

## FREUD COMO FILÓSOFO

Mariano Rodríguez González  
*Universidad Complutense de Madrid*

### Resumen

Se investiga en este trabajo lo que podríamos entender como el significado propiamente “filosófico” del Psicoanálisis freudiano a partir de la importancia que cobra en el siglo XIX la noción física de fuerza y consiguientemente la idea metafísica de una “cara interna” de la fuerza. La recuperación hermenéutica de la filosofía de Freud, en un segundo momento, se podría entender como una simple reafirmación de su estructura schopenhaueriana fundamental, adaptada a la época del giro lingüístico. Entonces tendría que ser cuestionada la pretensión de haberse logrado con el Psicoanálisis un dispositivo más de “explicación total”. *Palabras clave:* Psicoanálisis, fuerza, hermenéutica, motivo, explicación, imagen del mundo.

### Abstract

It is questioned in this paper what we could understand as the proper philosophical meaning of the Freudian Psychoanalysis from the crucial significance of the physical concept of force in the XIXth century, and thereat the metaphysical idea of the force internal aspect. The hermeneutical restoration of Freudian philosophy, in the second place, might be understood as a simple reaffirmation of its basic Schopenhauerian frame, made suitable for the age of the linguistic turn. It should be questioned, therefore, the aim of getting with Psychoanalysis one more device of “total explanation”.

*Keywords:* Psychoanalysis, force, Hermeneutics, motive, explanation, world-view.

1. Para empezar considerando la presentación que el propio Freud nos hace reiteradamente de su obra, el Psicoanálisis, habría que recordar principalmente su insistencia en que no se trataría en absoluto, con ella, de una *nueva* imagen del mundo, ninguna nueva *Weltanschauung* que viniera

---

*Recibido: 11/01/2010. Aceptado: 13/07/2010.*

a enriquecer la panoplia de las ya existentes en el mercado ideológico del mundo moderno. Formaría parte el Psicoanálisis, en cambio, de la imagen científica del mundo, ya en la época de Freud consolidada pero parcial, *la forma de representación naturalista* que ya no sería una más sino la única que, a estas alturas de nuestra Historia, tenemos que pensar que coincide cabalmente con lo verdaderamente real<sup>1</sup>. Y para no rompemos más la cabeza con esto de “coincidir con lo que hay”, podemos decir que la científica es la imagen del mundo “verdadera”, o *mejor*, simplemente; esa a cuyo favor todo hablaría, y en contra de la cual no habría nada que decir<sup>2</sup>. En cualquier caso, la ciencia no hay que verla como una mera creencia moderna, en el sentido de una “doctrina”, porque en absoluto sería una “ilusión” más<sup>3</sup>. Con el método científico, *por vez primera*, ya somos capaces de determinar la validez de una proposición más allá de toda posibilidad de discutirla unos contra otros, formando partidos en torno a ella.

Freud piensa en sí mismo —en la medida en que se puede decir que el Psicoanálisis es la obra de un solo hombre— como en aquel que haría incondicionado al Naturalismo al llevarlo hasta sus últimas consecuencias mediante la importantísima operación de implantarlo en el llamado mundo interno. Con la serie Copérnico, (Newton), Darwin, el progreso de las ciencias naturales es indiscutible y aun espectacular, pero no está completo

<sup>1</sup> A diferencia de las *Weltanschauungen* tradicionales, no pretendería la científica resolver unitaria y definitivamente todos los problemas de la existencia humana, sin dejar pregunta por contestar: es el científico el programa del progreso, que insiste una y otra vez en que no hay otro modo de conocimiento, en sentido estricto, que la elaboración intelectual de observaciones cuidadosamente aseguradas. Y el Psicoanálisis se incluye en la imagen científica del mundo casi por definición, desde el momento en que no sería más que la extensión de la investigación de la ciencia al ámbito de lo anímico. Cfr. “Über eine Weltanschauung”, In *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933), XXXV Vorlesung, Band XV de las *Gesammelte Werke*. Hrsgn. von Anna Freud, E. Bibring und E. Kris. Frankfurt a. Main, S. Fischer Verlag, 1946. 170-171. [*Nuevas conferencias de introducción al Psicoanálisis*, en *Obras Completas*, vol. XII, pp. 1-168, Buenos Aires, Amorrortu, 1976].

<sup>2</sup> “El uso de ‘verdadero o falso’ tiene algo de engañoso por la razón de que es como si se dijera ‘concuere o no concuerda con los hechos’, y justamente lo que está en cuestión es qué es aquí ‘concordancia’”. (Wittgenstein: *Über Gewißheit/On Certainty*. Ed. by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright. Oxford, Basil Blackwell, 1974. § 199).

<sup>3</sup> “Tenemos la creencia firme de que al trabajo científico le es posible experimentar algo de la realidad [*Realität*] del mundo, con lo que aumenta nuestro poder y podemos darle una dirección a nuestra vida. Si esta creencia fuera una ilusión entonces estaríamos en la misma situación que ustedes, pero es el caso que la ciencia nos ha demostrado con sus éxitos numerosos y significativos que ella no es en absoluto una ilusión”. (Freud: *Die Zukunft einer Illusion* [1927], Band XIV, X, p. 379). (*El futuro de una ilusión*, en *Obras Completas*, vol. XX, pp. 1-55).

porque faltaría por colonizar el difícil ámbito del psiquismo humano, a primera vista tan reacio a la naturalización. Con la invención del método o la técnica psicoanalítica, lo que por fin tendríamos, a los ojos del mismo Freud, no sería otra cosa que la indispensable adaptación del método científico-natural a ese ámbito hasta el momento tan enigmático<sup>4</sup>.

Entendiendo la filosofía trascendental kantiana como la repercusión y a la vez la aclaración filosóficas de la revolución física newtoniana —yendo en pos de la naturalización del kantismo representada paradigmáticamente, para él como para tantos de su época, por Schopenhauer y su tan traído y llevado “cerebralismo”— Freud llegará incluso a postularse a sí mismo como el Kant de la Psicología. Esto significaría propiamente que, del mismo modo que Kant nos mostró que el mundo externo no puede o no tiene que ser en sí mismo tal y como nosotros lo percibimos, el fundador del Psicoanálisis nos habría enseñado, dando un paso adelante de importancia capital, que *exactamente lo mismo* ocurriría con el mundo interno: la conciencia, entendida siempre como visión interior o introspección<sup>5</sup> (o sea, entendida en lo esencial igual que el sentido común la entendería, igual que la entenderían también los filósofos conciencialistas al estilo de Brentano, profesor admirado por Freud en la Universidad de Viena), no llegaría en absoluto a lo que podríamos llamar “lo verdaderamente real” del psiquismo, es decir el Sistema Inconsciente. Esa visión interior que es la conciencia no sería capaz de intuir de ninguna manera la cosa en sí psíquica, pero la técnica metodológica freudiana, sorprendentemente, sí que es capaz de llegar hasta ella (y además de una manera que promete ser más sencilla y fácil,

---

<sup>4</sup> Recuerda Freud al final de *Die Widerstände gegen die Psychoanalyse*, en el año 1925, cómo ya en 1917 (en el artículo “Una dificultad del Psicoanálisis”), había subrayado él mismo que el Psicoanálisis, con el descubrimiento de la supeditación del yo consciente al todopoderoso Inconsciente, constituiría propiamente la humillación psicológica que *la ciencia* habría infligido al amor propio humano, tras la humillación biológica de Darwin y la cosmológica de Copérnico. (Band XIV, p. 109). (*Obras Completas*, vol. XIX).

<sup>5</sup> En el cuarto capítulo de la parte primera de la obra que Freud comenzara a escribir en Julio de 1938, pensada como un resumen de lo esencial del Psicoanálisis, y que quedaría inacabada, podemos leer que el punto de partida de la investigación es un hecho incomparable cuyo reconocimiento tiene que preceder a toda descripción y a toda explicación, *el hecho de la conciencia*. (El mismo Freud se extraña de que el Conductismo crea poder construir una psicología que no tenga en cuenta tal hecho). Ahora bien, en lugar de ensayarse a continuación una caracterización o “definición” de la conciencia, siquiera somera, la obrita se limita a la observación de que todos sabemos por propia experiencia qué se quiere significar cuando se habla de “conciencia”. [Cfr. *Abriß der Psychoanalyse*, I, 4, p. 18. Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1972. (“Esquema de psicoanálisis”, en *Obras Completas*, vol. XXIII, pp. 133-209)].

según el mismo Freud, que la ejemplificada por el complejo dispositivo trascendental kantiano en relación con la percepción externa<sup>6</sup>).

Resulta que desde mediados del XIX convivían los científicos más positivistas, los que estaban contentos con el simple reconocimiento de que la ciencia natural debía renunciar a lo que no serían sino presuntas profundidades de cualquier modo inasequibles para el conocer humano —como por ejemplo el problema de la constitución última de la materia o, sobre todo, el denominado problema de la sensación o de la conciencia fenoménica<sup>7</sup>—, para pasar a autolimitarse sabiamente a la determinación de las leyes que esquematizan la sucesión empírica de los fenómenos; con los más entusiastas, que estaban convencidos de que el método matemático experimental iba a cumplir el sueño de oro de la filosofía de todos los tiempos, o sea, permitirnos “viajar” a la constitución real de las cosas, superando con ello además todo desacuerdo entre los seres humanos, en una unanimidad final que iba a hacer posibles la paz y la armonía políticas. Y, lo que nos puede resultar más sorprendente, no era nada extraño encontrar entre los científicos de la época, además, la más estricta observancia de las reglas positivistas esenciales al lado de unas reconocidas inclinaciones kantianas entendidas según el mencionado cerebralismo de la filosofía de Schopenhauer<sup>8</sup>.

Lo que Freud en efecto pensó es que, con su Psicoanálisis, él había conseguido adaptar este método naturalista tan admirado por todos para posibilitarnos el “viaje” a la cosa en sí psíquica. Así que nada tiene de sorprendente que hubiera hombres de ciencia muy típicos de aquel entonces, como el psiquiatra berlinés Juliusburger<sup>9</sup>, por ejemplo, que vieran en el Psicoanálisis freudiano no mucho más que una versión psicoterapéutica de la metafísica schopenhaueriana. En todo caso, lo que tenemos aquí, con unas pretensiones en mayor o en menor grado “metafísicas”, es el triunfo de la imagen naturalista del mundo en la forma de su exportación al terreno psicológico humano. Lo que podríamos llamar, para usar una palabra que a nuestro juicio resultaría muy acertada, el definitivo “desencantamiento” de lo mental.

<sup>6</sup> “Nos prepararemos con alegría para la experiencia de que la corrección de la percepción interna [*der inneren Wahrnehmung*] no opone una dificultad tan grande como la de la externa, que el objeto interno es menos incognoscible que el mundo exterior” [Freud: *Das Unbewusste*, I, Band X, p. 270. (“Lo inconsciente”, en *Obras Completas*, vol. XIV, pp. 153-213)].

<sup>7</sup> El famoso *Ignorabimus!* de la conferencia de E. du Bois-Reymond en Leipzig en 1872. Cfr. *Über die Grenzen des Naturerkennens; die sieben Welträthsel: zwei Vorträge*. Saarbrücken, Dr. Müller, cop. 2006.

<sup>8</sup> Cfr. Assoun, P.L. (1976): *Freud. La Filosofía y los filósofos*. Buenos Aires/Barcelona, Paidós, 1982, pp 219-235.

<sup>9</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 195.

En este sentido, la obra de Freud sería un ingrediente muy importante del proyecto ilustrado que constituye al menos en parte la Modernidad<sup>10</sup>. Porque de lo que se trata con su Psicoanálisis, justamente y en definitiva, es de salir de la minoría de edad “culpable” —el valor y la decisión, incluso el atrevimiento, podríamos pensar que son decisivos en la “cura” analítica. Se trataría en resumidas cuentas de reconquistar la autonomía personal perdida, de atreverse a la autonomía<sup>11</sup>, sometiéndose paradójicamente (dejándose en parte guiar por ella) a una técnica moderna que nos acabaría por instalar en la “realidad”, es decir, que nos llevaría aceleradamente a la madurez. El mundo tecnocientífico nos promete la evitación del sufrimiento en la medida en que es posible para nosotros los humanos. El único precio a pagar es la humillación del propio narcisismo, la *conquista* de esa peculiar resignación tan característica del adulto. Y es que pagarlo de buena gana es casi lo mismo que ser adulto.

2. En suma, como el siglo XIX iba a ser el gran siglo de la ciencia, en esa misma época *parece* que asistimos al definitivo triunfo del viejo

<sup>10</sup> Cfr. un análisis de la aportación freudiana desde este importante aspecto de la ambigüedad tan característicamente moderna que se ha dado en llamar “posmodernidad”, en Rodríguez González, M.: *El niño acorralado. Freud y el discurso de la Modernidad*. Madrid, Ediciones Libertarias, 1994.

<sup>11</sup> Es interesante poner esto en relación con el brillante comentario lacaniano según el cual el de la autonomía personal sería el delirio de los delirios, el delirio superlativo al que no se sabe cómo ha sido posible que vinieran a parar alguna vez los humanos, inmersos como están en la irremisiblemente disparatada vida humana. “¿Acaso no sabemos nosotros, los psicoanalistas, que el sujeto normal es en lo esencial alguien que se pone en posición de no tomar en serio la mayor parte de su discurso interior? (...) Por eso, en gran medida, el alienado encarna, sin pensarlo siquiera, aquello en lo cual iríamos a parar si empezáramos a tomar las cosas en serio” (*El Seminario 3 Las Psicosis*. Texto establecido por Jacques-Alain Miller. Trad. J.-L. Delmont-Maury y D. S. Rabinovich. Buenos Aires/Barcelona/México, Paidós, 1984, p. 178). Y sobre todo: “Un campo parece indispensable para la respiración mental del hombre moderno, aquel en que afirma su independencia en relación, no sólo a todo amo, sino también a todo dios, el campo de su autonomía irreductible como individuo, como existencia individual. Esto realmente es algo que merece compararse punto por punto con un discurso delirante. Lo es.” (*op. cit.*, p. 191). (Sería sin embargo conveniente contextualizar estos apuntes en la estrategia lacaniana general contra la demasiado respetable Psicología del Ego). Por cierto que aquí no voy a considerar el encuadre filosófico que correspondería al Psicoanálisis Lacaniano. Y es que creo que Freud no era en sentido estricto ningún estructuralista, es decir, no era su época la de la lingüística, por mucho que sea evidente que su obra se presta a la lectura estructuralista o maquinística. Por lo que sobrarían por otra parte exageraciones como aquella reciente del Secretario de la Biblioteca Vaticana, según la cual toda la filosofía francesa que acabó cuajando en el Mayo del 68 habría sido posible, sencillamente, porque no está escrita en latín. Y es que en este venerable idioma, padre del nuestro, no resulta posible decir nada que no tenga sentido.

Materialismo democríteo, porque se nos acaba por presentar éste a sí mismo como la simple y lógica extensión filosófica de la práctica metodológica efectiva de las ciencias naturales exactas, cuando en realidad lo que ocurre es que había llegado a constituirse, desde mucho tiempo antes, como una posición metafísica *in disguise*<sup>12</sup>. En este contexto filosófico habría que situar la formación intelectual de Freud. Lo que ha venido ocurriendo una y otra vez en situaciones como ésta nos lo contaba Wittgenstein con su lucidez habitual: los filósofos siempre tienen ante sus ojos, en la Modernidad, el modo de trabajar de los científicos, y como consecuencia de ello se avivaría hasta lo incontenible su “ansia de generalidad”, de manera que los filósofos propenden inevitablemente al *reduccionismo*, pretendiendo imitar en su terreno no científico la estrategia científico-natural de reducir la diversidad de los fenómenos a un número lo más pequeño posible de leyes naturales. En este comportamiento de imitación situaría Wittgenstein la verdadera fuente de la metafísica<sup>13</sup>, que sería simplemente el resultado final o la coronación de la actitud explicativa absoluta del “esto no es más que...”. De la explicación científica se habría dado el salto mortal a la explicación filosófica como explicación “ultrafísica” o explicación total. La cual no sería, naturalmente, sino una pseudoexplicación o explicación de nada.

Pero a lo que vamos ahora es a que, en pleno siglo XIX, los filósofos habían quedado muy impresionados por la pujanza que había logrado adquirir, en la Física de la época, del concepto de *fuerza*, que se situaba más o menos innovadoramente al lado de la vieja y sosa *materia*<sup>14</sup>, como desig-

<sup>12</sup> En la monumental obra de Lange podemos leer que el Materialismo en el siglo XIX se prepara para su triunfo definitivo al pretender fundamentarse en la investigación científico-natural exacta. El abandono del método especulativo habría tenido que convencernos, en efecto, de que la filosofía materialista es la única filosofía verdadera, en tanto producto necesario del desarrollo espectacular de las *Naturwissenschaften*. Cfr. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1873-2ª). 2 vol. Waltrop und Leipzig, Manuskriptum Verlagsbuchhandlung, 2003. II, 2, I, p. 154.

<sup>13</sup> “Los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y a contestar las preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad más completa” (*El cuaderno azul*, en *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1976, p. 46).

<sup>14</sup> Lange dedica la segunda parte del capítulo sobre las ciencias naturales a los conceptos de fuerza y materia, y acaba por llegar a la conclusión de que si la física decimonónica denomina propiedades materiales a lo que podemos comprender de la esencia de los cuerpos, es justamente porque estas propiedades se pueden retrotraer a las “fuerzas” elementales: la materia sería lo que ya no somos capaces de resolver en fuerzas o no queremos resolver en fuerzas (Cfr. *loc. cit.* II, 2, II, p. 222). Hay que recordar que el siglo XIX es el siglo de la termodinámica, la ciencia de los cambios de energía, y que el profesor de Química de la

nación del corazón mismo de la realidad física, que desde luego sí que sería una realidad seria. Buscando liquidar definitivamente el culpable y anti-científico antropocentrismo (en último término: la omnipresencia, también en la realidad física, del concepto del yo humano como padre del trozo de materia que sería el viejo átomo), se iban hallando cada vez más ventajas teóricas en la decisión de mantener el concepto del átomo material para lo que no se puede o no se quiere disolver en fuerzas naturales. Porque ocurre que no sería el átomo, para muchos de estos filósofos de la naturaleza decimonónicos, más que un soporte o asiento de la fuerza, y su función única la de asegurar la sustancialidad que parece venir exigida por nuestra manera de pensar o de hablar. Mientras que, frente a esta índole cuasipsicológica del átomo, para decirlo en el característico trascendentalismo degenerado de la época, un tal Redtenbacher, por ejemplo, llegará a resaltar la positividad de la idea de fuerza con las siguientes palabras: “Reconocemos la existencia de las fuerzas en los múltiples efectos que inducen, pero sobre todo por el sentimiento y la conciencia de nuestras propias fuerzas”<sup>15</sup>. Una vez más iríamos a parar a Schopenhauer, y tal vez a la recaída estrepitosa en el antropomorfismo que precisamente se quería evitar. Es el hombre como microcosmos que refleja el macrocosmos.

Y así el entusiasmo filosófico no conocería límites, a lo mejor además porque el discurso de la fuerza también había sido en parte el de una determinada filosofía romántica de la naturaleza, la de Schelling en especial, una filosofía apasionante que se podría retrotraer hasta el mismísimo Spinoza<sup>16</sup>. Siguiendo por este camino hasta el final, Nietzsche, por ejemplo, llegará a afirmar en su momento aquello de que el átomo, como asiento de la fuerza,

---

Universidad de Leipzig Wilhelm Ostwald, el fundador de la *Energetik*, llegaría a sugerir que los fenómenos de la naturaleza son sólo manifestaciones de la energía de y de sus múltiples transformaciones, aprovechando así la relativa ignorancia de la época en lo relativo a la definitiva teoría atómica de la materia que nos iba a traer la mecánica cuántica (Cfr. Mason, St. F.: *Historia de las ciencias. 4. La ciencia del siglo XIX*. Madrid, Alianza Editorial, 1986, pp. 126 y ss., p. 142.

<sup>15</sup> Citado por Lange, II, p. 223.

<sup>16</sup> Pero está claro que se trata sólo de una homonimia que como es habitual dará pie a la confusión, porque los científicos de la energía despreciaban a los tradicionales filósofos de la naturaleza, y no querían tener nada que ver con ellos. Y quien dice confusión señala engañosamente todo el brillo de la generalidad, y del ansia tan filosófica de generalidad. Por ejemplo, no ha dejado de subrayarse la supuesta secreta alianza entre la noción schellingiana de fuerza inconsciente y el naturalismo de la energía que invade y da sentido a la obra freudiana. Cfr. Schelling: *Sistema del idealismo trascendental*. Trad., pról. y notas de J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez. Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 243 y ss., donde se ensaya la “deducción de la materia” a partir de las fuerzas.

como resto de tierra, no sería más que una ilusión falaz generada por la mitología gramatical del sujeto (“la fuerza lo es todo”)<sup>17</sup>.

Y el caso es que, como hemos visto, se llega a pensar incluso en algo así como en un *aspecto interno de la fuerza* —ese aspecto interno sería lo que en sentido estricto nos sería dado “conocer” de la fuerza cósmica (“sólo hay una clase de fuerza” insistía de nuevo Nietzsche), con lo que, en realidad, se tiene en mente un sentido de “conocimiento” totalmente diferente del científico. No estoy diciendo que no sea un sentido más *antiguo* que el científico o previo al científico, sino que me limito a observar ahora que el de fuerza o energía, paradójicamente, había empezado con la pretensión de ser, cuando en el siglo XIX avanza frente al de materia, un concepto puramente científico (de ahí su prestigio de objetividad, como siempre ocurre). Ese aspecto interno de la fuerza, en el pensador de verdad decisivo que es en todo esto Schopenhauer, serían las tensiones corporales, los afectos, los impulsos, la voluntad lo llamaría él mismo<sup>18</sup>, incluso la misma sensación, y en su discípulo Nietzsche la voluntad de poder, claro está<sup>19</sup>.

Tenemos por tanto una confusión de dos sentidos en realidad diferentes de “conocimiento”, el de la física moderna y el que nos atreveríamos a denominar místico. Pero a partir de esta confusión se cree poder dar, inmediatamente, el salto a la idea “filosófica” de que en ese ámbito de lo afectivo y lo voluntario se le abriría al humano la puerta de acceso a la esencial constitución última del cosmos, nada menos. La relación con el objeto en el

<sup>17</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*. I, § 17. Y lo que “quiere” el viviente, por supuesto, no es otra cosa que *descargar su fuerza* (a eso se le llama “voluntad de poder”). Así que tenemos de nuevo y a fin de cuentas la fuerza como “cosa en sí”, la ciencia natural como metafísica paradójica, por mucho que en Nietzsche mismo todo este asunto se pretenda recubrir de la ironía o autoconciencia de la interpretación y su carácter irrefutable.

<sup>18</sup> “Las fuerzas más universales de la naturaleza se presentan como los niveles más ínfimos de objetivación de la voluntad; por una parte dichas fuerzas aparecen sin excepción en cada materia como gravedad e impenetrabilidad, mientras que por otra parte se reparten entre la materia existente en general, de suerte que algunas predominan específicamente sobre esta o aquella materia, cuando no sobre varias, como rigidez, fluidez, elasticidad, electricidad, magnetismo, propiedades químicas y cualidades de todo tipo. Estas manifestaciones de la voluntad, *al igual que el hacer del hombre*, son en sí tan infundadas como el carácter del hombre y sólo sus fenómenos individuales se hallan sometidos al principio de razón, al igual que las acciones del hombre, si bien ellas mismas en cambio nunca pueden significar ni causa ni efecto algunos...” [énfasis mío]. (Schopenhauer: *El mundo como voluntad y representación*. Libro II, 1ª, § 26, p. 219. Madrid, FCE de España, 2003.

<sup>19</sup> Cfr. Rodríguez González, M. “Del cuerpo al mundo. Una línea de continuidad de Schopenhauer a Nietzsche”, en *Estudios Nietzsche*. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche. Nº 3. 2003, 67-85.



espacio, el tiempo y la causalidad sería, en su conjunto, nada más que un telón superficial que oculta lo verdaderamente real, el corazón del ser, la Vida, o como lo queramos llamar. *Fundamentando la representación consciente, pero oculta por la misma representación consciente, habría que localizar a la producción inconsciente de la misma representación, a “la fuerza que pone las interpretaciones”.*

Conviene notarlo una vez más: aquí nos movemos en un terreno confuso en el que lo único que está claro es que en absoluto se trata de ciencia natural. A mi juicio, nos las veríamos con una cierta actitud religiosa que pretende tomar vuelo teórico a partir del prestigio, la “objetividad”, de los conceptos y del proceder de los científicos: es en realidad el conocimiento entendido como *fusión* con la “madre del ser”, podríamos muy bien decir, o como felicidad absoluta. Habría que recordar que para el mismo Schopenhauer la religión es la manera que tiene el populacho de satisfacer la famosa necesidad metafísica que nos hiere a todos los humanos, y que nos llegaría a doler especialmente, de puro insatisfecha, en las “tristes” épocas positivistas<sup>20</sup>.

Pues bien, el fundamental concepto psicoanalítico de *Trieb*, sin el que el Psicoanálisis no puede dar un solo paso por muy mitológico que sea, según confesión del mismo Freud, respondería muy bien a esa imagen de la fulguración de la fuerza o la energía cósmica, en su aspecto interno del “aparato psíquico” humano, como auto-impresión o auto-prueba de la Vida, si lo queremos decir también como Henry<sup>21</sup>. Si bien es preciso no pasar por alto que en el fundador del Psicoanálisis aparecería encajado el *Trieb* en un esquema que tiene una apariencia científicista, ya desde el *Proyecto de Psicología para Neurólogos*; mientras que en la forma de uso que habría adoptado anteriormente en Schopenhauer el *Wille* (forma en la que se puede reconocer, sin embargo, un precedente genuino de la pulsión freudiana), y más aún en Nietzsche, predominan los tintes más vitalistas y estéticos, de último significado “religioso”, por lo menos en el sentido literal de esta palabra (aunque en Schopenhauer no se trataba por supuesto de religarse con el horror, sino de cortar todo lazo con él).

---

<sup>20</sup> El calificativo es de Michel Henry, y lo podemos ver explícito en muchos lugares de su obra, pero no los vamos a citar aquí, porque lo importante es que en él se expresaría el sentido de ésta como denuncia de la barbarie del objetivismo científicista. Por cierto que sería esta “confusión” de los dos sentidos de “conocimiento”, el físico y el místico, lo que haría posible, en definitiva, que el Psicoanálisis constituyera en nuestros días un refugio y un enclave de resistencia contra la mencionada barbarie.

<sup>21</sup> Cfr. Henry, M. (1985): *Genealogía del Psicoanálisis. El comienzo perdido*. Madrid, Síntesis, 2002. Especialmente el último capítulo, “El remedo del hombre: el inconsciente”.

Por eso se ha podido afirmar con rotundidad que el filósofo Freud pertenece a la familia ideológica de Schopenhauer, el primer pensador que hizo valer la quiebra entre representación y voluntad, la quiebra de la fuerza y el sentido<sup>22</sup>.

Por eso estaría justificado decir que el Inconsciente es “el nombre de la Vida”<sup>23</sup>, y que Freud sería uno de los filósofos más influyentes de la filosofía de la vida. El filósofo de Eros y Tánatos, que en definitiva son uno y lo mismo<sup>24</sup>.

3. Pero además del energético tendríamos por supuesto el otro aspecto, el de la representación, o, en nuestro tiempo intelectual, el de la palabra. Y es que la pulsión enseña la cabeza jugando con palabras, como es bien sabido.

La interpretación de los sueños ha de operar sobre narraciones o “textos”, por mucho que se subraye que el soñar tendría que ver con la imagen y no con el verbo. Y el único modo de poder llegar a decir que un sueño de angustia sería, en realidad, como *todos* los sueños, “evidentemente”, la realización del deseo del que sueña, es después de aplicar una técnica de desciframiento que nos permita recorrer en sentido inverso la dirección del hipotético “trabajo del sueño”, o sea, pasar de su contenido manifiesto al contenido latente. Así que se ha podido decir con algún fundamento que Freud sería un usuario más de la Hermenéutica, en concreto de un tipo de hermenéutica *sui generis*, que como sabemos se habría hecho célebre en tanto “hermenéutica de la sospecha”<sup>25</sup>, es decir, con el definitivo señalamiento y la circunstanciada demostración de que la conciencia representativa no tiene la llave del sentido.

Sea como fuere, el caso es que el fundador del Psicoanálisis tuvo una manera muy original de llevar el principio metodológico básico del Naturalismo, que nos ordenaría indagar siempre la causa del fenómeno de cada caso, y así sucesivamente, al terreno de la psicología humana (“¡No me va

<sup>22</sup> Cfr. Assoun, P.-L.: *op. cit.*. Cfr. Henry, M.: *op.cit.*

<sup>23</sup> Henry, M. *op. cit.*

<sup>24</sup> Aunque nunca sabremos si hay que decir que la muerte pertenece a la vida o que la vida misma no es más que una especie de la muerte, y una especie “muy rara”, como apuntó Nietzsche en una ocasión.

<sup>25</sup> Sería de todos conocida la idea llevada al papel por Ricoeur: Freud, pero también por supuesto antes de él Marx y Nietzsche, nos habrían puesto de manifiesto que en absoluto coinciden sentido y conciencia del sentido, con lo que, nada paradójicamente, se habría ampliado el radio de acción de la conciencia misma. Cfr. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 45.

a hacer creer usted que esto y aquello ocurren *porque sí!*”): sentando como indiscutible la tesis de que todo, absolutamente y sin excepción, tiene *sentido*, incluso los sueños, los delirios, los actos fallidos, es decir, lo que nunca antes lo había tenido para la ciencia (médica, por ejemplo), ni para el sentido común que pudiéramos llamar ilustrado. Sería entonces la freudiana una verdadera radicalización del principio de racionalidad (recordemos al dios Logos, por supuesto el único que Freud habría venerado toda su vida), es decir, una hermenéutica absolutizada. Y aquí, en la universalización del sentido, se ha visto con razón el auténtico *a priori*, o en realidad principio filosófico, generador de la misma posibilidad del Psicoanálisis, que por eso mismo se habría considerado además, por ejemplo al decir de Habermas, como una “hermenéutica profunda”, en el sentido de una tarea de interpretación de símbolos, alienados del sujeto, que en todo caso excedería la competencia del hablante corriente, y que tendría como *télos* la recuperación de la propiedad de los mismos<sup>26</sup>.

De manera que llegaríamos a “comprender” el sueño de la inyección de Irma<sup>27</sup>, por ejemplo, sobre todo como el producto o la realización de la intención inconsciente, pero perfectamente efectiva, de demostrar que el que sueña no tuvo en absoluto la culpa de la enfermedad de su paciente, como había dicho o insinuado Otto para reprocharle su falta de conciencia médica, y de demostrar además por si ello fuera poco que en realidad el culpable de la enfermedad era Otto, vengándose así de Otto: el mal médico es él y no yo. Y habría asimismo “método” hasta en la misma locura, así que llegaríamos también a poder “comprender” los delirios de Schreber<sup>28</sup> —“soy el salvador del mundo, pero para realizar mi misión mesiánica he de convertirme en la mujer de Dios”—, una vez puesto el texto de los mismos en forma narrativa, como reacción defensiva ante una homosexualidad en la que se habría ido a concentrar el amor frustrado al padre y al hermano muertos. De forma que hasta alcanzaremos a “comprender” la vivencia poética o mística de la Naturaleza que manifestaría Zaratustra en su canto

<sup>26</sup> Cfr. Habermas, J. (1967): “Un informe bibliográfico: la lógica de las ciencias sociales”, en *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos, 1982, 81-277 pp. Cfr. Habermas, J. (1968): *Conocimiento e Interés*. Madrid, Taurus, 1982, capítulos 10, 11 y 12. Cfr. Rodríguez González, M.: “Narración y conocimiento: el caso del psicoanálisis hermenéutico”, en *Revista de Filosofía*, vol. XIII (2000), 24, pp. 139-167.

<sup>27</sup> Cfr. Freud (1900): *La interpretación de los sueños*, II., esp. pp. 122-123. Trad. de N. Caparrós y R. Aburto. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

<sup>28</sup> Cfr. Freud (1910-1911): *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (dementia paranoides) descrito autobiográficamente*. (“Caso Schreber”), en *Obras Completas*, vol. XII, pp. 1-76. Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

“Antes de la salida del sol”, justamente como escapatoria y alivio del excedente e inempleado amor de Nietzsche a su padre fallecido cuando era él un niño<sup>29</sup> (por cierto que en el canto de *Zaratustra* el sol no llega a aparecer en absoluto, cuando sería éste precisamente el sustituto freudiano del padre).

Sueños, delirios, poesía, nada es porque sí, nada es azar.

4. En realidad, por este camino se llegaría a poder *comprenderlo todo*, algo de lo que presumen todavía algunos profesionales de la salud mental, presos tal vez del delirio de omnisciencia.

Como se sabe, señalaba Wittgenstein que, con su tesis hermenéutica dura, lo que en realidad estaba haciendo Freud era cometer el error conceptual de confundir el lenguaje de las causas con el lenguaje de los motivos o las razones. Más que conocer las causas las conjeturamos, mediante hipótesis que hay que contrastar objetiva y públicamente. Las razones o nuestros motivos, por definición, en cambio, los sabemos en sentido propio porque no serían nuestros motivos si no los reconociéramos y asumiéramos como tales<sup>30</sup>. Con causas y razones estaríamos ante juegos de lenguaje (de gramáticas) diferentes, pero Freud los confundiría de manera sistemática al forjar el concepto de “motivo inconsciente”<sup>31</sup>, que por tanto no sería un verdadero concepto (o no se sabría qué se está diciendo al mencionar un motivo inconsciente en concreto). O sea que está pasando por alto que entre motivos y acciones habría conexión lógica o gramatical (no se puede describir el motivo sin hacer referencia a la acción motivada), *mientras que* la causa

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 51.

<sup>30</sup> “La proposición de que una acción tiene tal y tal causa es una hipótesis. La hipótesis está bien fundada si se ha tenido un número de experiencias que, hablando toscamente, concuerden en mostrar que la acción es la secuela regular de ciertas condiciones, que entonces llamamos causas de la acción. Para conocer la razón que se tuvo para hacer un cierto enunciado, para actuar de un modo determinado, etc. no se necesita ningún número de experiencias acordes, y el enunciado de la razón no es una hipótesis. (...). Cuando digo: ‘sólo podemos *conjeturar* la causa, pero *conocemos* el motivo’ veremos más tarde que este enunciado es un enunciado gramatical. El ‘podemos’ se refiere a una posibilidad *lógica*” (Wittgenstein: *Cuaderno Azul*, en *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid, Tecnos, 1976, pp. 42-43).

<sup>31</sup> Cfr. el capítulo 4 de la definitiva obra de Bouveresse, J. (1991): *Filosofía, mitología y pseudociencia*. Wittgenstein lector de Freud. Prólogo de I. Reguera. Madrid, Síntesis, 2004. Para actualizar el asunto de la confrontación de los dos autores sería muy oportuna la lectura del artículo de Majetschak, St.: “Psicoanálisis de las tergiversaciones gramaticales: sobre la relación de Ludwig Wittgenstein con la obra de Freud”, en Jiménez Perona, Á.; Rodríguez González, M.: *Tradicón e Innovación en Wittgenstein: Actas del Seminario Internacional Complutense (10-11 de Abril de 2008)*. (<http://eprints.ucm.es/8468>). 57-83 pp. Una tarea similar pero desde el campo psicoanalítico la tenemos en el estudio de Assoun, P.-L. (1988): *Freud y Wittgenstein*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1992.

ha de ser independiente de su efecto: su conexión es en todo caso empírica y sólo la podemos establecer experimentalmente<sup>32</sup>. Justamente por eso el conocimiento práctico es diferente del teórico: en la intención, la acción correspondiente estaría representada en el contenido mismo<sup>33</sup>, mientras que la relación de causalidad es siempre conjeturada.

Se podría pensar, no obstante, que precisamente aquí, en lo que los que siguen a Wittgenstein verían como confusión lamentable, se halla la más profunda innovación conceptual del Psicoanálisis, una auténtica innovación científica como cualquier otra, que naturalmente nos obligaría a separarnos de los usos del lenguaje corriente. Pero entonces, lo que tendríamos que recordar es que para Wittgenstein, en general, el uso ampliado de un término sólo puede venir justificado por una nueva teoría científica, manteniéndose por consiguiente este uso extendido sólo en tanto la teoría no caiga herida de muerte<sup>34</sup> por la evidencia en contra. Y entonces, claro está, volvemos a la pregunta de siempre: ¿sería imaginable que cayese el Psicoanálisis herido

<sup>32</sup> Es preciso referirse aquí a la célebre polémica entre incompatibilistas y compatibilistas desarrollada en los años sesenta del siglo pasado en el ámbito de la filosofía de la acción. Se trata de la relación entre razones y causas, por supuesto, y los primeros eran discípulos del segundo Wittgenstein, mientras que los segundos se abrirían paso gracias a la obra de Davidson.

<sup>33</sup> El pensador norteamericano Velleman se refiere así a la diferencia entre estos dos tipos de conocimiento por medio de una cita de la obra *Intención*, de la wittgensteiniana Anscombe: “Anscombe usa la noción de conocimiento sin observación para explicar la diferencia entre dos tipos de declaraciones indicativas referidas al futuro: expresiones de creencia, como “Me voy a poner enfermo”, y expresiones de intención, como “Me voy a dar una vuelta”. Si alguien responde a la afirmación “Me voy a poner enfermo” con la pregunta “¿Y por qué vas a hacer eso?”, es que ha malinterpretado el acto de habla, fallando a la hora de reconocer que es una expresión de creencia y no de intención. Y al revés, si alguien responde a “Me voy a dar una vuelta”, con “¿Y cómo puedes asegurarlo?”, ha fallado a la hora de reconocer que se trata de una expresión de intención y no de creencia” (*Self to Self*. Cambridge University Press, 2006, p. 261). Es decir, el conocimiento práctico *causa* los hechos que lo harían verdadero.

<sup>34</sup> Es verdaderamente chocante, sin embargo, que en una ocasión, precisamente al hilo de esta temática crucial, Wittgenstein parezca oponer a Freud y a los filósofos, en el sentido de que Freud sería el científico, por lo tanto con derecho, a diferencia del filósofo, a extender temporalmente el sentido corriente de los términos: “¿Por qué no debería yo aplicar las palabras de maneras que entren en conflicto con su utilización original? ¿Acaso Freud, por ejemplo, no hace esto cuando incluso a un sueño de angustia lo denomina sueño de realización de deseos? ¿Y dónde está la diferencia? En una perspectiva científica un uso nuevo está justificado por una *teoría*. Y si esta teoría es falsa, el nuevo uso ampliado ha de ser abandonado. Pero en filosofía el uso ampliado no reposa sobre creencias verdaderas o falsas acerca de procesos naturales. No hay hecho que lo justifique. Nada le puede dar apoyo en absoluto” (Apunte de 1944, en *Vermischte Bemerkungen / Culture and Value*. Ed. by G.H. von Wright, in col. with H. Nyman. Oxford, Basil Blackwell, 1978, p. 44).

de muerte, como lo sería, o lo tendría que ser, en el caso de que fuese una verdadera teoría científica? Es decir, ¿estamos con él ante una teoría en el sentido de las teorías de la ciencia natural exacta? Por ejemplo, ¿qué hechos podrían justificar la ampliación del término alemán *Trieb*, que en el uso corriente significa “brote”, “impulso” o “propensión”, para pasar a significar, por ejemplo, “un concepto límite entre lo anímico y lo somático, [...] un representante psíquico de los estímulos procedentes del interior del cuerpo, que arriban al alma, y [...] una medida de la exigencia de trabajo impuesta a lo anímico a consecuencia de su conexión con lo somático”<sup>35</sup>?

Pero es ahora Ricoeur el que vendría en ayuda de Freud, y no sólo señalando que “hecho” en Psicoanálisis no puede ser como un hecho en el sentido de las ciencias naturales exactas<sup>36</sup>, sino sobre todo al insistir en que la comprensión freudiana fue realmente una comprensión lograda, y realmente filosófica, en el sentido de absoluta. Porque ocurriría, a juicio del pensador francés, que la confusión de causas y razones en los motivos inconscientes freudianos está fundada en la cosa misma: es lo humano como tal lo que se constituye precisamente en el límite o como límite de la fuerza y el sentido, quedando por tanto recogido a la perfección en el concepto específicamente psicoanalítico de pulsión<sup>37</sup>. El hombre sería un “mixto energético-simbólico”, fuerza que genera sentido o sentido que se desplegaría como potencia, de forma que el freudismo es el nombre de la única filosofía capaz de brindarnos una auténtica “arqueología del sujeto”<sup>38</sup>.

*Lo que ha sucedido entonces no es otra cosa que esto: al enfrentarse desde la hermenéutica a la denuncia de la confusión conceptual constitutiva de la filosofía de la vida que Wittgenstein sacaría a la luz en el Psicoanálisis freudiano, Ricoeur se habría limitado a volver a sentar como dada y evidente la validez del esquema schopenhaueriano fundamental que Freud habría llevado al trabajo clínico, o sea, la quiebra de representación y afecto, el límite de potencia y sentido. Pero naturalmente esta insistencia no equivale a deshacer la confusión, si es que de verdad se trata de una confusión originaria.*

<sup>35</sup> Freud (1915): *Triebe und Triebchicksale*, vol. X, p. 214. (*Obras Completas*. Vol. XIV. Trabajos de Metapsicología y otras obras).

<sup>36</sup> Cfr. Ricoeur, P. (1977): “The Question of proof in Freud’s Psychoanalytical Writings”, en *Hermeneutics & The Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*. Edited by J.B. Thompson. Cambridge University Press / Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1981. 247-273.

<sup>37</sup> Cfr. Ricoeur, P. (1977): *El discurso de la acción*. Madrid, Cátedra, 1981.

<sup>38</sup> Cfr. Ricoeur, P. *De l’interprétation. Essai sur Freud*. Paris, Éditions du Seuil.

5. Queda por considerar siquiera brevemente el hecho de que, tal vez como consecuencia de esta innovación suya del “motivo inconsciente” y de todo lo que implicaba, Freud haya negado, implícitamente pero de todas las maneras posibles, *la posibilidad misma de lo inexplicable o incomprensible*, a no ser tal vez en algunos ámbitos muy determinados, como por ejemplo el de la creación artística<sup>39</sup> (donde la Psicología habría de “rendir las armas” en relación, sobre todo, con el tema romántico de la capacidad subjetiva del artista).

Pero, como mostraría Wittgenstein, en el curso de nuestras explicaciones y fundamentaciones llegamos o tenemos que llegar siempre a un punto final, al mero hacer esto o lo otro, a la práctica dada e “incomprensible” que se limita a estar ahí, como nuestra vida. Hacemos las cosas que hacemos, simplemente, porque hacemos las cosas que hacemos. Y no lo decimos en el sentido de que lleguemos a ese fondo rocoso como se llegaría a la explicación final y definitiva más allá de la cual ya no se puede ir, como tal vez ocurra con las pulsiones freudianas y sus juegos sinuosos, sino bien al contrario en el sentido de lo “impredicible” (*Unvorhersehbares*) del juego de lenguaje, del *Sprachspiel* que “esencialmente” no está fundamentado (ni es racional ni irracional<sup>40</sup>, por lo tanto).

Uno de los discípulos más queridos del filósofo también vienés, el psiquiatra británico-irlandés Drury, iba a poner además en el descubrimiento sistemático de *lo incomprensible humano* lo esencial de la conclusión a la que había él mismo llegado tras su actividad profesional de toda una vida con los denominados enfermos mentales<sup>41</sup>. (Hoy las supuestas ciencias de la mente se hallarían convencidas de estar en vías de explicarlo todo, naturalmente, incluida por ejemplo la adquisición de su lengua materna por parte del niño o la niña<sup>42</sup>).

Sabemos, en fin, que Wittgenstein consideraba al Psicoanálisis de Freud irreligioso, y también que el filósofo de Cambridge se pronunció enérgicamente contra los que se divierten jugando con las profundidades de las

<sup>39</sup> Cfr., por ejemplo, entre otras obras de “psicoanálisis del arte”, las observaciones iniciales contenidas en “El Moisés de Miguel Ángel” (1914), en *Obras Completas*, vol. XIII, pp. 213-242.

<sup>40</sup> Cfr. *Sobre la certeza*, § 559. (*On Certainty / Über Gewißheit*. Edited by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright. Oxford, Basil Blackwell, 1978, p. 73).

<sup>41</sup> Cfr. Drury, M. O’C.: *The Danger of Words*. London, Routledge and Kegan Paul, 1973.

<sup>42</sup> Curiosamente, para Norman Malcolm, estudioso y seguidor de Wittgenstein, la pretensión chomskyana de explicar algo así estaría por completo vacía de sentido (nos preguntamos por qué habla tan bien francés un inglés, pero no por qué habla inglés un inglés). Cfr. *Wittgenstein: A Religious Point of View?* London, Routledge, 1997, p. 55.

personas, o contra los que después de leer algunos libros freudianos se permiten diagnosticar a diestro y siniestro. Pero podemos sospechar que a lo que se estaba refiriendo en último término con este adjetivo de “irreligioso”, que para él aquí tiene un valor claramente peyorativo, era precisamente a esto, a que Freud pretendió explicarlo absolutamente todo, incluso lo que no tiene explicación ninguna<sup>43</sup>. Es decir, el Psicoanálisis sería en Freud una empresa como la de las filosofías convencionales, encaminadas a la explicación total. Mientras que el imperativo fundamental del filósofo wittgensteiniano sería decir exclusivamente lo que uno sabe<sup>44</sup>, esto es, decir lo que se puede decir. Y lo que uno sabe es bien poco...

El Psicoanálisis sería una imagen del mundo moderno, una cultura, *una forma de hablar*, esto es, de ver y de actuar en el mundo (pero está claro que no sería la misma imagen que la de la física o la de la biología<sup>45</sup>). Con

<sup>43</sup> Esta sospecha puede parecer totalmente gratuita, si tenemos en cuenta el contexto del comentario de Wittgenstein, parece ser que fechado en 1936, y relatado por Drury de la siguiente manera: “Otra carta de Wittgenstein en la que me sugiere que si logra obtener la cualificación de doctor ambos podríamos practicar juntos como psiquiatras. Siente que puede tener un especial talento para esta rama de la medicina. Como regalo de cumpleaños me envió un ejemplar de *La interpretación de los sueños* de Freud. Cuando lo leyó por primera vez se dijo a sí mismo: ‘He aquí por fin a un psicólogo que tiene algo que decir’. Tiempo después, cuando hablamos sobre esto, dijo que no quería someterse al llamado análisis de entrenamiento. No le parecía correcto relevar todos sus pensamientos a un extraño. El psicoanálisis tal como Freud lo presentaba era irreligioso. ‘Es un procedimiento muy peligroso; sé de un caso en el que causó un daño infinito’” (Drury: “Conversaciones con Wittgenstein”, p. 223-224, en Rhees, R. (1981) (compilador): *Recuerdos de Wittgenstein*. México, FCE, 1989. Más bien se trataría, entonces, del carácter inmoral o sacrílego de “abrirse” de buenas a primeras al extraño. Pero lo verdaderamente irreligioso a lo que apuntaría Wittgenstein con su observación, sería ofrecerse sin más a la explicación total y como objeto dispuesto para ella, sobre todo si tenemos en cuenta la sugerencia de N. Malcolm de localizar la dimensión religiosa justamente en el punto en que deja de tener sentido el afán explicativo (cfr. Malcolm, N.: *Wittgenstein: a religious point of view?*. London, Routledge, 1997).

<sup>44</sup> *El Cuaderno Azul*: “En filosofía, la dificultad estriba en no decir más de lo que sabemos”, p. 76 de *Los Cuadernos Azul y Marrón* (1968). Madrid, Tecnos, 1976.

<sup>45</sup> Un teórico y entrenador de analistas americano, Roy Schafer, escribió allá por 1992: “Estar de acuerdo en que los analistas interpretan textos que se interpenetran o que cohabitaban unos con otros significa adjudicar al constructivismo y a su corolario, el perspectivismo, un lugar esencial en el Psicoanálisis, y someter a un cuestionamiento permanente la tradicional pretensión psicoanalítica al estatuto de ciencia empírica, inductiva y objetivamente observacional. El constructivismo y el perspectivismo son posiciones teóricas acerca de lo que podemos y debemos significar por ‘realidad’ o sobre el sentido en que podemos ‘conocer’ la realidad. En el constructivismo, el mundo que pretendemos conocer objetivamente no está dado directamente a la percepción ni a la razón. Antes bien, la realidad se construye según reglas: estas reglas, aunque por lo general están implícitas, son reconocibles por el estudio crítico, sin importar que sean conocidas como tales por el sujeto o no. La gente sigue estas



su aprendizaje, sus técnicas y sus iniciados e iniciadores. Todas las imágenes del mundo tendrían su indudable belleza y sus ventajas prácticas, si es que alcanzamos a compararlas entre sí. Pero también, si las comparamos entre sí, sus limitaciones y sus debilidades. En cambio, el filósofo es filósofo porque, por inverosímil que pueda parecer, no pertenecería a ninguna comunidad de ideas<sup>46</sup> —sería el eterno traidor que sólo sigue a su curiosidad, a lo que él llama la “verdad”. (Con lo que por supuesto me estoy refiriendo al filósofo pero no necesariamente al profesor de filosofía).

---

reglas al observar o hacer observable cualquier cosa que sea lo que van a seguir diciendo que hay en el mundo real” (*Retelling a Life*, pp. 177-178).

<sup>46</sup> Cfr. Zettel § 455. Edited by G.E.M. Anscombe & G.H. von Wright, transl. by G.E.M. Anscombe, Berkeley and Los Angeles, Basil Blackwell, 1967.