

EL POCO CONVENCIONAL SILBERER¹.



Júlia Gyimesi

INTRODUCCIÓN

Ya desde sus mismos comienzos, uno de los objetivos básicos del psicoanálisis era revelar las experiencias misteriosas, ocultas, religiosas y espirituales del hombre moderno y encontrar una explicación racional para ellas; describir estos misteriosos fenómenos en términos materialistas y naturalistas, mostrar su naturaleza ilusoria y demostrar cómo ellos eran simplemente el resultado de un cumplimiento de deseos. La mayoría de los psicoanalistas han seguido diligentemente los pasos de Sigmund Freud, quien, desencantando del mundo interno del paciente, reemplazó las experiencias místicas y religiosas por fuerzas inconscientes, complejos ocultos o deseos reprimidos. Los conceptos psicoanalíticos se convirtieron en los componentes básicos de un nuevo modelo del alma en el cual las fuerzas biológicas instintivas gobernaban el comportamiento humano de acuerdo con las reglas de la simple causalidad.

El Psicoanálisis, sin embargo, aunque proporcionó un modelo secular de la psique, aún conservaba una especie de misterio. A pesar de los esfuerzos de Freud y muchos otros por mostrar cómo las fuerzas subconscientes eran de naturaleza biológica e instintiva, la teoría del inconsciente resultó ser vaga y romántica a los ojos de varios laicos y críticos. Por lo demás, la demarcación completa de la noción psicoanalítica de lo inconsciente con las teorías psicológicas de lo oculto, el espiritismo o espiritual (por ejemplo, Myers, 1903) nunca ha sido del todo exitosa. De hecho, varios entusiastas discípulos de Freud reconstruyeron rápidamente los contenidos espirituales que alguna vez fueron separados en sus propias teorías. Por ejemplo, Carl Gustav Jung desexualizó el concepto freudiano de la libido, abriendo así el camino a enfoques no biológicos, colectivos y espirituales para el análisis de la psique (Jung, 1912). Sándor Ferenczi nunca abandonó su suposición, según la cual surgen experiencias telepáticas en relación con los fenómenos de transferencia (por ejemplo, Ferenczi, 1932; Gyimesi, 2016). Otros insistieron en la importancia sobresaliente del psicoanálisis en la investigación psíquica y parapsicológica contemporánea (Ehrenwald, 1951; Eisenbud, 1946; Hollós, 1933; Servadio, 1934). Incluso Freud estaba convencido de que valía la pena examinar la cuestión de la transferencia de pensamiento dentro de un marco psicoanalítico (por ejemplo, Freud, 1921, 1922, 1933).

Aunque el psicoanálisis ortodoxo se basaba en la suposición de la naturaleza biomecánica de la psique humana, Freud y sus discípulos más cercanos no fueron lo suficientemente cautelosos al demarcar la línea entre el psicoanálisis y las llamadas interpretaciones ocultas de la vida psicológica subconsciente. Su convicción de que el psicoanálisis era de naturaleza completamente científica, a menudo condujo a una falta de precisión en este asunto. Por esta razón, varios aspectos de la conexión entre las interpretaciones psicoanalítica y místico/oculta del inconsciente permanecieron sin examinar y sin elaborar. En parte como resultado de esto, varios estudiosos psicoanalítico innovadores redescubrieron más tarde la importancia del psicoanálisis dentro del contexto de sus propias investigaciones sobre el espiritismo, los fenómenos ocultos y psíquicos. Ellos examinando y/o integrando las interpretaciones espirituales/ocultas de la psique, una vez separadas, nuevamente resaltaron la necesidad de una clara diferenciación y demarcación entre ambas. Como consecuencia, varios académicos iniciaron procesos de demarcación más integrales en diferentes contextos y en diferentes niveles:

1. Espiritismo y Psicoanálisis: El Espiritismo demostró ser un campo de investigación inspirador para numerosos pensadores con orientación psicoanalítica que tenían como objetivo enriquecer su conocimiento sobre estados alterados de conciencia y las capacidades ocultas del inconsciente (por ejemplo, Ferenczi,

1899; Jung, 1902, 1948, 1934-1954). Motivados por el escepticismo o la creencia en la naturaleza espiritual de la psique, sus experimentos e ideas contribuyeron significativamente a la aclaración de la relación entre los conceptos psicoanalíticos y espiritistas de la psique y, en muchos casos, también a la exclusión de las teorías espirituales de la comprensión psicológica de los procesos inconscientes (por ejemplo, Bálint, 1955; Deutsch, 1926; Ferenczi, 1932; Gyimesi, 2009, 2011, 2016).

2. Psicoanálisis y Telepatía: Ya a principios de 1900, varios psicoanalistas comenzaron a expresar sus puntos de vista sobre el extraordinario significado psicoanalítico de la transferencia de pensamiento o telepatía (por ejemplo, Fodor, 1947; Gyimesi, 2012, 2014; Mitchell, 1938; Servadio, 1956, 1963). Se desarrollaron algunas teorías elaboradas con el fin de demostrar el significado psicoanalítico de la telepatía (o ESP) (por ejemplo, Bálint, 1955; Hollós, 1933; Servadio, 1934); sin embargo, estas teorías no tuvieron influencia a largo plazo en el psicoanálisis. Fueron en gran parte olvidados durante el curso posterior del siglo XX.

3. Psicoanálisis e Investigación Psíquica/Parapsicología Temprana: Aunque numerosos psicoanalistas estaban convencidos de la importancia parapsicológica de su disciplina (por ejemplo, Hollós, 1933; Mitchell, 1938), de hecho, el interés de los parapsicólogos e investigadores psíquicos en el psicoanálisis no era lo suficientemente significativo para apoyar la cooperación entre los dos dominios (por ejemplo, Kallós, 1903). El marco materialista del psicoanálisis desalentó a la mayoría de los primeros parapsicólogos, a pesar de que se tomaron algunas medidas significativas en la dirección de una cooperación más profunda (por ejemplo, Wassilko-Serecki, 1926; Winterstein, 1930). Por lo tanto, la verdadera cooperación entre el psicoanálisis y la parapsicología temprana se bloqueó desde el principio.

Si bien los esfuerzos por demarcarlos se expresaron claramente en relación con el espiritismo, la investigación psíquica y la parapsicología temprana² hubo muchos otros campos en los que la cuestión de los límites no era tan obvia o tan claramente articulada. Las teorías de la formación de símbolos demostraron ser una de estas áreas.

Dentro del psicoanálisis clásico, se pensaba que la formación de símbolos era el resultado de un proceso bastante mecánico (Blum, 1978; Freud, 1900). Según la teoría, el proceso de formación de símbolos surgía sobre una base afectiva. Cuando se reprimía un afecto o deseo, reaparecería en una forma modificada y simbolizada (Jones, 1918). Además, los símbolos a menudo se entendían como una herencia filogenética; sin embargo, la naturaleza exacta del proceso de transmisión no estaba completamente iluminada (ver Freud, 1913). Es bien sabido que Carl Gustav Jung introdujo una reformulación de gran alcance de la teoría de la formación de símbolos que luego condujo a una ruptura entre él y su maestro (Jung, 1912). Aunque Freud y muchos otros (como Ferenczi) estaban seguros de que al reformular la teoría del simbolismo, Jung había abierto la puerta al ocultismo y a ideologías no materialistas, Jung estaba convencido de que no se había desviado del camino de la ciencia empírica (Gyimesi, 2009). En sus propios puntos de vista, más bien amplió la categoría de los símbolos, teniendo en cuenta algunas consideraciones filogenéticas necesarias. Sin embargo, al hacerlo, inevitablemente enfrentó la cuestión de los contenidos psicológicos espirituales:

“Interpretar la formación de símbolos en términos de procesos instintivos es una actitud científica legítima, la que, sin embargo, no pretende ser la única posible. Admito fácilmente que la creación de símbolos también podría explicarse desde el lado espiritual, pero para hacerlo, uno necesitaría la hipótesis de que el “espíritu” es una realidad autónoma que posee una energía específica lo suficientemente poderosa como para doblegar los instintos y restringirlos a formas espirituales. Esta hipótesis tiene sus desventajas para la mente científica, aunque, al final, todavía sabemos tan poco sobre la naturaleza de la psique que no podemos pensar en una razón decisiva contra tal suposición. Sin embargo, de acuerdo con mi actitud empírica, prefiero describir y explicar la formación de símbolos como un proceso natural, aunque soy plenamente consciente de la probable unilateralidad de este punto de vista” (Jung, 1912: 228)

Debido en parte a las subversivas ideas de Jung, la teoría del simbolismo se convirtió en una escena menos articulada, pero parte de un problema de mayor demarcación dentro del psicoanálisis. El psicoanálisis clásico y sus innovaciones, las historias psicológicas individuales y filogenéticas, los contenidos instintivos y espirituales eran todos opuestos dentro de esta amplia categoría. Por numerosas razones, la teoría de la formulación de símbolos se convirtió en un campo de batalla dentro del psicoanálisis, y resultó ser el punto de partida para muchas desviaciones diferentes. Curiosamente, sin embargo, los peligros precisos de ampliar la teoría freudiana de la formación de símbolos todavía estaban solo parcialmente iluminados.

El objetivo del presente ensayo es explorar las verdaderas razones por las cuales la teoría de la formación de símbolos resultó ser un campo tan importante en el proceso de demarcación antes mencionado. Por un lado, la oposición de los puntos de vista espiritualista y naturalista jugó un papel importante. Sin embargo, la desconexión de la formación de símbolos de su base afectiva condujo no sólo a lo que Freud y muchos otros identificaron como “oculto”, sino también al cuestionamiento de algunos principios fundamentales adicionales del psicoanálisis.

De hecho, Jung no fue el primero en tratar de separar la teoría de la formación de símbolos de su base instintiva y afectiva. El psicoanalista vienés, Herbert Silberer, lo precedió. Su obra central es un ejemplo sobresaliente del encuentro del psicoanálisis y el llamado ocultismo. Silberer hizo el intento más honesto y singular de integrar lo “místico” en el edificio psicoanalítico de una manera no reductiva pero aún psicoanalítica. No es una exageración decir que las teorías de Silberer sobre la formación de símbolos siguen siendo notables y pueden iluminar no solo los problemas de demarcación en este campo, sino que también eran en sí mismas una tensión de pensamiento pionera y menos referida dentro del campo más amplio del psicoanálisis temprano.

EL “POCO ORTODOXO” SILBERER



Herbert Silberer (1882–1923) era hijo de un bien conocido y pudiente hombre hecho a sí mismo, Víctor Silberer (1846–1924). Víctor fue un exitoso representante de la vida pública austriaca como fundador de los viajes de aeronaves austriacas y propietario de un periódico deportivo y una editorial. Herbert, su hijo, también era deportista y uno de los pioneros de la aeronáutica austrohúngara (véase Silberer, 1903). Además, era un periodista y psicoanalista autodidacta; sin embargo, nunca pudo independizarse financieramente de su padre (Baier [de próxima aparición]; Nitzschke, 1988). Ingresó en la Sociedad Psicoanalítica de Viena en 1910, y continuó participando de manera irregular hasta el final de su vida. Su biógrafo, Bernd Nitzschke, ha señalado que cuando Silberer asistía a las reuniones de la sociedad, normalmente era bastante reservado y generalmente no hacía comentarios sobre las conversaciones, excepto cuando se referían a temas que él mismo había investigado. En estos casos, Silberer siempre fue tímido, cauteloso y concreto (Nitzschke, 1988). A pesar del reconocimiento inicial de Freud y otros (por ejemplo, Freud, 1900³; Jung, 1968), no pudo lograr mucho reconocimiento en el transcurso de su carrera. Como señaló el historiador Paul Roazen,

Silberer siempre fue una especie de marginal en la vida psicoanalítica vienesa: “Desde el principio, el trabajo de Silberer fue poco ortodoxo. Se decía que él provenía de “otro punto de vista”, aunque no es seguro si esto significaba que no estaba de acuerdo con la sabiduría convencional o que su punto de partida en psicología académica le daba a él una perspectiva especial” (Roazen, 1975: 338).

Más allá de su experiencia profesional única, otra raíz de la heterodoxia de Silberer fue su interés y participación en el misticismo y el ocultismo. Fue miembro de la ocultista Orden Martinista en París. También fue un experto en el campo del rosacrucianismo y la alquimia. En 1919, se unió a la logia masónica

Sokrates en Viena (Baier, (de próxima publicación); Kodek 2009: 327). Estudió yoga y astrología, investigó la influencia duradera de las estrellas en el individuo e incluso realizó experimentos de magia sexual (Stekel, 1924). Como ha demostrado el historiador Karl Baier, Silberer tenía como objetivo introducir una nueva perspectiva no solo en el psicoanálisis, sino también en el ocultismo vienés:

“Varias señales en el trabajo de Silberer anuncian una nueva era. Sus escritos son más sistemáticos y académicos que los de la generación anterior de ocultistas vieneses. (...) Los ocultistas de fines de siglo del Imperio Habsburgo usaron un lenguaje pseudocientífico que no tenía ninguna posibilidad de ser tomado en serio por la ciencia convencional, o se articulaban en dos idiomas muy diferentes dependiendo de si se dirigían a una audiencia oculta o científica. Silberer logró unir su pensamiento oculto con la terminología psicoanalítica”. (Baier [de próxima publicación]: 45-46)

Silberer no pertenecía al grupo de eruditos cuyo propósito era demostrar la autenticidad de los fenómenos ocultos mediante el uso del psicoanálisis, ni a los psicoanalistas escépticos que tenían como objetivo demostrar la naturaleza ilusoria de las experiencias místicas. Más bien, consideraba que la experiencia mística era un segmento válido de la vida psicológica, un contenido psicológico que valía la pena integrar en los múltiples temas del psicoanálisis. Su objetivo principal era presentar al lector las características poco conocidas de la alquimia, la masonería y otros campos del ocultismo, y demostrar que las prácticas, las imágenes y las teorías de estos dominios representaban nada más que otra forma de conocimiento psicológico. Según Silberer, eran lenguajes alternativos del alma, expresiones de tareas fundamentales de desarrollo y símbolos en los que se reflejaban la existencia humana, las luchas, las ansiedades y las satisfacciones (por ejemplo, Silberer, 1915, 1917).



Photo taken by Silberer from a balloon (Silberer, 1903)

Foto tomada por Silberer desde un globo (Silberer, 1903)



Photo taken by Silberer from a balloon (Silberer, 1903)

Foto tomada por Silberer desde un globo (Silberer, 1903)

Un buen ejemplo de la actitud básica de Silberer hacia el llamado ocultismo fue su crítica de la teosofía contemporánea. Él era bastante crítico con la teosofía en general, y diferenciaba el movimiento teosófico moderno de Blavatsky (usando el nombre de “teosofismo”) de la teosofía auténtica y antigua. En su libro *Durch Tod zum Leben (De la muerte a la vida, 1915)*, resumió las deficiencias de los teósofos modernos de la siguiente manera:

“Lo lamento mucho por los teósofos a quienes las cosas no le han salido tan bien; no para ridiculizarlos, sino -si es posible- para abrirle los ojos o desviar sus ojos de las nubes hacia un terrenal, pero confiable espejo; yo los apóstrofo y los llamo a tratar la etnología y la psicología sin prejuicios y, de hecho, en relación con estos, especialmente con el psicoanálisis, por razones que describiré más adelante. Por supuesto, para aquellos que bailan a la luz brillante de las enseñanzas teosóficas, solo unos pocos seguirán mi consejo”. (Silberer, 1915: 15)

Por lo tanto, uno de sus objetivos era aplicar el psicoanálisis a la comprensión de experiencias ocultas aparentemente místicas y, si es posible, preservar el significado del contenido oculto original mediante el uso de nuevas formas no reductivas de exploración del conocimiento psicológico. Silberer desarrolló sus ideas innovadoras sobre la formación de símbolos en relación con este objetivo. Además, las características generales de su teoría psicoanalítica prospectiva-finalista (ver más adelante) se basaron en esta forma no reductiva de aplicar el psicoanálisis.

Desafortunadamente, el psicoanálisis contemporáneo solo hace una ligera referencia al trabajo y la herencia de Silberer. Tal vez, su corta vida fue un factor que contribuyó a su relativa oscuridad. Y, aunque desarrolló teorías altamente innovadoras y valiosas, su obra científica y su enfoque psicoanalítico único se han pasado por alto, tal vez en parte debido a su trágico suicidio. Los historiadores del psicoanálisis a menudo han relacionado este acto con la frustración que supuestamente experimentó como resultado del rechazo de Freud. Como escribe Paul Roazen:

“No es posible reconstruir la secuencia de eventos que culminó con el suicidio de Silberer. Sin embargo, él estaba deprimido por su relación con Freud. Según un buen amigo, Silberer se sintió ofendido y rechazado por la actitud de Freud hacia él. Nadie sabía con certeza por qué a Freud no le gustaba Silberer; estaba dedicado a Freud y había realizado un trabajo importante, pero Freud ya no era amable ni receptivo con él. Todo estaba bastante abierto, aunque Silberer aparentemente tenía problemas con lo que Freud sentía por él. Su suicidio no fue una sorpresa, aunque tal vez Silberer siempre había estado esperando demasiado de Freud.

El despido de Freud de Silberer fue breve y oficial. En una breve carta podemos ver en miniatura una versión exagerada de los métodos anteriores de Freud para deshacerse de los estudiantes problemáticos. La carta de Freud a Silberer está fechada, el 17 de abril de 1922:

Estimado señor, le solicito que no me haga la visita prevista conmigo. Como resultado de las observaciones e impresiones de los últimos años, ya no deseo tener contacto personal con usted. Muy sinceramente suyo, Freud

Silberer se suicidó de una manera horrible nueve meses después; se colgó de un par de barrotes de las ventanas, dejando una linterna brillando en su rostro mientras se estrangulaba para que su esposa pudiera verlo cuando volviera a casa”. (Roazen, 1975: 339).

De hecho, el suicidio de Silberer fue una gran sorpresa. Al menos, Wilhelm Stekel, un buen amigo y colega cercano, definitivamente enfatizó lo repentino del acto de Silberer (Stekel, 1924). Además, parece que la carta de Freud citada anteriormente y a menudo referida no fue escrita a Silberer, sino al padre

de Silberer, Viktor (Nitzschke, 1988, 1989). También vale la pena señalar que Silberer no se dedicó por completo a Freud, especialmente en la década de 1920. Silberer criticó a Freud en varios de sus escritos (por ejemplo, Silberer, 1921b), e incluso cofundó una revista psicoanalítica independiente en los Estados Unidos con Stekel titulada *Psyche and Eros*⁴. Es probable que la trágica muerte de Silberer se haya integrado incorrectamente en un mito sobre Freud, en el que se decía que el fundador del psicoanálisis había sido un déspota autoritario y despiadado, que expulsó a sus discípulos “infieles” e incluso los conducía al suicidio.

Hoy, el nombre de Silberer se conoce principalmente debido a sus ideas innovadoras en el campo de la formación de símbolos. Incluso se lo conoce como un precursor de la teoría junguiana del simbolismo y los arquetipos (por ejemplo, Tilton, 2003). Y aunque Jung rara vez menciona a Silberer en sus obras, uno no puede negar los paralelismos entre su propio enfoque psicoanalítico y el de Silberer. Para arrojar luz sobre las implicaciones más importantes de los hallazgos de Silberer, y para diferenciar sus ideas de las de Jung, es esencial aclarar el punto de vista de Silberer sobre la formación de símbolos e iluminar la importancia que éste atribuyó al simbolismo en la historia individual y colectiva del alma humana.

FORMACIÓN DE SÍMBOLOS EN SILBERER

En el psicoanálisis clásico, los símbolos encontrados en los sueños, las fantasías y los mitos se interpretaron como sustitutos de ideas o tendencias primarias y como compromisos entre las fuerzas del inconsciente y los factores inhibidores. Sin embargo, en 1909, Silberer introdujo un concepto radicalmente nuevo y diferente: la categoría funcional de los símbolos. Esta noción de símbolos funcionales estaba vinculada al interés de Silberer en la cuestión del “simbolismo del umbral”. En su artículo publicado en 1909, Silberer argumentó que el estado hipnagógico que surge en relación con el despertar o quedarse dormido era autosimbólico y representaba el estado físico o mental del sujeto. Silberer conectó imágenes muy específicas al simbolismo del umbral. Por ejemplo, los símbolos típicos del despertar eran imágenes asociadas con la partida, la apertura de una puerta, el regreso a casa, la salida libre de un entorno oscuro, etc. Del mismo modo, las imágenes relacionadas con la entrada de una habitación, un jardín o un bosque, o el hundimiento fueron los asociados con ir a dormir (Silberer, 1917). Las imágenes hipnagógicas pertenecían a la categoría funcional de símbolos según Silberer, y se referían a los procesos en curso de despertarse o quedarse dormido.

La categoría funcional de los símbolos resultó ser un concepto integral en el pensamiento de Silberer. Aunque nunca negó la importancia de los pensamientos de Freud sobre la formación de símbolos, él insistió en ampliar la teoría del simbolismo:

“La categoría funcional se caracteriza por el hecho de que la condición, estructura o capacidad para el trabajo de la conciencia individual (o el aparato psíquico) se representa a sí misma. Se denomina funcional porque no tiene nada que ver con el material o el contenido del acto de pensar, sino que se aplica simplemente a la manera y método en que funciona la conciencia (rápida, lenta, fácil, dura, obstruida, descuidada, alegre, forzada; infructuosa, exitosa; desunida, dividida en complejos, unidas, intercambiables, con problemas, etc.)”. (Silberer, 1917: 180-181)

Silberer también hizo un original intento de agregar un nuevo enfoque al pensamiento psicoanalítico: el foco del futuro y el futuro potencial de la psique. El creía que la escuela freudiana había limitado incorrectamente su alcance de la cuestión del origen (¿De dónde venimos?), es decir, la historia, las raíces y antecedentes de los fenómenos psicológicos. La pregunta del futuro (¿Hacia dónde vamos?) y los objetivos del desarrollo de la personalidad eran igualmente importantes en sus puntos de vista:

“Desde que el psicoanálisis ha encontrado aceptación, muchos de sus seguidores creen que son capaces de resolver, solo con su trabajo de análisis, todos los problemas psicológicos, estéticos y mitológicos que surgen. Nosotros solo entendemos la mitad de los impulsos psíquicos, y de hecho podemos hacer todo el desarrollo espiritual, si simplemente miramos la raíz. Tenemos que considerar no solo de dónde venimos, sino también hacia dónde vamos. Entonces solo se puede comprender el

curso de la psique, tanto en lo genético como en la filogenético, de acuerdo con un esquema dinámico, por así decirlo”. (Silberer, 1917: 192)

Las potencialidades, las tendencias y las posibilidades de desarrollo de la psique también podrían expresarse en el simbolismo funcional de los sueños o las fantasías. Este enfoque prospectivo-finalista demostró ser fundamental en el pensamiento de Silberer.

Según Silberer, la interpretación de los símbolos implicaba la existencia de diferentes formas. El enfoque psicoanalítico era una forma basada en la identificación de los impulsos instintivos y los deseos reprimidos en formas simbólicas. Silberer, sin embargo, introdujo el llamado enfoque anagógico, y esto le condujo a las ideas herméticas-religiosas, como la observación o el reconocimiento de una deidad o entidades divinas reconocidas en los símbolos. En el caso de los símbolos que tienden al desarrollo ético, como, por ejemplo, los símbolos religiosos, debe considerarse el punto de vista anagógico⁵. De acuerdo con Silberer, el enfoque psicoanalítico y el enfoque anagógico no estaban en conflicto entre sí. Ellos existían independientemente. Basado en su investigación de la literatura alquímica, Silberer también propuso una tercera forma de interpretación que se extendía entre los enfoques psicoanalítico y anagógico. Silberer identificó este último como científico (químico):

“Las interpretaciones realmente son tres; la psicoanalítica, la cual nos lleva a las profundidades de la vida impulsiva; luego, el vivido contraste entre lo hermético religioso, que, por así decirlo, nos lleva a altos ideales y que en breve llamaré anagógico; y tercero, la química (filosófico natural), la cual, por así decirlo, se encuentra a medio camino y, en contraste con las otras dos, y parece éticamente indiferente. El tercer significado de este trabajo de imaginación radica en las diferentes relaciones a medio camino entre el psicoanalítico y el anagógico, y puede, como lo muestra la literatura alquimista, ser concebido como el portador de lo anagógico”. (Silberer, 1917: 168)

Silberer diferencia tres tipos de simbolismo en las alucinaciones y sueños hipnagógicos. El material del simbolismo representa los contenidos de los pensamientos o la imaginación (como imágenes, contenidos, cadenas de razonamiento, etc.). Apuntaba al material consciente o inconsciente del pensamiento, por así decirlo. El simbolismo funcional, tal como se describió anteriormente, se refiere al funcionamiento consciente o inconsciente de la psique -es decir, a su estado, estructura y acción. El tercer tipo de simbolismo era el llamado simbolismo somático que, según Silberer, se refería a la experiencia consciente o inconsciente de los procesos somáticos y los impulsos corporales (Silberer, 1909, 1912b, 1912c).⁶

Debe enfatizarse que Silberer le dio un significado extraordinario a la naturaleza colectiva de ciertos símbolos e imágenes. A estos los identificó como tipos interiorizados, los llamados tipos elementales. Significaban fuerzas básicas dentro de la psique que estaban colectivamente presentes y comunes a todos los hombres. Su simbolismo, por lo tanto, era universal. Además, según Silberer, estos tipos elementales eran especialmente elegibles para representar a los anagógicos. El resumió sus pensamientos sobre este tema en su obra principal, *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik* ((1914) *Problemas del misticismo y su simbolismo*) (1917):⁷

“En el grupo de símbolos están contenidos más o menos claramente los tipos elementales ya mencionados, ya que son comunes a todos los hombres; tocan los mismos acordes en todos los hombres. Por este mismo motivo, el simbolismo es el lenguaje más universal que se puede concebir (...) porque lo que contiene y con lo que trabaja son los tipos elementales mismos [o símbolos que son lo más adecuados posible para ellos] que, como hemos visto, representan un elemento permanente en la corriente del cambio”. (Silberer, 1917: 284)

Silberer también estaba convencido de que un símbolo nunca podría agotarse con la suposición de igualdad de significados. Más bien, interpretaba los símbolos como puntos de intersección en los que se encuentran muchos significados diferentes: “focos de la mente y fenómenos del cosmos” (Silberer,

1920: 19). El comparó los símbolos con soles de los que salían rayos de luz o, en sus palabras, emanaban “significaciones” (Silberer, 1920: 24). Además, atribuyó y denominó concreción momentánea a estos símbolos, y los consideró luego “abreviaciones” necesarias (Silberer, 1920: 20) en la historia personal y colectiva de la humanidad (Silberer, 1920, 1921a).

Teniendo en cuenta las características de simbolismo antes mencionadas descritas por Silberer, se puede señalar que introdujo una forma radicalmente nueva de interpretación de símbolos que integraba no solo el pasado del sujeto, sino también su estado actual, las tendencias, y posibilidades de desarrollo -es decir, el futuro potencial del sujeto. Introdujo la idea de interpretación anagógica en la teoría de la formación de símbolos, además, a través del concepto de tipos elementales, Silberer reubicó el enfoque de lo individual a lo colectivo, planteando así la cuestión de los contenidos psicológicos heredados en la formación de símbolos. Aunque Freud nunca negó la posibilidad de factores colectivos en la interpretación de los símbolos personales (Freud, 1912), definitivamente no estaba listo para ampliar el alcance del psicoanálisis de una manera tan radical, ni en el caso de Silberer, ni en el caso del “príncipe heredero” del psicoanálisis, Jung.

CRITICA DE LAS TEORÍAS DE SILBERER

La recepción de las innovaciones de Silberer fue bastante mixta. Freud, por ejemplo, reconoció su trabajo en el campo de la interpretación de símbolos, pero también expresó sus dudas sobre el verdadero significado de los descubrimientos de Silberer. Se refirió a las teorías de Silberer en muchos puntos en las ediciones posteriores de *Interpretación de los sueños* (1900); sin embargo, en resumen, las consideró solo complementos interesantes, no descubrimientos determinantes:

El fenómeno “funcional”, “la representación de un estado en lugar de un objeto”, fue observado por Silberer, principalmente en dos condiciones: al quedarse dormido y despertarse. Es obvio que la interpretación de los sueños solo se refiere al último caso. Silberer ha dado ejemplos que muestran de manera convincente que en muchos sueños las últimas piezas del contenido manifiesto, que son seguidas inmediatamente por la vigilia, representan nada más ni menos que una intención de despertar o el proceso de despertar. (...) Sin embargo, no puedo abstenerme de comentar que me he encontrado con elementos oníricos que pueden estar relacionados con el simbolismo de umbral, ya sea en mis propios sueños o en aquellos de los sujetos que he analizado con mucha menos frecuencia de lo que la comunicación de Silberer lo llevarían a uno a esperar”. (Freud, 1900: 508)⁸

Sin embargo, Freud siguió insistiendo en la validez general de la interpretación psicoanalítica original de la formación de símbolos y minimizó significativamente o incluso negó los méritos de la teoría de Silberer:

“Por otro lado, no puedo confirmar la opinión, declarada por primera vez por Silberer, de que todos los sueños (o muchos sueños, o ciertas clases de sueños) requieren dos interpretaciones diferentes, de las que incluso se afirma que tienen una relación fija entre sí. Se dice que una de estas interpretaciones, que Silberer llama la “psicoanalítica”, le da al sueño un significado u otro, generalmente de tipo sexual infantil; se dice que la otra interpretación más importante, a la que le da el nombre de “anagógico”, revela los pensamientos más serios, a menudo de gran importancia, que el trabajo de los sueños ha tomado como material. Silberer no ha aportado pruebas en apoyo de esta opinión al informar una serie de análisis de sueños en las dos direcciones. Y debo objetar que el hecho alegado es inexistente. A pesar de lo que dice, la mayoría de los sueños no requieren una “sobre interpretación” y, más particularmente, no son susceptibles de interpretación anagógica “(Freud, 1900: 527)⁹

A pesar de sus críticas, Freud mencionó repetidamente las contribuciones de Silberer (por ejemplo, 1914a, 1914b, 1922). En el transcurso del tiempo, sin embargo, Freud se encontró cada vez más en desacuerdo con Silberer. Junto con Freud, Sándor Ferenczi también advirtió contra desviarse de las teorías basadas en el afecto de la formación de símbolos (Ferenczi, 1913). En su correspondencia con Freud, Ferenczi llamó

la atención sobre el peligroso ocultismo de Silberer¹⁰, mientras que Freud se refirió a sus ideas sobre los fenómenos funcionales como un “descubrimiento fatídico”.¹¹

Uno no puede evitar reconocer las similitudes entre las innovaciones de Silberer y las de Jung. Es fácil identificar los puntos comunes entre las dos teorías. Sin embargo, las similitudes nunca fueron realmente reconocidas por los contemporáneos de Silberer. Teniendo en cuenta la naturaleza subversiva de los hallazgos de Silberer, ese es el “descubrimiento fatídico” aludido por Freud, es notorio que Freud no fue definitivamente tan vehemente en sus reacciones hacia Silberer como lo fue en el caso de Jung. Es posible que no considerara a Silberer tan peligroso e influyente como Jung. También es cierto que Silberer nunca estuvo tan cerca de Freud como lo estuvo Jung. Sin embargo, las similitudes entre las teorías de Jung y Silberer eran obvias. Silberer mencionó a menudo los descubrimientos de Jung en relación con sus propias teorías; aunque nunca profundizó en las razones o las posibles raíces comunes entre las conexiones. Parece que Silberer declaró que su teoría era teóricamente independiente.¹²

Curiosamente, a pesar de los múltiples paralelismos entre su interpretación de los símbolos, la suposición común de los contenidos psicológicos colectivos y heredados (tipos elementales, arquetipos), sus puntos de vista prospectivos finales sobre la psique, y su énfasis en la alquimia y el misticismo, Silberer solo fue mencionado tangencialmente por Jung. Jung incluso afirmó que había olvidado el trabajo principal de Silberer, el *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik (Problemas del misticismo y su simbolismo)* (1914) (Problemas del misticismo y su simbolismo, 1917) y, por lo tanto, Silberer no lo influenció en absoluto cuando escribió su propio libro sobre alquimia:

“Por extraño que parezca, me he olvidado por completo de lo que Herbert Silberer había escrito sobre alquimia. En el momento en que se publicó su libro, consideraba la alquimia como algo fuera de lo común y bastante tonto, por mucho que aprecie el punto de vista anagógico o constructivo de Silberer. Estaba en correspondencia con él en ese momento y le hice saber cuánto valoré su trabajo. Como muestra su trágica muerte, el descubrimiento del problema por parte de Silberer no fue seguido por una idea al respecto. Él había usado el principal material tardío, con el cual no podía hacer nada. Los textos alquímicos tardíos son fantásticos y barrocos; solo después de haber aprendido a interpretarlos podemos reconocer qué tesoros esconden” (Jung, 1961: 204)

Debe agregarse que Jung reconoció que fue Silberer quien descubrió el significado de la alquimia para la psicología (Jung, 1963: xiv). Además, Jung también expresó que compartía la opinión de Silberer -una que había sido articulada anteriormente por Alphonse Maeder- según la cual el sueño era un autorretrato espontáneo en una forma simbólica que mostraba la situación actual del inconsciente. Sin embargo, al señalar su base teórica común, Jung enfatizó que él y Silberer habían llegado a la misma conclusión como resultado de un trabajo mutuamente independiente (Jung, 1916: 263).

Curiosamente, fue un representante del psicoanálisis ortodoxo, Ernest Jones, quien realizó un análisis verdaderamente detallado del trabajo de Silberer. En su estudio sobre *La Teoría del Simbolismo*, Jones ofreció una crítica integral de los enfoques alternativos contemporáneos a la formación de símbolos. Además de examinar los trabajos de Rank, Sachs, Jung y Stekel, Jones dedicó una larga sección, de hecho, casi la mitad de todo su trabajo, a la crítica de Silberer.

Jones consideró el trabajo de Silberer como una contribución positiva a la teoría del simbolismo y culpó a otros, especialmente a Stekel, por explotarlo. Sin embargo, a pesar del reconocimiento, Jones resumió muy explícitamente sus problemas con las ideas de Silberer:

“Silberer, al extender primeramente el término ‘simbolismo funcional’ desde su sentido original para cubrir la representación concreta de los procesos afectivos en general, y luego limitarlo a los casos en que estos son de naturaleza secundaria, se alejó de la concepción del verdadero simbolismo y alcanzó una vez más la concepción popular del simbolismo como la presentación de lo abstracto en términos de lo concreto”. (Jones, 1918: 169).

No es sorprendente que Jones insistiera en la teoría psicoanalítica clásica según la cual el símbolo era un sustituto o un compromiso entre las tendencias de un complejo inconsciente y factores inhibidores. En su opinión, la interpretación funcional tenía que ver con las reacciones conscientes y las sublimaciones de esta, los complejos inconscientes. Así, el simbolismo funcional no se correspondía con la definición de simbolismo. Además, argumentó que Silberer había confundido el uso de la metáfora con la del símbolo y, por lo tanto, había percibido erróneamente la naturaleza de los símbolos verdaderos. Su estimación de la idea de interpretación anagógica de Silberer fue aún más negativa: “Silberer implícitamente, Jung explícitamente, abandonan los métodos y cánones de la ciencia, particularmente las concepciones de causalidad y determinismo, por ello puedo considerarme a mí mismo absuelto de la tarea de intentar desenmarañar las suposiciones a las que ellos han arribado en sus últimos puntos de vista”. (Jones, 1918: 179). Sin embargo, a pesar de estas críticas, Jones no dejó de enfatizar los méritos de Silberer, y lo caracterizó como el miembro más importante de los teóricos del simbolismo (Jones, 1918: 183).

SILBERER EN LA INTERSECCIÓN DEL PSICOANÁLISIS Y LO OCULTO

Ya a fines del siglo XIX, los temas actuales en psicología, como los estados de conciencia subliminales, subconscientes y alterados, habían ganado una notable popularidad en el espiritualismo y en muchos campos del esoterismo occidental (ver, por ejemplo, Sommer, 2012; Wolfram, 2009). Al mismo tiempo, varios de los primeros pensadores psicológicos y psicoanalíticos estaban profundizando en el espiritualismo y el ocultismo en un esfuerzo por comprender las características y condiciones psicológicas de los fenómenos mediumnísticos y ocultos (por ejemplo, Gyimesi, 2012, 2016; Evrard y Rabeyron, 2012). Como resultado, surgieron diferentes dominios en la intersección entre la psicología y el ocultismo moderno, como la investigación psíquica y la parapsicología temprana. Además, las investigaciones psicológicas en el campo del espiritismo, el mediumnismo u otras áreas del ocultismo moderno y el esoterismo enriquecieron significativamente la psicología moderna (Flournoy, 1900; James, 1890). Silberer también pertenecía al grupo de eruditos que tenían doble interés tanto en el psicoanálisis como en el ocultismo (más precisamente, ocultismo, misticismo, alquimia, masonería, astrología, etc.). Silberer, sin embargo, desarrolló una forma única de conciliar los dos dominios, en los cuales el simbolismo resultó ser el lugar principal de fusión.

Con el paso del tiempo, la naturaleza visual y pintoresca de las experiencias humanas se hizo cada vez más importante para Silberer. Entre las diversas formas de contenido visual, la imagen del espejo -como un tópico popular en el psicoanálisis- se convirtió en uno de los temas más importantes para Silberer, especialmente en relación con lo oculto. Además de elaborar su simbolismo específico y su aplicación psicoanalítica, también intentó dar una interpretación psicoanalítica integral de él como un fenómeno psicológico colectivo de la humanidad:

“La imagen del espejo, similar a la de la sombra, es una imagen mental, un Doppelgänger. La primera imagen de espejo probablemente fue reflejada por el agua. La gente salvaje ve el alma en cada imagen retratada. Muchos de ellos experimentan un gran miedo cuando son fotografiados, retratados y ven sus fotos en manos extranjeras. Pero también hay supersticiones similares en las culturas desarrolladas; la gente a veces comenta que uno no debe dejarse pintar, de lo contrario uno podría morir pronto. (...) Se puede entender de inmediato por qué la ruptura de un espejo refiere a la muerte (o, según una opinión mitigada al infortunio): es una retirada de la imagen del espejo, es decir, del alma. También es claro por qué no está permitido poner un cadáver frente a un espejo, o por qué los espejos están cubiertos durante el período de duelo (o por qué no está permitido mirarlos). El alma de los muertos está en el espejo y, como sabemos, uno debe evitar enfrentar el alma de una persona muerta, de lo contrario, también podría morir”. (Silberer, 1923: 40)

En conexión con sus observaciones sobre el significado cultural de la imagen de espejo, Silberer realizó una serie de experimentos a lo largo de varios años sobre la adivinación en tazón (lecanomancia). En la lecanomancia, el sujeto mira en una cuenca de agua de la misma manera que otras personas podrían mirar a una bola de cristal. Silberer experimentó con una paciente llamada Lea y registró sus visiones y asociaciones

libres. Luego escribió sus observaciones en varios artículos (por ejemplo, Silberer, 1912b, 1921c); él notó que Lea típicamente tenía visiones recurrentes de ciertas imágenes. En palabras de Silberer, todas estas visiones, como símbolos, están sujetas a acentuación interior o intro-determinación. Esto significaba que los símbolos podían apartarse de su significado original y limitado y convertirse en tipos (tipos elementales) para clases de experiencias. Por lo tanto, a través de este proceso, se avanzaba desde el material hasta el significado funcional de dichos símbolos (por ejemplo, Silberer, 1912b).

En 1921, Silberer publicó otro trabajo importante sobre el tema de la duplicación. Esta vez lo hizo en el contexto de las experiencias ocultas. En su trabajo *Der Seelenspiegel: Das enoptrische Moment im Okkultismus* (*El espejo del alma: El momento enóptico en el Ocultismo*), expresó su convicción de que las experiencias ocultas como las visiones no son más que expresiones de contenidos psicológicos inconscientes. Sin embargo, no pretendía reducir estos contenidos a componentes instintivos y afectivos:

“Sucede con bastante frecuencia que la visión tiene un propósito exclusivo: retratar el alma. Este reflejo, es un reflejo en un espejo, en el cual el ego es reflejado por el ego con todas sus emociones y movimientos, impulsos, miedos, sentimientos, anhelos, sentimientos de culpa, peleas, pasiones, inhibiciones, divisiones. No siempre todo el ego, eso es casi imposible; a veces, un boceto pasajero de un momento; otras, un gran plan; otra, una estudio en profundidad; o un personaje agudo, un acto despiadado... Yo llamo enóptico (Enoptron (griego) = espejo; enoptrizeithai = ser inspeccionado en un espejo) a esos sueños, visiones, etc. en las que surgen estos autorretratos del alma como esenciales”. (Silberer, 1921d: 18)

Silberer identificó una gran cantidad de fenómenos enópticos, es decir, endopsíquicos (Stekel, 1924) que se producen en los sueños o durante la observación de cristales (lecanomancia). Por lo tanto, proporcionó una mayor interpretación psicológica de las experiencias ocultas, y también iluminó y fortaleció la teoría del simbolismo funcional en este contexto.

El interés de Silberer en el llamado ocultismo se articula de manera más evidente en su principal trabajo titulado *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik* (Problemas del misticismo y su simbolismo), publicado por primera vez en 1914. En este trabajo, Silberer intentó proporcionar de un modo no reductivo, una interpretación psicoanalítica de la parábola, una alegoría rosacruziana (Silberer 1917). También expresó su fuerte convicción con respecto a la necesidad de reformular la idea del auto-simbolismo en el contexto de la alquimia y el llamado ocultismo (Silberer 1921d). Con su teoría integral sobre el simbolismo funcional y anagógico, Silberer no pretendía desviarse del enfoque racionalista del psicoanálisis. Más bien, intentaba reinterpretar la naturaleza de los hallazgos alquímicos en un contexto psicoanalítico, expresando su convicción de que los textos y las prácticas de la alquimia -como de otras ramas del ocultismo- se referían a procesos psicológicos.

Silberer no fue el primero que vio la alquimia como un campo que podría permitir a los psicoanalistas echar un vistazo al funcionamiento interno de la mente. Hubo otros (y no sólo psicoanalistas), que vieron la alquimia como un área en la que el contenido psicológico profundo encontraba una expresión. Ellos, entonces entendieron estos productos como un símbolo o metáfora. Entre los precursores de las teorías espirituales y psicológicas de la alquimia, fue principalmente Ethan Allen Hitchcock (1857) quien estableció el marco de las teorías de Silberer y demostró ser un punto de referencia constante para Silberer: “Por la transmutación de los metales, los alquimistas querían decir la conversión del hombre de un orden de existencia inferior a uno superior; desde lo que comúnmente se llama una vida natural hasta una vida espiritual, aunque estas sean expresiones muy usadas y poco entendidas que no son suficientes para dar a conocer con precisión su verdadero significado”. (Hitchcock, 1857: 280).¹³

Mientras integraba lo psicológico en el campo de lo místico, Silberer demostró ser mucho menos escéptico que Freud con respecto a la realidad de las experiencias ocultas o místicas. Aunque Silberer, en general, siguió un enfoque psicológico al interpretar los llamados fenómenos ocultos, espirituales o parapsicológicos, hasta cierto punto estaba listo para aceptar la autenticidad de algunas experiencias supranormales. Por ejemplo, él consideró la telepatía entre los posibles estimulantes de los sueños, y afirmó que un estado

de sueño era mucho más propicio para las influencias telepáticas que un estado despierto. Sin embargo, no hizo ningún esfuerzo para probar la existencia de acontecimientos espirituales y parapsicológicos. De hecho, se mostró bastante crítico cuando se trataba de la predicción y la premonición en los sueños. En tales casos, trató de identificar la cadena lógica de los eventos psicológicos que conducían a la experiencia de los sueños proféticos. Usando su enfoque prospectivo-finalista, ofreció interpretaciones bastante convincentes sin desviarse del marco lógico-causal del psicoanálisis. Argumentaba, por ejemplo, que incluso el caso más persuasivo de predicción.

“arroja luz sobre el Self del soñador, así como puede ser esclarecedor con respecto a terceros. El sueño hace visibles al soñador sus propias predisposiciones, tendencias, etc., las que de otro modo escaparían a su atención; además, revela en mayor o menor grado el objetivo hacia el cual se esfuerza. Así, Hebbel escribió correctamente: ‘Los antiguos deseaban profetizar a partir de los sueños lo que le iba a pasar a la gente... Por el contrario, es posible predecir a partir de los sueños lo que la gente va a hacer’”. (Silberer, 1918: 380).

Al evaluar la actitud de Silberer hacia el llamado ocultismo, uno debe tener en cuenta que la teosofía, el espiritualismo, la investigación psíquica y la temprana parapsicología florecieron a principios del siglo XX en Viena. Como en otras partes de Europa, el magnetismo animal y el espiritismo ya estaban causando un gran revuelo en el siglo XIX. Y debido a esto, surgieron varias formas institucionalizadas de “investigación oculta” (Baier de próxima aparición; Böhm et al., 2009; Malik, 1928; Mulacz, 2000; Tartaruga, 1921; Thirring, 1925). Por ejemplo, estaba la *Wissenschaftlicher Verein für Okkultismus in Wien* (Sociedad Científica para el Ocultismo en Viena) fundado en 1927, el *Wiener Parapsychisches Institut* (Instituto Parapsicológico de Viena), y el de corta duración *Kriminal-telepathisches Institut* (Instituto Criminal Telepático), todo lo cual representó capítulos significativos en la historia de la investigación oculta austriaca. Además, varios médiums de renombre mundial, como Rudi y Willi Schneider y la Estiria María Silbert, contribuyeron a la fama de la parapsicología austríaca.

Algunos psicoanalistas vieneses también participaron en la investigación de fenómenos espirituales parapsicológicos. Alfred von Winterstein, por ejemplo, el jefe de la Sociedad Parapsicológica de Austria también fue una figura prominente del psicoanálisis; entre 1949 y 1957 fue jefe de la Sociedad Psicoanalítica de Austria (Winterstein, 1926, 1930, 1937). Zoe Wassilko-Serecki, fue una representante devota de la investigación psíquica y el psicoanálisis. Ella fue quien publicó el primer análisis psicoanalítico de los fenómenos poltergeist (Wassilko-Serecki, 1926, 1927). Había muchos otros psicoanalistas en Viena y en otros lugares, cuyos intereses profesionales tenían múltiples raíces espirituales, místicas o parapsicológicas (por ejemplo, Fodor, 1947; Servadio, 1934). Curiosamente, Silberer no pertenecía a ninguno de estos círculos parapsicológicos con orientación psicoanalítica. De hecho, estaba principalmente interesado en el simbolismo de la masonería y la alquimia.

A pesar de su evidente implicación en lo oculto, parece que Silberer siguió la interpretación racional-lógica y determinista del psicoanálisis siempre que fue posible. En contraste con otros psicoanalistas que estaban involucrados en lo oculto, Silberer no quería legitimar o verificar los fenómenos ocultos mediante el uso del psicoanálisis (ver, por ejemplo, Silberer, 1911a, 1911b, 1914). En cambio, su objetivo era introducir algo en el psicoanálisis que había observado durante sus investigaciones en el llamado ocultismo y misticismo. A través de su teoría pionera del simbolismo, Silberer intentó dar una forma psicoanalítica a estos contenidos ocultos. Como estaba convencido de su naturaleza psicológica, trató de traducir la sabiduría oculta a un lenguaje psicológico.

CONCLUSIONES

Hoy, el simbolismo funcional es a lo que los expertos se refieren con mayor frecuencia cuando discuten las investigaciones de Silberer. Sin embargo, Silberer también hizo importantes contribuciones al debate en curso sobre la conexión entre el psicoanálisis y el llamado ocultismo. Esto no se debe a que Silberer haya intentado verificar la realidad de las experiencias ocultas por medio del psicoanálisis. Más bien, es porque

consideraba que el lenguaje de lo oculto era un lenguaje psicológico que tenía que traducirse en términos psicológicos. El concepto de simbolismo funcional demostró ser una herramienta valiosa en este trabajo. Sin embargo, su teoría sobre el simbolismo funcional condujo inevitablemente a cierta tensión entre su punto de vista y los principios básicos del psicoanálisis:

1. La teoría del simbolismo funcional cuestionó la validez general de la interpretación basada en lo afectivo, una interpretación reductiva de la formación de símbolos descrita por Freud y Jones.

2. Al introducir la teoría de los tipos elementales, Silberer, al menos parcialmente, reubicó el foco de la investigación del individuo al colectivo.¹⁴

3. Además, el enfoque prospectivo-finalista de Silberer se opuso radicalmente a los fundamentos causales mecánicos del psicoanálisis.

4. Finalmente, al introducir la interpretación anagógica de la formación de símbolos, Silberer obviamente se desvió del camino de las interpretaciones racional-mecanicistas del psicoanálisis y abrió el camino para los enfoques herméticos, religiosos y espirituales.

Parece que aceptar la teoría del simbolismo de Silberer podría haber tenido consecuencias subversivas con respecto a los fundamentos del psicoanálisis. Estos problemas también ilustraban que el acercamiento a los fenómenos psicológicos desde un punto de vista radicalmente diferente -es decir, desde uno que no se originaba en la base causal-mecanicista, epistemológica determinista de las ciencias naturales- realmente significaba un “descubrimiento fatídico” en el psicoanálisis. Sin embargo, esto no significa que este ángulo diferente no tuviera legitimidad. Es bien sabido que los enfoques no reductores en el campo del simbolismo y la interpretación de los sueños ganaron gran popularidad en la psicología profunda, principalmente debido a los trabajos de Jung. En relación con esto, las interpretaciones prospectivas, orientadas al futuro y finalistas de los fenómenos psicológicos también encontraron reflejo en algunas teorías posteriores de la psicología profunda, como en el caso del analista húngaro Leopold Szondi (Szondi, 1955).

La obra de Silberer muestra que considerar el ocultismo y el misticismo como un lenguaje psicológico válido podía conducir a una forma radicalmente nueva de psicología. Sin embargo, es importante señalar que los conflictos que surgieron debido a la integración de lo oculto por Silberer no se encontraban entre las cosmovisiones materialistas y espiritistas. Más bien, se originaron en oposiciones teoréticas. Esta característica definitivamente diferencia el trabajo de Silberer de la mayoría de las teorías parapsicológicas orientadas psicoanalíticamente. No era su intención determinar si realmente existían fenómenos parapsicológicos ocultos y místicos; sino más bien, consideraba lo oculto como una forma válida de experiencia humana y que valía la pena examinar mediante el psicoanálisis. Por lo tanto, su trabajo es un ejemplo perfecto de los efectos de impregnación de lo oculto en el psicoanálisis y la psicología profunda.

REFERENCES

- ABRAHAM, K. (1909). *Traum und Mythos*. F. Deuticke: Leipzig und Wien.
- BAIER, K. (forthcoming). *Yoga within Viennese Occultism: Carl Kellner and Co*. In: Karin Preisendanz, Philipp A. Maas, and Karl Baier (Eds.) *Yoga in Transformation: Historical and Contemporary Perspectives on a Global Phenomenon*. Göttingen: V&R Unipress.
- BÁLINT, M. (1955). *Notes on Parapsychology and Parapsychological Healing*, *International Journal of Psychoanalysis*, 36(1): 31–35.
- BLUM, H. P. (1978). *Symbolic Processes and Symbol Formation*. *The International Journal of Psychoanalysis*, 59: 455–471. BÖHM, S. ET AL. (2009). *Verdrängte Ursprünge: Skizze einer langen Liaison zwischen Hypnose, Okkultismus und Psychoanalyse*. *Jahrbuch für Universitätsgeschichte*, 12: 13–39.
- BRABANT, E. – FALZEDER, E. – GIAMPIERI-DEUTSCH, P.(Eds.) (1993). *The Correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi. Volume 1, 1908–1914*. Cambridge: Harvard University Press.
- DEUTSCH, H. (1926). *Occult Processes Occurring during Psychoanalysis*. In: George Devereux (ed.), *Psychoanalysis and the Occult*. London: International University Press, 1953, 133–146.
- EHRENWALD, J. (1951). *Precognition in Dreams?*. *Psychoanalytic Review*, 38: 17–38.
- EISENBUD, J. (1946). *Telepathy and Problems of Psychoanalysis*. *Psychoanalytic Quarterly*, 15: 32–87.
- FERENCZI, S. (1899). *Spiritism*. *Psychoanalytic Review*, 1963, 50A: 139–44.

- FERENCZI, S. (1913). *The Ontogenesis of Symbols*. In: *First Contributions to PsychoAnalysis*. London: Karnac (reprint) 1994, 276–281.
- FERENCZI, S. (1932). *The Clinical Diary of Sándor Ferenczi*. Edited by Judith Dupont. Translated by M. Balint & N. Zarday Jackson. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- FLOURNOY, T. (1900). *Des Indes à la planète Mars: Étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalia*. Paris: Librairie Félix Alcan; Geneva: Ch. Eggimann.
- FODOR, N. (1947). *Telepathy in Analysis: A Discussion of Five Dreams*. *Psychiatric Quarterly*, 21(2): 178–189.
- FREUD, S. (1900). *The Interpretation of Dreams*. Translated from the German and edited by James Strachey. Basic Books: New York, 2010.
- FREUD, S. (1913). *Totem and Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics*. In: James Strachey and Anna Freud (eds.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, Vol. 13: vii–162.
- FREUD, S. (1914a). *On the History of Psycho-Analytic Movement*. In: James Strachey and Anna Freud (eds.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, Vol. 14: 1-66.
- FREUD, S. (1914b). *On Narcissism. An Introduction*. In: James Strachey and Anna Freud (eds.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, Vol. 14: 73-102.
- FREUD, S. (1921). *Psychoanalysis and Telepathy*. In: James Strachey and Anna Freud (eds.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, Vol.18: 173–194.
- FREUD, S. (1922). *Dreams and Telepathy*. In: James Strachey and Anna Freud (eds.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, Vol. 18: 195–220.
- FREUD, S. (1933). *Dreams and Occultism*. In: James Strachey and Anna Freud (eds.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, Vol. 22: 31–56.
- GYIMESI, J. (2009). *The Problem of Demarcation: Psychoanalysis and the Occult, American Imago*, 66 (4): 457–470.
- GYIMESI, J. (2011). *Pszichoanalízis és spiritizmus [Psychoanalysis and Spiritualism]*, Budapest: Typotex.
- GYIMESI, J. (2012). *Sándor Ferenczi and the Problem of Telepathy*, *History of the Human Sciences*, 25: 131–148.
- GYIMESI, J. (2016). *Why “spiritism”?*. *The International Journal of Psychoanalysis*, 97(2): 357–383.
- HEYMAN, S. R. (1977). *Freud and The Concept of Inherited Racial Memories*. *Psychoanalytic Review*, 64(3): 461–464.
- HOLLÓS, I. (1933). *Psychopathologie alltäglicher telepathischer Erscheinungen*. *Imago*, 19: 529–546.
- HITCHCOCK, E. A. (1857). *Remarks upon alchemy and the alchemists: indicating a method of discovering the true nature of hermetic philosophy: and showing that the search after the philosopher’s stone had not for its object the discovery of an agent for the transmutation of metals : being also an attempt to rescue from undeserved opprobrium the reputation of a class of extraordinary thinkers in past ages*. Boston: Crosby, Nichols and Company.
- JAMES, W. (1890). *A Record of Observation of Certain Phenomena of Trance*. In: Frederick H. Buckhart, Fredson Bowers, and Ignas K. Skrupskelis (eds.), *Essays in Psychical Research*, Cambridge: Harvard University Press, 1986, 79–89.
- JONES, E. (1918). *The Theory of Symbolism*, *British Journal of Psychology*, 9/2: 181–229.
- JUNG, C. G. (1902). *On the Psychology and Pathology of So-Called Occult Phenomena*. In: *Collected Papers on Analytical Psychology*. New York: Moffat, Yard, 1916, 1–93.
- JUNG, C. G. (1912). *Symbols of Transformation*. In: H. Read, M. Fordham & G. Adler (eds.) (trans. R. Hull), *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 5, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- JUNG, C. G. (1916). *General Aspects of Dream Psychology*. In: Read H., Fordham M., Adler G., McGuire W. (eds.) (trans. R. Hull), *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 8, Princeton, NJ, USA: Princeton University Press, 234–280.

- JUNG, C. G. (1934–1954). The Archetypes and The Collective Unconscious. In: Read H., Fordham M., Adler G., McGuire W. (eds.) (trans. R. Hull), The Collected Works of C. G. Jung. Vol. 9, Princeton: Princeton University Press.
- JUNG, C. G. (1948). Psychologie und Spiritismus, *Neue Schweizer Rundschau*, 16/7: 430–435.
- JUNG, C. G. (1961). *Memories, dreams, reflections*. New York: Vintage.
- JUNG, C. G. (1963). *Mysterium Coniunctionis: An Inquiry into the Separation and Synthesis of Psychic Opposites in Alchemy*. In: Read H., Fordham M., Adler G., McGuire W. (eds.) (trans. R. Hull), The Collected Works of C.G. Jung. Vol. 14, Princeton: Princeton University Press.
- JUNG, C. G. (1968). *Psychology and Alchemy*. In: Read H., Fordham M., Adler G., McGuire W. (eds.) (trans. R. Hull), Collected Works of C.G. Jung. Vol. 12, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- KALLÓS O. (1933). A pszichoanalízis metapszichikai szempontból [Psychoanalysis from the point of view of Metapsychics]. *Metapszichikai Folyóirat*, 273-276.
- KODEK, G. K. (2009). *Unsere Bausteine sind die Menschen: Die Mitglieder der Wiener Freimaurerlogen (1869–1938)*. Wien: Löcker.
- MALIK, H. (1928). *Der Baumeister seiner Welt: Ein Führer auf dem Wege in die Urheimat*. Wien: Malik.
- MERKUR, D. (2005). *Psychoanalytic Approaches to Myth. Freud and the Freudians*. New York and London: Routledge.
- MITCHELL, T. W. (1938). The Contributions of Psychical Research to Psychotherapeutics. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 45: 175–186.
- MULACZ, P. (2000). Parapsychology in Austria: A Brief Historical Summary. *PA News, The Parapsychological Association*, 1–2: 10–20.
- MYERS, F. W. H. (1903). *Human Personality and its Survival of Bodily Death*. London: Longmans, Green.
- NITZSCHKE, B. (1988). Die Gefahr, sich selbst ausgeliefert zu sein: Herbert Silberer, zum Beispiel. In: Bernd Nitzschke (ed.), *Zu Fuss durch den Kopf: Wanderungen im Gedankengebirge; ausgew. Schr. Herbert Silberers: Miszellen zu seinem Leben und Werk*, Tübingen: Edition discord, 7–78.
- NITZSCHKE, B. (1989). Sigmund Freud and Herbert Silberer: conjectures on the addressee of a letter by Freud written in 1922. *Review of the International History of Psychoanalysis*, 2: 267–77.
- PRINCIPE, L. M. (2016). *Alchemy*. In: Glenn Alexander Magee (ed.), *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- RABEYRON, T. – EVRARD, R. (2012). Historical and Contemporary Perspectives on Occultism in the Freud–Ferenczi Correspondence. *Recherches en psychanalyse*, 13: 98–111.
- RANK, O. (1909). *Der Mythos von der Geburt des Helden*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke.
- ROAZEN, P. (1975). *Freud and His Followers*. New York: Knopf.
- SERVADIO, E. (1934). *Psychoanalysis and Telepathy*. In: George Devereux (ed.), *Psychoanalysis and the Occult*. London: International University Press, 1953: 211–220.
- SERVADIO, E. (1956). Transference and Thought-Transference. *The International Journal of Psychoanalysis*, 37: 392–5.
- SERVADIO, E. (1963). *Unconscious and Paranormal Factors in Healing and Recovery*. London: Society for Psychical Research.
- SILBERER, H. (1903). *Viertausend Kilometer im Ballon*, Leipzig: Spamer.
- SILBERER, H. (1909). Report on a method of eliciting and observing certain symbolic hallucination-phenomena. In: Rapaport, David. (ed.): *Organization and pathology of thought: Selected sources*. New York, NY, US: Columbia University Press, 1951: 195–207.
- SILBERER, H. (1910). Phantasie und Mythos: (Vornehmlich vom Gesichtspunkte der „funktionalen Kategorie“ aus betrachtet). *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung*, 2(2): 541–622.
- SILBERER, H. (1911a). Über die Behandlung einer Psychose bei Justinus Kerner. *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung*, 3(2): 724–729.
- SILBERER, H. (1911b). Über die Symbolbildung. *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung*, 3(2): 661–723.
- SILBERER, H. (1912a). III. Lekanomantische Versuche. *Zentralblatt für Psychoanalyse*, 2: 438–450.
- SILBERER, H. (1912b). III. Von den Kategorien der Symbolik. *Zentralblatt für Psychoanalyse*, 2(4): 177–189.
- SILBERER, H. (1912c). Bericht über eine Methode, gewisse symbolische HalluzinationsErscheinungen

- hervorzurufen und zu beobachten. *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung*, 1(2): 513–525.
- SILBERER, H. (1912d). Märchensymbolik. *Imago*, 1(2): 176–187. SILBERER, H. (1914). Dr. A. Freiherr von Schrenck-Notzing. “Materialisationsphänomene. Ein Beitrag zur Erforschung der mediumistischen Teleplastie.” Mit 150 Abbildungen und 30 Tafeln. München 1914. Verlag von Ernst Reinhardt’. *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 2: 278–282.
- SILBERER, H.(1915). *Durch Tod zum Leben: Eine kurze Untersuchung über die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung des Symbols der Wiedergeburt in seinen Urformen, mit besonderer Berücksichtigung der modernen Theosophie*. Graz: Geheimes Wissen, 2012. SILBERER, H. (1917). *Hidden Symbolism of Alchemy and the Occult Arts*. New York: Dover Publications, 1971.
- SILBERER, H. (1918). The Dream: Introduction to the Psychology of Dreams. *Psychoanalytic Review*, 1955, 42: 361–387. SILBERER, H. (1920). The Origin and Meaing of the Symbolism of Freemasonry. *Psyche and Eros*, 1/2: 17–24, 84–97. SILBERER, H. (1921a). The Symbols of Freemasonry. *Psyche and Eros*, 2/2: 81–89; 2/5: 299–309.
- SILBERER, H. (1921b). Beyond Psychoanalysis. *Psyhe and Eros*, 2/3: 142–151.
- SILBERER, H. (1921c). Zur Charakteristik des lekanomantischen Schauens. *Psychische Studien*, 12: 641–671.
- SILBERER, H. (1921d). *Der Seelenspiegel: Das enoptrische Moment im Okkultismus*. Graz: Geheimes Wissen, 2012.
- SILBERER, H. (1923), ‘Der Abergalube (Schriften zur Seelenkunde und Erziehungskunst VIII.)’. Bern: Ernst Bircher.
- SOMMER, A. (2012). *Psychical Research and the Origins of American Psychology: Hugo Münsterberg, William James and Eusapia Palladino*. *History of the Human Sciences*, 25: 23–44. STEKEL, W. (1924). In Memoriam Herbert Silberer. *Fortschrittliche Sexual-wissenschaft und Psychoanalyse*, 1: 408–420.
- SZONDI, L. (1955). Die Sprachen des Unbewussten: Symptom, Symbol und Wahl. *Szondianan II. Beiheft zur Schweizerischen Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen*, 26: 5–34.
- TARTARUGA, U. (1921). *Aus dem Reiche der Mystik und Magie*. Wien: Müller.
- THIRRING, H. (1928). *Psychical Research in Vienna*. *Journal of the American Society for Psychical Research*, 9: 690–707.
- TILTON, H. (2003). *The Quest for the Phoenix: Spiritual Alchemy and Rosicrucianism in the Work of Count Micahel Maier (1569–1622)*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- VON WINTERSTEIN, A.(1926). Zur Psychoanalyse des Spuks, *Imago*, 12: 434–447.
- VON WINTERSTEIN, A.(1930). Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Parapsychologie. *Zeitschrift für Parapsychologie*, 7: 421–436.
- VON WINTERSTEIN, A.(1937). Telepathie und Hellsehen im Lichte der modernen Forschung und wissenschaftlichen Kritik. Amsterdam: Leo
- WASSILKO-SERECKI, Z.(1926). Observations on Eleonore Zugun, *Journal of the American Society for Psychical Research*, 20(9): 513–523; 20(10): 593–603.
- WASSILKO-SERECKI, Z. (1927). The Early History and Phenomena of Eleonore Zugun, *The British Journal of Psychical Research*, 1(5): 133–150.
- WOLFFRAM, H.(2009). *The Stepchildren of Science: Parapsychology and Psychical Research in Germany, c. 1870–1939*. Amsterdam and New York: Rodopi.

Publicado en: *Psychoanalysis and the Occult. Transference, Thought-Transference, Telepathy*. Ed. Júlia Gyimesi, en: *Imágó*, Budapest, pp. 33-58, vol. 6 N° 4, 2017.

* Fuente de las fotos: Austrian National Library.

NOTAS:

- 1.- Esta investigación fue apoyada por la Fundación de Becas de la República de Austria. Agradezco los comentarios de Karl Baier que mejoraron mucho el manuscrito.
- 2.- Debe agregarse que el proceso de demarcación en las áreas mencionadas no fue del todo exitoso (ver Gyimesi, 2009, 2011, 2012, 2016).
- 3.- Los comentarios y párrafos sobre Silberer se agregaron más tarde al texto original (en 1911, 1914, 1919, etc.)
- 4.- Entre 1920 y 1922, Stekel y Silberer editaron una revista bimensual en inglés para psicoanálisis, psicología aplicada y psicoterapéutica titulada *Psyche and Eros*, un sucesor de *Zentralblatt für Psychoanalyse*. Los coeditores de la publicación fueron Samuel Tannenbaum, Charles Baudouin, Ferdinand Morel y Eduard Claparede.
- 5.- Silberer también aplicó el enfoque anagógico a los símbolos en su interpretación de los mitos, el cual estaba significativamente inspirado en las obras de Otto Rank (1909) y Karl Abraham (1909) (ver Silberer, 1912d; Merkur, 2005).
- 6.- Silberer conectó la categoría funcional de símbolos y la interpretación anagógica de una manera bastante estimulante. Si bien el fenómeno funcional representaba un estado o proceso psicológico real, la imagen anagógica, por el contrario, señalaba el estado o proceso que se experimentaría en el futuro (Silberer, 1917: 186).
- 7.- El libro fue traducido al inglés en 1917 bajo el título *Problemas del misticismo y su simbolismo*.
- 8.- La traducción esta realizada sobre la octava edición alemana de *La Interpretación de los sueños* (1930).
- 9.- La traducción esta realizada sobre la octava edición alemana de *La Interpretación de los sueños* (1930). Este párrafo fue agregado en 1919.
- 10.- Carta de Ferenczi a Freud, 26 de noviembre de 1911 (Brabant et al. 1993: 316).
- 11.- Carta de Freud a Ferenczi, 1 de octubre de 1913 (Brabant et al. 1993: 510).
- 12.- Desde cierto punto de vista, su teoría era realmente independiente. Era un marginal para la comunidad psicoanalítica vienesa, uno que llegó a sus conclusiones a través de la investigación de los ricos materiales pintorescos del misticismo y el ocultismo y también por sus propios experimentos. Como marginal, era independiente de la educación científica natural común de los médicos psicoanalíticos; él comenzó su trabajo desde una base epistemológica diferente.
- 13.- La noción de alquimia como un proceso psicológico auto-transformativo se origina en el ocultismo victoriano. Sin embargo, de hecho, esta interpretación de la alquimia es históricamente inválida (ver, por ejemplo, Principe, 2016).
- 14.- En realidad, Freud también prestó mucha atención por los procesos psicológicos colectivos, tales como las memorias heredadas. Sin embargo, no identificó con precisión el método de transmisión, dejando así abierta la posibilidad del Lamarckismo (e.g. Heyman, 1977).