Palgrave, 2019.

- Parrington, J., *Mind Shift. How Culture Transformed the Human Brain*, Oxford, Oxford University Press, 2021.
- Prati, Renata, “Enfermedad mental y plasticidad. Neurociencias, psicoanálisis y crítica cultural en Catherine Malabou”, en *Revista de humanidades*, Nº 39, 41-69.
- Preciado, Paul B., *Manifiesto Contrasexual*, Madrid, Editorial Ópera Prima, 2002.
- , *Testo yonqui*, Madrid, Espasa, 2009.
- Rocca, Facundo, “Biofeminismos y posthumanismos biológicos: para una cartografía del giro corpo-materialista en las teorías críticas contemporáneas” en *Actas del Segundo Congreso Internacional de Ciencias Humanas “Actualidad de lo clásico y saberes en disputa de cara a la sociedad digital”*, Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín, San Martín, 2022, pp. 1-10.
- Seth, Anil, *Being You. A New Science of Consciousness*, Londres, Penguin, 2021.
- Smail, Daniel, *On Deep History and the Brain*, Berkeley, UC Press, 2008.
- , “Neurohistory in Action: Hoarding and the Human Past” en *Isis*, Vol. 105, No. 1, 2014, pp. 110-122.
- Solana, Mariela, “Figuras no dualistas de la naturaleza y la cultura en la teoría feminista” en *Cadernos pagu*, Nº 65, pp. 1-15.
- Solms, Mark y Friston, Karl, “How and Why Consciousness Arises: Some Considerations from Physics and Physiology” en *Journal of Consciousness Studies*, Nº 25 (5-6), 2018, pp. 202-238.
- Solms, Mark, “The Conscious Id” en *Neuropsychoanalysis*, Nº15 (1), 2013, pp. 5-85.
- “New Project for a Scientific Psychology: General Scheme” en *Neuropsychoanalysis*, nro 22(1-2), 2020, pp. 5-35.
- , *The Hidden Spring. A Journey to the Source of Consciousness*, Londres, W. W. Norton & Company, 2021.
- Sulloway, Frank, *Freud. Biologist of the Mind*, Nueva York, Harvard University Press, 1992.
- Wheeler, Michael “Mind in Life or Life in Mind? Making Sense of Deep Continuity” en *Journal of Consciousness Studies*, Nº 18-5, 2011, pp. 148-168.
- Wilson, Elizabeth, *Gut Feminism*, Nueva York, Duke University Press, 2015.