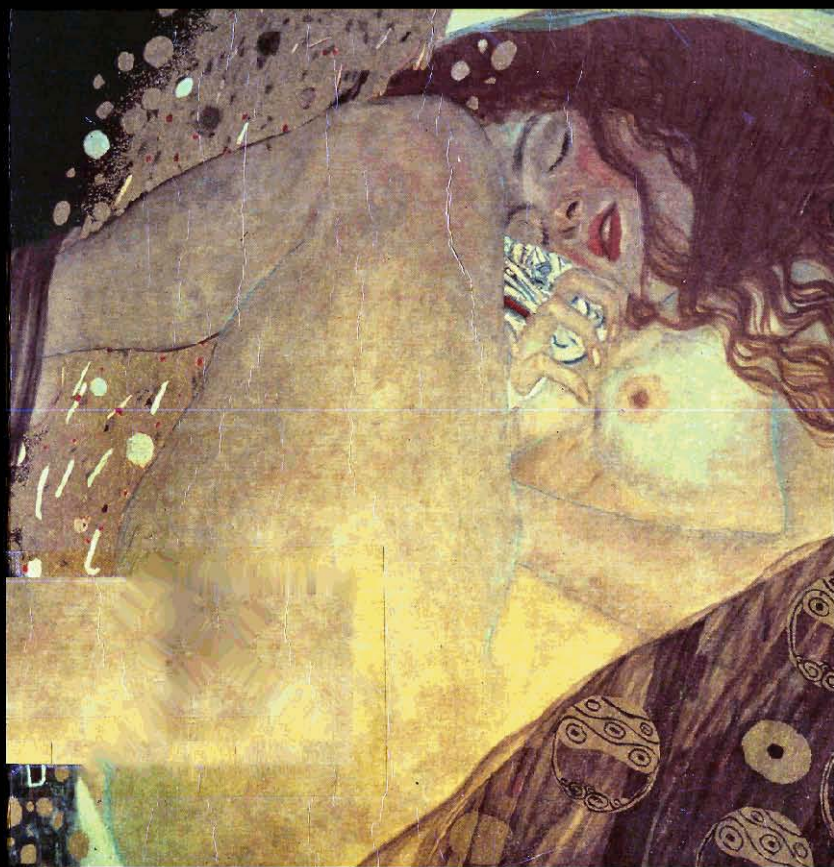


CAMBRIDGE

Guía de Freud

Compilación de **Jerome Neu**



Guía de Freud

*

Compilación de

JEROME NEU

Universidad de California

*

Traducción de Mario Santana



Editado por la Organización Editorial de la Universidad de Cambridge
The Pitt Building, Trumpington Street, Cambridge CB2 1RP
40 West 20th Street, New York, NY 10011-4211, USA
10 Stamford Road, Oakleigh, Melbourne 3166, Australia

Título inglés original: *The Cambridge Companion to Freud*
por Cambridge University Press 1991
y © Cambridge University Press 1991

Primera edición española como *Guía de Freud* por
Cambridge University Press 1996

Traducción española, © Cambridge University Press 1996

Impreso en Gran Bretaña por Cambridge University Press

Este libro se ha registrado en el catálogo de la British Library

Library of Congress cataloging in publication data

Cambridge companion to Freud. Spanish.

Guía de Freud / compilación de Jerome Neu; traducción de Mario Santana. – 1.
ed.

p. cm.

Includes bibliographical references and index.

ISBN 0 521 47838 3 (paperback)

1. Freud, Sigmund, 1856–1939. I. Neu, Jerome. II. Title.

BF109.F74C3618 1996

150.19'52'092–dc20 95–16435 CIP

ISBN 0 521 47838 3 en rústica

Índice

- Lista de colaboradores [vi]
- Agradecimientos [ix]
- Introducción Jerome Neu [1]
- 1 Freud: la psicoarqueología de las civilizaciones Carl E. Schorske [9]
 - 2 Seducidos y abandonados: auge y ocaso de la teoría freudiana de la seducción Gerald N. Izenberg [29]
 - 3 Los androides de Freud Clark Glymour [52]
 - 4 La interpretación de los sueños James Hopkins [102]
 - 5 Lo inconsciente Sebastian Gardner [163]
 - 6 Desarrollo y vicisitudes de las ideas de Freud sobre el complejo de Edipo Bennett Simon y Rachel B. Blass [192]
 - 7 Freud y la perversión Jerome Neu [208]
 - 8 La moralidad y el otro internalizado Jennifer Church [251]
 - 9 Freud y las mujeres Nancy J. Chodorow [269]
 - 10 Freud y la comprensión del arte Richard Wollheim [299]
 - 11 La antropología de Freud: una lectura de los 'libros culturales' Robert A. Paul [320]
 - 12 La última teoría de la civilización de Freud: cambios e implicaciones John Deigh [344]
 - 13 En justicia a Freud: una reseña crítica de *The Foundations of Psychoanalysis*, de Adolf Grünbaum David Sachs [370]
- Bibliografía [407]
- Obras citadas de Freud [412]
- Índice alfabético [417]

Colaboradores

Rachel B. Blass es una estudiante graduada de psicología clínica en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Está realizando una serie de estudios en el Centro Sigmund Freud que reexaminan y reconceptualizan las tradicionales teorías psicoanalíticas del desarrollo.

Nancy J. Chodorow es profesora de sociología en la Universidad de California-Berkeley. Es una candidata avanzada en el Instituto Psicoanalítico de San Francisco y autora de *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* y *Feminism and Psychoanalytic Theory*.

Jennifer Church enseña filosofía en Vassar College. Ha escrito varios artículos sobre conciencia e irracionalidad.

John Deigh enseña filosofía moral y política en la Universidad Northwestern. Es un editor asociado de la revista *Ethics*.

Sebastian Gardner es profesor de filosofía en Birkbeck College, de la Universidad de Londres.

Clark Glymour es profesor de filosofía en la Universidad Carnegie Mellon y profesor adjunto de historia y filosofía de la ciencia en la Universidad de Pittsburgh. Actualmente trabaja en un libro sobre Freud y los fundamentos de la ciencia cognitiva.

James Hopkins es profesor de filosofía en King's College (Londres) y editor adjunto de la revista *Mind*. Junto a Richard Wollheim, es coeditor de *Philosophical Essays on Freud*, y con Anthony Savile de *Psychoanalysis, Mind, and Art: Essays for Richard Wollheim* (de próxima aparición).

Gerald N. Izenberg enseña historia intelectual de la Europa moderna en la Universidad de Washington. Es también un candidato avanzado e instructor en el Instituto Psicoanalítico de St. Louis.

Jerome Neu enseña filosofía en la Universidad de California-Santa Cruz. Durante dos años fue estudiante invitado en el Instituto Psicoanalítico de Boston, y es autor de *Emotion, Thought, and Therapy*.

Robert A. Paul ocupa la cátedra Candler de antropología en el Instituto de Artes Liberales de la Universidad Emory. Es un candidato avanzado en el Instituto Psicoanalítico de la misma universidad. Es editor de la revista *Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology*.

David Sachs ha publicado ensayos sobre Platón, Aristóteles, Wittgenstein y Freud, así como sobre psicología moral. Es profesor de filosofía en la Universidad Johns Hopkins.

Carl E. Schorske, profesor retirado de historia, dirigió el programa de estudios culturales europeos de la Universidad de Princeton. Es el autor de *fin de Siècle Vienna: Politics and Culture*.

Bennett Simon es analista consejero y supervisor en el Instituto y Sociedad Psicoanalítica de Boston y profesor asociado de psiquiatría en la Facultad de Medicina de Harvard. En 1989–90 ocupó la cátedra Sigmund Freud de psicoanálisis en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Ha escrito sobre problemas relativos al complejo de Edipo y es autor de *Mind and Madness in Ancient Greece* y *Tragic Drama and the Family: Psychoanalytic Studies from Aeschylus to Beckett*.

Richard Wollheim enseña filosofía y humanidades en la Universidad de California-Berkeley y en la Universidad de California-Davis. Además de ser autor de *Sigmund Freud*, ha publicado diversos libros de orientación psicoanalítica, como *The Thread of Life* y *Painting as an Art*. Es miembro honorario de la Sociedad Psicoanalítica Británica.

Agradecimientos

Los siguientes ensayos han sido publicados previamente y aparecen reproducidos aquí con el permiso de los autores.

Jerome Neu, 'Freud and Perversion', en *Sexuality and Medicine*, vol. 1, ed. E. E. Shelp (Dordrecht, Holanda: D. Reidel, 1987). Copyright Jerome Neu.

David Sachs, 'In Fairness to Freud', *The Philosophical Review* 98 (1989).
Copyright David Sachs.

Carl Schorske, 'Freud: The Psycho-archeology of Civilizations', *The Proceedings of the Massachusetts Historical Society* 92 (1980). Copyright Massachusetts Historical Society.

Richard Wollheim, 'Freud and the Understanding of Art', *British Journal of Aesthetics* 10 (1970) y en Wollheim, *On Art and the Mind* (Cambridge, Mass.: Allen Lane y Harvard University Press, 1973). Copyright Oxford University Press.

Introducción

Jerome Neu

si a menudo equivocado y, en ocasiones, absurdo,
para nosotros no es ya una persona
sino un entero clima de opinión
bajo el cual orientamos nuestras diferentes vidas...

(W. H. Auden, *En memoria de Sigmund Freud*)

Pese a algunas distorsiones de las ideas freudianas y a periódicos ataques a la figura de Freud, el juicio de Auden sigue siendo esencialmente válido. La influencia de Freud no deja de ser enorme y penetrante. A él debemos una nueva y poderosa manera de pensar e investigar los procesos humanos de pensamiento, acción e interacción. Freud dio sentido a campos de la experiencia por lo general ignorados o incomprendidos, y aunque uno quiera rechazar o discutir alguna de las teorías o interpretaciones particulares de Freud, sus escritos e ideas son demasiado importantes como para descartarlas sin más. Freud tiene aún mucho que enseñarnos.

Los ensayos de esta colección se centran en algunas de las obras maestras y de los conceptos fundamentales de Freud, e intentan desvelar la estructura de sus argumentos y sus contribuciones al autoconocimiento del ser humano.

Freud nació en Freiberg (Moravia), pero pasó casi toda su larga vida en Viena, adonde su familia se mudó cuando él tenía cuatro años. La historia de su vida es la historia de su pensamiento: los grandes acontecimientos dieron a menudo ocasión a sus descubrimientos y especulaciones. Tras esa temprana mudanza, el resto de su vida puede ser leído como una historia de cuatro ciudades, cuya psicogeografía explora Carl Schorske. Viena, cargada de antisemitismo, fue la escena ambiva-

lente de los avances y derrotas profesionales de Freud, así como el hogar de su grata vida familiar. Londres fue, desde el principio hasta su huída de Hitler en los últimos meses de su vida, la capital de la esperanza y el orden, lugar ideal de su yo liberal. París, por otra parte, albergó sus tempranos estudios sobre la histeria con Charcot y proporcionó un centro romántico para su imaginación, ofreciendo los atractivos de un ello peligroso y seductoramente irracional. Y finalmente Roma, donde el arqueólogo puede excavar las capas de la historia como el psicólogo profundo explora el pasado enterrado, fue la ciudad inalcanzable de sus ambiciones juveniles y de sus sueños de adulto, y se convirtió en el espacio de una esporádica reconciliación de polaridades.

Algunos de los episodios de la infancia de Freud aparecen recordados en *La interpretación de los sueños*, en gran medida un registro analítico de sus propios sueños. Para Freud, los sueños llegaron a constituir 'la vía regia para el conocimiento de lo inconsciente' (1900a, II, 713); James Hopkins estudia su papel como fuente de inspiración y, al mismo tiempo, como medio de confirmación de sus teorías. Para Hopkins, sin embargo, lo importante es la interpretación que Freud hace de sus propios sueños como una extensión de los modelos de explicación de sentido común (por motivos). Una defensa adicional de la aproximación freudiana se encuentra en el comentario de David Sachs sobre *Foundations of Psychoanalysis*, de Adolf Grünbaum, la más influyente de las recientes críticas filosóficas de Freud. Aunque el ensayo de Sachs se nos presenta en forma de reseña, de hecho constituye una discusión independiente del problema de la evidencia en Freud, en particular sobre *Psicopatología de la vida cotidiana*. Este libro es, junto con *La interpretación de los sueños*, una de las muchas incursiones que llevaron a Freud más allá de la psicología de la neurosis hacia el reino de la psicología general. Fue con las neurosis, sin embargo, que el psicoanálisis inició su curso.

Las tempranas teorizaciones psicoanalíticas de Freud giraban en torno a casos de histeria, un desorden que implicaba síntomas orgánicos sin una causa orgánica aparente. Freud rechazó las explicaciones aceptadas en su tiempo, que apelaban a la simulación, la herencia y las pecu-

liaridades de la mujer (Freud demostró de hecho la existencia de casos de histeria masculina), y llegó a proponer en su lugar una 'teoría de la seducción' que remitía los síntomas histéricos a abusos sexuales prepuberales (realizados normalmente por el padre). Aunque su posición evolucionó, inicialmente Freud creía que los abusos eran experimentados en su momento como neutrales y que sólo más tarde, tras la aparición de la pubertad y la adición de una nueva energía y un nuevo entendimiento, la experiencia original era retroactivamente traumatizada y rechazada. No era pues ninguna casualidad que la sexualidad fuera crucial para comprender la defensa patológica: sólo en la esfera de lo sexual (con su activación supuestamente retardada) era posible que un recuerdo llegara a tener más fuerza que una experiencia original, de modo que el yo quedara sorprendido e incapacitado para una defensa normal. En última instancia, sin embargo, para explicar el carácter de la experiencia original y la repetición de los síntomas (si lo esencial era la energía de un trauma externo, ¿por qué no podía el síntoma consumir con éxito esa energía y así eliminarse a sí mismo?), Freud tuvo que postular la existencia de energía sexual en el niño, llegando finalmente a abandonar su teoría de la seducción en favor de una teoría que daba más importancia al conflicto interior que al trauma externo. Este punto ha sido el centro de una polémica en los últimos años, en que algunos han llegado a sugerir que Freud abandonó su teoría de la seducción a causa de lo inaceptable que resultaba llamar la atención sobre el abuso de los niños. La suposición es ridícula, pues Freud sustituyó esa teoría con ideas aún más difíciles de aceptar, en particular relacionadas con la postulación de una sexualidad infantil y por lo tanto la negación de la supuesta inocencia de la infancia. Esa suposición interpreta incorrectamente también el giro que dio Freud, pues sus propios casos le obligaban a mantener que los niños eran en ocasiones víctimas de abuso sexual y que tales acusaciones no eran producto simplemente de la fantasía; su descubrimiento no consistió en desmentir la existencia del abuso, sino en afirmar la posibilidad de que, incluso si éste no se había realmente producido, el niño, al crecer, desarrollara síntomas histéricos. La reali-

dad psíquica era tan importante como la realidad material. Había suficientes razones teóricas para ese cambio, y su análisis corre a cargo de Gerald Izenberg.

Izenberg defiende también la importancia que la experiencia clínica y la intuición teórica tuvieron en la formulación de las hipótesis que Freud pondría a prueba en su autoanálisis, como las hipótesis de la sexualidad infantil y del complejo de Edipo. El autoanálisis de Freud, iniciado en el verano de 1897 (poco después de la muerte de su padre), puede considerarse uno de los momentos cruciales en la historia del autoconocimiento humano. Es, sin embargo, discutible qué papel juega en el desarrollo del pensamiento freudiano. A diferencia de la función confirmatoria defendida por Izenberg, Simon y Blass sugieren que el autoanálisis de Freud fue de hecho el origen de las nociones centrales involucradas en el complejo de Edipo, y advierten que tal autodescubrimiento requiere comprobación antes de que sus resultados puedan generalizarse. Pero esto podría invertir la situación confirmatoria: como el propio Freud insistió, 'sólo puedo analizarme a mí mismo mediante las nociones adquiridas objetivamente (como si fuese un extraño)' (1950a [1887-1902], IX, 3591). Esto sugiere que su comprensión del complejo de Edipo se inició con el descubrimiento del mismo en sus pacientes. De este modo, su autoanálisis, en vez de originar el descubrimiento de ese complejo, habría servido para confirmar su existencia (al fin y al cabo, si era verdaderamente universal tenía que estar presente también en él). Eso explicaría por qué escribió a Fliess que 'también en mí comprobé el amor por la madre y los celos contra el padre, al punto que los considero ahora como un fenómeno general de la temprana infancia' (p. 3584, énfasis añadido; véase también p. 3573, donde el fenómeno es observado en otros). La cuestión es, una vez más, debatible y merece ser objeto de disputa. La tensión particular que existe entre las condiciones de descubrimiento y las de confirmación surge repetidamente; Nancy Chodorow, por ejemplo, la trae a colación en su clasificación, examen y explicación de las ideas freudianas sobre la mujer.

Se trata de una tensión relevante también para el problema a menudo apuntado del contraste (ya mencionado aquí brevemente) entre la psicología de la neurosis y la psicología de la normalidad. Se sugiere a veces que no es legítimo hacer generalizaciones para la comprensión de lo 'normal' a partir del estudio de casos 'anormales'. Tal generalización, sin embargo, no es exclusiva del psicoanálisis: se trata de una característica común a muchos argumentos médicos (fue el estudio del escorbuto entre los marineros embarcados sin fruta fresca lo que llevó en última instancia a comprender la necesidad normal de vitamina C en la dieta). Generalizar no debería ser ningún problema, siempre y cuando se tenga en cuenta la diferencia entre las condiciones de descubrimiento y las condiciones de confirmación. En verdad, como dijera Freud haciendo uso de la analogía del cristal cuya ruptura revela una estructura de otro modo oculta, 'la Patología, con su poder de amplificación y concreción, puede evidenciar circunstancias normales, que de otro modo hubieran escapado a nuestra perspicacia' (1933a, VIII, 3133). Creo que en realidad (como argumento en mi estudio, 'Freud y la perversión') la teoría de la sexualidad infantil que surgió de las dificultades de Freud con la teoría de la seducción sólo puede ser entendida a la luz de la comprensión freudiana de la perversión adulta tal y como aparece expuesta en sus *Tres ensayos para una teoría sexual*. Freud no fue el primero en notar que los niños se chupan el pulgar, pero fue su nueva concepción del instinto sexual (como una combinación de componentes analizables en términos de fuente, objeto y fin) lo que le permitió argumentar convincentemente que tal actividad debía ser entendida como una manifestación temprana de tal instinto, como una forma de sexualidad infantil. Los complejos entrecruzamientos entre la teoría y la observación (del yo y del otro, de lo normal y de lo anormal), así como su relación con la evidencia y la confirmación, emergen una y otra vez en este libro.

Freud tiene aún mucho que decirnos en relación a cuestiones de la filosofía de la mente, la moral y la teoría social contemporáneas. La exposición que hace Hopkins de la interpretación de los sueños la pone en contacto con modelos actuales de explicación motivacional reciente-

mente debatidos en filosofía de la acción. Las características especiales de los estados mentales inconscientes (incluyendo su relación con los estados atribuidos por la psicología del sentido común) son exploradas aquí por Sebastian Gardner. Su estudio de lo inconsciente entra también en relación con cuestiones actuales sobre el yo dividido o múltiple. Clark Glymour analiza cómo las teorías iniciales de Freud se fundamentaron en su formación médica, en particular en la neurología. Pasa luego a argumentar que el modelo de la mente que Freud presenta en *Proyecto de una psicología para neurólogos* prefigura importantes rasgos que aparecen en recientes modelos computacionales de psicología cognitiva y puede, por lo tanto, ser aún de mucho interés para nosotros. Por ejemplo, si las explicaciones freudianas, como muchas otras en la actualidad, son con frecuencia homunculares (dan cuenta de las acciones de un agente mediante las acciones de agentes internos más pequeños), entonces las hipotéticas unidades básicas de Freud deben entenderse como unidades de capacidades muy complejas más que como simples equivalentes de interruptores *on-off*. El modelo, sugiere Glymour, se origina en la política antes que en las computadoras, y tiene implicaciones prácticas para el desciframiento de ciertas incógnitas sobre la relación entre la razón y la voluntad: formas de irracionalidad que surgen del autoengaño, de la ambivalencia o la debilidad de la voluntad, así como de síntomas neuróticos.

La puesta en cuestión de la imagen cartesiana de una conciencia unitaria trae consigo temas de tipo metafísico y epistemológico; promete también clarificar el funcionamiento de nuestra conflictiva experiencia moral cotidiana. Jennifer Church enfatiza rasgos distintivos del proceso de pensamiento primario y aspectos de internalización en relación con el desarrollo moral. Según Church, el poder y el atractivo de la noción freudiana del super-yo estriban en su capacidad de explicar de modo naturalista el altruismo que los kantianos, entre otros, consideran característico de la moralidad. Queda por saber si esa noción puede separarse de la visión que Freud tenía del carácter específicamente sexual de las relaciones tempranas con los padres. ¿Puede ignorarse la ansiedad de

castración, y sustituirse el deseo de poder, al explicar la motivación por internalización? Las ideas freudianas sobre el carácter de nuestras primeras relaciones con los padres son analizadas por Bennett Simon y Rachel Blass en 'Desarrollo y vicisitudes de las ideas de Freud sobre el complejo de Edipo'. Nancy Chodorow explora los rasgos distintivos del desarrollo de la mujer según Freud y los problemas que presenta tal concepción. John Deigh comenta la importancia de la ambivalencia en la *formación de la conciencia*.

Los ensayos finales de este libro consideran más ampliamente algunas de las aplicaciones e implicaciones de las teorías de Freud. En el análisis de Richard Wollheim podemos ver cómo Freud hace uso de la biografía psicoanalítica en sus escritos sobre Leonardo y otros para iluminar el lugar que ocupa lo infantil, especialmente la sexualidad infantil, en el alcance de la madurez. En algunos de sus estudios sobre arte vemos la presencia (de manera transformada, sublimada) de las fuerzas que Freud había desvelado al explicar los síntomas neuróticos, los sueños o los chistes. Pero las motivaciones del arte son complejas, y en otros estudios Freud centra su atención en el aspecto temático de la obra artística, en cómo las capas más ocultas de la mente se revelan en la representación. En su lectura de la antropología freudiana, Robert Paul analiza el traspaso de las teorías clínicas de Freud a otros campos y estudia los análogos culturales de la neurosis obsesiva en el contexto de la evolución de las ideas de Freud sobre la naturaleza de las pulsiones. Tales análogos, sugiere Paul, pueden ayudar a entender el hecho intercultural aunque enigmático de la desigualdad de los sexos. Los modelos de la fantasía que propone la psicología individual sirven para iluminar cómo nosotros y nuestras sociedades nos convertimos en lo que somos. El lugar psicológico de la religión es considerado por John Deigh, quien estudia la cambiante teoría freudiana de las pulsiones para explicar la agudización del pesimismo en el pensamiento social de Freud que se observa entre *El porvenir de una ilusión* y *El malestar en la cultura*.

Lo que aquí se presenta es, inevitablemente, una selección. Otros temas quedan fuera de consideración: por ejemplo, el papel que en la

teoría y la terapia psicoanalíticas cumple la transferencia (es decir, los sentimientos del paciente hacia el analista, distorsionados en el entorno analítico por la proyección basada en figuras del pasado), la naturaleza problemática de las teorías de Freud sobre el placer y la pulsión de muerte, y la elaboración y reconstrucción de las ideas freudianas en Klein, Lacan y otros. Y, por supuesto, se podría decir mucho más de cada uno de los temas aquí tratados; en última instancia, se debería volver siempre a los propios textos de Freud. Ciertamente, Freud no siempre tuvo razón, pero su pensamiento –siempre sugerente– lo abarcó todo.

Freud: la psicoarqueología de las civilizaciones

Carl E. Schorske

En la última década de su vida, Sigmund Freud volvió a plantearse un problema que le había preocupado desde que en 1900 publicara su concepción de la psique en *La interpretación de los sueños*: ¿cuáles eran las implicaciones que la psicodinámica individual tenía para la civilización en su totalidad? Sus reflexiones de madurez sobre el tema aparecen en *El malestar en la cultura* (1930a). Sus sombrías conclusiones sin duda han llegado a formar parte de nuestro autoconocimiento: el progreso del dominio técnico del hombre sobre la naturaleza y la perfección del autocontrol ético se logran al precio de reprimir los instintos en el hombre 'civilizado', un coste tan alto que no sólo hace neuróticos a los individuos, sino también a civilizaciones enteras. Un exceso de civilización puede conducir a su propia destrucción a manos del instinto vengador que se rebela contra una cultura que lo ha refrenado demasiado.

Podría parecer que Freud, al hacer una observación tan esencialmente histórica, se hubiera propuesto ofrecer un modelo de la marcha de la civilización hacia la organización de la naturaleza y el desarrollo colectivo del super-yo, pero no fue así. Freud no consideró el problema históricamente, sino desde una perspectiva analógica, partiendo del análisis de la psique individual—de su estructura y experiencia—hasta llegar al funcionamiento y futuro de la sociedad. Sin embargo, para presentar a su lector la diferencia entre psique e historia, recurrió a una ingeniosa metáfora histórica: 'tomemos como ejemplo', dice, 'la evolución de la Ciudad Eterna' para representar la naturaleza de la vida mental. Freud pide a su lector que imagine Roma como una entidad física, desde su origen como poblado amurallado en el Palatino a través de sus muchas

transformaciones hasta el presente, como si todos los edificios conocidos por arqueólogos e historiadores compartieran simultáneamente el mismo espacio urbano con sus modernos supervivientes y sucesores: 'en la *Piazza della Rotonda*', explica Freud, 'no encontraríamos tan sólo el actual Panteón como Adriano nos lo ha legado, sino también, en el mismo solar, la construcción original de M. Agrippa, y además, en este terreno, la iglesia *Santa María sopra Minerva*, sin contar el antiguo templo sobre el cual fue edificada'. Freud quiere que hagamos el esfuerzo de concebir esa visión polifacética de la simultaneidad de lo no contemporáneo, la Ciudad Eterna como la totalidad sin mengua de su pasado. (Tras Picasso y los cubistas, nos resulta más fácil a nosotros imaginarla que a Freud.) Pero esto, admite, no es posible ni en el espacio ni en el tiempo: 'las influencias destructivas (...) no faltan en la historia de ninguna ciudad', reconoce, 'aunque su pasado sea menos agitado que el de Roma, aunque, como Londres, jamás haya sido asolada por un enemigo'. Sólo en la mente puede sobrevivir lo pasado, después de haber sido desplazado o reemplazado en el plano de la conciencia; y que así ocurra 'es la regla, más que una curiosa excepción' (1930a, VIII, 3020-2).

A partir de aquí Freud abandona la metáfora de la ciudad como historia total y vuelve a ponernos ante la mente individual, la psique. En la mente de cada uno de nosotros, es la civilización misma —no el saqueo enemigo— lo que destruye los rastros de la experiencia pasada, enterrando la vida personal del instinto bajo el peso de las negativas y demandas de la censura. Pero el psicoanalista, como el arqueólogo, puede recuperar lo que ha sido enterrado y, al restituir a la conciencia una historia personal, posibilitar el ajuste de sus traumas e incluso su reconstrucción.

¿Sugiere Freud que si pudiéramos reconstituir en nuestra mente la Ciudad Eterna tal y como él pide que la imaginemos, con todo su pasado expuesto, sería posible redimirla? No es eso lo que pretende; Freud sólo apunta la necesidad de reconocer que los 'inmortales adversarios' que habitan las profundidades de cada uno de nosotros, Eros y Tánatos, también están activos y/o reprimidos en la vida colectiva, y que la ciudad terre-

nal debe contar con ellos. El modelo de la psique individual sirve a Freud para diagnosticar la vida colectiva, pero no para formular una terapia social.

El uso que Freud hace de Roma en *El malestar en la cultura* es sumamente abstracto y literario, como imagen de lo inalcanzable, *summa* condensada de la vida histórica de Occidente. Cuarenta años antes, sin embargo, cuando se encontraba *nel mezzo del camin* y trabajaba en *La interpretación de los sueños*, Freud tuvo que lidiar con Roma de un modo bastante diferente, como un problema central de su autoanálisis, lo que él denominó su 'neurosis de Roma'. En la excavación psicoarqueológica de sus sueños sobre Roma, Freud desveló una Roma anterior que pertenecía a su infancia. La *via regia* a su descubrimiento de la vida inconsciente pasaba por la Ciudad Eterna; una vez conquistada Roma, Freud regresó a ella repetidamente. Fue la ciudad que en la mente de Freud quedó más firmemente ligada al psicoanálisis y la que estuvo más plenamente en consonancia con todos sus valores y deseos contradictorios, acumulados como aquella simultánea totalidad de Romas históricas que él había sugerido a los lectores de *El malestar en la cultura*.

I

Antes de que hubiera psicoanálisis, antes de que Freud se enfrentara a Roma y la exhumara, ya había sentido atracción por dos civilizaciones modernas, la inglesa y la francesa. Ambas las vio a través de las lentes estereoscópicas de su tiempo y clase social. Como muchos otros liberales austriacos, Freud era desde su juventud un apasionado anglófilo. Su experiencia familiar confirmó su prejuicio social: cuando la fortuna de su familia sufrió varios reveses a finales de la década de los 50 del pasado siglo, los hermanastros mayores de Sigmund emigraron a Manchester para prosperar, mientras que su padre Jacob trasladó al resto de la familia de Freiberg (Moravia) a Viena, donde vivirían con dificultades económicas. Tras terminar la secundaria en 1875, Freud visitó por primera vez a sus familiares en Inglaterra, visita que dejaría en él una impresión permanente. En 1882, recién comprometido en matrimonio pero profundamente frustrado en su

carrera profesional, Inglaterra surgió en su conciencia como una suerte de tierra de promisión. En una carta a su novia, Martha Bernays, Freud dio voz apasionada a su ansia de escapar de Viena y de la sombra del 'abominable campanario' de San Esteban, símbolo de la reacción católica. 'Sufro en la espera de que llegue el momento de mi independencia', escribió, 'para poder realizar mis propios deseos. Ante mí surge la imagen de Inglaterra, con su gente sobriamente industriosa, su generosa devoción al bienestar público, el obstinado y fino sentido de la justicia, que tienen sus habitantes, la llama viva del interés general, cuyo color y cuyas chispas conocen sus periódicos: todas las impresiones imborrables de mi viaje de hace siete años, viaje que ha tenido una influencia decisiva en toda mi vida, han despertado en mí toda su furiosa pujanza.'¹

Esa 'influencia decisiva' de su temprana visita a Inglaterra, si hemos de creer una carta que Freud escribió a su más íntimo amigo inmediatamente después de su regreso en 1875, afectaba a valores tanto profesionales como intelectuales. Inglaterra, como patria de los 'trabajos prácticos', lo alejó de la pura ciencia y lo inclinó hacia la práctica médica: 'si me interesara influir sobre mucha gente, y no sobre un puñado de lectores y colegas, Inglaterra sería el lugar oportuno para ello'. Al mismo tiempo, el joven principiante fue testigo del impacto del pensamiento científico inglés: 'el conocimiento que he trabado con las obras científicas británicas me tendrá siempre, en mis estudios, al lado de los ingleses, por los que siento una parcialidad extremadamente acusada: Tyndall, Huxley, Lyle, Darwin, Thomson, Lockyer y otros'.²

En 1882, en su decaído estado de ánimo, Freud alimentó con una lectura más amplia las ascuas casi apagadas de la anglofilia que aún le quedaban de su visita. 'Estoy leyendo nuevamente', informó a su Martha, 'la historia de la isla, las obras de los hombres que fueron mis verdaderos maestros, todos ellos ingleses o escoceses; y estoy recordando el período histórico que para mí es el más interesante, el reinado de los puritanos y de Oliver Cromwell'. Se hubiera podido esperar que el futuro libertador de la sexualidad definiera negativamente su interés por los puritanos. Pero no fue así, pues su mirada estaba puesta en la búsqueda de la virtud cívica.

‘¿Realmente tenemos que quedarnos aquí, Martha?’, escribió Freud de Viena. ‘Si ello nos es posible, busquemos para hacer nuestro hogar un lugar donde los valores humanos son más respetados. Una tumba en el Central Friedhof es la cosa más desdichada que puedo imaginar.’³ Aunque parece haber considerado a menudo la idea de emigrar a Inglaterra en los años ochenta del pasado siglo, Freud no pudo liberarse de su apego a la odiada Viena como escenario de su realización profesional. Sólo Hitler le hizo finalmente partir para Londres, y allí –no en Central Friedhof– acabaría siendo enterrado.

En su devoción a Inglaterra como sociedad ideal, Freud simplemente compartía una actitud que, antes de la Primera Guerra Mundial, estaba generalizada entre la burguesía liberal austriaca. De hecho, cuando estalló la Gran Guerra, Freud –quien pronto daría ‘toda mi libido (...) a Austria-Hungría’– dudó de su fidelidad. Según escribió a Carl Abraham, ‘me sentiría solidario con esto [Austria-Hungría] de todo corazón si no fuera porque Inglaterra ha abrazado la causa contraria’.⁴

En conjunto, sin embargo, había diferentes clases de anglofilia. Muchos de los intelectuales contemporáneos de Freud admiraban Inglaterra por producir un tipo humano que fundía el sentido práctico burgués con la gracia aristocrática, el mundo de los negocios y el refinamiento de estilo. El escritor Arthur Schnitzler retrató en una de sus novelas a un judío austriaco que, rehaciendo su vida en Inglaterra, encarnaba al típico caballero inglés tal y como se lo imaginaba en la Austria de *fin-de-siècle*: frío y de ojos grises, cortés y dueño de sí. El poeta Hugo von Hofmannsthal y sus amigos de la alta burocracia querían establecer en Austria una escuela pública basada en el modelo inglés para cultivar personalidades de ese tipo. El estado judío de Theodor Herzl crearía también tales realistas aristocráticos à l’*anglaise*. Adolf Loos, arquitecto y crítico de la cultura visual austriaca, al fundar una revista llamada *Das Andere* (El Otro) ‘para introducir la cultura occidental en Austria’, exaltó los valores caballerosos de la sobriedad y el sentido práctico que se reflejaban en la vestimenta, la decoración interior y los utensilios ingleses.

La anglofilia de Freud no manifestaba ninguno de estos rasgos estético-aristocráticos. Su imagen de Inglaterra provenía del liberalismo militante de

mitad de siglo, hostil a la aristocracia y al catolicismo asociado con ella en Austria. Lo que se apreciaba de la política inglesa era el parlamentarismo; en cultura, les guiaba la estrella del radicalismo filosófico. Freud estudió filosofía con Franz Brentano, una figura prominente del positivismo inglés en Austria. Bajo la tutela editorial de Theodor Gomperz –un clasicista que, siguiendo a George Grote, veía a los sofistas y a los demócratas radicales como la flor más sublime de Atenas– Freud colaboró en la edición alemana de las obras completas de John Stuart Mill (tradujo ‘Sobre la sumisión de la mujer’, ‘Socialismo’, ‘El movimiento obrero’ y ‘Platón’). Aunque no menciona su deuda para con Bentham, en la inicial teoría freudiana de las pulsiones, con su dualidad de principio del placer y principio de la realidad, resuenan los ecos de su sistema hedonista. Aquellos a los que Freud reclamó como sus ‘verdaderos maestros, todos ellos ingleses o escoceses’ de los siglos diecisiete al diecinueve, fueron los protagonistas de la represión libidinal y los defensores de la gratificación diferida, ya como enemigos puritanos del derroche aristocrático y de la Iglesia de Roma, ya como secularizados moralistas utilitarios. Austeros y racionales, ellos crearon el ego liberal que, para Freud, hacía de Inglaterra la patria clásica de la rectitud ética, del autodomínio viril y del imperio de la ley.

Freud bautizó a todos sus hijos, excepto uno, con los nombres de sus maestros o de sus esposas. Oliver, su segundo hijo, lleva el nombre de Cromwell. Fue así que el teórico del sexo hizo homenaje a las virtudes públicas de la represión privada y a los logros especiales de la cultura política inglesa.

II

Es ya un tópico de los estudios freudianos identificar París con el impacto que Jean-Martin Charcot, el gran teórico y clínico de la histeria, tuvo sobre el desarrollo intelectual de Freud, y es justo que así sea. En 1885 Freud fue al Hospital de Mujeres de la Salpêtrière con una beca de neurología para explorar los fundamentos orgánicos de los desórdenes nerviosos. Charcot le abrió un nuevo camino hacia el estudio de la histe-

ria, en especial la parálisis histérica, en cuanto enfermedad que se manifestaba 'como si no existiera tal anatomía del cerebro'.⁵ También orientó la mente de Freud, aunque sólo fuera de un modo informal, hacia 'la chose génitale', el componente sexual en la etiología de la histeria. Cuando Freud regresó a Viena para abrir su propia consulta lo hizo todavía como neurólogo, pero con un interés especial en 'casos nerviosos' que otros desechaban por tediosos: pacientes que no sufrían lesiones orgánicas en el sistema nervioso.⁶ De este modo, al regresar de París con una acentuada predilección por lo que hoy llamaríamos neuróticos, Freud se encaminó por primera vez, atrevidamente aunque quizás sin percatarse del todo, por la *via regia* al inconsciente.

Las cartas de Freud a su prometida durante el medio año que pasó en París dejan claro que la ciudad misma —o, más precisamente, su encuentro con ella— a la vez preparó y reforzó el impacto de Charcot.

Inglaterra representaba el buen orden, la moralidad y la racionalidad liberal, todo lo cual resultaba atractivo para Freud como posible refugio frente a las injusticias sociales y las frustraciones profesionales de Austria. París era todo lo contrario: una ciudad de peligros, de lo cuestionable, de lo irracional. Freud aceptó, aunque lo elaboró ampliamente, París como el desenfreno, la tentación femenina; se acercó a ella con un espíritu dispuesto a una aventura a la vez emocionante y terrorífica.

Hasta que fue a París en 1885, no hay que yo sepa referencia alguna, como realidad o como símbolo, a esa ciudad en sus escritos. Más de una década después, sin embargo, en *La interpretación de los sueños* dice crípticamente que 'París ha sido durante mucho tiempo objeto de mis deseos, y la felicidad que me invadió al pisar por primera vez su suelo la interpreté como garantía de que también se me lograrían otros deseos' (1900a, II, 465). Freud no dice cuáles eran esos deseos. En las hermosas cartas que escribió a su prometida y a su hermana durante su formación en París, sin embargo, el intenso e impresionable joven Freud parece haberse dado a todo un mundo de prohibidas *fleurs du mal* que Freud, anglófilo y judío liberal, había rechazado o evitado hasta entonces: la Iglesia Católica Romana, el poder embrujador de lo femenino y el poder de las

masas. Mientras Londres era la ciudad del yo, donde la totalidad de la cultura apoyaba la independencia y el control personal, París era la ciudad del ello, donde reinaban las pulsiones eróticas y tanáticas.

Dos meses después de su llegada a París, Freud todavía escribía así de la ciudad: 'estoy bajo el pleno impacto de París y, hablando en tonos poéticos, podría compararla con una esfinge de formas ampulosas y adornos estrafalarios que se zampara a todos los extranjeros incapaces de contestar correctamente a sus enigmas'.⁷ Freud escogió bien la imagen, pues en la Esfinge se combinaban la bella y la bestia, cuestionando la ley natural con su ser compuesto y la racionalidad con su enigma fatal, que sólo el brillante y perverso Edipo pudo resolver.

Considerando la amargura, la desconfianza y el disgusto que Freud dirigió toda su vida al catolicismo, y recordando la ansiedad que en 1882 sentía por escapar de la sombra de 'ese abominable campanario de San Esteban' para refugiarse en Inglaterra, resulta sorprendente su reacción ante Notre Dame: 'la primera impresión que tuve al entrar fue una sensación desconocida hasta entonces: 'Esto es una iglesia.' (...) No he visto nunca nada tan conmovedoramente grave y sombrío, tan desnudo y angosto.' Lo que Freud comentó de su acompañante en esa primera visita a Notre Dame podría haberlo dicho de sí mismo: 'allí estaba, en efecto, profundamente perdido en cavilaciones'.⁸

Freud conectó no sólo con la belleza de la catedral, sino también con su bestialidad. Más tarde recordaría que la plataforma de Notre Dame era su 'lugar favorito' en París: 'en cuanto podía disponer de algunas horas de libertad por la tarde, subía a las torres y paseaba entre las monstruosas y grotescas esculturas que la decoran'. Cuando Freud se identificó con Hércules en un sueño de omnipotencia, descubrió que detrás del sueño se ocultaba el Gargantúa de Rabelais, quien se venga de los habitantes de París al arrojar su orina sobre ellos desde lo alto de Notre Dame (1900a, II, 632).

La gente de París, por su parte, asustaba a Freud. Le parecía 'sinistra'. Sin duda la turbulencia política marcó los meses de su estancia en París, un período de inestabilidad gubernamental (el denominado *valse des*

ministères) que siguió la caída de Jules Ferry, unas tormentosas elecciones y la subida del boulangismo. Freud apenas identificó los objetivos de los manifestantes políticos; lo que él vio fue simplemente el comportamiento de las masas, algo que una década más tarde, en Viena, llegaría a serle demasiado familiar: 'es como si las personas pertenecieran a especies distintas de la nuestra, como si estuvieran poseídas por mil demonios (...), les oigo gritar "A la lanterne" y "à bas" tal o cual persona. Creo que desconocen el significado de la vergüenza o el temor. (...) Son gente dada a las epidemias psíquicas y a las convulsiones históricas de masas, y no han cambiado desde que Victor Hugo escribió Notre-Dame.'⁹

Al pavor que despertaban en él la iglesia y la muchedumbre enfurecida debemos añadir una perspectiva más para triangular el París de Freud: el teatro, en particular sus mujeres. Freud asistió primero al teatro con la esperanza de mejorar su francés, vio que entendía poco y, sin embargo, volvió una y otra vez por otros motivos. Freud dedicó una de sus cartas más largas a describir escena por escena la actuación de Sarah Bernhardt en *Théodora*, melodrama de Victorien Sardou.¹⁰ Quedó profundamente conmovido por su retrato de la heroína bizantina, una prostituta que llegó a emperatriz: 'sus caricias, sus ruegos y sus abrazos, las posturas que adopta, el modo en que se enrosca a los hombres, la manera que tiene de actuar con todos y cada uno de sus miembros, con todas y cada una de sus articulaciones..., es increíble. No creo que esta mujer notable sea distinta en la vida real de como se muestra en el teatro.'

'Por fidelidad a la verdad histórica', continúa Freud, 'permíteme añadir que de nuevo tuve que pagar caro este entretenimiento, con un ataque de jaqueca'. Las tensiones de la experiencia parisina y su nueva receptividad, tanto sensual como intelectual, al mundo de la pulsión estaban sin duda relacionadas con la larga separación de su querida Martha. Jovialmente le confesaba su frecuente recurso a la cocaína para calmar las tensiones o alegrar su ánimo. Al mismo tiempo que no le ocultaba ninguno de sus actos, le reveló una fantasía: la posibilidad de casarse con la atractiva hija de Charcot y resolver de un solo golpe sus problemas de poder (profesionales, sociales y sexuales); esto evidentemente provocó

una irritada respuesta de Martha, quien no pudo tomárselo tan a la ligera como Freud había tratado de presentarlo.¹¹ Es de sospechar que el decoroso Freud no podía revelar ni reveló el verdadero alcance de esos nuevos sentimientos. Donde quizás quedan mejor expresados es en un chiste que posteriormente anotaría con placer, cuando ya había descubierto que los chistes contienen la expresión de deseos reprimidos; un matrimonio está discutiendo su futuro, y el hombre le dice a su esposa: 'si uno de nosotros muriere, yo me iría a vivir a París' (1900a, II, 642).

En una de las importantes cartas de París, la simbología misma que utiliza Freud parece poner en contacto todas las dimensiones de su experiencia parisina con el impacto de Jean-Martin Charcot: 'tengo la impresión de que he cambiado mucho. (...) Charcot, que es uno de los médicos más grandes que han existido y un hombre cuyo sentido común raya en el genio, está, sencillamente, destruyendo todos mis objetivos y opiniones. A veces salgo de sus clases como de Notre Dame', sigue nuestro anti-católico militante, 'con una idea totalmente nueva de lo que es la perfección. (...) Hace tres días que no hago nada y no tengo el más pequeño remordimiento', añade el antiguo puritano. 'Mi cerebro se queda tan saciado con él, como después de haber pasado una velada en el teatro. No sé si esta semilla dará fruto; pero sí puedo afirmar que ningún otro ser humano había causado nunca tan gran efecto sobre mí. (...) ¿O es meramente la influencia de esta ciudad, atractiva y repulsiva de modo mágico?'¹²

Seguramente se trataba de ambas cosas. París —y la percepción bastante estereotípica que Freud tenía de ella— proporcionaba el escenario ideal para recibir de Charcot una doctrina que abría el paso a esa cuestionable provincia de la psique donde ni el cuerpo ni la mente consciente parecían estar en control.

Antes de regresar de París, Freud consolidó sus relaciones con Charcot ofreciéndose como voluntario para traducir un volumen de sus *Leçons sur les maladies du système nerveux*, incluyendo sus conferencias sobre la histeria. De este modo, la contribución de Freud al pensamiento inglés con su traducción del ensayo de John Stuart Mill sobre la sumisión de la

mujer halló un apropiado equivalente francés. Freud llevó la simetría hasta su misma familia: a su primer hijo le puso el nombre de Jean Martin como Charcot y poco después, en homenaje a la Inglaterra puritana de Cromwell, llamó Oliver a su segundo hijo. Así, modelos personales del yo inglés y el ello parisino tendrían sendos tocayos entre sus hijos.

Cuando Freud regresó a Viena inició su práctica como doctor de enfermedades nerviosas. Escogió el Domingo de Pascua para publicar la noticia en *Neue Freie Presse*. El judío admirador de Notre Dame combinaba así el anuncio de su propia resurrección y nueva vida con un desafío a la sensibilidad católica propio de un profeta puritano. Tales fueron las extremas polaridades que entraron a formar parte de la génesis del psicoanálisis.

III

A estas alturas ustedes se deben estar preguntando si este retrato que he dibujado del Londres y el París de Freud justifican mi subtítulo, 'la psicoarqueología de las civilizaciones'. Como tales experiencias anteceden al interés de Freud por las profundidades de la psique o por la arqueología, hasta ahora nuestros materiales han dado cuenta de ideas y valores conscientes y no de los enterrados; del mundo diurno, no del nocturno. Lo que es sorprendente es el marcado contraste que en Freud tienen las imágenes de ambas culturas. No sólo mantuvo sus identidades separadas y antitéticas, sino que no buscó en ninguna de ellas rastros de las características que veía en la otra. Los lentes puritanos y racionalistas que llevaba cuando observaba Inglaterra no le permitían ver nada de las catedrales, las muchedumbres o las mujeres que llamaban tanto su atención en Francia, ni notó el lado afable y aristocrático de la vida y las costumbres inglesas. En Francia, por otro lado, la imagen de lo femenino y la Esfinge dominaron tanto su percepción que el lado masculino, positivista y racionalista de la sociedad burguesa francesa apenas entró en su campo de visión. finalmente, Freud no hizo ningún esfuerzo por estable-

cer una relación entre los valores contrapuestos que le atraían de las culturas inglesa y francesa. Eso lo conseguiría sólo indirectamente en su encuentro con Roma, donde lo masculino y lo femenino, la ética y la estética, es decir, el mundo londinense del yo y el mundo parisino del ello, convergían en una amalgama sorprendente.

Roma había ocupado la imaginación de Freud a ráfagas desde su infancia, pero no fue hasta la década de los noventa, cuando ya entrado en la cuarentena trabajaba en *La interpretación de los sueños*, que se despertó en él un apasionado interés por la Ciudad Eterna. Como ocurriera a principios de los ochenta, cuando había contemplado la posibilidad de huir y refugiarse en Inglaterra, Freud entró hacia la mitad de los años noventa en una más profunda crisis profesional. Mientras que en la década anterior el callejón sin salida había afectado sólo a sus oportunidades profesionales, ahora —dada la profundidad misma de su frustración— estaban en cuestión también la identidad personal de Freud y su orientación intelectual.

En otro lugar he tratado de mostrar cómo afectó a Freud la convulsa crisis de la sociedad austriaca, en la que el liberalismo carecía de poder para mantenerse en pie ante la creciente ola de movimientos nacionalistas antisemitas.¹³ Le llevó al retiro social como judío, al aislamiento intelectual como científico y a la introspección como pensador. Cuanto más oscura fue su vida exterior, sin embargo, mayor vuelo adquirieron sus ideas. En su obra fundamental, *La interpretación de los sueños*, Freud transformó el veneno de la frustración social como judío y como científico en el elixir de la iluminación psicológica. Fue esencial para su procedimiento que sondeara las profundidades de su propia historia personal, para así hallar una estructura psicológica universal, una clave del destino humano que trascendiera la historia colectiva que hasta entonces había parecido conformar el sino del hombre. Freud ideó el psicoanálisis como una teoría contrapolítica en una situación de desesperanza política. Si antes había estado tentado de refugiarse en Inglaterra, ahora se volvía hacia sí mismo para, mediante el psicoanálisis como teoría, confrontar y superar los conflictos entre sus deseos y el medio ambiente hostil. A

medida que lo hacía también resolvió, por medio del psicoanálisis como terapia, los conflictos entre sus deseos y sus valores.

El interés por Roma y la Antigüedad surgió precisamente de esa crisis personal e intelectual. Su proceder como psicólogo excavando en las profundidades enterradas de su propio pasado se le reveló análogo al trabajo del arqueólogo. Su moderado interés pronto se convirtió en pasión insaciable: leyó con entusiasmo la biografía de Heinrich Schliemann, quien vio cumplido su sueño infantil cuando descubrió Troya; inició una colección de artefactos antiguos que pronto adornaría su oficina en Berggasse; y, contra los hábitos de aquellos días de retiro social, entabló amistad con Emanuel Löwy, profesor de arqueología. 'Suele entonces mantenerme despierto hasta las tres de la mañana', escribió a su amigo más íntimo. 'De su querida Roma me cuenta...'¹⁴

Era de esperar que Freud, viajero empedernido, quisiera proseguir su nuevo interés visitando la Ciudad Eterna. Pero le resultó imposible hacerlo: Freud viajó cinco veces a Italia entre 1895 y 1898 sin llegar ni una sola vez a Roma. Alguna inhibición le retenía, mientras el creciente deseo de visitarla se hacía más doloroso. Roma devino literalmente la ciudad de sus sueños, y Freud empezó a hablar de su añoranza por la ciudad como 'profundamente neurótica'.¹⁵ Y como tal la incluyó en su autoanálisis y en *La interpretación de los sueños*.

En *La interpretación* Freud exploró en profundidad una sola dimensión de su neurosis romana, aquella que tenía que ver con la relación con su padre, pero al hacerlo descubrió también la centralidad que el problema judío y la política austriaca ocupaban en su propia vida. Recordó de sus años escolares su adoración por el héroe Aníbal:

al estudiar las guerras púnicas, todas mis simpatías fueron para los cartagineses y no para los romanos. Más adelante, cuando en las clases superiores fui comprendiendo las consecuencias de pertenecer a una raza extraña al país en que se ha nacido, y me vi en la necesidad de adoptar una actitud ante las tendencias antisemitas de mis compañeros, se hizo aún más grande ante mis ojos la figura del guerrero semita. *Aníbal y Roma*

simbolizaron para mí, respectivamente, la tenacidad del pueblo judío y la organización de la Iglesia católica.

Freud recuperó entonces un episodio de su infancia en que su padre le contó que unos cristianos le habían insultado y él no había reaccionado. A Freud le dolió la conducta 'no muy heroica' de su padre, y recordaba haber deseado que éste le hubiera ordenado, como hizo el padre de Aníbal, tomar 'venganza de los romanos'. Desde ese momento, anotó Freud, Aníbal había estado presente en sus fantasías. Frente a la amenaza del nuevo poder del antisemitismo durante los años noventa, Freud interpretó su anhelo por Roma como si hubiera 'seguido las huellas de Aníbal; como a él, me había sido imposible llegar a Roma' (1900a, II, 466-7).

Hay dos aspectos de la interpretación que Freud hace de su identificación con Aníbal que merecen atención: primero, que él compartiera con los puritanos ingleses el odio que, como sede del poder del Catolicismo, les inspiraba la Roma cristiana; segundo, que hubiera asumido la carga paterna de defender la dignidad judía, para lo cual —a pesar de su ira contra la impotencia del padre— él mismo estaba imposibilitado. Desde esta perspectiva, la neurosis romana de Freud, su incapacidad para llegar a la ciudad, era resultado de la culpa que sentía por el incumplimiento de una obligación a la vez filial y política.

Sin embargo, los sueños que Freud tuvo sobre Roma en los años 1896 y 1897 dicen algo diferente, más cercano al encanto seductor de su París que a la rectitud puritana de su Inglaterra. Todos ellos sugieren más satisfacción que conquista. Todos combinan imágenes de la Roma católica con ideas y situaciones judías (1900a, II, 464-7).¹⁶ En un sueño Roma aparece como 'la tierra de promisión' vista desde lejos, con lo cual Freud implica que su relación con Roma era similar a la de Moisés e Israel. La visión, aunque Freud no lo dice, parece expresar un deseo prohibido: un ansia de integrarse en el mundo de los gentiles que tanto su conciencia como la censura en sus sueños le negaban. También identifica Roma con Carlsbad, el equivalente en Bohemia de Palm Springs: una ciudad del placer, el reposo y la cura, es decir, una ciudad terrenal para la

recreación (re-creación) y la resurrección. En el análisis, Freud se compara con un judío pobre y amable de una de las historias yídish de las que tanto gustaba el cual, sin dinero para comprar el billete de tren a Carlsbad y a pesar de los golpes que por ello le propina el revisor en cada estación, sigue sin desanimarse su *via dolorosa* (tal es la expresión que usa Freud). De este modo, la imagen altiva de un Moisés-Freud que mira Israel-Roma 'desde lejos' encuentra su humilde análogo en el pequeño-judío-Cristo-Freud que llega a Carlsbad-Roma al final de una *via dolorosa*. Un tercer sueño refuerza el tema cristiano, aunque proyectándolo en él de la antigua Roma pagana: desde la ventanilla de un tren, Freud ve al otro lado del Tíber el Castel Sant'Angelo, castillo papal al tiempo que tumba imperial romana; para su exasperación, el tren parte antes de que él pueda bajarse para cruzar el Puente del Espíritu Santo y alcanzar el castillo, lugar tanto del paganismo sepultado como de la salvación cristiana.

La diferencia entre la Roma del joven Freud de los años sesenta y setenta –prohibida, hostil y burocrática– y esta Roma del soñador de los noventa es enorme: la primera era objeto del odio y llamaba a la destrucción; la segunda, objeto del deseo, provoca el enamoramiento. Seguramente podemos detectar en esa segunda Roma los rasgos positivos del París de Freud: el pavoroso espíritu católico pero gloriosamente femenino de Notre Dame, el atractivo de la ciudad del placer (Carlsbad-París-Roma); es decir, a la vez Madre y seductora. Freud ciertamente proporcionó los materiales para relacionar el atractivo de Roma con su subrogado materno, una adorada niñera checa de su infancia; ella le había inculcado su fe católica y lo llevaba a la iglesia el Domingo de Resurrección; a diferencia de su padre, ella le había inculcado 'una alta opinión de mis propias capacidades'. Mientras la Roma de Aníbal era masculina, asociada por Freud con su deber social y su conflicto edípico, la Roma de la niñera era femenina, la Roma de la Madre Iglesia y del tabú del amor edípico.¹⁷

Aunque en su informe psicoarqueológico Freud solamente analiza la primera Roma, la pagana, indentificándose con Aníbal y su deseo de

'vengarse de los romanos', él nos da una clave que, como la niñera, ilumina otro camino que conduce a una Roma más en consonancia con sus deseos oníricos de enamoramiento y satisfacción. La clave está en una cita de un autor alemán que Freud recordó mientras debatía su neurosis romana: 'No puede decidirse quién hubo de pasear más febrilmente arriba y abajo por su cuarto después de haber hecho el plan de marchar hacia Roma, si Aníbal o el lector Winckelmann.' Freud respondió 'Aníbal' sin dudarle, pues a él también el Destino le negaba 'el deseo de entrar en Roma'. Pero Winckelmann correspondería a la otra cara de la verdad del sueño de Freud, aquella cuyo análisis él no ha podido darnos; pues Winckelmann, el gran arqueólogo e historiador del arte, tenía mucho en común con Freud: su pobreza; una aguda conciencia de sus humildes orígenes sociales; la falta durante años de una posición cómoda o de reconocimiento profesional; una serie de intensas amistades masculinas con tonos homosexuales; odio a la tiranía política; hostilidad hacia la religión organizada; y una crisis creadora a los cuarenta años que resultó, como en Freud, en una 'opera prima' nueva y revolucionaria. Y sobre todo, el que Winckelmann —un protestante— superara sus escrúpulos y se convirtiera al catolicismo para entrar en Roma y realizar así su pasión por la antigüedad clásica; conquistó su conciencia en aras de su ciencia, de su amor *intellectualis* por Roma.

¿Acaso no era Freud un científico —y un científico 'blando'— antes que un general? ¿No estaba, en su viaje a Roma, siguiendo más bien los pasos de Winckelmann que los de Aníbal? La fidelidad apasionada con que Freud mantuvo su amistad con Wilhelm Fliess, único confidente intelectual durante esos años de crisis, tuvo rasgos homoeróticos que aluden también a Winckelmann. Fliess defendía aun más radicalmente que Freud la primacía de la sexualidad en la vida psíquica, y propuso una teoría radical de la bisexualidad que Freud llegó a considerar seriamente (París, donde Freud había adoptado la teoría de Charcot de que los hombres también podían sufrir la enfermedad femenina de la histeria, le había preparado para ello). Freud calificó de 'simposios' sus repetidos encuentros *à deux*, y en su mente soñaba con un encuentro en tierra

clásica. Cuando en 1901 Fliess le propuso celebrar un simposio durante las Pascuas, Freud respondió que estaba 'poderosamente atraído' (*mächtig gepackt*) por la idea; pero como la amistad estaba entonces llegando a su fin, Freud declinó la oferta.¹⁸ No pudo dejar de confesarle a Fliess el atractivo que sentía por Roma como meta y como escena de la resurrección: 'en medio de esta depresión mental y material me obsesiona la tentación de pasar en Roma las Pascuas de este año. No es que tenga derecho alguno a eso, porque nada he alcanzado todavía.' O en otro momento: 'yo tampoco he de ir a Roma para las Pascuas'.¹⁹

Freud, naturalmente, no estaba dispuesto a seguir a Winckelmann e ingresar en la Iglesia Romana. El Aníbal y el Cromwell que había en él, los valores judíos, liberales y anglófilos que habitaban de día su conciencia y de noche censuraban sus sueños, afianzaban su capacidad de resistir tal apostasía. Pero la tentación a la que Winckelmann había sucumbido en Roma, tan similar a la que Freud encontrara en París —el poder afectivo de Eros asociado a la Roma católica—, fue reconocida por Freud como una realidad más profunda de su propia psique. Su gloria fue exhumarla dolorosamente en sí mismo y utilizarla luego para construir su sistema dinámico psicoanalítico.

Después de que Freud concluyera su autoanálisis y *La interpretación de los sueños* en 1900, las puertas de Roma se le abrieron al fin. No entró en la ciudad para 'tomar venganza de los romanos' o para ceder a la tentación de la Santa Madre Iglesia, sino como un peregrino intelectual: 'fue para mí una experiencia sobrecogedora, que, como sabes, representó el cumplimiento de un sueño alimentado desde mucho tiempo atrás', escribió a Fliess. 'Pero también un poco defraudante.' Aunque no llegara a descubrir todos los estratos del significado simbólico de Roma para su vida psíquica simultáneamente presente, tal como indicara la metáfora con que abrimos este ensayo, Freud pudo distinguir claramente tres Romas, diferenciadas por periodos históricos. En orden inverso, la tercera Roma, la Roma moderna, era 'reconfortante y simpática'. La segunda, la Roma católica, con su 'patraña de la salvación', era 'insoportable' y le hacía 'incapaz de sobreponerme al recuerdo de mi propia miseria y de toda la otra miseria

que conozco'. ¿No era esa miseria resultado de la poderosa atracción que sobre él ejercían el mundo católico de Notre Dame y —como en el ejemplo de Winckelmann— la tentación de convertirse como medio de salvación profesional, todo lo cual entraba en conflicto con su conciencia formada en el Viejo Testamento y su fidelidad étnica? Pero por debajo de ellas estaba la primera Roma, la Roma de la antigüedad. Sólo ésta le entusiasmó profundamente: 'podría haber adorado los humildes y mutilados restos del Templo de Minerva'.²⁰

¿Minerva? Engendrada por el intelecto de su padre Júpiter, era a un tiempo la diosa de la sabiduría y la protectora de la polis. Precisamente entonces (1902) se erigió su estatua frente al edificio del Parlamento en Viena, como símbolo tardío del estado racionalista liberal. Minerva era también una hembra fálica, una diosa antierótica que repelía a los enemigos con su lanza, su égida de serpientes y su escudo de gorgones. Con su bisexualidad ascética y su frialdad racional, ella unificaba el espíritu cívico que tanto había atraído a Freud hacia la viril Inglaterra con el poder irracional y la belleza femenina que le conmovieran en París. En el estrato más profundo y pagano de la Ciudad Eterna, donde encontró los restos mutilados de Minerva, el psicoarqueólogo Freud pudo celebrar su propia hazaña: reconciliar en el pensamiento las polaridades de lo masculino y lo femenino, conciencia y pulsión, yo y ello, patriarcado judío y maternalismo católico, Londres y París, todo ello en el nombre de la ciencia. La solución de Freud a su propio problema con la Roma estratificada trajo consigo la restauración de su propio yo, al dotarle de la capacidad para comprender una realidad contradictoria y heterogénea y poder así vivir con ella.

NOTAS

1. Citado por Ernest Jones en *Vida y obra de Sigmund Freud*, 3 vols., trad. Mario Carlisky (Buenos Aires: Hormé, 1976), vol. 1, pp. 188–9.
2. Ronald M. Clark, *Freud: el hombre y su causa*, trad. J. Antonio G. Larraya (Barcelona: Planeta, 1985), p. 30.

3. Jones, Freud, vol. 1, p. 189.
4. *Ibíd.*, vol. 2, p. 185.
5. *Ibíd.*, vol. 1, p. 244. Para un comentario inteligente de la relación de Freud con París y Charcot que difiere del mío, véase Léon Chertok, 'Freud in Paris (1885/86)', *Psyche* 5 (1973): 431–48.
6. Marthe Robert, *La revolución psicoanalítica*, trad. Julieta Campos (México: Fondo de Cultura Económica, 1966), p. 98.
7. Sigmund Freud a Minna Bernays, París, 3 de diciembre de 1885. *Epistolario 1873–1939*, trad. Joaquín Merino Pérez (Madrid: Biblioteca Nueva, 1963), p. 208.
8. Freud a Minna Bernays, París, 19 de noviembre de 1885. *Epistolario*, p. 202.
9. Freud a Martha Bernays, París, 3 de diciembre de 1885. *Epistolario*, p. 208.
10. Freud a Martha Bernays, París, 8 de noviembre de 1885. *Epistolario*, pp. 198–202.
11. 'Supón ahora por un momento que yo no estuviera ya enamorado y fuese un aventurero: la tentación de cortejarla [a Mlle. Charcot] sería poderosa, pues nada es tan peligroso como una joven que posee los rasgos del hombre a quien uno admira'. *Ibíd.*, 20 de enero de 1886, p. 218; 27 de enero de 1886, pp. 219–20; 2 de febrero de 1886, pp. 225–6; 10 de febrero de 1886, pp. 229–30.
12. *Ibíd.*, 24 de noviembre de 1885, pp. 204–5.
13. Carl E. Schorske, *Fin de siglo*, trad. Iris Menéndez (Barcelona: Gustavo Gili, 1981), capítulo 4. Salvo indicación contraria, lo que sigue está basado en los materiales allí presentados.
14. Freud a Wilhelm Fliess, Viena, 5 de noviembre de 1897 (1950a [1887–1902], IX, 3588).
15. *Ibíd.*, 3 de diciembre de 1897 (1950a [1887–1902], IX, 3592).
16. No se incluye aquí un sueño posterior sobre Roma, en el cual la ciudad es escenario del dolor. La importancia de ese sueño para el problema de la ambivalencia de Freud en cuanto judío ha sido interesantemente demostrada por Peter Loewenberg en 'A Hidden Zionist Theme in Freud's "My Son, the Myops . . ." Dream', *Journal of the History of Ideas* 31 (1970): 129–32.

17. Freud a Fliess, Viena, 3-4 de octubre de 1897; Viena, 15 de octubre de 1897 (1950a [1887-1902], IX, 3580-85). El comentario más completo sobre la niñera y la neurosis romana de Freud es el de Kenneth A. Grigg, "'All Roads Lead to Rome,'" *The Role of the Nursemaid in Freud's Dreams*, *Journal of the American Psychoanalytic Association* 21 (1973): pp. 108-26.
18. Freud a Fliess, Viena, 23 de marzo de 1901, *The Origins of Psycho-analysis: Letters, Drafts and Notes to Wilhelm Fliess, 1887-1902*, ed. Marie Bonaparte, Anna Freud, Ernest Kris, trans. Eric Mosbacher and James Strachey (Garden City, N.Y., 1957), pp. 315-16.
19. Freud a Fliess, 30 de enero y 15 de febrero de 1901 (1950a [1887-1902], IX, 3646-8).
20. *Ibid.* [Viena], 19 de septiembre de 1901 (1950a [1887-1902], IX, 3651).

Seducidos y abandonados: auge y ocaso de la teoría freudiana de la seducción

Gerald N. Izenberg

Durante muchos años, la 'teoría de la seducción' de Freud relativa a la neurosis fue considerada un paso erróneo, aunque inicialmente plausible, en el camino hacia la madurez de la teoría psicoanalítica, y la versión que Freud dio de su rechazo fue aceptada sin más. Recientemente, con la creciente consideración del abuso sexual infantil, el psicoanálisis clásico ha sido criticado por desestimar la realidad de la infancia como mera fantasía infantil, se ha revitalizado el interés por la teoría de la seducción y se han cuestionado duramente los motivos de Freud para abandonarla. La historia del auge y ocaso de la teoría de la seducción toma entonces un nuevo interés y significación, y quizás su lección más relevante sea la importancia de lo teórico en el psicoanálisis. Hubo presupuestos teóricos que jugaron un papel esencial en la creación y posterior abandono de la teoría y que asimismo ayudaron a Freud a producir un sustituto. Consideraciones de orden teórico también explican por qué Freud, aunque nunca dejó de creer en la realidad del abuso sexual en la infancia, no supo darle un papel causal una vez adoptada su nueva teoría.

El clímax de la historia es bien conocido. En su carta del 21 de septiembre de 1897, Freud anunciaba a Wilhelm Fliess que 'ya no creo en mis neuróticos' (1950a [1887-1902], IX, 3578), es decir, en la teoría de la seducción que había defendido tenazmente durante los dos últimos años. Su reacción resultaba paradójica incluso para él mismo: se trataba, escribió, del 'derrumbe general de todos los valores' en sus recientes esfuerzos teóricos y, sin embargo, tenía 'más bien la sensación de un

triunfo que de una derrota (por incorrecto que ello parezca)' (3580). Y no se equivocaba: la famosa carta era tanto la proclamación de un nacimiento como una necrológica; en menos de dos meses Freud envió a Fliess con fingida ostentación un esquema de su teoría de la sexualidad infantil y su papel en la formación de los síntomas neuróticos de la vida adulta.

Freud le ofreció a Fliess cuatro motivos para rechazar la teoría de que todas las neurosis tenían su causa en incidentes traumáticos de seducción o —como él mismo los denominaba con frecuencia— de abuso sexual en la temprana infancia. (1) No había culminado con éxito ni una sola terapia usando esa hipótesis; los pacientes que parecían más impresionados por el análisis abandonaban prematuramente la terapia, y sus éxitos parciales parecían explicables por otros medios. (2) Los relatos de abuso de los pacientes cada vez incluían más actos perversos por parte de los padres; la frecuencia de la histeria —que implicaba una frecuencia aún mayor de asaltos perversos, puesto que no todos causaban histeria— comportaba la existencia de un número improbablemente grande de padres sexualmente abusivos. (3) Era difícil distinguir entre verdad y ficción en las historias de abuso emocionalmente cargadas que contaban los pacientes. (4) Incluso en el caso del delirio espontáneo de los psicóticos, las experiencias ocultas de la infancia no accedían a la conciencia; era improbable que esto ocurriera en el tratamiento de pacientes a quienes se les suponía dotados de mejores defensas y que padecían enfermedades más leves.

Varios autores han atacado la solidez y la sinceridad de estos motivos. Las críticas más serias están ellas mismas cargadas de presupuestos apriorísticos y de lógica falaz: sin argumentarlo, afirman que la teoría del abuso es básicamente válida y que la teoría posterior de Freud es incorrecta, de lo que deducen que las razones que dio a Fliess para su rechazo no podían ser las verdaderas.¹ De todos modos, tales críticas apuntan a un problema real: el propio Freud parecía haber resuelto en artículos publicados en 1896 muchas de las objeciones mencionadas a Fliess. En cuanto al abandono de la terapia y su falta de éxito, por ejem-

plo, Freud pretendía haber llevado a cabo 'el psicoanálisis completo de trece casos de histeria. (...) En ninguno de ellos faltaba el suceso' de un abuso sexual en la temprana infancia (1896a, I, 282-3); llegó incluso a afirmar que en algunos casos no se había obtenido ningún éxito antes de que el análisis llegara a su fin 'natural' con el desvelamiento de los traumas más tempranos (1896c, I, 307). Contra la posible crítica de que los histéricos inventaban sus relatos de seducción, Freud presentó el hecho de que los pacientes sólo los producían con suma aversión y con signos visibles de violenta angustia. Sus historias, además, tenían en común tantos detalles y rasgos esenciales que habría que suponer algún tipo de conspiración entre los pacientes para considerarlas ficticias (ibíd., 307). En cuanto a la frecuencia, Freud insistía enérgicamente en que 'nuestros hijos se hallan más expuestos a ataques sexuales de lo que la escasa previsión de los padres hace suponer', citando como evidencia —y reconocía que era de segunda mano— artículos contemporáneos de pediatras sobre la frecuencia del abuso sexual de niños por parte de sus niñeras (308). De hecho, Freud pensó que debía responder al argumento de que los abusos sexuales infantiles ocurrían con demasiada frecuencia como para concederles importancia etiológica, ya que su incidencia era mucho mayor que la de la histeria (1896b, I, 287; 1896c, I, 308), es decir, el mismo argumento que él descartó como altamente improbable en la carta de septiembre de 1897. Finalmente, la sinceridad de su convicción sobre la realidad del abuso parece subrayada por la retórica de un genuino escándalo moral, no sólo con motivo de la crueldad física de los perversos ataques sexuales sino por la inherente crueldad psicológica que supone la violación por parte del adulto de la responsabilidad que le confiere su fuerza superior: '[el adulto] se halla investido de máxima autoridad y del derecho de castigo, y cambia constantemente de papel para conseguir la satisfacción de sus caprichos; el niño [queda] indefenso y abandonado a tal arbitrio, precozmente despertada su sensibilidad y expuesto a todos los desengaños' (1896c, I, 313).

Es improbable que Freud olvidara lo que había dicho en esos artículos o que tratara de engañar a Fliess, quien al fin y al cabo los había leído

incluso antes de su publicación, así que parece obvio que Freud cambió de opinión respecto a la solidez de sus argumentos previos. La realidad es algo más compleja. Freud no estaba simplemente repudiando las afirmaciones hechas en los artículos de 1896; importantes cambios habían tenido lugar en la teoría clínica desde su publicación. No fue hasta diciembre de 1896, por ejemplo, que Freud decidió que el padre era el seductor universal en los casos de histeria. Pero, en general, se puede decir que para septiembre de 1897 la fe de Freud en los pasos intermedios de su teoría (la credibilidad de los relatos de abuso de sus pacientes y por tanto su ocurrencia universal en las neurosis) había quedado mermada. Cuando ofreció la revisión de sus conclusiones sobre la fragilidad de los fundamentos de la teoría como motivo para rechazarla en su totalidad, Freud no hacía sino condensar una historia más extensa. No es necesario acudir a factores externos al trabajo clínico y teórico de Freud para explicar por qué cambió de opinión. Lo que es necesario entender es el proceso por el cual llegó a hacerlo.

En realidad, Freud parecía mucho más seguro y decidido sobre la teoría de la seducción en sus artículos publicados que en privado. La correspondencia con Fliess revela dudas casi desde el primer momento. El 29 de noviembre de 1895, por ejemplo, apenas un mes después de anunciarle a Fliess por primera vez la teoría, se mostraba ya escéptico sobre su psicología teórica e incómodo con la teoría clínica: 'la explicación clínica de las dos neurosis [histeria y neurosis obsesiva], en cambio, probablemente se impondrá, previas algunas modificaciones' (1950a [1887-1902], IX, 3525). La duda se afirmó más después de identificar al padre como agente del abuso: 'ninguno de mis casos', escribió el 17 de diciembre de 1896, 'está todavía totalmente listo. (...) Mientras no haya podido penetrar hasta el fondo de un paciente, no me siento seguro ni feliz' (3556). Semanas más tarde, con la noticia de que su propio padre era responsable de la histeria de su hermano y de varias de sus hermanas pequeñas, añadió: 'a menudo me sorprende la frecuencia de esta circunstancia' (1985a [1887-1904], 231). Y el 31 de mayo de 1897 describió un sueño de 'un cariño desmesurado' hacia su hija Mathilde, que él interpretó como la

realización de 'mi deseo de sorprender a un padre como provocador de una neurosis, poniendo así punto final a mis dudas todavía persistentes' (1950a [1887-1902], IX, 3570). La franqueza de estos pasajes, sin embargo, no da verdadera cuenta del grado de incertidumbre que Freud vivió durante el periodo que precedió a la identificación del padre como culpable de los abusos: durante ese tiempo Freud se cuestionó constantemente la validez de lo que denominaba su 'metapsicología', lo cual influyó directamente también sobre su teoría clínica. El hecho es que la misma teoría clínica de la seducción estaba en gran medida basada en supuestos metapsicológicos, y se derrumbó ante una nueva evidencia clínica que arrastraba un lastre teórico similar.

Freud partió de dos supuestos que son centrales para comprender su modo de teorizar. En primer lugar, dio inicialmente por válido (como generalmente lo hacían la medicina y la psiquiatría de entonces) que los síntomas neuróticos en la conducta no eran respuestas o reacciones emocionales significativas. Su carácter ininteligible e irracional implicaba que, a priori, tales síntomas debían ser explicados mediante factores no psicológicos.² Así, en una previa definición de la histeria, Freud escribió: 'la histeria está enteramente basada en modificaciones fisiológicas del sistema nervioso y su esencia debe expresarse en una fórmula que tenga en cuenta las condiciones de excitabilidad en diversas partes del sistema nervioso' (1888b, S.E. I, 41). Este enfoque fisicalista, sin embargo, reflejaba también un supuesto aún más fundamental sobre la relación entre fenómenos mentales y físicos. Freud sostenía una versión de la doctrina del 'paralelismo psicofísico', que definía lo psicológico o mental como un 'concomitante dependiente' de lo físico.³ Mientras que los fenómenos psicológicos podían ser legítimamente caracterizados con los términos descriptivos autónomos de deseo, intención y creencia, de acuerdo con esa doctrina la explicación última de los sucesos psíquicos había de buscarse siempre en el mundo físico. Para Freud la diferencia definitiva entre procesos psíquicos y fisiológicos (es decir, entre acción motivada y conducta refleja) venía dada por su diferente localización en el cerebro: los primeros procesos tenían lugar en el córtex cerebral, los

segundos en la sustancia subcortical (1888–9, I, 11). La tendencia a la explicación física quedaba fuertemente reforzada por la negativa a dar estatuto psicológico a los síntomas; fue la combinación de los dos lo que llevó originalmente a Freud a buscar una ‘fórmula fisiopatológica’ para la histeria.⁴

Sin duda, ciertos descubrimientos clínicos sobre la histeria permitieron a Freud producir un primer nivel de teorización puramente psicológica. De Breuer y su caso de ‘Anna O.’ aprendió que los síntomas histéricos podían aliviarse mediante el desvelamiento de ideas inconscientes, y de Charcot que podían ser inducidos por éstas (por sugestión bajo hipnosis); de estos descubrimientos concluyó que era necesario ‘buscar las causas de la histeria en la vida ideacional inconsciente’ (1888b, S.E. I, 56). Pero este precepto no significaba todavía que Freud considerara los síntomas histéricos como actos significativos, aunque inconscientes (esto es, que los síntomas fueran producto de deseos inconscientes). La función de las ideas inconscientes debía buscarse en una forma de causalidad fuera de la esfera intencional. En cualquier caso, la hipótesis de las ideas inconscientes sólo proporcionó a Freud una tosca teoría de primer nivel que tenía que hallar mayor fundamento en una teoría del sistema nervioso. Esto hizo que buscara una triple solución a la neurosis: clínica, psicológico-causal y ‘metapsicológica’ o física.

La primera teoría freudiana de la neurosis muestra claramente la operación de los tres niveles de teorización. En *Estudios sobre la histeria* los síntomas histéricos aparecían como ‘residuos’ de sucesos traumáticos que habían sido reprimidos. La represión inicial del trauma era descrita en términos puramente intencionales como un esfuerzo consciente por resguardarse de sucesos desagradables: ‘tratándose de cosas que el enfermo quería olvidar, las reprimía del pensamiento consciente y las inhibía y suprimía’ (1893a, I, 45). Pero el efecto de la represión era presentado en términos de causalidad psicológica: ‘el histérico’, escribieron Breuer y Freud en su famosa fórmula, ‘padecería principalmente de reminiscencias’ (44). ‘Padecer de reminiscencias’ no era una acción psicológica; no había motivo para que lo fuera, pues se trataba de algo que le sucedía al yo. La

explicación apropiada para ello se buscaba en la teoría de la abreacción, que se basaba en un conjunto de supuestos mecanicistas sobre el funcionamiento del sistema nervioso. Los sucesos psíquicos suponían una acumulación de energía en el sistema nervioso que debía ser descargada mediante reacciones apropiadas para mantener constante el nivel de excitación (1940d [1892], I, 53). Los síntomas histéricos no eran actos significativos, sino descargas bloqueadas que resultaban de 'aumento[s] de excitación en el sistema nervioso que éste había sido incapaz de eliminar adecuadamente por reacción motora' (1892-4, S.E. I, 137). Este tipo de explicación se aplicaba también a los mecanismos de defensa, pues si bien Freud concebía el propósito de la defensa contra un trauma como un motivo consciente, no podía concebir el proceso de la defensa neurótica en términos psicológicos debido a su extraño modo de funcionamiento, es decir, por los síntomas que producía. En un intento por explicar el 'desplazamiento' de los sentimientos de culpa a objetos inapropiados en 'Las neurosis de defensa', Freud escribió:

la disociación del contenido de la conciencia es consecuencia de una volición del enfermo, siendo iniciada por un esfuerzo de la voluntad, cuyo motivo puede ser determinado. (...) [Pero] entre el esfuerzo de voluntad del paciente, que consigue reprimir la representación sexual inaceptable, y la energía de la representación obsesiva (...) se abre la laguna que nuestra teoría intenta rellenar. La separación de la representación sexual de su afecto, y el enlace del mismo con otra representación adecuada, pero no intolerable, son procesos (...) [cuya existencia] sólo podemos suponer, sin que nos sea dable demostrarlos por medio de un análisis clínicopsicológico. Quizá fuera más exacto decir que no se trata de procesos de naturaleza psíquica, sino de procesos físicos, cuya consecuencia psíquica se manifiesta como si lo expresado con los términos de 'separación de la representación de su afecto y falso enlace de este último' hubiera sucedido realmente.

(1894a, I, 170, 173; énfasis añadido)

He omitido por supuesto un elemento fundamental de la teoría clínica de *Estudios sobre la histeria*. Freud había llegado a la conclusión de que los

traumas que producían la histeria eran de naturaleza exclusivamente sexual. Esta hipótesis se derivaba en parte de hallazgos clínicos (los recuerdos descubiertos en el proceso terapéutico) pero el tema es más complejo. Se puede argumentar que ni siquiera todos los casos en *Estudios sobre la histeria* tienen que ver con traumas explícitamente sexuales; 'Lucy R.', por ejemplo, había reprimido la idea de que estaba enamorada de su jefe. Además, Breuer, quien —contra lo que Freud dijera en alguna ocasión— creía y públicamente apoyaba la importancia de la sexualidad en la histeria, difería fundamentalmente de Freud en la cuestión de su universalidad, y hacía por lo tanto una lectura distinta de la significación de la evidencia clínica que ambos compartían.⁵ La insistencia de Freud en un único factor causal resultaba básicamente de su mayor consistencia y rigor teórico. Toda la medicina y la psiquiatría del siglo diecinueve operaba dentro del marco darwiniano, que veía al ser humano como un organismo movido por los instintos de autoconservación y de conservación de la especie. A efectos explicativos, todas las descripciones de deseos humanos expresadas en lenguaje ordinario eran teóricamente embutidas o reducidas a esos impulsos básicos.⁶ Dentro del modelo mecanicista básico de Freud, las fuentes internas de la energía cuya intrusión en el organismo iniciaba la descarga necesaria para mantener constante el nivel energético eran las necesidades biológicas básicas: el hambre y el sexo. Fue Breuer quien, para las normas teóricas del momento, erraba al negarse a generalizar la monocausalidad del trauma sexual a partir del material clínico.

Pero si la combinación de hallazgos clínicos y categorías teóricas comportaban virtualmente una etiología sexual para la histeria, ciertamente no requerían la conclusión de que el trauma sexual hubiera ocurrido en la infancia. De todos los casos de *Estudios sobre la histeria* sólo 'Catalina' incluía un abuso sexual antes de la pubertad. El caso databa de dos años antes de la redacción de los *Estudios* (1985 [1887–1904], 20 de agosto de 1893, 54), pero en su libro Freud no deducía de las circunstancias temporales del abuso sufrido por la niña ninguna conclusión teórica sobre la seducción infantil. De hecho, Freud no llegó a formular la teoría

sino después de terminar los Estudios, en el verano de 1895, y no la menciona a Fliess hasta su carta del 8 de octubre de 1895 (1950a [1887–1902], IX, 3520).⁷ La hipótesis de que todos los traumas que causaban la histeria habían tenido lugar en la infancia tenía mucho mayor fundamento teórico que aquella según la cual sólo los traumas sexuales provocaban histeria.

Lo que llevó a Freud a la teoría del abuso infantil fue su esfuerzo por resolver lo que él en ese momento consideraba su mayor enigma teórico: la forma patológica de defensa que producía síntomas neuróticos.⁸ Fue este enigma el que hizo que en el verano de 1895 se embarcara en el *Proyecto de una psicología para neurólogos*. La idea de una defensa psicológica no era en sí problemática; era una operación normal de la mente humana enfrentada a sucesos o recuerdos desagradables. Pero la defensa normal no solía llevar al olvido total: aunque generalmente ausentes de la conciencia, los recuerdos desagradables podían ser recuperados por nuevas percepciones (1950a [1887–1902], I, 251). La defensa patológica, por otro lado, implicaba paradójicamente tanto una represión total del desagradable suceso original como un residuo de ‘reminiscencias’ extrañas en forma de síntomas físicos de culpa que carecía de motivo. Así, incluso estando *Estudios sobre la histeria* todavía en galeras, Freud dirigió su atención a un nuevo ‘caballito de batalla’, como él denominaba su psicología teórica, ‘atormentado’ por la necesidad de unas ‘claras presunciones acerca de los procesos psíquicos normales’ sobre los cuales fundamentar ‘una satisfactoria concepción global de los trastornos neuropsicóticos’ (1950a [1887–1902], IX, 3516; 25 de mayo de 1895).

Aunque el *Proyecto* ha sido ampliamente comentado, es necesario volver aquí sobre ciertos aspectos relevantes para el origen de la teoría de la seducción.⁹ Basándose en el trabajo de Theodore Meynert, Freud intentó aplicar un modelo mecanicista del funcionamiento reflejo a la conducta voluntaria y aprendida. El puente crucial entre los dos era la ‘experiencia de satisfacción’ que, según Freud, hacía posible y necesario el aprendizaje. En la conducta refleja la energía que incidía en el sistema nervioso a través de

un estímulo externo (por ejemplo, un objeto caliente) era automáticamente descargada en un movimiento reflejo que al mismo tiempo eliminaba la fuente del estímulo (apartando la mano). Pero una conducta meramente refleja (por ejemplo, succionar) no podía acabar con un estímulo producido por necesidades internas como el hambre; era necesaria una operación adecuada sobre el mundo externo (succionar de un pecho o de una botella). Una vez realizada, tal operación dejaba en la memoria rastros tanto de sí misma como de la 'experiencia de satisfacción' resultante. Subsecuentes entradas de energía activaban estos rastros en la memoria y hacían que el organismo iniciara la operación apropiada. Más consistente en su mecanismo que Meynert, Freud formuló la hipótesis de que en las etapas tempranas del desarrollo infantil nuevas entradas de energía interna provocadas por el hambre catectizarían primero el recuerdo de la previa experiencia de satisfacción con la cantidad necesaria para producir 'algo similar a una percepción, o sea, una alucinación' (1950a [1887-1902], I, 231). De este modo, la tendencia primaria del organismo sería hacia la gratificación alucinatoria o la satisfacción del deseo en la fantasía. Sólo el continuo *displacer* de la energía sin descargar 'enseñaría' al organismo a inhibir el flujo de energía hacia el recuerdo de la experiencia de satisfacción previa y a usarla en cambio para iniciar una búsqueda de 'indicios de realidad', es decir, la presencia en el mundo externo de un objeto real que pudiera proporcionar una experiencia real de satisfacción.

Una aplicación inesperada que Freud halló para este modelo basado en la idea de experiencias alucinatorias de satisfacción fue una teoría sobre el significado de los sueños, ya que los sueños son de hecho imágenes alucinatorias verificables, imágenes que 'hallan crédito' cuando aparecen en la conciencia (1950a [1887-1902], I, 245). Fue así que Freud llegó en el *Proyecto* a la decisiva conclusión de que 'los sueños son realizaciones de deseos, es decir, procesos primarios que siguen a experiencias de satisfacción' (245). La hipótesis tenía un fundamento completamente teórico.

Pero Freud tuvo mucho menos éxito al usar este modelo para dar una explicación mecánica de la defensa patológica, lo cual era su propósito primordial. De hecho, su visión de la defensa normal hacía

que la defensa patológica fuera más difícil de comprender que anteriormente. Siempre que el yo sufría un trauma, se establecía una red de recuerdos que incluían tanto el trauma como los eventos que marcaban su fin. Cuando una percepción posterior catectizaba la imagen recordada del trauma, la amenaza del dolor resultante forzaba al yo a redirigir, en un movimiento de diversión, la energía del estímulo hacia el recuerdo del evento que marcaba el fin del trauma (233–4). De este modo, una defensa eficaz dependía precisamente de la 'señal de displacer' procedente del recuerdo traumático original. Pero esta idea hacía inexplicable desde un punto de vista mecánico la represión total de la memoria en la histeria (251).

Simultáneamente, sin embargo, la dificultad metapsicológica sugería una modificación de la teoría clínica. El despliegue de la defensa normal ante el recuerdo de un trauma dependía de la intensidad de su displacer original. Si en la histeria el suceso inicial no era muy intenso, no se preparaba contra éste ninguna ruta defensiva de recuerdos diversivos. Pero si por alguna razón ese suceso se intensificaba retroactivamente (es decir, sólo al ser recordado posteriormente), el yo se vería abrumado por el influjo de energía, ya que no habría vías de diversión disponibles con anterioridad; se vería entonces sujeto a desplazamientos incontrolados y aleatorios de energía: exactamente lo que parecían ser los síntomas. La única secuencia de sucesos que se ajustaba a esta posibilidad era el desarrollo sexual, tal como era entonces convencionalmente concebido. Antes de la pubertad, un 'suceso' sexual no iría acompañado de mucha energía debido a la asexualidad de la infancia. Sólo tras la pubertad habría suficiente energía disponible para generar una respuesta sexual. Si después de la pubertad un estímulo sexual despertaba el recuerdo de un suceso sexual medianamente desagradable que datara de antes de la pubertad, ello generaría un sentimiento de displacer de mayor cantidad que el que había acompañado al suceso original, liberando así una maniobra defensiva incontrolada que resultaría en el desplazamiento de ideas.

En el *Proyecto* Freud dio el ejemplo de una mujer que no podía entrar sola en una tienda. Cuando tenía doce años había salido corriendo de

una tienda asustada al oír cómo dos dependientes se reían de su forma de vestir, consciente además de que uno de ellos era sexualmente atractivo. El análisis reveló después que cuando tenía ocho años había entrado en una tienda a comprar caramelos y el tendero le había tocado los genitales a través de la ropa. Ella, sin embargo, no recordó este primer episodio cuando cuatro años más tarde ocurrió el otro; todo lo que quedó intensamente grabado en su conciencia después del segundo episodio fue la idea de la ropa.

La ansiedad de ser ridiculizada por su vestimenta no podía, opinaba Freud, dar cuenta de su incapacidad de entrar sola en una tienda. Lo que inhibía a la niña era realmente el miedo a ser atacada sexualmente, pero esa memoria había sido reprimida y sustituida por la idea de la ropa durante el segundo incidente. Según Freud:

Si nos preguntamos cuál puede haber sido la causa de este proceso patológico interpolado, sólo podemos indicar una: el *desencadenamiento sexual*, del cual también hay pruebas en la conciencia. Éste aparece vinculado al recuerdo del atentado, pero es muy notable que no se vincule al atentado cuando el mismo ocurrió en la realidad. Nos encontramos aquí ante el caso de que un recuerdo despierte un afecto que no pudo suscitar cuando ocurrió en calidad de vivencia, porque en el ínterin las modificaciones de la pubertad hicieron posible una nueva comprensión de lo recordado.

(1950a [1887–1902], I, 253–4)

Freud denominó 'acción diferida' el concepto de lo así apuntado. El suceso infantil se convertía en trauma sólo cuando la niña podía experimentarlo y comprenderlo como un ataque sexual (es decir, sólo retroactivamente) después de la pubertad, y su recuerdo sería reprimido sólo si había devenido trauma mediante una acción diferida porque no habría una defensa preparada. Así, la posibilidad teórica de la defensa patológica dependía completamente de la asexualidad de la infancia.

Freud empezó a retocar esta explicación clínica prácticamente desde el primer momento. A diferencia de los histéricos, los neuróticos

obsesivos manifestaban culpa y no simplemente repulsión y miedo. Freud relacionó este hecho con el descubrimiento de que los obsesivos habían experimentado placer sexual en sus experiencias sexuales infantiles. Llegó por lo tanto a formular la hipótesis de que una seducción inicial podía despertar una sexualidad precoz en el niño, quien podía a su vez convertirse en agresor sexual. Un ataque sexual experimentado pasivamente podía así dar lugar a la histeria; una continua actividad sexual por parte del niño abusado daría lugar tras la pubertad a una neurosis obsesiva.

Aunque esta modificación parecía necesaria, Freud reconocía que agravaba algunas dificultades teóricas que él había ignorado inicialmente. ¿Cuál era, por ejemplo, la fuente del displacer en la histeria? No podía ser el asalto original en sí mismo, que como mucho se suponía una molestia o miedo menor. Además, si la energía sexual suficiente para iniciar la defensa era posible sólo con la llegada de la pubertad, ¿por qué debería ser el sentimiento sexual experimentado como displacer? Pero también quedaba un interrogante sobre la fuente del placer sexual prepuberal en las neurosis obsesivas: si la infancia era asexual, ¿cómo era posible ese placer? Ya el 31 de octubre de 1895 Freud reconocía el eslabón débil de su argumentación: 'la teoría del placer-dolor, aducida por mí con tanto entusiasmo para la explicación de la histeria y de la neurosis obsesiva, ha comenzado a inspirarme ciertas dudas', escribió a Fliess (1950a [1887-1902], IX, 3523). Y unos pocos meses más tarde apuntó: 'mientras no dispongamos de una teoría correcta de este proceso, quedará irresuelto el problema del origen del displacer que actúa en la represión' (manuscrito K, 1 de enero de 1896, 3534).

A lo largo del año 1896 Freud hizo pocos progresos en esa teoría. Sus cartas muestran una creciente preocupación por el elemento del deseo sexual activo en la histeria adulta. Aunque tal deseo no parecía afectar la etiología infantil, puesto que todos los ejemplos que comentaba se daban después de la pubertad, sí hizo que Freud tuviera mucho más en cuenta en la histeria el elemento de conflicto entre los deseos sexuales y

las fuerzas que se les oponían. El caso en curso de Emma Eckstein jugó un papel importante, aunque no exclusivo, en este desarrollo.¹⁰ Freud comprobó que la paciente había sufrido de hemorragias histéricas desde la pubertad, y le alegró poder enviar a Fliess esa evidencia como exculpación implícita de la casi desastrosa chapuza que éste había cometido al operarla (4 de mayo de 1896, 1985 [1887–1904], 186).¹¹ Pero era obvio que Freud iba detrás de algo más importante que la absolución de Fliess: el material de Eckstein le proporcionaba un nuevo entendimiento teórico sobre la naturaleza de los síntomas. Sus hemorragias episódicas tanto en la pubertad como durante su tratamiento con Freud parecían estar relacionadas con el deseo de llamar la atención de los médicos por quienes se sentía atraída. Los síntomas, pues, no debían entenderse simplemente como desplazamientos aleatorios de energía; eran, según Freud, ‘casi todas *formaciones transaccionales*’ entre el deseo y la represión (1950a [1887–1902], IX, 3546–7). Ésta era una formulación nueva e importante que hacía los síntomas más accesibles al modelo de la acción humana significativa: ‘Sin duda’, escribió Freud a Fliess el 4 de junio de 1896, ‘las hemorragias de Eckstein eran provocadas por sus deseos’ (1985 [1887–1904], 191).

Durante los meses siguientes las cartas de Freud se ocuparon de la enfermedad final de su padre, quien moriría el 23 de octubre. La muerte de Jacob le afectó profundamente, aunque es difícil saber si tuvo algún efecto sobre su trabajo. Freud informó de un sueño en el que se reprochaba no haber cumplido con su deber para con su padre muerto (2 de noviembre de 1896, 1950a [1887–1902], IX, 3549–50). Y poco después, el 6 de diciembre, anunció dos nuevas conclusiones. La primera reforzaba y ajustaba la teoría de la seducción: ‘lo esencial de la histeria’, afirmó, ‘es que consiste en el resultado de la perversión del *seductor*; que la herencia se presenta *cada vez más* como una seducción por el padre. (...) Así, la histeria no equivaldría en realidad a la *sexualidad repudiada*, sino más bien a la *perversión repudiada*’ (3555). La culpa expresada por Freud en su sueño quedaría explicada si ésta fuera la orientación de su trabajo durante los últimos meses de vida de su padre.

La segunda conclusión de la carta, sin embargo, iba en la dirección contraria. Según Freud, los ataques perversos que producían la histeria implicaban no sólo los órganos genitales sino otras partes del cuerpo, cuya estimulación el niño abusado parecía encontrar placentera. Esta evidencia le permitía reafirmar la idea de que los deseos eran la causa de los síntomas: 'el ataque histérico no es una descarga sino una acción, y como tal retiene el carácter original de toda acción: el de ser un medio para la reproducción del placer. (...) [Los síntomas] están todos dirigidos a ese otro, pero sobre todo a ese otro prehistórico e inolvidable que nunca pudo llegar a ser igualado' (3555). Recordemos que su definición del 'carácter original de toda acción' como 'un medio para la reproducción del placer' estaba tomada directamente de la teoría del *Proyecto*.

En ese momento, pues, Freud tenía una teoría de la histeria en dos actos. En el primero, la niña era la víctima pasiva del abuso sexual a manos del padre, abuso que experimentaba como algo medianamente doloroso y placentero a un tiempo. En el segundo, la adulta (o la niña ya mayor) reproducía activa aunque inconscientemente la memoria de la seducción para revivir el contacto placentero con el padre amado. En cierto sentido, esta teoría suena sorprendentemente contemporánea, al menos en su validación de la realidad del abuso y del deseo infantil por el padre. Pero para Freud era altamente inestable porque sus premisas básicas eran contradictorias. La explicación de la producción de síntomas neuróticos dependía todavía de la teoría de la acción diferida del abuso infantil, teoría que sólo era posible si se postulaba la asexualidad infantil y la descarga aleatoria de energía. Pero la noción de una reactivación del recuerdo para revivir el placer de la infancia contradecía precisamente esos supuestos, ya que se basaba en la existencia de placer sexual infantil y el deseo activo de volver a experimentarlo. Lo que en la actualidad puede parecer una síntesis deseable era para Freud teóricamente insostenible.

El factor que finalmente rompió ese equilibrio inestable fue la presencia de la fantasía en los síntomas neuróticos, a la cual Freud empezaba entonces a prestar especial atención. Las fantasías ofrecían la primera

pista real de que no se podía confiar totalmente en los recuerdos de los pacientes. Que algunos 'recuerdos' no eran reales se deducía fácilmente del material obviamente fantástico que despertó inicialmente el interés de Freud; los pacientes recordaban sucesos que sonaban como las historias de posesión y tortura de la brujería medieval. Una vez más, Emma Eckstein tuvo un papel importante aunque no exclusivo: ella contó que 'recordaba' cómo un diablo le pinchaba los dedos con agujas y le ponía un caramelo en cada gota de sangre (1985 [1887–1904], 17 de enero de 1897, 225). Durante algún tiempo la existencia de estas fantasías no alteró la fe de Freud en la realidad del recuerdo fundamental de la seducción; él continuó explorando las fantasías mientras simultáneamente trataba de hallar pruebas que confirmaran el abuso paterno. De hecho, Freud pensaba que muchas de las fantasías provenían de cosas que los niños habían escuchado a una temprana edad pero que sólo llegaban a comprender posteriormente, una interpretación que se basaba en la asexualidad de la infancia (6 de abril de 1897, 1950a [1887–1902], IX, 3563). El 2 de mayo estrechó la conexión entre las fantasías y los sucesos reales: las fantasías eran reproducciones indirectas de escenas de abuso; el propósito de la fantasía era tanto embellecer los hechos al revivirlos como defenderse contra ellos, pero en un sentido fundamental 'todo su material es, por supuesto, genuino' (3565), es decir, hace referencia a sucesos reales.

Pero esta noción de la fantasía como reviviscencia minaba la idea de que el recuerdo del abuso constituía la represión fundamental: 'las estructuras psíquicas que en la histeria son objeto de la represión', añadía Freud, 'no son en realidad los recuerdos –pues nadie se entrega sin motivo a la actividad de la memoria–, sino impulsos derivados de las escenas primarias [esto es, de seducción]' (3565). Las fantasías eran, en parte, 'antepórticos psíquicos erigidos para bloquear el acceso a esos recuerdos', pero eso quería decir que constituían una 'defensa protectora contra [la] propia libido [del paciente]' (manuscrito L, 3566–7). Pocas semanas más tarde, en la misma carta que contenía el sueño sobre su hija que él interpretaba como el deseo de incriminar a los padres,

afirmó la idea de que las fantasías no estaban relacionadas con recuerdos sino con impulsos: 'recordar no es nunca un motivo, sino sólo un método, un modo. El primer móvil, cronológicamente, para la formación de síntomas es la libido. El síntoma es, pues, una realización de deseo, tal como lo es el sueño.' Freud descubrió también que estos deseos incluían impulsos hostiles hacia los padres, normalmente el deseo de la muerte del progenitor del mismo sexo. La teoría de Freud se había convertido en una teoría de la acción que invertía totalmente su premisa inicial sobre la falta de significación de los síntomas. De hecho, llegó a defender que los síntomas eran la realización, no de uno, sino de dos deseos: 'la realización del deseo habrá de ajustarse asimismo a esta defensa inconsciente. Puede hacerlo a la perfección si el síntoma es susceptible de actuar como castigo (por impulsos malvados) o como autoinhibición, por desconfianza. En tal caso se sumarán las motivaciones de la libido con las de la realización del deseo en calidad de castigo' (manuscrito N, 3574).

A la luz de esta conclusión, fraguada durante meses, no resulta sorprendente que Freud tuviera tantas dudas sobre la etiología paterna. La teoría de los síntomas como realización de deseos en principio condenaba la teoría de la seducción, ya que si los síntomas eran básicamente fantasías, es decir, realizaciones alucinatorias de deseos, el modelo metapsicológico del Proyecto requería que fueran precedidos por experiencias previas de gratificación; y tales experiencias infantiles exigían a su vez una concepción de la sexualidad infantil. Freud no podía haber sostenido una función etiológica de la seducción porque para él ésta iba indisolublemente ligada a la hipótesis de la asexualidad infantil. Una vez concebida la noción de la sexualidad en la infancia, le era innecesaria la seducción como teoría causal y, además, tampoco veía el modo de integrar en la teoría las seducciones tal y como él entendía que habían realmente ocurrido.

Sin embargo, Freud era todavía incapaz de dar el último paso. Experimentó lo que denominaría 'una suerte de experiencia neurótica' que provocó una parálisis intelectual: 'algo surgido del más profundo abismo de mi propia neurosis se opone a todo progreso mío en la com-

prensión de las neurosis, y de alguna manera tú estás envuelto en ello', le escribió a Fliess el 7 de julio de 1897; 'la inhibición de escribir me parece destinada a impedir nuestras relaciones' (3576). Aparentemente, Freud temía que el último paso pudiera ocasionar una ruptura con Fliess, algo cuyo cómo y por qué sólo podemos adivinar. Ciertamente, el abandono de la teoría de la seducción amenazaba con destruir los logros clínicos en los cuales había pretendido fundamentar por tanto tiempo la admiración que Fliess le dirigía, pero también sería el primer paso que lo liberara de la necesidad de mantener una relación íntima con él. Y la nueva teoría tenía sus propios problemas; implicaba que el mismo Freud albergaba deseos libidinales y de muerte no sólo contra su padre sino también contra su sustituto: Fliess.

Llegado el verano de 1897, Freud tenía así motivo suficiente para iniciar su propio análisis. Un recorrido por el desarrollo histórico de las ideas de Freud nos permite entender mejor el papel de su autoanálisis. El bloqueo intelectual sin duda lo estimuló y quizás lo hizo incluso necesario, pero fue gracias a su nueva teoría de la realización del deseo que se hizo posible. Ahora podía Freud mirarse a sí mismo como una suerte de sujeto experimental donde probar sus hipótesis. Una vez implicados los impulsos como agentes neurotizantes, la teoría devenía universal y autorreferencial. Freud recurrió al autoanálisis para poner a prueba una hipótesis que él ya había elaborado por otros medios. Un mes después de informar a Fliess de su comienzo (14 de agosto, 3577-8) y tras su vuelta de unas vacaciones en Italia, Freud anunció su abandono de la teoría de la seducción.

William McGrath, siguiendo una sugerencia de Ernst Kris, ha comentado que un fragmento del autoanálisis de Freud, llevado a cabo mientras estaba de vacaciones ese verano pero dado a conocer sólo posteriormente en *La interpretación de los sueños*, hizo posible este último paso. Durante su viaje Freud planeó las vacaciones del año siguiente, en las que volvería a eludir Roma tal como había hecho ese verano. El plan le hizo pensar en el general cartaginés (y semita) Aníbal, quien como él no había podido llegar a Roma. La idea despertó el recuerdo de un episodio

de la niñez que tenía que ver también con Aníbal: Jacob Freud había relatado cómo en una ocasión había evitado enfrentarse con unos gamberros antisemitas; el joven Freud había pensado inmediatamente en el general semita Aníbal y se había identificado con él por la ira que le inspiró su padre y con la resolución de vengar la vergüenza de su cobardía. McGrath además relaciona la conciencia política del recuerdo de esas vacaciones con una intensificación de los impulsos políticos de Freud en la primavera y el verano de 1897, resultado de una serie de reveses políticos que le afectaron tanto personalmente como en cuanto judío liberal alemán. Entre ellos se contaban la denegación de su promoción en enero, que él sospechaba había sido bloqueada por el antisemitismo, y más tarde la confirmación como alcalde de Viena del líder socialista cristiano y antisemita Karl Lueger por parte del emperador (quien, a pesar de las victorias electorales de Lueger, la había retrasado durante dos años), sellando así el triunfo político del antisemitismo y el antiliberalismo en Austria.¹² Estos sucesos reavivaron las inquietudes políticas juveniles de Freud e incrementaron la ira inconsciente contra su padre, ira que según McGrath contribuía a que Freud sostuviera la hipótesis del padre seductor como causa de la histeria. El autoanálisis de aquel verano le ayudó a superar esa ira: 'una vez recuperó conscientemente el recuerdo del incidente adolescente en que se fundamentaba su fantasía de Aníbal, ese recuerdo comenzó a perder algo de la fuerza que había poseído en su estado reprimido, y empezó así a disiparse mucha de la necesidad de culpar al padre implícita en el episodio'.¹³

Esta reconstrucción de lo sucedido durante las vacaciones es plausible, aunque el modo global de explicación tiende a exagerar la importancia de factores políticos en el pensamiento de Freud en general y en la historia de la teoría de la seducción en particular. Freud apenas comentó los sucesos políticos cuya significación enfatiza McGrath, y en cualquier caso su actividad teórica, como se muestra aquí, está condicionada por su lógica interna en mayor medida de lo que admite la explicación externalista. Los factores políticos y psicológicos parecen ser muy relevantes allí donde el autoanálisis de Freud comprendía los procesos de des-

cubrimiento, y él mismo atestigua que el proceso se bloqueó neuróticamente en la primavera de 1897; pero hemos visto también cómo la renuncia a la teoría de la seducción significaba el abandono de un posible entendimiento metapsicológico de la defensa patológica y de una etiología basada en el reconocible modelo causal que postulaba un único suceso inductor.

El papel causal del autoanálisis de Freud en el proceso de descubrimiento debe ser reducido, e incluso reducida su función permanece ambigua. Cuando abandonó la teoría de la seducción, Freud jugó con la posibilidad de que no hubiera ningún tipo de etiología infantil: 'vuelvo a dudar', escribió en la carta del 21 de septiembre (después de iniciar su análisis), 'de que sólo las vivencias ulteriores puedan suscitar fantasías retrotraídas a la infancia' (3579). Freud dio respuesta definitiva a esta posibilidad mediante una consideración teórica: era cierto que la razón original para situar el suceso básico causal en la infancia (la necesidad de explicar teóricamente la defensa patológica) ya no era tan convincente si no podía confiarse en la evidencia clínica que daba cuenta de la ocurrencia de ese suceso; sin embargo, los presupuestos teóricos del concepto de la realización alucinatoria del deseo igualmente exigían que las fantasías con un contenido de placer infantil fueran precedidas de experiencias de gratificación en la infancia. Ciertamente, Freud no contaba únicamente con los recuerdos infantiles de su autoanálisis para establecer la importancia de sucesos de la niñez en la neurosis; las cartas del otoño de 1897 muestran su preocupación por verificar sus recuerdos mediante pruebas de consistencia interna y el testimonio materno sobre su veracidad (15 de octubre, 3583). Y, en cualquier caso, la evidencia del autoanálisis era en sí misma altamente problemática. No era tanto una fuente productora de material como un medio de verificar el material obtenido de sus pacientes: 'sólo puedo analizarme a mí mismo mediante las nociones adquiridas objetivamente (como si fuese un extraño)', escribió en tono lastimero el 14 de noviembre; 'el autoanálisis es, en realidad, imposible, pues de lo contrario no existiría la enfermedad' (3591). Incluso el complejo de Edipo, no denominado aún así, fue descubierto primero en sus

pacientes y luego confirmado en sí mismo: 'también en mí comprobé el amor por la madre y los celos contra el padre', escribió el 15 de octubre de 1897, 'al punto que los considero ahora como un fenómeno general de la temprana infancia' (3584, énfasis añadido).

Sin embargo, no todo fue coser y cantar con la nueva teoría. Freud no podía eliminar completamente la teoría de la seducción. El 12 de diciembre de 1897, por ejemplo, escribió sorprendentemente que su 'confianza en la etiología paterna ha aumentado considerablemente' (1985 [1887-1904], 286). De ahí en adelante, aparecen continuamente en su obra curiosas afirmaciones que reconocen la ocurrencia, e incluso ocasionalmente la frecuencia, del abuso sexual en la infancia (todavía, por ejemplo, en escritos tan tardíos como 1940a [1938], IX, 3405). Freud incluso insistió en retener la idea de que el abuso sexual podía tener un papel causal en la etiología de la neurosis (1896b, I, 289, nota añadida en la edición de 1924).

Pero él nunca explicó cómo. El problema era que, una vez diseñada más ampliamente su teoría de la sexualidad infantil, no tenía forma de explicar el papel de la seducción en la histeria. En su carta del 14 de noviembre de 1897 avanzó la hipótesis de que varias partes del cuerpo son capaces de generar excitación sexual en la infancia pero son 'apagadas' durante el desarrollo normal. El recuerdo de la excitación de estas zonas puede reavivar impulsos en la vida adulta (una variante y ampliación de la teoría de la 'acción diferida' que explicaba originalmente la formación del síntoma neurótico). Pero estas zonas, en particular el ano, habían quedado mientras tanto asociadas con un sentido natural (fundamentado biológicamente) de disgusto, y es este disgusto lo que origina el *displacer* que causa la represión. Freud había finalmente encontrado para el origen del *displacer* en la sexualidad la explicación que durante tanto tiempo le había eludido: 'para decirlo crudamente', escribió a Fliess, 'el recuerdo tiene el mismo hedor a actualidad que el propio objeto actual' (1950a [1887-1902], IX, 3590). Pero, ahora que la represión estaba arraigada orgánicamente, Freud no tenía forma de teorizar el impacto de los actos de abuso excepto en la medida en que

contribuían a la fijación de la sexualidad infantil. Esto no era consecuencia de un fracaso personal sino una implicación de una teoría de las pulsiones fundamentada biológicamente. En tanto las pulsiones y las fuerzas que se les oponían fueran entendidas como estrictamente internas y activadas por un calendario de desarrollo puramente biológico, no había forma posible de concebir el abuso sexual de un modo que fuera clínicamente útil. Sólo el concepto de narcisismo, el cual —aunque Freud no era consciente de ello— reventaba los límites de la teoría de las pulsiones,¹⁴ y su extensión en la teoría británica de las ‘relaciones de objeto’ y la psicología del yo [self-psychology] de Heinz Kohut (que incorporaba teóricamente el impacto que el ambiente del crecimiento tiene sobre la autoestima y la constitución del sujeto) podían aportar la teoría clínica necesaria para explicar los efectos del abuso infantil en los desórdenes neuróticos.

NOTAS

1. Véanse en particular J. M. Masson, *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory* (Nueva York, 1985), pp. 110ss., p. 144 [hay versión castellana: *Asalto a la verdad: la renuncia de Freud a la teoría de la seducción*, trad. Jaime Zulaika (Barcelona: Seix Barral, 1985)]; M. Krull, *Freud and His Father* (1979, trad. A. J. Pomerans, Nueva York, 1986), pp. 69–70.
2. Un comentario más extenso de la conceptualización de la conducta sintomática en Freud puede verse en G. N. Izenberg, *The Existentialist Critique of Freud: The Crisis of Autonomy* (Princeton, N.J., 1976), cap. 1, ‘Freud's Theory of Meaning’, esp. pp. 22–32. El presente ensayo desarrolla algunos temas de ese trabajo, prestando especial atención al problema del auge y ocaso de la teoría de la seducción. El libro de 1976 fue escrito antes de que las cartas a Fliess fueran publicadas en su totalidad.
3. *Ibid.*, p. 62. Véase también F. J. Sulloway, *Freud: Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend* (Nueva York, 1979, 1983), cap. 2.
4. Izenberg, *Existentialist Critique of Freud*, p. 32. -
5. Sulloway, *Freud*, p. 62.

6. Izenberg, *Existentialist Critique of Freud*, p. 57; Sulloway, *Freud*, p. 91.
7. En cuanto al argumento de Masson, según el cual Freud abandonó la teoría de la seducción en gran medida para exculpar a Fliess de responsabilidad por la desafortunada operación nasal que le hizo a Emma Eckstein (que casi acabó con su vida por una hemorragia provocada por la gasa que Fliess dejó dentro de la cavidad nasal), debe indicarse que Freud no llegó a la teoría de la seducción sino meses después de la operación y sus secuelas (febrero-marzo de 1895).
8. Izenberg, *Existentialist Critique of Freud*, p. 36; Sulloway, *Freud*, p. 123.
9. El mejor comentario histórico es todavía el de P. Amacher, *Freud's Neurological Education and Its Influence on Psychoanalytic Theory*, *Psychological Issues*, vol. 14, no. 4 (Nueva York, 1965). Véanse también la introducción de Ernst Kris a la primera (y parcial) traducción inglesa de la correspondencia con Fliess, en *Los orígenes del psicoanálisis: cartas a Wilhelm Fliess, manuscritos y notas de los años 1887 a 1902* (1950a [1887-1902], IX, 3435-67); Izenberg, *Existentialist Critique of Freud*, pp. 36ss., y Sulloway, *Freud*, cap. 2, con sus amplias referencias bibliográficas.
10. Véase, por ejemplo, el caso de la Sra. P. J., carta de Freud a Fliess, manuscrito J (1950a [1887-1902], IX, 3527-32).
11. Véase la nota 6.
12. W. J. McGrath, *Freud's Discovery of Psychoanalysis: The Politics of Hysteria* (Ithaca, N.Y., 1986), pp. 175ss.
13. *Ibid.*, p. 212.
14. Izenberg, *Existentialist Critique of Freud*, pp. 197-200.

Los androides de Freud*

Clark Glymour

Un ensayo reciente en la revista *Science* compara la obra de Freud con la 'ciencia cognitiva' contemporánea. La comparación pone en desventaja a Freud y sus contemporáneos: *nuestros* contemporáneos conciben la mente como un sistema informático. Algunas de sus teorías conciben un factor, la 'activación', que es responsable de algunos aspectos del funcionamiento mental; otras postulan un 'procesamiento paralelo' a través de una red que es análoga al sistema de conexiones de las células del sistema nervioso humano. A diferencia de Freud, se dice, *nuestros* contemporáneos cuentan con una tradición experimental que fundamenta sus teorías. El resultado es que ahora tenemos una ciencia firme y definida de lo inconsciente y lo consciente, una ciencia cuyas teorías han dado lugar a nuevos experimentos 'que tentativamente revelan una clasificación tripartita de la vida mental no consciente que es muy diferente del hervidero inconsciente de Freud'.¹

En general, estas percepciones están ampliamente difundidas no sólo entre psicólogos académicos sino también entre filósofos de la mente y de la ciencia, gerentes de investigación y, cada vez más, el público entendido. Todos ellos tienen la impresión de que la psicología cognitiva contemporánea, con sus imitaciones informáticas de la mente, conduce a algo nuevo y científico que las antiguas psicologías apenas llegaron a vislumbrar. Mi propósito es argumentar lo contrario: una gran parte de la ciencia cognitiva contemporánea consiste en lo que podría haberse esperado de Sigmund Freud si éste hubiera contado con un ordenador.

* Agradezco a Jerome Neu sus útiles comentarios sobre este ensayo.

I

Aunque la popularidad de la ciencia cognitiva, el ordenador digital y la teoría formal de la computación son todas ellas relativamente nuevas, muchas de las ideas básicas de la ciencia cognitiva actual no lo son. Aparecen casi en su presente formulación a finales del siglo diecinueve en la obra de un grupo de neuropsicólogos y neurofisiólogos: Hermann Helmholtz, Theodor Meynert, Ernst Brücke, Jean-Martin Charcot, Pierre Janet, Carl Wernicke, Sigmund Exner, Joseph Breuer y otros. Uno de esos otros fue Sigmund Freud. En cuanto comunidad intelectual, estaban a la vez suficientemente unidos por el tema y distantes en los detalles como para representar casi todo el abanico de ideas fundamentales características de nuestra psicología cognitiva actual. Freud y sus contemporáneos carecían, por supuesto, de la noción de un ordenador digital y de la teoría de la computación, y no contaban tampoco con los algoritmos específicos que se han propuesto en los últimos treinta años para explicar determinadas capacidades cognitivas. Pero no les faltaba la idea de que el cerebro es una máquina biológica que ejecuta algoritmos, ni carecían de ciertas nociones sobre la arquitectura informática de esa máquina, y tampoco estaban desprovistos de las diversas concepciones de la explicación psicológica que manejan en la actualidad las ciencias de la mente. Y Freud en particular estaba al tanto de todas esas cosas.

La neuropsicología de finales del siglo diecinueve no simplemente anticipa la nuestra, sino que en ella los temas conceptuales de mayor entidad estaban muy desarrollados. Freud y sus contemporáneos entendían la importancia de relacionar la psicología con la física y la biología, y debatían entre ellos la necesidad de situar los mecanismos del pensamiento en regiones particulares del cerebro. Freud y sus contemporáneos concebían el cerebro como un dispositivo informático, y conjeturaron la existencia de un 'lenguaje del pensamiento' análogo a lo que hoy día denominamos 'lenguaje máquina' para un ordenador. Dedujeron los elementos de lo que hoy conocemos como computación 'conectiva', y realizaron propuestas sobre cómo podían aprender los mecanismos conectivos usando principios termodinámicos. El propio

Freud es responsable de buena parte del carácter equívoco que lastra las explicaciones contemporáneas de los estados mentales como estados *funcionales*. Utilizó una concepción de la explicación homuncular que anticipó modos contemporáneos de explicación en economía y ciencias políticas y que es filosóficamente inobjetable. El entendimiento que Freud tenía de la representación mental procedía tanto de las artes como de la biología, y las artes le proporcionaron una visión de la representación y la racionalidad que tiene implicaciones para el debate contemporáneo sobre la relación entre racionalidad y computación analógica.

Freud tendía a exagerar cada tema intelectual y, especialmente en su obra más temprana, tendía a buscar formulaciones inequívocas de hipótesis fundamentales sobre la mente que resultaban radicalmente generales e inflexibles. Un cierto extremismo es una de las marcas distintivas del intelecto filosófico, pues tiende a plantear las cuestiones escueta y simplemente, y de la manera más general posible, al modo de los filósofos. El resultado es que los escritos freudianos contienen una filosofía de la mente que trata de muchos de los temas mentales que hoy día interesan a los filósofos y deberían preocupar a los psicólogos. El pensamiento de Freud sobre los problemas de la filosofía de la mente es a menudo mejor que mucho de lo que hoy día se da por bueno en la filosofía contemporánea, y a veces tan bueno como el que más. Dadas las limitaciones del conocimiento científico de Freud, algunas de sus ideas están sin duda algo desfasadas, pero incluso cuando su respuesta es equivocada o carecía de una, sabía cuál era la pregunta y lo que estaba en juego. Y cuando se equivocaba completamente, a menudo lo hacía por motivos que todavía hoy son fuente de error en determinados apartados de la psicología cognitiva.

Estas afirmaciones pueden parecer misteriosas. Si Freud fue portavoz de un movimiento que anticipaba casi totalmente la psicología cognitiva actual, ¿por qué no se reconoce todavía ese hecho? ¿Y cómo pudo llegar a ser visto como la fuente de un movimiento, el psicoanálisis, que es prácticamente ortogonal a la psicología cognitiva contemporánea? La psicología cognitiva es una disciplina nueva, aunque su objeto

no lo sea. Las partes de la obra freudiana que más claramente desarrollan e ilustran los temas fundacionales de la psicología cognitiva fueron escritas antes del cambio de siglo; han sido ignoradas por la mayoría de psicólogos académicos y no incluyen ninguno de sus escritos más conocidos. Fue en esos primeros años, todavía bajo la influencia directa de las comunidades neuropsicológica y neurofisiológica, cuando Freud formuló los temas básicos que nos interesan aquí. Los psicólogos, como casi todo el mundo, conocen principalmente al Freud posterior; sin el contraste con la época previa de su obra, los temas que nos preocupan serían menos vívidos y más difíciles de comprender.

Sigmund Freud ingresó en la escuela médica de la Universidad de Viena en 1873. Su formación médica, que duró ocho años, estuvo dividida entre dos afinidades. Una hacia Franz Brentano —el sacerdote católico desautorizado por la iglesia que había venido a la Universidad de Viena como profesor de Filosofía un semestre después de la llegada de Freud— ocupó los dos primeros años de la carrera de Freud. La otra, hacia Ernst Brücke, profesor de Fisiología, continuó durante el resto de la vida estudiantil de Freud y por algún tiempo más. Dos otras figuras, Theodor Meynert, profesor de Psiquiatría en la universidad, y Josef Breuer, uno de los más eminentes médicos vieneses, tuvieron también una poderosa influencia sobre el estudiante Freud. Brentano por un lado y Brücke, Meynert y Breuer por el otro, configuraron el entendimiento de la mente y la materia que Freud adoptó. Las perspectivas de ambos bandos, similares en algunos aspectos, diferían en otros de importancia, y en estos casos la opinión de Freud se apoyaba en el lado de Brücke más que en el de Brentano.

Toda la educación filosófica que Freud obtendría formalmente la recibió de Brentano. Freud aprendió lógica —la teoría aristotélica del silogismo— de Brentano, y aprendió las estratagemas del argumento filosófico. En 1874, mientras Freud estudiaba con él, Brentano publicó *La psicología desde un punto de vista empírico*, cuyo contenido dio a Freud una visión de lo que la psicología debía investigar y con qué métodos debía hacerlo. Las ideas de Brentano sobre las metas de la psicología eran simples y bas-

tante tradicionales. Todo el mundo tiene acceso privado a sus propios fenómenos mentales, a los pensamientos y los sueños, a los dolores y placeres. Recobrar deliberadamente los fenómenos mentales propios es *introspeccionar*. Mediante la introspección, adecuadamente realizada, cualquiera puede acceder a los hechos relacionados con su propia vida mental. Los hechos revelados a distintas personas serán por supuesto diferentes, pero según Brentano en la vida mental de cada uno deben revelarse regularidades, y estas regularidades serán las mismas de una persona a otra. Éstas serán las leyes de la vida mental, y su descubrimiento es la meta apropiada de la psicología empírica.

Brücke, junto con Emil Du Bois Reymond y Hermann Helmholtz, había estudiado fisiología con Johannes Müller. Müller era una especie de vitalista que mantenía que el funcionamiento del cuerpo no puede explicarse en su totalidad a partir de principios físicos y químicos. Debe haberle faltado encanto o persuasión, pues la historia muestra que sus tres estudiantes más distinguidos se aliaron contra sus doctrinas, y adoptaron ideas que eran esencialmente las del gran fisiólogo francés Claude Bernard, quien en 1865 popularizó el materialismo científico en su *Introducción al estudio de la medicina experimental*.

La doctrina esencial compartida por Brücke, Du Bois Reymond, Helmholtz y Bernard es la que los filósofos actuales denominan *supervenencia*. La idea es que un conjunto de propiedades determina a otro conjunto en cada circunstancia: una propiedad P superviene a un conjunto C de otras propiedades siempre que cada par de circunstancias posibles que son similares con respecto a C lo sean también con respecto a P. Los fisiólogos mantenían que todas las propiedades supervienen en las propiedades físicas; si la física es igual, todo lo demás es igual. Se ceñían también a un estricto determinismo físico, por el cual entendían que si dos sistemas están en las mismas circunstancias físicas en momentos correspondientes, entonces esos sistemas estarán en estados físicos similares en subsecuentes momentos correspondientes. Evidentemente, la conjunción de las doctrinas del determinismo físico y la supervenencia implica que el determinismo es válido para todas las propiedades de las

cosas, no sólo para las propiedades físicas. Juntos, determinismo y superveniencia dieron lugar en la ciencia a un desdén por los métodos estadísticos.

Brücke, el profesor que más influyó en Freud, era fisiólogo, como lo eran Du Bois Reymond y Helmholtz, sus compatriotas en la nación del materialismo. Freud estudió anatomía con Brücke, sobre todo anatomía neural, que era también una de las especialidades de Meynert. En el laboratorio de Brücke, fisiología y anatomía constituían una sola materia estudiada por dos métodos distintos. La fisiología, como cualquier otra ciencia, es muchas cosas. Tradicionalmente es el estudio de la estructura funcional de los organismos vivos. Las teorías de la estructura funcional son en realidad tipos especiales de *descomposiciones* de capacidades. ¿Cómo viven los humanos? Comiendo, respirando y defecando. ¿Y cómo respiran? Inspirando aire en los pulmones, absorbiendo parte de él en la sangre a través de los pulmones y expirando el resto del aire y los gases recibidos de la sangre. ¿Y cómo hacen todo esto?

Las explicaciones fisiológicas hacen varias cosas al mismo tiempo: se concentran en explicar una capacidad y analizan las capacidades que a su vez la componen, las cuales se supone que juntas constituyen la capacidad a explicar o la tienen como *efecto*. Pero las capacidades componentes son producidas por estructuras físicas específicas dentro del organismo: la respiración implica la nariz y la boca, la laringe, los pulmones y el diafragma. En fisiología, el análisis de la estructura funcional es concomitante con el análisis y descripción de componentes físicos que realizan las funciones o capacidades componentes. La conexión entre función y estructura física permite invertir el orden de las preguntas: cuando se descubre una estructura anatómica nueva y singular se puede preguntar cuál es su función, lo cual es sólo una forma de preguntar qué capacidades se basan en la parte anatómica.

Ahora bien, la escuela materialista de fisiólogos mantenía que el análisis de las capacidades debía acabar en la física o la química. La capacidad de respirar se divide en la capacidad de los pulmones para inspirar, expirar e intercambiar gases con la sangre. La capacidad de

intercambiar gases con la sangre se descompone en condiciones físicas cambiantes, es decir, el volumen, la presión y la composición química de los gases en los pulmones, las concentraciones de diversos productos químicos en la sangre, los efectos mecánicos del aumento de presión del aire en los alvéolos, y las leyes de la termodinámica y la difusión. En última instancia, todo lo que queda es física y química.

La fisiología materialista, el tipo de fisiología defendida por Brücke y los otros miembros del círculo de Helmholtz, debía inevitablemente aplicarse también a la psicología materialista. El análisis de las capacidades biológicas debía implicar en muchos aspectos las capacidades del cerebro y las capacidades cognitivas. Procesos que parecen estar bajo el control 'voluntario' deben ser, según Brücke y sus colegas, susceptibles de descomposición en capacidades que son finalmente explicables en términos físicos y químicos. Las capacidades cognitivas incluyen la habilidad de reconocer cosas, localizarlas en el espacio y manipularlas, la habilidad de recordar, aprender y resolver problemas, y –sobre todo– la habilidad de conversar y comunicarse. El lenguaje parece ser un caso crucial: si la capacidad de comunicarse por el lenguaje pudiera ser analizable en sus capacidades componentes, y por último en estructuras y procesos físicos y químicos, entonces se resolvería uno de los grandes retos de la fisiología materialista.

¿Cómo empezar siquiera a construir una fisiología cognitiva? En la fisiología común entran en cuestión unos tejidos específicos, y uno puede recurrir a experimentos esencialmente físicos para examinar las propiedades causales de esas estructuras y así descubrir las capacidades que la componen. Pero con las capacidades cognitivas hay sólo una estructura, el sistema nervioso, y es difícil llegar a él y manipularlo. Sin tal manipulación, sólo sería posible suponer qué capacidades componen la habilidad de conversar.

La psicología filosófica tradicional descomponía la mente en una serie de 'facultades': Voluntad, Imaginación, Razón, Juicio, etc. Las facultades forman una suerte de mapa organizativo de la mente, donde a cada facultad se le asigna un conjunto de potencias o funciones. La psi-

ciología de las facultades es como una fisiología sin física. Dos de las ideas más importantes de la teoría de la mente que se desarrollaron en el siglo diecinueve son, primero, que las facultades tradicionales constituyen una forma errónea de descomponer las capacidades humanas y, segundo, que las subcapacidades correctas se basan en tejidos específicos dentro del cerebro y del sistema nervioso. Francis Gall defendía la localización de las facultades en zonas del cráneo, pero el verdadero avance en la idea de la localización surgió de los nuevos análisis de la capacidad del lenguaje.

En 1861, Broca anunció haber localizado una región del córtex responsable de la producción del habla. Estimulado por el trabajo de Broca, Theodor Meynert y su estudiante, Carl Wernicke, iniciaron una variante de la fisiología de la mente cuyo triunfo fue anunciado en 1874, el mismo año en que fue publicado el libro de Brentano, y el segundo año de los estudios médicos de Freud.

El triunfo de Wernicke fue el descubrimiento de una región responsable de la comprensión del habla. El trabajo era una combinación de neuroanatomía y psiquiatría clínica. Se clasificó a los pacientes con incapacidades lingüísticas—afasias—según el tipo específico de incapacidad que mostraban, y cuando los pacientes morían se examinaban las lesiones en sus cerebros. La localización de la lesión identificaba la región del córtex responsable de la afasia del paciente, y por lo tanto una región necesaria para la subcapacidad lingüística correspondiente.

Meynert y Wernicke descompusieron la capacidad de hablar en un conjunto de subcapacidades: la capacidad de escuchar, la de interpretar sonidos como habla e interpretar ésta, la de razonar y pensar, y la de producir habla. Ellos supusieron que a cada una de estas capacidades correspondía un lugar físico en el cerebro; tejidos especiales, los tractos fibrosos del cerebro, transmitían el producto de una capacidad desde su lugar hasta los de otras capacidades. La mente tiene un mapa organizativo, y éste es un mapa de capacidades y subcapacidades, pero es al mismo tiempo un mapa de órganos mentales que son tejidos específicos dentro del cráneo.

Meynert y Wernicke no eran meros operarios, demasiado absortos en los detalles clínicos y biológicos para interesarse por la estructura general de la mente. Meynert publicó un manual de psiquiatría en 1884, en el que desarrollaba la idea general de una neurofisiología de la mente. Wernicke escribió una serie de libros y ensayos con el mismo propósito, incluyendo un ensayo sobre la conciencia en 1879. En 1894 otro de los estudiantes de Brücke, Sigmund Exner (quien era ligeramente mayor que Freud), escribió una neuropsicología especulativa que seguía esa misma dirección. En varios sentidos, el libro de Exner proporcionó el marco para el temprano pensamiento de Freud sobre la mente y el cerebro.

Brentano y los neurofisiólogos estaban de acuerdo en que la psicología debía tener leyes exactas y que el objetivo de la psicología debía ser descubrirlas. Disentían en todo lo demás, y en general Freud seguía las ideas de Brücke y Meynert, no las de Brentano. Brentano mantenía que hay leyes exactas que se refieren a lo mental, y que no son necesariamente aplicables a las circunstancias físicas. Para Brücke, Meynert y Wernicke las leyes exactas implicaban propiedades físicas o las relaciones entre rasgos físicos y capacidades mentales. La lesión exacta que incapacita a la gente para hablar puede sernos desconocida, como puede serlo la masa exacta del hidrógeno. Pero es una ley perfectamente general que si todo el área de Broca es destruida se pierde también la capacidad del habla. Desafortunadamente, Brentano no tenía leyes de interés que proponer y, aunque *La psicología desde un punto de vista empírico* contiene críticas muy estimulantes, cuando se trata de obtener 'resultados' con su método el producto es terriblemente torpe y casi nulo. El éxito de Wernicke al producir una nueva hipótesis psicofísica correlativa con un nuevo análisis de la capacidad para el lenguaje supone un claro contraste con el torpe esfuerzo de Brentano. Cualquier lector científico de la obra de Brentano y Wernicke, y Freud seguramente lo fue, no podía pasar por alto la extraordinaria diferencia en claridad, detalle y mérito entre las partes positivas de los dos libros, incluso si, como Freud haría en última instancia, no aceptaba la teoría de la capacidad del lenguaje de Wernicke.

Freud fue educado en la creencia de que la psicología debía ser una neurofisiología de lo mental en la cual la explicación de las capacidades en términos de subcapacidades procede acorde con la identificación de las partes del cerebro esenciales para las capacidades componentes, y la explicación de las capacidades componentes deviene en última instancia una cuestión de física y química a la cual supervienen todas las propiedades restantes. Esta forma de concebir el proyecto de la psicología es una de las líneas de la ciencia cognitiva contemporánea. Freud aprendió a concebir así la psicología, pero su formación no basta para describir del todo su modo de entender el problema, incluso desde los primeros días de su carrera profesional; y hay dos razones para ello.

Está el problema del contenido de la conciencia. Aunque es cierto que los riñones limpian la sangre, una fisiología materialista no necesita dar cuenta de la propiedad de la 'limpieza' en general, porque tal propiedad no existe. Pero no se puede decir lo mismo del contenido de la conciencia, del sabor de la piña, del deseo de tener relaciones sexuales con otra persona o del dolor de estómago. En cada uno de nosotros, las propiedades que se revelan inmediatamente a través de la conciencia parecen ser suficientemente reales (de hecho, tan reales que no podemos llegar a no creer en ellas), y las frases que las designan no pueden descartarse como simples términos de conveniencia, útiles pero sin significación alguna. Una neurofisiología de lo mental tiene otra obligación, que es explicar cuál es el contenido de la conciencia y cómo se produce. Wernicke y otros se dieron cuenta de ello, aunque no supieron dar esa explicación.

Existía la complicación adicional de que Freud, como muchos otros estudiantes de neurología de su tiempo,² no estaba totalmente convencido de los esquemas de localización de Wernicke, ni estaba seguro siquiera de que ningún esquema de localización de las capacidades cognitivas fuera posible. Tampoco estaba seguro de lo contrario, lo cual explica que durante cuarenta años vacilara su respuesta a este problema.

Freud obtuvo el título de medicina en 1881. Durante los cuatro años siguientes trabajó en laboratorios y hospitales en Viena, hasta que en

1885 recibió una beca que le llevó a París a estudiar con Charcot, el gran neurólogo francés. Obtuvo la beca gracias en parte a la ayuda de Brücke, y fue una forma de compensación: Brücke le había dicho a Freud que no tenía futuro en el mundo académico. Al regresar de Francia, Freud volvió a trabajar en hospitales y clínicas hasta que en 1887 abrió su consulta privada como neurólogo. Aunque ya no se dedicaba a la investigación anatómica ni, tras iniciar su consulta privada, tenía tiempo o acceso a depósitos de cadáveres para estudiar la localización de las funciones cognitivas, Freud siguió informado de los avances de la fisiología mental hasta la mitad de la década de los noventa. Incluso contribuyó en algunos detalles a esos adelantos.

El estilo argumentativo de Freud en los años noventa estaba enmarcado por los estándares científicos empiricistas de John Stuart Mill (algunos de cuyos ensayos sociales Freud tradujo para la edición alemana de la obra de Mill dirigida por Theodor Gomperz). En privado, en sus manuscritos y en su correspondencia con su amigo Wilhelm Fliess, Freud desarrolló una concepción amplia y especulativa de la mente y del objeto de la psicología. Esa concepción puede verse en sus cartas y manuscritos, en especial alrededor de 1895. Su principal formulación aparece en un documento después titulado *Proyecto de una psicología para neurólogos*; es evidente que estaba escrito para ser publicado, pero Freud tenía sus dudas, y al parecer sólo lo dio a conocer a Fliess. Al final de su vida Freud intentó sin éxito que se destruyera el manuscrito. Desde entonces los comentaristas han quedado sorprendidos por el eco que el *Proyecto* tuvo en toda la obra posterior de Freud: encontramos restos de sus formulaciones en *La interpretación de los sueños*, en 'Los instintos y sus destinos', en *El 'yo' y el 'ello'*, en el póstumo *Compendio del psicoanálisis*, y su terminología aparece en los subsiguientes escritos de Freud.

El *Proyecto* fue el verdadero proyecto de Freud: expone la comprensión de la mente y de los objetivos de la psicología que orientó su trabajo durante los años noventa y que continuó siendo parte de su concepción toda su vida. En los aspectos más importantes, la concepción de Freud era la de muchos psicólogos cognitivos de nuestra época. Una vez más, Freud

no fue especialmente presciente; su perspectiva era la misma de muchos de sus profesores y colegas, y su *Proyecto* es en gran parte una adaptación de las ideas de ellos. La semejanza entre la tarea de Freud y la de nuestros contemporáneos no es tanto causa de asombro como un instrumento que permite comprender mejor su pensamiento y el nuestro.

He defendido que, al menos en la parte inicial de su carrera, Freud pensaba que lo que hacía era fisiología mental, y que compartía esa tarea con muchos de los neuropsicólogos de su tiempo. El *Proyecto de una psicología para neurólogos* es su intento más claro y atrevido de crear una fisiología de la mente. La diferencia más notable entre esa empresa y la ciencia cognitiva actual es que nosotros contamos con el ordenador y las imágenes informáticas del funcionamiento mental que el ordenador ha generado. Para ver las conexiones entre lo que Freud buscaba y lo que buscan los psicólogos cognitivos actuales debemos considerar las analogías entre, por un lado, la fisiología, y por otro la informática. Dejando aparte a Freud, las analogías son esenciales para lo que se supone es el objeto de la ciencia cognitiva. Una vez descritas brevemente esas analogías, volveremos a analizar los detalles de la fisiología mental de Freud y veremos cuán profundamente están reflejados en las novedades de nuestro tiempo.

II

Los ordenadores, como el cuerpo humano, tienen una arquitectura o estructura. Se puede hacer una fisiología de las computadoras de la misma manera (de hecho más fácilmente) que se puede hacer una fisiología del cerebro. Parte de mi ordenador digital es una maquinaria destinada a la entrada y salida de información [*input* y *output*]; otra parte consiste en la memoria de acceso aleatorio [RAM]; el almacenamiento de memoria ocupa a su vez una parte físicamente distinta; otra es una unidad central de procesamiento que realiza operaciones en aritmética binaria; otra la componen los buses que conectan las piezas. Las distintas piezas de maquinaria tienen diferentes funciones y pueden describirse

funcionalmente, tal y como pueden serlo las partes de mi automóvil y las partes de mi cuerpo.

Los ordenadores tienen una estructura física, y las partes físicas tienen funciones. Sin un programa, esas funciones no pueden ser efectuadas. En computadoras convencionales un programa es un conjunto de instrucciones que se almacena en la memoria de la máquina y es después efectuado secuencialmente cuando el ordenador recibe una entrada de información apropiada. Normalmente, las instrucciones están anotadas en un 'lenguaje de alto nivel' como PASCAL o LISP; las instrucciones escritas en estos lenguajes se traducen, en la máquina adecuada, en órdenes que hacen que las partes físicas de la máquina actúen del modo correspondiente. El programa, traducido a código máquina, LISP o PASCAL, determina una secuencia de etapas computacionales para cada entrada de información posible. El programa determina el proceso de entradas y salidas de información, pero, como la secuencia de etapas computacionales es en algunos casos potencialmente infinita, la función puede no ser definible para todas las entradas de información posibles. Las funciones parciales así determinadas son ipso facto funciones computables. Visto de este modo, podemos ignorar los detalles físicos y considerar simplemente la estructura abstracta de un método para determinar programas. Cualquiera de estos métodos, ya sea LISP, PASCAL o código de lenguaje máquina, es un sistema de programación. Idealmente, los sistemas de programación permitirían la expresión de programas para cada función computable y de hecho *infinidad de programas* diferentes en el mismo sistema de programación procesarían una y la misma función computable.

Hay *infinidad de diferentes sistemas de programación* que son equivalentes en cuanto definen programas que sirven para procesar exactamente la misma clase de funciones computables parciales. Los sistemas de programación tienen un tipo de estructura formal o matemática muy alejada de cualquier implementación física. Cada uno de ellos representa una forma de organizar la computación, lo que podríamos llamar una 'arquitectura'. El estudio de la estructura de los

sistemas de programación no es fisiología de ordenadores, porque el estudio de la estructura formal no necesita coincidir con un estudio de la estructura física. Podemos acercarnos más a la fisiología si consideramos la noción de una *máquina modelo* que yo, quizás de un modo muy particular, veo como la combinación de un sistema de programación y una trama narrativa. La trama dice qué tipos de piezas físicas pueden ejecutar el sistema de programación. Una máquina universal de Turing es una conocida máquina modelo. Hay un sistema de programación, que podría darse como un objeto matemático finito, y hay una trama sobre cómo se podría llevar a cabo ese sistema. En la trama, hay una cinta con cuadrados sobre los cuales se pueden escribir elementos del vocabulario de entrada; hay una 'cabeza' móvil que siempre está sobre uno u otro cuadrado y puede leer lo allí escrito y también escribir otra cosa en su lugar; hay un tablero que contiene 'estados' que indican lo que la cabeza debe escribir y cómo debe moverse, y que asimismo determina el estado siguiente. La trama de la máquina de Turing no describe ningún objeto físico determinado, sino un tipo de objeto físico imaginable con partes distintas que tienen funciones computacionales específicas y capacidades pertinentes, y relaciona ese tipo de objeto físico con un sistema de programación. El resultado es que nosotros podemos ver cómo los objetos de ese tipo podrían ejecutar las computaciones.³

Una máquina modelo no es una pieza de fisiología de ordenadores, pero es precisamente la clase de teoría que podríamos usar para hacer fisiología computacional. Si se quiere entender cómo es que un mecanismo que podría ser un ordenador lo es en realidad, es preciso identificar las partes físicas del objeto con respecto a las partes de una máquina modelo y con esa identificación mostrar que el objeto físico atraviesa una serie de estados correspondientes a las etapas del sistema de programación asociado. Identificar un objeto físico o una clase de objetos físicos como ejemplares de una máquina modelo es claramente una tarea inductiva; la identificación representa una pretensión empírica, y la prueba consiste en observar la conducta interna y externa de los objetos de esa clase. No sólo es una tarea empírica identificar un objeto físico real como un ordenador que

ejecuta un determinado modelo computacional, sino que en el peor de los casos supone un trabajo empírico desalentador. La clase de posibles teorías a considerar es enorme; hay infinidad de sistemas de programación distintos, y el número de máquinas modelo queda por lo tanto limitado solamente por la posibilidad de indicar tramas físicas que acompañen a los sistemas de programación. Podemos imaginar máquinas de Turing que tengan no una, sino cualquier número de cintas. Podemos imaginar que hay registros direccionables en vez de cuadrados en las cintas. Podemos imaginar procesos físicos, como los autómatas celulares, que están muy lejos de nuestra idea común de maquinaria, pero que aún así representan máquinas modelo. A veces lo primero que tenemos es la trama, y la programación viene después; podemos tener una idea física sobre cómo realizar una computación sin tener una comprensión articulada y formal del correspondiente sistema de programación. En ocasiones puede suceder que sepamos qué disposición física debe efectuar la computación sin saber del todo cómo clasificar en general los elementos. En ciencia, la intuición y la teoría juegan a saltacabrilla.

Ahora bien, la idea central de la actual e informatizada psicología cognitiva es que somos nosotros quienes hacemos real una máquina modelo u otra; el objetivo de la psicología cognitiva es hacer fisiología computacional con nosotros. Puede que no todos los cognitivistas actuales compartan las mismas ideas, pero existen algunas tesis comunes. Ellos sostienen que el cerebro es un sistema de procesamiento informático, y que sus operaciones producen los fenómenos de aprendizaje, percepción, memoria, lenguaje, imaginación, etc. Las diferencias empiezan cuando se les pregunta qué tipo de ordenador es el cerebro, qué es lo que procesa y cómo lo hace. Algunos dicen que el cerebro es una computadora simbólica, lo cual suena sumamente redundante, pues un ordenador que no operara con símbolos sería una fábrica. Pero se refieren a algo más: señalan, como mínimo, que el cerebro es una computadora que codifica proposiciones e imágenes en variables y estados físicos. La analogía es con los estados de la máquina en un ordenador digital: en la máquina, las configuraciones físicas codifican proposiciones o

mandatos que pueden expresarse en lenguajes de programación; en el cerebro, las configuraciones físicas codifican proposiciones, mandatos o imágenes que pueden expresarse en castellano, en jerga psicológica o en PASCAL, o que pueden representarse visualmente. El cerebro es un ordenador con un lenguaje: el lenguaje del pensamiento.⁴

III

Muchos psicólogos cognitivos creen que el cerebro-ordenador tiene una estructura física que es relevante desde un punto de vista operacional, y que hace efectivo un sistema de programación, del mismo modo que un ordenador real tiene una estructura física que es relevante para sus funciones de computación. Para ellos, por supuesto, no se trata de ver el cerebro como un ordenador organizado del mismo modo que IBM los diseña hoy día, pero sí piensan que el cerebro tiene piezas especializadas y físicamente distintas que cumplen funciones causales y computacionales específicas en la producción de varias capacidades humanas, como, por ejemplo, la memoria visual, la formación de imágenes visuales o el reconocimiento del habla. Creen que el cerebro lleva a cabo diversos procedimientos, no necesariamente de forma serializada. De vez en cuando los psicólogos proponen un sistema de programación más o menos explícito, pero la mayoría de las veces las sugerencias son parciales y fragmentarias, centradas en las funciones de piezas hipotéticas en una máquina modelo que no llega a definirse del todo. La teoría de la computación da fundamento teórico al proyecto de la psicología cognitiva, pero rara vez entran en juego los detalles de la teoría formal, y es en parte por eso que el trabajo actual se parece tanto al de la neuropsicología del siglo diecinueve. Freud y sus contemporáneos no tenían noción de lo que es un sistema de programación, pero ciertamente concebían el cerebro como una máquina biológica que manipula símbolos, y sin duda creían que determinados aspectos o piezas físicas del cerebro cumplen funciones especiales en esas manipulaciones. Aunque Freud no podía saberlo, sus especulaciones sobre la fisiología mental son especulaciones sobre la

máquina modelo de la mente, tanto como lo son las teorías de nuestros contemporáneos. Las diferencias entre los contemporáneos de Freud y los nuestros se dan en gran medida en el modo de hablar, no en el de pensar. Para ver cuán próximas están estas ideas podemos considerar dos aproximaciones contemporáneas a la fisiología computacional de la mente.

En la actualidad, hay dos grandes perspectivas sobre la estructura computacional del cerebro, aunque cada una tiene muchas variantes y hay muchos intentos de llegar a un compromiso. Los que siguen la línea mayoritaria dentro de la psicología cognitiva consideran que el cerebro ejecuta instrucciones serialmente; las instrucciones, a su vez, son almacenadas de algún modo en él. Hay otra imagen del cerebro aparentemente muy distinta. La idea inicial era tomar más en serio la anatomía superficial del cerebro y construir máquinas modelo que mantuvieran una cierta semejanza con ella. La estructura del cerebro es celular, y las células se conectan a través de la estructura de conexiones sinápticas de las células nerviosas. Esto sugiere una red o, mejor dicho, una gráfica cuyos vértices son las células y cuyas coordenadas representan conexiones sinápticas. Esta misma imagen fue presentada durante los días de la cibernética por McCullough y Pitts. Ha sido retomada en años recientes bajo nombres tales como 'proceso distribuido en paralelo' o 'máquinas conectivistas'. La red y los algoritmos para modificar sus características pueden concebirse, si se quiere, como una suerte de programa integrado en los circuitos e inalterable, pero los algoritmos o instrucciones para tales redes especifican de un modo más o menos diferenciado la conducta de terminales y enlaces individuales en la red; cada terminal o enlace ejecuta sólo las instrucciones que le son pertinentes.

Se han propuesto varios dispositivos conectivos; bastará con un ejemplo. Supongamos una red en la cual cada vértice tiene sólo dos estados posibles, *encendido* y *apagado* [*on* y *off*]. Supongamos, además, que a cada coordenada de la red se le adjudica una carga numérica, negativa o positiva. Pensemos en el estado de cada vértice como una variable aleatoria, y supongamos que la probabilidad de que en cualquier momento un determinado vértice *v* esté *encendido* depende solamente de los vértices adya-

centes que están al mismo tiempo encendidos y de las cargas de las coordenadas que conectan esos vértices con v . Si ponemos en marcha la red en un estado cualquiera, éste cambiará con el tiempo a medida que los vértices se enciendan y se apaguen. Si dejamos la red en marcha durante un tiempo prolongado, cada vértice estará en posición de encendido con una prolongada frecuencia y habrá también, por lo tanto, una prolongada frecuencia con la cual se dará cada posible estado del sistema (esto es, cada asignación posible de valores 0 o 1 para cada vértice). Así pues, habrá una distribución de la periodicidad o una probabilidad de 'equilibrio' en los estados del sistema. Ahora bien, resulta que, asociada con cada estado del sistema, hay una función totalmente determinada por ese estado y las cargas de las coordenadas de la red, y esa función es formalmente muy semejante a la función de energía de la termodinámica estadística. La distribución de la probabilidad de equilibrio en los estados de la red es a su vez una función de las energías de los estados. De hecho, en supuestos simples, la distribución de la probabilidad de equilibrio es similar a la distribución de la termodinámica estadística de Boltzmann. Es decir, las redes de este tipo tienden hacia los estados de menor entropía que puedan alcanzar.

Las máquinas de Boltzmann son susceptibles de aprendizaje. Más precisamente, se pueden describir procedimientos que alteran la máquina de Boltzmann hasta que es capaz de procesar una función determinada independientemente. Las máquinas de Boltzmann aprenden gracias a un análogo de la facilitación que afecta la conducta futura en función de las ocasiones previas en las que se han activado las terminales internas del sistema. En la práctica, las máquinas de Boltzmann aprenden con mucha lentitud. Además de estas máquinas, se han descrito otros varios tipos de procesadores distribuidos o máquinas conectivas, con diferentes procedimientos de aprendizaje.

Los conectivistas citan a Karl Lashley y Donald Hebb como sus fuentes. En los años veinte de este siglo Lashley, un psicofisiólogo nacido y educado en los Estados Unidos, insistía en el carácter holístico del proceso cerebral. En 1939, Hebb sugirió que el aprendizaje tiene lugar en el

cerebro por facilitación y, sobre todo, que cuanto mayor es la frecuencia con que se activa una vía neural más probable será que se active en ocasiones subsiguientes. Sin duda la labor de Lashley y Hebb merece reconocimiento, pero los conectivistas contemporáneos harían mejor en rastrear sus fuentes en Hermann Helmholtz, Sigmund Exner y Sigmund Freud. Aunque no se hallarán algoritmos en los escritos de Freud y sus contemporáneos (como tampoco en Lashley o Hebb), todos los demás elementos del conectivismo están allí, incluyendo la idea de que unos análogos de los principios termodinámicos regulan los procesos de la máquina de conexiones que es el cerebro, y la idea de que el aprendizaje se produce por facilitación neural. El propio Freud anticipó las ideas de Lashley y de Hebb, y las presentó de forma más congruente con el pensamiento actual. En 1891, en su libro sobre la afasia, Freud adoptó una visión holística del funcionamiento cerebral que es esencialmente la misma de Lashley. Para 1894 ya había combinado esa imagen con la perspectiva, defendida, entre otros, por Meynert, Wernicke y Lichtheim, de que el cerebro contiene módulos de procesamiento físicamente distintos. El resultado era teóricamente compatible con el tipo de trabajo que hoy en día publican muchos psicólogos cognitivos.

Freud y sus contemporáneos ya contaban con conocimientos de anatomía y fisiología neural suficientes para hacer muchas de las mismas conjeturas de carácter general sobre el funcionamiento operacional del cerebro que se hacen en la actualidad. En concreto, y exactamente igual a los cognitivistas de hoy, Freud sostenía que el cerebro era una máquina y, aunque él no usó la palabra, una máquina que procesa y cuyos procesos computacionales explican nuestra conducta y experiencia. Además, como muchos de nuestros contemporáneos, Freud defendía la existencia de un lenguaje del pensamiento innato y privado en el cual se expresan las proposiciones y que funciona como código fundamental del cerebro.

La máquina modelo de Freud era una combinación de neuronas unidas por las sinapsis como los vértices de una gráfica. Para él, las operaciones del sistema estaban regidas por principios cuasitermodinámicos, y en particular por el principio de que el sistema busca el mínimo estado de

energía. De nuevo como muchos conectivistas contemporáneos, Freud sostenía que el aprendizaje se produce por facilitación. Y, por último, no nos equivocaremos demasiado si entendemos la labor de Freud –no sólo en su secreto *Proyecto*, sino también en *La interpretación de los sueños*, El ‘yo’ y el ‘ello’, y demás– como la búsqueda de una máquina modelo del funcionamiento mental. En nada de esto, salvo en algunas de sus hipótesis sobre la estructura de ese modelo, fue Freud especialmente original.

El *Proyecto* de Freud se abre con estas palabras:

La finalidad de este proyecto es la de estructurar una psicología que sea una ciencia natural; es decir, representar los procesos psíquicos como estados cuantitativamente determinados de partículas materiales especificables, dando así a esos procesos un carácter concreto e inequívoco. El proyecto entraña dos ideas cardinales: (1) lo que distingue la actividad del reposo debe concebirse como una cantidad (Q) sometida a las leyes generales del movimiento; (2) como partículas materiales en cuestión deben admitirse las neuronas.

(1950a [1887–1902], I, 211)

La imagen del sistema nervioso que nos da el *Proyecto* de Freud es más o menos la siguiente. Las células nerviosas están conectadas por enlaces sinápticos, a través de los cuales algo pasa entre ellas que cambia su estado de energía física. Ese algo, sea lo que sea, se llamará ‘Q’ (por cantidad [quantity]). Hay dos maneras de incrementar Q en el sistema nervioso: mediante estímulos del mundo exterior y mediante ‘estímulos internos’ de las células del cuerpo, es decir, a través de los mecanismos químicos internos de las pulsiones del hambre, la sed, el sexo y demás. El valor de esta cantidad en el sistema nervioso no es constante, sino que puede aumentar o disminuir por causas internas y externas. El sistema nervioso, como Freud lo concibe, se comporta como cualquier otro sistema físico; tiende al mínimo estado de energía posible, y los cambios de estado tienen un correlato psicológico. El aumento de energía (o de Q) es doloroso, la disminución es placentera. El organismo está estruc-

turado de tal forma que reacciona automáticamente con movimientos reflejos para evitar que los estímulos externos aumenten Q ; pero los movimientos reflejos no pueden evitar un cambio en Q provocado por fuentes internas. Para suspender las fuentes internas de excitación se requieren situaciones físicas precisas y el movimiento del cuerpo debe por lo tanto dirigirse a su realización. El niño hambriento, por ejemplo, debe buscar el pecho de la madre. Freud suponía que tales movimientos se llevan a cabo gracias a una suerte de proceso informático en el cual la energía es temporalmente almacenada en las células nerviosas. Esa carga constituye pensamientos, deseos y planes, y el sistema nervioso la tolera sólo porque conduce en último término a reducir la excitación interna que de otro modo ocurriría. Freud da a esa carga de energía en una célula nerviosa el nombre de 'catexia'.⁵ Cuando una combinación de células nerviosas y su estado de energía representan la memoria de un pensamiento, Freud dice que el pensamiento (o la 'idea') está catectizado.

Freud suponía que no todas las células del sistema nervioso son iguales en lo que respecta a sus cambios de estados energéticos. Para él, algunas células no se ven afectadas por el paso de la incógnita Q a través de ellas, mientras que otra clase de células cambia de un modo cuasipermanente. Esta segunda clase, las neuronas psi, es responsable, entre otras cosas, de la memoria, la planificación y el movimiento dirigido a un fin, pero sus procesos no son conscientes. Estas neuronas pueden incrementar sus estados energéticos y mantener ese incremento; Freud dice que están catectizadas. Para Freud, aprender es fundamentalmente adaptar una distribución de energía entre las neuronas psi, lo cual se obtiene por *facilitación* y *catexia*. Por ejemplo, si a es una célula nerviosa conectada a las células b , c y d , y a y b están catectizadas, entonces una parte proporcionalmente mayor de Q que pase por a irá a parar a b en lugar de a c o d . Además, el paso de Q por cualquier ruta está sujeto a un umbral: a menos que la diferencia en los valores de Q sea lo bastante alta, ninguna parte de Q podrá pasar. De este modo la catexia de las células a y b inhibe el paso de Q de la célula a a las células c o d . Si la célula c es lo que Freud denomina una neurona 'clave', una que controla las células somáticas que generan

Q, entonces —gracias a la facilitación entre *a* y *b*— el paso de Q por *a* no estimulará probablemente a *c*; la facilitación entre *a* y *b* impide el aumento de Q en el sistema.

Esta parte del Proyecto de Freud está en consonancia con el trabajo actual con modelos mentales conectivistas, y se inspira en lo que es en gran medida la misma imagen de la mente y el mismo nivel de conocimiento anatómico y fisiológico. Los conectivistas proponen que el cerebro es una red informática que funciona para minimizar la entropía y que aprende por facilitación. Freud no tiene algoritmos, y su terminología no es siempre consistente, pero viene a decir algo análogo. El punto de vista económico, el principio del placer, es realmente el modelo informático de Freud.

La concepción general que Freud tenía del aprendizaje conectivista difiere en un importante aspecto del marco de referencia actual. En este sentido, la visión de Freud es original y merece una atención técnica que aquí no podemos darle. Los algoritmos de aprendizaje de los conectivistas contemporáneos son esencialmente estáticos: modifican una red para alcanzar una medida fija de probabilidad. La concepción de Freud es más genuinamente dinámica: la energía de la red es entendida como una *energía potencial* que el sistema tiende a minimizar; la red no está aislada, sino que está sometida a choques energéticos que dependen de la respuesta que la red da a las entradas de información impuestas externamente, y el efecto de cada choque es un aumento de energía en la red. Freud cree que el sistema aprende mediante un ajuste de cargas (y con valores más o menos fijos de encendido o apagado para ciertos nudos en la red) que a la larga tienden a minimizar los choques energéticos. La red aprende gracias a un darwinismo psicológico: serán más aptas aquellas configuraciones de la red que minimicen los choques energéticos, y las más aptas sobreviven. El sistema nervioso se presenta, esencialmente, como un subcomponente de un sistema mayor de energía constante, y las transferencias energéticas dentro y fuera del subcomponente deben ocurrir a través de nudos específicos. Las entradas de energía al subcomponente están determinadas por una secuencia impuesta desde el exterior, y el problema es hallar un algoritmo que ajuste las cargas de los subcom-

ponentes en los enlaces terminales para minimizar la energía probable del subcomponente para cada secuencia impuesta externamente. Freud no dice cómo se produce ese ajuste. Su concepción de cómo aprende el sistema nervioso es una suerte de compromiso entre los algoritmos conectivistas contemporáneos —de los que el algoritmo de Boltzmann es un ejemplo— y los contemporáneos algoritmos de aprendizaje ‘genético’, que también hacen uso de las ideas de Darwin.⁶

Los psicólogos conectivistas actuales a veces intentan superponer a su imagen informática una noción de la computación en la cual hay un lenguaje del pensamiento; Freud hizo lo mismo, aunque él no hablaba de lenguajes sino de ‘ideas’. Freud suponía que un conjunto de neuronas catectizadas constituía una ‘imagen mnemónica’ de un objeto o una circunstancia. Estas imágenes mnemónicas son objeto de actitudes proposicionales: pueden ser deseadas, temidas o creídas. Freud deja claro que tienen una estructura lingüística. Así, al escribir sobre ‘El pensamiento cognoscitivo y el pensamiento reproductivo’ en su *Proyecto*, Freud dice:

Supongamos que la catexia *desiderativa* afecte, para expresarlo en términos muy generales, neurona *a* + neurona *b*, mientras que las catexias *perceptivas* estén fijadas a neurona *a* + neurona *c*. (...) También aquí la experiencia biológica enseña que es arriesgado iniciar la descarga mientras los signos de realidad no hayan confirmado la totalidad del complejo, sino sólo una parte del mismo. Ahora, empero, se encuentra un método para perfeccionar la similitud, convirtiéndola en identidad. Comparando este complejo *W* [perceptivo] con otros complejos *W*, se puede descomponerlos en dos porciones: el primero, que por lo general permanece constante, es precisamente una neurona *a*, y el segundo es la neurona *b*, habitualmente variable. El lenguaje establecerá más tarde, para denominar este proceso de análisis, el término *juicio*, descubriendo al mismo tiempo la semejanza que realmente existe, por un lado, entre el núcleo del *yo* y la porción constante del complejo perceptual y, por el otro, entre las catexias cambiantes (...) [del deseo]; el lenguaje calificará la neurona *a* como ‘la cosa’, y la neurona *b*, como su actividad o atributo; en suma, como su *predicado*.

(I, 237)

Freud sólo contaba con sujeto y predicado, no con nuestros sistemas de programación, pero él ciertamente concebía la idea de un lenguaje del pensamiento. Además, está perfectamente claro que Freud consideraba el lenguaje del pensamiento como previo a todo lenguaje natural y en cierto sentido independiente de él. Así pues, los lactantes tienen deseos, percepciones y juicios cuyo contenido se representa en el lenguaje del pensamiento antes incluso de que adquieran el lenguaje materno. Así también, la representación de palabras y la representación de 'ideas' son distintas, y uno de los mecanismos para eludir la represión es, según Freud, asociar una idea con su correspondiente palabra o descripción en lenguaje natural.⁷

La idea de Freud es que somos máquinas biológicas: procesamos y aprendemos mediante el principio del placer, y cambiamos de estado de acuerdo a la ley física. Nuestros estados nerviosos incluyen distribuciones de energía que son representacionales y tienen una estructura lingüística que surge espontáneamente, antes de aprender ningún lenguaje natural. Freud explica el funcionamiento de los mecanismos del deseo y el juicio y cómo producen el movimiento:

Si la neurona *a* coincide [interviene tanto en la catexia desiderativa como en la perceptiva], pero en lugar de la neurona *b* es percibida la neurona *c*, entonces la actividad del yo seguirá las conexiones de esta neurona *c*, y hará surgir nuevas catexias a lo largo de estas conexiones mediante el flujo de cantidad, hasta que finalmente se abra un acceso a la neurona *b* faltante. Por regla general, aparece una imagen motriz intercalada entre las neuronas *c* y *b*, y al ser reactivada esta imagen por la realización efectiva de un movimiento, quedará establecida la percepción de la neurona *b* y, con ello, la identidad perseguida. Supongamos por ejemplo [para tomar el caso del lactante], que la imagen mnemónica deseada sea la del pecho materno, con el pezón visto de frente, pero la primera percepción real obtenida de dicho objeto haya sido una visión lateral, sin el pezón. La memoria del niño contendrá entonces una experiencia adquirida casualmente al mamar, según la cual la imagen frontal se convierte en una imagen lateral cuando se realiza un determinado movimiento cefálico. La

imagen lateral percibida ahora lo conduce al movimiento de la cabeza, y una prueba le demostrará que éste debe efectuarse en sentido inverso, a fin de obtener la percepción de la imagen frontal.

(238)

Para ver cuán cerca de las ideas actuales está la concepción de Freud o, si lo prefieren, lo poco que hemos progresado, es útil comparar estos pasajes con una discusión contemporánea sobre los procesos de distribución:

El más simple esquema distributivo representaría el concepto de la cebolla y el concepto del chimpancé mediante modelos de actividad alternativa sobre los mismos conjuntos de unidades. Sería por ello difícil representar chimpancés y cebollas al mismo tiempo. Este problema se puede resolver usando módulos independientes para cada posible función de un elemento dentro de una estructura mayor. Los chimpancés, por ejemplo, son los 'agentes' del acto de gustar y por lo tanto un modelo que los representara ocuparía el módulo 'agente', mientras que el modelo que representara las cebollas ocuparía el módulo 'paciente'.

Los autores dan a continuación la siguiente descripción:

En este esquema simplificado hay dos módulos diferentes, uno de los cuales representa el elemento agente y otro el elemento paciente. Para incorporar el hecho de que a los chimpancés les gustan las cebollas es necesario asociar el modelo de los chimpancés en un módulo con el modelo de las cebollas en el otro. Relaciones distintas al 'gustar' pueden implementarse teniendo un tercer grupo de unidades cuyo modelo de actividad represente la relación.⁸

Mientras que Freud sugiere que la activación de estados neurales individuales representa sujetos y predicados y que un modelo de activación

representa un juicio o un deseo, por su parte estas conexiones contemporáneas sugieren que los modelos de activación entre grupos de neuronas representan sujetos y predicados. Las diferencias no son grandes. Como en el de Freud, en otros muchos modelos conectivistas los nudos individuales representan sujeto y predicado.

En el Proyecto de Freud, el lactante es descrito más o menos como un androide controlado por un ordenador conectivista. Si bien los detalles son un poco confusos –y podría llegar a decirse incluso que son incoherentes–, creo que apenas hay duda de que la concepción freudiana de la psicología y del funcionamiento de la mente es bastante similar a la de nuestros contemporáneos. Vuelvo a decir que no hay en ella nada muy original, y que Freud es sólo un reflejo de su tiempo. Brücke y Wernicke habían especulado sobre ello, como lo hizo Meynert, y en 1894 –un año antes de que se escribiera el Proyecto– Sigmund Exner, quien había trabajado con Freud en el laboratorio de Brücke, publicó su *Entwurf zu einer physiologischen Erklärung der psychischen Erscheinungen*, el cual imita un tanto el Proyecto de Freud. Por supuesto, Freud es original y peculiar en ciertos detalles; entre investigar la creencia e investigar el deseo Freud siempre optó por este último, y su psicología es más una teoría del deseo que del aprendizaje.

Los problemas de Freud son nuestros problemas. Consideremos simplemente la cuestión de la conciencia. El hecho fenoménico evidente es que la conciencia es serial y normalmente unificada. Los franceses contemporáneos de Freud y otros interesados en el fenómeno de las personalidades múltiples se conformaban con suponer la existencia de conciencias paralelas en uno y el mismo cerebro, pero Freud no. Hay una conciencia unificada, y en ella una cosa sucede después de otra. Podemos recordar no sólo lo que hemos hecho, sino en muchos casos también la secuencia de nuestros actos. Vemos nuestras propias acciones –al menos las recientes– como nuestras, no como las de un extraño. Pero la máquina modelo de Freud no es serial, es un modelo de procesamiento distribuido en paralelo en el cual no hay una unidad innata de control ni nada intrínseco que garantice la coordinación. Cada célula nerviosa hace lo

suyo, afectada solamente por aquellas que tienen contacto sináptico con ella. Así, para Freud el inconsciente, o lo que él más tarde llamaría el ello, es una combinación de células nerviosas con representaciones independientes; en cuanto pensamientos, las representaciones correspondientes a las células del ello pueden ser inconsistentes, no están sometidas a un procesamiento lógico y no ocurren serialmente como lo hacen los pensamientos conscientes. Freud dice que el ello no está sometido al tiempo, y pretende por lo tanto refutar a Kant. La imagen freudiana del ello es justo aquello que ingenuamente podríamos esperar de la computación conectivista. Es precisamente el tipo de cosa que no encontramos en la conciencia. De algún modo, si la imagen conectivista es correcta, la computación serial (o algo que se le parece) debe surgir de las conexiones. Freud no tenía ninguna idea clara de cómo sucedía eso, ni la tenemos nosotros. Su única propuesta es que la conciencia es debida a propiedades de onda de la energía física de los nervios, y que algunos nervios están especialmente equipados para detectarlas. La propuesta carece de interés desde un punto de vista físico, pero incluso aceptándola no obtendríamos explicación alguna de la unidad y del carácter serial de la conciencia.

La concepción freudiana de la psicología a mitad de la década de 1890 es la de una fisiología de la mente en que las descripciones de función, capacidad, proceso y estructura física son concomitantes e inextricables. En las décadas siguientes Freud comenzó a desentrañarlas, creando así un conjunto de cuestiones que son tan aplicables a la psicología cognitiva actual como al psicoanálisis.

IV

Entre 1885 y 1898, aproximadamente, Freud se esforzó por estar al tanto de los avances en neuropsicología. Su libro sobre la afasia, publicado en 1891, es prueba de ello. También lo es el secreto *Proyecto*: su neurofisiología está al día y en muchos sentidos simplemente repite las ideas del *Entwurf* de Sigmund Exner, aparecido el año anterior. Pero a largo plazo Freud no podía aspirar a seguir contribuyendo a la neuropsi-

ciencia, pues carecía de un laboratorio y un depósito de cadáveres para llevar a cabo un trabajo original. Sin embargo, aunque dejó la neuropsicología, no abandonó la concepción general de la mente y de la ciencia psicológica en la cual se había formado. Lo que sí podía hacer era distinguir e identificar sus componentes, y eso fue lo que intentó.

En fisiología el análisis de una función va acompañado de la identificación de estructuras orgánicas y la determinación de las causas y los efectos entre ellas. El trabajo de Wernicke sobre la afasia y el *Proyecto de una psicología para neurólogos* de Freud intentaban, cada uno a su manera, hacer lo mismo con la mente. Pero cuando Freud optó por la práctica privada quedó circunscrito a la evidencia clínica, la evidencia de la conducta de sus pacientes, sus historias, sus recuerdos, sus errores; él no podía acceder a sus cerebros. El resultado fue que comenzó a tratar de caracterizar la estructura funcional de la mente sin la ayuda de una base física concomitante, sin que los órganos de función (el yo, por ejemplo, o la censura onírica) tuvieran una identidad como tejidos específicos, sin que sus causas y efectos pudieran ser identificados como tipos específicos de cambios físicos.

Así, en los años posteriores a 1898, Freud a menudo describía los procesos y entidades mentales en términos de su *papel funcional*: es decir, en relación a lo que hacen entre sí y con la conducta, y no en términos de características físicas. Los mecanismos de defensa, represión, trabajo del sueño y, más tarde, el ello, el yo y el super-yo se caracterizan por el efecto que tienen unos sobre otros y por cómo juntos determinan la conducta.

Ahora bien, lo que acabo de escribir es una verdad a medias. Es en parte cierto que después de 1898 Freud caracteriza la mente de un modo funcional sin la correspondiente física. De hecho, Freud es radicalmente inconsistente, como si, según el punto de vista que se adoptara, no pudiera abandonar los viejos hábitos o no pudiera escapar a la solidez fundamental de su anterior concepción psicológica de la mente. A lo largo del resto de su carrera, Freud explicó la conducta mediante la 'libido', lo cual puede entenderse simplemente como el término que le sirve para designar cualquier parte de la energía psicopsíquica real que

sea debida a fuentes sexuales. En *La interpretación de los sueños* hay un último capítulo tomado principalmente del inédito *Proyecto*. Freud advierte al lector que no debe asumir que a los elementos de la teoría les corresponde un lugar físico independiente y singular, pero también deja claro que los 'sistemas' que él describe y los procesos que se dan entre ellos son de algún modo realizados en el cerebro por 'excitaciones neuronales'. En 1914, en su trabajo sobre el inconsciente, Freud renunció a elaborar, 'al menos por el momento', una significación fisiológica para su teoría. Pero no pudo mantenerse alejado de la fisiología y la anatomía por mucho tiempo: gran parte de su ensayo 'Los instintos y sus destinos', de 1915, procede directamente del *Proyecto*, y en la última década y media de su vida asignó repetidamente un espacio físico a sus estructuras funcionales. Así en 1917, en los últimos capítulos de sus *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, Freud ofreció algunas hipótesis sobre la localización física de varias funciones en el cerebro. *Más allá del principio del placer*, publicado en 1920, era —como *Tres ensayos para una teoría sexual* lo había sido quince años antes— un tratado biológico basado en la evidencia psicoanalítica, y volvía a repetir muchas de las ideas presentadas en el *Proyecto*, y lo hacía con el mismo lenguaje. Algunas partes de ese libro, como asimismo algunos pasajes de *El 'yo' y el 'ello'*, son ininteligibles a menos que leamos la teoría de Freud como parte de una teoría de la división física de las funciones del cerebro. En las últimas obras de Freud, *Moisés y el monoteísmo* y *Compendio del psicoanálisis*, vuelven a afirmarse las localizaciones anatómicas conjeturadas en el *Proyecto*.

Parece por lo tanto justo afirmar que Freud pensó que podía caracterizar la *estructura funcional* de la mente sin tener al mismo tiempo que identificar la base física de esa estructura; que pensaba que la estructura funcional era de algún modo producto de las excitaciones de las células cerebrales, y que no pudo evitar hacer intermitentes especulaciones sobre los espacios físicos de algunas de esas funciones. Los psicólogos cognitivos intentan en la actualidad describir los procedimientos mediante los cuales se ejercitan las capacidades cognitivas. Con excepción de los neuropsicólogos cognitivos, suelen hacerlo sin mucha o ninguna

consideración por el fundamento físico de los procedimientos. De vez en cuando dejan caer una especulación anatómica o fisiológica. Han aceptado voluntariamente la separación de sustancia y función a la que Freud por necesidad estaba volcado, y los filósofos han hecho de tal separación una metafísica. Muchos psicólogos y comentaristas filosóficos evitan cualquier mención de las máquinas modelo y prefieren proclamar que su objetivo es el descubrimiento de la 'estructura funcional' de la mente. Naturalmente, usar distintas palabras no supone ningún problema, pero las palabras se escogen por algo, y sospecho que ese algo es, en parte, evitar hacer referencia a la teoría formal de la computación, teoría que muchos psicólogos no entienden y que suscita poco interés entre ellos; pero, más importante aún, ese algo es enfatizar la idea de que la trama que acompaña a una máquina modelo no es, contrariamente a lo que pienso, una trama física. De acuerdo con esta visión, la trama dada en una máquina modelo no describe una categoría física sino algo que es en principio diferente: una categoría *funcional*.

V

Una explicación homuncular da cuenta de las acciones de un agente mediante las acciones de agentes más pequeños que lo componen. Las explicaciones homunculares han sido tradicionalmente desdeñadas con el argumento de que son circulares; no sólo recurren a eventos que son tan enigmáticos como los que pretenden explicar, sino —aún peor— a eventos que son enigmáticos por las mismas razones que los eventos a explicar. No se explica nada, al menos según los filósofos, si para entender el insulto de Judit a Hermione postulamos dentro de Judit una entidad que desea insultar a Hermione y que pone en movimiento su acción.

La ciencia cognitiva ha hecho que las explicaciones homunculares parezcan más genuinas. La idea central del análisis funcional es descomponer las capacidades en relaciones entre subcapacidades; si los medios por los cuales las subcapacidades se efectúan permanecen por un momento misteriosas y las subcapacidades pueden describirse en tér-

minos de creencia y deseo, puede entonces pensarse en ellas como homúnculos. La descomposición tiene su paralelo en la estrategia del programador informático, quien inicialmente escribe las 'grandes' funciones en términos de nombres de funciones ligeramente más simples, dejando para después la especificación de esos componentes más simples. Incluso con las subcapacidades homunculares, un análisis funcional puede iluminar y contribuir a nuestra comprensión, y cumplir un papel explicativo.⁹ Daniel Dennett afirma que las explicaciones homunculares en realidad funcionan siempre y cuando los homúnculos sean más estúpidos que el agente cuyas acciones deban explicar, en el sentido de tener un conjunto más limitado de capacidades cognitivas que el agente que componen.

Freud tenía una visión mucho más generosa del valor de las explicaciones homunculares, y creo que no le faltaba razón. En cierto sentido, los homúnculos de Freud –al menos algunos de ellos– pueden ser más inteligentes que los agentes que componen, no más torpes. La concepción freudiana de las explicaciones homunculares se deriva de una estrategia más general, consistente en ver reflejados los dispositivos internos de la mente en los de la interacción social, en la política, en la literatura, en el teatro. Freud llegó a la madurez en un momento de confusión política y social para Austria; por un tiempo tuvo ideas políticas liberales, incluso radicales, y prestó una profunda atención a la política vienesa. Su educación fue clásica, y a lo largo de su vida se interesó vivamente por las artes y sus técnicas.¹⁰ Estas técnicas, internalizadas, vinieron a formar parte de las estrategias de representación mental identificadas por Freud.

Las ideas freudianas contienen una suerte de anticipación de los resultados de las teorías políticas y económicas de nuestra época, y, al transformar las observaciones sobre los mecanismos de decisión colectiva en una teoría de la mente, Freud creó una teoría homuncular que –correctamente o no– explica genuinamente los rasgos de la acción humana. Más aún, la teoría de Freud proporciona el marco para un tipo de explicación de diversos fenómenos que han interesado a los filósofos

desde Platón: los actos que requieren una quiebra aparentemente paradójica de la voluntad o la razón, incluyendo el autoengaño, la falta de voluntad o el actuar en contra del propio juicio individual, y la debilidad de la razón o el no tomar en consideración lo que uno sabe que es relevante.

En los contextos apropiados, las explicaciones homunculares dan verdadera cuenta de los hechos. Si abrimos a Judit y encontramos dentro de ella una pequeña persona que a través de la magia de la electrónica le hace actuar, y esa pequeña persona nos dice que deseaba insultar a Hermione, concluiremos que la explicación homuncular no era una pseudoexplicación, sino una explicación auténtica y correcta. En este caso, el contexto adecuado es la física; el interior de Judit es una pieza de la física, y es la construcción física y literal de la explicación homuncular del insulto de Judit lo que hace que la explicación sea explicativa. Si la explicación fuera, por el contrario, que no hay ningún ser minúsculo dentro de Judit, sino que ésta insultó a Hermione porque se encontraba en un estado funcional similar a tener en su interior un pequeño ser que deseaba insultar a Hermione, podríamos tener una pseudoexplicación real. Construida literal y físicamente, la explicación homuncular es suficientemente real, aunque no el tipo de explicación que suponemos correcta. Construida metafóricamente, la explicación homuncular parece ser, de acuerdo con los motivos expuestos por Molière, una pseudoexplicación: viene a decir que Judit insultó a Hermione porque Judit se encontraba en tal estado mental. Pero, además de estos hombrecitos dentro de la cabeza, ¿hay casos en que la explicación homuncular ofrezca una auténtica explicación y pueda incluso ser considerada correcta?

La política proporciona un contexto en el cual las explicaciones homunculares son conocidas, y su familiaridad sugiere que de alguna manera satisfacen al entendimiento. En nuestro mundo algunos de los acontecimientos están relacionados con la actuación de los estados y con las órdenes ejecutivas de los gobiernos. ¿Cómo explicamos las acciones gubernamentales? Casi siempre, creo, de forma homuncular. Explicamos los actos de los gobiernos recurriendo a creencias, intereses,

deseos y debilidades de la gente que *componen* el gobierno, y a través de las relaciones 'funcionales' que existen entre esas personas en cuanto miembros del gobierno. Podemos incluso explicar los actos de los gobiernos en términos de homúnculos intermedios, tales como las coaliciones o los grupos de intereses, las corporaciones o las fuerzas armadas. Explicamos las actuaciones de las instituciones supranacionales, tales como la Asamblea General de la ONU, en términos de las creencias y deseos de agentes homunculares que son los gobiernos. La prensa popular está llena de explicaciones de esa índole, y las inventa incluso cuando no son apropiadas: no es mi intención afirmar que una explicación homuncular sea siempre la mejor explicación.

Las explicaciones homunculares de las acciones de los gobiernos o de otras entidades sociales son especialmente útiles cuando esas acciones tomadas en conjunto se revelan irracionales: una acción realizada para obtener un fin resulta contrarrestada por otra acción que persigue un fin distinto, y esa incompatibilidad es parte de la doctrina del gobierno, parte de lo que éste defiende, o una inferencia trivial de su doctrina. Así suele suceder con los gobiernos, y por eso se buscan con frecuencia explicaciones. ¿Cómo podemos explicar que el gobierno de Estados Unidos, bajo Ronald Reagan, quisiera reducir el presupuesto de bienestar social, incluyendo la ayuda a los niños dependientes, se sintiera obligado a mantener un subsidio mínimo para las madres indigentes y sus hijos, y sin embargo redujera o eliminara los servicios de aborto y control de natalidad para los pobres, aún cuando el gobierno reconocía que la ausencia de esos servicios sólo incrementaría el número de niños necesitados de ayuda pública? La combinación de creencias y acciones es enigmática porque es tan palpablemente irracional, tan claramente *estúpida*. No importa cuál sea el objetivo, nadie haría lo que hizo el gobierno de Reagan. Damos una explicación homuncular de la irracionalidad del gobierno: el gobierno actúa de acuerdo con los intereses de distintos grupos sobre diferentes cuestiones, aun cuando el gobierno sabe que esos intereses y acciones están conectados lógicamente y causalmente, y que esas conexiones provocan incompatibilidades; un grupo domina en un tema y una

ocasión, otros lo hacen en otros temas y ocasiones. Así que podemos decir: aquellos que se oponen al control de natalidad y el aborto crean una fuerza¹¹ política suficiente como para destruir el interés del gobierno en esas actividades; las clases media y media alta, que en su mayoría favorecen o son indiferentes al control de natalidad y el aborto, abogan con fuerza por una reducción de impuestos y de su uso para ayudar a los pobres, y presionan para que el gobierno adopte esos objetivos; todo el mundo sabe que el sexo causa embarazos y que los embarazos producen niños. Cada uno de estos grupos podría ser, aunque dudo que lo sean, racionales en el sentido de tener un conjunto consistente de preferencias. No es necesario rebajar las capacidades cognitivas de ninguno de ellos en comparación con el gobierno, aunque el poder del gobierno es mayor.

Nuestra época ha transformado la irracionalidad de las decisiones colectivas en teoremas matemáticos de diverso tipo. El teorema original fue el de Arrow.¹² Este teorema dice que, bajo varios supuestos técnicos, si hay al menos dos agentes y tres alternativas, entonces la única regla que puede determinar un orden consistente y colectivo de preferencias entre las tres alternativas para cada par posible de orden de preferencias de los agentes es una regla en la cual el orden de preferencias colectivo es, en cada caso, exactamente el orden de preferencias de uno de los agentes. Para entender el teorema, las 'reglas' para determinar la decisión colectiva no deben necesariamente imaginarse como maniobras de votación; pueden igualmente ser torneos de justas o competiciones de fuerza. El teorema de Arrow obedece a un cálculo sobre homúnculos políticos. Si de momento pensamos que la racionalidad requiere preferencias consistentes y nada más, podemos leer así el teorema: a menos que un homúnculo domine en todos los casos posibles, un agente cuyas preferencias estén determinadas por las preferencias de homúnculos racionales debe, en algunas circunstancias posibles, ser irracional.

Brentano le enseñó a Freud la doctrina de la unidad del yo. Freud no creía en ella. Según él, lo que produce la acción no es un yo unificado, sino una combinación de agentes. El yo es una ficción colectiva, como el

gobierno. Los agentes que componen una persona adquieren una identidad a través del tiempo y de las circunstancias y mantienen entre ellos una serie de relaciones; esa identidad y esas relaciones, y nada más, determinan la identidad de la persona a través del tiempo y de las circunstancias. Los agentes homunculares difieren en sus deseos y preferencias. Las acciones de la persona revelan una decisión social, en un sentido similar al de Arrow, determinada a partir de las preferencias de los agentes componentes más por causas y fuerzas que por procedimientos de voto.

Los agentes de Freud nos son conocidos como yo, ello y super-yo, pero esa clasificación apareció tardíamente en la obra freudiana, y en cualquier caso es demasiado burda. Freud sostenía que el yo se divide en una parte consciente y una inconsciente, las cuales actúan en ciertos casos como agentes con preferencias independientes. El yo es racional y reflexivo, algo así como el Mr. Spock de la sociedad mental; tiene preferencias detalladas sobre las acciones y los pensamientos. El yo inconsciente tiene un curioso juego de preferencias; prefiere mantener fuera de la conciencia aquellos pensamientos que crearían un enorme dolor (consciente) si llegaran a ser conscientes. Todo lo demás le es prácticamente indiferente. El yo consciente, en cierto sentido, comparte las preferencias del yo inconsciente, pero no puede pensarlas sin agonizar, así que (gracias al yo inconsciente) no piensa en ellas. El ello contiene deseos conflictivos e inconsistentes de satisfacción pulsional, pero le es indiferente cómo se realice esa satisfacción. El yo consciente, al igual que el super-yo, se preocupa mucho por el cómo, si llega el caso, se satisfacen los deseos del ello. El super-yo, agente de la conciencia, tiene preferencias sobre acciones y pensamientos, preferencias que son más restrictivas que las del yo. La acción resulta de la resolución de estas preferencias en conflicto.

Los homúnculos de Freud muestran muchas de las estratagemas de los votantes y las alianzas de voto, y la vida mental tal como él la entendía podría considerarse un juego de estrategia en el que participan varias partes. Los agentes de Freud tratan de ocultar a los otros sus preferencias; algunos de ellos censuran la información que otros tratan de comuni-

carse. Los agentes de Freud negocian y llegan a acuerdos y aceptan segundas y terceras opciones cuando no pueden conseguir lo que quieren. Por supuesto, debajo de todo este hablar de agentes y de sus deseos y acuerdos, Freud ve en última instancia un conjunto completamente físico de fuerzas cuyas negociaciones, por así decirlo, resultan de la adición de vectores. Como un programador informático, Freud empieza por los componentes más grandes, y trata de indicar lo que hacen entre sí, dejando para después la explicación mecánica del cómo lo hacen. La estrategia es exactamente la que describe Dennett, excepto que obviamente no se necesita que los homúnculos de Freud sean más estúpidos que la persona que componen. Si la racionalidad es una consistencia de preferencias, entonces los homúnculos de Freud son más racionales que las personas. Nosotros podemos ser equívocos, engañarnos a nosotros mismos o tener deseos inconsistentes, pero no así—según Freud— los homúnculos dentro de nosotros.

No sé si los homúnculos de Freud son necesarios para dar una explicación social de la irracionalidad individual, y esta pregunta general parece merecer cierta atención. Si un agente tiene un conjunto irracional (es decir, intransitivo) de preferencias, ¿cuál es el menor número de homúnculos racionales en los que puede descomponerse, de tal modo que las preferencias del agente puedan entenderse como preferencias colectivas formadas a partir de las preferencias de los homúnculos? Podría pensarse que a falta de restricciones adicionales bastaría con dos homúnculos. Si así fuera, la psiquiatría de Pierre Janet, que explicaba la neurosis mediante una 'segunda conciencia', sería más económica que la de Freud. Pero por supuesto la pregunta puede tener respuestas mucho más interesantes si se imponen ciertas restricciones a las preferencias de los homúnculos o a las reglas por las cuales se resuelven los conflictos entre sus deseos.

¿Son los homúnculos de Freud físicos, ficticios o 'funcionales'? La respuesta es un tanto equívoca. A menudo, aunque ciertamente no siempre, Freud trata el yo, o al menos el yo consciente, como un sub-órgano específico del cerebro, normalmente el córtex frontal. El ello es

caracterizado vagamente en términos espaciales, pero Freud a menudo escribe como si ocupara un lugar específico. El yo inconsciente está entre los dos. El super-yo aparece caracterizado más funcional que espacialmente. Son todos homúnculos, pero no sólo homúnculos funcionales, sino también (generalmente) físicos. Algunos de estos homúnculos, como por ejemplo el yo, son agentes racionales, más racionales que la persona de la que forman parte. Incluso el ello, si consideráramos sus preferencias conflictivas como preferencias de subhomúnculos, podría considerarse una combinación de agentes racionales. ¿Pero es eso posible? ¿Qué se necesita para reunir un grupo de deseos y creencias y considerarlo un agente? ¿Qué ocurre cuando Freud identifica nuestros deseos como deseos de diversos agentes dentro de nosotros?

Una respuesta posible es que se precisa la existencia de un agente para explicar y predecir pautas de conducta, y que ser un agente no es más que exhibir una pauta de conducta que pueda explicarse suponiendo la existencia de un sistema de creencias y deseos más o menos racional y unificado.¹³ Según esto, los termostatos son agentes de la misma manera que lo son las personas, pero no está claro que lo fueran los homúnculos de Freud. Porque los homúnculos no muestran por separado ninguna 'conducta' en el sentido habitual; todos sus actos son interacciones, y la conducta del individuo que componen no es la conducta de ninguno de sus homúnculos sino el resultado de sus negociaciones y acuerdos. Se podría de algún modo ampliar la noción de conducta para incluir el acontecer interno de la mente, pero según la imagen freudiana sería una tarea inmensa separar los sucesos a explicar como acciones de un sólo homúnculo. Lo más probable es que pudiéramos ampliar el concepto de esta manera: ser un agente es ser un sistema de creencias y deseos unificado y más o menos racional que, junto con otros agentes, da cuenta de un modelo de conducta. Algunos, pero no así Freud, añadirían que ese sistema debe ser muy grande, tanto como el nuestro propio.¹⁴

Esto no explica qué es lo que convierte a un conjunto de creencias y deseos en un agente. Yo no puedo tomar uno de los deseos del lector, uno

de los míos, otros de Saul Bellow, y combinarlos para así constituir un agente. ¿Por qué no? Una razón insuficiente es que las creencias y deseos no están localizadas espacialmente en la misma cabeza. La distribución espacial de creencias y deseos no implica de por sí que no pertenezcan a un único agente, como nos recuerdan los escritores de ciencia ficción y los filósofos.¹⁵ En cualquier caso, la sugerencia de poco le serviría a Freud, puesto que él es tan equívoco en cuanto a la existencia de distintos espacios para los homúnculos dentro del cerebro. Una mejor explicación es que todo agente debe tener una relación causal con la acción. Un sistema de creencias y deseos formado a partir de muchas personas no produce ni proporciona las causas para ninguna acción. Las creencias y deseos de una persona racional normal son la causa de sus actos y al mismo tiempo dan razón de ellos; no todas las creencias ni todos los deseos que uno tiene juegan un papel causal en cada acción que uno realiza, pero prácticamente cada uno de los deseos y creencias se conectan al formar razones y causas posibles para alguna acción potencial. En el caso de Freud, ninguno de los agentes homunculares (con excepción quizá en ocasiones del yo) es exclusivamente responsable de ninguna de las acciones del individuo, y por lo tanto no funciona en este caso esa noción habitual de agente. Funciona, más o menos, si la socializamos. En términos muy generales, lo que constituye como agente un sistema de creencias y deseos es que éstos colaboran en casi cada circunstancia; representan un voto en la sociedad de la mente, una sociedad en que, por supuesto, no todos los votos son iguales. Un conjunto de creencias y deseos forma un agente homuncular si las creencias y deseos se combinan racional y consistentemente para formar preferencias que se acomodan a la determinación social de las preferencias colectivas y a la consiguiente determinación de la acción por el individuo en su totalidad.

Creemos o no en sus homúnculos, Freud proporciona una forma de explicación de la acción que es perfectamente genuina y que puede, aplicada de forma apropiada, ser incluso correcta. Las típicas aplicaciones que Freud hace de su teoría social de la mente son explicaciones de actos irracionales, en especial los actos de los neuróticos, pero el tipo de expli-

cación que utiliza es también aplicable a juegos filosóficos.¹⁶ La razón y la voluntad presentan enigmas todavía importantes para la filosofía de la mente. Estos enigmas tienen que ver con conocidos fenómenos psicológicos cuya realidad todos aceptamos, pero cuya simple descripción parece paradójica.

Todos sabemos que a veces las personas se engañan a sí mismas acerca de sus sentimientos, sus deseos, las causas de sus actos, e incluso sobre sus creencias. Pero el autoengaño parece requerir que uno y el mismo agente sepa e ignore algo al mismo tiempo, o desee algo y a la vez no lo desee. Y esto no sólo parece improbable, sino lógicamente imposible.

La ambivalencia presenta el mismo tipo de dificultad. Algunas veces la gente parece tener actitudes analíticamente incompatibles hacia el mismo objeto. Su conducta alterna rápidamente entre la animosidad y el afecto hacia la misma persona. A veces tendemos a decir que una mujer ama y odia a la vez a un hombre, o un hombre a una mujer. Pero amar es por definición no odiar, y el odio es por definición lo contrario del amor, así que nuestra idea habitual de la ambivalencia parece inconsistente.

La debilidad de la voluntad se produce cuando alguien cree que, dadas las circunstancias, una cierta acción es lo mejor, pero sucumbe a la tentación y no lo hace. Bajo supuestos aceptables esto deviene paradójico. Si además suponemos simplemente que los agentes hacen lo que consideran mejor y que, dado cualquier par de acciones intencionales, realizarán la acción que quieran hacer cuando se crean libres para hacerlo, tenemos entonces una contradicción.¹⁷

Hay debilidades de la razón que son al menos igualmente confusas. A veces una persona desea con sinceridad un cierto resultado y cree sinceramente que para obtenerlo es necesario realizar una determinada acción de la cual se cree capaz, y sin embargo parece deliberadamente evitar llevarla a cabo. Así, el infame profesor Blondlot supuestamente sabía qué tipo de experimentos eran necesarios para convencer a sus contemporáneos de que sus 'rayos N' eran auténticos, pero —a pesar de que, según los historiadores, no era ningún charlatán— no los realizó. A veces una persona tiene pruebas relevantes para una conclusión, sabe que lo son y, sin

embargo, no recurre a ellas y saca una conclusión errónea. A veces una persona sabe que una proposición es una consecuencia de lo que cree, pero es incapaz de creer en la consecuencia o de revisar las creencias de las que ésta resulta.

Puede que todas estas dificultades no sean diferentes, y que haya una comunidad de modelo o explicación. Sea lo que sea, la filosofía moral y, más recientemente, la psicología filosófica han tratado de explicar estas perplejidades, o al menos resolverlas, ver cómo son posibles y por qué son a veces reales. Es fácil eliminar la aparente contradicción en uno u otro caso suponiendo que la situación ha sido representada erróneamente. Por ejemplo, cuando alguien tiene pruebas de que P no es verdad y lo sabe, y luego ignora esas pruebas y afirma que P es verdad, no es necesario pensar que lo que se creía falso ha sido demostrado. En vez de eso podemos explicar esa acción mediante una suerte de teoría de la decisión interior: el agente decide creer o no en P según cuál de las dos acciones tenga una mayor utilidad; creer en P da satisfacción si P es cierto, y menos satisfacción si P es falso; pero aunque P sea lo menos probable, la utilidad anticipada de creer en P es mayor que la de no creer en P. Pascal entendió este tipo de cosas.

Para Freud, los fallos de la racionalidad, o los aparentes fallos, eran la clave de la estructura mental, del mismo modo que los fallos de habla eran para Wernicke las claves de la estructura funcional del cerebro. Lo interesante de la teoría social de la mente de Freud es que proporciona un mecanismo para explicar no sólo una sino todas estas paradojas de la voluntad y la razón. Además, la explicación es tan obvia que es casi irresistible, aunque —creo yo— no inevitable lógicamente y con seguridad no necesariamente completa. Freud no pretendía en verdad que su modo explicativo fuera exhaustivo y que tales fenómenos no pudieran darse de otra manera.

Una explicación freudiana del autoengaño gira en torno al hecho de que el yo es una combinación P de agentes: lo que uno de estos agentes conoce puede ser ignorado por los otros y, a su vez, lo que uno de ellos desea puede ser no deseado por los demás o bien ser cualquiera de los deseos que atribuimos al individuo en su totalidad. El yo consciente no

sabe lo que sabe el ello; el yo puede no querer lo que el ello quiere; lo que una persona quiere puede no ser lo que quiere su ello o lo que quiere su yo. Cualquier explicación del autoengaño que parta del supuesto de que estamos compuestos de distintos depósitos de memoria y que el pensamiento puede surgir a partir de algunos de éstos y no de otros, será en esencia una explicación freudiana, asigne o no a estos depósitos independientes los rasgos particulares postulados por Freud. A veces explicaciones de este tipo parecen completamente aceptables en cuanto explicaciones del fenómeno del autoengaño. Una explicación freudiana de ciertas debilidades de la razón es del mismo tipo. ¿Cómo es posible que alguien no tenga en cuenta datos que son relevantes para una conclusión, datos cuya existencia y pertinencia el agente conoce y cuya validez está capacitado para evaluar? Se explica si el agente tiene depósitos independientes de memoria, y algunos de ellos son o pueden ser inaccesibles al raciocinio. Los ejemplos originales de Freud son recuerdos inconscientes, pero él amplió el marco y la aplicabilidad de la estrategia explicativa para incluir el 'preconsciente'.

La ambivalencia se explica suponiendo la existencia de múltiples agentes con preferencias razonablemente fijas pero contrarias, y suponiendo que ninguno de esos agentes domina siempre. La explicación que da Freud de la ambivalencia en el 'hombre de las ratas' es la siguiente: el amor consciente y el odio consciente hacia un mismo objeto son posibles siempre y cuando ninguno sea intenso; cuando ambos devienen suficientemente intensos, devienen incompatibles y una de las emociones, generalmente la más dolorosa, debe hacerse inconsciente. Quizás podamos entenderlo de esta manera: un agente no puede a la vez amar y odiar un mismo objeto, pero sí puede amar ciertos aspectos del objeto y odiar otros. Cuando las actitudes hacia los aspectos de un objeto se intensifican lo suficiente, se independizan y se convierten en actitudes hacia el objeto, no sólo hacia sus aspectos, y devienen por lo tanto incompatibles. La actitud rechazada deviene la actitud de otro agente dentro del yo [self] y contribuye a determinar las preferencias de ese agente. Cuando el yo ama lo que el ello odia hay preferencias incon-

sistentes, cada una de las cuales se revela en diferentes circunstancias, y habrá también a veces un tipo de indecisión. Esto explica los fenómenos de ambivalencia.

La debilidad de la voluntad no es otra cosa que ambivalencia en la acción. Las razones de un agente pueden ser causas, pero no razones, para otro agente.¹⁸ Un agente puede decidir que es mejor no beber otra copa, pero puede intervenir la preferencia de otro agente y tomarse otra copa. Si uno de los agentes da razones y expresa remordimiento mientras el otro permanece en silencio, decimos que la persona fue impulsiva y cedió a la tentación, que le faltó voluntad. Los actos de incontinencia revelan la existencia de un todo irracional que emerge de partes, los homúnculos, que pueden ser más racionales.

Es así que Freud explica la irracionalidad. Sus explicaciones pueden ser o no correctas, pero no hay duda que son explicaciones. Si existe alguna duda al respecto, hay que tener en cuenta que en cada uno de los casos, sea ambivalencia, falta de voluntad, autoengaño o debilidad de la razón, hay fenómenos análogos en la vida pública de los que acostumbramos a dar, a veces acertadamente, explicaciones freudianas cuando se manifiestan en los actos de gobiernos, corporaciones y otras entidades sociales. En el caso de los gobiernos sabemos que los homúnculos existen y quiénes son, y podemos verificar más directamente la explicación dada. Las explicaciones que Freud ofrece del yo [self] son menos firmes, pero no por ello menos auténticas.

VI

Mostrar y decir han sido siempre tareas profundamente interrelacionadas que de algún modo llegan a fines similares por medios diferentes. El decir tiene una estructura lingüística, una estructura lógica y una gramática; el mostrar, al parecer, no las tiene. Mostrar es decir sin cadenas. De vez en cuando hay un intento de reducir un elemento del par, decir o mostrar, al otro, o de establecer el dominio de uno frente a la exclusión del otro. En los primeros años de este siglo, Wittgenstein, y en

general el atomismo lógico, buscó reducir el decir a una forma de mostrar. Más tarde un heredero de ese movimiento, Nelson Goodman, trató de explicar el mostrar como una forma de decir. Varios ensayos recientes intentan probar el dominio del decir en la mente, y los psicólogos continúan debatiendo la autonomía del mostrar en la vida mental. Mostrar es sin duda una forma de decir pero, puesto que carece de gramática y sus objetos carecen de categorías gramaticales, mostrar no permite un análisis normal de lo que se dice. Podemos dar cuenta de cómo la mayoría de los fragmentos del lenguaje contribuyen a la validez de las oraciones de las que son parte; lo hacemos dando definiciones de verdad que hacen que la verdad y la falsedad de las oraciones sea una función de las propiedades semánticas de sus fragmentos componentes. Con imágenes, ilustraciones o piezas de teatro no podemos hacer tal cosa. Hay partes y usos del lenguaje que funcionan más como imágenes que como oraciones, y es precisamente esta característica lo que los hace enigmáticos e interesantes para el análisis filosófico. Los demostrativos, estos y esos, pueden usarse para mostrar diciendo, y por ello se resisten al análisis por definiciones de verdad. Las metáforas y los símiles son igualmente refractarios, y por la misma razón; son formas de afirmar lo que se muestra.¹⁹

Para Freud, quien asumió que sus formas hipotéticas de representación mental pertenecían tanto al arte como a la lógica, los homúnculos se comunican mediante imagen y lenguaje, mediante el mostrar y el decir. Las interpretaciones que Freud da de las batallas del yo, el ello y el super-yo semejan pequeños melodramas internos, y lo son. Sobre todas las otras formas artísticas, el teatro es el espacio donde un pensamiento complejo puede ser a la vez ilustrado y dicho. Sin embargo, para Freud el teatro de la mente es una suerte de teatro de marionetas, controlado por fuerzas puramente físicas que hacen operaciones y cálculos; la representación es la manifestación de esos cálculos. Lo cual nos lleva, de modo poco plausible, a la visión freudiana de las relaciones entre computación y representación mental, y a cómo la mente puede trabajar mediante el mostrar y el decir.

Si relacionamos el Proyecto con *La interpretación de los sueños*, publicado sólo cuatro años después, vemos surgir una visión de la computación análoga que es relevante para los debates contemporáneos. El ejercicio tiene un cierto carácter ahistórico, pero los historiadores de la filosofía no dudan en ofrecer tratamientos aristotélicos, humianos o leibnizianos para temas filosóficos actuales; no veo por qué no podemos hacer lo mismo con Freud.

En los inicios de su carrera, y junto con Breuer, Freud pensó en los síntomas neuróticos como una suerte de reflejo aberrante. Freud mostró que la conducta que parece aberrante y sin estructura racional puede sin embargo tener a menudo una estructura, incluso si no es evidente. Los ejemplos de Freud suelen centrarse en la conducta de psiconeuróticos. Su paciente Dora, por ejemplo, no puede articular la idea de que quiere que un amigo de la familia, Herr K., le haga el amor, pero Freud piensa que lo expresa al jugar con su bolso y al perder la voz cuando Herr K. está lejos. Las acciones no son habla, pero Freud considera que expresan una idea, normalmente al ejemplificar un pensamiento o una pequeña alegoría. Para él, lo mismo se aplica tanto a las acciones internas como a las externas, tanto a los pensamientos como a la conducta. Los sueños con frecuencia no tienen una estructura racional, pero Freud insiste en que sí la tienen más allá de las apariencias superficiales. El sueño suele ser una imagen o una secuencia de imágenes, y funciona como un interno teatro del absurdo. Pero cada obra tiene, según Freud, un mensaje que no habla explícitamente, sólo muestra. Ese mostrar puede efectuarse mediante juegos de palabras, uso de contrarios, excesiva literalidad, o cualquier otro truco teatral. Una mujer enamorada de un guardameta de un famoso equipo de fútbol, a quien ve como una personalidad encumbrada, sueña con un portero (o un conserje) en una montaña.

La novedad más profunda de *La interpretación de los sueños* es la idea de que los recursos literarios y teatrales de representación de significado—los recursos de parodia, alegoría, ironía, imagen y exposición—pueden también ser mecanismos internos de la representación mental. La idea semántica fundamental es que las categorías de prueba y la teoría de

modelos no son mutuamente excluyentes. Se pueden imaginar sistemas de expresión en los cuales las cosas se dicen al ser modeladas, e incluso sistemas en los cuales las cosas se dicen en parte sintácticamente y en parte mediante modelos. En cierto sentido, se trata de algo fácil y conocido. Casi todo el mundo ha visto libros para niños escritos con palabras y dibujos, con los dibujos insertos en una línea de texto en lugar de una palabra o una frase, o a veces en lugar de una sílaba. La idea de Freud es que la representación mental funciona básicamente de la misma manera, ciertamente en combinación con la ironía y otros mecanismos.

Si la diferencia entre ordenadores analógicos y digitales es en grandes líneas la diferencia entre relaciones de prueba y relaciones de modelo, como propongo, sigue entonces una observación, una que puede en cualquier caso tener otros fundamentos: la clase de los ordenadores no puede dividirse entre analógicos y digitales. Una computadora puede ser ambas cosas a la vez, o tener rasgos de las dos. Una computadora digital puede ser usada para producir imágenes, y éstas pueden usarse en la computación análoga. En principio, el resultado analógico puede utilizarse para producir una entrada en otro proceso digital, y así sucesivamente.

Nuestros sistemas formales habituales, las lógicas, nos hacen pensar en explicaciones de inferencia como especificaciones de normas. Idealmente, razonar es producir una secuencia de oraciones de acuerdo a unas reglas. Las normas sintácticas permiten derivar afirmaciones basándose en las propiedades combinatorias de sus componentes sintácticos. Hay nociones de 'norma semántica' en la literatura filosófica, pero son distintas a las normas sintácticas. Normalmente, las 'normas semánticas' son –según qué filósofo– axiomas muy generales (como 'todo lo que tiene color tiene extensión') o afirmaciones metalingüísticas sobre la interpretación de los componentes sintácticos. No constituyen reglas de inferencia análoga. Pero creo que podemos imaginar un sistema de inferencia que combine la teoría de la prueba y la teoría de modelos y que contenga reglas análogas de inferencia. Rastrear la derivación de una conclusión en tal sistema equivaldría a dar razones para la conclusión, y algunas de esas razones corresponderían a operaciones análogas.

En nuestros sistemas formales, las reglas usuales de inferencia son combinatorias. Las reglas análogas no pueden serlo. Deben por el contrario establecer características generales de modelos que pueden ser inferidas como características de los objetos modelados. Podemos imaginar un lenguaje para hablar de objetos observables por la noche en el cielo. Supongamos que ese lenguaje tiene la forma habitual del cálculo de predicados, pero supongamos que las imágenes del sol, la luna, las estrellas fugaces, los cometas, los planetas y las estrellas fijas funcionan también como nombres individuales. Supongamos que el lenguaje es lo suficientemente interpretado como para que ciertos predicados monádicos indiquen colores: rojo, amarillo, azul, etc. Supongamos que las imágenes vienen en varios colores y que añadimos al lenguaje la siguiente regla:

De cada fórmula bien construida S , si p es una imagen símbolo en S , y p tiene el color r y R es un predicado de color interpretado como r , infiérase $S \& R(p)$.

En un sistema de inferencia que combine las teorías de prueba y de modelos, se puede inferir que la luna es amarilla a partir de premisas que no contienen ningún color sino una imagen de la luna. (Que el color sea modelado por color es por supuesto irrelevante para el argumento filosófico.) Un autómata que usara tal sistema de inferencia haría un procesamiento análogo, y sin embargo sus conclusiones sobre el color de los objetos del cielo nocturno serían 'cognitivamente comprensibles' en el sentido de que ese procesamiento podría justificar las conclusiones. Impensable que no pueda haber tal autómata, pues algo no combinatorio debe hacerse para aplicar la norma, es decir, deber determinarse que p tiene el color r . El color puede detectarse con medios mecánicos, como un espectroscopio, y nuestro autómata puede hacer deducciones que concuerden con las reglas del sistema siempre y cuando el autómata tenga algún dispositivo para determinar tales propiedades físicas de sus representaciones. No es necesario ningún homúnculo para la computación análoga, como tampoco lo es para la digital.

Se podría objetar, y con razón, que en ese autómata las operaciones del espectroscopio no serían razones. Las operaciones del espectroscopio causarían ciertas representaciones y ciertas inferencias, pero en sí mismas no serían razones. Y, sin embargo, las operaciones podrían estar tan centralmente involucradas en un proceso de inferencia que las características físicas del proceso espectroscópico (como el tiempo que tarda) devendrían características físicas del proceso de razonamiento. Aún más importante, el resultado físico obtenido del espectroscopio podría afectar la inferencia de un modo que es cognitivamente comprensible. Si, por ejemplo, lo que se infiere es una función de probabilidad (de amarillo, por ejemplo) de rasgos del espectro medido, entonces esa probabilidad podría combinarse con otras probabilidades anteriores de una forma estándar; la inferencia resultante a la conclusión de que algo es amarillo estará determinada tanto por las medidas físicas como por las ideas previas.

No hay diferencia en el argumento filosófico si el espectroscopio está dentro de la cabeza de un autómata o en un laboratorio físico. Cuando un físico observa un espectro, las características físicas de éste se combinan con las ideas previas del físico para llevar a una conclusión sobre el color de un objeto. La percepción ordinaria es un proceso en el cual características 'análogas' interactúan con características digitales para producir razonamiento; no hemos hecho otra cosa que imaginar que algunas de esas características análogas se hallan ellas mismas en la cabeza.

La moraleja del argumento es que podemos concebir que la computación análoga, dada la interpretación adecuada, forma parte de un sistema de razonamientos para obtener conclusiones. Un corolario, de por sí obvio, es que las piezas de la computación análoga dentro de un sistema que simula la conducta racional no requieren homúnculos especiales ni necesitan introducir misterios especiales. Supongo que ese corolario tiene algún interés para los debates sobre la imaginación mental, pero no pretendo proponer que nuestro cerebro realmente ejecute reglas de inferencia análoga del tipo que hemos considerado. Estaría bien si, después de todo, Freud tuviera razón y funcionáramos con una combinación de representa-

ciones y modelos sintácticos, mezclando en nuestro razonamiento el procesamiento digital y el análogo; pero esto, hasta donde yo sé, puede tratarse igualmente de una forma equivocada de vernos a nosotros mismos.

NOTAS

1. J. Kihlstrom, 'The Cognitive Unconscious', *Science* 257 (1987): 1445-52.
2. Por ejemplo, Paul Mobius y Hughlings Jackson.
3. Véase J. Hopcroft y J. Ullman, *Introduction to Automata Theory, Languages and Computation* (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1979).
4. Véase J. Fodor, *El lenguaje del pensamiento*, trad. Jesús Fernández Zulaika (Madrid: Alianza, 1985). Fodor sostiene que el cerebro tiene un lenguaje totalmente privado, innato e inconsciente (es decir, un código de máquina) en el cual se expresa el pensamiento.
5. Tal es la traducción habitual del alemán *Besetzung*. Freud tomó el término y la idea de Psiquiatría (1884) de T. Meynert.
6. Véase J. Holland, *Adaptation in Natural and Artificial Systems* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1975).
7. En *The Character of Mind* (Oxford: Oxford University Press, 1982), y frente a la idea de un lenguaje del pensamiento, Colin McGinn objeta que lo que se expresa en lenguaje puede ser dicho *engañosamente* y que, cualquiera que sea el lenguaje supuesto por los cognitivistas, no incluye la expresión engañosa. Aunque en general los cognitivistas pueden sin mayor problema ignorar esta crítica, no es en absoluto aplicable a Freud.
8. G. Hinton, J. McClelland y D. Rumelhart, 'Distributed Representations', en D. Rumelhart, J. McClelland et al., *Parallel Distributed Processing*, vol. 1 (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986), pp. 82-3. Cualquiera que dude sobre la noción de que gran parte de la actual psicología cognitiva y conectivista puede entenderse como una combinación de la explicación neuropsicológica decimonónica y la computadora puede comparar este volumen con el libro de Exner y con el Proyecto de Freud.
9. La mejor descripción del análisis funcional la da R. Cummings en *The Nature of Psychological Explanation* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983),

pero una formulación previa y sugerente de la idea y su conexión con la explicación homuncular se encuentra en *Brainstorms*, de D. Dennett (Cambridge, Mass.: Bradford Books, 1978).

10. Probablemente no es casualidad que a finales de los 1890 se representaran en los teatros de Viena diversas obras sobre el significado inconsciente de los sueños. Para un estudio del contexto político de la juventud de Freud, véase W. McGrath, *Freud's Discovery of Psychoanalysis* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986).
11. Nótese la similitud con el vocabulario de Freud, quien habla igualmente de la 'fuerza' de las pulsiones o de la 'fuerza' de la represión.
12. K. Arrow, *Elección social y valores individuales* (Madrid: Ministerio de Economía y Hacienda, 1974).
13. Esta noción de agente es central, creo yo, en *La actitud intencional*, de D. Dennett, trad. Gabriela Ventureira (Barcelona: Gedisa, 1991).
14. Véase Richard Rorty, 'Freud and Moral Reflection', en J. Smith y W. Kerrigan, eds., *Pragmatism's Freud: The Moral Disposition* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1986).
15. Véase Dennett, 'Where Am I?', en *Brainstorms*.
16. Una interpretación completamente contraria, y para mí poco convincente, la ofrece Irving Thalberg en 'Freud's Anatomies of the Self', en J. Hopkins y R. Wollheim, eds., *Philosophical Essays on Freud* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
17. Estas condiciones parafrasean lo expuesto por Donald Davidson en 'How Is Weakness of the Will Possible?', en *Essays on Actions and Events* (Oxford: Oxford University Press, 1980). Para que el segundo conjunto sea plausible, 'se crean libres para' debe leerse como 'se crean capaces'.
18. Véase el penetrante ensayo de Donald Davidson, 'Paradoxes of Irrationality', en Hopkins y Wollheim, *Philosophical Essays on Freud*. Excepto por el uso de terminología homuncular, mi explicación del tratamiento freudiano de la acción irracional pretende concordar con la de Davidson. Véanse también D. Pears, 'Motivated Irrationality', en el mismo volumen, y su libro *Motivated Irrationality* (Oxford: Oxford University Press, 1984).

19. Véanse N. Goodman, *Los lenguajes del arte*, trad. Jean Cabanes (Barcelona: Seix Barral, 1974); D. Kaplan, 'D-That', en P. Cole, ed., *Syntax and Semantics*, vol. 9: *Pragmatics* (Nueva York: Academic Press, 1978), pp. 221-43; y P. Machamer, 'Problems of Knowledge Representation: Propositions, Procedures and Images' (University of Pittsburgh, de próxima aparición).

La interpretación de los sueños*

James Hopkins

La interpretación de los sueños es considerado con frecuencia el libro más valioso de Freud, y fue fundamental para el desarrollo de su obra.¹

Freud comenzó sus investigaciones psicológicas a partir de una idea de su más experimentado colega Joseph Breuer. Uno de los pacientes de Breuer era una joven muy inteligente y elocuente a quien se había diagnosticado como histérica. Breuer investigó detalladamente sus síntomas y descubrió que estaban relacionados de varias maneras con su vida emocional.

En particular, ella y Breuer pudieron rastrear a menudo el inicio de un síntoma hasta un suceso que había sido significativo para ella pero que había olvidado. Cuando era así, además, el síntoma mismo podía verse conectado con sentimientos relacionados con ese suceso y que ella no había expresado previamente. Tales síntomas, por lo tanto, tenían una conexión de sentido con sucesos y motivos de la vida de la paciente, y se aliviaban una vez traídos a la conciencia y tras sentir y expresar los motivos conectados con ellos.

Ella había sufrido por algún tiempo, por ejemplo, una aversión por la bebida que persistía a pesar de una 'sed desesperante'. Tomaba un vaso de agua que necesitaba, pero entonces lo apartaba 'como quien sufre de hidrofobia'. Bajo hipnosis la paciente recordó un episodio en el cual una dama de compañía había dejado que un perro —una 'criatura

* Mi agradecimiento a Tom Petaki y Jerry Neu por su lectura de la primera versión de este capítulo y por haberme ayudado así tanto a evitar ciertas incorrecciones graves como a mejorarlo en algunos aspectos.

horrible' – bebiera agua de un vaso. Ella revivió el episodio con suma ira y repugnancia, y a continuación la aversión desapareció y fue capaz de beber sin ninguna dificultad.¹

Así, aparentemente, este síntoma particular debía su origen a ese episodio (y también, por supuesto, al contexto, incluyendo el motivo que la paciente ligó a él). El enlace causal entre episodio y síntoma parece marcado en el contexto del síntoma mismo, puesto que ambos implicaban temas como el beber agua, la repugnancia, la ira y el rechazo. Por lo tanto, el síntoma podía entenderse como la expresión de recuerdos o sentimientos sobre algo de lo cual la paciente no era ya consciente.²

Freud repitió en otros casos las observaciones de Breuer y las amplió investigando el trasfondo psicológico y el significado de otros tipos de síntomas, lo cual implicaba interrogar detalladamente a sus pacientes sobre su vida, sus motivos y recuerdos.

Freud era un interrogador minucioso y decidido. Descubrió, sin embargo, que la información más relevante surgía cuando sus pacientes seguían el curso espontáneo de sus pensamientos y sentimientos; así que les pedía que describieran lo más completamente posible, sin intentar darle sentido, lo que les pasara por la mente, y desde luego sin censurarlo o controlarlo. Nadie antes había intentado relajar tanto las restricciones racionales y morales que una persona se imponía al describir a otra sus ideas y sentimientos, y esto resultó ser una fuente inestimable de información. La corriente del pensamiento, una vez libre de dirección y trabas, llevaba por sí misma a los temas cuya importancia Freud había previamente descubierto en sus interrogatorios, así como a otros cuya trascendencia no había sospechado. Freud denominó 'libre asociación' este proceso de autodescripción.

Freud mantuvo un registro de sueños durante años. Pronto descubrió que éstos podían también estar ligados a recuerdos y motivos que surgían en el curso de la libre asociación. Al investigar estas conexiones, además, pudo usar asimismo su propio caso. Así que empezó a realizar sobre su propia persona el mismo tipo de análisis psicológico que usaba con sus pacientes, centrado en el estudio de los sueños.

A medida que avanzaba este trabajo, Freud se dio cuenta de que los descubrimientos previos que él y Breuer habían hecho sobre los síntomas quedaban mejor representados en función del modelo que él estaba desarrollando para los sueños.³ Elaboró así una explicación de los síntomas y los sueños que era relativamente simple y unitaria. Además, como pudo pronto comprobar, podía extenderse a otros fenómenos que le habían interesado, como los deslices, los chistes y las obras de arte. La interpretación de los sueños, por lo tanto, establece el paradigma sobre el cual Freud consolidó la fase primera e innovadora de su investigación psicológica, realizada tanto sobre sí mismo como sobre sus pacientes.⁴ A continuación trataremos de entender la naturaleza y función de este paradigma.

I. MOTIVO, SIGNIFICADO Y CAUSALIDAD

La forma más elemental y conocida que tenemos para comprender las actividades de las personas (las nuestras o las de los otros) es interpretarlas como actos que resultan de motivos⁵, incluyendo creencias y deseos. En la vida cotidiana lo hacemos constantemente del modo más natural: interpretamos que alguien que se dirige a un grifo con un vaso en la mano lo hace movido por un deseo de beber y actúa según una idea de cómo satisfacerlo; igualmente, cuando aceptamos ciertos sonidos como producidos por alguien que pide de beber, consideramos que se derivan de un deseo y de la idea de que su cumplimiento pasa por emitir esos sonidos.

Éste es un tipo fundamental de pensamiento psicológico que en parte define nuestras concepciones sobre la mente y la acción. Es a la vez interpretativo y explicativo: es interpretativo porque, como ilustran los ejemplos, asignar motivos nos permite dar sentido a lo que la gente dice y hace; es explicativo porque pensamos que los motivos que asignamos son causas internas que empujan a las personas a actuar y que, por lo tanto, sirven para explicar sus acciones.⁶

Como veremos, Freud también se aproxima a los sueños y los síntomas poniéndolos en relación con motivos, para lo cual insistió en los

aspectos tanto hermenéuticos como causales del pensamiento sustentado por el sentido común. Hablé de la interpretación de los sueños y de descubrir el sentido de sueños y síntomas. Desvelar el sentido de algo, sin embargo, significaba mostrar que tenía una conexión inteligible con un motivo o sistema de motivos, y por consiguiente situarlo en un orden de causas psicológicas interpretables. Y Freud creía que tal orden formaba parte en general del orden causal de la naturaleza.⁷

Los aspectos hermenéuticos y causales de la explicación motivacional están de hecho profundamente imbricados y estrechamente coordinados. Podemos ver esto —y apreciar su importancia— si observamos la forma en que nuestra capacidad de usar la psicología de sentido común por motivo está ligada a nuestro conocimiento del lenguaje.

La estrecha conexión entre lenguaje y motivo se manifiesta en el hecho que los motivos normalmente tienen, o pueden recibir, lo que podríamos llamar *articulación lingüística*.⁸ Podríamos decir, por ejemplo, que no solamente queremos, esperamos o tememos; queremos, esperamos y tememos que *S*, donde 'S' admite sustitución por cualquiera de un grupo muy amplio de oraciones de nuestra lengua.

A partir de esto se puede decir que los motivos tienen un tipo de contenido, y que usamos frases u oraciones (y también palabras y locuciones) para especificarlo. Por ejemplo, si decimos que Juan cree (espera, teme o lo que sea) que Freud trabajó en Viena, articulamos el motivo de Juan mediante la oración 'Freud trabajó en Viena'. Ésta indica que el contenido del motivo es que Freud trabajó en Viena. El contenido es lo dado por la frase.

Una oración contenida así en una atribución de motivo sirve para describir la mente de la persona a quien se lo atribuimos. Pero, al mismo tiempo, la oración también se refiere a la realidad. El propósito normal de la oración, si es verdadera, es especificar cómo son las cosas en el mundo; y así es entendida por todos los que saben lo que la oración quiere decir. Al describir motivos de esta manera, por lo tanto, representamos nuestra mente como involucrada en el mundo, en las situaciones o estados de cosas que harían verdaderas las oraciones. Si un deseo, esperanza o temor

es que S, la situación que haría 'S' verdadero es también la que realizaría el deseo, la esperanza o el temor.

Esto forma parte de lo que a veces se denomina la intencionalidad, o dirección hacia un objeto, de lo mental. Puede decirse que la mente de alguien que cree que Freud trabajó en Viena está dirigida hacia ese hombre, esa ciudad y su trabajo allí. Del mismo modo, si alguien quiere trabajar él mismo en Viena, de nuevo está preocupado por la persona, el lugar, etc. Es lo mismo si, una vez más, tiene miedo de ser pobre o a la oscuridad. La descripción nos dice qué objeto, situación o aspecto de la realidad tiene, como se suele decir, en mente.

De esta forma podemos afirmar que a cada motivo del tipo que estamos considerando le corresponde una oración o locución hecha a su medida que muestra su contenido intencional, es decir, cómo se relaciona con el mundo. Tales oraciones especifican condiciones en la realidad con las cuales los motivos se relacionan según la clase a la que pertenecen. Así, las creencias están relacionadas mediante frases o locuciones con las condiciones en las que serían verdaderas⁹; los deseos lo están con las condiciones en que serían satisfechos; las esperanzas y los temores, con aquellas en que serían cumplidos; y así sucesivamente para todos los motivos cuyo contenido hace referencia a cómo son las cosas.

De esta forma el lenguaje que hablamos, y los motivos que atribuimos en mutua comprensión, se ajustan como si estuvieran desiguados el uno para el otro (como lo fueron supuestamente por la evolución). Una consecuencia importante de esto, creo, es que nuestra capacidad para comprender el uno sirve también para el otro. Es decir, somos capaces de comprender motivos gracias, en gran parte, al entendimiento de las oraciones que los articulan.

Al entender una lengua podemos entender un número ilimitado de oraciones, basándonos en las palabras que las componen y en la forma en que se combinan. Por lo general, entendemos sin esfuerzo oraciones que nos son nuevas, siempre y cuando conozcamos su gramática y sus palabras.

Cuando entendemos una oración indicativa, sabemos cómo se relaciona con el mundo, es decir, sabemos en qué situación sería verdadera.

Así, al entender 'Freud fue un científico' sabemos que es verdad sólo si Freud fue un científico. Esto se nos puede escapar porque es tan obvio que no hace falta decirlo, pero se trata de un conocimiento real, que establece una relación entre esa oración y el mundo; y si no hace falta decirlo es precisamente porque entendemos la oración y ya hemos captado esa relación.

De nuevo, al entender 'Todos los científicos son falibles', por ejemplo, sabemos que es verdad sólo si todos los científicos son falibles. Claramente, aquí hay un patrón. Podemos indicarlo diciendo que, para cada oración 'S' que entendemos, sabemos algo así:

'S' es verdadero sólo si S.

Puesto que al conocer una lengua entendemos indefinidamente muchas oraciones de ese tipo, este patrón escoge indefinidamente muchas cosas que por ello sabemos o podemos conocer.

Además de conocer las condiciones en que las oraciones que entendemos son verdaderas, sabemos también cómo se relacionan entre ellas por implicación. Alguien que entiende 'Freud fue un científico' y 'Todos los científicos son falibles', por ejemplo, sabe que si ambas son verdaderas también lo será 'Freud fue falible'. Sabemos o podemos reconocer, por lo tanto, relaciones de este tipo entre numerosas secuencias de oraciones. Esto puede expresarse diciendo que, a menudo, el saber cómo dos (o tres, etc.) oraciones se relacionan con el mundo, nos permite saber cómo lo hace otra oración. Este conocimiento puede, por ejemplo, adoptar la siguiente forma:

Si S1 y S2 son verdaderas, entonces S3 lo es.

Aquí también tal relación coincide con cómo pensamos naturalmente. Quien es capaz de conocer las implicaciones antes indicadas, por ejemplo, y cree que todos los científicos son falibles, tenderá a creer que Freud fue falible si piensa que Freud fue un científico. O, si cree que Freud es infalible, puede cambiar de idea sobre la falibilidad de los

científicos, o negar que Freud fuera uno de ellos. Piense como piense, lo hace de acuerdo con ese patrón de implicación que asocia la verdad de las dos primeras oraciones con la de la tercera. Cada oración que entendemos se asocia naturalmente a otras y conduce aún a otras más, y lo mismo ocurre con los pensamientos, tal como los dirigen nuestra atención o nuestros intereses.

Ahora, como se sabe, casi todo el mundo puede comprender oraciones y sus relaciones de implicación a partir de las palabras. Esto parece ser una capacidad humana básica, y quizás innata. Y, al parecer, va acompañada de una suerte de comprensión psicológica de los motivos que nuestras oraciones articulan.

Porque está claro que si entendemos 'S' en un caso de 'Juan teme que S', entonces sabemos qué situación teme Juan. Y al saberlo podemos por ello comprender algo sobre cómo ve las cosas Juan en función de su temor. Asimismo, sabemos algo sobre cómo su miedo entrará en interacción con sus otros motivos, y cómo esto afectará su comportamiento. Porque el impacto de su temor depende de lo que Juan piense de la situación que teme; y mucho de eso lo sabemos al conocer los patrones de implicación que conectan la frase que describe su miedo con aquellas que describen el resto de sus motivos. Si yo sé que alguien teme acabar en la pobreza pero cree que sus amigos le ayudarán a evitarlo, entonces conozco otras creencias sobre sus amigos y sobre lo que harían para animarle o alarmarle. Y el patrón de mi pensamiento está naturalmente preparado para extenderse junto con el suyo a través de esta red de posibilidades, y lo hará si él me da una pista. Así pues, parece que entender las oraciones que articulan los motivos nos pone inmediatamente *en rapport* con las mentes de los otros y nos permite captar la función interactiva que cumplen estos motivos en tanto que causas. En el caso de los motivos articulados, conocer el significado conduce a aprehender como unidad la situación y la función causal.

Esto, a mi parecer, ilustra cómo nuestro sistema de explicación psicológica de sentido común es uno en el que nuestro entendimiento del

sentido lingüístico y de la causa motivacional funcionan en armonía natural. Los motivos, como su nombre implica, son causas psicológicas. El fenómeno de la articulación, sin embargo, deja claro que se trata de causas cuyo funcionamiento está codificado en el lenguaje, es decir, son causas cuyo funcionamiento responde a, o está coordinado con, los significados de los términos normalmente usados para describirlos. De aquí que las relaciones causales en el campo del motivo estén trazadas por las relaciones de significado en el campo del lenguaje. En particular, como vimos más arriba, las relaciones causales entre motivos están delineadas por relaciones de implicación entre oraciones, y las relaciones causales entre motivo y realidad lo están por las existentes entre oración y situación. La psicología de sentido común comparte pues el sistema y la estructura del lenguaje, de modo que la comprensión hermenéutica y el entendimiento causal de la conducta forman una unidad.

Parte de esta coordinación de significado y causalidad se manifiesta con claridad en el caso del deseo. Normalmente los deseos se describen en función de lo que se desea, es decir, de aquello que les daría satisfacción. Sin embargo, éstas son precisamente las acciones o situaciones que los deseos ayudan a realizar cuando se les da cumplimiento. (Un deseo de tomar una copa, por ejemplo, si alguien actúa intencionalmente en consecuencia, produciría un acto de tomar una copa.) Por lo tanto, evidentemente, la articulación lingüística (o contenido) del deseo sirve para describirlo como causa, en términos de un efecto que se espera que esa causa produzca cuando opera de una determinada manera. Al comprender la descripción de un deseo, por consiguiente, ya conocemos una característica central de su función causal, esto es, lo que se supone que debe hacer.

Sólo pueden satisfacerse los deseos realistas, así que los deseos están constantemente inspirados por creencias. De modo que si alguien desea tomar una copa, y cree que el modo de hacerlo es pedir una, formará normalmente un deseo de pedirla. Formamos así deseos a partir de otros deseos y creencias, natural e irreflexivamente; el proceso es un caso del

pensamiento natural dirigido por el interés antes mencionado. Este pensamiento implica también un patrón de implicación, que podemos concebir existente entre términos u oraciones: pasamos de un deseo (de A) y una creencia (la forma de llegar a A es B) a otro deseo o acción (hacia B). Aquí, una vez más, nuestro entendimiento del contenido de deseos y creencias, así como de los patrones que los relacionan, va acompañado de una comprensión intuitiva del modo en que operan. La dinámica del motivo está de nuevo codificada en las funciones lingüísticas de los términos y oraciones que describen su contenido.¹⁰

Podemos ahora ver algo más sobre la conexión de sentido común que existe entre contenido y causalidad a partir de otra idea estrechamente relacionada. Consideramos que muchas causas actúan como soportes o transmisores de una clase de orden causal que describimos en términos de información. Decimos, por ejemplo, que la estructura de surcos de un disco gramofónico¹¹ contiene información sobre el sonido. Esto a su vez puede ser visto como información relacionada con el pasado o con el futuro: sobre cómo fue el sonido de una determinada ejecución o sobre cómo sonará el disco en el futuro. Esto es así porque la estructura del disco responde a la estructura de lo acontecido en la ejecución anterior, y en virtud de esa estructura se puede usar en el futuro para amoldar acontecimientos de forma similar.

Cuando un deseo provoca una acción también la conforma, en el sentido que el deseo determina y ordena las partes y propiedades de la acción. Si yo canto el himno nacional porque quiero, mi deseo será responsable de que yo entone ciertas palabras y notas, haga en un cierto orden determinados sonidos y movimientos muy particulares, etc. Con toda seguridad, en este caso hay también un traspaso de orden, o información; desde el deseo como causa a la acción como efecto. Indicamos que un traspaso de este tipo tiene éxito describiendo la acción como describimos el deseo. Las acciones que salen bien son aquéllas que concuerdan con lo deseado; y esto quiere decir que pueden describirse en los mismos términos que (el contenido de) el deseo que las provocó.

Esto quiere decir que el funcionamiento del deseo puede describirse de otra manera. Un deseo transmite una orden de acción que es descrita

parcialmente por el contenido del deseo. Así que podemos entender la descripción misma del contenido como una descripción del tipo de orden, o información, que pasa del deseo a la acción. Los deseos pueden pues entenderse como *causas que transmiten contenido a sus efectos*. Y parece que para causas que hacen eso señalamos la conexión causal de modo hermenéutico con una conexión en (la descripción de) contenido entre causa y efecto.

Lo mismo sucede con la creencia. Hemos visto que las creencias son descritas de acuerdo con las condiciones que las harían verdaderas. Esto indica que se supone que las creencias llevan información sobre la realidad y, por lo tanto, es de acuerdo con ésta que toman forma. Las creencias deben derivar su contenido de la realidad, del mismo modo que las acciones derivan el suyo de los deseos. Las creencias están pues conformadas por el mundo percibido. En términos generales, percibir *que S* es tener motivos para creer *que S*, lo cual deriva a través de un modo apropiado de transmisión de información de la situación que hace *S* verdadero. Así que de nuevo tenemos una vía causal con carga informativa, que indicamos de acuerdo con el contenido transmitido.¹²

Lo mismo se aplica a la formación del deseo por la creencia. Cuando el deseo de un agente está formado por sus creencias, el contenido de las mismas es transmitido a los deseos, y de ahí a la acción. Este tipo de transmisión, como vimos anteriormente, sigue un patrón característico que establece una relación entre verdad y satisfacción. Según ese modelo, la verdad de la creencia de un agente (el camino a A lleva a B) implica que la satisfacción de su deseo final (de B) asegurará la del deseo inicial (de A). Por lo tanto, el patrón indica no sólo cómo interaccionan naturalmente deseo y creencia, sino también cómo se trata de una función de las relaciones que las oraciones que los articulan especifican con el mundo (cómo se supone que las condiciones de verdad de las creencias den forma o se integren a las condiciones de satisfacción de los deseos). Esto a su vez indica la forma en que la realidad configura el pensamiento, un pensamiento configura otro, y el pensamiento configura la acción.

El caso es similar con otros motivos. Si alguien decide evitar lo que teme, el contenido de su miedo entrará en el de sus deseos de una forma

determinada, especificando las situaciones de las que quiere ahora huir. Igualmente si se acepta que se debe cumplir con una obligación o un deber. La señal de la operación del motivo es pues la transmisión de contenido: la producción de otro motivo o conducta cuyo contenido es el mismo que el de la causa o se deriva apropiadamente de ésta. Si esto es así, es posible rastrear la operación del motivo mediante la interpretación del contenido. Nuestro lenguaje del motivo es un sistema natural para la comprensión hermenéutica de la función psicológica causal.

Esto quiere decir que nuestra psicología de sentido común sobre el motivo hace uso de nuestras capacidades mentales de un modo particularmente concentrado y efectivo. Al describir los motivos por medio de las palabras y oraciones que usamos para describir el mundo aprovechamos, por un lado, toda la gama descriptiva del lenguaje natural para especificar similitudes y diferencias entre las causas de la conducta, y, por otro lado, todo el poder de síntesis y proyección que ofrece la comprensión lingüística para aprehender el sentido de esas especificaciones. Este uso de los instrumentos cognitivos hace que esta forma cotidiana de pensar sea un modo de explicación psicológica incomparablemente flexible y eficiente. No se trata simplemente de que no haya una alternativa que proporcione un poder comparable de penetración o de predicción¹³ (aunque por supuesto no existe). Parece más bien dudoso que tal alternativa sea posible, que exista algo más que nos permita procesar información tan importante sobre nosotros mismos, o nos permita hacer esto bien. Porque ninguna descripción de nuestra psicología que no recoja nuestra descripción del mundo podrá reflejar tan directamente nuestra relación con él y, por lo tanto, las diversas formas en que nos afectan nuestras actitudes hacia las situaciones del mundo.

La situación causal subyacente puede por supuesto describirse en otros términos. Se podría suponer que los deseos están producidos en realidad por representaciones internas o modelos de movimientos y acciones potenciales que funcionan para dar forma a las acciones que producen.¹⁴ (Tal modelo sería un tipo de causa que formaría su efecto mediante la forma adecuada de transmisión de contenido.) Se podría decir igualmente

que una creencia implica una representación, formada para modelar la situación a la que se refiere, y que opera para formar otras, concretamente aquellas presentes en deseos y otras creencias. Podría describirse de la misma manera la función causal relativa al contenido de otros aspectos de la psicología de sentido común; y no existe barrera alguna para concebir las representaciones o modelos relevantes como estructuras en el cerebro. Pero lo más notable sobre el pensamiento de sentido común es precisamente que no presenta tales mecanismos en esos términos, sino sólo a través de su articulación lingüística, la cual nos los da en una forma que nos permite captar de un modo tan natural, rápido e intuitivo su función causal en el pensamiento y la acción que ni siquiera necesitamos darnos cuenta de que lo estamos haciendo.

Estas consideraciones sugieren que no puede haber conflicto sino, por el contrario, una armonía natural y penetrante entre la actividad hermenéutica de la interpretación y la explicación causal de la conducta. Nos interpretamos unos a otros buscando las palabras o significados correctos, de hecho asignando oraciones a motivos, y de ahí por último a la conducta. Pero esto es también entendernos en función de causas que transmiten un contenido a sus efectos y tienen condiciones de satisfacción que ellas mismas se encargan de asegurar. El descubrimiento de sentidos o significados, la articulación de la dirección hacia el objeto y la satisfacción, y el establecimiento de un orden causal de sentido común son una y la misma cosa.

Y ocurre por lo tanto que nuestros criterios naturales para una interpretación válida, basada en el contenido, son al mismo tiempo criterios para una buena explicación causal. Así, por ejemplo, cuanto mayor es el ajuste de contenido entre dos elementos (deseo y acción, por ejemplo), mejor aceptamos el primero como explicación del segundo. Aceptamos un deseo de cantar el himno nacional como apropiado para explicar que alguien se ponga a cantarlo; porque aquí, como en otros casos, deseo y acción se superponen en sus contenidos. De modo que, en general, atribuir un deseo proporciona la mejor explicación que podemos dar para la compleja y ordenada secuencia de sucesos que implica una acción. Podemos

entender esto rápidamente en términos causales. El ajuste global muestra que la causa tiene las características necesarias para explicar las del efecto; y cada punto de comparación hace menos probable la otra alternativa, es decir, que los dos estén relacionados de un modo meramente accidental.

Buscamos también explicaciones que refieran a contenidos que sean profundos, en los que factores como los deseos o las emociones significativas estén relacionadas por derivación con toda una diversidad de la conducta. En parte esto es porque así se muestra que los elementos derivados comparten, y por lo tanto han sido formados por, un requisito común en cuanto a sus condiciones de satisfacción. Lo ideal sería, por lo que afecta a estos criterios, que del menor número posible de motivos se derivara la mayor variedad posible de comportamientos, mediante pasos intermedios entre cada uno de los cuales hubiera la mayor trabazón posible de contenido. Ahora podemos ver que se trata también de un ideal de explicación causal económica, global y fiable.

Freud, a continuación, procede a concentrarse en el tema de la interpretación, y las exigencias hermenéuticas que presenta al lector son considerables. Así que vale la pena recordar que lo que se exige es una sensibilidad hacia un cierto tipo de presentación de causas. Tampoco es posible, a pesar de su complejidad, prescindir de la interpretación. Ninguna disciplina puede ofrecer una percepción de los fenómenos que sea más firme que nuestro entendimiento del lenguaje en el que se presenta. Y este entendimiento acompaña al del motivo y se crea y fundamenta en la práctica interpretativa de sentido común cuya naturaleza y extensión estamos considerando.¹⁵

II. SUEÑOS Y MOTIVOS

Una de las afirmaciones más importantes de *La interpretación* es que los sueños son realizaciones de deseos. Vale la pena ver qué implica esto lo más claramente posible. Comencemos por uno de los ejemplos más sencillos de Freud. Freud notó que, con frecuencia, después de comer platos

salados soñaba que bebía un agua fresca y deliciosa. Entonces se despertaba con sed y tenía que beber (1900a, II, 422–3). Se trata de un sueño común y, al parecer, transparente.

Está claro que existe una relación contenido-contenido entre los motivos de Freud y sus sueños. Uno de sus motivos es que tiene sed, y su sueño es que la está aplacando. No puede ser una coincidencia que una persona tenga ese tipo de sueño cuando está sediento, así que asumimos que la sed es causa del sueño. Éste es otro ejemplo del ajuste entre contenido y causalidad. La relación de contenidos es prueba de que aquí –como en el caso del afán [desire] y la acción– la sed opera como una causa que transmite contenido a un efecto. Si hemos de entender el sueño de este modo, sin embargo, es necesario que la causa tenga la requerida articulación: debemos considerar la sed focalizada sobre una clase particular de satisfacción, la bebida fresca que aparece en el sueño. De acuerdo con esto, Freud asume que la sed dio lugar a un deseo [wish] de beber, que el sueño representa como satisfecho.

Esto es en realidad la atribución de un nuevo motivo, un deseo del sueño. Parece cumplir la hipótesis más simple posible sobre la transmisión de contenido de la sed al sueño, es decir, que la sed da lugar a un intermediario con un contenido que es realizado en el sueño. Tal hipótesis equipara la producción del sueño con el tipo conocido de transmisión que se da en la imaginación o al confundir deseos con realidades, en la cual los afanes o deseos provocan representaciones de su propia satisfacción. De ahí que el sueño pueda ser considerado una realización del deseo.

Esto está en estrecha analogía con una manera de entender una acción que es muy básica y se fundamenta en el sentido común. Si alguien tiene sed y toma una bebida, asumimos que está haciendo lo que quiere. Aquí introducimos también un elemento explicativo –el afán de obtener una bebida– que surge de la sed y constituye una articulación de ésta, y que suponemos que da forma y por lo tanto determina el contenido de la acción que observamos. Ésta es precisamente la función del deseo del sueño; excepto, por supuesto, que a lo que da forma no es a una acción, sino al sueño de beber.

Esta diferencia es también importante. En el caso del afán [*desire*] y la acción, la transmisión y la satisfacción van juntas: el efecto cargado de contenido satisface realmente el motivo que lo conforma. Esto no sucede en el caso del deseo [*wish*] y el sueño. La satisfacción de un deseo de beber agua sería una bebida real, no un sueño; y el hecho es que la verdadera sed del que sueña queda sin aplacarse. El proceso de imaginación ilusoria generalmente produce sólo representaciones de satisfacción, no auténtica satisfacción. Así que mientras la acción basada en el afán es un paradigma de racionalidad, representar la satisfacción de un deseo de este modo no lo es.

De hecho, se puede ver esta realización del deseo como un paradigma de irracionalidad. Para el que sueña, parece como si él estuviera actuando y satisfaciendo su sed; en realidad, está en posición supina y, por así decirlo, simplemente engañándose a sí mismo con una alucinación que, si bien agradable, puede como mucho traer un alivio momentáneo. De modo que en cierto sentido el que se sueña se autoengaña, tanto sobre lo que le ocurre en su interior (sus motivos y su gratificación) como sobre lo que ocurre en el mundo (lo que él está realmente haciendo). En realidad, la ilusión de la cual él es autor puede, además, impedir que actúe racionalmente, pues mientras imagine que está bebiendo puede estar incapacitado para formar o actuar sobre un afán real de beber.

De ahí que la realización freudiana del deseo puede entenderse de dos maneras: como una forma marginal de satisfacción, en que a un motivo se le permite sólo una gratificación imaginaria (aunque ésta pueda, por diversos motivos, ser la mejor posible); o como un tipo de frustración, en que su forma de expresión en realidad impide que un motivo influya directamente sobre la acción. Este último rasgo deja claro que la función de los deseos del sueño es muy diferente de la de los otros afanes, a pesar de que tengan la misma clase de contenido, en cuanto a condiciones reales de satisfacción.

Generalmente, hablamos de desear [*wishing*] en lugar de querer [*wanting*] cuando creemos que la satisfacción real está fuera de lugar. Así,

podemos desear ser más jóvenes o que el pasado hubiera sido diferente, pero pensamos que no tendría sentido afanarse por esas cosas. Y puesto que la función de los deseos no es producir acciones, sino más bien estar en relación con imaginaciones y otras expresiones, no exigimos que los deseos sean razonables, sensatos o consistentes.

Precisamente por esa razón, sin embargo, los deseos pueden tener un valor informativo especial. Se derivan de motivos y los articulan, pero no están restringidos por criterios realistas. Supuestamente, pues, pueden mostrar cuáles serían las condiciones de satisfacción de los motivos subyacentes, si esos motivos pudieran operar sin los impedimentos de la realidad y la racionalidad. Esto queda claro en el sueño de la bebida. El deseo del sueño está dirigido a una bebida que es especialmente deliciosa, fresca y satisfactoria, como de hecho sólo se da en los sueños. Posiblemente Freud nunca ha disfrutado de una bebida como esa, y tampoco será la clase de bebida que busque cuando se despierte. Sin embargo, al parecer, el sueño puede indicarnos algo sobre los motivos latentes que su afán realista y mundano no puede articular. Puede indicar algo sobre el tipo de bebida que realmente le gustaría si se liberara de las limitaciones de la realidad.

Freud da otros ejemplos relacionados con motivos que son simples y básicos y por ello se manifiestan de forma que podemos entenderlos sin dificultad. Hay sueños de niños, como los de su pequeño sobrino y su hija. El niño, que le había dado a regañadientes a Freud unas cerezas como regalo de cumpleaños, se despertó al día siguiente exclamando: 'Ge(r)mán, comido todas las cerezas'; y Anna, de dos años, a quien habían puesto en ayunas durante un día por culpa de unos vómitos debidos supuestamente a unas fresas, gritó agitadamente mientras dormía: 'Anna F(r)eud, f(r)esas, f(r)ambuesas, bollos, papilla'. Es natural pensar que aquí el deseo de los niños de comer algo prohibido puede leerse directamente en sus sueños (o, más bien, en los posibles informes del sueño), que presentan estos deseos como satisfechos (1900a, II, 427).

La interpretación de los sueños relacionados con motivos más complejos es naturalmente más complicada. Esto lo vemos si tomamos un

ejemplo más extenso, el del primer sueño que Freud analizó, y con el cual inicia la exposición de su teoría: el sueño de la inyección de Irma (1900a, II, 412–21). Parte de su contenido es lo que sigue:

Le digo [a Irma]: 'Si todavía tienes dolores es exclusivamente por tu culpa'. Ella me responde: 'Si supieras que dolores siento ahora en la garganta, el vientre y el estómago!... ¡Siento una opresión!...' Asustado, la contemplo atentamente. (...) Pienso que quizá me haya pasado inadvertido algo orgánico. La conduzco junto a una ventana y me dispongo a reconocerle la garganta. (...) Apresuradamente llamo al doctor M., que repite y confirma el reconocimiento. (...) Dice: 'Tiene (...) una parte de la piel, infiltrada, en el hombro izquierdo. (...) No cabe duda, es una infección. Pero no hay cuidado; sobrevendrá una disentería y se eliminará el veneno...' Sabemos también inmediatamente de qué procede la infección. Nuestro amigo Otto ha puesto recientemente a Irma (...) una inyección. (...) No se ponen inyecciones de este género tan ligeramente... Probablemente estaría además sucia la jeringuilla.

(412–13)

Este sueño, a diferencia de los anteriores, no parece fruto de un deseo. Irma era una joven paciente con quien Freud y su familia mantenía una relación muy amistosa. Aunque no se trataba de un sueño angustioso, gran parte de él gira en torno a dos ansiedades: que Irma estaba seriamente enferma y que Freud no había visto que su enfermedad era orgánica, no psicológica. En el sueño Freud está alarmado por esto.

Ese sueño puede entenderse, mantenía Freud, sólo a la luz de las asociaciones de quien lo sueña, es decir, lo que esa persona, si deja que sus pensamientos fluyan sin censura, piensa en relación con los elementos del sueño. Como vimos, Freud ya había descubierto que el material que de ese modo emergía le permitía una mayor comprensión de los síntomas. Al usar el mismo procedimiento en el autoanálisis, él escribía lo que se le iba ocurriendo en conexión con los elementos de sus sueños, incluso aquello que a primera vista parecía sin sentido o irrelevante.

Parte del material que surgió más directamente por asociación hacía referencia a los acontecimientos del día que influyeron en el sueño y que aparecían en él de un modo u otro. Freud pensaba que estos 'restos diurnos' aparecían en casi todos los sueños. Con frecuencia uno simplemente recuerda el material relacionado a medida que contempla el sueño. En el caso del sueño sobre Irma, esta información se encontraba a mano.

Los doctores M. y Otto, que aparecen en el sueño, eran viejos amigos y colegas de Freud. M. era una de las figuras más notables en el círculo de Freud (probablemente se trataba de Breuer). Otto había visitado recientemente a la familia de Irma, y había tenido que salir para dar una inyección a algún enfermo. El día anterior al sueño Otto había informado, basándose en esa visita, que Irma parecía 'mejor, pero no del todo'. Freud había sentido un vago reproche en ese comentario sobre una amiga común y, como consecuencia y a modo de justificación, la noche del sueño había escrito la historia clínica de Irma para mostrársela a M.

En este contexto motivacional, se puede observar que las ansiedades aparentes del sueño adquieren mayor significación, pues Freud vio que los deseos relacionados con su afán de no ser culpable de la enfermedad de Irma aparecían prominentemente tanto en el sueño como en sus asociaciones. De modo que en el sueño le había dicho a Irma: '*Si todavía tienes dolores, es exclusivamente por tu culpa*'.

Pero en la frase que a Irma dirijo en mi sueño advierto que ante todo no quiero ser responsable de los dolores que aún la aquejan. Si Irma tiene exclusivamente la culpa de padecerlos todavía, no puede hacerme responsable de ellos. ¿Haremos de buscar en esta dirección el propósito del sueño?

(413)

El deseo que Freud consideró operativo surgió poco después. Él escribe la parte relevante del sueño en cursiva, y describe luego sus asociaciones.

Pienso, con temor, que quizá me haya pasado inadvertida una afección orgánica. Como fácilmente puede comprenderse, es éste un temor constante del especialista que apenas ve enfermos distintos de los neuróticos y se haya habituado a atribuir a la histeria un gran número de fenómenos que otros médicos tratan como de origen orgánico. Por otro lado, se me insinúan —no sé por qué— ciertas dudas sobre la sinceridad de mi alarma. Si los dolores de Irma son de origen orgánico, no me hallo obligado a curarlos. Mi tratamiento no suprime sino los dolores histéricos. Parece realmente como si desease hubiera existido un error en el diagnóstico, pues entonces no se me podría reprochar fracaso alguno. (414)

Esta hipótesis —que lo que deseaba era un diagnóstico falso que le eximiera de la responsabilidad por los dolores de Irma— concuerda con el material del resto del sueño. Porque pronto surge que la enfermedad que Freud no había diagnosticado fue causada por la inyección de Otto. Así que la conclusión del sueño es que Freud no era responsable del dolor de Irma, sino que lo era Otto. El reproche que Freud había sentido en el comentario de Otto le era devuelto a éste en el sueño a través de la inyección que Otto le había puesto a otra persona.¹⁶

Freud menciona muchos otros detalles del sueño y sus asociaciones que son coherentes con esta hipótesis, e incluso sus críticos la han encontrado convincente. Demos pues por buena su validez y concentrémonos más bien en sus implicaciones.

Una primera cuestión es el carácter de los deseos que aparecen representados como satisfechos. Desde la perspectiva total de *La interpretación*, son deseos del sueño relativamente claros y superficiales, desenterrados por sólo una primera capa de asociaciones y memorias. Sin embargo, se sitúan ya en marcado contraste con respecto a los motivos de la vida diurna. Para los estándares de la vida cotidiana, por ejemplo, esos deseos son egoístas, crueles y extremos. Si alguien actuara de acuerdo con afanes con tales contenidos —alguien que para evitar un reproche imaginario se las arreglara para que su paciente y amiga cayera gravemente enferma, y que por venganza culpara por ello a otro amigo,

el autor del supuesto reproche— lo consideraríamos un criminal o algo peor. Del mismo modo, el modo de pensar que se muestra en el sueño es radicalmente defectuoso: la inversión del reproche de Otto, por ejemplo, parece un claramente infantil ‘no soy yo el malo, lo eres tú’.

Además de extremos, estos deseos están en claro desacuerdo con los otros motivos de Freud. Consecuentemente, la representación de su cumplimiento parece alarmante en lugar de agradable, y reconocerlos —aún como simples deseos oníricos— no es del todo fácil. Tomemos el deseo de que Irma esté físicamente enferma: puesto que ella era amiga y paciente de Freud, eso hubiera sido una fuente de considerable aflicción en la vida real, y en el sueño la situación era de alarma. Por consiguiente, al reconocer el deseo Freud dice que él ‘tenía una sensación de incomodidad por haber inventado esa grave enfermedad para Irma simplemente para quedar yo libre de culpa. Parecía algo tan cruel...’

Dado su contenido, podemos imaginar fácilmente que alguien negara tener tales motivos, ni siquiera como deseos oníricos. Sin embargo, el que Freud se los atribuyera a sí mismo es algo completamente consistente con su condición de hombre decente, médico, etc. Porque es evidente que los afanes que guían sus actos tienen otros contenidos y tienen otro origen. (Lo que Freud realmente hizo para justificarse, por ejemplo, fue revisar el caso de Irma y escribir un informe para comprobarlo con otra persona.) Aquí la diferencia entre lo que se desea y el afán, ya manifiesta en el sueño de beber, deviene más significativa.¹⁷

Mencioné anteriormente la idea de que los deseos, al proporcionar lo que puede considerarse una articulación no restringida de su contenido, informan sobre la naturaleza de los motivos que los originan. Eso se aplica, naturalmente, al presente ejemplo.

Aquí la idea sería que los motivos activados en Freud por el comentario de Otto encontraron dos expresiones. Una fue el sentimiento fugaz y vago de enfado hacia Otto, y su acto de escribir el caso para mostrárselo a un colega que él respetaba especialmente. La segunda, desvelada por el análisis, fue la situación imaginaria en la que Irma estaba físicamente

enferma, y el mismo respetado colega observaba que la culpa de eso correspondía a la negligencia de Otto.

Desde esta perspectiva, dada la segunda expresión, se puede ver que los motivos latentes de Freud deben considerarse muy distintos de lo que podría sugerir la primera expresión por sí sola o incluso la sincera descripción que Freud hace antes de analizar el sueño. El análisis revela motivos que son más extremos, menos coherentes, y que poseen más contenidos de los inicialmente reconocidos. De modo que incluso este primer ejemplo, si bien típico, podría sugerir la posibilidad de una revisión notable de nuestra comprensión cotidiana del motivo.

Esta revisión, además, parece sugerir el uso de un patrón de razonamiento usado por Freud en otros casos. Se trata de una cuestión importante, así que trataremos de describirla del modo más detallado posible.

En los ejemplos que hemos estado considerando, se supone la existencia de tres tipos de elementos —motivos, deseos y sueños— que se ajustan a un patrón causal.¹⁸ En una primera aproximación, el patrón puede escribirse como sigue:

Motivo(Cm) → Deseo(Cd) → Sueño(Cs).

(Aquí la flecha indica una conexión causal, y Cm, Cd y Cs representan los contenidos de motivo, deseo y sueño, respectivamente.)

En ejemplos típicos de este patrón, como hemos visto, el motivo y el sueño son introducidos y asignados sus contenidos por criterios previamente aceptados. El deseo, por el contrario, es introducido por hipótesis, o por inferencia de la mejor explicación, del modo que hemos estado describiendo.

La serie de inferencias que conducen a este patrón parece ser más o menos la siguiente: comenzamos por un informe del sueño y con recuerdos o asociaciones que corroboran normalmente la atribución de motivos. Así tenemos

(1) Motivo(Cm), Sueño(Cs),

simplificando, por ejemplo,

Motivo (sed), Sueño (beber); o

Motivo (no responsabilidad), Sueño (mal orgánico);

Motivo (enfado con Otto), Sueño (negligencia de Otto);

etc.

Ahora vemos que C_m y C_s tienen contenidos relacionados, de tal modo que eso nos lleva a pensar que uno ha influido sobre el otro.¹⁹ Esto es claramente un aspecto importante de la inferencia. Si R representa esa relación, y siguiendo la simbolización anterior, podemos escribir esto así:

(2) $R(C_m, C_s)$; entonces, $M(C_m) \rightarrow S(C_s)$.

Esto aparece ahora como un caso de transmisión causal de contenido, lo cual ya hemos aceptado como el modo de operar de los motivos. En este momento, sin embargo, todavía es necesario dilucidar la aparente conexión. Podemos ver que hay buenas razones para decir que C_m y C_s están relacionados causalmente; pero todavía no sabemos cómo es exactamente esa relación. Así que la conexión observada entre contenidos y la supuesta relación causal requieren todavía explicación.

A continuación observamos que esto puede tomarse como un ejemplo de un patrón conocido, el del fenómeno de sentido común de la imaginación ilusoria. Esto, sin embargo, implica interpolar otro elemento, el deseo del sueño, del modo descrito. Así que esta interpolación es una inferencia que sirve para explicar dos fenómenos. Aclara de una vez la conexión entre motivo y sueño, y por ello también ofrece una explicación más detallada del contenido del sueño. De este modo obtenemos, como antes,

(3) $M(C_m) \rightarrow D(C_d) \rightarrow S(C_s)$.

Se necesita ahora calificar esta formulación para indicar que la inferencia que lleva a ella incluye supuestos sobre el modo de causalidad, o el modo de transmisión de contenido, que conecta los elementos. El motivo da lugar al deseo por, digámoslo así, incitación del deseo, y el deseo ocasiona el sueño por realización del deseo. Suponemos que la incitación del deseo [id] produce una articulación del motivo que está menos restringida por criterios realistas que las que se ven en acción; y la realización del deseo [rd] parece invertir el signo en esa articulación, representándola como realizada. Así tenemos:

$$(4) M(Cm) - [id] \rightarrow D(Cd) - [rd] \rightarrow S(Cs).$$

Esto expresa las restricciones de contenido que pueden figurar en este tipo de patrón. Cm debe relacionarse con Cd como lo requiere lo que denominamos incitación del deseo; y Cd debe estar relacionado del mismo modo con Cs de acuerdo con la realización del deseo.

Se trata de requisitos significativos, que influyen directamente sobre la doble función explicativa realizada por la introducción del deseo onírico. La aclaración definitiva de la conexión inicial entre motivo y sueño se alcanza al entender el sueño como resultado de los procesos combinados y complementarios de incitación y realización del deseo.

Esto no es arbitrario, pues cada uno de estos procesos tiene un efecto característico sobre el contenido, y la combinación de esos efectos parece ser precisamente lo que se debe observar en la diferencia inicial entre motivo y sueño. (La diferencia parece explicada con relativa precisión, por lo que sabemos sobre las dos clases de transmisión que entran en juego en la explicación.) Y esto a su vez trae consigo una relación más detallada del contexto del sueño, por referencia a un deseo con el contenido y modo de transmisión requeridos. Esto también indica que el contenido de la hipótesis explicativa está fijado por aquello que se introduce para explicar. Puesto que la hipótesis representa el contenido del sueño en tanto que derivado del contenido del deseo, el contenido de la hipótesis se lee, en parte, directamente a partir del sueño.

Éste parece ser también el patrón que encontramos en los ejemplos que da Freud de los sueños de los pequeños Germán y Anna.²⁰ La exageración del motivo en Germán al comer todas las cerezas (ninguna para el viejo a quien se le dieron originalmente) o en la abundancia del menú de Anna son una vez más ejemplos de lo que denominamos incitación del deseo, que ha pasado luego al sueño a través de la realización del deseo. En estos casos, sin embargo, los motivos originales se infieren a partir de bases diferentes, más circunstanciales, en las cuales el sueño mismo juega un papel. Y también esto, creo, nos da la impresión de ser suficientemente convincente como para continuar con ello.

Reuniendo estas ideas, podemos representar el tipo de inferencia del que hemos hablado del siguiente modo:

De: $M(C_m), S(C_s)$, tales que $R(C_m, C_s)$

A: Hay un $D(C_d)$, tal que

$M(C_m) - [id] \rightarrow D(C_d) - [rd] \rightarrow S(C_s)$

Claramente, esto es sólo una especificación preliminar, pero tal como está permite cierto debate. Como hemos visto, se trata de un tipo de inferencia que tiene muestras aparentemente convincentes. Esa validez, a su vez, parece deberse a la explicación relativamente precisa que una inferencia ofrece para los fenómenos sobre los cuales se fundamenta, es decir, la relación especial de contenido que aparece entre C_m y C_s . Así que existen razones para considerar esto una forma de inferencia que lleva a la mejor explicación de los fenómenos en que se fundamenta. (En esto también parece coincidir con la psicología de sentido común, puesto que los motivos parecen en general ser introducidos como la mejor explicación de lo que abarcan.)²¹

Como éste parece ser un tipo de razonamiento potencialmente convincente, y de una generalidad conocida, es difícil ver cómo se podría objetar metodológicamente a su uso, siempre y cuando le acompañen por supuesto las condiciones que sustentan su validez. Puede haber desde luego malas interpretaciones de esta clase —no es necesario leer

mucho para encontrarlas—, pero en ellas, creo, se puede ver que las apropiadas condiciones de validez en realidad no se cumplen, y a ello se debe su debilidad.

Esas condiciones incluyen, para empezar, la precisa atribución de motivos básicos, así como un grado de conexión entre motivo y sueño que sea lo bastante significativo como para descartar efectivamente toda coincidencia. De ahí que, en general, un sueño sea imposible de interpretar válidamente sin esa clase de antecedentes. (La cuestión es distinta cuando nos parece claro que el sueño realiza un deseo. Si aceptamos que un sueño es la realización de un deseo y podemos leer éste en aquél, entonces podemos obviar seguir recurriendo a los antecedentes, porque ya vemos la base en el sueño transformada por el deseo. Eso es aproximadamente lo que quizás ocurre con Germán y las cerezas.)

Además de poseer un cierto grado de coherencia interna, este tipo de inferencia puede confirmarse por otros medios propios de sentido común. Los motivos que una persona tiene para una acción están normalmente ligados en contenido a los de otras acciones. Así, por lo general, comprobamos una atribución de motivo en un caso por comparación con otros. Las atribuciones con contenidos que figuran repetidamente en la explicación quedan así corroboradas, mientras las que no encajan tienden a ser revisadas o abandonadas. Esto sirve para asegurar que el registro completo de motivos que establecemos a medida que conocemos a una persona potencie al máximo el tipo de coherencia de contenido que caracteriza una buena explicación causal, tal como hemos señalado aquí.

El tipo de atribuciones de las que Freud habla aquí admite claramente esta clase de comprobación. Ciertamente, esperamos que la preocupación que aparece en su sueño con respecto a *no ser responsable de una enfermedad* se manifieste en la vida y en el pensamiento de un médico, de modo que la función que se le asigna podría compararse con la propuesta aquí por la hipótesis.

La introducción de la explicación psicoanalítica, además, implica que podemos comprobar las atribuciones no sólo entre los motivos que

explican acciones, sino también en relación con aquéllos que se manifiestan en los sueños, los síntomas, etc. De este modo, el psicoanálisis consolida la psicología de sentido común a medida que la expande ampliando los materiales que se usan para confirmar o desmentir las atribuciones de motivo. Y dado que las atribuciones psicoanalíticas están así sometidas a la comprobación de sentido común, el uso máximo de ésta es también una condición para la validez de aquéllas.

En este caso se puede ver que el consiguiente análisis que Freud hace del sueño confirma las conclusiones alcanzadas y las sitúa en un nuevo contexto que las amplifica y explica aún más. Pasemos entonces a ver el resto del material que emergió en sus asociaciones, empezando con la segunda.

En relación con la parte del sueño en la que *conduce a Irma junto a una ventana*, Freud recordó que la postura de Irma junto a la ventana en el sueño provenía de una escena real que él había presenciado, en la cual el doctor M. había examinado a otra mujer junto a una ventana y había diagnosticado que tenía una placa diftérica. La mujer era una amiga de Irma que sufría una opresión histérica en la garganta.²² Así, Freud observó que la Irma del sueño era una suerte de figura compuesta que había recibido de su amiga la postura junto a la ventana, así como su tos y su placa infectada.

El diagnóstico de M. de una membrana enferma, recordado de esa escena y reproducido en el sueño, estaba a su vez ligado²³ a otras cosas que Freud recordó y que le afectaban profundamente. Su hija Matilde había estado muy enferma, y se había especulado que podía tratarse de difteria o difteritis. Freud también había oído decir recientemente que, siguiendo su ejemplo, una de sus pacientes había destruido el tejido membranoso de su nariz al usar cocaína para tratamientos nasales.²⁴

Freud había sido entusiasta defensor del uso médico de la cocaína, que él había considerado su propio descubrimiento terapéutico. Este entusiasmo, recordaba ahora, le había 'atraído severos reproches', y había también 'apresurado' la muerte de un 'querido amigo'. Ese amigo sufría de dolores nerviosos incurables, y era adicto a la

morfina que usaba para aliviarlo. Sin darse cuenta de que la cocaína era también adictiva, Freud le sugirió que la usara como sustituto. Su amigo pronto necesitó dosis cada vez mayores de cocaína, y murió seis años más tarde.

Parecía además que esta muerte estaba conectada en la mente de Freud con otra, que también implicaba el uso de inyecciones y de la cual Freud deseaba no ser responsable. Su asociación seguía así:

Apresuradamente llamo al doctor M., que repite el reconocimiento. (...) Evoca en mí el recuerdo de un triste suceso profesional. Por la continuada prescripción de una sustancia que por entonces se creía aún totalmente inocua (sulfonal) provoqué una vez una grave intoxicación en una paciente, teniendo que acudir en busca de auxilio a la mayor experiencia de mi colega el doctor M. (...) La enferma, que sucumbió a la intoxicación, llevaba el mismo nombre de mi hija mayor (...) Matilde. (415)

En las asociaciones de Freud puede verse que la cuestión de la responsabilidad por Irma estaba ligada en su mente con otros casos, que eran más serios y dolorosos. Su entusiasmo como supuesto pionero terapéutico, dirigido esta vez hacia la cocaína en vez de al psicoanálisis, había perjudicado a uno de sus pacientes y apresurado con inyecciones la muerte de un amigo. En el caso de Irma él buscaba ahora justificarse solicitando la opinión de M. Pero esto era lo que había hecho con otro paciente que iba mal y a quien había en realidad matado con inyecciones.

Parece evidente que estos recuerdos asociados influyeron también en el sueño. Sugieren, por ejemplo, que la afirmación de M. de que se eliminará el veneno hace referencia al episodio de la paciente Matilde, en el que Freud, al consultar con M., debe haber esperado que la toxina que había inyectado no resultara fatal. Y permiten ver mejor la importancia de la desviación hacia Otto, realizada mediante la noción de inyección. He aquí las asociaciones finales de Freud, que apuntan a lo que es más importante para entender este aspecto del sueño:

No se ponen inyecciones de este género tan ligeramente. Acuso aquí, directamente, de ligereza a mi amigo Otto. Realmente creo haber pensado algo análogo la tarde anterior a mi sueño, cuando me pareció ver expresado en sus palabras o en su mirada un reproche contra mi actuación profesional con Irma. Mis pensamientos fueron, aproximadamente, como sigue: '¡Qué fácilmente se deja influir por otras personas, y cuán ligero es en sus juicios!' Esta parte del sueño alude, además, a aquel difunto amigo mío, que tan ligeramente se decidió a inyectarse cocaína. (...) Al reprochar a Otto su ligereza en el empleo de ciertas sustancias químicas observo que rozo de nuevo la historia de aquella infeliz Matilde, de la que se deduce un análogo reproche para mí. (...)

Probablemente estaría, además, sucia la jeringuilla. Un nuevo reproche contra Otto, pero de distinta procedencia. Ayer encontré casualmente al hijo de una señora de ochenta y dos años, a la que administro diariamente dos inyecciones de morfina. En la actualidad se halla veraneando, y ha llegado hasta mí la noticia de que padece una flebitis. Inmediatamente pensé que debía tratarse de una infección provocada por falta de limpieza de la jeringuilla. Puedo vanagloriarme de no haber causado un solo accidente de este género en dos años que llevo tratándola a diario. Bien es verdad que la total asepsia de la jeringuilla constituye mi constante preocupación. En estas cosas soy siempre muy concienzudo. (419)

A la luz de este material podemos empezar a ver, entre otras cosas, por qué el comentario de Otto y el tema de la responsabilidad por Irma habían de tener la importancia manifestada en el sueño. Podríamos expresarlo en parte así: Freud era tan sensible al tema de Irma en parte porque, en su mente, ella estaba relacionada con fuentes de culpabilidad de cuyo peso él no era consciente hasta que analizó el sueño. Y si esa culpa estaba ligada a Irma y a sus dolores, mejor era haber equivocado el diagnóstico desde el principio y no tener ninguna responsabilidad.

El sueño parece tratar de estos temas más profundos con la misma deseada irresponsabilidad con que trataba la enfermedad de Irma. La supuesta ligereza con que Otto había descrito la salud de Irma resultaba

transformada, en el sueño, en una versión de la misma imprudencia –sobre las inyecciones, la cocaína, etc.– que Freud se reprochaba a sí mismo. Pero como en el sueño de Freud es Otto quien pone inyecciones de forma imprudente (y sucia), la cuestión de la culpabilidad de Freud no se presenta. De modo que el infantil ‘fuiste tú, no yo’ provocado por el comentario de Otto revela un mayor alcance y una mayor irracionalidad de lo que al principio parecía.

Éste es todo el material que consideraremos de este sueño. (Para un examen parcial, véase el diagrama del sueño de la inyección de Irma de Freud.)

Es evidente que los temas o los conceptos de este material están estrechamente relacionados y entrelazados con los motivos que parecen estar en cuestión. Por ejemplo, las conexiones iniciales entre Irma, su amiga, la hija de Freud y su otra paciente están en parte realizadas en función de la noción de infiltración, o daño a una membrana, que Irma sufre en el sueño, como sufrieron esas otras figuras en la vida real. En el sueño la infección de Irma está relacionada con una toxina, y así Irma queda ligada con la paciente a quien Freud inyectó una toxina. La inyección de la toxina por Otto en el sueño le asocia no sólo a Irma, sino también a otras pacientes de Freud, así como al amigo muerto por inyectarse cocaína. Pero, además, la causa de las infiltraciones era algo que Freud, con su cuidado con las jeringuillas, podía considerar fuera de su responsabilidad; precisamente el otro día había pensado que otro médico podría haber ocasionado una infiltración en una paciente a quien él normalmente inyectaba (no yo, él). Así que, a pesar de su variedad, los usos de la infiltración y de conceptos relacionados muestran también una unidad en su funcionamiento bajo la superficie del sueño. Sirven para combinar momentos de culpa y reprobación con los que el sueño está parcialmente relacionado y, al mismo tiempo, para desviar esa culpa y reprobación del Freud que sueña hacia su acusador Otto.

EL SUEÑO DE LA INYECCIÓN DE IRMA DE FREUD

Sueño

Irma, amiga y paciente:
Freud le dice que si
tiene todavía dolores es
culpa de ella; Irma en la
ventana ahogándose,
orgánicamente enferma

Se llama a M., repite el
examen, descubre la
infiltración, toxina

Otto ha puesto una
inyección impruden-
temente, la jeringuilla
no está limpia

Asociaciones (i)

Freud enojado por el
comentario de Otto
quiere justifi-
carse a sí mismo
mediante M.
cree que la alarma es falsa;
las palabras del sueño muestran
que no quiere ser responsable
y desea que Irma esté enferma

Asociaciones (ii)

Infiltración diftérica discutida en el caso de la hija de Freud, Maltilde	M. examinando a Irma junto a la ventana, ahogos histéricos, infiltración diftérica	M. llamado también en el caso de la paciente Matilde, muerta por las inyecciones tóxicas de Freud
Paciente sigue el ejemplo de Freud, usa cocaína, sufre infiltración nasal	Amigo sigue el consejo de Freud, muere adicto a las inyecciones de cocaína	

El comentario de Otto fue
imprudente, Freud es
cuidadoso con las inyecciones,
siempre usa jeringuillas limpias,
nunca provoca infiltraciones

Inferencias

Asociaciones a partir del sueño

- (i) Freud desea que Irma esté orgánicamente enferma para rehuir responsabilidades; desea vengarse de Otto
Realizado en Irma orgánicamente enferma, culpa de Otto
- (ii) Freud desea rehuir la responsabilidad por las muertes de amigo y paciente relacionadas con inyecciones
desea vengarse de Otto
Realizado en Otto poniendo imprudentemente inyecciones sucias
- (iii) (i) y (ii) relacionados con la culpabilidad

III. TEORÍA Y TERMINOLOGÍA

Hasta ahora hemos repasado algunos de los primeros materiales de Freud; veamos ahora qué relación tienen con los términos teóricos que Freud introduce en *La interpretación*.²⁵ (Con este fin, los términos en cuestión aparecen en cursiva.)

Hemos visto que la interpretación freudiana de un sueño parte de un campo de material conectado que surge mediante asociaciones del sueño y que incluye motivos y recuerdos que pueden verse reflejados en él. Freud denominó *contenido manifiesto* el contenido del sueño tal como es experimentado y recordado, y el material que había provocado el sueño, desvelado gracias a la asociación, era su *contenido latente*.

Esta terminología muestra que Freud consideraba que los motivos que provocaban el sueño fijaban al mismo tiempo su contenido, del mismo modo que nosotros asumimos que los motivos que originan una acción establecen cómo ha de ser descrita. Esto es, Freud describe los sueños, como las acciones, en función de sus raíces psicológicas, y lo mismo hace con sus partes manifiestas y visibles. (Así, en un sueño, como en una acción, el contenido latente de un beso puede ser una traición.) Esto parece razonable dado el tipo de análisis que hemos comentado, pues sin duda nuestra impresión sobre el contenido del sueño ha cambiado, y ahora vemos cómo la representación de Otto está marcada por el deseo latente de Freud de rehuir su responsabilidad.

La interpretación freudiana de un sueño procede a partir de una comparación de los contenidos manifiesto y latente, y presenta el primero como una *transformación* del segundo. Esto aparece reflejado en la regla de inferencia esquematizada más arriba, que puede también verse como la especificación de una transformación, como la que se produce entre motivo latente y realización manifiesta. Freud pensaba que esa transformación era llevada a cabo por el *trabajo del sueño*, que combinaba los elementos latentes y preparaba su representación en forma manifiesta. Aquí entran en juego otros aspectos que pueden observarse también en el material ya comentado.

Irma aparece en el contenido manifiesto con rasgos que la relacionan de diversas maneras con figuras del contenido latente. Esto refleja el hecho de que ella comparte significación con esas figuras, como una por cuya condición Freud se siente preocupado y responsable, y de aquí el potencial de culpabilidad. Y su deseada absolución de culpa en el contenido manifiesto refiere evidentemente a sentimientos que implican también a esas figuras latentes. De modo que la Irma del sueño tiene una significación compuesta, que Freud describe de la siguiente manera:

El personaje principal del contenido del sueño es Irma, mi paciente, que aparece en él con su fisonomía real y, por tanto, se representa al principio a sí misma. Pero ya su colocación, al reconocerla yo junto a la ventana, está tomada de un recuerdo referente a otra persona. (...) Por el hecho de padecer [Irma] una difteritis, enfermedad que me recuerda la de mi hija mayor, pasa a representar a ésta, detrás de la cual, y enlazada con ella por la igualdad de nombre, se esconde la persona de una paciente muerta por intoxicación. En el subsiguiente curso del sueño cambia la significación de la personalidad de Irma. (1900a, II, 525)

A la luz de esto parece que la transformación del contenido latente en manifiesto implica algo así como una canalización de representación y significación que, desde varias figuras y situaciones latentes, apunta hacia una única figura manifiesta que, por así decirlo, lleva consigo la carga deseante del resto. Freud observó que algo similar sucedía en casi cada sueño que analizaba. Comparándolo con el proceso de producción de un compuesto fotográfico, lo denominó *condensación*.

Freud observó también que a menudo el contenido latente se caracteriza por ciertas emociones o sentimientos que aparecen de forma diferente, o no aparecen, en el sueño manifiesto. Freud denominó *desplazamiento* el proceso que provocaba ese resultado. Así, en el sueño de Irma, Freud parece haber sentido una importante culpa latente dirigida hacia las figuras muertas o perjudicadas que Irma representa. En la trans-

formación del contenido latente en manifiesto esta culpa parecía haber sido desplazada. La culpabilidad más profunda aparece en la superficie, si acaso, sólo como temor de que Irma haya recibido un diagnóstico equivocado, y éste es un paso hacia la absolución. La culpa misma aparece casi completamente desviada, a través del uso que se hace del hecho que Otto pusiera una inyección mientras estaba en casa de Irma, hacia la figura de Otto.²⁶

Notó también Freud que los procesos de condensación y desplazamiento funcionan en parte mediante una conexión con el lenguaje y otras formas de simbolismo. Esto ha sido ya ilustrado. Vimos previamente cómo el concepto de infiltración servía tanto para combinar diversos casos relacionados con la preocupación y la culpabilidad como para desviarlos del Freud que sueña. Aquí la combinación mediante ese término o concepto corresponde a la condensación de significados en la figura de Irma, y el desvío corresponde al desplazamiento de la culpa.

En la sección II vimos que la realización del deseo implicaba una doble negación de la realidad. La noción freudiana del desplazamiento añade a esto otro vector, bien diferenciado, de *deformación*.

Es evidente que para Freud era doloroso pensar y sentir la responsabilidad por las muertes de su paciente y de su amigo. Por esta razón, probablemente, figuraban en el sueño manifiesto de tal forma que no llegaban a despertar su recuerdo. Están indicados sólo indirectamente, mediante alusiones a cosas como toxinas, inyecciones, etc. No hay mención de la muerte, y la paciente Matilde es la última de la serie de figuras que se hallan ocultas tras la Irma manifiesta. Allí donde algo se hace explícito, lo es de forma que a la vez sea irreconocible. Sería difícil, por ejemplo, encontrar una expresión de autorreproche más clara que la exclamación 'no se ponen inyecciones de este género tan ligeramente' formulada al final del sueño. Pero en el contenido manifiesto esto se utiliza no como reconocimiento, sino como negación de la culpa latente que a pesar de todo expresa.

Esto sugiere un proceso bastante sistemático de ocultación y deformación de aquellas cosas que resultan dolorosas o inaceptables para el

que sueña. Freud descubrió que se trataba de un elemento muy común de los sueños, y lo comparó a la *censura* (rusa) de su tiempo. Así, aunque el deseo de Freud de rehuir la culpabilidad por haber ocasionado una muerte no queda racionalmente confinado en los medios por los cuales es (representado como) satisfecho, como se puede deducir del tratamiento de Irma y Otto, sí está completamente censurado, de modo que su representación no genera prácticamente ninguna incomodidad.

Podemos entonces decir que el deseo de Freud de no tener ninguna responsabilidad por esos casos se presenta como realizado mediante la enfermedad de Irma y la negligencia de Otto, pero sin que su tema principal –la participación del propio Freud en las muertes– se haga de ningún modo clara o explícitamente presente. Así pues, ese sueño es también un caso de realización *disfrazada*, de un deseo *mantenido fuera de la conciencia* durante el sueño.²⁷

Entre las cosas que habitualmente quedan así ocultas a la conciencia, Freud descubrió aquellos motivos que despertaban gran ansiedad y según los cuales sería irracional y peligroso actuar, como son los motivos sexuales y agresivos que Freud pensaba que surgían en la temprana infancia y estaban dirigidos por lo tanto hacia los padres. Así que Freud supuso que estaban sometidos a un proceso de *represión* que los incapacitaba para influir en la acción; eran de alguna manera expulsados de las labores del pensamiento cotidiano y relegados a otro sistema, el *Inconsciente*.

En este sistema, los motivos operan de acuerdo con *procesos primarios* de funcionamiento mental, que incluyen la condensación y el desplazamiento ya vistos. Éstos, suponía Freud, permitían que los motivos obtuvieran una suerte de primitiva acumulación aditiva de fuerzas (de nuevo combinación y desvío deseante de significación) que resultaba en una única forma de expresión, la realización de deseo. Tales motivos tienen entonces una forma de organización que es prerracional. Se hallan separados de los *procesos secundarios* implicados en el pensamiento intencional, verbal y realista, y sólo influyen sobre ellos indirectamente.

Freud observó que los sueños generalmente hacen uso de un simbolismo, especialmente en la presentación de elementos sexuales. Como este aspecto no ha sido especialmente destacado en el material que hemos visto hasta ahora, tomemos otro ejemplo para ilustrarlo. Freud cita el sueño de un hombre que acababa de acoger en su casa a una joven y se sentía atraído hacia ella, aparentemente imaginando un coitus a tergo; y pensaba que ella le había dado la impresión de que aceptaría sus avances. Esa noche soñó lo siguiente:

Entre dos magníficos palacios –relata el sujeto– y un poco hacia el fondo, hay una casita cuyas puertas están cerradas. Mi mujer me conduce por el trozo de calle que va hasta la casita y empuja la puerta. Entonces penetro yo rápida y fácilmente en el interior de un estrecho patio en cuesta arriba.
(1900a, II, 588)

La relación entre la casa y la joven quedaba clara dado que la casa, como notó el hombre, era un recuerdo del lugar de origen de la joven.

Para muchos, la noción de una realización simbólica del deseo sexual es el aspecto más controvertido de la obra de Freud. En la práctica, sin embargo, es al que más se recurre. La expresión simbólica sirve para, simultáneamente, comunicar y ocultar un contenido sexual. Puede así usarse para despertar la fantasía sexual o para asociarla con uno u otro objeto sin que esa explicitud sea inaceptable. De ahí que el tipo de imágenes que Freud veía como expresiones naturales de la realización de deseos sean producidas ahora deliberadamente para hacer uso de su contenido sexual. Freud, por ejemplo, observó que ‘los sueños de volar soñados por sujetos masculinos [poseen] siempre una significación groseramente sexual’ (1900a, II, 586); ahora, por supuesto, las compañías aéreas venden billetes gracias a anuncios en los que atractivas azafatas sonríen mientras dicen ‘vuele conmigo’.

Para Freud, ese uso del simbolismo a menudo servía de disfraz que protegía los sentimientos del que sueña acerca de sus propios motivos, y así podía pasar la censura antes mencionada. Esto es lo que puede haber

ocurrido en el sueño de entrada a la casa, pues la función facilitadora atribuida a la esposa sugiere una negación del conflicto y de la culpabilidad. Algo similar parece suceder en la cultura. Sin duda el significado de muchos anuncios sería menos aceptable si se expresara abiertamente.

El simbolismo tiene, además, una función más amplia como suerte de metáfora o modo de comparación natural. El sueño de la inyección de Irma, por ejemplo, comienza con si ha aceptado o no la 'solución' de Freud a sus problemas; y en el resto del sueño se elabora esta idea con multitud de comparaciones que tienen que ver con el tomar y el poner diversas sustancias de varias maneras. De ese modo, el rechazo por parte de Irma de las interpretaciones de Freud se manifiesta en el ahogo que sufre cuando le dan uno u otro producto químico, y así a lo largo de todo el sueño.

No se trata de un simple disfraz, sino de una forma independiente de procesar información, o de pensamiento simbólico. Y podemos pensar que este tipo de pensamiento incluye mucho de lo que hemos estado explicando. En el pensamiento metafórico se yuxtaponen dos o más objetos de tal modo que uno es visto a la luz del otro. El análisis de Freud sugiere que al soñar su mente estaba de algún modo ocupada en comparar a Irma con toda una serie de figuras, y que esa comparación inconsciente juega un papel trascendental en nuestra vida mental.²⁸

IV. ALCANCE, ESTRUCTURA Y ACUMULACIÓN DE LA EXPLICACIÓN

Hemos empezado a ver cómo los datos obtenidos por libre asociación y el tipo de razonamiento al que Freud los sometía pueden servir para ampliar el entendimiento que el sentido común ofrece de los motivos y su funcionamiento. Relativamente poco podemos juzgar en función del material aquí tratado; sin embargo, tal como queda apuntado, parece que el razonamiento de Freud tiene posibilidades considerables tanto en alcance como en potencial.

En cuanto a su alcance, vemos que ese razonamiento no necesita limitarse a los sueños. Puesto que gira en torno a relaciones de con-

tenido, podría aplicarse a toda una gama de fenómenos con contenido representacional, siempre y cuando se pudiera recoger la información apropiada sobre las representaciones y su relación con los motivos. De ahí que Freud utilizara ampliamente ese razonamiento. En *La interpretación de los sueños* lo utiliza también para elucidar los síntomas. Así, pone el ejemplo de una joven paciente:

de aspecto inteligente y decidido. Su toilette me llamó inmediatamente la atención, pues contra todas las costumbres femeninas, llevaba colgando una media y desabrochados los botones de la blusa. Se quejaba de dolores en una pierna, y sin que yo le hiciera indicación alguna, se quitó la media y me mostró su pantorrilla. Su queja principal es la siguiente, que reproduzco aquí con sus mismas palabras: siente como si tuviera dentro del vientre algo que se moviera de aquí para allá, sensación que le produce profundas emociones. A veces es como si todo su cuerpo se pusiera rígido. Al oír estas palabras, el colega que me había llamado a consulta me miró significativamente. No eran, en efecto, nada equívocas.

(1900a, II, 718)

Aquí tenemos el mismo tipo de razonamiento que ya hemos visto, pero aplicado esta vez a una queja aparentemente física. El síntoma puede entenderse como una representación de la realización de un deseo derivado de un afán (quizás inconsciente) de tener relaciones sexuales. Y esta explicación debe ser comprobada con otras, como sugiere la descripción de Freud.

Asimismo, hay dos formas en las que el uso de un razonamiento de este tipo puede acrecentar su potencial. Primero, tal razonamiento crea un fundamento inductivo para el tipo de conclusión al que conduce. Hasta ahora hemos considerado ejemplos cuyo carácter de realizaciones de deseos quedaba establecido de manera más o menos directa por referencia al recuerdo y la asociación. Pero el descubrimiento habitual de tales ejemplos podría proporcionar fundamento inductivo a la idea de que muchos sueños, síntomas y fenómenos de otro tipo son similares en

ese aspecto. Se podría así pensar que motivos como la culpa o mecanismos como la distorsión son rasgos comunes de las realizaciones de deseos. En este caso, la afirmación de que un determinado sueño es una realización de deseo —o proporciona una base para atribuir ciertos deseos— contaría con un fundamento externo a añadir a las características particulares del fenómeno en cuestión.²⁹

Lo que el análisis revela, además, no es un simple motivo latente, sino una estructura característica. Se descubren niveles de asociación que corresponden a estratos motivacionales. En el sueño de Irma, por ejemplo, el primer nivel de asociación apunta a sucesos y motivos del día anterior al sueño y permite relacionar con éstos algunos de los contenidos del sueño. El siguiente nivel conduce a sucesos anteriores y motivos más profundos, que están estrechamente relacionados con los del estrato previo (hay un deseo de Freud de evitar la responsabilidad por Irma, y luego la culpa que lo acompaña) y a su vez iluminan otros rasgos del sueño manifiesto; y así sucesivamente.³⁰ La acumulación de ejemplos de explicaciones acertadas proporciona por lo tanto fundamento inductivo a la atribución de un marco latente, dentro del cual los elementos pueden encajar en diversas posiciones entrelazadas. Esto permite a su vez que la evidencia adicional pueda incorporarse de varias formas.

Además, la clase de inferencia que estamos considerando es acumulativa en otro sentido. Opera sobre los motivos en virtud de su contenido y proporciona otros motivos y especificaciones de contenido. Tiende así naturalmente a suplementar la base sobre la cual opera. Cada inferencia añade información sobre motivos y contenidos que es utilizada como base para la siguiente inferencia y para otras inferencias futuras.³¹

Cuanto más completa sea la base, mayor será la posibilidad de observar más conexiones no coincidentes entre contenidos similares a aquéllas con las que se inicia el razonamiento. Asimismo, cuanto más se use un elemento de la base en explicaciones acertadas, más confirmada quedará su función explicativa y su interrelación con otros elementos ya comprobados. De modo que el uso de ese razonamiento puede complementar y reforzar su base de tal forma que dé lugar aún a otras inferencias más

seguras; y éstas a su vez pueden aportar una mayor complementación; y así sucesivamente.

Estas consideraciones sugieren que la experiencia puede ofrecer buenos motivos para una ampliación de la psicología de sentido común que sea a un tiempo firme y radical. Se podría proceder, a partir de una serie de inferencias que se fundamentaran en el sentido común y contarán a cada paso con un fuerte apoyo, hacia un entendimiento de sueños, síntomas y acciones expresado en términos de motivos muy distintos de aquéllos reconocidos inicialmente por el sentido común.³² Creo que ésta es la posibilidad a la que la obra de Freud da cumplimiento. Como este tipo de extensión depende del estudio de muchos casos, no podemos esperar mostrarla aquí de un modo convincente. Sin embargo, lo que sigue podría servir como ilustración. Un hombre soñó que

tenía una relación secreta con una dama con la que alguien deseaba casarse. Estaba preocupado que este otro hombre descubriera dicha relación y se viera perjudicada la propuesta matrimonial. A continuación se comportaba en forma muy afectuosa con ese hombre. Lo abrazaba y besaba. (1900a, II, 589, nota)

El hombre tenía de hecho una relación secreta con la mujer de un amigo, y creía que éste había notado algo. Esta situación parece reflejada en el sueño, de modo que el amigo puede identificarse con el 'otro hombre'.

Sin embargo, el sueño omitía algo particularmente importante para la situación. El hombre esperaba que su amigo muriera a causa de una enfermedad, y estaba conscientemente preocupado por su intención de casarse con la viuda después de su muerte. Además, en sus asociaciones, el afecto hipócrita manifestado en el sueño quedaba relacionado con una fuente que no tenía nada que ver con el amigo por el que estaba conscientemente preocupado: provenía más bien del recuerdo de las relaciones con su propio padre durante la niñez.

Ahora bien, si se admite que este sueño tiene la misma estructura que el de la inyección de Irma, el amigo y el padre del hombre están detrás del otro hombre del sueño, del mismo modo que detrás de Irma están la paciente perjudicada, la fallecida y otros. Así, el otro hombre sería una figura compuesta, formada mediante la condensación, cuya función como rival derrotado se derivaría de su amigo moribundo, pero cuya capacidad para acabar con la relación con la mujer vendría del padre. Las figuras del sueño de Freud estaban conectadas por sus actitudes de preocupación, responsabilidad, culpa, etc. Aquí, por el contrario, los lazos parecen ser de rivalidad sexual, hipocresía y culpa.

En esta interpretación, la relación que el hombre mantenía con la mujer representaría también su disfrute del objeto del deseo del padre, y su afecto hipócrita en el sueño haría referencia también al que le tenía a su padre, del cual se derivaría realmente. Su padre estaría a su vez representado no sólo como rival, sino también como alguien que debe morir, y de cuya muerte depende la gratificación de los deseos de quien sueña. Así, al hallar en este sueño la misma estructura que en el anterior, llegamos a interpretarlo en términos del complejo de Edipo. Y, como en el sueño de Freud, el tema de la relación del sujeto con la muerte, que figura claramente en el material que parece haber influido en el sueño, parecería haber sido censurado.

Esta interpretación gira en torno a la posibilidad de comparar los motivos que conectan a las figuras de las que se deriva el sueño. Tres aspectos del sueño parecen guardar relación con esto. Primero, obtenemos lo que parece ser una derivación directa del contenido manifiesto desde el latente, si asumimos que el motivo latente es un deseo de tener éxito como rival del padre. Esto también hace que los motivos relacionados con el padre sean más congruentes con los que tienen que ver con su amigo y rival, con los que están ligados por asociación. Además, suponer al padre como objeto del deseo sirve también para explicar la representación del otro hombre en el contenido manifiesto como un rival potencialmente frustrante, y no como un mero obstáculo temporal. Finalmente, está la relación de los motivos en el propio contenido

latente. La rivalidad amorosa con su amigo debe haber sido una fuente de conflicto para él, puesto que estaba traicionando y quizás deseando la muerte de alguien por quien sentía también un afecto real. Esto tendría una estructura similar a la rivalidad edípica.

La mayor correlación entre las figuras asociadas y los motivos se *obtiene si se asume que el hombre tiene una ambivalencia y rivalidad similares con su padre. Ésta parece ser la conclusión a la que apunta la comparación registrada por el sueño. Pero esta conclusión queda falta de apoyos, ya que en el material aportado no aparece ninguna justificación adicional.*

Y, sin embargo, la conclusión puede aún fundamentarse. Aspectos adicionales del caso podrían conducir a los motivos que el sueño hasta ahora sólo apunta. El sueño podría relacionarse con otros sentimientos o recuerdos sobre los padres, o con su transferencia en el analista. O podría, una vez más, formar parte de una serie, cada uno de cuyos componentes indicara el mismo patrón de sentimientos, y algunos de los cuales *podrían expresar más claramente la enemistad con el padre. También podría haber evidencia obtenida por otros casos de que los sueños son por lo general realizaciones de deseos, de que los estratos motivacionales revelados por asociación son altamente congruentes, de que la constelación edípica de los motivos está muy extendida, etc. Cualquiera de estas cosas añadiría algo a nuestras razones para creer que este sueño aceptaría una interpretación edípica, y una combinación de muchas de ellas —como la que se supone que el psicoanálisis ofrece— puede añadir un peso considerable. Y si esto es así, también existe seguramente la posibilidad de que hayamos registrado ese material de apoyo antes de contar con este sueño y sus asociaciones, y por consiguiente *podamos analizarlo desde esa perspectiva desde el principio.*³³*

Finalmente, veamos algunas de las ideas que han influido en el psicoanálisis después de Freud. La descripción freudiana de la niñez se basaba en parte en recuerdos adultos de sentimientos sensuales y agresivos hacia los padres, así como en la experiencia*revivida de éstos en la transferencia y la evidencia adicional proporcionada por las asocia-

ciones, los sueños y demás. Pero por muy extensa o completa que pueda llegar a ser esa evidencia, no deja de ser indirecta y distar temporalmente de los sucesos con los que se supone que guardan relación. Freud pensaba que, a pesar de todo, no había otra fuente mejor de información, ya que los niños no actuaban principalmente en función de sus motivos edípicos y carecían de los conceptos y recursos mentales necesarios para expresarlos siquiera verbalmente. Así, aunque los niños a menudo tienen síntomas y problemas análogos a los de los adultos, Freud no intentó aplicarles la terapia analítica, excepto en circunstancias especiales e incluso entonces de un modo muy limitado.³⁴

Pero, además de hablar, los niños constantemente representan cosas en sus juegos (con muñecas, juguetes, arcilla, pinturas y su imaginación, por ejemplo). Analistas posteriores, y en especial Melanie Klein,³⁵ descubrieron que esas representaciones pueden, como los sueños, tener contenidos muy articulados que reflejan los motivos y estados mentales de los niños y dan cuerpo a sus fantasías realizadoras de deseos. Esto hizo posible el análisis de niños con problemas psicológicos y aprender así más sobre su vida mental.

Tomemos como ejemplo el caso de una niña que participaba en un juego en el que hacía de reina:

[celebradas] sus bodas con el rey, se tumbó en el sofá y quería que yo hiciera de rey y me acostara a su lado. Como me negué a hacerlo, tuve que sentarme en una silla pequeña a su lado y golpear el sofá con el puño, lo que ella llamaba 'sacudidas'. (...) Inmediatamente después anunció que un niño surgía de ella, y representó la escena de forma bastante realista, retorciéndose y quejándose. Su bebé imaginario tenía que compartir el dormitorio de sus padres y ser espectador de sus relaciones sexuales. Si interrumpía se le pegaba. (...) Si ella, como madre, acostaba al niño, era sólo para librarse de él y poder reunirse lo antes posible con el padre.³⁶

Freud observó que los padres aparecen con frecuencia representados en los sueños como rey y reina. Si aceptamos que los padres reales de esta

niña están detrás de las figuras que ella representa aquí, podemos ver en este juego, entre otras cosas, una preocupación por lo que siente respecto a las relaciones sexuales de aquéllos. Se trata de sentimientos que la niña puede representar totalmente en el juego, aún cuando no puede expresarlos en palabras.

La representación de las relaciones de sus padres (acostados uno al lado del otro con algo que golpea o 'sacude') tiene elementos que podrían considerarse simbólicos o metafóricos en los sueños adultos. En esos sueños tales elementos estarían conectados por asociación con pensamientos sexuales articulados, como vimos anteriormente en el ejemplo de la casita, la puerta y el corredor. Puesto que la niña piensa en esas cosas de un modo menos articulado, el significado de la representación debe mostrarse de otras maneras, como en la estructura del juego del que forma parte (por ejemplo, por el hecho de que los golpes o 'sacudidas' ocurran después de que el rey y la reina se acostaran juntos y fueran seguidos del nacimiento del niño). Esto puede a pesar de todo ser relativamente claro, y en algunos casos todo aparece más explícitamente. Así, por ejemplo, cuando esta niña se masturbaba, como hacía abiertamente, tanto en casa como en las sesiones analíticas, jugaba a lo que ella llamaba el 'juego de la alacena', en el que tiraba de su clítoris diciendo que 'quería sacar algo muy largo'.

Aunque aquí no podemos profundizar más en esta cuestión, parece razonable sostener que tales representaciones en los juegos pueden estar relacionadas con el tipo de motivos sexuales y agresivos infantiles que Freud propuso en sus hipótesis. (Por ejemplo, en este material podría haber esto: un deseo de ser reina; de acostarse junto al rey; de hacer 'sacudidas' con alguien golpeando algo; de alterar la situación de ser un niño excluido de la cama paterna; de hacer que otro niño sufra la misma situación; de tener algo muy largo dentro, o quizás como, su genital; y así sucesivamente.³⁷) En consecuencia, muchos analistas han utilizado las conclusiones obtenidas sobre esta base para reafirmar, y extender, las de Freud.

Al comenzar indicamos que el trabajo de Freud sobre los sueños ofrecía un paradigma gracias al cual él pudo consolidar hallazgos previos

e investigaciones posteriores. Esto parece reflejado en el abanico de posibles aplicaciones del razonamiento que hemos considerado, que permitían que el pensamiento de Freud y el de sus sucesores entrara en relación con una amplia variedad de bases y fuentes de forma similar. Por desgracia, no hay espacio aquí para describir estas cuestiones de un modo más completo, que tratara también de las limitaciones de esa teorización, especialmente en comparación con la de la ciencia física. Sin embargo, la tendencia en las discusiones filosóficas y metodológicas es casi siempre hacer hincapié en las supuestas debilidades más que en los puntos fuertes del pensamiento de Freud. Para obtener una imagen correcta es necesario nadar contra esa corriente.

NOTAS

1. El juicio de valor fue emitido por el propio Freud en su prefacio final, y en general los críticos han estado de acuerdo. Richard Wollheim, por ejemplo, considera el libro la 'obra maestra' de Freud, y Frank Sulloway lo tiene por la 'mayor' de las obras tempranas que 'sitúa a Freud entre las mentes científicas más creativas de todos los tiempos' (Freud: *Biologist of the Mind* [Nueva York: Basic Books, 1979], p. 358).

Una reciente crítica filosófica de los sueños en Freud puede verse en Clark Glymour, 'The Theory of Your Dreams', en R. Cohen y L. Laudan, eds., *Physics, Philosophy, and Psychoanalysis* (Dordrecht: Reidel, 1983), y Adolf Grünbaum, *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique* (University of California Press, 1984). Creo que estos comentarios se basan en malentendidos que a mi vez he criticado en 'Epistemology and Depth Psychology: Critical Notes on *The Foundations of Psychoanalysis*', en Peter Clark y Crispin Wright, eds., *Psychoanalysis, Mind and Science* (Oxford: Basil Blackwell, 1988). El presente ensayo sigue la argumentación de ese trabajo.

Sobre la metodología general de la crítica de Grünbaum, véase también la nota 21. Sobre la teoría contra-freudiana del interesante libro de J. A. Hobson, *The Dreaming Brain* (London: Penguin, 1990), véase la nota 27.

2. Véase 1895d, S.E. II, 34ss. Está relativamente clara la conexión entre este material y la teoría inicial de Breuer y Freud de que 'el histérico padecería principalmente de reminiscencias' (I, 44). Por otro lado, *sin embargo*, el mismo síntoma puede entenderse como el cumplimiento de un deseo de no beber originado en esa escena. Esto ilustra cómo los datos que llevaron a Freud a enmarcar su primera hipótesis pueden también acomodar la segunda.
3. Así, en 1899 Freud escribió a su amigo Wilhelm Fliess que 'el esquema del sueño es susceptible de la más general aplicación, (...) en el sueño realmente reside la clave de la histeria' (1950a [1887-1902], IX, 3614). Y en su primer prefacio Freud describe el valor teórico del sueño como 'un paradigma' que es 'el primer eslabón' de una clase de fenómenos que incluye 'las fobias histéricas y las formaciones obsesivas y delirantes' (1900a, II, 343).
4. Es por esta última razón que el libro establece una notable relación entre autor y lector. Al presentar sus propios sueños, Freud pide que el lector 'haga suyos, durante algún tiempo, mis intereses y penetre atentamente conmigo en los más pequeños detalles de mi vida' (1900a, II, 411). Aunque es mucho lo que revela, Freud mantiene todavía sus secretos. Al mismo tiempo su propósito es ofrecer nuevas perspectivas para entender el material que presenta y deja expuesto a la penetración del lector. De este modo su método apunta, más allá de lo que él dice, a conclusiones ulteriores sobre su vida y sus emociones.

Los descubrimientos de Freud sobre los síntomas pueden ser reproducidos solamente por otros médicos, y ello con mucha *constancia*. Mucha gente puede, *sin embargo*, seguir su ejemplo y estudiar los sueños; tales intentos, por otra parte, pueden resultar informativos sin profundizar demasiado. El análisis parcial de unos pocos sueños, por ejemplo, puede familiarizar con algunas de las novedades del enfoque de Freud, como la libre asociación y los resultados a los que lleva, y complementar notablemente la lectura. Fue así que el libro de Freud empezó a llegar a un público más amplio que entendía algo de la naturaleza de su trabajo.

D. Anzieu comenta detalladamente los análisis de Freud sobre sus propios sueños y proporciona referencias a otros estudios sobre el tema

en *El autoanálisis de Freud y el descubrimiento del psicoanálisis*, trad. Ulises Guinazú (México: Siglo XXI, 1978). Como dice Anzieu, Freud a menudo da las claves necesarias para que el lector tenaz pueda interpretar lo que queda oscuro.

5. En lo que sigue usaré 'motivo' en un sentido amplio para indicar cualquiera de las causas psicológicas por las cuales explicamos normalmente la conducta, como cuando decimos 'lo hizo porque...' o 'lo hizo movido por...'. Así, por ejemplo, el amor, el odio, los celos, la envidia, la codicia y la lujuria son todos motivos, y asimismo lo son sus derivados más elaborados, como la creencia en la rectitud de la conducta propia o el deseo de perjudicar a un rival.
6. Este tipo de explicación, y en especial su naturaleza causal, ha sido explorado por Donald Davidson en una clásica serie de ensayos iniciada con 'Actions, Reasons, and Causes' (véase su *Essays on Actions and Events* [Oxford: Clarendon Press, 1980]) y a la cual remito al lector que busque un tratamiento más profundo y detallado.
7. Freud enfatizó la conexión entre su pensamiento y la explicación motivacional de sentido común al decir, por ejemplo, que él suponía, a diferencia de Breuer, 'la existencia de un juego de fuerzas, esto es, del efecto de intenciones y tendencias análogas a las observables en la vida [normal]' (1925d, VII, 2770). Y añade que al hablar del "sentido" de un proceso psíquico (...) nos referimos exclusivamente a la intención a que dicho proceso sirve y a su posición dentro de una serie psíquica. En la mayoría de nuestras investigaciones podemos, por tanto, sustituir el término "sentido" por los de "intención" o "tendencia" (1916-17, VI, 2141). Pienso que parte de la idea de Freud saldrá a relucir más adelante, en función de la caracterización de la intencionalidad.
8. Esta noción de articulación fue introducida por Wittgenstein, quien destacó su importancia para la psicología. (Véase su *Philosophical Remarks* [Oxford: Blackwell, 1975], p. 70: 'sólo denomino proceso articulado un pensamiento... La salivación, no importa con qué precisión se mida, no es lo que consideramos expectación.') Motivos articulados son las 'actitudes proposicionales' mencionadas por Russell en su introducción al *Tractatus Logico-Philosophicus* [1922] de Wittgenstein

(Madrid: Alianza, 1973) y a partir de entonces por la filosofía analítica. Podrían describirse mejor, como hace Wittgenstein en ese libro, como actitudes hacia situaciones o estados de cosas.

9. Tal como voy a usar estos términos, la condición de verdad de 'La nieve es blanca' es que la nieve sea blanca; de 'La hierba es verde', que la hierba sea verde; y así sucesivamente, *ad infinitum*. La noción se aplica a los motivos mediante las frases que los articulan. Así, la oración que articula el motivo de creencia en 'Juan cree que la nieve es blanca' es 'la nieve es blanca'. La condición de verdad de esta oración, y, por lo tanto, de la creencia, es que la nieve sea blanca.

De forma similar, asumo que la condición de satisfacción de la esperanza en que la nieve sea blanca es que la nieve lo sea. La condición de satisfacción del afán de que la nieve sea blanca es que la nieve lo sea; esta condición, sin embargo, se cumple si la nieve es blanca, por lo tanto la condición puede expresarse en el indicativo: que la nieve es blanca. El caso es similar, a pesar de variaciones gramaticales, para los otros motivos que nos interesan.

La condición de satisfacción, realización, etc., de un motivo dado mantiene con ese motivo una relación que es lógica o conceptual. Es una norma o regla, dada en el lenguaje, que tomar un vaso de agua satisface un afán de beber agua, o que una creencia de que la hierba es verde es verdadera si la hierba es verde. Wittgenstein se refiere a ello en un caso paralelo al decir que 'es en el lenguaje que una expectativa y su cumplimiento hacen contacto' (*Philosophical Investigations* [Oxford: Blackwell, 1963], p. 445-[hay traducción castellana: *Investigaciones filosóficas*, trad. A. García Suárez, Barcelona: Crítica, 1988]).

Wittgenstein también afirma: 'que un suceso acabe con mi deseo no significa que lo satisfaga. Quizás no debería satisfacerme el que mi deseo sea satisfecho' (p. 432). Por supuesto, es verdad que normalmente un afán se extingue o altera cuando se conoce la existencia de su condición de satisfacción. Sin embargo, esto forma parte del funcionamiento racional del afán, y por lo tanto forma parte del paralelo entre el significado y la función causal de los motivos que estamos discutiendo.

10. Esta codificación, creo, se alcanza mediante nuestro uso del lenguaje

para describir el mundo dentro de nuestro lenguaje para describir motivos. Este punto se discute más ampliamente en mi ensayo en Hopkins y Savile, eds., *Psychoanalysis, Mind, and Art: Essays for Richard Wollheim* (Oxford: Blackwell, 1992).

11. Wittgenstein compara la función figurativa o de transmisión informativa del pensamiento con la de un disco gramofónico en *Tractatus* 4.014. Dado que toma el disco como un modelo abstracto, ello es parte de su análisis de la mente y el lenguaje en términos de modelos mentales. Véase también al respecto la nota 14.
12. La 'dirección de ajuste' de los afanes y creencias es pues la dirección del flujo de información que registran. Y la función de la transmisión de información no es aquí accidental. En muchos casos está claro que una creencia no contará como una creencia que S a menos que esté ligada, de manera apropiada para la transmisión de contenido, a la situación que haría 'S' verdadero o a los objetos y propiedades que figuran en esa situación. (Esto no quiere decir, por supuesto, que las creencias innatas sean imposibles, puesto que, entre otras cosas, éstas pueden ser formadas apropiadamente por la evolución.)

En *Language, Thought, and Other Biological Categories* (Cambridge, Mass.: Bradford Press, MIT Press, 1984), Ruth Garrett Millikan ofrece un lúcido análisis de la determinación del contenido por la evolución. Aunque esta cuestión está más allá de los límites del presente trabajo, creo que el análisis de Millikan puede ayudarnos a entender el pensamiento descrito en los estudios psicoanalíticos sobre la fantasía, el proceso primario, etc., como una forma de procesar información biológicamente significativa.

13. La interpretación tiene relación con una clase de predicción que no podríamos hacer por otros medios, como cuando podemos predecir diversas cosas sobre la totalidad del patrón de conducta de una persona (que pondrá su mano aquí, o irá hacia allá) a partir de la interpretación de una de sus partes. Sin embargo, nuestra comprensión interpretativa va mucho más allá de nuestra capacidad de predecir, pues nuestra constitución nos permite utilizar otras fuentes de información sobre cosas que están fuera de nuestro control y saber.
14. Como se indica en la nota 12, ésta parece ser la psicología implícita (pero no totalmente desarrollada) en el *Tractatus* de Wittgenstein.

Wittgenstein quería explicar nuestra capacidad de pensar y actuar ante las cosas del mundo en función de imágenes o modelos internos, usados por la mente (o cerebro) al pensar, y que así ejercían un control causal sobre la conducta. (Véase, por ejemplo, su idea de que 'el lenguaje debe tener la misma multiplicidad de un panel de control que pone en marcha las acciones correspondientes a sus proposiciones', y que 'nuestra expectativa anticipa el suceso; en este sentido hace un modelo del suceso', en *Philosophical Remarks* (Oxford: Blackwell, 1975), pp. 58, 71; véase también Zettel (Oxford: Blackwell, 1967), pp. 236, 444.

Wittgenstein volvió a menudo a esta teoría, pero no pudo ver cómo librarla de objeciones y finalmente la abandonó. El análisis de Millikan antes citado es comparable en ciertos aspectos. Los modelos mentales y su conexión con el contenido también aparecen comentados con lucidez por Colin McGinn en *Mental Content* (Oxford: Basil Blackwell, 1989).

15. Debo expresar mi agradecimiento a Gabriel Segal por discutir conmigo las ideas de esta sección y hacer una serie de comentarios iluminadores que ayudaron a mejorar la exposición.
16. Freud resume su interpretación del siguiente modo:

El sueño cumple algunos deseos que los sucesos del día inmediatamente anterior (las noticias de Otto y la redacción del historial clínico) hubieron de despertar en mí. El resultado del sueño es, en efecto, que no soy yo, sino Otto, el responsable de los dolores de Irma. Otto me ha irritado con sus observaciones sobre la incompleta curación de Irma, y el sueño me venga de él, volviendo en contra suya sus reproches. Al mismo tiempo me absuelve de toda responsabilidad por el estado de Irma, atribuyéndolo a otros factores, que expone como una serie de razonamientos, y presenta las cosas tal y como yo desearía que fuesen en la realidad. Su contenido es, por lo tanto, una realización de deseos, y su motivo, un deseo. (1900a, II, 419-20).

Coinciden en afirmar la validez de este argumento tanto Grünbaum como Glymour, citado más arriba, quien describe esta parte de la explicación de Freud como 'enormemente plausible'. No debe, sin embargo, suponerse que Grünbaum o Glymour acepten la explicación general que sigue, que contrasta claramente con la de ellos.

17. Decir que los deseos pueden entrar en conflicto con los motivos que gobiernan nuestros actos es decir que aquéllos no reflejan necesariamente lo que valoramos cuando tenemos en cuenta la totalidad de las cosas, como al decidir cómo actuar. De este modo, los deseos que Freud descubre aquí están en conflicto con algo que él supuestamente valora considerablemente y que en realidad haría grandes esfuerzos por conservar: el bienestar de una paciente amiga de la familia.

Esto nos permite ver que el análisis freudiano de los sueños concuerda con que muchos sueños estén relacionados con el temor o la angustia. La representación de la realización de motivos que entra en conflicto con aquello que valoramos mucho es, seguramente, una fuente adecuada de angustia. Según Freud, pues, tales sentimientos en los sueños no son una paradoja, sino más bien una consecuencia de algo conocido. Si se admite que los seres humanos tienen motivos seriamente contrapuestos, entonces debe aceptarse que sus deseos –o de hecho, en algunos casos, aquello por lo que se afanan y lo que voluntariamente hacen– pueden ser una fuente de incomodidad o angustia.

18. No quiero implicar con esto que los deseos no sean motivos. Al contrario, se distinguen aquí de otros motivos porque tienen la función particular de mediar la producción de representaciones.
19. Freud a menudo considera que la conexión de contenido entre elementos psicológicos proporciona una base para inferir una conexión causal (véase, por ejemplo, 1900a, V, 528). Esta idea fue recogida y explicada por Schmidl en 'The Problem of Scientific Validation in Psychoanalytic Interpretation', *International Journal of Psychoanalysis* (1955). (Debo esta referencia a los estudios de Frank Cioffi.) Creo que queda reforzada por la consideración de las relaciones sistemáticas, indicadas en el texto, de contenido y función causal en la psicología de sentido común.
20. Puede cuestionarse si debemos representar estos ejemplos como pertenecientes al patrón del sueño de Irma, dada la escasez de una base independiente para asignar los motivos que suponemos dan lugar a los deseos detrás de ellos.

La duda no carece de razones. A veces conocemos por adelantado los deseos y creencias de un agente, e inferimos simplemente que actúa de acuerdo con ellos; y otras veces inferimos los contenidos de afanes y creencias previamente desconocidos a partir de lo que el agente hace. ¿Debemos suponer que podemos usar el mismo patrón de inferencia en ambos casos?

El sentido en el que el patrón es el mismo es que la conclusión de tal inferencia siempre impone sobre el material interpretado el patrón deseo—creencia—acción en su totalidad, incluso cuando sólo se introducen en determinada inferencia algunas partes del mismo. Lo mismo ocurre en este caso, en el que la conclusión de hecho implica todo el patrón motivo—deseo—sueño.

Hay pues diferencias entre diversas aplicaciones de un mismo patrón, en función del número de elementos que se tomen como base para la inferencia y del número introducido en la inferencia misma. En general, cuantos más elementos se añadan mayor es la posibilidad de error, y mayor será la importancia de la comprobación. También, en igualdad de condiciones, cuanto mayor sea el número de elementos añadidos, menor coherencia interna tendrá la inferencia; pues la aplicación del patrón alcanza una unidad menos explicativa del material ya dado.

Como se verá en la última sección de este ensayo, la consideración de muchos casos de inferencia de este tipo puede ayudar a acumular una base para la inferencia que nos permita ver un amplio margen de representaciones como realizaciones de deseo, y (quizás) leer más fácil y directamente los correspondientes deseos.

21. En su crítica *The Foundations of Psychoanalysis*, Adolf Grünbaum sostiene que los supuestos causales psicoanalíticos deben someterse sólo a los cánones inductivos de Mill, al decir, por ejemplo, que 'en psicoanálisis, no menos que en "psicología académica" o medicina, el establecimiento de una conexión causal tiene que fundamentarse en modos de investigación refinados a partir de unos cánones de inferencia causal sancionados por la tradición iniciada con Francis Bacon y John Stuart Mill' (p. 47).

Grünbaum no parece pues aceptar que los supuestos psicoanalíticos

puedan fundamentarse de la manera descrita aquí. Él dedica casi un tercio de su libro a rebatir las aproximaciones hermenéuticas al psicoanálisis, y no reconoce que las hipótesis sobre los motivos puedan sustentarse en consideraciones explicativas.

Su metodología no permite por lo tanto el tipo de pensamiento interpretativo que para nosotros constituye el funcionamiento del motivo y que se desarrolla en el psicoanálisis. Además, los modos de investigación de Mill que él defiende no parecen aplicables al motivo.

Éstos son, en general, métodos correlativos y eliminativos: se aplican a elementos o propiedades que se dan conjuntamente para determinar si esta concurrencia es causal o accidental. Así que se aplican a los A y B ya dados para investigar si A es la causa real de B o, por el contrario, simplemente coinciden por casualidad.

Ahora bien, como se mencionó en el texto, parece que no debemos interpretar nuestro papel como un simple *observar* que los motivos concurren con las acciones o las realizaciones de deseos que suponemos que causan. Nuestra función es más bien *hacer hipótesis* sobre los diferentes motivos para en función de ellos explicar lo que observamos. De modo que tratamos los motivos como una especie de causas no observadas, introducidas para explicar efectos observados. Esto tiene dos consecuencias. En primer lugar, los supuestos causas y efectos no tienen el mismo estatuto observacional, como presuponen los métodos de Mill. Y, en segundo lugar, los dos elementos en cuestión son ya interpretados como causa y efecto, y sobre una base distinta a la establecida por Mill.

En tanto las afirmaciones sobre el funcionamiento del motivo sean entendidas de este modo, se sigue que no admiten ni requieren certificación mediante métodos de investigación de Mill o Bacon. No la admiten porque no es posible verificar si una causa que se supone más allá de la observación es realmente una causa observando cómo concurre con su supuesto efecto. Y no la requieren porque las hipótesis que las introducen ya reconocen su condición causal y están, a su vez, fundamentadas de otra manera, y por medio de sus consecuencias explicativas. Dado que el psicoanálisis es una psicología del motivo, la metodología de Mill que Grünbaum propone parece serle radicalmente inapropiada.

El peligro, además, no consiste solamente en que esos modos de investigación no presenten adecuadamente una base para las hipótesis interpretativas sobre la función del motivo. Se trata más bien de que es probable que representen como falsas afirmaciones que son verdaderas. Porque los métodos de Mill y Bacon están diseñados para cumplir una función *eliminativa*, de cedazo, es decir, para eliminar los A y B que pueden erróneamente suponerse conectados pero *no* lo están. Y los métodos que separan A y B que no están fuertemente relacionados son proclives también a eliminar causas que, como los motivos, cumplen una función especial o restringida.

El primer canon o regla de Mill, por ejemplo, nos permite inferir que A no es la causa de B si A ocurre sin B. (Por lo tanto, 'podemos razonar así: b y c no son efectos de A, pues no son producidos por ésta en el segundo experimento...', en *John Stuart Mill's Philosophy of Scientific Method* [Nueva York: Hafner, 1970], p. 212.) Esto nos permitiría razonar del siguiente modo: a veces, quienes están hambrientos (incluso desesperadamente hambrientos) no comen, y quienes tienen sed no beben; por lo tanto, contra lo que puede suponerse, el hambre y la sed no son causa del comer y el beber. Esto, evidentemente, no proporciona ninguna explicación de la función del motivo excepto que no es una condición suficiente; así, usar ese criterio equivale a ignorar la función causal real del motivo. No es ésta la intención de Grünbaum, pero él no explica cómo se pueden usar los cánones de Mill y evitar esos resultados. Las dificultades se manifiestan de diversas maneras. Los cánones de Mill son a primera vista insensibles a toda una gama de conexiones y distinciones de sentido y lógica por las cuales se transmite en la psicología de sentido común el funcionamiento del motivo, y por lo tanto no parecen adecuados para detectarlo o verificarlo. Normalmente requieren, además, un conjunto repetido de casos sobre el que aplicarlos, mientras que los motivos varían constantemente en función de las necesidades, la experiencia y el pensamiento, y por consiguiente rara vez satisfacen la misma descripción de un caso a otro. (En los motivos, sin embargo, abunda mucho el tipo de contenido de conexión causal, con el que operan el razonamiento de sentido común y el psicoanalítico.)

Evidentemente, sería un error concluir que los motivos no realizan una labor explicativa y causal significativa porque no obtienen comprobación por métodos de Mill, métodos que, después de todo, no podrían registrar su funcionamiento. Pero, en lo que atañe a las funciones básicas de los motivos, queda por aclarar qué otras conclusiones pueden obtenerse de esos métodos. De aquí, por supuesto, su utilidad como instrumento para una crítica de Freud.

Como queda indicado en el texto, la práctica psicológica de sentido común implica comprobar la atribución de motivos de una acción a otra, y esto se desarrolla en la práctica psicoanalítica. Si concebimos los motivos como causas cuya función queda reflejada en su contenido podemos ver que nuestro razonamiento causal/hermenéutico de sentido común realiza una función integradora de posibles realizaciones, positivas y negativas, de las hipótesis causales, la cual es en parte análoga a la obtenida por los métodos inductivos usados en otras investigaciones. Lo que podemos concluir de todo eso no es que el razonamiento de sentido común o freudiano quede infundado sin una comprobación milliana, sino más bien que ya ha sido (hasta cierto punto) corroborado por un tipo de prueba que le es análoga y adecuada.

22. La asociación es la siguiente:

La conduzco junto a una ventana. (...) La actitud de Irma junto a la ventana me recuerda de repente otro suceso. Irma tiene una íntima amiga, a la que estimo altamente. Una tarde que fui a visitarla, la encontré al lado de la ventana en la actitud que mi sueño reproduce, y su médico, el mismo doctor M., me comunicó que al reconocerle la garganta había descubierto una placa de carácter diftérico. La persona del doctor M. y la placa diftérica retornan en la continuación del sueño. Recuerdo ahora que en los últimos meses he tenido razones suficientes para sospechar que también esta señora padece de histeria. Irma misma me lo ha revelado. Pero ¿qué es lo que de sus síntomas conozco? Precisamente que sufre de opresión histérica de la garganta, como la Irma de mi sueño. Así, pues, he sustituido en éste a mi paciente por su amiga. (1900a, II, 414)

23. La conexión se establece también a través de otros elementos del sueño —una mancha blanca y unas escaras que Freud vio cuando examinó la garganta de Irma— que no se comentan aquí. (Están claramente relacionados con el aspecto sexual del sueño.)

24. La parte relevante de la asociación es la siguiente:

En esta época solía tomar con frecuencia cocaína para aliviar una molesta rinitis, y había oído decir pocos días antes que una paciente, que usaba este mismo medio, se había provocado una extensa necrosis de la mucosa nasal. La prescripción de la cocaína para estos casos, dada por mí en 1885, me ha atraído severos reproches. Un querido amigo mío, muerto ya en 1885, apresuró su fin por el abuso de este medio. (1900a, II, 415)

25. Estas cuestiones son analizadas en mayor detalle en otros lugares. El mismo Freud proporcionó una concisa introducción en *Los sueños* (1901a, II, 721–52]. Richard Wollheim hace un análisis claro, realizado con una perspectiva filosófica, en el capítulo 3 de su *Freud* (trad. Daniel Quesada, Barcelona: Grijalbo, 1973). En el resumen introductorio del capítulo 6 de *Psychology and Freudian Theory* (London: Methuen, 1984), Paul Kline incluye una relación de trabajos empíricos sobre los sueños y referencias a la bibliografía existente en la psicología académica.
26. No es éste uno de los ejemplos que da Freud, pero parece un caso razonablemente claro del fenómeno tal como él lo describe en otras ocasiones. Me inclino a pensar que eso se debe a que él, en ese momento, no le prestó suficiente atención a la función que cumplía la culpa. Además, su concepto de desplazamiento, como el de condensación, cuenta con otros aspectos complejos que no se tratan aquí. Véase 1900a, II, 532ss.
27. Merece la pena apuntar que los pocos elementos hasta ahora analizados del sueño ejemplar de Freud tienden a confirmar lo que J. Allan Hobson denomina el modelo freudiano de 'censura disfrazada' de los sueños, y parecen por lo tanto refutar la opuesta 'transparencia' que el propio Hobson ha propuesto recientemente como alternativa. (Véase *The Dreaming Brain* [Londres: Penguin, 1990].)

El libro de Hobson ha sido muy positivamente recibido, y el trabajo que presenta sobre la fisiología del sueño y su relación con la psicología parece valioso e iluminador. Sin embargo, no hay en el material científico nada que sustente su afirmación de que los sueños están conectados de forma transparente con los motivos que influyen sobre

ellos. Ése es un tema en el que la fisiología tiene poco que decir. Y puesto que los mecanismos fisiológicos son opacos a la conciencia, su reconocimiento tiende más bien a confirmar la idea de que lo que nos mueve a actuar o imaginar no necesita revelarse de un modo transparente.

Resulta difícil entender por qué debe esperarse que los sueños tengan una relación transparente con los motivos cuando no la tienen las acciones; y asimismo lo es ver por qué Hobson debe ahora insistir en esa idea cuando se cuenta con los muchos ejemplos de lo contrario que Freud y otros han ofrecido. Hobson, sin embargo, no los comenta. (Sí dice, un tanto sorprendentemente, que *'La interpretación de los sueños de Freud (...) carece de descripciones detalladas o ilustraciones con datos reales. (...) No hay transcripciones literales de informes de sueños (...)'*, p. 90.) Sería comprensible que se presentaran objeciones a interpretaciones freudianas que son muy complejas o rebuscadas. Pero parece que los datos más simples y claros que ya existen deberían ser suficientes.

La insistencia de Hobson en la transparencia parece afectar de modo general su consideración de los datos, y en consecuencia no le supone ningún problema dejar de lado las asociaciones y concentrarse solamente en el contenido manifiesto del sueño. Esto es sin duda un retroceso, pues al ignorar las asociaciones y los recuerdos Hobson desaprovecha datos que podrían enriquecer sus hipótesis y con los cuales podría ponerlas a prueba. Por ejemplo, cuando considera la función de los recuerdos en los sueños de su sujeto en el *'Hombre Máquina'*, Hobson sostiene, como Freud, que el que sueña *'retrocede (a su archivo de memoria)'* en busca de material relacionado con los temas del sueño (278). Pero, como no tiene en cuenta cuáles son esos recuerdos que el sujeto relaciona con el material del sueño, sus ideas sobre el papel del recuerdo no son delimitadas por datos reales de la memoria y devienen, por lo tanto, meras especulaciones. En el análisis del sueño de Irma, por el contrario, encontramos datos que ejercen un claro condicionamiento sobre las muchas hipótesis sobre los *'archivos de memoria'* que abre el sujeto que sueña (información sobre personas y acciones significativas, motivos importantes, y demás).

Para justificar su procedimiento, por ejemplo, Hobson se pregunta:

‘si contamos con tanta riqueza de contenido manifiesto para trabajar, ¿para qué cavar más profundamente?’ (234). Una respuesta sería que es preferible que las hipótesis científicas tengan en cuenta *tantos* datos como sea posible, incluso si algunos de ellos deben obtenerse cavando. Si lo que está en juego son hipótesis sobre la memoria y los sueños, los recuerdos reales del sujeto que sueña, y el modo de manifestarse en la asociación, son evidentemente relevantes.

Hobson sí dice que ‘es importante verificar las conjeturas biográficas en los sujetos vivos cuyos sueños son interpretados dentro del modelo de transparencia’. De ese modo, mantiene, no necesitamos ‘tirar la semilla psicodinámica con la vaina psicoanalítica’ (281). Pero si interpretar ‘dentro del modelo de transparencia’ significa evitar datos de asociación que puedan refutar el modelo, no se trata de una práctica científica muy apropiada. Una cosa es pensar que se puede trabajar en función solamente del contenido manifiesto, o del contenido manifiesto y la fisiología; otra muy diferente es mantener que las conclusiones así alcanzadas deben reemplazar a aquellas basadas en una evidencia más completa. Hobson parece pretender que su ‘modelo de transparencia’ debe sustituir al de Freud (‘la vaina psicoanalítica’) mientras ignora sistemáticamente pruebas que confirman el de Freud y contradicen la transparencia.

Asimismo, las consideraciones metodológicas que Hobson toma como guía para su enfoque parecen en realidad encajar mejor *con el* de Freud. Hobson subraya que él busca anclar el pensamiento psicológico en los conocimientos de la fisiología, asumiendo o conjeturando un isomorfismo entre niveles fisiológicos y psicológicos. A esto lo llama ‘principio de isomorfismo’, que ilustra mediante hipótesis ascendentes: si los centros visuales del cerebro están activos durante el sueño en fase REM [rapid-eye-movement], entonces los sueños se distinguen por la sensación visual; igualmente, si los centros motores del cerebro están activos durante la fase REM, los sueños contarán con imágenes intensas de movimiento’ (158).

En consecuencia, Hobson sostiene que ‘la alucinación sensomotora de la experiencia onírica es el acompañamiento directo y necesario de la activación específica de los circuitos sensomotores del cerebro’

(210), y describe con admirable lucidez la evidencia al respecto. Es algo ciertamente plausible y claramente en acuerdo con los hallazgos psicológicos de Freud. El énfasis en las neuronas motoras y el movimiento corporal, por ejemplo, es coherente con la analogía parcial entre sueño y acción ya subrayada en el texto.

Hay, sin embargo, otras actividades cerebrales relevantes, que Hobson no deja de mencionar. Hace notar, por ejemplo, que en la fase REM 'tanto el pene del hombre como el clítoris de la mujer se congestionan periódicamente a lo largo de la noche de acuerdo con cambios en el cerebro' (138); y propone como hipótesis que soñar mantiene y desarrolla los circuitos cerebrales implicados en la actividad sexual, y que quizás también sirve de 'ensayo de comportamientos determinados genéticamente' (294). Según él, 'los patrones de acción fija que constituyen el mismo acto sexual tienen una vida propia; aparentemente, se encuentran en constante estado de alerta. Las erecciones y poluciones durante la fase REM son el signo externo de que al menos parte de esta teoría debe ser correcta' (295).

Pero, entonces, ¿qué ocurre en este caso con aquel 'acompañamiento directo y necesario' de la activación nocturna de los circuitos cerebrales? La aplicación consistente de su principio de isomorfismo haría pensar que Hobson razonara aquí como antes. El paralelo sería: si los circuitos cerebrales de 'actividad sexual' están activos durante la fase REM, los sueños correspondientes se caracterizarán por su imaginación sexual. Ésta sería una aplicación importante del isomorfismo, pues produciría una hipótesis ascendente que sería genuina y arriesgada, a diferencia de las citadas, en las que el principio es usado para derivar sólo lo que ya previamente se conoce.

Y tomados en serio, el principio de isomorfismo de Hobson y los datos que él cita sobre la excitación sexual en la fase REM son coherentes con el hallazgo independiente de Freud de que con frecuencia los sueños se caracterizan por una imaginación sexual que, sin embargo, es disfrazada o simbólica. Puesto que Freud se basaba en asociaciones y no hacía uso de la noción de isomorfismo, esto evidencia desde una fuente distinta la utilidad del principio e indica, además, que se aplica también a la asociación y la memoria.

Por otro lado, el principio y los datos parecen de nuevo en conflicto con 'el modelo de transparencia'. Hobson, por ejemplo, no da cuenta de ningún sueño sexual del Hombre Máquina; pero probablemente sus circuitos y patrones también se humedecerían varias veces cada noche. Y Hobson, además, sí comenta que 'el Hombre Máquina también vuela, mágicamente, como en este caso...' (p. 244).

28. Marcia Cavell estudia la metáfora en conexión con la obra de Davidson en 'Metaphor, Dreamwork, and Irrationality', en E. LePore, ed., *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (Oxford: Basil Blackwell, 1986). Ese concepto cumple también una importante función en la explicación que Lacan hace de Freud. Véase, por ejemplo, 'La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud', en *Escritos* (México: Siglo XXI, 1983), vol. 1.

El pensamiento simbólico puede verse también como una forma de permitir que los motivos *inconscientes* influyan en el curso general de la acción, de modo que los patrones de la realización de deseo y de la acción racional están relacionados más estrechamente de lo que podría parecer. Un posible ejemplo aparece mencionado en la nota 34.

29. Se podría comparar con el caso de alguien que, tras calcular con la vista una distancia, la comprueba contando los pasos, obteniendo así una evidencia inductiva de la validez del cálculo visual y aumentando la confianza con que se guiará por éste en el futuro.
30. La concepción freudiana del análisis está por lo tanto relacionada con un ideal de explicación total: un análisis será completo, en teoría, cuando haya profundizado en lo motivacional y retrocedido en lo temporal tanto como sea necesario para recoger todo el material latente que opera en la producción del contenido manifiesto.

En el caso del sueño de Irma, Freud siguió su análisis más allá de las asociaciones descritas en *La interpretación* y descubrió los motivos sexuales relacionados con las mujeres representadas en él. Véase su referencia a la 'megalomanía sexual' en *Correspondencia Freud-Abraham* (Barcelona: Gedisa, 1979).

31. De este modo, la primera interpretación de Freud claramente propone el eludir la responsabilidad como base para la interpretación de sus deseos; y esto abre el camino para interpretaciones más profundas sobre

rechazos similares que tienen que ver con otros casos y con la consiguiente culpabilidad que los explica. Puesto que estas interpretaciones son coherentes con la atribución original, tienden a confirmarla; y dan así pie a más interpretaciones del mismo tipo.

32. Esta es una posibilidad que Grünbaum parece poco inclinado a reconocer. En una comunicación personal con el analista Marshall Edelson, citada por éste en su *Psychoanalysis, A Theory in Crisis* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), p. 330, Grünbaum ha escrito lo siguiente:

No creo que la teoría psicoanalítica sea una extensión de la psicología de sentido común, del mismo modo que no pienso que la física teórica sea una extensión de la 'física' de sentido común. ¿Quién que tenga algo de sentido común cree que una mesa es básicamente un espacio vacío entre partículas? (...)

Si el psicoanálisis fuera la extensión del sentido común que usted describe, ¿por qué despertó tantas suspicacias? (...) Es absolutamente increíble desde el sentido común que los sueños de terror sean realizaciones de deseos.

En este comentario Grünbaum parece no tomar en cuenta la idea de que una extensión puede ir mas allá de su base de sentido común, aunque siempre por pasos que sean coherentes con lo alcanzado previamente. En sentido estricto, sólo el primer paso debe concordar con el sentido común; y puede ya llevarnos más allá de lo que éste admite. Así parece ocurrir con el sueño de Irma.

En cuanto a otras ideas de Grünbaum: es lógico que una teoría basada en el sentido común que sin embargo lo trascienda despierte suspicacias precisamente en quienes no hayan recorrido muchos de los pasos que apoyan tal extensión. Pero no es necesario ir muy lejos para aceptar la posibilidad de que los motivos de una persona (o en ocasiones sus propias acciones) tengan aspectos que le sean horribles, de modo que perciba su realización incontrolada como una pesadilla.

33. Aquí también los motivos edípicos podrían servir para explicar con más profundidad la situación del que sueña. Podría ser que el hombre llegó a tener una relación con la esposa de un amigo en parte porque asociaba esta situación con su padre. En este caso, la relación misma sería una realización de deseo y, por lo tanto, una especie de gratificación simbólica o metafórica de los motivos reprimidos.

34. Como dijo Freud, 'hemos de prestar al niño demasiadas palabras y demasiados pensamientos, a pesar de lo cual no lograremos quizá que la conciencia penetre hasta los estratos psíquicos más profundos' (1918b, VI, 1942). Sin embargo, llevó a cabo la terapia descrita en 'Análisis de la fobia de un niño de cinco años' (1909b, IV, 1365ss).

Los niños pueden sin duda hacer uso de conceptos relacionados con motivos sexuales. Véase el siguiente intercambio grabado por Melanie Klein de una conversación en la cual ella había tratado de explicar a un pequeño cómo se hacen los niños:

Fritz escuchaba con sumo interés y dijo: 'Me gustaría tanto ver cómo se hace un niño dentro'. Le expliqué que era imposible hasta que creciera, porque antes no se podía hacer, pero que para entonces lo haría por sí mismo. 'Pero me gustaría hacérselo a mamá', respondió. 'Eso no es posible: tu mamá no puede ser tu esposa, porque está casada con tu papá, y entonces papá se quedaría sin esposa'. 'Pero los dos se lo podríamos hacer.' Le respondí: 'No, no puede ser. Cada hombre tiene sólo una mujer. Cuando seas grande tu mamá será vieja. Entonces te casarás con una joven bonita y ella será tu esposa.' Él dijo (con lágrimas asomándole en los ojos y labios trémulos): '¿Pero no viviremos juntos en la misma casa con mamá?'

(*The Writings of Melanie Klein* [London: Hogarth Press, 1975], vol. 1, pp. 34-5)

35. He comentado algunas de las teorías de Klein, comparándolas con las de Piaget y en relación con algunos estudios experimentales con bebés, en 'Synthesis in the Imagination: Psychoanalysis, Infantile Experience, and the Concept of an Object', en James Russell, ed., *Philosophical Perspectives on Developmental Psychology* (Oxford: Basil Blackwell, 1987). Richard Wollheim analiza también la obra de Klein en *The Thread of Life* (Cambridge University Press, 1984).
36. *The Writings of Melanie Klein*, vol. II, pp. 39, 40.
37. Se pueden observar aquí otros fenómenos, como el intento de la niña de identificarse con ciertas figuras y ciertos sentimientos, ya sea representando ella misma el papel o distanciándose de otros al asignarlos a sus compañeros de juego. Este juego indica también cómo ciertas formas de representación llegan a ser muy cercanas a los fenómenos que representan (el acostarse juntos), mientras otras permanecen más alejadas.

5

Lo inconsciente

Sebastian Gardner

Para el psicoanálisis todo es, en un principio, inconsciente, y la cualidad de la conciencia puede agregarse después o faltar en absoluto. Estas afirmaciones tropezaron con la oposición de los filósofos, para los que lo consciente y lo psíquico son una sola cosa, resultándoles inconcebible la existencia de lo psíquico inconsciente. El psicoanálisis tuvo, pues, que surgir adelante sin atender a esta idiosincrasia de los filósofos, basándose en observaciones realizadas en material patológico absolutamente ignoradas por sus contradictores y en las referentes a la frecuencia y poderío de impulsos de los que nada sabe el propio sujeto, el cual se ve obligado a deducirlos como otro hecho cualquiera del mundo exterior. Podía alegarse, además, que lo que hacía no era sino aplicar a la propia vida anímica la forma en que nos representamos las de otras personas. A éstas les adscribimos actos psíquicos de los cuales no poseemos una conciencia inmediata, teniéndolo que deducir de las manifestaciones del individuo de que se trata. Ahora bien: aquello que creemos aceptado cuando se trata de otras personas, tiene que serlo también con respecto a la propia. Continuando el desarrollo de este argumento y deduciendo de él que los propios actos ocultos pertenecen a una segunda conciencia, llegaremos a la concepción de una conciencia de la que nada sabemos, o sea, de una conciencia inconsciente, resultando aún más difícilmente admisible que la hipótesis de la existencia de lo psíquico inconsciente. (...) Surge entonces el problema de qué es lo que puede ser este psiquismo inconsciente, problema que no ofrece ventaja ninguna con respecto al anteriormente planteado sobre la naturaleza de lo consciente.

(1925d [1924], VII, 2775)

Los motivos que permiten afirmar la existencia de lo inconsciente son por supuesto empíricos, pero lo que de un modo más fundamental distingue la noción freudiana de lo inconsciente es de orden conceptual. En este ensayo trataré básicamente de la naturaleza de lo inconsciente en términos generales y filosóficos, sin entrar en cuestiones de detalle sobre la caracterización que Freud hace del mismo. Mi objetivo es ofrecer una breve defensa del concepto y perfilar algunos de los aspectos que habría que considerar en un tratamiento más profundo del tema.¹

1. En primer lugar deben indicarse algunas ideas muy generales sobre la caracterización que Freud hace de lo inconsciente. Partiremos de lo que Freud acepta como cierto en su concepto de inconsciente: que el sentido 'descriptivo' de 'inconsciente' (el criterio para el cual es un simple 'darse cuenta') debe diferenciarse del sentido 'dinámico', y que lo que define al psicoanálisis es su preocupación por el inconsciente dinámico; que el inconsciente dinámico es una fuente de motivación, en particular una motivación que es real o potencialmente una causa de conflicto psíquico y que contribuye poco o nada positivo al conocimiento; que su hipótesis se concibe específicamente en referencia a los fenómenos clínicos de resistencia y transferencia; que, sin embargo, se manifiesta directamente y de forma compleja en los sueños; que está estrechamente relacionado, como fracaso y causa de distorsiones de la misma, con la facultad de la memoria; que en una primera época, la del 'Proyecto' (1950a), aparece concebido de forma embrionaria como un nivel neural; que se conceptualiza por vez primera como *Ics* en la primera topografía; que se formula por vez primera en una relación tan estrecha con el concepto de represión que lo inconsciente parece en ese momento ser coextensivo con lo reprimido; que la hipótesis del inconsciente es distinta de la hipótesis de una segunda conciencia y la excluye (en relación a cualquier explanandum); que se distingue claramente del pre-consciente (*Pcs*), que sólo es inconsciente en sentido descriptivo; que el *Ics*, aunque corresponde a un tipo particular de rasgo neural ('libre energía de catexis'), es autónomo con respecto a la anatomía del cerebro;

que, aunque inmediatamente cercano a la vida instintiva, su contenido primario son las 'ideas' (o 'representantes de la pulsión') más que las pulsiones en sí mismas; que además de las ideas es necesario hablar también, aunque en términos muy delimitados, de las emociones como inconscientes; que la conducta de sus elementos se caracteriza por un conjunto de rasgos en gran medida semilógicos o caracterizables sintácticamente, entre ellos la ausencia de negación y la indiferencia temporal, que Freud describe como constitutivos del proceso 'primario', una condición que está estrechamente conectada con la prevalencia en el inconsciente del principio de placer en oposición al principio de realidad; y que en el segundo modelo topográfico (denominado 'estructural') lo inconsciente como *Ics* aparece distribuido por la totalidad del ello y la mayor parte del yo.²

A estas caracterizaciones se puede añadir un primer comentario evidente con respecto a la epistemología de lo inconsciente. El conocimiento de lo inconsciente está fijado en dos conexiones: (i) por referencia a la conducta del analizando —aquí el estado inconsciente se identifica mediante una descripción precisa que se construye a partir de los informes sobre la conducta del analizando (como 'el motivo que hace que el analizando olvide x, tergiversar y, etc.')—; y (ii) por referencia a sueños, fantasías y síntomas, que dan una visión indirecta pero privilegiada del contenido de los estados inconscientes —aquí el estado inconsciente se identifica en función de su contenido representacional intrínseco—.

Ninguno de estos atributos parece ser objeto de disputa. Sin embargo, quedan por contestar estas tres cuestiones básicas: ¿tiene sentido hablar de estados inconscientes, y, si es así, con qué fundamento?, ¿qué clase de objeto es lo inconsciente?, ¿de qué tipo son los estados que componen lo inconsciente? Las siguientes secciones tratan de estas cuestiones, de las cuales la primera recibe una mayor atención.

2. *¿Es coherente e inobjetable el concepto de psiquismo inconsciente?* El orden del argumento en esta sección será más o menos paralelo al del propio Freud en su 'Justificación del concepto de lo inconsciente' (1915e, VI, sec. I).

Lo 'psíquico inconsciente' no implica directamente una *contradictio in adjecto*: no es en absoluto una verdad analítica que toda mentalidad sea consciente.³ Hay en general tres bases sobre las cuales se podría sin embargo sostener que la noción de psiquismo inconsciente implica un absurdo conceptual: antiabstraccionismo, dependencia por poder causal y redundancia. Las explicaremos en orden. Antiabstraccionismo: la objeción es que la noción de psiquismo inconsciente implica un tipo de extrapolación conceptual del psiquismo consciente que es discutible en cuanto 'abstracción' ilegítima a partir de una realidad conocida. Dependencia por poder causal: la objeción es que, puesto que los estados psíquicos dependen de que sean conscientes para poseer poder causal, cualquier noción de psiquismo inconsciente será necesariamente epifenoménica y por lo tanto incapaz de motivar por consideraciones de explicación. Redundancia: la objeción es que puede establecerse de antemano que cualquier deducción de un psiquismo inconsciente como hipótesis empírica y explicativa será redundante con respecto a otras hipótesis empíricas disponibles y preferibles. Estos puntos no aparecen diferenciados en muchos de los comentarios negativos del concepto de psiquismo inconsciente.⁴

Si se consideran una por una estas objeciones, puede fácilmente aceptarse en primer lugar que se parte de una visión de la mente que concede una posición central a la conciencia. Pero necesariamente ligado a la concepción ordinaria de la conciencia está el hábito de describir los estados psíquicos en función de su estar o no 'en' la conciencia. Usamos esta distinción para entender diversas fallas y limitaciones cognitivas del autoconocimiento: decimos, por ejemplo, que algo, un cierto conocimiento o el pensamiento de un objeto, no está presente en un determinado momento en la mente ('No tuvo presente que...', 'Nada más lejos de su mente que...'), o que una persona no se da cuenta de algo que sabe, o que una creencia está de algún modo enterada (la verdad acerca de la cual una persona se engaña a sí misma, el conocimiento engañoso sobre lo que se debe hacer).

Ahora bien (para introducir una distinción filosófica), el sentido en el cual se puede decir que los elementos psíquicos están *en* la conciencia

no es el mismo para todas las clases de estados mentales: que un dolor esté en la conciencia no significa lo mismo que lo esté una creencia. Lo primero, podríamos decir, indica que todo el ser del estado psíquico está expuesto a la mirada mental del sujeto. Lo segundo, por el contrario, consiste en la ocurrencia de unos episodios (episodios del pensamiento) en los que la creencia, de diversas formas y con diversos grados de claridad, con un margen para errores de diversa clase, se manifiesta.⁵

Tampoco son idénticos los sentidos correspondientes que para cada clase de elementos tiene el no estar en la conciencia. Lo que es (o sería) para un dolor no estar en la conciencia no es lo mismo que lo que eso supondría para una creencia. Lo primero es (o sería) algo que sin duda presenta una seria dificultad para la concepción común de la mente, mientras que lo segundo consiste en algo ya admitido por esa concepción (se trata en realidad de lo que Freud denomina inconsciente descriptivo).

La delimitación espacial de la conciencia que se da en el pensamiento común sobre la mente proporciona así una fuente de motivación, libre de confusión conceptual, para la caracterización topográfica de la conciencia en Freud; se podría entonces sugerir que la concepción freudiana de la mente en términos topográficos es una continuación de la concepción ordinaria de la mente.

El análisis anterior de lo que implica estar en la conciencia tiene una importancia adicional para el concepto de psiquismo inconsciente: si se pasa por alto la naturaleza equívoca de la noción de un estado mental que está en la conciencia y se asume que todo psiquismo está en la conciencia en el sentido estricto apropiado solamente para elementos como el dolor, sin duda se llegará inmediatamente a una visión sumamente escéptica del concepto freudiano de psiquismo inconsciente, que parecerá pecar entonces de 'abstracción', de una extrapolación ilegítima de todo aquello que nos es conocido. Sin embargo, si recordamos que en el pensamiento ordinario hay una forma de describir la relación entre los estados psíquicos y la conciencia que, sin lugar a dudas, respalda una distinción entre los estados psíquicos y la conciencia que hay de ellos,

entonces rompemos con lo que podría calificarse de fuerte idealismo con respecto a lo psíquico⁶: suponemos que estados mentales como las creencias no existen solamente en virtud de la conciencia que hay de ellos. La noción freudiana del psiquismo inconsciente surge de forzar la distinción entre estados mentales y conciencia y de combinarla con una caracterización explícitamente topográfica, en la cual se habla de localizaciones psicológicas como si en todo momento existieran independientemente de sus miembros.

Se podría considerar que una versión débil de la idea de que los estados psíquicos dependen de la conciencia queda sin embargo como alternativa, en función de lo argumentado hasta ahora, en la medida en que puede aún pensarse que la existencia de un estado psíquico individual sigue siendo dependiente de las correspondientes posibilidades de manifestación. Pero para romper con esta visión más débil sólo se necesitaría encontrar razones específicas y bien articuladas para pensar que los estados psíquicos pueden existir y de hecho existen en ausencia de las posibilidades habituales de manifestación. La idea que define al psicoanálisis es por supuesto que tales razones existen; como dice Freud en la cita que sirvió de introducción a este ensayo, hay que observar el 'material patológico', que los filósofos ignoran en la medida en que no aprecian las necesidades específicas que ese material empírico crea para la explicación, para alcanzar a ver esas razones.

No resulta fácil concebir un argumento para pensar que esta idea definitoria del psicoanálisis sea falsa a priori y que las razones aducidas en apoyo de las afirmaciones psicoanalíticas no puedan cumplir su cometido —por ejemplo, descartar los estados psíquicos inconscientes sobre la base de que los fenómenos mentales deben identificarse directamente con disposiciones a la expresión— sin que ese argumento sea también discutiblemente reductivo.

Sin embargo, la afirmación de dependencia debe ser examinada. Hay de hecho dos formas de dependencia a considerar: causal y conceptual. ¿Puede ser causal la dependencia? Dada una ley universal del tipo 'si algo es un estado psíquico, entonces debe ser capaz de ocasionar mani-

festaciones de sí mismo', es de nuevo muy difícil ver qué argumento podría haber a favor de esta ley que no esté simplemente dando por probado aquello que trata de demostrar contra el psicoanálisis.

¿Puede ser conceptual la dependencia? Una objeción más fundamental puede plantearse ante esta propuesta. Esa visión sería en última instancia indistinguible de una suerte de 'fenomenismo' sobre lo psíquico; esto es, equivaldría a una identificación de los estados psíquicos con manifestaciones reales o posibles. Al afirmar que la dependencia conceptual es en este contexto indistinguible de un cierto fenomenismo no quiere decirse por supuesto que 'los elementos x son conceptualmente dependientes de los y' sea lógicamente equivalente a 'los x son los y reales o posibles'. Más bien lo que se quiere decir es que, en el presente caso, si se alega que la dependencia conceptual es lo suficientemente fuerte como para descartar estados psíquicos inconscientes, entonces nadie que desee mantener la afirmación de dependencia puede dar razón alguna para no aceptar la segunda afirmación reductivista; la motivación es equivalente en las dos, y la segunda es más económica que la primera.

Sin entrar en si es posible crear paráfrasis fenomenistas de lo psíquico que sean aceptables, cabe hacer aquí dos observaciones. Primero, cualquier motivación que pueda existir para el fenomenismo con respecto al mundo físico (a modo de seguro epistemológico) es difícilmente trasladable a lo psíquico. Segundo, el fenomenismo con respecto a los estados mentales hace mucho más difícil ver cómo lo psíquico puede concebirse todavía como un sistema de estados relacionados causalmente; de hecho, parece requerir la noción adicional y escasamente explicativa de que la conciencia crea estados psíquicos *ex nihilo*.

Así pues, la cuestión de si existen estados psíquicos independientes de las posibilidades de manifestación parece quedar abierta a la determinación empírica. ¿Hay, sin embargo, alguna forma de saber de antemano que no puede haber necesidad empírica del inconsciente?

En *The Principles of Psychology*,⁷ William James considera el concepto de psiquismo inconsciente en función de su papel como un concomitante

necesario de lo que James denomina 'teorías de las cosas mentales', con lo cual se refiere a teorías que consideran los estados psíquicos como compuestos empíricamente analizables. James piensa que podríamos tender a postular estados psíquicos inconscientes para dar cuenta de actos habituales, del ejercicio irreflexivo de competencias complejas, y de la capacidad de hacer asociaciones entre ideas de manera irreflexiva. Entre posibles justificaciones para postular un *psiquismo* inconsciente James también lista numerosos *explananda* (como la confusión mental en sus diversas formas, el componente de sufrimiento en el deseo y la inquietud, o la *percepción sensorial* desatendida, donde algo es sentido sin ser advertido, lo cual ocurre constantemente) que incluyen algunas de las consideraciones que llevaron a Leibniz a postular *petites perceptions* (*percepciones demasiado pequeñas o breves, o carentes de intensidad, novedad o variación suficiente como para aparecer en la conciencia*).⁸ Tales *explananda* constituyen un verdadero *enigma* para quienes desean ver la atribución psicológica como una forma de explicación causal. Siguiendo a Leibniz, y para quienes adoptan una perspectiva realista-causal de la psicología ordinaria, es de hecho sumamente razonable pensar que la existencia de lo inconsciente en este sentido descriptivo del término no es una mera inferencia o contingencia, sino una necesidad. Sin embargo, todo lo que James puede hacer al enfrentarse a este problema es apuntar la posibilidad de que el cerebro tenga el papel relevante o suponer que de forma instantánea (en un sentido peculiarmente extendido del término) 'olvidamos' muchos de nuestros 'sentimientos'. Puesto que no hay motivos suficientes para traspasar la tarea *explicativa* a la neurofisiología, la primera propuesta de James es irrelevante, y es obvio que sustituir 'psiquismo inconsciente' por 'sentimientos olvidados' no ayuda a aclarar adecuadamente los *explananda* en cuestión.

A la insatisfacción original ante el concepto de *psiquismo* inconsciente se pueden ahora presentar las siguientes réplicas. *Antiabstraccionismo*: se ha sugerido que el concepto ordinario de un estado mental, como una creencia, de hecho ya *extrapola* o '*abstrae*' de la experiencia consciente en el sentido relevante, lo suficiente como para

dejar paso a la más estricta noción de psiquismo inconsciente utilizada por Freud. Dependencia por poder causal: igualmente, tampoco parece ser parte de la visión común de la mente el que sólo las manifestaciones de estados psíquicos como las creencias sean causalmente eficaces, o que tales estados mentales sean causalmente eficaces sólo si son manifiestos; esto es, normalmente se acepta que las creencias y los deseos no operan en la mente sólo porque haya conciencia de ellos. (Esto se aplica al menos a sus efectos más centrales; hay por supuesto algunos efectos –como los relacionados con la deliberación– para cuya consecución es necesario que los correspondientes estados psíquicos sean conscientes.) La concepción ordinaria de la conciencia no hace del estado consciente una precondition para la posesión de poder causal, sino que, por el contrario, cree que el poder causal trasciende la conciencia que hay de él. Redundancia: la propuesta alternativa de James no logra una clara victoria, así que queda abierta la cuestión de si hay o no razones empíricas suficientes para recurrir al inconsciente freudiano.

Al intentar introducir estados psíquicos que no pueden manifestarse se apunta una de estas dos posibilidades: o hay estados psíquicos que son inmanifestables por accidente, o los hay que lo son de manera no accidental. Esta distinción del carácter accidental se fundamenta en una noción de *clases* de estado psíquico o, en otras palabras, de lo que es y no es debido a la naturaleza intrínseca de tal estado.

Será útil presentar con precisión diversas concepciones del concepto psicoanalítico de inconsciente en función del grado de independencia que tienen con respecto al concepto de conciencia:

(a) Lo inconsciente compuesto totalmente de ideas que fueron conscientes y han sido reprimidas; esto cumpliría lo que podría llamarse condición ‘lockeana’ sobre la mentalidad (que no puede haber nada en la mente que no haya sido previamente percibido).⁹

(b) Lo inconsciente compuesto, total o al menos parcialmente, de ideas que no fueron originalmente conscientes pero que pueden devenir conscientes.

(c) Lo inconsciente compuesto, total o al menos parcial-

mente, de ideas que no fueron originalmente conscientes y que no pueden devenir conscientes.

Las dos primeras concepciones utilizan la noción de inconsciente accidental, mientras que la tercera recurre a la de inconsciente no accidental.

La última de estas concepciones equivale al inconsciente en los escritos de Melanie Klein y W. R. Bion, pero es también atribuible con toda probabilidad a Freud. Hay testimonios de que Freud admitió y hasta cierto punto utilizó (c), incluso si no exploró sus posibilidades tanto como lo han hecho algunos de sus sucesores. La evidencia, sin embargo, no viene dada por la descripción que Freud hace de las pulsiones como entidades innatas y que no pueden ser objeto de la conciencia, puesto que para Freud no son algo psíquico, sino físico (1915d, VI, 2054, y 1915e, VI, 2067). La evidencia proviene, en cambio, de sus afirmaciones explícitas de que el concepto de lo inconsciente es más amplio que el de lo reprimido y de su admisión de una herencia filogenética y de la existencia de fantasías primordiales.¹⁰

Deberíamos confrontar ahora otra cuestión relacionada con los diversos grados de concepción: ¿hay motivos conceptuales para preferir reducir el concepto de inconsciente al grado (b) o incluso al (a)? La condición lockeana, que a primera vista tendría esa consecuencia, parece ser compatible con el realismo sobre los estados psíquicos inconscientes y añadir sólo una condición genética sobre su existencia. Pero ahora se puede ver que hay algo discutiblemente *arbitrario* acerca de esa condición lockeana: si una idea puede devenir inconsciente en un momento dado, ¿por qué no puede ser originalmente inconsciente y devenir consciente con posterioridad? ¿Qué justifica la asimetría temporal de la condición lockeana? La única justificación posible parece consistir una vez más en la idea de que la creación de un elemento psíquico implica de algún modo a la conciencia como ingrediente genético. Pero esta noción —que parece requerir que la conciencia sea considerada una *causa creadora*— ciertamente no aparece en el sentido común, y es muy difícil ver qué tipo de respaldo

filosófico puede tener que sea compatible con el realismo psicológico ordinario. (Las objeciones contra la condición lockeana recapitulan aquí las objeciones previas al fenomenismo aplicado a lo psíquico.)

Si esto es así, entonces sería injustificado mantener el concepto de inconsciente en (a): el realismo psicológico ordinario conduce directamente a (b). Y el paso de (b) a (c) se realiza, como dijimos, al sustraer la posibilidad de manifestación. ¿Qué autoriza entonces este último paso?

La justificación para negar que (al menos algunos) estados psicoanalíticos inconscientes sean de una clase tal que puedan manifestarse reside en la diferencia entre sus rasgos fundamentales y los de los estados psíquicos manifestables. Esos rasgos son las 'cualidades especiales del sistema *Inc* [*Ics*]' (1915e, VI, sec. V). La inmanifestabilidad de los estados inconscientes queda explicada con estos rasgos en función de una constitución interna que, distinta de la de los estados manifestables, hace que no puedan aparecer en la conciencia más que en formas distorsionadas e indirectas y bajo condiciones especiales (como el sueño). En la teoría kleiniana este tipo de razonamiento se elabora ampliamente, en cuanto los estados inconscientes son identificados con fantasías y los objetos de éstas constituyen un mundo interior cuya aprehensión no emplea las mismas potencias psicológicas que se ejercitan en el conocimiento de la realidad externa.

A la luz de todo esto, la coordinación del concepto de inconsciente con el de represión —ya sea la conexión conceptual o en última instancia contingente— depende, en primer lugar, de la amplitud con que se conciba la represión. Hay un entendimiento estricto del concepto de represión (el que aparece más estrechamente alineado con el modelo de olvido 'histérico') según el cual denotaría una especie particular de defensa psíquica (de acuerdo con esta lectura, su importancia en los escritos de Freud declina constantemente y el concepto es virtualmente eliminado en la teoría de Klein). En una lectura más amplia del concepto —se use o no el término para denotar una especie particular de defensa—, la represión, aunque nunca equivalente a 'defensa inconsciente', se mantiene, si bien sólo implícitamente, como un componente de todas las

formas de defensa psíquica inconsciente.¹¹ Así, la represión estrictamente entendida puede considerarse coextensiva con lo inconsciente en las concepciones (a) y (b), pero no en (c); para lo inconsciente según la concepción (c), el concepto estricto de represión sería necesario a lo sumo para dar cuenta de algunos contenidos inconscientes. Entendida más ampliamente, por el contrario, la represión es parte de la explicación causal de todos los procesos inconscientes.

En un sentido estricto, por lo tanto, puede mantenerse que mientras para (a) y (b) el concepto de inconsciente se deriva del de represión —lo cual parecen sugerir algunos comentarios de Freud¹²—, para (c) no es así. No debemos, sin embargo, interpretar erróneamente esta afirmación como si indicara que (c) implica un salto conceptual, como si con (a) y (b) hiciéramos uso de un concepto de lo inconsciente que pudiera derivarse lógicamente desde el interior del pensamiento ordinario y con (c) no lo hiciéramos. El mero concepto de existencia psíquica inconsciente es una constante desde (a) hasta (c). Lo que cambia es solamente la explicación de su inmanifiestabilidad. Por lo tanto, (c) no representa una radical desviación conceptual con respecto al sentido común, y no requiere que se cumpla ninguna otra condición conceptual especial para admitir su inteligibilidad.

Debemos prestar atención ahora a otro problema. Siguiendo la cita introductoria de Freud, se ha supuesto que una fundamentación válida para creer en la existencia de lo inconsciente puede venir y de hecho viene desde lo empírico. ¿Existe una sola forma de caracterizar el tipo de razonamiento que para Freud garantizaba la afirmación de lo inconsciente? Freud escribió: '[la hipótesis de lo inconsciente] es necesaria, porque los datos de la conciencia son altamente incompletos' (1915e, VI, 2061).¹³ Los términos de esta sugerencia parecen ir contra una idea de gran atractivo filosófico e intuitivo según la cual la conciencia se caracteriza por una suerte especial de unidad, por lo que no puede lógicamente tolerar lagunas de ningún tipo. Pero para comprender la afirmación de Freud no es necesario cuestionar esa doctrina. Es posible interpretar la idea de Freud en términos de lagunas en la autoexplicación. Estas fisuras son en cuanto

tales de naturaleza totalmente psicológica –tienen lugar en momentos donde normalmente se espera encontrar una explicación psicológica intencional– y quedan por lo tanto separadas de otras fisuras meramente nominales en la explicación psicológica ordinaria (como, por ejemplo, la imposibilidad de explicar en términos intencionales cómo es que uno normalmente recuerda algo).

Queda abierto, sin embargo, el siguiente enigma: ¿qué relación hay entre la existencia de un estado psíquico y la conciencia de ese estado? Aquí surge un temor: si se admite que *puede existir algo* como un estado mental sin conciencia –y en función de ello se rompe una firme conexión definitoria entre psiquismo y conciencia– entonces, puesto que no hay forma de mostrar cómo la psique puede implicar conciencia, la afirmación de un inconsciente nos deja, en cuanto a nuestra existencia consciente se refiere, completamente fuera de la realidad (esta preocupación era una de las objeciones de Sartre contra el psicoanálisis¹⁴). Ahora bien, es sin duda cierto que la teoría psicoanalítica aumenta nuestra percepción intelectual de los problemas generales de la mente, en especial del problema de garantizar el valor explicativo y causal de lo psíquico sin hacer que el rasgo particular de la conciencia parezca epifenoménico; pero en los términos establecidos en el curso del comentario anterior ya se ha indicado cómo puede mitigarse ese temor.

No se trata de que la idea misma de psiquismo inconsciente implique que el estado consciente sea sólo una propiedad epifenoménica, o que sea simplemente una propiedad accidental de los estados psíquicos. Esta consecuencia queda de hecho bloqueada una vez introducimos el concepto de lo inconsciente en referencia al de lo consciente y de forma tal que en ningún momento implica que lo consciente sea epifenoménico. Este modo de introducir el concepto de lo inconsciente establece una amplia (y, desde el punto de vista psicoanalítico, totalmente aceptable) dependencia conceptual de lo inconsciente en relación al psiquismo consciente. Que el concepto de un estado psíquico dependa de forma general del concepto de conciencia no implica que cada especie de estado psíquico tenga como característica la conciencia: los estados

atribuidos psicoanalíticamente pueden carecer de manifestabilidad y no ser sin embargo conceptualmente independientes de la conciencia, puesto que son necesariamente partes de la mente, cuyo concepto está relacionado al de la conciencia.

La teoría psicoanalítica, por lo tanto, no tiene necesidad de negar que si no existiera el fenómeno de la autoconciencia no habría inconsciente, o que –para una extensa gama de estados psíquicos– la característica de la conciencia tiene un alto significado causal. De hecho, la pretendida eficacia de la terapia psicoanalítica (aunque esto no está tan claro como a menudo se pretende) requiere ese supuesto.

Esto vale tanto para la segunda topografía como para la primera. Aunque la segunda no delimita explícitamente un determinado espacio llamado conciencia, no excluye tal identificación: el Cs puede trazarse fácilmente sobre las partes apropiadas del yo. Y el concepto de estado psíquico que se utiliza en la segunda topografía no es filosóficamente más independiente del concepto de conciencia que el concepto de estado psíquico utilizado en la primera topografía. La diferencia consiste simplemente en que en la segunda topografía la caracterización de los estados psíquicos inconscientes en términos de su (in)susceptibilidad de manifestación –dado que ya no se supone que esta característica corresponda de manera fiable con aquellas propiedades causales de los estados psíquicos más significativas para la teoría psicoanalítica– ya no es parte del modelo. Así pues, la segunda topografía no implica, por el simple hecho de no tener un lugar explícito o fijo para la conciencia, que sus elementos sean conceptualmente independientes de ese concepto.

Sin poder explicar la naturaleza de la relación entre psiquismo y conciencia, la teoría psicoanalítica puede sin embargo liberarse en parte del peso –y protegerse contra los estragos– de la filosofía.

3. ¿Qué clase de entidad suponemos al hablar de lo 'inconsciente'? En concreto: ¿qué importancia tiene la nominalización que Freud establece con 'lo inconsciente' (lo cual parece indicar una cierta distancia con respecto a cualquier visión de sentido común de la mente)?

Podríamos en principio considerar apropiado tratar de leer 'lo inconsciente' como forma abreviada de una expresión que sería algo como, por poner un ejemplo obvio, 'psique inconsciente'. Sea o no cierto que Freud siempre pretendió que la expresión se leyera de esa forma, lo cual parece poco probable, el interrogante filosófico importante es en cualquier caso el siguiente: ¿a qué categoría o término más general pertenece lo inconsciente?, ¿qué clase de objeto es lo inconsciente?

Ahora queda claro que al considerar este tema llegamos al mismo tiempo a la cuestión sumamente importante de hasta qué punto Freud concibió que la hipótesis de lo inconsciente mostraba que, en algún sentido nuevo, inesperado o contraintuitivo, somos seres constitucionalmente 'divididos' o no unitarios ('múltiples yos', como se ha sugerido que deberíamos denominar a los productos de la especulación freudiana y otras similares¹⁵).

La cuestión de la magnitud o la severidad de la división de la personalidad imaginada por Freud puede expresarse con más precisión mediante esta pregunta más formal: ¿es la categoría a la que pertenece lo inconsciente distinta, y no lógicamente parte, de la categoría empleada al individualizar, a nivel fundamental, a una persona? Sobre la posible diferencia que esta pregunta plantea hay tres tipos de respuesta: una negativa y dos versiones, una débil y otra firme, de una afirmativa.

La *negación* de la diferencia indica que el concepto de lo inconsciente puede compararse formalmente con conceptos como la memoria o la voluntad, términos que designan facultades o funciones y establecidos a un nivel de descripción claramente compatible con las nociones más estrictas de la unidad de la persona; o bien (aunque esta segunda posibilidad no excluye la primera) el concepto debe entenderse simplemente como una referencia a un conjunto de estados psíquicos que son inconscientes y poseen de otra forma rasgos especiales que hacen que valga la pena distinguirlos como fenómeno psíquico unitario.¹⁶

La *afirmación débil* de la diferencia indica que la afirmación de lo inconsciente introduce en realidad una nueva categoría, una que ni siquiera

aparece disponible de modo latente en nociones preteóricas de lo psíquico pero cuyo uso no implica ninguna inconsistencia radical con ellas.

La afirmación firme de la diferencia, por el contrario, indica que el concepto de lo inconsciente implica la introducción de una categoría cuyo uso es *inconsistente* con las ideas comunes sobre la unidad de la persona y que se opone a ellas. Esta perspectiva la sostiene todo aquel que piense que el inconsciente pertenece a una categoría tal que de hecho se aplica al momento fundamental en el cual una persona es individualizada, de donde se deduce que la teoría freudiana muestra que somos múltiples de aquello de lo que previamente creíamos ser una concretización única.

Es importante hacer explícitas lo que serían dos malas razones para considerar que Freud estaba comprometido con una noción dividida de la persona. Primero, Freud no apoya esa noción cuando afirma (en el fragmento citado al inicio y en otros lugares: 1915e, VI, 2063, y 1933a [1932], VIII, 3140) que el conocimiento de lo inconsciente se fundamenta de modo similar al conocimiento de la mente de otra persona; pues esa fundamentación es exactamente tan compatible con la idea de que lo indicado al hablar de lo inconsciente es sólo un conjunto más de estados psíquicos, como lo es con la idea de que lo que se indica es una segunda mente en un sentido dividido de la personalidad. En segundo lugar, Freud no está comprometido por su descripción de la mente en el modelo topográfico como 'compuesta por una serie de instancias o sistemas' (1925d [1924], VII, 2776), ya que estos son términos usados de forma especial, y otro problema es ver qué quiso decir precisamente con ellos.

A favor de la negación de la diferencia se puede señalar, como hace Richard Wollheim,¹⁷ que las relaciones conflictivas entre los sistemas consciente e inconsciente no siempre se establecen simplemente en virtud de la diferente condición (in)consciente, entendida descriptivamente, de sus elementos: en sí tal diferencia no genera conflicto. Conciencia e inconciencia no son propiedades intrínsecamente opuestas, y el Cs-Pcs y el Ics no son intrínsecamente antagonistas entre ellos; el

conflicto mutuo tiene lugar sólo por el carácter especial del contenido del Ics y su consiguiente conexión con la represión.

¿Cambia esta situación cuando pasamos a considerar la segunda topografía 'estructural'? La segunda topografía sólo ofrece una expresión explícita de hechos ya reconocidos en la primera, aunque invirtiendo el orden de prioridades al hacer que la identificación del lugar de un elemento psíquico sea independiente de la identificación de su condición descriptivamente (in)consciente. Así pues, una vez más, no hay un giro conceptual fundamental en la transición a la segunda topografía¹⁸, lo cual queda manifiesto en que las posteriores formas descriptivas de Freud combinan explícitamente la segunda topografía con la primera.¹⁹ Dado que la primera topografía no sostiene una división metafísica de la persona y que la segunda está inmanentemente contenida en la primera, sería inconsistente no ver en la primera topografía pero sí en la segunda una metafísica divisiva de la persona.

Además, es importante tener presente la distinción entre el conflicto constitucional y la división metafísica de la persona tal como quedó antes definida: la última no queda implicada por el primero. El conflicto constitucional está de hecho incluido en la segunda —y no en la primera— topografía; pero esto es porque las dos topografías emplean diferentes clases de caracterización de las partes psíquicas (por lo cual son en principio compatibles), y no porque la transición de la primera a la segunda topografía implique necesariamente un aumento de la división personal. Una vez admitido el hecho de que la estructura psicológica de una persona implica conflicto, que esto divida o no a la persona en un sentido metafísico depende del carácter ulterior de las partes constitucionalmente conflictivas.

Debe subrayarse que Freud exhibe la interdependencia funcional, tanto como el conflicto, de las partes. En la segunda topografía éstas aparecen relacionadas unas con otras como diferentes etapas del proceso psicológico, donde el 'proceso' se define en relación a un único organismo completo. Es precisamente porque esto es así —porque cada una de las partes requiere de las otras para constituir un organismo humano, y

porque su existencia presupone un organismo humano completo— que el conflicto intrapsíquico es inevitable. Debe observarse también que en la segunda topografía la mayor parte del conflicto psíquico tiene lugar dentro del yo, lo cual indica que los criterios intrapsicológicos de individuación de Freud no se guiaban exclusivamente por hechos conflictivos. El yo, el ello y el super-yo, en cuanto partes del alma, están efectivamente en guerra, pero ninguna de ellas es un alma guerrera.²⁰

La conocida crítica que Sartre hace de Freud, centrada en la noción freudiana (en la teoría de los sueños) del mecanismo de la censura, asume sin embargo que Freud estaba comprometido con la afirmación firme de la diferencia. Sartre afirma: 'por la distinción del 'ello' y del 'yo', Freud escindió en dos la masa psíquica. Yo soy yo, pero no soy ello. (...) Por haber rechazado la unidad consciente de lo psíquico, Freud se ve obligado a sobrentender por doquiera una unidad mágica.'²¹ Sartre sigue hasta localizar la paradoja en tal concepción de la persona. ¿Está Freud, quizás contra sus propias intenciones, comprometido con una división metafísica de la persona similar a la criticada por Sartre?

En última instancia, puede decirse que el problema se reduce a esto: ¿es necesario, como supone Sartre, concebir que lo inconsciente —o cualquier entidad requerida por la especificidad de la explicación psicoanalítica— toma posesión de las creencias de la persona y ejecuta intenciones dirigidas hacia la mente de ésta, de manera tal que manifiesta un punto de vista propio de lo inconsciente que no es el mismo del de esa persona en su totalidad? Si así fuera, sería cierto que la persona está profundamente dividida, porque entonces dentro de ella estaría contenido algo que apenas merecería describirse como un 'mecanismo' y que de hecho equivaldría a una 'protopersona'. Se plantearía así el problema de la génesis causal de esa supuesta parte psíquica, y surgiría la sospecha de que ésta no es sino otra denominación para la misma persona en su conjunto (lo cual indicaría una profunda confusión lógica en la teoría psicoanalítica).²²

Frente a esta crítica puede ofrecerse un primer comentario fundamental: la teoría psicoanalítica tiene derecho a usar el concepto de una

disposición, en un sentido que no implica la presencia de intenciones en la mente, y en su versión más elaborada la metapsicología psicoanalítica hace precisamente eso (por poner un ejemplo central, en la teoría de la señal de angustia; véase 1926d [1925], VIII, 2856), de tal forma que la activación de una disposición sustituye a lo previamente teorizado por Freud en su explicación mediante el mecanismo censor.

La validez de este tipo general de respuestas a Sartre depende sin embargo de otro problema, a saber, para cuántas explicaciones tenemos que recurrir al inconsciente. Lo decisivo en última instancia entre Freud y Sartre es cuánta racionalidad o capacidad de pensamiento estratégico concede Freud en su descripción de lo inconsciente: si el pensamiento inconsciente implica racionalidad—definida por la capacidad de formular intenciones— entonces el inconsciente equivale aproximadamente a una protopersona; pero si no la implica no hay necesidad de concebirlo así.

Aunque podría decirse en favor de Sartre que hay motivos para pensar que en los casos clínicos Freud tuvo que haber concebido lo inconsciente como algo capaz de intención manipuladora, es evidente que no fue esa su intención. Freud deja categóricamente claro que en todos los casos de motivación inconsciente que interesan a la teoría psicoanalítica se debe establecer una firme distinción entre, en primer lugar, la influencia de lo inconsciente propiamente hablando, el *Ics*—cuyo funcionamiento se concibe siempre mediante la extrapolación a partir de un modelo no estratégico de realización de deseo, como un proceso en el cual las representaciones de objetos necesitados pero inasequibles se forman en respuesta directa a la frustración, sin mediación alguna del pensamiento—, y, en segundo lugar, el funcionamiento de los deseos en el *Pcs* (que podría tener un carácter estratégico), de tal forma que este último depende del primero. Por consiguiente, cualquier fenómeno que emerge en psicoanálisis que parezca exhibir un funcionamiento estratégico debe ser considerado como resultante directo del *Pcs*, no del *Ics*, y hay que suponer que es posible localizar en el *Ics* un deseo correspondiente que da fuerza al deseo en el *Pcs*, el cual (en un sentido que no implica estrategia alguna) le sirve de instrumento.²³

Podemos ver ahora por qué hay una diferencia en principio, y no meramente nominal, entre el concepto freudiano de lo inconsciente y otros intentos alternativos de conceptualizar el mismo conjunto de hechos en términos de una segunda conciencia o de una parte disociada o (siguiendo a Pierre Janet) *désagrégé* de la mente,²⁴ que sí tienen implicaciones divisivas para la personalidad. La alternativa de Freud es conceptualmente más conservadora que la de Janet y requiere por lo tanto menos defensa filosófica. (Además, no se enfrenta a la objeción de que no se da una explicación para la existencia de compartimentos aislados de vida psíquica.)

La conclusión de esta sección es que la teoría psicoanalítica puede protegerse contra todos los inconvenientes que Sartre intentó crearle y responder (como mucho con la afirmación débil de la diferencia, y probablemente sólo con la negación) a la cuestión original sobre la división de la persona, si se interpreta de tal forma que tienda hacia la atribución de procesos psíquicos no intencionales.

4. ¿Cuál es la naturaleza de los estados atribuidos por el psicoanálisis? Más específicamente: dadas las 'cualidades especiales del sistema Ics', ¿qué semejanzas hay conceptualmente entre los estados psíquicos conscientes y los inconscientes?

Analizaremos aquí la cuestión con respecto a sólo cuatro de los múltiples aspectos posibles.

(i) ¿Son proposicionales los estados psíquicos inconscientes? Se puede dudar que lo sean, dada la conexión que existe entre el concepto de una actitud proposicional y la idea de la mente como un sistema que se limita, mediante la intención de verdad de sus creencias, a la realidad de las cosas del mundo. Los estados inconscientes son insensibles a la realidad y su efecto causal sobre la acción no refleja un entendimiento de la realidad. Los estados inconscientes no están directamente ligados a externos estados de cosas del mismo modo que lo están las creencias, ni están ligados indirectamente como los deseos en virtud de ser acompañantes naturales y lógicos de las creencias: los estados inconscientes no se combinan con las creencias para formar razones para la acción.

Freud escribe: 'Crear (y dudar) es un fenómeno que pertenece por entero al sistema del yo (Cs) y que no tiene ninguna contrapartida en el Ics' (1950a [1887-1902], IX, 3574).

Si bien los estados inconscientes no son estrictamente actitudes proposicionales, tienen sin embargo contenido: los describimos en términos de objetos y estados de cosas que de algún modo asumimos que ellos representan, y asumimos también que explican acciones al suponer que de alguna manera provocan a propósito una acción que en cierto sentido 'proyecta' el estado de cosas que representan. ¿Cómo es posible imaginar la naturaleza de su contenido? Se puede decidir denominar tales estados 'preproposicionales'. Esto no indicaría que fueran (como normalmente se concibe en psicología cognitiva la 'información') 'sub-personales', del mismo modo que calificar de no proposicional el contenido de una representación visual, como un cuadro, no conlleva decir que su contenido no es entonces el tema del entendimiento de una persona. El modelo de la representación visual parece ofrecer una correcta analogía e induce a decir que (como mínimo) los estados inconscientes tienen contenido representacional sólo en el sentido en que penetran en una persona de tal forma que introducen en su mente pensamientos sobre determinados estados de cosas y por lo tanto afectan al contenido de las actitudes proposicionales completamente desarrolladas de esa persona. Esta propuesta concuerda también con la concepción kleiniana del inconsciente como entidad que incorpora un mundo interior concebido como un escenario de la fantasía.

(ii) ¿Tienen los estados inconscientes un carácter fenomenológico? La cuestión de la existencia de una fenomenología inconsciente surge naturalmente del caso de las emociones inconscientes. Freud dedicó especial atención a las emociones, dedicándoles la sección tercera de su estudio de 1915 sobre lo inconsciente. Sin embargo, no creía que las emociones pudieran ser inconscientes en un sentido general, puesto que para él una emoción implica percepción (1915e, VI, 2067).

Puede cuestionarse si Freud tenía razón al adoptar una visión tan conservadora de la emoción inconsciente, especialmente considerando

que también habló del inconsciente como lugar del placer y del displacer (1920g, VII, secs. I–III). Un razonamiento en favor de la posibilidad de emociones inconscientes podría proceder reiterando el argumento por un elemental realismo psicológico de la sección 2: normalmente no pensamos que lo que tiene poder causal sea el aspecto de una emoción que consiste en su aparecer en la conciencia (lo que ordinariamente llamamos ‘sentimiento’), sino que ese aparecer lo es de algo con poder causal (separando la emoción de su sentimiento de la misma forma que se separan la creencia y su manifestación en un episodio del pensamiento). Al sustraer una vez más la manifestación llegamos a la idea de una emoción inconsciente.

¿Es posible todavía hablar de una emoción inconsciente como algo eficaz en virtud de cómo se siente? Lo es en la medida en que se admita –lo cual es plausible– que hay un concepto de sentimiento que no implica explícitamente una percepción consciente. Entonces se puede decir que en parte lo que normalmente da a una emoción su poder causal es la propiedad fenomenológica que se entiende que tiene cuando un sentimiento lo manifiesta. Esto abre las puertas a la idea de que hay emociones inconscientes en el sentido fuerte de la palabra que son estados cuyo poder causal se deriva en parte de su fenomenología (que son efectivos en ciertas direcciones y no en otras en función de cómo se sienten).

La sugerencia de que hay emociones inconscientes completamente desarrolladas tiene una importancia general, ya que las propiedades fenomenológicas (dolor, placer y ansiedad inconscientes) parecen ser necesarias como determinantes fundamentales del curso de los procesos inconscientes.²⁵ Que las propiedades fenomenológicas tengan un elevado valor causal en el inconsciente es precisamente lo que podía esperarse, dado su carácter entre otras cosas instintivo, infantil y fantástico.

(iii) ¿Son teóricos los estados inconscientes? El que hablemos de ‘teoría psicoanalítica’ no nos obliga por supuesto a ver las atribuciones psicoanalíticas como atribuciones de estados teóricos, del mismo modo que hablar de una teoría de los colores no nos obliga a ver los colores como propiedades teóricas. Puede parecer sin embargo que la afirma-

ción inicial de Freud acerca de que para la teoría psicoanalítica 'todo es, en un principio, inconsciente' sintoniza con la idea de que los estados atribuidos por el psicoanálisis son teóricos, simplemente porque su carácter teórico no crea una expectativa de conciencia (y quizás ni siquiera la permite).²⁶

Hay sin embargo cuatro consideraciones que desaprueban esta sugerencia.

Una es que los materiales conceptuales necesarios para comprender conceptos psicoanalíticos introductorios (como se trató de subrayar en la sección segunda) están ya disponibles en el habla común sobre la mente.

Una segunda consideración que ya ha sido sugerida es que los estados inconscientes están impregnados de propiedades fenomenológicas, y que éstas son de un tipo notoriamente difícil de incorporar en el marco teórico. Mientras que las explicaciones de un paradigma de acción racional pueden razonablemente omitir referencias a propiedades fenomenológicas o ser reconstruidas de forma que hagan referencia sólo a creencias sobre propiedades fenomenológicas, nada de esto es cierto en el caso de las explicaciones psicoanalíticas.

Una tercera consideración es la siguiente: en la medida en que adoptemos una perspectiva dominada puramente por consideraciones teóricas estaremos abocados a postular estados definidos por su papel causal, en respuesta a las demandas formuladas en términos de tercera persona exclusivamente y que no estarán limitadas por la experiencia en ningún sentido no teórico. No puede haber garantía alguna de que lo que así nos vemos llevados a postular tenga la adecuada relación de intimidad y consonancia con la experiencia que con razón esperamos del lenguaje psicoanalítico y que éste parece poseer totalmente.²⁷

La cuarta y más poderosa consideración se sigue de la tercera y refiere a la forma de nuestro conocimiento de lo inconsciente. ¿Es cierto que simplemente porque lo inconsciente es (en el sentido descriptivo) inconsciente sólo puede ser determinado epistemológicamente en las dos conexiones de tercera persona apuntadas en la primera sección, y

que la experiencia es incapaz de cumplir un papel directo y no teórico en limitar nuestro pensamiento acerca del psiquismo inconsciente? Los datos de la práctica clínica sugieren, tanto explícita como implícitamente, precisamente lo contrario: lo inconsciente también puede ser determinado epistemológicamente mediante lo que podríamos denominar la 'cuasi-manifestabilidad' de los estados inconscientes. Lo inconsciente es hasta cierto punto susceptible de introspección: quienes han sido analizados durante un cierto tiempo llegan a ser capaces de reconocer sucesos en su inconsciente –activaciones de impulsos, inicios de actividad fantástica, etc.– a medida que ocurren. Son por lo tanto conscientes de estos movimientos en su mente de tal forma que pueden identificar su contenido y dirección, y pueden quizás hacer algo para contenerlos, pero sin poder controlarlos totalmente (y menos aún iniciarlos).

Sin duda, esa cuasi-manifestabilidad no constituye una ruta epistémica autónoma hacia lo inconsciente; depende de que el analizando adopte previamente una perspectiva de tercera persona con relación a sí mismo en el contexto psicoanalítico. Sólo de este modo pueden adquirirse los conceptos psicoanalíticos. Debemos entonces modificar la definición anterior de psiquismo inconsciente como estados *psíquicos* que carecen de posibilidades de manifestación; son susceptibles de manifestación de forma más refinada y condicional.

Se podría entonces sugerir que el concepto psicoanalítico de inconsciente parece encajar mejor con una visión realista del lenguaje psicológico. Cuando Freud (en la cita inicial) afirma que 'el problema de qué es lo que puede ser este psiquismo inconsciente (...) no ofrece ventaja ninguna con respecto al anteriormente planteado sobre la naturaleza de lo consciente', puede entenderse que implica que no es necesario un cambio hacia una vertiente teórica para dar sentido al psiquismo inconsciente.

(iv) ¿Son los estados inconscientes, como los estados conscientes, 'poseídos por' la persona a quien se atribuyen? Si rompemos las conexiones con la manifestación (incluso con las más corrientes, si no con todas),

¿qué permite considerar que los estados atribuidos a las personas todavía les pertenecen, en el habitual sentido preteórico de esa expresión, y no son más bien parte de su constitución 'subpersonal'? Nos enfrentamos con una difícil cuestión que una vez más refiere a la identidad metafísica de las personas.

El problema está en que en la gama que va desde un estado paradigmático de autoatribución de dolor hasta los estados asignados por la psicología cognitiva, los estados psicoanalíticos —por mor de ser inaccesibles a la autoatribución sin un previo proceso de educación conceptual— ocupan un lugar demasiado cercano a los últimos como para considerarlos propiamente de la persona. ¿Qué puede entonces mantenerlos en su lugar, ligados adecuadamente a la persona?

Las razones para seguir considerando los estados inconscientes como poseídos por la persona son sin duda las siguientes: no tienen ninguna de las firmes características científicas presentes en las atribuciones de la psicología cognitiva; participan íntimamente de la vida psíquica —y en especial de la emocional— de la persona y proporcionan las fuentes de la motivación; y son cuasi-manifestables.

Podría pensarse que la cuasi-manifestabilidad y los otros rasgos son condiciones suficientes para otorgar una naturaleza personal a los estados psíquicos. Pero cabría también, por el contrario, negar que haya cuasi-manifestación o rechazarla como condición suficiente para la naturaleza personal. Hay de hecho margen para dudar si los estados inconscientes son realmente poseídos, dado que —siendo en un sentido radical algo *no elegido*— no parecen cumplir una clara condición para cuestiones de responsabilidad personal. Pero quizás, aunque lógicamente no estamos obligados a aceptar responsabilidad por los estados inconscientes y sus efectos inmediatos, y podríamos rehusar identificarnos con ellos sin ser estrictamente inconsistentes, cabría aún insistir en que hay en ello *menos distorsión* que la que resultaría de disociarse de los estados inconscientes negando propiedad alguna sobre ellos; parece más sencillo e intuitivamente más firme extender las responsabilidades para acomodar lo inconsciente que contraer la categoría de propiedad psicológica de tal

forma que excluya estados que ejercen una influencia patente sobre nuestro modo de reaccionar y de relacionarnos con otras personas.²⁸

Llegamos pues, tentativamente, a la siguiente imagen del concepto freudiano de lo inconsciente: un conjunto de estados con contenido representacional caracterizado por unos rasgos específicos que no necesitan ser considerados como actitudes proposicionales, dotado distintivamente de propiedades fenomenológicas que son atribuidas en base a un elemental realismo psicológico y algunas de las cuales no pueden manifestarse de forma ordinaria, lo cual no es empero motivo suficiente para no considerar esos estados lícitamente propiedad de la persona; estados que componen una entidad cuya suposición es consistente con las ideas comunes sobre la unidad personal.

NOTAS

1. Los principales textos de Freud donde se discute el concepto de lo inconsciente son los siguientes: 'Algunas observaciones sobre el concepto de lo inconsciente en el psicoanálisis' (1912g, V), 'La represión' (1915d, VI), 'Lo inconsciente' (1915e, VI), 'Algunas lecciones elementales de psicoanálisis' (1940b [1938], IX) y 'El 'yo' y el 'ello' (1923b, VII). Sigo de cerca los comentarios de Richard Wollheim en *Freud* (Barcelona: Grijalbo, 1973), cap. 6, y la entrada 'Inconsciente' en *Diccionario de Psicoanálisis*, de Jean Laplanche y J.-B. Pontalis (Barcelona: Labor, 1983).
2. Las fuentes que ilustran estos rasgos de lo inconsciente en el orden correspondiente son: diferencia de sentidos descriptivo y dinámico (1915e, VI, 2064–5); como fuente de motivación (1895d [1893–5], I, 161); relación con el conflicto (1895d, I, 99–101); resistencia (1914d, V, 1900); transferencia (1916–17 [1915–17], VI, 27ª conferencia); manifestación en los sueños (1915e, VI, 2073); relación con la memoria (1895d [1893–5], S.E. II, sec. I); como neural (1950a, IX, 3551); como Ics (1915e, VI, sec. II); represión (1915d, VI); exclusión de una segunda conciencia (1910a [1909], V, 1544, y 1910i, V,

1631-2); diferencia con el Pcs (1940a [1938], IX, cap. IV); correspondiente a un rasgo neural (1920g, VII, 2523); autonomía (1925d [1924], VII, 2775-6, y 1900a, II, 672); ideas y pulsiones (1915d, VI, 2054, y 1915e, VI, 2067); emoción inconsciente (1915e, VI, sec. III); proceso primario (1950a [1887-1902], I, 234-6, y 1900a, II, 708-10); principio del placer (1911b, V); modelo estructural (1923b, VII, sec. II).

3. Freud describe la 'asimilación' de lo que es consciente con lo que es psíquico como 'o una *petitio principii* que escamotea la cuestión de si todo lo psíquico tiene también que ser consciente, o es pura convención o asunto de nomenclatura' (1915e, VI, 2062). Lo mismo se dice en 1912g, V, 1697. Sin embargo, Freud lo veía como si se tratara de algún modo de la visión natural o comúnmente aceptada; véase 1940b [1938], IX, 3420.
4. William James, por ejemplo, habla de lo 'ininteligible' de la noción de psiquismo inconsciente y afirma que 'se descubre que todos los hechos observados pueden expresarse por otros medios' en *The Principles of Psychology*, vol. 1 (1890) (Nueva York: Dover, 1980), p. 175 [hay traducción castellana: *Principios de psicología* (Madrid: Daniel Jorro, 1909)].
5. El término 'manifestación' está tomado de Wollheim, *The Thread of Life* (Cambridge University Press, 1984); véanse pp. 168-70. Nótese también la coordinación que Wollheim establece entre los conceptos de conciencia e inconciencia, *ibíd.*, p. 45.
6. Del tipo expresado por James al afirmar que 'la esencia del sentimiento [por lo cual James parece entender cualquier estado o suceso psicológico] estriba en ser sentido, y como un existente psíquico se siente, así debe ser' (*The Principles of Psychology*, vol. 1, p. 163).
7. *Ibíd.*, cap. 6.
8. Véase *New Essays on Human Understanding* (Cambridge University Press, 1981), pp. 53-6 y 164-7 [hay traducción castellana: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. Javier Echevarría Ezponda (Madrid: Alianza, 1992)]. Freud reconoció la existencia de estos o muy similares enigmas no patológicos (1940a [1938], IX, 3387, y 1940b [1938], IX, 3420-1).

9. Véase John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), trad. Luis Rodríguez Aranda (Madrid: Aguilar, 1987), I, iii.
10. Véanse 1907a [1906], IV, 1309; 1915d, VI, 2054; 1915e, VI, 2061; y 1923b, VII, 2704. Una distinción entre contenidos inconscientes innatos y adquiridos aparece en 1940a [1938], IX, 3390: los primeros incluyen el 'núcleo difícilmente accesible' del ello. Freud identifica algunas fantasías primordiales filogenéticamente innatas en el caso del 'hombre de los lobos': véase 1918b [1914], VI, 2008. Véanse también 1921c, VII, 2566 nota 1528, y 1916-17 [1915-17], VI, 2353-4.
11. Sobre la represión y esta distinción, véase la entrada 'Represión' en *Diccionario de Psicoanálisis*, de Laplanche y Pontalis.
12. 'Así pues, nuestro concepto de lo inconsciente tiene como punto de partida la teoría de la represión. Lo reprimido es para nosotros el prototipo de lo inconsciente' (1923b, VII, 2702).
13. Véanse Wollheim, Freud, p. 159 [hay versión española: Freud (Grijalbo, 1973)], y James, *The Principles of Psychology*, vol. 1, pp. 239-40.
14. Véase 'Consciousness of Self and Knowledge of Self', 139-40, en Nathaniel Lawrence y Daniel O'Conner, eds., *Readings in Phenomenological Psychology* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1967).
15. Véase la introducción de Jon Elster a *The Multiple Self*, ed. Jon Elster (Cambridge University Press, 1985).
16. Esto concuerda con la perspectiva de Wollheim: véase 'The Mind and the Mind's Image of Itself', en *On Art and the Mind* (Londres: Allen Lane, 1973).
17. Wollheim, Freud, pp. 174-5.
18. *Ibid.*, p. 174.
19. Véase 1923b, VII, sec. II; 1933a [1932], VIII, 31ª conferencia; y 1940a [1938], IX.
20. Véase el análisis que Brian O'Shaughnessy hace de esta cuestión en 'The Id and the Thinking Process', en Richard Wollheim y James Hopkins, eds., *Philosophical Essays on Freud* (Cambridge University Press, 1982).
21. *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*, trad. Juan Valmer (Madrid: Alianza, 1984), pp. 85-8. La misma crítica fue previamente formulada por V. N. Vološinov en *Freudianism: A Critical Sketch* (1927), trad. I. R. Titunik, ed. I. R. Titunik y Neal H. Bruss (Nueva York: Academic Press, 1976), p. 70.

22. Resulta difícil decidir si la teoría de 'subsistemas' presentada por Donald Davidson y David Pears en sus escritos sobre irracionalidad representa una afirmación firme de la diferencia o sólo una afirmación débil, y cómo se sitúa ante la crítica de Sartre. Véanse: Davidson, 'Paradoxes of Irrationality', en Wollheim y Hopkins, eds., *Philosophical Essays on Freud*; 'Deception and Division', en Elster, ed., *The Multiple Self*; y Pears, *Motivated Irrationality* (Oxford University Press, 1984), cap. 5, y 'Goals and Strategies of Self-Deception', en Elster, ed., *The Multiple Self*.
23. Muchas de las interpretaciones clínicas de Freud ejemplifican esta estructura. Que el *les* no es capaz de estrategia se muestra claramente en el tratamiento que Freud da a los casos ostensibles del funcionamiento del raciocinio en los sueños (1900a, II, 600 y 616).
24. Véase Henri-Jean Barraud, *Freud et Janet: Étude Comparée* (Toulouse: Bibliothèque de Psychologie Clinique, 1971), cap. 7.
25. Ejemplos particularmente claros de ello pueden verse en Wollheim, 'The Bodily Ego', en Wollheim y Hopkins, eds., *Philosophical Essays on Freud*, y en Donald Meltzer, *Los estados sexuales de la mente* (Buenos Aires: Kargieman, 1974).
26. Afirmaciones que pueden interpretarse como sugerencias de ese carácter teórico se encuentran en 1940a [1938], IX, 3387-8, y 1925e [1924], VII, 2803-4.
27. Véase Wollheim, *Freud*, pp. 203-4.
28. Véase el comentario de Freud sobre el problema de la responsabilidad moral por el contenido de los sueños (1925i, S.E. XIX, (B), 131-4).

Desarrollo y vicisitudes de las ideas de Freud sobre el complejo de Edipo

Bennett Simon y Rachel B. Blass

El complejo de Edipo se halla en el centro de la teoría de Freud sobre el desarrollo dinámico. En la evolución de la teoría psicoanalítica, este complejo se asocia con todos aquellos sentimientos que el niño pueda experimentar en relación a sus padres y con las interacciones que pueda tener con ellos. El amor y el odio del complejo de Edipo, el conflicto y su proceso de resolución se convierten, en ciertos momentos, en la base de la comprensión no sólo del desarrollo del niño, de los rasgos de su personalidad y de su psicopatología, sino también de un fenómeno más amplio como es el desarrollo de las instituciones sociales, la religión y la moral.

Las ideas de Freud sobre el complejo de Edipo surgen gradualmente y cambian; la terminología se modifica y el alcance de lo que debe considerarse edípico se limita y se amplía. Una diversidad de factores influyeron en su desarrollo y vicisitudes: entre los más importantes hay que tener presentes los intentos de Freud de conceptualizar el material intrapsíquico que iba surgiendo tanto del análisis de algunos de sus pacientes como del suyo propio, su intento de responder a teorías contrarias y a sus proponentes, y la interacción del complejo de Edipo con otros temas teóricos centrales.

La primera sección propone un esquema de las etapas básicas en la evolución de las ideas de Freud sobre el complejo de Edipo. En la segunda presentamos algunas conjeturas sobre la influencia que tuvieron acontecimientos de la vida personal y profesional de Freud en el desarrollo de sus ideas sobre este complejo.

LA EVOLUCIÓN DE LAS IDEAS SOBRE
EL COMPLEJO DE EDIPO

Etapa I: 1897–1909

Este periodo es el de la dinámica edípica puramente positiva. En su discusión de esta dinámica el foco se sitúa en el amor a la madre y la rivalidad con el padre. Freud describe sentimientos de amor y afecto hacia el padre, pero no los considera un componente inherente del drama edípico. Estos sentimientos afectuosos, a los que a veces Freud presta amplia atención, reciben sin embargo un importante papel auxiliar en relación a este drama: son el principal motivo de la represión de la hostilidad que despierta el padre. El complejo de castración —que más tarde designaría la fuerza represiva (1926d, VIII, p. ej., 2846)— no es, en este sentido, todavía central.

Es importante tener en cuenta que a lo largo de este periodo el adjetivo ‘edípico’ se reserva para la descripción de las tendencias básicas inconscientes que aparecen en los dos actos criminales del rey griego. Para dar razón de la intrincada matriz de sentimientos hacia el padre se utiliza el término más comprehensivo de ‘complejo paterno’. La frecuente oscilación de un término a otro por parte de Freud tiende a veces a oscurecer la distinción que parecía mantener en ese momento.

El mito del rey Edipo y la idea de que la constelación dinámica del niño se corresponde con la de Edipo (o con una versión más tardía de él como es Hamlet) aparecen por primera vez en las cartas de Freud a Fliess (1950a, I, 3573, 3582–5, p. ej.). En ellas Freud parece compartir los resultados que va descubriendo en su autoanálisis. Combina estas percepciones con otros datos clínicos de su estudio sobre los sueños (1900a, IV, p. ej. 498–510). Los principales casos de este periodo (Dora, 1905e, III; el caso ‘Juanito’, 1909b, IV; y ‘el hombre de las ratas’, 1909d, IV) complementan estos estudios al aportar ilustraciones importantes de las manifestaciones —normales y patológicas— de la dinámica edípica.

Durante este periodo del trabajo de Freud el desarrollo psíquico anterior a la formación de la constelación edípica no estaba conceptualizado

sistemáticamente. Las nociones de Freud referentes al desarrollo temprano se hallaban contenidas en el esquemático sistema de las etapas de la libido y de la progresión de las zonas erógenas. Freud no precisa las edades en las que el interés por los genitales sustituye al del ano, pero las contiendas edípicas están presentes ya antes de los cinco o seis años. Cuando Freud conceptualizó específicamente una etapa preedípica (véase etapa VI), el sistema de las pulsiones y sus vicisitudes apenas estaba vagamente integrado con la dinámica edípica y la constelación preedípica.

Etapas II: 1909–1914

Éste es un periodo turbulento. Empieza en 1909–10 con la cristalización y la designación del concepto del complejo de Edipo como la constelación psicodinámica central. Le siguen tres años en los que no hay ninguna mención a este complejo ni ninguna referencia a *Edipo*, y concluye con *Totem y tabú*, libro en el que Freud presenta una explicación filogenética de este complejo.

Un aspecto importante que unifica todos estos años es el interés de Freud en el anhelo del niño por el padre. Durante este intervalo de tres años en el que se descuidó el término 'Edipo', Freud estudió este anhelo a través de conceptos tales como el de complejo 'paterno'. En 1913 esta idea del anhelo aparece gradualmente incorporada al concepto mismo del complejo de Edipo, y se convierte en una de sus partes esenciales.

En 1909 Freud describe brevemente la dinámica edípica mencionada más arriba, se refiere al mito del rey Edipo 'que mata a su padre y toma a su madre por mujer' y proclama que este complejo 'constituye el complejo nódulo [kernkomplex]' de todas las neurosis (1910a, V, 1558). Poco después se acuñaría el término 'complejo de Edipo', definido como una constelación de deseo por la madre como objeto sexual y de odio por el padre en cuanto rival (1910h, V, 1629). Junto con sus defensas características, se convirtió en la determinación central de la vida mental, tanto normal como patológica.

A pesar de la importancia que en estos años se asignó al complejo de Edipo, no hay ninguna otra referencia a Edipo hasta 1913. Freud, sin

embargo, no dejó de lado el examen de la relación del niño con sus padres. En este sentido son muy informativos los detallados estudios de Freud sobre la vida de dos figuras públicas, Leonardo de Vinci y el juez Schreber (1910c, V; 1911c, IV). En ambos casos lo que se destaca y se elabora extensamente es la relación especial del niño con el padre. En este momento, el foco se sitúa en la libido homosexual y en los sentimientos afectuosos hacia el padre, temas que no son todavía discutidos en términos del complejo de Edipo *per se*.

Es en su libro *Totem y tabú* (1912–13, V) que Freud retoma el complejo de Edipo. Con renovado vigor y mayor convicción, Freud vuelve a afirmar su posición de que este complejo está en el núcleo de las neurosis, y procede ahora a revelar sus míticos orígenes prehistóricos.

A través de toda la obra, el padre (y su predecesor, el padre original de los mitos prehistóricos) aparece como una combinación de todas las características admirables y afectuosas atribuidas a los padres de los casos freudianos y, al mismo tiempo, como un ser terrible, amenazador y opresor. A lo largo del libro sólo se considera de por sí edípico el odio hacia el padre en cuanto que rival, mientras que a los sentimientos amorosos se les asigna un papel en la represión de los deseos edípicos, y la ambivalente y conflictiva relación padre-hijo es denominada 'complejo paterno'. Aquí Freud repite básicamente las posiciones que presentó en el caso 'Juanito', quizá con un mayor énfasis en la fuerza represiva del amor. Es este amor el que ahora aparece como base del desarrollo de un sentimiento de culpa que restringe los impulsos hostiles e incestuosos. Respecto a lo que es edípico, la terminología de Freud parece idéntica a la utilizada en 1909. Sin embargo, al final del libro su terminología sufre un cambio. En las páginas finales de *Totem y tabú* (V, 1847–8), Freud reitera la centralidad del complejo de Edipo y lo señala como origen de la religión, la moral, la sociedad y el arte. Entonces define un problema psicológico específico en la ambivalencia manifestada hacia las instituciones culturales y sugiere que su origen es el complejo paterno. Aunque no se llega a afirmar claramente, en el libro se implica que el complejo paterno debe considerarse un aspecto del complejo de

Edipo, siendo éste el que lo abarca todo y la razón última de todas las explicaciones. Así pues, la ambivalencia del hijo hacia el padre se convierte en un factor esencial del complejo de Edipo.

Etapa III: 1914–1918

Durante este periodo los comentarios de Freud sobre el complejo de Edipo se centraron principalmente en los deseos incestuosos y pulsionales. Además de los dos deseos edípicos originales, Freud se refiere ahora frecuentemente a los ardores incestuosos en relación al padre. Estos dos aspectos van acompañados de una disminución gradual en la atención que se presta al afecto y admiración que el niño siente por el padre, a la importancia que éstos tienen, y a la relación diádica que les sirve de contexto. Todo está preparado para la introducción del complejo de Edipo negativo.

El periodo empieza con el ensayo de Freud titulado 'Historia del movimiento psicoanalítico' (1914d, V). Aquí Freud, al tiempo que amonesta a Jung por malinterpretar el complejo de Edipo, enfatiza que sus componentes básicos y esenciales son los estímulos incestuosos y pulsionales. Se refiere al complejo como un 'conflicto entre tendencias eróticas repulsivas para el yo y la afirmación de éste' (1914d, V, 1928), y en un determinado momento parece incluso intercambiar el término 'complejo de Edipo' por el de 'complejos sexuales'. Estas referencias marcan el tono de todo este periodo.

El énfasis en los deseos incestuosos y pulsionales en relación a la madre y los hostiles respecto al padre persiste en todo momento. Además, Freud alude varias veces a la posibilidad de una relación triádica reversa o inversa; el padre aparece ahora como objeto de deseos incestuosos, y la madre como rival. Durante este periodo, sin embargo, Freud no llega a presentar el complejo de Edipo invertido como una relación triádica universal. En su análisis del 'hombre de los lobos' (1918b, VI), Freud se acerca a esta noción. De hecho, es en este texto que el término 'complejo de Edipo invertido' se introduce por primera vez. Pero en este caso parece que la relación invertida se considera más un reflejo de inter-

acciones patológicas tempranas que una constelación normal y universal, y que la inversión pertenece sólo a la relación del niño con el padre y no a la tríada. La rivalidad temprana con la madre por el padre está ausente.

Junto con la atención a los deseos o estímulos pulsionales hay una marcada disminución del énfasis en el afecto y admiración de la relación diádica entre padre e hijo. Con la aparición de la idea de que *todos* los deseos pulsionales pertenecen al complejo de Edipo, el momento está maduro para la presentación de la tríada negativa del complejo de Edipo.

Etapa IV: 1919–1926

A este periodo corresponde el 'complejo de Edipo completo'. El complejo de Edipo se presenta por primera vez en su totalidad en 1923, aunque se desarrolla en mayor profundidad en varios trabajos que aparecen en los años siguientes. En los años inmediatamente anteriores a su formulación Freud trabajaba en las dos cuestiones teóricas –la bisexualidad y la identificación– que le habían de aportar, por un lado, la base teórica para sus ideas sobre el complejo de Edipo invertido y, por otro, el apoyo adicional necesario para incluirlo en un contexto triádico.

En este momento de su investigación Freud se enfrenta a la importante cuestión de si el concepto de 'bisexualidad' y su universalidad deben considerarse relacionados con el deseo sexual por objetos de los dos sexos (masculino y femenino) o más bien con los componentes femeninos (pasivos) y masculinos (activos) del deseo sexual. Freud se decide por la primera alternativa y, de este modo, provee la base teórica para su proposición sobre la universalidad de los deseos incestuosos que se proyectan en ambos padres.

Respecto a la identificación, Freud se encontraba en este momento en el proceso de conceptualizar sus ideas sobre el mecanismo de la identificación y la naturaleza de los objetos identificadores.

La conclusión principal que podemos sacar de estas conceptualizaciones en relación al complejo de Edipo es que el conflicto que le es inherente se resuelve mediante una identificación intensificada del niño

con el padre. A través de una identificación de este tipo, (a) el niño puede poseer a la madre de un modo indirecto y sublimado, y (b) el 'ideal del yo' (el precursor del super-yo) se constituye. Así, se internalizan las prohibiciones y amenazas del padre y se reprime el deseo incestuoso. (Véase *Psicología de las masas y análisis del 'yo'*, 1921c, VII.)

El desarrollo de las ideas de Freud sobre la identificación tuvieron otro impacto importante, aunque indirecto, en el concepto del complejo de Edipo. Aunque no se discutió nunca abiertamente, a Freud no le resultaba fácil explicar cómo el niño llegaba a identificarse con la madre. Tal identificación, por otro lado, era indiscutible como lo demostraban la naturaleza del ideal del yo y, en un sentido más general, la formación del carácter del niño.

Este problema influyó, aparentemente, en la formulación de la universalidad del complejo de Edipo que Freud llevó a cabo en 1923 (*El 'yo' y el 'ello'*, 1923b, VII). El complejo de Edipo completo hace referencia a la presencia simultánea de, por un lado, una constelación edípica positiva (es decir, en el caso del niño, la rivalidad con el padre por el amor de la madre) y, por otro, una constelación edípica negativa o inversa (de nuevo en el caso del niño, la rivalidad con la madre por el amor del padre). Al presentar la constelación inversa como normativa, se dió un marco teórico a la identificación del niño con la madre: del mismo modo que la resolución del complejo de Edipo positivo permitía la identificación con el padre, la resolución del complejo negativo (como Freud pensaba que ocurría en el complejo de Edipo positivo de la niña) había de permitir la identificación con la madre. De esta manera los sentimientos incestuosos del niño hacia el padre, que en el reexamen de la bisexualidad aparecían en una díada, se transmutan en una relación triádica.

Estos desarrollos teóricos permitieron también a Freud tratar más sistemáticamente la cuestión de la 'disolución del complejo de Edipo'. En lugar de un esquema simple según el cual el periodo edípico daba paso a uno latente (a través de la represión de las pulsiones y de un distanciamiento de los objetos incestuosos), emerge un modelo más complejo y estructurado. Este modelo se centra en los procesos de la forma-

ción del super-yo y en la diferente función de la angustia de la castración en niños y niñas. Para el niño la angustia de la castración supone la destrucción del complejo antes del periodo latente, mientras que para la niña esa misma angustia de la castración representa el inicio del complejo. La discusión sobre las diferencias hembra-varón adquiere gran importancia en la última etapa de los escritos de Freud (véase etapa VI).

El complejo de Edipo completo ocupa un lugar preeminente a lo largo de todo este periodo, y aparece en los textos teóricos principales de esta época (p. ej., *El 'yo' y el 'ello'*, 1923b, VII; *'La disolución del complejo de Edipo'*, 1924d, VII; *'Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica'*, 1925j, VIII; *'Inhibición, síntoma y angustia'*, 1926d, VIII).

El predominio del complejo de Edipo completo en estos escritos no deja de ser curioso. Aparte de la latente necesidad teórica que surge de un cuidadoso estudio de los comentarios de Freud sobre la identificación, no parece que nada lleve directamente a la formulación de relaciones triádicas inversas y paralelas. La idea de una rivalidad universal madre-hijo por el padre no es obvia intuitivamente; no hay datos clínicos que la apoyen, y ni Freud ni sus colegas analíticos presentan siquiera una descripción hipotética de las características de tal rivalidad. Deberíamos, por lo tanto, preguntarnos si un factor no-teórico es el responsable de esta peculiar ampliación del concepto del complejo de Edipo para que pueda incluir también las relaciones diádicas inversas. Las referencias de Freud al complejo de Edipo que datan de este periodo (1920) como aquel elemento del psicoanálisis cuya 'aceptación o repulsa es lo que más precisamente define a sus partidarios o adversarios' (1905d, IV, 1227 nota 705) son, en este respecto, un trampolín para la especulación.

Etapa V: 1926–1931

Durante este periodo Freud se toma un respiro y abandona las complejidades de la construcción teórica que lo había ocupado tan fervientemente en el periodo anterior. En estos años el complejo de Edipo aparece sobreentendido en la teoría psicoanalítica que Freud aplica a cuestiones

culturales, sociológicas y literarias relevantes. Las principales obras a las que nos referimos son *El porvenir de una ilusión*, 1927c; *El malestar en la cultura*, 1930a; 'Una experiencia religiosa', 1928a; y 'Dostoyevski y el parricidio', 1928b (todos en VIII).

Es interesante observar en estas aplicaciones del complejo de Edipo un énfasis renovado en la relación diádica del niño con su padre amado y en el papel de esta relación en la formación de un sistema moral interno (es decir, el super-yo).

Etapa VI: 1931–1938

Las ideas de Freud que van surgiendo sobre la sexualidad femenina lo llevan en este periodo a la presentación sistemática de la dinámica peculiar del complejo de Edipo en la niña. Esto trajo consigo la conceptualización de la relación 'preedípica' respecto a la madre y, junto con otros desarrollos teóricos, supuso también la minimización de la importancia del complejo de Edipo invertido en el niño. Al final de esta etapa la descripción del complejo de Edipo en el varón recuerda la versión más primitiva de Freud, en la cual se retrata al padre básicamente como el rival agresivo que disputa el amor de la madre.

A lo largo de los periodos previos que hemos comentado, la cuestión de la sexualidad femenina permaneció encubierta bajo un denso velo de oscuridad. Así, hay escasas referencias al complejo de Edipo en la niña y, en general, se limitan a afirmar brevemente la analogía inversa del complejo de la niña respecto al del niño. En 1925 (hacia el final de la etapa IV) Freud mismo reconoce que la analogía no era válida. En su trabajo seminal y altamente condensado sobre la sexualidad femenina titulado 'Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica' (1925j, VIII), Freud presenta una formulación del complejo de Edipo en la mujer dinámicamente distinto al del hombre. Hay que esperar, sin embargo, hasta 1931 para encontrar esta formulación y sus implicaciones plenamente incorporadas en la teoría psicoanalítica clásica del desarrollo ('Sobre la sexualidad femenina', 1931b, VIII). Esta incorporación marca el inicio de la etapa final.

De las diversas descripciones del peculiar complejo de Edipo en la mujer (1925j, 1931b y 1933a, VIII; 1940a, IX) destaca lo siguiente: el primer objeto de amor en la niña es, al igual que en el caso del niño, la madre. Lo que lleva a la relación triádica conocida como edípica es el abandono de la madre y la concomitante proclividad hacia el padre que resulta de los acontecimientos que tienen lugar en el periodo *preedípico*. En algún momento de este periodo, la niña, reconociendo que ha sido castrada, envidia al varón por tener pene, devalúa a la madre por no tener uno, y al mismo tiempo le reprocha el haberla traído al mundo equipada inadecuadamente. Únicamente a consecuencia de todo esto la niña abandona su primer objeto de amor. Normalmente la niña proyectará entonces su afecto hacia el padre, sustituyendo su deseo del pene por el deseo de un hijo. La tríada edípica que surge aquí, más que tratarse de un estado conflictivo por resolver, aparece como el resultado deseable del desarrollo, reflejo de la actitud femenina normal que va a persistir a lo largo de la vida.

Las ramificaciones de esta formulación del complejo de Edipo tuvieron consecuencias importantes. Aparte de esta discutible contribución a la comprensión del desarrollo general de la mujer, hizo que Freud prestara atención a la dinámica estructural del periodo *preedípico*. A lo largo de los años este periodo se había estudiado esporádicamente y de forma fragmentada. En algunas ocasiones Freud había formulado el desarrollo temprano en relación al narcisismo, en otras en relación al desenvolvimiento de la libido, y aún en otras en referencia a las relaciones diádicas entre el niño y cada uno de los padres. Freud no desarrolló un marco teórico que comprendiera todas estas perspectivas.

Las revisiones que Freud realizó de su teoría del complejo de Edipo provocaron también cuestiones teóricas críticas que requirieron un reexamen exhaustivo de sus ideas sobre la identificación y la bisexualidad. Este reexamen hizo posible el desarrollo de una comprensión más sofisticada de estas construcciones. Al mismo tiempo, el reconocimiento de que el complejo de Edipo inverso o negativo del niño no podía pensarse como equivalente al complejo de Edipo positivo de la niña produjo

en último término la desvalorización del 'complejo de Edipo completo'.

Cuando Freud resume en su último libro (1940a, IX) los principios básicos de la teoría psicoanalítica, prácticamente sólo se discuten las constelaciones positivas en el contexto del complejo de Edipo. Freud reitera la posición que presentaba al principio de este periodo sobre el complejo de Edipo de la niña. Respecto al del niño, Freud al parecer regresa a la visión que presentó en sus primeros trabajos: el niño quiere a su madre y odia a su padre quien, también, le disputa su amor.

ACONTECIMIENTOS QUE AFECTAN AL DESARROLLO DE LAS IDEAS SOBRE EL COMPLEJO DE EDIPO

En nuestra descripción hemos sugerido que las ideas de Freud sobre el complejo de Edipo cambiaban *pari passu* con el desarrollo en otras áreas de la teoría psicoanalítica. La identificación, la bisexualidad, el super-yo y las revisiones de la teoría de la angustia intervinieron en la conceptualización del complejo de Edipo. Sus formulaciones del masoquismo, especialmente en la mujer, también contribuyeron a ello. Obviamente los nuevos descubrimientos clínicos afectaron estrechamente los cambios teóricos.

Esta sección recoge factores adicionales que parecen haber influido el curso de la reflexión de Freud sobre el complejo de Edipo. Estos factores comprenden tanto cuestiones personales como otras relativas al movimiento psicoanalítico. Las descripciones que hace Freud de los vínculos apasionados y de las rivalidades características del complejo de Edipo claramente derivan mucha de su viveza y poder de sus propios afectos y rivalidades personales. A continuación mencionamos algunos ejemplos de los acontecimientos que más le influyeron con la esperanza de que sugieran nuevas líneas de investigación.

El autoanálisis de Freud

Durante los primeros años de lo que denominamos la etapa I (1897–1909) Freud se dedicó intensamente a la exploración de su vida interior, incluyendo los recuerdos de su infancia. Los detalles de esta

exploración aparecen en su libro *La interpretación de los sueños* (1900a, II) y en su correspondencia con Wilhelm Fliess (1985 [1887–1904]). El descubrimiento de la constelación edípica fue una de las consecuencias más importantes, quizá la más importante, de estas exploraciones. Nos gustaría llamar la atención sobre alguna de las posibles implicaciones de este modo de descubrimiento para la reflexión teórica que Freud llevó a cabo tanto en esos años como subsecuentemente.

El autodescubrimiento como proceso y como producto de este proceso introspectivo confiere tanto al uno como al otro un especial sentido de convicción. La generalizabilidad de los hallazgos por parte del descubridor, Freud, a todos los hombres (y posteriormente a todas las mujeres) debe, sin embargo, justificarse. La convicción que deriva del autodescubrimiento puede que haya hecho olvidar a Freud que es preciso hacerlo. Para bien o para mal, la consecuencia de este olvido en el curso del desarrollo de la reflexión teórica de Freud ha sido posiblemente el establecimiento de correspondencias demasiado literales entre el desvelamiento de una experiencia personal única y las vicisitudes de la teoría. Freud se vio a sí mismo, en un sentido muy concreto, como Edipo. Un ejemplo dramático de esto lo tenemos en el incidente frecuentemente repetido y ya legendario en el que Freud, al recibir como regalo de sus discípulos un medallón que representaba en una cara a Freud y en la otra a Edipo y la Esfinge, quedó consternado. Contó entonces que la inscripción del medallón, la descripción de la grandeza de Edipo que hizo Sófocles, eran las palabras exactas que él, en una fantasía de juventud, había imaginado inscritas en su propia estatua.¹

Podría darse el caso, por lo tanto, que las formulaciones teóricas de la dinámica del complejo de Edipo hicieran referencia exclusivamente a la idiosincrasia de Freud, a experiencias personales limitadas a la constelación de su propia familia y a los recuerdos que guardaba de ellas. El autoanálisis de Freud parece plantear otro problema relativo a la construcción de teorías. En este análisis carente de límites prefijados, como es normal que ocurra en los psicoanálisis en general, surge una rica colección de recuerdos y fantasías. Desde nuestra perspectiva contemporánea

esto representa una combinación de material preedípico y edípico.² Por mucho tiempo Freud consideró uno y otro material a través del prisma del conflicto edípico. Esta prolongada falta de distinción se asoció con la minimización de la importancia y la complejidad de lo preedípico.

Los análisis de Anna Freud por Freud

Ha aparecido recientemente nueva información sobre los análisis que Freud realizó de su hija Anna (1918–22, 1924–5).³ Existe una correspondencia temporal entre las formulaciones de Freud sobre la sexualidad femenina y sus análisis de Anna. Del mismo modo, hay una correspondencia entre las ideas de Sigmund Freud y las de Anna Freud sobre las ‘fantasías masoquistas’, los celos y las implicaciones que se les reconoce en el desarrollo psicosexual de la mujer. Young-Bruehl afirma que Anna Freud es de hecho uno de los casos a los que se refiere Sigmund Freud en su trabajo sobre las fantasías ‘masoquistas’. Esto nos hace sospechar que el análisis de Anna, con toda la complejidad de su transferencia y contra-transferencia, haya influido desproporcionadamente en las formulaciones de Freud relativas a la centralidad del masoquismo femenino y la envidia de pene en la mujer y a sus respectivos papeles en el complejo de Edipo de la niña.

La relación de Freud y Jung

Hemos señalado que inmediatamente después de acuñar el término ‘complejo de Edipo’ y de afirmar su centralidad y ubicuidad (1910), durante los tres siguientes años Freud no hace ninguna mención del término en los trabajos que publica. Cuando en 1913 vuelve a introducirlo va gradualmente ampliándolo hasta que llega a incluir casi toda la dinámica cultural y familiar. El interés de Freud por el lugar que ocupa el afecto del niño por el padre se convierte en un rasgo dinámico central durante los años en que no usa el término.

Un examen de la correspondencia entre Freud y Jung (1974a) con la adición del material recogido en *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*⁴ durante este periodo sugiere decididamente la siguiente hipótesis: la

conflictiva relación de Freud con Jung influyó tanto en el ritmo de la aparición, desaparición y reaparición del término como en los cambios que afectaron a su contenido. Freud se dio cuenta de que el complejo de Edipo se estaba convirtiendo en el centro de su disputa con Jung. En nuestra opinión, Freud y Jung estaban representando la dinámica ambivalente del complejo de Edipo en sus debates científicos sobre este complejo. Por ejemplo, Jones⁵ da cuenta del deseo de Freud de romper con Jung y de su temor a hacerlo si publicaba *Totem y tabú*, un manifiesto sobre la centralidad del complejo de Edipo. La laguna en el uso del término 'complejo de Edipo' corresponde, por lo tanto, a un periodo en el que Freud duda si atacar a Jung, y su reaparición está asociada con la decisión de lanzar un ataque en todos los frentes. Es en este sentido combativo que hacia 1920 el complejo de Edipo se convierte en la contraseña del psicoanálisis.

Lo que venimos sugiriendo es que pueden existir limitaciones de la teoría relacionadas con los motivos y conflictos del autor de la teoría, Freud. De todos modos, elucidar algunos de los motivos personales no significa determinar el verdadero valor de la teoría; para esta tarea se precisa una variedad de métodos de verificación. La demostración de Freud del surgimiento de la dinámica edípica en el análisis de sus numerosos pacientes es el primer paso para llevar a cabo tal verificación. Sin embargo, se requieren otros métodos y medidas para controlar la 'contaminación' de los hallazgos clínicos por parte de la teoría del investigador. Además, para generalizaciones tales como el carácter innato y la universalidad del complejo de Edipo, así como para los detalles de las secuencias dinámicas de los procesos de desarrollo, se necesitan métodos de comprobación aún más complejos y elaborados. Cada una de estas cuestiones ya ha sido puesta en duda dentro y fuera del psicoanálisis.⁶ Actualmente se debate airadamente cuáles son los métodos apropiados e incluso si tales métodos existen.

Los primeros noventa años del psicoanálisis no han producido ninguna evidencia concluyente que pueda justificar ni las proposiciones clínicas detalladas ni las más amplias generalizaciones. No sabemos qué

es lo que nos van a deparar los próximos noventa años, pero es correcto afirmar que el consenso (no la unanimidad) entre los analistas sobre lo que perdura de las formulaciones de Freud es el siguiente: el niño mantiene relaciones complejas con ambos padres y estas relaciones tienen una historia evolutiva; ama y odia a sus padres, desea ser como ellos, y los teme. A veces utilizará a uno de los padres para conseguir lo que necesita del otro. Estos sentimientos del niño tienen su contrapartida en la serie compleja de sentimientos del padre y de la madre, individualmente y en díada. Los padres también fueron niños, por lo que existen reverberaciones complejas entre los sentimientos del niño y los sentimientos residuales de la infancia de los padres. La complejidad de tales interacciones apenas encuentra una analogía en la figura del triángulo. El desarrollo y la expresión de los sentimientos y fantasías sexuales son intrínsecas al complejo y varían en respuesta a presiones tanto internas como externas (familiares y culturales). La cuestión de cuán importante sea el complejo de Edipo en el desarrollo de la psicopatología y el carácter provoca mayores desacuerdos, ya que muchos consideran que las fases cruciales ocurren con prioridad a la aparición de este complejo. Del mismo modo, existe poco acuerdo sobre la centralidad del análisis del complejo de Edipo en el proceso del psicoanálisis clínico.

Podemos predecir que los debates seguirán. Parece que son parte integrante de la naturaleza misma del psicoanálisis, del movimiento psicoanalítico y de su relación con el padre fundador.

NOTAS

1. E. Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, trad. Mario Carlisky (Buenos Aires: Hormé, 1976), vol. 2, p. 24.
2. Harold F. Blum, 'The Prototype of Preoedipal Reconstruction', *Journal of the American Psychoanalytical Association* 25 (1977): 757-83.
3. Elizabeth Young-Bruehl, *Anna Freud*, trad. Raquel Albornoz (Buenos Aires: Emecé, 1991).
4. Vols. III y IV, ed. Herman Numberg, Ernst Federn (Nueva York: International Universities Press, 1974, 1975).

El complejo de Edipo

5. Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*.
6. 'The Oedipus Complex: A Reevaluation', mesa redonda (informe de M. H. Sacks), *Journal of the American Psychoanalytical Association* 33 (1985): 201–16.

Freud y la perversión

Jerome Neu

El primero de los *Tres ensayos para una teoría sexual* de Freud se titula 'Las aberraciones sexuales'. ¿Por qué empezar un libro cuyo tema principal es argumentar a favor de la existencia de la sexualidad infantil con una discusión de las perversiones adultas? (Después de todo, la existencia de las aberraciones adultas no era ninguna novedad.) Creo que el punto de partida de Freud puede ser entendido como parte de una estrategia argumentativa que pretende ampliar la noción de la sexualidad mostrando cuán amplia ya realmente es. El propio Freud (en el prólogo a la cuarta edición) describe el libro como un intento de 'ampliación del concepto de sexualidad' (1905d, IV, 1171). La noción de perversión implica una extensión que prepara el camino para la requerida por la sexualidad infantil.

El libro comienza, desde la primera página, con una descripción de las ideas populares sobre la pulsión sexual:

Se cree firmemente que falta en absoluto en la infancia; que se constituye en el proceso de maduración de la pubertad, y en relación con él, que se exterioriza en los fenómenos de irresistible atracción que un sexo ejerce sobre el otro, y que su fin está constituido por la cópula sexual o a lo menos por aquellos actos que a ella conducen. (1905d, IV, 1172)

Pero pronto se hace evidente que esto no sirve como definición de la esfera de lo sexual. La sexualidad no se reduce a la relación genital heterosexual entre adultos, pues existen numerosas perversiones e incluso

la opinión popular las reconoce como de naturaleza sexual. La opinión popular puede desear mantener una concepción estrecha de lo que cuenta como sexualidad normal, y cabe entonces preguntarse cómo se distingue entre una sexualidad normal y otra anormal, pero el problema más interesante e inmediato es dejar claro en primer lugar en función de qué es posible reconocer las perversiones como algo sexual. Y es aquí que Freud hace un enorme progreso conceptual. Distingue entre el objeto y el fin de la pulsión sexual (descomponiendo lo que hubiera parecido ser un todo indisoluble) e introduce la noción de zonas erógenas (extendiendo así la sexualidad más allá de los genitales), y de este modo puede mostrar que las perversiones implican variantes en diversas dimensiones (fuente, objeto y fin) de una única pulsión fundamental. La relación genital heterosexual es una constelación de variantes, y la homosexualidad constituye otra. La homosexualidad, o inversión, implica una variación de objeto, pero las fuentes sexuales (zonas erógenas o centros corporales de excitación) y los fines (acciones, como el acto sexual y el mirar, designados para obtener placer y satisfacción) pueden ser los mismos. Por consiguiente, lo que hace que la homosexualidad sea reconocidamente sexual, a pesar de su distancia con respecto a lo que podría presentarse como una definición común de sexualidad, es lo mucho que tiene en común con la 'normalidad' sexual una vez se aprecia que la pulsión sexual es en sí misma un complejo de componentes y dimensiones.

Freud presenta la complejidad de la pulsión sexual de forma convincente al recurrir a las investigaciones de incansables estudiosos de la desviación sexual, como Krafft-Ebing y Havelock Ellis. Explica esa complejidad diferenciando el pequeño número de dimensiones (fuente, objeto y fin) de la pulsión fundamental que son necesarias para poner en orden la inmensa variedad de fenómenos, proporcionando un nuevo y revelador esquema clasificatorio. Una vez entendida cada una de las perversiones en función de una variación en una o varias dimensiones de una única pulsión, Freud está preparado para afrontar una doble tarea: primero, poner en cuestión la preeminencia de una constelación de variantes sobre otra; en

segundo lugar, mostrar que otros fenómenos que no parecen ser de carácter sexual (por ejemplo, el chupeteo infantil del pulgar) comparten características esenciales con actividades obviamente sexuales (el sensual chupeteo infantil lleva consigo la estimulación placentera de la misma zona erógena –la boca– estimulada en actividades sexuales adultas como el besar), y pueden entenderse como etapas tempranas del desarrollo de la misma pulsión básica que halla su expresión en las diversas formas de la sexualidad adulta. Freud está así en posición de descubrir la sexualidad infantil. Resumiendo brevemente los pasos seguidos hasta este momento: las perversiones se consideran sexuales porque pueden interpretarse como variantes en tres dimensiones (fuente somática, objeto y fin) de una pulsión básica; la pulsión tiene componentes, es compleja o ‘compuesta’ (1905d, IV, 1188). Si las perversiones adultas pueden entenderse en función de una pulsión esencial con componentes que pueden describirse según varias dimensiones, entonces muchas de las actividades de la infancia pueden también entenderse del mismo modo, como etapas tempranas en el desarrollo de esos componentes. Pero ahora me gustaría centrar la atención en la nueva y problemática relación entre sexualidad normal y anormal. ¿Hay un conjunto de variantes que sea mejor o peor que otro? La mera diferencia, la variación de contenido, deja de ser suficiente cuando es imposible decir que un conjunto de variantes sea, a diferencia de otros, natural. Una vez vista la sexualidad en función de una única pulsión fundamental, con un margen de variación en varias dimensiones, se requieren nuevos criterios para establecer la patología. Además, en la medida en que la variación depende del pensamiento, y no es cuestión de una aberración biológica, surge el problema de si existe algo así como una patología del pensamiento sexual. ¿Hay lugar, junto a la moralidad común que controla la acción, para una moralidad del deseo y la fantasía?

HOMOSEXUALIDAD

En un primer momento Freud distingue entre *inversión* y *perversión*. La inversión implica un desplazamiento del objeto sexual de miembros del

sexo contrario hacia miembros del mismo sexo; incluye la homosexualidad masculina y el lesbianismo. En cuanto implica una variación sólo de objeto, puede parecer un 'desvío' menos escandaloso que otras aberraciones sexuales. Pero si se trata de caracterizar la inversión en contraste con aberraciones que implican un desplazamiento no tanto de objeto como de fin, podría incluir asimismo una gama más amplia de aberraciones donde el desplazamiento es hacia algo o alguien distinto de los miembros del mismo sexo. Desde esa perspectiva, la bestialidad o la necrofilia están más cercanas a la inversión que a otras aberraciones, y Freud de hecho las considera conjuntamente como 'desviaciones respecto al objeto sexual' (1905d, IV, 1172). Si incluimos estas variaciones de objeto menos comunes y más preocupantes, la inversión puede dejar de parecer una forma menos problemática de aberración sexual. Además, la distinción entre inversión y perversión tiende a desaparecer en el curso de la discusión freudiana sobre el fetichismo (¿es una desviación de objeto?, ¿de fin?; 1905d, IV, 1182-3). Y debe tenerse presente que la homosexualidad es de por sí (como la heterosexualidad) internamente compleja, y abarca una gran diversidad de actividades y actitudes. Usaré 'perversión' en un sentido amplio, como hace Freud, de modo que la homosexualidad cuenta como perversión dentro del esquema clasificatorio de Freud.

¿Se trata de una recriminación? En *Tres ensayos para una teoría sexual*, Freud explícitamente afirma que es inapropiado usar la palabra 'perversión' en un 'sentido peyorativo' (1905d, IV, 1187). Pero lo hace en un contexto especial, mientras explora las implicaciones de su concepción ampliada de la sexualidad. En el 'Caso Dora', publicado el mismo año que los *Tres ensayos*, hace referencia a la fantasía de fellatio como 'la fantasía perversa de la satisfacción sexual per os' (1905e [1901], III, 961). Parece haber una recriminación en esa referencia. Podría decirse que Freud se ve forzado a usar el vocabulario correspondiente a la concepción que él pretende rechazar, y que eso trae consigo connotaciones no deseadas. De hecho, en el mismo texto argumenta que 'es preciso hablar sin indignación ninguna de aquello a lo que damos el nombre de perversiones

sexuales, o sea de las extralimitaciones de la función sexual en cuanto a la región somática y al objeto sexual' (1905e, III, 960). Quizás los propios sentimientos de Freud, si no sobre los actos específicos sí al menos sobre el término, son ambivalentes. Lo importante es ver cuál es la actitud apropiada y si la teoría de Freud ofrece alguna guía al respecto. Así pues, consideremos una vez más la homosexualidad. Suponiendo que se trate de una perversión, ¿es eso una recriminación? ¿Constituye el que se cuente entre las perversiones un motivo para desaprobala en otros o para evitarla uno mismo?

Se podría adoptar una actitud de superioridad y decir que no tiene sentido recriminar a alguien por algo que está fuera de su control, y argumentar entonces que la elección de objeto o de orientación sexual es incontrolable. Pero esto no nos lleva muy lejos. *Uno puede no controlar* si tiene o no diabetes, pero esto no impide que reconozcamos la diabetes como algo malo (al tiempo que nos fuerza a considerar como víctimas a quienes la sufren). Incluso si tuviéramos una teoría etiológica que asegurara que la homosexualidad no es cuestión de elección personal y que, por lo tanto, no puede en justicia ser objeto de recriminación, no se resolvería el problema de si es algo bueno o malo (algo que evitaríamos si pudiéramos). Además, aun si la orientación sexual viene ya dada, fuera del control del individuo, lo dado es una dirección del deseo; queda por resolver si el individuo debe intentar controlar y suprimir sus deseos o, por el contrario, expresarlos y actuar de acuerdo con ellos.¹ Freud de hecho no adopta una actitud de superioridad. Sus ideas etiológicas parecen dejar sin resolver la cuestión del alcance de factores biológicos y otras disposiciones en la trayectoria de la homosexualidad. Para él, el problema de si la homosexualidad es innata o adquirida resulta una cuestión compleja y sin resolver (1905d, IV, 1175); y, en la medida en que se trate de algo adquirido, las condiciones de adquisición son igualmente complejas (ibíd., 1177-9). La denominada elección de objeto sexual resulta así múltiplemente oscura, y no está claro hasta qué punto las condiciones causales relevantes quedan bajo el control del individuo (aunque se podría cuestionar también si y cuándo debe considerarse el

control una condición de responsabilidad).² Sin embargo, Freud argumenta desde otro punto de vista que la 'perversidad' de la homosexualidad no es motivo para condenarla:

Ya la variabilidad de los límites asignados a la vida sexual considerada normal en las diversas razas y épocas debía bastar para enfriar nuestro celo. No debemos olvidar que la más extraña de estas perversiones, la homosexualidad masculina, fue tolerada e incluso encargada de importantes funciones sociales en un pueblo de civilización tan superior como el griego. Cada uno de nosotros traspasa a veces en su propia vida sexual las limitadas fronteras de lo considerado como normal. Las perversiones no constituyen una bestialidad ni una degeneración en el sentido emocional de la palabra; son el desarrollo de gérmenes contenidos en la disposición sexual indiferenciada del niño y cuya represión u orientación hacia fines asexuales más elevados –sublimación– está destinada a producir buena parte de nuestros rendimientos culturales.

(1905e, III, 960)

Este pasaje contiene en realidad al menos dos tipos diferentes de argumento. Uno apela a la universalidad entre individuos, el otro a la diversidad entre culturas. No hay duda que las normas sexuales son culturalmente relativas: diferentes sociedades aprueban o desaprueban diferentes actividades sexuales. Pero cabría preguntarse si algunas sociedades son perversas en un sentido peyorativo. No hay forma de evitar una consideración directa del problema de los criterios para la perversión: ¿permiten algo más que juicios culturalmente relativos, o incluso individualmente relativos (lo que cada uno prefiera), sobre los valores sexuales?

CRITERIOS DE PERVERSIÓN

Una vez aceptada la opinión de Freud acerca de la complejidad de la pulsión sexual básica, debe abandonarse el viejo criterio de contenido para la perversión y la patología. Como escribe Freud, 'en los dominios de la

vida sexual se tropieza con especiales dificultades, a veces insolubles, cuando se quiere establecer una frontera definitiva entre las simples variantes dentro de la amplitud fisiológica y los síntomas patológicos' (1905d, IV, 1187).

Podría parecer bastante simple proporcionar un inventario sociológico o estadístico de la perversión, pero hay en ello ciertas dificultades. ¿Qué reflejarían esas estadísticas? Algunos cuestionarios tratarían de descubrir lo que la mayoría considera perverso, pero eso nos dejaría sin saber qué es la perversión (después de todo, los miembros de la mayoría podrían de hecho estar aplicando muy diversos patrones de normalidad). Se podría tratar de evitar la circularidad buscando, sin mencionar el concepto de perversión, información que revelara qué deseos sexuales desapruueba la mayoría. Pero la circularidad resurge porque podría haber toda una gama de fundamentos para la desaprobación (estéticos, morales, religiosos, políticos, biológicos o médicos, por nombrar unos cuantos), y lo que se pretende es determinar aquellos deseos y prácticas que se desapruueban por ser (específicamente) perversos. Parece que tanto las preguntas como la evidencia a obtener mediante ellas ya estarían aplicando algún patrón de perversión para alcanzar esa determinación. Las encuestas sobre las costumbres sexuales se enfrentan con otros problemas similares (¿son las perversiones necesariamente infrecuentes?; si una costumbre adquiere popularidad, ¿deja por ello de ser perversa?; y si es poco frecuente, como el celibato o el adulterio, ¿es por ello necesariamente perversa?). Sin duda la perversión señala sólo un cierto tipo de desviación con respecto a la norma. Y hay otra dificultad: cualquiera que sea el método utilizado, lo que cuenta como perversión varía de una sociedad a otra, de lugar en lugar y de época en época; en suma, es culturalmente relativo. Así que en la medida en que se trate de ir más allá de las ideas de una sociedad o grupo particular para alcanzar una teoría psicológica general, de la naturaleza de lo humano, no servirá ningún acercamiento sociológico. Más aún, en la medida en que se trate de algo personal, quizás de algo terapéutico (a menos que la noción de terapia sea simplemente una adaptación a las normas locales y contem-

poráneas), es decir, si se trata de saber cómo se debe vivir (incluyendo la vida sexual), el enfoque sociológico no servirá de nada. Porque una sociedad puede estar equivocada, cargada de prejuicios, desorientada, y uno tiene sólo una vida que vivir; puede ser necesario resistir contra las demandas de la sociedad o incluso abandonarla. Necesitamos pues proseguir nuestra investigación.

Quizás la perversión pueda definirse en términos de contenido si estamos dispuestos a comenzar (una vez más) con la idea popular de la sexualidad normal como relación genital heterosexual entre adultos: entonces, cualquier deseo o acto sexual que vaya más allá de las partes del cuerpo dedicadas a la unión sexual, o que dedique demasiada atención a una forma de interacción que sea normalmente sólo una etapa en la ruta hacia el fin sexual último, o cuyo objeto no sea un adulto miembro del sexo opuesto, puede ser considerado perverso.³ Se podría insistir en esta posición independientemente de lo que piensen los miembros de una sociedad particular. Pero, como hemos visto, una vez se admite el análisis de Freud en términos de una única, aunque compleja, pulsión básica, y aunque queda claro por qué son sexuales las perversiones sexuales, queda sin aclarar por qué son perversas. ¿Qué es lo que privilegia la relación genital heterosexual entre adultos? ¿Hay algún otro criterio que trascienda las opiniones de una sociedad particular?

Se podría pensar en la repugnancia. Es decir, podríamos tratar de determinar aquellas actividades que deben ser condenadas como perversas en función de una reacción de disgusto supuestamente natural. Extensiones de la actividad sexual más allá de los genitales o fuentes alternativas de placer sexual serían perversas si ante ellas una reacción de disgusto fuera lo suficientemente común. De modo que la fellatio y el cunnilingus serían considerados perversos si comúnmente se experimentara repugnancia frente al contacto oral-genital (como Freud indica que ocurría en su sociedad en el momento del 'caso Dora'). Pero la repugnancia es generalmente una variable cultural y con frecuencia puramente convencional. Como señala Freud: 'individuos que besan con pasión los labios de una bella muchacha no podrán emplear sin

repugnancia su cepillo de dientes, aun no teniendo razón ninguna para suponer que su propia cavidad bucal, que no les produce asco, está más limpia que la de la muchacha' (1905d, IV, 1182). Sin embargo, Freud parece creer que es posible mantener un criterio de contenido en ciertos casos extremos ('coprofagia, violación de cadáveres' [1187]). Quizás haya que suponer que algunas cosas, como la coprofagia, son objetiva y universalmente repugnantes; pero las prácticas perversas revelan que esto no es cierto, y Freud debería saberlo.

Desde la perspectiva del desarrollo, los niños deben aprender a sentir repugnancia por las heces. Este hecho puede no parecer obvio, pero Freud era consciente de que así era. Durante el periodo de sus primeras especulaciones sobre el erotismo anal, Freud escribió una interesante carta a su amigo Fliess:

En relación con la ingestión de excrementos ... y los animales, aún quería preguntarle cuándo aparece el asco en el niño y si es que existe siquiera algún período de la primera infancia en el que no se sienta asco alguno. ¿Por qué no voy simplemente al cuarto de mis hijos ... y realizo algunas experiencias? Porque con doce horas de trabajo diario no me queda tiempo para hacerlo y, además, porque las mujeres de la casa no apoyan mis investigaciones. La respuesta a esta cuestión sería teóricamente interesante.

(Carta del 8 de febrero de 1897; 1950a [1887–1902], IX, 3563)

(Esta carta nos muestra el escaso fundamento que las teorías de Freud sobre la sexualidad infantil tienen en una observación directa de los niños; lo cual, creo yo, lejos de degradar sus descubrimientos —dada la posterior confirmación mediante subsecuentes observaciones— los hace aún más notables. Freud no fue el primero en observar que los niños se chupan el pulgar, pero fue sólo gracias a sus innovaciones conceptuales que él y otros pudieron ver esa y otras actividades infantiles como sexuales.) La respuesta a su pregunta sobre los excrementos le era ya conocida cuando escribió los *Tres ensayos*. El niño juega felizmente con sus

heces, y –como escribe Freud– ‘considera los excrementos como una parte de su cuerpo y les da la significación de un ‘primer regalo’, con el cual puede mostrar su docilidad a las personas que le rodean o su negativa a complacerlas’ (1905d, IV, 1203). Y en otra parte Freud desarrolla la analogía entre las heces y otras posesiones de valor como el oro (1908b).⁴ Lo que requiere explicación es la repugnancia ante lo relacionado con la excreción.

En el empleo sexual del ano se ve más claramente (...) el hecho de ser la repugnancia lo que imprime a este fin sexual el carácter de perversión. A mi sentir –y espero que no se vea en esta observación un decidido prejuicio teórico– la razón en que se funda esta repugnancia, o sea, la de que dicha parte del cuerpo sirve para la excreción y entra en contacto con lo repugnante en sí –los excrementos–, no es mucho más sólida que la que dan las muchachas histéricas para explicar su repugnancia ante los genitales masculinos; esto es, que sirven para la expulsión de la orina.

(1905d, IV, 1182)

Es cierto que Freud señala la repugnancia como una de las tres ‘fuerzas de la represión’ (repugnancia, pudor y moralidad; 1905d, IV, 1188, 1196), y puede que esas fuerzas de la represión sean en última instancia de carácter pulsional y estén por lo tanto presentes en todas las sociedades, pero eso no fija necesariamente el contenido de la reacción. Es decir, puede que todos estemos necesariamente (esto es, biológicamente) inclinados a sentir asco ante algo, y sin embargo haya un margen de variedad en cuanto al objeto de ese rechazo. Si el objeto del deseo sexual (en cuanto pulsión) es variable, no debe sorprendernos que el objeto de la repugnancia (en cuanto pulsión) lo sea también. Por lo tanto, si los objetos del deseo sexual no tienen un contenido fijo o determinado, tampoco lo tienen los objetos de la repugnancia sexual. Debemos buscar otro camino para hallar criterios útiles para la perversión y la patología.

Antes de buscar ese otro camino, debemos notar que hay otro problema en un criterio de contenido para la perversión, el cual no proviene

de las variantes que hemos estado señalando, sino de la universalidad que antes quedó mencionada sólo de pasada. Freud indica que es posible encontrar deseos aparentemente perversos no sólo en otras sociedades (por lo demás admirables), sino también dentro de nosotros mismos. En el caso de la homosexualidad, comenta que nuestros deseos responden a las circunstancias externas: dadas unas circunstancias apropiadamente favorables o inhibitorias ('trato exclusivo con individuos del mismo sexo, vida común en la guerra o prisión (...)') [1905d, IV, 1175]), muchos se darían a los placeres homosexuales. Y Freud concluye de forma más decidida:

La investigación psicoanalítica rechaza terminantemente la tentativa de separar a los homosexuales del resto de los humanos como un grupo diferentemente constituido. Extendiendo su investigación a excitaciones sexuales distintas de las manifestaciones exteriorizadas, ha comprobado que todo individuo es capaz de una elección homosexual de objeto y la ha llevado, efectivamente, a cabo en su inconsciente.

(*ibid.*, 1178, nota 637)

Desde cierto punto de vista, todos los seres humanos son bisexuales. Lo que es más, la universalidad de otras perversiones distintas a la homosexualidad se manifiesta en la función que cumplen en el placer preliminar (1218 y 1232). El predominio de la perversión (y el 'negativo' de la perversión: la neurosis) recibe su fundamentación teórica en función de la universalidad de la sexualidad infantil poliformemente perversa. Pero por ahora se trata de ver la imposibilidad de un simple criterio de contenido para la perversión. Dadas la variedad de la práctica cultural y la uniformidad del potencial individual, resulta difícil ver cómo es posible caracterizar como necesariamente anormal (por centrarnos en una dimensión) una determinada elección de objeto. La naturaleza de la pulsión sexual no pone de por sí límite alguno, y –como concluye Freud– 'entre el instinto sexual y el objeto sexual existe [meramente] una soldadura' (1179).

Un criterio alternativo para la perversión y la patología surge en relación con el análisis freudiano del fetichismo. Freud caracteriza el fetichismo en general en función de aquellos casos 'en que el objeto sexual normal es sustituido por otro relacionado con él, pero al mismo tiempo totalmente inapropiado para servir al fin sexual normal' (1905d, IV, 1182). (Nótese que la variación parece afectar tanto al objeto como al fin.) Pero muestra que tiene un punto de contacto con lo normal en la sobrevaloración del objeto sexual (y de los aspectos y cosas relacionados con él) que parece generalmente característico del amor. Sigue Freud:

El caso patológico surge cuando el deseo hacia el fetiche se fija pasando sobre esta condición [de conexión con el objeto sexual] y se coloca en lugar del fin normal o cuando el fetiche se separa de la persona determinada y deviene por sí mismo único fin sexual. Estas son las condiciones generales para el paso de simples variantes del instinto sexual a aberración patológica.
(1183)

Freud define las condiciones generales en términos de 'exclusividad y fijación':

En la mayoría de los casos, el carácter patológico de la perversión no se manifiesta en el contenido del nuevo fin sexual, sino en su relación con el normal. Cuando la perversión no aparece al lado de lo normal (fin sexual y objeto), sino que, alentada por circunstancias que la favorecen y que se oponen en cambio a las tendencias normales, logra reprimir y sustituir por completo a estas últimas; esto es, cuando presenta los caracteres de exclusividad y fijación, es cuando podremos considerarla justificadamente como un síntoma patológico.
(1187)

Pero en realidad esto tampoco sirve como un criterio general, por motivos que el propio Freud proporciona con anterioridad en una nota:

Para el psicoanálisis, la falta de toda relación de dependencia entre el sexo del individuo y su elección del objeto, y la posibilidad de orientar indife-

rentemente esta última hacia objetos masculinos o femeninos —hechos comprobables tanto en la infancia individual como en la de los pueblos—, parecen constituir la actitud primaria y original, a partir de la cual se desarrolla luego el tipo sexual normal o el invertido, por la acción de determinadas restricciones y según el sentido de las mismas. Así, pues, en un sentido psicoanalítico, el interés sexual exclusivo del hombre por la mujer constituye también un problema, y no algo natural, basado últimamente en una atracción química.

(1178, nota 637)

Si se admite que la pulsión está meramente soldada a su objeto, que hay amplias posibilidades de variación en la elección de objeto, entonces cada elección de objeto deviene igualmente problemática, igualmente necesitada de explicación. La exclusividad y la fijación no pueden utilizarse para identificar la homosexualidad como perversa sin identificar otras restricciones (excesivamente firmes) a la heterosexualidad como igualmente perversas. Por lo tanto, la exclusividad y la fijación no ofrecen ninguna ayuda si el objeto de un criterio de perversión es distinguir lo anormal de lo normal, y si la relación genital heterosexual entre adultos es de alguna forma elevada a paradigma de la normalidad. Para sustentar una noción de perversión es necesario tener una norma de la sexualidad. ¿Dónde es posible obtener esa norma? ¿Hay algún motivo para suponer que adoptará la forma de la idea popular sobre la sexualidad normal?

DESARROLLO Y MADUREZ

Como hemos visto, Freud en realidad opera con múltiples criterios para la perversión y la patología. Hemos visto también que sus propias ideas proporcionan materiales para una crítica de tales criterios si uno los intenta generalizar. Pero de su teoría emerge otro criterio que pretende ser en última instancia biológico y por lo tanto no culturalmente relativo. Como indica Freud al principio del tercero de sus *Tres ensayos*: 'todas las

perturbaciones morbosas de la vida sexual pueden considerarse justificadamente como inhibición del desarrollo' (1905d, IV, 1216). La sexualidad perversa es, en última instancia, una sexualidad infantil. Mientras que en el libro de Freud el estudio de las perversiones adultas prepara el camino para extender nuestro entendimiento de la sexualidad a las actividades infantiles, la sexualidad infantil prepara el camino tanto para la sexualidad normal como para la perversa en el del desarrollo del individuo.⁵ Demoras en ese desarrollo o regresiones a etapas más tempranas de fijación –resultado de ulteriores frustraciones– hacen que un adulto manifieste una actividad sexual desviada. Si contamos con un ideal del desarrollo y la maduración normales podemos identificar qué deseos y actividades sexuales cuentan como perversos.

La teoría freudiana del desarrollo psicosexual, con centro en sus fases oral-anal-genital, proporciona ese ideal. La dinámica es al menos parcialmente biológica. Primero, el infante apenas controla algo más que su boca y, en conexión con la necesidad original de alimentarse, rápidamente desarrolla una satisfacción en el chupeteo sensual (1200). No sorprende que en su momento el ano devenga el centro del placer sexual y de otras preocupaciones (retención y expulsión), pues tiene lugar una serie de desarrollos biológicos: a medida que el niño crece, las heces quedan mejor formadas, hay un mayor control del esfínter (de modo que el niño empieza a poder decidir cuándo y dónde retener o expulsar) y la aparición de los primeros dientes induce a la madre a separarse.⁶ Finalmente, llega la pubertad y con ella la posibilidad de procreación y un interés creciente por los genitales. Pero no debemos caracterizar de manera exclusivamente biológica lo que es, al menos en parte, un proceso social. Puede haber una confusión entre la maduración de una capacidad orgánica y la valoración de una forma de sexualidad como su manifestación más desarrollada o la única aceptable. La subordinación de la sexualidad a la reproducción –y la importancia otorgada a la actividad genital heterosexual– es al fin y al cabo una norma social. Freud no afirma que haya una *preferencia* biológica o evolutiva por la reproducción; la preferencia individual, si existe, es simplemente por el placer final:

Incluso si la preferencia por el placer final (o el orgasmo) sobre el placer preliminar (1218–19) está determinada biológicamente, las condiciones para ese placer no lo están. Que el placer final tenga lugar bajo condiciones que puedan llevar a la reproducción depende de una amplia variedad de factores, y que *deba* tener lugar bajo tales condiciones es algo que cabe cuestionar. Aunque se conceda una suprema importancia a la supervivencia de la especie, ésta puede requerir otros elementos, incluyendo el placer sexual (que puede a su vez depender de un cierto grado de variedad). Y en la historia más reciente, ha habido más preocupación por la sobrepoblación y los embarazos involuntarios que por sacar el máximo rendimiento de los efectos reproductivos de la actividad sexual. Bajo determinadas circunstancias, la homosexualidad puede ofrecer ciertas ventajas sociales.⁷

En términos de la teoría freudiana de las pulsiones (a no confundir con las nociones biológicas de modelos de conducta hereditaria en los animales), cada pulsión implica una fuente interna y constante de energía, *tensión o presión*. Freud, sin embargo, añade: ‘aunque el hecho de nacer de fuentes somáticas sea en realidad lo decisivo para el instinto [pulsión], éste no se nos da a conocer en la vida anímica sino por sus fines’ (1915c, VI, 2042). Dadas las hipótesis fundamentales de Freud sobre los mecanismos del funcionamiento psíquico, el fin es en cada caso la descarga terminal de energía o tensión. Y dada su teoría del placer como descarga (o su teoría del displacer como tensión), el fin debe en última instancia entenderse en términos de placer. Freud se da perfecta cuenta del problema que presenta una simple teoría del placer como descarga, especialmente en relación a la sexualidad, donde, al fin y al cabo, la experiencia subjetiva de una tensión creciente es normalmente tan placentera como la experiencia de la descarga (véanse 1905d, IV, 1217; y 1924c). Lo que cuenta aquí, sin embargo, es que para Freud el fin esencial de la actividad sexual (como actividad pulsional) debe ser el placer, alcanzable mediante una amplia gama de actos particulares (bajo una más amplia variedad de condiciones dependientes del pensamiento). La sexualidad puede servir muchos otros propósitos y tener

muchas otras funciones y fines desde muy diversos puntos de vista. Entre éstos se encuentran la procreación, la conciencia interpersonal a múltiples niveles, la comunicación interpersonal, el contacto corporal, el amor o el dinero.⁸ Según la teoría de Freud, la perversión ha de entenderse en términos de formas infantiles (es decir, no genitales) de placer. Esta perspectiva tiene sus dificultades: la homosexualidad, en cierto sentido el paradigma de la perversión para Freud, no es necesariamente no genital y, por lo tanto, no sería obviamente perversa según ese criterio; además, en la medida en que otras perversiones, como el fetichismo, tienden a la estimulación genital y la descarga, tampoco son puramente infantiles (cf. 1916–17, 2322–3). En la práctica, por supuesto, Freud funde la preocupación por el placer sexual experimentada por el individuo con la función biológica de la reproducción, de manera que en el desarrollo y la madurez el criterio de perversión se reduce a determinar si una actividad es apropiada para la reproducción.]

No debe confundirse la (o una) función biológica de la sexualidad (es decir, la reproducción) con la sexualidad como tal. [Freud se esfuerza por dejar claro que la sexualidad tiene una historia en el desarrollo del individuo que precede a la posibilidad de la reproducción.] La función reproductora hace su aparición en la pubertad (1916–17, VI, 2316). (Un ideal de madurez que dé preeminencia a esa función hace que todas las etapas previas de la sexualidad sean necesariamente perversas; las múltiples fuentes de placer sexual infantil le atribuyen un polimorfismo perverso.) Y la conexión funciona en ambos sentidos: las perversiones sexuales pueden considerarse como de naturaleza infantil.] Como dice Freud:

Si el niño posee una vida sexual, ha de ser sinceramente de naturaleza perversa, puesto que, salvo algunos vagos indicios, carece de todo aquello que hace de la sexualidad una función procreadora, siendo precisamente este desconocimiento del fin esencial de la sexualidad —la procreación— lo que caracteriza a las perversiones. Calificamos, en efecto, de perversa toda actividad sexual que, habiendo renunciado a la procreación, busca el placer como un fin independiente de la misma. De este modo la parte más

delicada y peligrosa del desarrollo de la vida sexual es la referente a su subordinación a los fines de la procreación. Todo aquello que se produce antes de este momento, se sustrae a dicho fin o sirve únicamente para procurar placer, recibe la denominación peyorativa de *perverso*, y es, a título de tal, condenado.

(1916–17, VI, 2319–20)

Creo que Freud puede darnos una buena idea de la conexión existente en nuestro lenguaje entre perversión y sexo no reproductor. Por otro lado, no creo que la teoría freudiana necesite mantener esa conexión (desde el punto de vista teórico, el fin necesario es el placer, *no* la reproducción). Además, incluso si la distancia de la posibilidad de reproducción es una condición necesaria para considerar una práctica como perversa, ello no puede ser suficiente: de otro modo las parejas heterosexuales estériles o aquéllas que usan anticonceptivos tendrían que ser consideradas perversas. (Volveremos a esta cuestión más adelante.)

Al privilegiar la relación genital heterosexual entre adultos, aunque sólo sea con el propósito de clasificar las perversiones, se hace una elección basada en unas normas. Los comentarios que Freud hace sobre la procreación reflejan las normas sociales de su época, por lo cual el hecho mismo de que se trataba de normas quedaba de alguna manera oculto. Las normas de los teóricos de la liberación sexual, como Herbert Marcuse o Norman O. Brown, de alguna manera suponen una continuidad con respecto a las pautas inherentes al modelo de Freud. ¿Está el sadismo incluido en la perversión polimorfa? ¿Debería estarlo? Los debates contemporáneos sobre los ideales de sexualidad apropiados no pueden resolverse simplemente recurriendo a la biología. La 'regresión' es *sin* duda un concepto empírico, pero adquiere sentido contra un fondo proporcionado por las normas sociales (*no* puramente biológicas) del desarrollo. Al determinar las perversiones aplicamos a la sexualidad un estándar externo, lo cual *no* implica que no deba hacerse; simplemente quiere decir que debemos ser conscientes de lo que hacemos y por qué. Llamar 'infantiles' a las perversiones puede de hecho describir-

las, pero lo que es inmaduro es normalmente considerado como inferior; y si se trata de llegar a esa conclusión es necesario contar con más fundamento que el que proporciona la biología. Al fin y al cabo, si se vive lo suficiente, uno acaba por decaer. Que algo tenga lugar más tarde no quiere decir que sea necesariamente mejor.

MÁS SOBRE LA HOMOSEXUALIDAD

¿Es la homosexualidad una perversión? Según un criterio de contenido, ya se base en última instancia en una reacción de repugnancia o en cualquier otra cosa, la respuesta varía según lugares y épocas y se puede argumentar que esa reacción de disgusto es al menos tan maleable como el deseo ante el cual se produce. Según un criterio de exclusividad y fijación, no es más o menos perversa que la heterosexualidad que presenta una exclusividad semejante. Según un criterio de desarrollo y madurez, o demora y regresión, la respuesta es menos clara. Para algunos la homosexualidad es una etapa o fase evolutivamente inmadura. No creo, sin embargo, que la teoría de Freud (a pesar de algunos comentarios ocasionales) defienda esa perspectiva. En los *Tres ensayos*, Freud afirma que la homosexualidad 'puede conservarse durante toda la vida, desaparecer temporalmente, no representar sino un episodio en el curso del desarrollo normal, y hasta manifestarse en un estado avanzado de la existencia del sujeto, después de un largo período de actividad sexual normal' (1905d, IV, 1173). En este caso, la heterosexualidad sería la etapa más temprana del desarrollo. En una de sus *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, dedicada a la angustia, Freud indica de pasada que 'en la vida de los homosexuales, los cuales no han recorrido como los demás hombres cierta etapa de la evolución sexual, la vagina vuelve a ser representada por dicho intestino [el ano]' (1933a, VIII, 3158), supuestamente explicando así por qué se evita la vagina o (en el caso de los homosexuales que prefieren la sodomía) cómo es que el ano viene a ocupar su lugar en la actividad sexual. Pero la preocupación central (pp. 3157-8)

gira en torno a la persistencia del erotismo anal en los heterosexuales, y la idea es que en el curso del 'desarrollo sexual normal' hay una identificación entre el ano y la vagina (es decir, el acto heterosexual implica una erotismo anal desplazado), de modo que los homosexuales que prefieren la sodomía podrían en cierto sentido ser más directos. Lo que debe notarse aquí es que el erotismo anal (en sus diversas formas) puede ser igualmente importante para *homosexuales y heterosexuales*.⁹ Freud afirma que el sexo infantil es decididamente autoerótico (1905, IV, 1199), esto es, *no implica objeto sexual alguno*; en este sentido, la homosexualidad no es infantil. Pero, por otro lado, el fetichismo de los pies y la bestialidad también tienen sus objetos: ¿deberíamos concluir por ello que no son tampoco infantiles, que no son tampoco perversiones? La presencia de una persona entera como objeto en el caso de la homosexualidad implica sin duda una diferencia *importante*. (La inversión en sí misma puede, después de todo, ser significativamente diferente de la *perversión*.)

Freud parece de vez en cuando referirse a la homosexualidad como una forma demorada o inmadura de sexualidad, por ejemplo, en su respuesta a la carta de una madre que le había escrito sobre su hijo homosexual (véanse también 1919e, VII, 2466; y 1940a [1938], IX, 3386). Freud escribió:

Sin duda, no representa el homosexualismo una ventaja, pero tampoco existen razones para avergonzarse de él, ya que no supone vicio ni degradación alguna. No puede clasificarse como enfermedad, y consideramos que es una variante de la función sexual producida por cierto desarreglo en el desarrollo sexual. Muchos individuos altamente respetables de la antigüedad y de nuestros tiempos han sido homosexuales, y, entre ellos, varios de los personajes más destacados de la Historia (como Platón, Miguel Ángel, Leonardo de Vinci, etcétera). Es una gran injusticia, y también una crueldad, perseguir el homosexualismo como si fuera un delito. (...) Lo que el análisis puede hacer por su hijo es distinto. Si se siente desdichado, neurótico, desgarrado por mil conflictos e inhibido en su vida social, el análisis puede aportarle armonía, paz men-

tal y plena eficiencia, tanto si sigue siendo homosexual como si cambia.
(1960a, 470, 19 de abril de 1935)

Sin apoyo en sus escritos teóricos, debe suponerse que el 'desarreglo en el desarrollo sexual' se refiere a (la norma social de) la reproducción. En un nivel teórico, sólo en el caso del lesbianismo parece ser posible decir algo específicamente ligado a una fase en relación a la elección de objeto. Es decir, dadas las premisas básicas de la teoría psicoanalítica, no queda del todo claro por qué no son lesbianas todas las mujeres (o, más tendenciosamente, cómo es que alguien puede amar a un hombre). Hasta la fase genital, su desarrollo es semejante al de los niños, y en las incipientes relaciones objetales tanto las niñas como los niños deberían quedar ligados a sus madres como figura fundamental de apoyo. Se supone que las niñas, a diferencia de los niños, cambian el género de su objeto de amor al atravesar la fase edípica. Y el tabú del incesto llevaría a los niños a excluir a sus madres, pero no a todas las mujeres, como posibles objetos sexuales. Bajo la influencia del complejo de castración, y mediante la identificación con el padre, el niño habría de buscar una niña semejante a la 'niña que se casó con el padre'. Las niñas, por otro lado, cambiarían su objeto de amor femenino por uno masculino. Por qué hacen esto es objeto de debate: algunas explicaciones recurren a la envidia de pene (lo cual requiere un análisis más profundo del que puede ofrecerse aquí; en cualquier caso, las explicaciones biológicas en términos de un cambio de interés del clítoris a la vagina no resuelven el problema); otras explicaciones aluden a una rivalidad con el progenitor del mismo sexo (algo que niñas y niños tienen en común; lo que ocurre es que en ellas el objeto primario de dependencia y por tanto de amor era el progenitor del mismo sexo); otras recurren a un deseo de complacer a la madre (lo que implica conseguir para ella un pene). Cualquiera que sea la explicación del desarrollo psicosexual femenino, apenas hay motivo para considerar que la homosexualidad masculina implique una demora o una regresión a una etapa anterior del desarrollo y sea, por lo tanto, infantil y –según ese criterio– perversa.¹⁰

Sin embargo, quizás sea posible extraer algo más de la teoría general del desarrollo propuesta por Freud. Podría afirmarse que, en cierto sentido, el mecanismo básico de la elección homosexual de objeto es más primitivo que el mecanismo de la elección heterosexual. Freud distingue dos formas básicas de elección de objeto: anaclítica y narcisista (1914c, VI, 2025). Según el modelo anaclítico (o de apoyo), de la misma manera que los componentes pulsionales de la sexualidad están al principio ligados a la satisfacción de las pulsiones del yo, la dependencia del niño con respecto a sus padres proporciona el modelo para las relaciones posteriores. Según el modelo narcisista, el individuo escoge un objeto que le sea semejante. Puede parecer obvio que la elección homosexual de objeto es narcisista, y que esta elección narcisista es más primitiva que la presentada por el otro modelo. Mas ninguna de las dos afirmaciones es correcta. Mientras que ciertamente el homosexual tiene un objeto que le es al menos en parte (sexo o genitales) semejante, hay otros muchos aspectos del individuo en función de los cuales incluso una elección heterosexual de objeto puede ser notablemente narcisista. Además, los mecanismos de la elección homosexual de objeto son varios (Freud, por ejemplo, enfatiza a veces el rechazo de la rivalidad con el padre o los hermanos) y la semejanza del objeto con respecto a uno mismo puede no ser siempre importante (de hecho, una dependencia anaclítica hacia el objeto puede resultar mucho más prominente).¹¹ La posibilidad de que el narcisismo (en el sentido de tomarse a sí mismo como objeto sexual) sea como fase más primitiva que la elección de objeto (en el sentido de tomar a otro como objeto sexual) no hace que la elección narcisista de objeto sea más primitiva que la anaclítica. En ambos casos, a diferencia del narcisismo primitivo, el objeto es otra persona; lo que ocurre es simplemente que en un modelo lo más importante es la semejanza, mientras que en otro lo es la dependencia. Incluso si consideramos el narcisismo la primera forma de elección de objeto (después del autoerotismo), la dependencia está presente desde el principio (y toda una escuela de psicoanálisis afirmarían que las relaciones de objeto están presentes desde el primer momento). El propio Freud escribió:

Cuando la primitiva satisfacción sexual estaba aún ligada con la absorción de alimentos, el instinto sexual tenía en el pecho materno un objeto sexual exterior al cuerpo del niño. Este objeto sexual desaparece después, y quizá precisamente en la época en que fue posible para el niño construir la representación total de la persona a la cual pertenecía el órgano productor de satisfacción. El instinto sexual se hace en este momento autoerótico, hasta que, terminado el período de latencia, vuelve a formarse la relación primitiva. No sin gran fundamento ha llegado a ser la succión del niño del pecho de la madre modelo de toda relación erótica. El hallazgo de objeto no es realmente más que un retorno al pasado.

(1905d, IV, 1224–5)

La homosexualidad no es más un retorno a formas tempranas de relación que cualquier otro intento de amor.¹²

La Asociación Norteamericana de Psiquiatría [APA: American Psychiatric Association] ha lidiado con el problema de la clasificación de la homosexualidad. Tal clasificación no carece de consecuencias prácticas, y no es sorprendente que el debate haya tomado un cariz político.¹³ En cualquier caso, la nosología no trata solamente de teorías etiológicas. Como mínimo, la clasificación a veces tiene en cuenta, además de la etiología, patrones sintomáticos y posibilidades de tratamiento. El argumento contra la clasificación de la homosexualidad como enfermedad podría incluir tanto la idea de que no debe someterse a tratamiento (sea cual sea su origen) como la afirmación política de que la clasificación como enfermedad contribuye a una discriminación injusta (por ejemplo en el trabajo: ¿debe la homosexualidad ser causa de despido?, ¿debe serlo la esquizofrenia?). En 1973, el consejo directivo de la APA decidió suprimir la homosexualidad (como tal) de la lista de enfermedades del *Manual diagnóstico y estadístico de enfermedades mentales* (DSM-III, pp. 281–2). Sin embargo, se incluyó algo denominado ‘homosexualidad ego-distónica’: si un homosexual no desea su condición o sufre ansiedad al vivirla, esa condición es considerada como una enfermedad. Claramente, los criterios de enfermedad mental utilizados por la APA en este caso no son ‘neutrales’: la ansiedad y la indeseabilidad pueden ser resultado de acti-

tudes sociales (lo que produce ansiedad y es por lo tanto indeseable en Iowa puede ser muy distinto de lo que produce ansiedad y es indeseable en San Francisco: así, la homosexualidad sería una 'enfermedad' en Iowa pero no en San Francisco).¹⁴ En cualquier caso, de las teorías etiológicas y evolutivas del psicoanálisis no se deduce necesariamente que la homosexualidad deba provocar sufrimiento y sea por ello indeseable.

Sin embargo, debemos reconocer que —incluso si la homosexualidad no implica demora o inhibición evolutiva alguna, incluso si la homosexualidad es tan 'genital' y madura como la heterosexualidad— se encuentra en las circunstancias actuales alejada de la posibilidad de procreación y es, en este sentido, perversa. Cualquier actividad sexual cuyo efecto esté disociado de la procreación puede ser —y ha sido— considerada perversa (nótese que la disociación fundamental es con respecto al efecto, no al propósito; si lo importante fuera el propósito de las personas involucradas en la actividad, la mayoría de las relaciones genitales heterosexuales tendrían que ser consideradas perversas). Al aceptar esa idea de perversión, sin embargo, debe tenerse cuidado con lo que se deduce sobre las personas que participan en esas actividades vistas como perversas: por un lado, la procreación quedaría excluida realmente sólo si sus actividades fueran exclusivamente perversas; por otro lado, que sea socialmente beneficioso tener niños (el cuidado y la crianza de los niños no están excluidos de la actividad perversa, es decir, no reproductora) depende de las circunstancias (otras características de los padres o condiciones sociales como la sobrepoblación). Más aún, nuevas técnicas reproductoras pueden reducir las limitaciones procreadoras de la actividad perversa, del mismo modo que nuevas técnicas anticonceptivas han mitigado los peligros de los embarazos involuntarios en la actividad sexual 'normal'. Sea cual sea el lugar biológico que la reproducción ocupa en la vida sexual humana, no puede servir para determinar la actitud apropiada con respecto a la sexualidad no reproductora. Aún aceptando que la procreación sea uno de los propósitos del sexo, es igualmente cierto que ese propósito puede alcanzarse con éxito (y asegurar la supervivencia de la especie) sin necesidad de que todos nos limitemos a la se-

xualidad procreadora. Y, al fin y al cabo, el sexo normal —es decir, la relación genital heterosexual entre adultos— puede ser sumamente defectuosa: puede haber fallos de reciprocidad y mutualidad, o de plenitud interactiva (las fantasías sexuales privadas pueden acercar el contacto sexual a la masturbación en esta experiencia, incluso si no es así en sus posibles efectos). E incluso el sexo normal en este sentido, el que podría en las circunstancias apropiadas conducir a la procreación, puede errar en sus efectos reales (muchos contactos sexuales no llevan al embarazo, y menos aún las relaciones entre individuos estériles o las que hacen uso de anticonceptivos). ¿Constituye una tara el hecho de que un individuo disocie la reproducción de su actividad sexual? No hay motivo para ello. Freud con frecuencia señala las grandes contribuciones sociales de los homosexuales a lo largo de la historia, a veces estableciendo incluso una conexión entre esa aportación y la orientación sexual, derivando energías sociales de las inclinaciones homosexuales.¹⁵ Freud no deja de ver los defectos; él no asume que todos los homosexuales sean pilares de la civilización: aunque algunos 'han tratado (...) de hacer creer que constituyen una parte selecta de la Humanidad (...) lo cierto es que la proporción de individuos carentes de todo valor es, entre ellos, idéntica a la que se da en el resto de los grupos humanos de diferentes normas sexuales' (1916–17, VI, 2312). Que los homosexuales contribuyan o no a la sociedad puede ser relevante con respecto al problema de qué actitud debe tomarse frente a la homosexualidad, pero lo mismo cabe decir de los heterosexuales y de los que tienen inclinaciones mixtas; no hay motivo alguno para esperar una uniformidad en las contribuciones de dichos grupos. Queda por aclarar si la homosexualidad debe ser considerada una perversión: depende, por un lado, de qué criterio de perversión se adopte (por ejemplo: de contenido, con la repugnancia como marca, exclusividad y fijación; o desarrollo y madurez, con la reproducción como marca) y, por otro, dados ciertos criterios, de cuáles sean las teorías etiológicas y evolutivas a seguir. Pero parece evidente que, incluso si la homosexualidad se considera una perversión, ello en sí mismo no constituye un fundamento para condenarla o creer que es

peor que la heterosexualidad ni un motivo para desaprobársela en los otros o evitarla en uno mismo.

FETICHISMO DE LOS PIES

Se podría concluir con razón que Freud no ofrece un concepto sistemáticamente sostenible de la perversión como patología, y sin embargo debe reconocerse que su consideración de estos temas proporciona una inestimable perspectiva sobre lo que llamamos perversión y, lo que es más importante, sobre su significado psicológico. Si hay algo que sea una perversión según las actitudes imperantes lo es sin duda el fetichismo de los pies, y el análisis freudiano de la exclusividad y la fijación nos ayuda a entender por qué.¹⁶ Pero otros (criterios de perversión (contenido, madurez, reproducción, totalidad, etc.)) conducirían al mismo resultado; de hecho, el que conduzcan a ese resultado puede ser una condición de la propiedad de tales criterios. El problema no es la clasificación, sino el comprender la fuente y el propósito de ese interés inusual en los pies.

Normalmente, cuando uno se enfrenta con un deseo que no comparte, es posible simpatizar con ese deseo al menos hasta el punto de tener una idea de qué puede haber de deseable en su objeto. Parte del misterio del fetichismo surge de la dificultad de hacer comprensible el extraordinario valor e importancia que se adjudica al objeto. Descubrir la conexión entre el fetichismo y otras sobrevaloraciones más comunes del objeto sexual —que pueden a su vez relacionarse con el narcisismo (1914c, VI, 2025, 2027, 2029, 2032–3)— supone dar un paso hacia la comprensión del fetichismo (1905d, IV, 1183), pero sigue sin dar respuesta al problema de por qué los deseos han de tomar direcciones tan peculiares. Esta pregunta se refiere en parte a los mecanismos de elección de objeto, pero, sobre todo, es una pregunta sobre el significado de esa elección. ¿Qué es lo que hace que un pie sea tan atractivo? ¿Por qué son algunos pies más atractivos que otros? ¿Cómo pueden llegar a satisfacer (o parecer satisfacer) las necesidades del sujeto? El psicoanálisis ofrece algunas

respuestas. En los casos centrales, 'la sustitución del objeto por el fetiche' está determinada por 'una asociación de ideas simbólicas, casi siempre inconsciente en el sujeto' (1905d, IV, 1184). En el caso del fetichismo, lo que el psicoanálisis viene en resumidas cuentas a decir es (entre otras cosas) que 'el pie sustituye al pene femenino que el niño echa extrañadamente de menos en la mujer' (ibíd., n. 645). Así resumida la respuesta puede parecer extraordinariamente increíble. Pero en su estudio sobre el fetichismo (1927e, VIII) Freud traza una cadena de experiencia, fantasía y asociación que sugiere cómo un pie puede llegar a dar seguridad frente al temor a la castración y constituirse por lo tanto el foco de interés sexual. Descrita de esa forma, la historia puede parecer improbable. Pero nótese que la cuestión de la probabilidad entra a dos niveles: uno es la probabilidad de las creencias atribuidas al fetichismo (¿cómo es posible que nadie llegue a pensar algo tan improbable como que un pie sea el pene perdido de la madre?); el otro es la probabilidad de esa atribución de (improbables) creencias. El genio de la explicación psicoanalítica no consiste en tratar de hacer plausibles creencias extravagantes, sino en tomar creencias para cuya atribución nos ofrece otros motivos y mostrar cómo en ciertos casos éstas persisten y dirigen el deseo.

Algunas de las creencias relevantes (por ejemplo, en la ubicuidad de los genitales masculinos) se encuentran en las teorías sexuales infantiles. Mucha de la evidencia recogida sobre tales creencias, así como sobre las equivalencias simbólicas, proviene del estudio de los neuróticos; y así debería ser, pues, como Freud menciona repetidamente, 'la neurosis es (...) el negativo de la perversión' (1905d, IV, 1190). Quizá debamos detenernos por un momento en este punto. 'La pulsión sexual, como hemos visto, es compleja y tiene varias dimensiones' (ibíd., 1188); no se trata de la energía simple y sin cualidades que aparece en gran parte de la conceptualización temprana de Freud (IV, 1191, 1221). Es por lo tanto posible volver a identificar la 'misma' pulsión en diferentes contextos porque las variaciones de objeto (por ejemplo) no necesariamente alteran el carácter único de la fuente. Las pulsiones, a diferencia de la energía sin cualidades, cumplen una de las restricciones conceptuales

del 'desplazamiento': un cambio de objeto puede identificarse como desplazamiento (más que como simple cambio) sólo contra un trasfondo de continuidad. Una de las cosas que pueden haber ocultado la continuidad subyacente entre la sexualidad infantil y la adulta es que el niño es 'polimórficamente perverso' (1205); y el vínculo con la sexualidad adulta es más claro en referencia a la sexualidad perversa (no con la relación genital heterosexual). De forma similar, el papel de la sexualidad en las neurosis quedó en parte oculto porque la sexualidad implicada es típicamente perversa. Según Freud, 'la neurosis es, por decirlo así, el negativo de la perversión' (1190), de modo que la naturaleza sexual de las neurosis tiende a ocultarse. Lo que Freud quiere decir mediante esa famosa fórmula queda un poco más evidente en una nota: 'las fantasías de los perversos, claramente conscientes, y que, en circunstancias favorables, pueden transformarse en actos; los temores delirantes de los paranoicos, proyectados en sentido hostil sobre otras personas; y las fantasías inconscientes de los histéricos, descubiertas detrás de sus síntomas por el psicoanálisis, coinciden en su contenido hasta en los detalles aislados' (1190, n. 658). Para que esta afirmación sea convincente, es necesario presentar el contenido de las fantasías inconscientes de los histéricos, pero esto se simplifica gracias a que, en el caso de los neuróticos, 'los síntomas (...) no son sino la expresión de la vida sexual de los enfermos' (1189), y 'por lo menos uno de los sentidos de un síntoma se refiere siempre a una fantasía sexual' (1905e, III, 958). Así, la tos histérica de Dora puede analizarse en función de una fantasía inconsciente de fellatio (ibíd., 958-61). Nada de esto resulta muy sorprendente si se recuerda que la sexualidad neurótica, como la perversa, es infantil (1905d, IV, 1194): sea cual sea la forma que la pulsión sexual adopte en última instancia, inevitablemente tendrá sus raíces en la sexualidad infantil.

Volviendo al fetichismo de los pies, e independientemente de la opinión que merezca la explicación psicoanalítica, está claro que es necesaria alguna explicación. La asociación resulta, a falta de otra explicación, demasiado peculiar, y para quien no comparte el deseo resulta difícil ver qué es deseable. Si se cuenta con los apropiados sentidos ocul-

tos, el deseo deviene al menos inteligible en cuanto deseo; tal comprensión es necesaria para experimentar una verdadera simpatía. Según los patrones de exclusividad y fijación, el fetichismo es sin duda perverso; pero ello no nos lleva muy lejos, y ya hemos apuntado que el criterio de exclusividad y fijación es de por sí inadecuado si se aplica en general. Ciertamente, hay algo peculiar en el fetichismo y, en la medida en que el psicoanálisis pueda servirnos para entender esa peculiaridad, quizás pueda también ayudarnos a adoptar una actitud apropiada ante las perversiones en general. En el caso del fetichismo, aunque no compartamos las creencias, podemos ver cómo algunas de ellas, así como ciertos objetos y actividades, pueden devenir deseables. El fetichismo permite una suerte de negación y simultánea aceptación de hechos incómodos; de esto no se sigue que todos los deseos resulten igualmente aceptables una vez comprendidos. Las creencias pueden tener implicaciones más profundas, y tener esos deseos y creencias puede tener efectos más amplios, de modo que algunas perversiones pueden ser objetables. Nuestras normas habituales para juzgar la acción y la interacción humana no desaparecen ante las perversiones; pero el mero hecho de la perversión no constituye un fundamento independiente para la crítica moral. Ha de tenerse presente que todos los deseos requieren igualmente explicación, todos tienen una historia (más o menos oculta): simplemente sentimos menos necesidad de explicar aquellos deseos que nos son más familiares.

Una vez más, el fetichismo de los pies requiere alguna explicación. Quienes desean rechazar la explicación psicoanalítica del fetichismo de los pies están obligados a proporcionar una alternativa. Creo que una simple explicación sobre la generalización del estímulo no sirve. El psicoanálisis incluye los habituales elementos asociativos, aunque a veces añade también algunas conexiones menos asociativas; por ejemplo, dice Freud:

En algunos casos de esta clase de fetichismo pudo demostrarse que el instinto escopofílico orientado primariamente hacia los genitales y que

tendía a acercarse a ellos siguiendo una línea ascendente, fue detenido en su camino por prohibición o represión; quedó fijado, de este modo, en el pie o en el calzado, eligiéndolo como fetiche. En este caso, los genitales femeninos fueron representados, conforme a la hipótesis infantil, como masculinos.) (1905d, IV, 1184, n. 645; cf. 1927e, VIII, 2995)

Pero Freud tiene también cuidado de atribuir demasiado valor a las impresiones sexuales tempranas, como si éstas determinaran totalmente la dirección de la sexualidad:

Todas las observaciones realizadas en este sector coinciden en que cuando el fetiche hace su primera aparición se muestra ya dueño del interés sexual, sin que las circunstancias concomitantes nos expliquen cómo ha llegado a ello. (...) Lo exacto es que detrás de los primeros recuerdos relativos a la aparición del fetiche yace una fase separada y olvidada de la evolución sexual que ha sido sustituida, como por un 'recuerdo encubridor', por el fetiche, el cual no es sino un residuo o un precipitado suyo.) (1905d, IV, 1183-4, n. 643)¹⁷

Las conexiones que Freud destaca son normalmente significativas, y no meras asociaciones casuales. El problema más general con la simple generalización de un estímulo es que tiende a explicar a la vez poco y mucho. ¿Por qué otras personas expuestas a los mismos estímulos no desarrollan dependencias fetichistas? (El psicoanálisis puede tener problemas también con esta pregunta; véase 1927e, VIII, 2994.) ¿Por qué con frecuencia los fetichistas adjuntan condiciones especiales (como el olor) a sus objetos preferidos? (Aquí el psicoanálisis tiene algunas sugerencias interesantes; véanse 1909d, IV, 1485-6, y 1905d, 1184, n. 645.) Si la generalización del estímulo vale por sí sola como mecanismo explicativo, puede mostrarse capaz de explicar los resultados reales particulares de una asociación sólo a costa de mostrarse igualmente capaz de explicar cualquier otro resultado de una determinada impresión temprana. Los

factores apuntados por los teóricos del condicionamiento simplemente están demasiado extendidos y no son diferenciadores. Algo que pretende explicarlo todo no explica realmente nada.¹⁸

Los deseos del fetichista usualmente dependen en gran medida del contenido simbólico. El objeto fetiche es percibido por él como de un cierto tipo, contando con ciertas conexiones (esta 'percepción' es otro aspecto de la situación que los enfoques conductistas normalmente dejan de lado¹⁹). El psicoanálisis intenta trazar estas conexiones (algunas de ellas ocultas para el propio individuo) y su historia. Se propone entender su fuerza compulsiva y capacitar al individuo para especificar mejor qué es lo que desea en relación con el objeto. La idea del objeto (incluyendo la idea del motivo para el deseo o la del rasgo que hace deseable al objeto deseado) especifica el deseo. Una comprensión apropiada de las ideas relevantes puede ser una condición necesaria de la libertad, de la posibilidad de alterar el deseo mediante la auto-comprensión reflexiva. Una atención demasiado exclusiva en la conducta implicada en la sexualidad perversa puede perder de vista la idea y, con ello, el deseo detrás de la conducta. Dado que las personas pueden hacer cosas aparentemente semejantes por motivos muy diferentes (a veces una persona hace algo porque quiere, mientras que otra lo hace porque le pagan; los diversos sentidos de la misma conducta pueden revelarse en fantasías asociadas, conscientes o inconscientes, y en otras ideas), las determinaciones conductistas de la actividad perversa, como las explicaciones sociológicas, pueden inevitablemente errar en su objetivo. Si queremos entender los deseos (y las actividades) sexuales perversos (y también los normales), debemos atender a las ideas detrás de ellos.²⁰

LO MENTAL Y LO FÍSICO

Platón traza una línea entre el amor físico y el amor espiritual, creyendo que el segundo es más elevado que el primero. La línea entre lo físico y lo mental no corresponde con la línea entre lo sexual y lo espiritual, pues, sea cual sea la concepción que se tenga de la espiritualidad y la mentali-

dad, la sexualidad no es puramente física. Ciertamente uno podría esperar, si así fuera, que los objetos y fines del deseo sexual estén fijados por la biología. Pero mientras que la biología humana es relativamente uniforme, los objetos y fines del deseo sexual son tan variados como la imaginación humana. Hay condiciones psicológicas para la satisfacción sexual, y el sexo es tanto una cuestión de pensamiento como de acción. Si bien la maquinaria de la reproducción –los propios órganos sexuales, los genitales– tienen determinadas estructuras y modos de funcionamiento, el deseo sexual toma formas sumamente diversas. La sexualidad implica tanto la mente como el cuerpo. Creer que es posible escapar de la sexualidad mediante una negación del cuerpo es confundir la mitad con el todo.

Aunque sería una exageración decir que el sexo está todo en la mente, sería menos erróneo que la imagen común de que el sexo es puramente físico. Freud se aproximó a la verdad al localizar la sexualidad en la frontera o como puente entre lo mental y lo físico. Hablando de las pulsiones en general, Freud explicó su significado:

Bajo el concepto de 'instinto' [pulsión] no comprendemos primero más que la representación psíquica de una fuente de excitación, continuamente corriente o intrasomática, a diferencia del 'estímulo' producido por excitaciones aisladas procedentes del exterior. Instinto es, pues, uno de los conceptos límites entre lo psíquico y lo físico. (1905d, IV, 1191)

La pulsión sexual, por lo tanto, no debe identificarse con la energía neutra (como en la temprana teoría de Freud, por ejemplo, en su *Proyecto de una psicología para neurólogos*, 1950a [1895], I). Tiene dirección (fin y objeto) así como una fuente y un ímpetu (o fuerza) de carácter somático. La pulsión implica tanto necesidades biológicamente dadas como deseos dependientes del pensamiento. Es nuestro pensamiento lo que especifica los objetos de nuestro deseo (por muy equivocados que podamos estar acerca de si podrán satisfacer nuestras necesidades reales). Mediante transformaciones y desplazamientos de diversas clases, nuestra pulsión

sexual toma varias direcciones. Como dice Freud en algún momento: 'el concepto de lo sexual comprende en psicoanálisis mucho más [de lo corrientemente aceptado]. Esta extensión se justifica genéticamente' (1910k, V, 1572; cf. la discusión de 'Participación psíquica' en 1905d, IV, 1187-8). El análisis de los deseos sexuales se inicia con una necesidad pulsional derivada de una fuente somática; pero los representantes psíquicos de esa necesidad pulsional deben desarrollarse en la historia del individuo, atrayéndolo a una variedad de objetos y fines (formas de satisfacción). Dadas diferentes vicisitudes, nuestra dotación pulsional original se traduce en neurosis, perversiones o en la variedad de vidas y caracteres sexuales normales. Nuestro carácter se encuentra entre aquellos atributos (acaso más 'elevados') cuyo origen Freud sitúa en la sexualidad. En su ensayo sobre 'El carácter y el erotismo anal' Freud afirma que 'podemos establecer para la constitución definitiva del carácter, producto de los instintos parciales, la siguiente fórmula: los rasgos permanentes del carácter son continuaciones invariadas de los instintos primitivos, sublimaciones de los mismos o reacciones contra ellos' (1908b, IV, 1357). No puedo indagar aquí los enigmas presentados por esas supuestas transformaciones y por la explicación psicoanalítica de lo normal,²¹ pero debería quedar claro que nuestro carácter sexual determina en gran medida nuestro carácter, quiénes somos: ya sea directamente, como se sugiere en la fórmula, o indirectamente, como modelo de nuestra conducta y nuestras actitudes en otras esferas.²²

Hay algunas lecciones sobre multiplicidad que podemos aprender de Freud. Como mínimo, me gustaría destacar las siguientes en este estudio sobre los *Tres ensayos* de Freud:

1. La sexualidad, lejos de ser unificada, es compleja. La pulsión sexual está compuesta de elementos que pueden determinarse en base a varias dimensiones (fuente, objeto, fin). Es un compuesto que se desarrolla y cambia, y que puede fácilmente descomponerse. En particular, la pulsión está 'meramente soldada' a su objeto.

2. Los criterios de perversión son múltiples, y ninguno de ellos es verdaderamente satisfactorio si lo que se busca es una norma transcultural fundada en una sexualidad humana común. No es que no haya ideales de la sexualidad (con correspondientes criterios de perversión), pero éstos son también múltiples y deben entenderse en conexión con ideales más generales de la interacción humana.
3. Los propósitos, funciones y fines de la sexualidad son múltiples. No se trata de una función puramente corporal o biológica. Hay un importante elemento mental que emerge quizás con más claridad en relación con las perversiones, donde las condiciones psicológicas para la satisfacción sexual aparecen dramáticamente acentuadas. Aquí es posible encontrar los inicios de un ideal defendible (spinoziano–freudiano) en la esfera de lo sexual: la salud y la madurez implican llegar a saber qué es lo que realmente queremos y por qué lo queremos. Además, puesto que lo que queremos depende de lo que pensamos, si queremos cambiar nuestro deseo quizá habremos también de cambiar nuestro modo de pensar.

Quiénes somos se manifiesta en cómo y a quién o qué amamos. La estructura de nuestro deseo emerge en el curso de la transformación de la pulsión sexual a medida que aprendemos a vivir en un mundo lleno de presiones y restricciones internas y externas, a medida que aprendemos a vivir con otros y con nosotros mismos.

NOTAS

1. Aunque aquí subrayo que la existencia de una historia causal no descarta la evaluación, quizás deba también insistir en que algunas evaluaciones están casi siempre fuera de lugar. Sea la homosexualidad innata o adquirida, apenas tiene sentido condenarla como ‘antinatural’. Por un lado, la naturaleza, o al menos la naturaleza

humana, supone condiciones de aprendizaje: todos los seres humanos deben ser de algún modo criados para sobrevivir y desarrollarse. Ese 'de algún modo' admite desde luego ciertas variantes. El verdadero contraste entre naturaleza y aprendizaje como entidades causales puede establecerse en última instancia en la diferencia entre uniformidad y variabilidad. En términos de responsabilidad individual, tanto la naturaleza como el aprendizaje pueden entenderse como causas 'externas' (el individuo no las elige y, por consiguiente, no controla el resultado). Por otro lado, en general la naturaleza incluye más de lo que muchos están dispuestos a aceptar (una de las constantes lecciones del Marqués de Sade). En la medida en que las acusaciones de perversión se fundamentan en nociones sobre lo que no es natural, pueden no ser aplicables. (Véase Michael Slote, 'Innapplicable Concepts', *Philosophical Studies* 28 (1975): 265–71. Los diversos contrastes entre lo natural y lo no natural y el desarrollo histórico de la crítica de la homosexualidad como algo antinatural son objeto de estudio en *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, de John Boswell [University of Chicago Press, 1980].) En el veredicto del forense, 'muerte por causas naturales', se establece un contraste con otros tipos de causas que implican básicamente la intervención de intenciones humanas. Sean cuales sean las causas de la homosexualidad y del deseo homosexual, deben ser del mismo tipo que las causas de la heterosexualidad y del deseo heterosexual. Esto aparece reflejado en el mito de Aristófanes en *El banquete* de Platón. Se podría de paso apuntar que si Freud tenía en mente ese mito al escribir las primeras páginas de los *Tres ensayos* (1905d, IV, 1172), como los usualmente fiables editores de la *Standard Edition* aseguran en una nota, su descripción es bastante engañosa. Freud habla como si la 'poética fábula' pretendiera explicar solamente la heterosexualidad y por lo tanto la existencia de la homosexualidad y el lesbianismo fueran algo inesperado. De hecho, la historia de Aristófanes sobre la división de los seres humanos originales en dos mitades y su consiguiente intento de reunión mediante el amor admite las tres alternativas. Aristófanes parte de tres sexos originales: doblemente masculino, doblemente femenino y 'andrógino'. Así pues, el mito

ofrece una explicación (la misma explicación) tanto para la homosexualidad y el lesbianismo como para la heterosexualidad.

(Debería mencionarse que hay una versión india del mito que parece ajustarse mejor a la descripción de Freud, y éste más tarde la menciona explícitamente en *Más allá del principio del placer* [1920g, VII, 2538].) Desde la perspectiva de la teoría psicoanalítica, la elección de objeto heterosexual y la homosexual son igualmente problemáticas y requieren igualmente explicación (1905d, IV, 1178, n. 637).

En sus escritos publicados, Freud sólo en tres ocasiones menciona lo 'antinatural' en relación con prácticas o deseos perversos. En cada uno de esos casos (1898a, I, 318; 1916-17, VI, 2310-11; y 1920a, VII, 2546) se trata de referencias a las ideas de otros.

2. Véase Bernard Williams, 'Moral Luck', *Proceedings of the Aristotelian Society*, suplemento al volumen 50 (1976): 115-35; incluido en su libro *Moral Luck* (Cambridge University Press, 1981). Véase también la réplica de Thomas Nagel, 'Moral Luck', *Proceedings of the Aristotelian Society*, supl. vol. 50 (1976): 137-51; incluido en su libro *Mortal Questions* (Cambridge University Press, 1979).
3. Freud describe el criterio de contenido para las desviaciones con respecto a la fuente y el fin: 'las perversiones son alternativamente: a) transgresiones anatómicas de los dominios corporales destinados a la unión sexual; o b) detenciones en aquellas relaciones intermedias con el objeto sexual que normalmente deben ser rápidamente recorridas en el camino hacia el fin sexual definitivo' (1905d, IV, 1181). Cabe preguntarse qué hay de reprochable en ampliar esos 'dominios' o en la 'detención'.
4. Freud sintetiza sus ideas sobre el niño y las heces en la lección XX de sus *Lecciones introductorias al psicoanálisis*: 'El niño no experimenta al principio repugnancia alguna por sus excrementos, a los que considera como una parte de su propio cuerpo, se separa de ellos contra su voluntad y los utiliza como primer 'regalo', con el que distingue a aquellas personas a las que aprecia particularmente. E incluso después que la educación ha conseguido desembarazarle de estas inclinaciones, transporta sobre los conceptos 'regalo' y 'dinero' el valor que antes concedió a los excrementos, mostrándose, en

- cambio, particularmente orgulloso de aquellos éxitos que enlaza al acto de orinar' (1916–17, VI, 2319).
5. 'Las manifestaciones infantiles de la sexualidad no determinan tan sólo las desviaciones, sino también la estructura normal de la vida sexual del adulto' (1905d, IV, 1219).
 6. A partir de aquí, como sugiere Erikson, el niño es expulsado del paraíso oral de la etapa anterior; véase Erik Erikson, *Childhood and Society*, 2ª ed. (Nueva York: W. W. Norton, 1963), p. 79 [hay trad. castellana: *Infancia y sociedad*, trad. Noemí Rosenblatt (Buenos Aires: Hormé, 1980)]. En general, Erikson es de gran utilidad para entender cómo la sociedad contribuye y da sentido a las fases psicosexuales.
 7. Se ha especulado sobre la posible ventaja evolutiva de la homosexualidad en términos de impulsos sociales y altruistas. Véase, por ejemplo, Edward O. Wilson, *Sobre la naturaleza humana*, trad. Mayo Antonio Sánchez (México: F.C.E., 1980), pp. 205 ss.
 8. La multiplicidad de fines y esencias para la sexualidad y la correspondiente multiplicidad de criterios para la perversión quedan ilustradas en una creciente literatura filosófica sobre la perversión sexual. Una gran parte está recogida en dos antologías: *Philosophy and Sex*, ed. R. Baker y F. Elliston (Buffalo: Prometheus Books, 1975), y *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings*, ed. A. Soble (Totowa, Nueva Jersey: Littlefield, Adams and Company, 1980). Los autores tienden a titubear entre, por un lado, explicar el concepto de perversión de forma que incorpore nuestra clasificación ordinaria de prácticas particulares y, por otro, proporcionar una justificación racional para una idea defendible de sexualidad (con sus correspondientes –y a veces revisionistas– implicaciones sobre lo que constituye una perversión). Aquí, como en otros casos, puede ser deseable llegar a un 'equilibrio reflexivo' entre nuestras intuiciones y principios. Desde la perspectiva aquí presentada, quizás los estudios más interesantes sean el de Thomas Nagel, 'Sexual Perversion' (*Journal of Philosophy* 66 [1969]: 5–17; también en su libro *Mortal Questions* y en ambas de las antologías arriba citadas) y el de Sara Ruddick, 'Better Sex' (en la antología de Baker y Elliston). Nagel encuentra la esencia de la sexualidad en la interacción y la conciencia interpersonal a múltiples niveles, una dialéctica entre

el deseo y lo corporal que sitúa el centro de la sexualidad en los deseos como respuesta a otros deseos. De ahí que el criterio de perversión resultante aparezca definido en términos de insuficiencia interactiva, según la cual la homosexualidad no es necesariamente perversa, el fetichismo de los pies debe serlo, y la relación heterosexual con fantasías desviadas podría serlo. Mientras que la forma de insuficiencia es diferente, el énfasis en la misma puede ponerse en relación con el tipo de unificación o totalización de componentes en la fase final de la organización genital de la sexualidad en Freud, en función de la cual las perversiones pueden entenderse como pulsiones parciales (o 'insuficientes'). (Cf. la afirmación de Freud, repetida en otros lugares, de que las perversiones pueden entenderse 'por un lado, como inhibiciones y, por otro, como disociaciones del desarrollo normal' (1905d, IV, 1230.) En cualquier caso, la insistencia de Nagel en una teoría total de la naturaleza del deseo sexual me parece apuntar en la dirección correcta. De interés especial es también 'Better Sex' de Ruddick, que, entre otras cosas, expone claramente la relación entre reproducción y perversión en el lenguaje y el entendimiento ordinarios.

El énfasis de Freud en la función del placer (o descarga) en la sexualidad debe considerarse en conjunción con su énfasis similar en las condiciones psicológicas del placer (condiciones de descarga dependientes del pensamiento). El placer, como Freud bien entendía, no es en sí mismo algo simplemente corporal. Cuando se pasa del problema de la sexualidad y el placer al más amplio del amor y el enamoramiento, hay que tener en cuenta todo un conjunto de factores adicionales. El amor y la familia vuelven a introducir en escena el complejo de Edipo, y las relaciones amorosas (sea su objeto del mismo o del otro sexo) deben entenderse en términos de transferencia, ideales del yo y escisión del yo (1921c). La confluencia de corrientes sexuales y afectivas en una relación de amor madura presenta todo tipo de dificultades, pero las deficiencias de esa conjunción tienden a resultar en lo que podría caracterizarse como amor 'neurótico' más bien que 'perverso' (así surgen, por ejemplo, la recreación de dependencias o triángulos edípicos, o la necesidad de

objetos degradados o prohibidos acompañada de formas de impotencia psíquica; véanse 1905d, IV, 1211, y 1912d, V, 1710-15).

9. Puede ser útil en ciertos casos mantener la distinción entre inversión y perversión, pues entonces resulta más fácil preguntarse si es la inversión (de objeto) lo que hace que algunos individuos sean perversos (con respecto al fin), o si más bien es su perversión (del fin) lo que los hace invertidos (en su elección de objeto). En otras palabras, la cuestión de la perversión puede ser relativamente independiente de la cuestión de elección de objeto (homosexual o heterosexual).
10. Algunos analistas, como Michael Balint, insisten de hecho en que muchas formas de homosexualidad 'indudablemente no son restos de formas sexuales infantiles, sino desarrollos posteriores' ('Perversions and Genitality', *Primary Love and Psycho-analytic Technique* [Londres: Tavistock Publications, 1965], p. 136). Pero debe tenerse en cuenta que muchas ideas de Balint no pueden fundamentarse o, en cualquier caso, no aparecen fundamentadas. En concreto, y acerca de los homosexuales, él afirma que 'todos ellos saben que sin una relación sexual normal no hay satisfacción real' (p. 142). El desarrollo de las ideas psicoanalíticas sobre la homosexualidad después de Freud ha sido estudiado por Kenneth Lewes en *The Psychoanalytic Theory of Male Homosexuality* (Nueva York: Simon and Schuster, 1988).

El problema profundo que presenta el lesbianismo (al suponer que toda persona comienza con un objeto de amor primario femenino) puede ser cómo es que alguien (hombre o mujer) puede amar a un hombre. ¿Qué es lo importante para el homosexual: la identidad o la masculinidad de su objeto? ¿Es la identidad importante para las mujeres? ¿Lo es para todo el mundo?

11. Entre los mecanismos de la elección de objeto homosexual considerados por Freud, el más importante implica una identificación con la madre (1905d, IV, 1178, n. 637; 1910c, V, 1598-9; 1921c, VII, 2587; 1922b, VII, 2616), y otro secundario implica una formación reactiva contra la rivalidad entre hermanos (1922b, VII, 2617). En otro lugar, en relación a un caso de lesbianismo, Freud habla de una 'retirada en favor de un tercero' (1920a, VII, 2553, n. 1519). Lewes, en

The Psychoanalytic Theory of Male Homosexuality, distingue cuatro direcciones principales en la reflexión freudiana sobre la etiología de la homosexualidad.

12. Hay anteriormente un difícil pasaje en el que Freud relaciona la homosexualidad con una fase de transición del narcisismo (1911c, IV, 1516–17). J. Laplanche y J.–B. Pontalis comentan ese pasaje en su *Diccionario de psicoanálisis* (Barcelona: Labor, 1983), p. 228.
13. Para un relato de lo ocurrido, véase J. Marmor, 'Epilogue: Homosexuality and the Issue of Mental Illness', en J. Marmor, ed., *Homosexual Behavior: A Modern Reappraisal* (Nueva York: Basic Books, 1980). Una crónica periodística más detallada la ofrece R. Bayer en *Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of Diagnosis* (Nueva York: Basic Books, 1981). Véase también Lewes, *The Psychoanalytic Theory of Male Sexuality*, pp. 213–29.
14. Esto podría entrar en conflicto con la descripción general que la propia APA ofrece de enfermedad mental, la cual incluye la siguiente restricción:

Si el trastorno se limita a un conflicto entre un individuo y la sociedad, esto puede representar una desviación social –lo cual puede ser o no recomendable–, pero no constituye en sí mismo una enfermedad mental.

(DSM–III [Washington, D.C.: American Psychiatric Association, 1980], p. 363).

C. Culver y B. Gert (*Philosophy in Medicine: Conceptual and Ethical Issues in Medicine* [Oxford University Press, 1982]) presentan algunas dificultades con las definiciones y clasificaciones de enfermedades mentales de la APA, pero la categoría de 'homosexualidad ego–distónica' no les preocupa todo lo que debiera. Afirman:

la razón primaria por la cual ciertas conductas sexuales recurrentes son enfermizas es que son de carácter ego–distónico: la persona que participa de esa conducta sufre por ello. Por supuesto, tal conducta probablemente es también una manifestación de una incapacidad volitiva; pero aun si no es así, basta con que el sufrimiento sea significativo para que éste sea razón suficiente para considerarla una enfermedad. Nótese que, tanto en el caso del sufrimiento como en el de una incapacidad volitiva, la condición sexual no es una enfermedad por ser sexual, sino por alguna otra característica asociada con dicha condición. Creemos pues que si la homosexualidad cuenta como enfermedad lo es a causa del sufrimiento que experimenta el sujeto, no por las fantasías o deseos homosexuales de la persona. (p. 104)

Pero creo que, dados sus propios criterios para lo que cuenta como 'enfermedad', deberían mostrar una mayor incertidumbre. Según ellos (pp. 95–8), la pena no debe considerarse una enfermedad porque tiene un 'fundamento causal diferenciado' (es decir, una pérdida externa; si la persona se convenciera de que la pérdida no era real, desaparecerían la pena y el dolor). Parecería entonces no quedar claro si la 'homosexualidad ego–distónica' es, en sus propios términos, una 'enfermedad'. ¿No tiene el sufrimiento (e incluso la supuesta 'incapacidad volitiva') un 'fundamento causal diferenciado'? Después de todo, si la sociedad cambiara su actitud, el sufrimiento podría desaparecer y no habría necesidad de combatir los deseos. Culver y Gert escriben en un momento dado: 'si una persona está sufriendo o en claro peligro de sufrir a causa fundamentalmente de un conflicto con su entorno social, entonces ese entorno sería un fundamento causal diferenciado para su sufrimiento y la persona no sería entonces un enfermo' (p. 94). Si el sufrimiento ha de constituir una señal de la enfermedad, es necesario contar con una teoría de la fuente del sufrimiento. Incluso suponiendo que un cambio de actitud social no llegara en determinados casos a eliminar el sufrimiento, que un deseo sea ego–distónico puede deberse a que el individuo ha internalizado normas equivocadas. ¿Se trata entonces de un problema con el deseo o con las normas (es la combinación de ambos lo que produce la ansiedad)? ¿Qué es lo que debe cambiar? Un individuo puede sufrir por un auto–desprecio injustificado (pero quizás promovido socialmente).

15. Por ejemplo:

Sabemos ya que cierto número de individuos homosexuales se distingue por su desarrollo especialmente considerable de los impulsos instintivos sociales y una gran atención a los intereses colectivos. (...) No puede ser indiferente para esta relación entre la homosexualidad y los sentimientos sociales la circunstancia de que la elección de objeto homosexual nazca muchas veces de un temprano vencimiento de la rivalidad con el hombre. (1922b, VII, 2617–8)

La conexión más habitual que Freud establece es, por supuesto, entre sentimientos sociales y una homosexualidad sublimada (más que una homosexualidad activa):

Una vez alcanzada la elección heterosexual de objeto, las tendencias homosexuales no desaparecen ni quedan en suspenso, sino que son simplemente desviadas del fin sexual y orientadas hacia otros nuevos. Se unen con elementos de los instintos del yo, para constituir con ellos los instintos sociales, y representar así la aportación del erotismo a la amistad, a la camaradería, a la sociabilidad y al amor general a la Humanidad. Por las relaciones sociales normales de los hombres no adivinaríamos nunca la magnitud de estas aportaciones procedentes de fuentes eróticas con inhibición de su fin sexual. A este contexto pertenece también el hecho de que precisamente los homosexuales manifiestos, y en primer término aquellos que rechazan toda actividad sexual, se caractericen por una intensa participación en los intereses generales de la Humanidad, surgidos de la sublimación del erotismo.

(1911c, IV, 1517)

16. La comprensión de este por qué nos ayuda a entender también lo que significa describir un deseo o un acto como 'perverso'. Normalmente, el fetichismo de los pies no se considera algo repugnante. Lo que resulta inquietante o preocupante es la idea de que alguien pueda estar (sexualmente) interesado sólo en los pies. Por mucho que esa concentración pueda simplificar la vida, parece dejar fuera otras valiosas posibilidades.
17. Aquí el problema es similar al de ciertos intentos conductistas por explicar complejos fenómenos psicológicos. Por ejemplo, Wolpe y Rachman sugieren, en relación al 'caso Juanito' de Freud, que 'el incidente al que Freud se refiere como simplemente la causa incitadora de la fobia de Juanito era en realidad la causa de la totalidad del trastorno' (J. Wolpe y S. Rachman, 'Psychoanalytic Evidence: A Critique Based on Freud's Case of Little Hans', en *Critical Essays on Psychoanalysis*, ed. S. Rachman [Oxford: Pergamon, 1963], p. 216; hay traducción castellana: *Ensayos críticos al psicoanálisis* [Madrid: Taller de Ediciones JB, 1975]). El incidente en cuestión era que Juanito había visto la caída de un caballo que tiraba de un ómnibus. Además de otros problemas relativos al análisis de los autores arriba mencionados (véase J. Neu, *Emotion, Thought, and Therapy* [Londres: Routledge and Kegan Paul, 1977], pp. 124-35), cincuenta años antes, Freud ya había advertido lo siguiente: 'las circunstancias de tiempo impiden adscribir demasiada influencia al motivo ocasional del brote de la enfermedad, pues Juanito presentaba ya indicios de angustia mucho antes de haber presenciado la caída del caballo del ómnibus' (1909b, IV, 1434).

Phyllis Greenacre traza el curso de las adiciones posteriores a la teoría psicoanalítica del fetichismo (incluyendo el énfasis en etapas evolutivas previas a la fase fálica) en 'Fetishism', en *Sexual Deviation*, ed. I. Rosen, 2ª ed. (Oxford University Press, 1979), pp. 79–108.

18. Véase Neu, *Emotion, Thought, and Therapy*, pp. 126–7.
19. Véase C. Taylor, *The Explanation of Behaviour* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1964).
20. Como Nagel ('Sexual Perversion'), deseo dar un énfasis especial al papel de los deseos en la perversión. Pues la cuestión de si una actividad o práctica particular realizada por un individuo determinado debe o no ser considerada perversa depende normalmente de los deseos que conforman esa práctica (aunque la fuerza de esta afirmación puede variar con criterios alternativos de perversión y sexualidad). La descripción, aquí como en todas partes, está condicionada por la teoría. Que una acción particular observable cuente como 'neurótica' depende del por qué de su realización, de su significado: una persona que se lava las manos quince veces al día no es necesariamente un obsesivo-compulsivo; puede ser un cirujano. Igualmente, un chorro de orina aplicado con un interés sexual tiene un significado muy diferente del llevado a cabo como medida de emergencia para tratar la picadura de un erizo de mar. Por supuesto, las acciones pueden estar sobredeterminadas, los motivos pueden mezclarse y ocultarse. En cualquier caso, la descripción completa de lo que una persona hace depende normalmente de lo que (ya sea consciente o inconscientemente) ésta cree estar haciendo y por qué. Las ideas y deseos subyacentes son esenciales para caracterizar la naturaleza de las actividades y las prácticas.

Y, una vez más, apenas puede exagerarse el papel que las ideas cumplen a la hora de entender la naturaleza de los deseos. Como Stuart Hampshire concluye en el curso de un análisis de la función de las ideas en el deseo:

el esquema tradicional, que distingue entre la lujuria y los deseos racionales, puede resultar demasiado simple y reflejar burdamente simples ideas morales. Cualquier estudio de la sexualidad muestra que el pensamiento, normalmente en forma de fantasía, forma parte de una gran variedad de deseos sexuales, los cuales son habitualmente asociados con causas físicas. La tradicional equiparación del deseo físico, o lujuria, con el deseo irreflexivo no está justificada por la evidencia.

Ni es tampoco cierto que los deseos más reflexivos y plenamente conscientes, y que son en este sentido racionales, sean necesariamente o siempre los más complejos. Por el contrario, puede haber deseos preconscientes e inconscientes que *manifiestan* haberse desarrollado a partir de procesos muy complejos de pensamiento irreflexivo e imaginativo.

(*Freedom of the Individual*, 2ª ed. [Londres: Chatto and Windus, 1975], p. 137)

21. Un primer acercamiento a esta cuestión aparece en mi 'Getting Behind the Demons', *Humanities in Society* 4 (1981): 171-96 (esp. 191-2).
22. Como Freud indica en su análisis del caso del 'hombre de las ratas': 'la conducta sexual entraña un poder prototípico con el que actúa sobre las demás reacciones del hombre, modificándolas' (1909d, IV, 1482). El pensamiento forma también la base para la principal duda de Freud sobre la masturbación: el daño puede ocurrir 'por el establecimiento de un prototipo psíquico, al no existir la necesidad de modificar el mundo exterior para satisfacer una profunda necesidad' (1912f, V, 1707; cf. 1908d, IV, 1258-9). Deberíamos quizás hacer constar lo que sigue: 'no obstante, en los casos en que se desarrolla una amplia reacción contra este prototipo, queda abierto el camino al florecimiento de las más valiosas cualidades de carácter'.

La moralidad y el otro internalizado*

Jennifer Church

Cuando Freud hablaba de moralidad a menudo se refería a las restricciones que la cultura impone sobre el comportamiento sexual, un código comúnmente aceptado pero que se infringe continuamente. Freud estaba profundamente interesado en exponer tanto las razones que subyacen a tales códigos sexuales restrictivos como la dinámica de nuestras desviaciones con respecto a ellos. Para Freud, sin embargo, el carácter moral de las restricciones no consiste ni en el contenido sexual ni en la imposición social de ciertos límites; las restricciones morales son, más bien, impedimentos que cumplen una función especial en la psicología de los individuos: la función de 'super-yo'. Aunque la aparición del super-yo está, según Freud, ligada a la dinámica del deseo sexual en general y al complejo de Edipo en particular, son finalmente las propiedades relacionales y no el contenido del super-yo —específicamente, sus relaciones históricas con otra gente y sus relaciones continuas con el yo— lo que lo convierten precisamente en un super-yo y en un agente de la moral. Una descripción de la formación y naturaleza del super-yo es pues, a la vez, una descripción de la formación y naturaleza de la moral.

Para entender lo que Freud dice del super-yo y del íntimamente relacionado ideal del yo, debemos comprender cómo se constituye una entidad personal o un yo y de qué modo características pertenecientes a otras personas se internalizan hasta convertirse en parte integral de uno

* Debo un especial agradecimiento a Sebastian Gardner y Jerome Neu por sus comentarios a una versión anterior de este ensayo.

mismo. La historia de estas preguntas constituye la base metapsicológica crucial del análisis que hace Freud de la moral, y yo ofrezco una interpretación algo nueva de esta base en las secciones primera y segunda de este capítulo. La sección tercera presenta la situación aparentemente paradójica en la que un otro internalizado retiene su otredad, y la cuarta explora la distinción entre el super-yo y el ideal del yo. En la sección final, intento situar la presentación que hace Freud de la moral en relación a algunas opciones disponibles, y defendiendo mi postura frente a algunas de las posibles objeciones.

I. LA CONCIENCIA Y LAS DESVIACIONES DEL DESEO

Según Freud, nuestros deseos o pulsiones son pocos, y los numerosos y variados deseos que experimentamos normalmente son el resultado de desviaciones y transformaciones más o menos elaboradas de los mismos.¹ En su forma más elemental, un deseo se dirige hacia algún objeto o fin cuya consecución satisface el deseo y produce la liberación de la energía que lo sostiene. Pero si no se alcanza ese objeto o fin, el deseo buscará su realización en objetos sustitutivos. Aunque casi todos los objetos son reemplazables por otros si el individuo establece entre ellos una asociación, cuanto más abundantes y contiguas sean las asociaciones –aspecto similar, proximidad física, semejanza de nombres, etc.– más satisfactorias y estables serán las sustituciones.² Un único deseo puede ser desviado hacia varios objetos, y distintos deseos pueden ser desviados hacia un mismo objeto; estos son los denominados procesos primarios de desplazamiento y condensación, procesos que se dan automáticamente, promovidos por la presión del deseo insatisfecho y premiados por el placer que produce el equilibrio recuperado. De todos modos, como casi todos los objetos sustitutivos lo son de forma imperfecta, el logro de un objeto sustitutivo raramente satisface completamente el deseo originario. De ahí que el deseo originario tienda a permanecer hasta cierto punto activo y que los procesos de desviación y condensación continúen indefinidamente.

Esta 'lógica' inconsciente del deseo –la sustitución mediante la asociación– se halla a menudo reñida con la lógica del pensamiento consciente. A pesar de las similitudes cualitativas que existen entre la mancha actual en un tapete y la mancha deseada años atrás en unas sábanas, conscientemente sabemos que aquella no puede sustituir a ésta.³ Esto ocurre así porque los pensamientos conscientes (es decir, los pensamientos que forman parte del sistema Cs y están controlados por los denominados procesos secundarios) son sensibles al orden que instituye el tiempo, a las leyes causales, y a las *desanalogías* –como si tuvieran que responder ante las restricciones de la realidad– mientras que los pensamientos inconscientes (es decir, los pensamientos que forman parte del sistema Ics) son responsables únicamente ante las exigencias de la imaginación y el placer, para los cuales el orden temporal, las leyes causales y los datos negativos son irrelevantes.⁴ Como no podemos ser en todo momento conscientes de todos nuestros pensamientos, y como la conciencia a menudo le niega al deseo su objeto (o, de hecho, niega el deseo mismo), es inevitable hasta cierto punto restituir la lógica inconsciente del deseo y depender de ella. Y, en el fondo, Freud intenta explicar numerosos casos de (aparente) irracionalidad recurriendo precisamente al conflicto y la fluctuación entre estos dos modos de pensamiento: entre los procesos consciente e inconsciente, o entre el pensamiento que se guía por el principio de realidad y el que se guía por el principio de placer.⁵

Ligadas a la capacidad del pensamiento consciente hay otras dos capacidades relacionadas: (1) la capacidad de reconocer la propia subjetividad –de reconocer los pensamientos de uno como pensamientos, o los puntos de vista personales como puntos de vista–, y (2) la capacidad de usar el lenguaje. Freud es bastante explícito respecto a cada una de estas conexiones. El carácter de los procesos inconscientes, afirma, 'consiste en que la realidad mental queda equiparada en ellos a la realidad exterior, y el mero deseo, al suceso que lo cumple' (1911b, V, 1642), de modo que 'la antítesis entre lo subjetivo y lo objetivo no existe en un principio' (1925h, VIII, 2885). Con respecto al lenguaje, Freud escribe: 'la representación consciente integra la imagen de la cosa más la correspondiente

presentación verbal; mientras que la imagen inconsciente es la representación de la cosa sola. (...) Una representación no concretada en palabras (...) permanece entonces en estado de represión en el sistema [Ics]' (1915e, VI, 2081; véase también 1923b, VII, 2705, 2708–9). Freud afirma no simplemente que la conciencia utiliza el lenguaje, sino que el uso del lenguaje es lo que *forma* la conciencia.

Freud no explica, sin embargo, *por qué* la capacidad de reconocer la subjetividad y la capacidad lingüística deben correlacionarse con la conciencia y, de hecho, definirla. Podemos, en su nombre, arriesgar lo siguiente: un punto de vista subjetivo es un punto de vista subjetivo por el mismo motivo que un lenguaje es un lenguaje, es decir, es capaz de representar el mundo de una cierta forma aunque el mundo no se corresponda verdaderamente con ella; tanto un sujeto como un lenguaje deben poder representar a distancia y, aún más importante, su representación debe ser susceptible de error. Reconocer la subjetividad y hacer uso del lenguaje como lenguaje presupone el reconocimiento de esta posibilidad de representación errónea y, así, la posibilidad misma de la representación. El reconocimiento de esta posibilidad es lo que, para Freud, parece constituir la esencia de la conciencia.⁶

Esta interpretación de lo que Freud entiende por conciencia ayuda a explicar su abandono del contraste entre lo consciente y lo inconsciente por el de yo y ello: si la aparición de la conciencia equivale a la aparición de un reconocimiento de la propia subjetividad, entonces equivale también a la identificación y delineación de una entidad personal o un yo. El ello, en cambio, es una colección de deseos, totalmente dirigidos a sus objetos y totalmente ignorantes del carácter subjetivo que tienen.

La precedente interpretación de la noción freudiana de conciencia puede ayudar a explicar dos afirmaciones más bien sorprendentes de Freud: (1) la de que las *emociones* deben ser conscientes, y (2) la de que el pensamiento es acción *experimental*.⁷ Mientras un impulso permanezca inconsciente, será desviado libremente de un objeto a otro sin que su relevancia causal respecto al objeto originario del deseo intervenga de

ningún modo, e inmediatamente emprenderá acciones encaminadas a estos objetos sin considerar su posible éxito. Este impulso o deseo, mientras permanezca inconsciente, no será retenido ni suspendido a la espera de una aparición futura de su objeto originario o de una oportunidad para una acción más efectiva. La emoción, sin embargo, parece exigir precisamente esta frustración y suspensión del deseo; en la ira, por ejemplo, los impulsos destructivos más inmediatos se contienen exteriormente pero se sustentan interiormente. La emoción establece un lugar subjetivo (en contraste con uno objetivo) de la acción. Lo mismo ocurre con el pensamiento: en él se crea un deseado estado de cosas que es más interior que exterior (se lo *imagina* o *representa*), y esto permite experimentar con varias posibilidades y resultados antes de comprometerse con alguno de ellos. Así, tanto en el pensamiento como en la emoción, uno se retira a un dominio subjetivo. Pero como el contraste entre lo subjetivo y lo objetivo, o entre lo imaginario y lo real, sólo puede captarse mediante la conciencia (según la define Freud), entonces la emoción y el pensamiento (frente al deseo y la creencia, o el impulso y la cognición) dependerán de hecho de la conciencia.

II. LO INTERIOR Y LO EXTERIOR

Cuando se llega a percibir la individualidad personal —es decir, al alcanzar la conciencia o el yo— es preciso marcar los límites entre uno mismo y lo demás. fijar los límites físicos y psicológicos de uno mismo es, sin embargo, un proceso complicado y continuo. El deseo es posesivo y ambiciona incorporar todo aquello que nos gusta al tiempo que rechaza lo que nos disgusta y procura alejarlo de nosotros. A un nivel muy básico, esto se manifiesta en los intentos por atraer hacia nosotros o incorporar en nuestros cuerpos objetos deseables y por apartar o resistir los objetos que nos disgustan. (La preocupación de los niños por varios orificios corporales no se debe exclusivamente al hecho de que en ellos se producen sensaciones vívidas; capaces de ingerir, retener, o expulsar material, estos orificios son también el lugar donde se dan las

ambigüedades respecto a lo que es de uno y lo que no lo es, lo que le pertenece y lo que no.) A un nivel más abstracto, sin embargo, se trata de propiedades que se poseen o se rechazan de acuerdo con el deseo: tendemos a atribuirnos rasgos deseables (los 'introyectamos') a la vez que atribuimos rasgos indeseables a cosas externas a nosotros (los 'proyectamos'). Así, por ejemplo, un niño piensa que los problemas que tiene con un juguete son problemas del juguete y no de él, pero que algo conseguido gracias a la intervención de uno de los padres es un logro propio y no del padre, una tendencia que no es, naturalmente, exclusiva de los niños, y que puede invertirse cuando la confianza personal se halla socavada.

Con la habilidad de reconocer a los demás como totalidades psicológicas –personalidades que de diversas formas combinan tanto propiedades buenas como malas– se da la posibilidad de internalizar no sólo propiedades específicas de los demás sino también personalidades completas. Cuando tomo una persona en su totalidad, y no alguno de sus aspectos, como objeto de mi deseo, la posesión o incorporación de tal objeto requiere la internalización de la personalidad completa; la satisfacción de mi deseo requiere, por lo tanto, que fantasee la presencia interna de la persona deseada y no simplemente aquellas propiedades que deseo. El resultado es la presencia interna no sólo de los aspectos amados del otro internalizado, sino también de los odiados; al adquirir imaginativamente lo que deseo, puede que me someta al mismo tiempo a la presencia continua de mucho de lo que desprecio.

Qué personas resulten internalizadas depende de cuáles sean habitualmente objeto de un deseo intenso pero insatisfecho: aquéllos a quienes uno *desea* poseer o controlar más intensa y regularmente pero que *no puede* normalmente poseer o controlar. Típicamente, y en un primer momento, el otro internalizado es la madre o el padre, ya que ellos son normalmente los objetos de los deseos más fuertes que uno experimenta y los primeros a quienes se llega a percibir como totalidades psicológicas. Con el tiempo, y en principio, sin embargo, cualquier otro ser influyente puede ser internalizado. Es preciso notar sin

embargo que la incapacidad de poseer o controlar completamente a los demás demuestra su independencia con respecto a nosotros y, al mismo tiempo, crea la necesidad de recurrir a la fantasía para satisfacer los deseos; por lo tanto, una condición previa para la internalización del otro es que exista alguna experiencia de conflicto entre mis deseos y acciones y aquellos de los demás. La internalización del otro es una manera de poseer y retener *imaginariamente* a la persona deseada que no puede ser, de hecho, ni poseída ni retenida.

La internalización de una persona deseada es una alternativa y de hecho un compromiso entre otras dos opciones ante la frustración: el desvío del deseo a nuevos objetos (externos), y el refugio en el narcisismo (donde uno mismo se convierte en el nuevo objeto del deseo).⁸ Uno se ve continuamente ante la necesidad de optar entre redirigir los deseos hacia el exterior, acción que nunca resulta totalmente exitosa, redirigirlos hacia el interior, retirándose así del mundo. La internalización ofrece una tercera alternativa, ya que con ella los deseos de uno permanecen dirigidos hacia su objeto original, pero éste queda apartado del mundo exterior y 'alojado' en el interior.

III. IDENTIFICACIÓN Y OTREDAD

La internalización de un otro no produce necesariamente la aparición del super-yo. En la medida en que somos capaces de simplemente incorporar los deseos y los rasgos personales de otro o de sustituir nuestros deseos y rasgos por los de otra persona, la internalización del otro consiste, más bien, en una especie de fusión con esa persona. Tal internalización, sin embargo, engendra normalmente algunos conflictos internos, dada la frecuencia del desacuerdo entre los deseos y personalidades de gente diferente y la dificultad de renunciar a nuestros más básicos deseos y disposiciones. Esto plantea el problema, dado a conocer por los debates actuales sobre la identidad personal y el autoengaño, de cómo dos personalidades aparentemente distintas y conflictivas pueden llegar, a pesar de todo, a constituir una sola persona.

Para Freud, ese problema no era una cuestión ociosa cuya respuesta había de surgir por mera estipulación. Él rechazó explícitamente la idea de que el contraste entre los estados mentales conscientes e inconscientes, por ejemplo, pudiera entenderse según el modelo de dos individualidades en interacción, ya que —según Freud— el inconsciente (o el ello) no es en absoluto una unidad individualizada de conciencia [un self].

Este proceso deductivo (...) nos lleva (...) a la hipótesis de una segunda conciencia reunida en nosotros a la conciencia que nos es reconocida. Pero (...) una conciencia de la que nada sabe el propio sujeto es algo muy distinto de una conciencia ajena y ni siquiera parece indicado entrar a discutirla, ya que carece del principal carácter de tal. (...) Todo esto nos hace (...) no admitir ya en nosotros la existencia de una segunda conciencia, sino la de actos psíquicos carentes de conciencia.

(1915e, VI, 2063–4)

Según Freud, el inconsciente o el ello no puede ser considerado un yo [self] aparte porque, como ya hemos sugerido, la creación de éste conlleva la aparición de la conciencia. Por lo tanto, aunque las pulsiones del ello (o el sistema Ics) son ciertamente, y en un sentido importante, mías, no son parte de mí mismo [del self] hasta que no los recoge la conciencia.

Un otro internalizado puede, claramente, alinearse tanto con el sistema Cs como con el sistema Ics, dependiendo de que sus deseos y creencias sean o no reconocidos. Su *otredad*, sin embargo, depende de su oposición al yo [self] consciente. (La oposición que permanece completamente en el inconsciente no sólo no llega a ser una oposición al propio yo sino que, lo que viene a ser lo mismo, no llega ni siquiera a constituirse como oposición ya que, como vimos, queda inmediatamente resuelta mediante la acción de los procesos de desplazamiento y condensación.) En la medida en que el otro internalizado sea inconsciente, su oposición a uno mismo se limitará a una rebelión contra el régimen impuesto por la conciencia, pues ésta es simplemente el medio a través del cual el material

inconsciente previo confronta el principio de realidad y la prudencia se impone. Por otra parte, en la medida en que el otro internalizado sea consciente, equivaldrá a un conjunto de deseos de segundo orden respecto a los propios deseos conscientes de primer orden. En cualquier caso, el otro internalizado mantendrá su otredad sólo en tanto dirija sus deseos hacia aspectos del propio yo [self] y no hacia objetos del mundo externo: será, por lo tanto, un super-yo (un 'Über-Ich'). El super-yo es precisamente esa parte de la persona que permanece en oposición o en actitud crítica frente al yo [ego].

Reconocer el super-yo —es decir, ser consciente de él sin llegar a identificarse con él— depende, por lo tanto, de que se reconozca su papel como vigilante del yo [ego]. Al principio, naturalmente, son otras personas —especialmente los padres— quienes 'vigilan' nuestras acciones y decisiones; y cuando son internalizados es precisamente en su calidad de vigilantes que mantienen frente al yo [self] la independencia que es necesaria para un super-yo, o una 'conciencia' moral.

Podemos rechazar la existencia de una facultad original, en cierto modo natural, de discernir el bien y el mal. Muchas veces lo malo ni siquiera es lo nocivo o peligroso para el yo, sino, por el contrario, algo que éste desea y que le procura placer. Aquí se manifiesta, pues, una influencia ajena y externa, destinada a establecer lo que debe considerarse como bueno y como malo. (...) Sólo se produce un cambio fundamental cuando la autoridad es internalizada al establecerse un super-yo. Con ello, los fenómenos de la conciencia moral son elevados a un nuevo nivel, y en pureza sólo entonces se tiene derecho a hablar de conciencia.

(1930a, VIII, 3054)

Mis comentarios anteriores sobre la conciencia y el lenguaje pueden ayudar ahora a explicar por qué el super-yo se experimenta típicamente como una voz interior. Es preciso distinguir espacialmente puntos de vista, de modo que el verme desde el punto de vista de un otro exige que me vea a mí mismo en relación al otro imaginario o real que

permanece externo a mi yo físico. Lo que el otro 've' en mí dependerá, entonces, de lo que se muestre públicamente y de lo que sea visible desde el punto de vista particular que el otro ocupa. Modificaré mi comportamiento en respuesta al otro que continúa siendo concebido como externo a mí. No es necesario, por otra parte, experimentar la voz del otro como espacialmente externa a mí; para que se distinga de la mía, es suficiente con que se dirija a mí, o que esté en conversación conmigo. Por lo tanto, a diferencia de la mirada del otro, su voz puede influirme incluso cuando meramente delibero acerca de lo que debo hacer; influye en las meras intenciones de la acción. El super-yo, como voz interna, vigila mis deseos conscientes (esto es, articulados), no únicamente los resultados de tales deseos; habla de lo que mi yo [ego] es, no simplemente lo que hace.

Originalmente, la renuncia instintual es una consecuencia del temor a la autoridad exterior; se renuncia a satisfacciones para no perder el amor de ésta. Una vez cumplida esa renuncia, se han saldado las cuentas con dicha autoridad y ya no tendría que subsistir ningún sentimiento de culpabilidad. Pero no sucede lo mismo con el miedo al super-yo. Aquí no basta la renuncia a la satisfacción de los instintos, pues el deseo correspondiente persiste y no puede ser ocultado ante el super-yo. En consecuencia, no dejará de surgir el sentimiento de culpabilidad, pese a la renuncia cumplida.

(Ibid. 3056)

IV. JUECES E IDEALES

Freud concebía el super-yo como un juez severo, más severo, de hecho, que los padres u otras autoridades de las cuales se deriva. Ya he sugerido dos razones que lo explican. Primero, sólo aquellas partes del otro que vigilan y se oponen al yo [self] retienen, cuando se internalizan, su otredad. Los aspectos del otro internalizado que se funden fácilmente con el yo [self] preexistente no se experimentan como un otro; más que contribuir al carácter del super-yo, se asimilan al yo [ego] o al ello.

Segundo, y a diferencia de los jueces reales de nuestras acciones, el crítico interno que representa el super-yo observa cada uno de nuestros pensamientos y, así, reconoce la extensión de nuestros pecados.

Hay, sin embargo, según Freud, otro motivo importante que explica la severidad del super-yo. Uno de los rasgos de nuestros padres (y de los adultos en general) que más envidiamos es su poder. Cuando somos niños, ambicionamos controlar nuestro medio pero nuestros esfuerzos se ven continuamente confrontados por aquellos que poseen mayor poder y que a su vez desean controlarnos. Además, el niño tiende a percibir el poder de un adulto como mayor de lo que en realidad es, ya que el poder de los adultos tiende a notarse especialmente cuando va dirigido a los niños y su intervención se centra precisamente en aquellos deseos —los sexuales y los agresivos, por ejemplo— que son más intensos. El deseo del poder de los padres se convierte así en el motivo principal que impulsa la internalización de la figura de los padres, y esta figura internalizada se convierte, por lo tanto, en particularmente poderosa. Nótese, sin embargo, que el poder de los padres, poseído ahora (imaginativamente) mediante la internalización, sigue siendo un poder que se ejerce sobre el yo [*ego* o *self*] del niño. Esto posibilita que sucedan dos cosas que refuerzan aún más la severidad del super-yo. Primero, el super-yo puede aliarse con el ello para atacar al yo [*ego*]:

La historia de la génesis del super-yo nos muestra que los conflictos antiguos del yo, con las cargas objeto del Ello, pueden continuar transformados en conflictos con el super-yo, heredero del Ello. Cuando el yo no ha conseguido por completo el sojuzgamiento del complejo de Edipo, entra de nuevo en actividad su energía de carga, procedente del Ello, actividad que se manifestará en la formación reactiva del ideal del yo.

(1923b, VII, 2716)

Y:

De este modo permanece el super-yo duramente próximo al Ello, y puede arrogarse para con el yo la representación del mismo. (Ibíd. 2721)

Segundo, en la medida en que el niño ha proyectado en uno de los padres la agresividad y hostilidad que siente hacia ese padre, tiene ahora que contender con esa hostilidad dirigida hacia sí mismo:

La agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de *super-yo* se opone a la parte restante, y asumiendo la función de 'conciencia' [moral], despliega frente al yo la misma dura agresividad que el yo, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños. (1930a, VIII, 3053)

Aunque Freud enfatiza los aspectos severos y agresivos del *super-yo*, también a veces parece otorgarle una función más positiva. Reconoce que admiramos y a la vez tememos a nuestros padres, y se refiere tanto a un 'ideal del yo' como a un *super-yo*.⁹ Al parecer, ambos son aspectos estrechamente relacionados de un fenómeno único, en tanto que ambos surgen de la internalización de las cualidades del otro que se desean pero que no pueden poseerse. Y del mismo modo que la concepción del niño sobre el poder de los padres es típicamente una exageración, también lo es su concepción de la virtud paterna; el ideal del yo permanece separado del yo [self] debido en parte a su carácter idealizado.¹⁰ Como juez, el *super-yo* controla al yo [self] en su calidad de crítico agresivo, mientras que en su función como ideal lo hace como posibilidad a la que se aspira. Frente al *super-yo* como ideal, el yo [ego] experimenta el deseo de mejorar mientras que, frente al *super-yo* como juez, lo que experimenta es la angustia del fracaso anticipado.¹¹

En un sentido, estos dos aspectos del *super-yo* pueden cooperar: uno establece las normas y el otro las impone. Desgraciadamente, sin embargo, cuanto más fuertes sean esos dos aspectos, tanto más probable será que en lugar de colaborar se opongan el uno al otro. Cuando nos fijamos una meta inalcanzable y, luego, nos censuramos por no llegar a ser todo lo que nos propusimos, preparamos el camino para una sensación debilitante de fracaso y autodesprecio.

La conciencia moral (...) se comporta tanto más severa y desconfiadamente cuanto más virtuoso es el hombre, de modo que, en última instancia, quienes han llegado más lejos por el camino de la santidad son precisamente los que se acusan de la peor pecaminosidad. La virtud pierde así una parte de la recompensa que se le prometiera; el yo sumiso y austero no goza de la confianza de su mentor y se esfuerza, al parecer en vano, por ganarla. (1930a, VIII, 3055)

Aunque Freud concebía la creación del super-yo y del ideal del yo como esenciales para la moralidad y la civilización misma, le preocupaban los resultados de su creciente fuerza en la civilización europea y en la religión. La presencia de requerimientos e ideales internos excesivos tiende a debilitarnos con una frustración y un deseo que están destinados en última instancia a estallar en una delincuencia rebelde, tanto individual como socialmente.¹² Así pues, Freud creía deseable en general un debilitamiento del super-yo y del ideal del yo, para lo cual proponía una educación y unos códigos sociales menos severos. Freud favoreció también, y esto es más importante, el fortalecimiento y expansión del yo [ego] —es decir, el reconocimiento consciente y el manejo prudente de un mayor número de aspectos de uno mismo— para debilitar el carácter opresivo del super-yo. Ciertamente, en la medida que somos capaces de entender verdaderamente el carácter de nuestro super-yo —sus fuentes y sus tácticas— nos es posible liberarnos de sus demandas (al darnos cuenta, por ejemplo, de lo poco realistas que son) o bien apropiarnos de ellas (transformando de este modo el super-yo en yo [ego]).

V. MORALIDAD

Freud consideraba que la presencia de un super-yo —un crítico interior e ideal— equivalía a la presencia de un sentido moral. Se trata de una ecuación tentadora, si pensamos que la moral exige acciones que se oponen a los intereses personales. La existencia de un super-yo explica por

qué a veces actuamos al servicio de algo distinto y superior a nuestro propio interés —es decir, a los intereses del yo [ego]— aunque nada externo nos obligue a hacerlo o nos recompense por ello, y explica por qué podemos sentirnos *obligados* —esto es, *mandados*— a actuar contra nuestro propio interés.

No todas las concepciones de la moralidad requieren que los actos morales contradigan o desatiendan los intereses personales, ni insisten en que los actos morales se experimenten como obligatorios. Para Aristóteles, por ejemplo, la moralidad no tiene nada que ver con tales presupuestos. La identificación que lleva a cabo Freud entre sentido moral y super-yo, sin embargo, sólo puede entenderse si la moralidad es a la vez desinteresada y respetuosa del deber. Si esta concepción de la moral parece excesivamente estrecha (y excesivamente alemana), es preciso traer a colación un par de cosas a favor de Freud. En primer lugar, hay muchas maneras —todas diferentes y discutibles— de distinguir las cuestiones morales de las cuestiones éticas más en general. fijar los límites de lo moral es al menos en parte un problema estipulativo, y las estipulaciones implícitas en la explicación freudiana de la moral no son en absoluto extrañas al pensamiento contemporáneo. En segundo lugar, es preciso recordar que Freud no defiende la moralidad que pretende analizar: nunca sostuvo que un sentido moral fuerte fuera siempre lo mejor (tanto para nosotros como para los demás); de hecho, como ya comentamos anteriormente, él solía recomendar un debilitamiento del super-yo y, por lo tanto, una disminución de nuestro sentido moral.¹³

La concepción freudiana de la moralidad —que comprende actos contrarios o indiferentes al interés personal y que implica un sentido de la obligación o del deber— puede aceptarse, naturalmente, sin que haya que admitir la identificación que hace Freud entre el sentido moral y el super-yo. Kant, por ejemplo, intentó derivar imperativos contrarios al interés personal a partir exclusivamente de los imperativos de la razón. Su posición, sin embargo, da lugar a preguntas relativas al medio por el cual uno siente los imperativos, es decir, la base *motivacional* de la moral. El que Kant descartara de un modo general las inclinaciones

como base de la moralidad (porque, de otro modo, el deber sería algo contingente y no algo necesario) parece dejarnos sin ningún tipo de base; su apelación a la voluntad parece sólo invocar un tipo especial de inclinación, una que está desligada del interés personal y que, más que operar desde el yo fenoménico, lo hace sobre él. Esto, sin embargo, es precisamente lo que Freud intentó recoger en su teoría del super-yo: la posibilidad de un agente interior que trasciende y actúa sobre el yo [self] experimentado. Su descripción del super-yo es una contrapartida naturalista a la teoría kantiana del yo nouménico, en la que los mandatos del super-yo sustituyen a los de la voluntad. En algunos aspectos importantes, por lo tanto, la posición de Freud debe entenderse como una apropiación de las ideas de Kant y no en competencia con ellas.

Es posible que persistan algunas preocupaciones respecto al contenido y la legitimidad de las exigencias del super-yo. Al fin y al cabo, el super-yo promueve los mandatos (a menudo arbitrarios) de gente particularmente influyente más bien que los mandatos (supuestamente) imparciales de la razón. ¿Puede nuestro sentido moral depender tan completamente de las personalidades y declaraciones de aquellos a quienes hemos internalizado? La respuesta de Freud, sospecho, hubiera sido otra pregunta: ¿de qué podría depender si no? Una vez aceptamos el naturalismo, parece inevitable recurrir a procesos de internalización. Debe recordarse, sin embargo, que los padres internalizados tienden a ser idealizaciones de los padres reales. La percepción que tiene un niño de sus padres es exagerada y extremadamente simplista en varios sentidos. Además, una vez los padres han sido internalizados, sus personalidades seguirán diferenciándose de las de los padres reales, pues ya no dependen de la realidad exterior de la persona y, por otro lado, porque se convierten gradualmente en una amalgama de diversas y distintas personalidades que han sido internalizadas de un modo similar. Por lo tanto, el super-yo, aunque se basa en individuos muy particulares, tiende a convertirse en un representante más abstracto de las autoridades e ideales sociales en general.

Por este motivo, no es probable que el super-yo de un individuo se forme de tal modo que produzca regularmente mandatos de maldad. Hagan lo que hagan los padres, los mandatos que dan y los ideales que transmiten a sus hijos tienden a estar en acuerdo con los de la sociedad en general; e incluso si los padres fracasan transmitiendo e imponiendo las normas de la sociedad, otras personas contribuyen a la larga a la formación del super-yo, de modo que éste al final acaba ajustándose a las normas de la sociedad. Esto, por supuesto, no garantiza que el super-yo ordene únicamente acciones buenas. Pero lo que sí será cierto de cualquier descripción del sentido moral es lo siguiente: lo que siento o creo que debo hacer no se corresponderá siempre con lo que, en realidad, debería hacer.

El poder y el atractivo de la teoría freudiana de la moralidad, al menos como yo la he presentado aquí, no depende de sus fuentes específicamente sexuales (de la historia de cómo el super-yo surge del complejo de Edipo, o de la equivalencia entre la angustia moral y la angustia de castración, por ejemplo). Su poder y su atractivo residen, más bien, en su capacidad de dar sentido dentro de una psicología naturalista al desinterés personal propio del deber. Freud lo consigue al describir el proceso de internalización de los otros, una explicación que he intentado elaborar y defender. Se acepte o no esto como descripción de la moralidad, debería de todos modos ayudar a clarificar un aspecto importante de nuestra psicología, a saber, los medios a través de los cuales la presencia imaginaria del otro puede (para bien o para mal) continuar controlando las acciones e intenciones de un individuo.

NOTAS

1. La visión de Freud sobre la naturaleza y número de las pulsiones básicas varía a lo largo del tiempo y no es nunca muy precisa. En 'Los instintos y sus destinos' sugiere que hay dos grupos de pulsiones primarias –las sexuales y las de autoconservación– y añade que 'esta

división no constituye una hipótesis necesaria. (...) No es sino una construcción auxiliar' (1915c, VI, 2043). En la época de *El malestar en la cultura* (1930a, VIII, 3017), la distinción crucial se ha convertido en la existente entre Eros y Tánatos, las pulsiones de conservación y destrucción de la vida. Véase la nota de Freud al final de 'Más allá del principio del placer' donde revisa la evolución de sus ideas al respecto (1920g, VII, 2539–40), y sus *Lecciones introductorias al psicoanálisis* (1916–17, VI, 2380), donde descarta la importancia de determinar identidades y diferencias de las pulsiones básicas.

2. El efecto de refuerzo de las múltiples asociaciones entre un objeto original del deseo y sus sustitutos es especialmente claro en el análisis que hace Freud de algunos de sus propios sueños, p. ej., en *La interpretación de los sueños* (1900a, II, 518–20), y en su análisis de la obsesión del 'hombre de las ratas', en 'Análisis de un caso de neurosis obsesiva' (1909d, IV, 1469–71).
3. Me refiero al caso de una mujer cuyo marido fue impotente la noche de bodas mencionado por Freud en *Lecciones introductorias al psicoanálisis* (1916–17, VI, 2285–7).
4. Estos contrastes entre procesos mentales conscientes e inconscientes se elaboran más explícitamente en 'Los dos principios del funcionamiento mental' (1911b, V) y en 'Lo inconsciente' (1915e, VI, 2072).
5. En mi contribución a *Freud: Problems of Explanation* (London: Routledge and Kegan Paul, de próxima aparición) analizo y defiendo lo que Freud denomina las 'cualidades especiales del sistema [Ics]', y considero su relevancia en el análisis que lleva a cabo del caso Schreber y del caso del 'hombre de los lobos'.
6. Freud llegó a escribir un estudio sobre la conciencia que se ha perdido. Claramente, cuando apareció 'Lo inconsciente', el término 'conciencia', alineado con el sistema Cs, ya había adquirido para él un cierto sentido técnico. Está por ver hasta qué punto su concepto teórico es similar a nuestro concepto ordinario (o conceptos) de conciencia (o al algo distinto concepto alemán de *Bewusstsein*).
7. Respecto a (1), véase la sección III de 'Lo inconsciente' (1915e, VI, 2067–9). Respecto a (2) véanse 'Los dos principios del

funcionamiento mental' (1911b, V, 1638), *La interpretación de los sueños* (1900a, II), *El chiste y su relación con lo inconsciente* (1905c, III, 1138–9), y 'La negación' (1925h, VIII, 2885).

8. Véase el comentario de Freud sobre esta posibilidad en 'Introducción al narcisismo' (1914c, VI, 2017) y en 'Duelo y melancolía' (1917e, VI, 2091).
9. La introducción del editor a la versión inglesa de *El 'yo' y el 'ello'* (1923b, S.E. XIX, 9–11) da cuenta de las diversas etapas presentes en el desarrollo de la noción de un ideal del yo y de un super-yo en Freud.
10. En su artículo 'Introducción al narcisismo', Freud describe también la formación de un ideal del yo como un medio para recuperar el narcisismo perdido de la infancia: el hombre 'no quiere renunciar a la perfección de su niñez, y ya que no pudo mantenerla ante las enseñanzas recibidas durante su desarrollo y ante el despertar de su propio juicio, intenta conquistarla de nuevo bajo la forma del yo ideal. Aquello que proyecta ante sí como su ideal es la sustitución del perdido narcisismo de su niñez, en el cual era él mismo su propio ideal' (1914c, VI, 2028).
11. La palabra que traducimos como 'conciencia' es en alemán *Gewissenangst*. Freud hace explícito el componente de angustia de este concepto y lo relaciona con el complejo de Edipo:

'Así como el super-yo es el padre despersonalizado, el miedo a la castración se ha convertido en una angustia moral o social indeterminada. Mas esta angustia permanece encubierta, pues el yo la elude, ejecutando obedientemente los preceptos, preven- ciones y actos expiatorios que le son impuestos. Cuando algo le impide llevarlos a cabo, surge en el acto un malestar extraordinariamente penoso, que los enfermos equiparan a la angustia, y en el que hemos de ver un equivalente de la misma.

(*'Inhibición, síntoma y angustia'*, 1926d, VIII, 2858).

12. Freud desarrolla esta preocupación más ampliamente en los capítulos finales de *El malestar en la cultura* (1930a, VIII).
13. Estas consideraciones deberían ayudar también a contrarrestar algunas objeciones al retrato que hace Freud de la mujer, según el cual las mujeres poseen un sentido moral más débil que los hombres (debido a que resuelven en menor medida sus complejos de Edipo y Electra). Para Freud, la inferioridad moral es, en este sentido, algo positivo.

Freud y las mujeres

Nancy J. Chodorow

Históricamente el discurso psicoanalítico y el lenguaje cotidiano se han referido a la 'mujer' como una entidad unitaria; el psicoanálisis ha comparado 'el hombre' con 'la mujer', 'el niño' con 'la niña'. Recientes escritos feministas y posmodernos nos han enseñado a ser cautelosos con tales referentes singulares y con las teorías que los utilizan. En particular, se ha criticado a menudo al psicoanálisis por lo limitado del espectro social y cultural que constituye la base de su muestra clínica, del grupo empírico de 'mujeres' sobre el que se ha desarrollado su supuesta teoría universal de la feminidad. Cuando nos enfrentamos a los escritos de Freud encontramos, sin embargo, que tanto sus referencias como las de otros psicoanalistas están en diálogo con una lista enfáticamente plural de multitud de 'mujeres'. Las descripciones de Freud sobre las mujeres y sobre su interacción con ellas abarcan un gran repertorio de personajes, un panteón compuesto de tipos ideales de diosas mayores y menores y de mortales que complementan y acompañan a Edipo, a Narciso, a Moisés y a otros representantes de la gloria o la ignominia psicológica. En los casos y anécdotas clínicas también encontramos mujeres reales e históricas —algunas anónimas, otras no— que vivieron a finales del siglo diecinueve y a principios del veinte.

Este ensayo da una relación de estas mujeres y describe un número implícito de ejes que las diferencia. Freud describe a la mujer como sujeto de su propia psique, es decir, como agente de la experiencia vital de su propio yo [self] y de procesos mentales conscientes e inconscientes, sometida a sí misma. La mujer como sujeto abarca también a la mujer como sujeto-objeto, es decir, como objeto de su propia subjetividad a

medida que se relaciona y se identifica con o contra otras mujeres que experimenta interiormente.

La mujer como sujeto y sujeto-objeto contrasta con la mujer como objeto en la psique masculina. Freud nos cuenta en términos clínicos y teóricos cómo los hombres experimentan a las mujeres, y nosotros, analizando sus escritos sobre la mujer, podemos encontrar también pistas sobre el modo cómo los hombres las caracterizan o imaginan. Freud además extiende su investigación sobre la mujer como sujeto u objeto psicológico al considerar la posición que ésta ocupa en el tiempo socio-histórico que le corresponde y al concebirla como objeto de categorización o atribución cultural.

Por último, Freud nos muestra un abanico de posiciones posibles con la psicología y la organización social del género y la sexualidad. En sus escritos sobre la sexualidad y el desarrollo, en sus casos y en sus teorías sociales, las mujeres son muchachas, madres (de hijas e hijos), hijas de madres, hijas de padres; son heterosexuales, lesbianas, están inhibidas sexualmente o son completamente frías; son madres subrogadas, como niñeras, criadas o institutrices; son esposas, símbolos de maternidad u objetos sexuales (a modo de prostitutas) de hombres deseantes o temerosos. Esta diversidad es una respuesta a las objeciones sobre la singularidad; sugiere que, aunque las críticas al carácter limitado de la base social y cultural puedan ser correctas, perdemos de vista la gran complejidad y la multiplicidad de identidades y posiciones sociales que llegan a darse cuando, al margen de las relaciones de género, nos ceñimos exclusivamente a categorías sociales y culturales. Las ideas de Freud sobre la mujer son un buen lugar donde empezar a delinear esta complejidad y multiplicidad.

Al mismo tiempo, no seré la primera en sugerir algunas limitaciones obvias —en palabras de Freud, escotomas— en la explicación de Freud. Lo maternal, como sentimiento poderoso e intenso, como preocupación e identidad en las mujeres en cuanto sujetos no aparece apenas, ni tampoco el adecuado reconocimiento o tratamiento del vínculo infantil con la madre. De primera importancia es una explicación que, en

el mejor de los casos, presenta el deseo y la heterosexualidad de la mujer madura de un modo inhibido; en el peor, este deseo y sexualidad se percibe completamente a través de ojos masculinos.

Este ensayo trata de los escritos de Freud sobre la mujer. Como ya he indicado, desde un principio estos textos han sido atacados. Al mismo tiempo, y a pesar de que muchos psicoanalistas siguen aceptando numerosas partes o la totalidad de los escritos de Freud sobre este tema, ha habido una gran labor de revisión, reformulación, desafío y cambio tanto dentro como fuera del campo psicoanalítico. Estas nuevas formulaciones están fuera del alcance de este artículo.¹

LA MUJER COMO SUJETO

Cuando hablo de la mujer como sujeto me refiero a lo que normalmente denominamos un yo [self], actor o agente que experimenta. No me interesan aquí las explicaciones contemporáneas que problematizan este tipo de agente; simplemente intento distinguir de un modo general este sujeto psicológico, social y cultural de un objeto visto o experimentado por otro quien es el sujeto cognoscente de una investigación o explicación. Distingo cinco enfoques al tema de la mujer como sujeto en los escritos de Freud: primero, la mujer teórica en la teoría del desarrollo; segundo, la mujer clínica; tercero, la mujer como sujeto-objeto (la mujer clínica y teórica en cuanto ella misma representa y experimenta interiormente a la mujer como objeto); cuarto, la mujer en cuanto posición social e histórica; y quinto, la mujer como creadora de la técnica y el conocimiento psicoanalíticos.

La mujer teórica en la teoría del desarrollo

Tradicionalmente, cuando investigamos los escritos de Freud sobre la mujer nos interesamos especialmente en su explicación del desarrollo de la mujer y la feminidad (la psicología o sexualidad femenina). El desarrollo de la mujer se reconstruye a partir de casos clínicos de pacientes adultas, de modo que su subjetividad se observa e interpreta como femi-

nidad genérica. En palabras de Daniel Stern, la explicación de Freud, al igual que la mayoría de las teorías psicológicas tempranas, trata de la niña y la mujer 'clínicas' porque reconstruye su desarrollo a partir de una narrativa vital que se basa en la transferencia y las interpretaciones. No es un informe de la niña 'observada', observada desde la infancia por analistas o psicólogos evolutivos.² Como afirma Stern, este modo de teorización psicoanalítica es 'patomórfico y retrospectivo'³: escoge retrospectivamente aspectos clínicos de la mujer adulta y los convierte en rasgos generales definitorios tanto de fases normativas y estadios de desarrollo como de cuestiones de identidad y personalidad que son centrales a lo largo de toda la vida. En mi definición, esta niña o mujer cuyo desarrollo se describe retrospectivamente no es empíricamente clínica (una paciente o pacientes reales), sino, más bien, es el sujeto femenino teórico de Freud, o el sujeto teórico de una feminidad teórica.

Freud describe su teoría sobre el desarrollo de la mujer, o el desarrollo de la feminidad, en una serie de artículos escritos y publicados durante un periodo de unos diez años, desde principios de la década de los 20 hasta los primeros años de la década siguiente: 'La disolución del complejo de Edipo' (1924d, VII), 'Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica' (1925j, VIII), 'Sobre la sexualidad femenina' (1931b, VIII), y la lección 33 (titulada 'La feminidad') de *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* (1933a, XXII). Además, Ruth Mack Brunswick afirma en 'The Preoedipal Phase of the Libido Development' que su explicación se basa en notas escritas a partir de conversaciones mantenidas con Freud a principios de los años 30.⁴

En estos escritos Freud incluye lo que más tarde se ha denominado género o identidad genérica bajo la categoría de sexualidad o identidad sexual. 'Feminidad' y 'sexualidad femenina' son por lo tanto equivalentes y constituyen lo que presumiblemente puede interesar al psicoanálisis, como el mismo Freud afirma: 'no debéis olvidar que sólo hemos descrito a la mujer en cuanto su ser es determinado por su función sexual. Esta influencia llega, desde luego, muy lejos, pero es preciso tener en cuenta que la mujer integra también lo generalmente humano'

(1933a, VIII, 3178). Hay varios resultados posibles del desarrollo sexual de la mujer, pero la 'feminidad normal' (3172) –que es el resultado preferido– es una heterosexualidad que implica pasividad y se centra en la vagina como órgano de respuesta y excitación sexual. Para que una niña alcance esta feminidad normal deben producirse tres cambios en su desarrollo: del modo activo al pasivo, del fin 'fálico' o clitórico al vaginal, y de la madre como objeto (lesbiano/homosexual) al padre (heterosexual).

Freud desarrolló su teoría posterior en dos etapas. En los artículos de 1924 y 1925, Freud parte de una manera bastante explícita de una norma masculina con la cual compara el desarrollo femenino. El eje de sus reflexiones sobre la sexualidad femenina son la sexualidad fálica originaria de la niña, su complejo de castración y la simplicidad de su configuración edípica: 'el complejo de Edipo de la niña es mucho más unívoco que el del niño, y según mi experiencia, va muy pocas veces más allá de la sustitución de la madre y la actitud femenina con respecto al padre' (1924d, VII, 2751). Su complejo de castración –envidia del pene– conduce a su complejo de Edipo; nunca renuncia al complejo de Edipo de un modo tan absoluto como el niño, porque ella no sufre el temor a la castración. La educación, la intimidación y la amenaza de perder el afecto motivan cierta renuncia de los deseos edípicos, pero la niña no desarrolla el mismo poderoso super-yo ni llega a renunciar verdaderamente a su organización genital infantil; sus deseos simplemente modulan con el tiempo. Aunque Freud no lo afirma, se podría inferir que esta renuncia gradual de los deseos edípicos causada por el desengaño explicaría la menor insistencia de la pulsión libidinal de la mujer en comparación con el hombre: esta notable falta de deseo sexual activo en la mujer propio de la feminidad normal resulta de una especie de atrofia post-edípica del deseo. De hecho, en este modelo el deseo femenino se centra más en el órgano ausente (el pene) que en el objeto sexual (el padre o los hombres en general). El deseo se transfiere así rápidamente al deseo de tener un bebé (que simboliza el pene) del padre, preferiblemente un niño porque éste trae consigo el pene ausente. Así pues, para Freud,

tanto la heterosexualidad de la niña (que acude al padre para proveerse de un pene [=bebé]) como sus deseos maternos (su deseo de tener un niño [=pene]), es decir, la mayor parte de lo que convencionalmente llamamos –y que Freud explícitamente denomina– feminidad, se explica como consecuencia de la envidia del pene. Freud también introduce el problemático resultado masculino, característico de aquellas niñas que, en lugar de renunciar al padre cuando deberían hacerlo, se identifican con él.⁵

Es difícil exagerar la centralidad de la envidia del pene en esa explicación. Freud contrasta las reacciones de la niña y del niño ante la diferencia genital entre los sexos. La primera reacción del niño es la negación y el rechazo: no ve nada (en otro trabajo, Freud describe cómo esta reacción conduce al fetichismo masculino, el intento del hombre adulto de fantasear un falo femenino y de negar la amenaza de su propia castración). En el caso normal, el niño acepta gradualmente la evidencia de sus sentidos, al tiempo que la amenaza de la castración lo aterroriza al confirmarle que es posible perder el pene y que existen criaturas sin pene en el mundo de los humanos. Los intereses y la curiosidad sexuales más tempranos del niño pueden estar relacionados tanto con la diferencia genital entre los sexos como con el enigma de la procedencia de los bebés.

Por el contrario, 'distinta es la reacción de la niña. Al instante adopta su juicio y hace su decisión. Lo ha visto, sabe que no lo tiene y quiere tenerlo' (1925j, VIII, 2899); 'desarróllase en ella –en cierto modo como una cicatriz– un sentimiento de inferioridad' (2899). Ambos sexos desarrollan entonces un desprecio por la mujer: en el niño, 'el horror ante esa criatura mutilada, o bien el triunfante desprecio de la misma'; en la niña, 'el desprecio del hombre por un sexo que es defectuoso en un punto tan decisivo' (2899). La niña abandona su masturbación clitorica, recuerdo doloroso de su estado castrado y, finalmente, durante la pubertad, instiga en sí misma una 'ola de represión' (2901) que sustituye su sexualidad 'masculina' por una femenina. Si fracasa, lucha continuamente con renovadas y compulsivas exigencias autoeróticas durante la

pubertad y en su análisis ya de adulta. A diferencia del niño, los primeros intereses sexuales de la niña están relacionados siempre con la cuestión de la diferencia genital y no tanto con la cuestión de la procedencia de los bebés.

Freud vuelve a estos temas en 'Análisis terminable e interminable' (1937c, XIX, 3362-4). Aquí, Freud sugiere que el deseo desesperado de la mujer por un pene genera 'su más fuerte motivo para [iniciar] el tratamiento [psicoanalítico]' y constituye su 'roca' biológica, una última y no analizable resistencia al psicoanálisis. Afirma que la lucha de los hombres contra la sumisión pasiva frente a otros hombres, símbolo de la castración, es 'la roca' masculina. Ambas posturas se centran en el 'repudio de la feminidad' y el significado del pene.

En su artículo de 1925, Freud empieza a cuestionar la 'prehistoria' del complejo de Edipo –las condiciones que producen su emergencia en ambos sexos– pero es en 1931, con 'Sobre la sexualidad femenina', que sus dudas se desarrollan más ampliamente. En todos estos artículos, así como en la lección titulada 'La feminidad', Freud indica que escribe bajo presión. Se refiere implícitamente a sus recientes operaciones de cáncer y al temor a la muerte. Discute explícitamente los retos de las feministas, la impaciencia de numerosos colegas por obtener medias verdades (probablemente, por publicar antes que él), los desafíos de Horney y Klein a su posición (y, probablemente, los de Jones) y el buen recibimiento que le merecen las contribuciones de mujeres analistas que comparten su punto de vista. Las contribuciones de este último grupo promueven especialmente el trabajo de 1931. Su principal contribución es una extensa reevaluación y discusión de la relación preedípica entre madre e hija que precede y conduce al interés de la hija por el padre. La castración todavía está presente, pero ya no es el centro de la investigación. Freud admite que el trabajo con pacientes realizado por mujeres analistas –se refiere en particular al de Jeanne Lampl-de Groot y Helene Deutsch– le ha llevado a reconocer una vinculación preedípica intensa, prolongada, exclusiva y pasional caracterizada por deseos fálicos (activos y clitóricos).⁶ En esta reformulación, el padre pierde de repente significación

libidinal, ya que ahora 'no es para la niña pequeña mucho más que un molesto rival' (1931b, VIII, 3078), con lo cual surge la cuestión de por qué la niña llega a renunciar al vínculo que la une con la madre. Freud concluye, de hecho, que el complejo de Edipo femenino no alcanza nunca la fuerza que adquiere en el niño: 'sólo en el niño varón existe esa fatal conjunción simultánea de amor hacia uno de los padres y de odio por rivalidad contra el otro' (3080). En muchos casos, ese vínculo nunca queda completamente abandonado, y muchas mujeres traspasan el carácter de su vínculo con la madre al que mantienen con su padre y marido.

Una lectura del complejo de Edipo en la mujer privilegiaría a Perséfone, figura que, a pesar de haber sido arrancada del lado de su madre Démeter, mantiene siempre su vínculo con ella. Tal lectura se apoya ciertamente en las explicaciones de 1931 y 1933, así como en las que Freud elabora en escritos psicoanalíticos posteriores. Pero Freud también enfatiza el momento en que el amor se convierte en hostilidad y el número de agravios que la niña guarda contra su madre. La madre no devuelve —ni puede devolver— la intensa exclusividad del amor infantil con sus exigencias absolutas pero vagas de satisfacción: parece no dar suficiente alimento, tiene otros hijos, suscita y luego prohíbe la actividad sexual y, finalmente, es responsable de no dotar a su hija con un pene. Los diferentes destinos de los vínculos de la hija y del hijo dejan perplejo a Freud, quien en ocasiones concede más peso al hecho de que únicamente la niña recibe el golpe adicional de la falta de pene, mientras que en otras admite que es la intensidad misma de tal amor —probablemente también el del niño, siempre y cuando no quede aterrorizado por el miedo la castración— lo que finalmente lo deteriora.

El resultado 'normal' aquí es la feminidad que he descrito, pero Freud enfatiza dos resultados no femeninos: uno, un rechazo general de la sexualidad en el momento en que la niña abandona (o confronta, en la masturbación clitorica) su sexualidad fálica junto con su identidad masculina; otro, cuando 'se aferra en tenaz autoafirmación a la masculinidad amenazada' (3080). En ambos casos, la niña renuncia a su madre como

objeto sexual y objeto de vínculo sin que por eso se vuelva hacia el padre como objeto sexual en lugar de como objeto de identificación. La explicación que Freud da para el complejo de Edipo irresuelto está, por lo tanto, más próxima al modelo de Atenea que al de Perséfone: una hija que se identifica totalmente con el padre, no reconoce a su madre y permanece como objeto sexualmente (si no autoeróticamente) virginal.

La mujer clínica

Freud no utiliza solamente explícita e implícitamente material clínico en su reconstrucción del desarrollo y de la sexualidad de la mujer. En sus casos, fragmentos clínicos y anécdotas clínicas, las mujeres también son (a menudo con nombre propio) sujetos empíricos, reales y concretos en la situación analítica. Tenemos un sentido vívido de ellas y probablemente también nuestras propias fantasías sobre cómo eran. Pensamos en Dora, el caso femenino más famoso de Freud, esforzándose por decir su propia historia y su situación familiar y psicológica, ignorada como Casandra, sacrificada y abusada por su padre como Ifigenia (1905e, III). Dora es la típica hija de padre y madre en el peor de los casos, esperando con tristeza recibir el amor y el afecto de una madre y de una madre-sustituta que es en realidad la amante del padre. Conscientemente, Dora niega el deseo sexual (o lo expresa de modo sintomático); inconscientemente, se encuentra vinculada básicamente de forma homosexual y al nivel evolutivo de un enamoramiento adolescente donde el deseo sexual se combina con el deseo de integración y de cariño. Freud la rechaza, la trata como una mujer adulta objetivamente mala y vengativa en lugar de como una adolescente confundida y, al menos en parte, le da el nombre de una niñera de la familia.⁷

Anna O., en realidad más una paciente de Breuer que de Freud, es también la típica hija del padre, pero víctima sobre todo de las circunstancias y de sus propios conflictos y deseos internos, y no tanto de una manipulación y un sacrificio conscientes (1895d, S.E. II, 21-47). Sufrimos con ella cuando cuida a su padre enfermo y cuando su fugaz deseo de bailar le hace sentirse culpable; cuando su brazo rígido se trans-

forma en serpientes (Freud las consideró posteriormente como símbolos del pene); cuando no puede comer ni beber, hablar alemán o incluso proferir palabra alguna; cuando padece diversas parálisis de origen psíquico; cuando alterna sus vidas diariamente un año tras otro. Su cura nos alivia y nos alegramos de saber que pudo llevar una vida satisfactoria como feminista activa y asistente social.

Poco sabemos de Fräulein Elizabeth von R., Frau Emmy von N., y Miss Lucy R., e incluso menos de Catalina, Fräulein Rosalía H., Cecilia M. (todas mencionadas en 1895d, I, 55–136), del caso de homosexualidad en una mujer (1920a, VII) o de las numerosas mujeres que aparecen en *Lecciones introductorias al psicoanálisis* (1916–17, VI). Emmy von N. —quien, aunque agobiada por síntomas de conversión histérica y llena de autorecriminationes, gobierna sus extensas fincas y casas y dirige la educación y el bienestar de sus dos hijas— es una mujer inteligente con ‘un intachable desarrollo del carácter y una plena conciencia en el gobierno y orientación de la propia vida’ (1895d, I, 88). Cecilia M., cuyo caso se presenta abreviado por motivos de confidencialidad, sufre de una ‘violentísima neuralgia facial’ (ibíd., 133), de alucinaciones y otros síntomas histéricos, pero al mismo tiempo muestra grandes dotes artísticas, erudición y una gran capacidad intelectual. Elizabeth von R. —quien, al igual que Anna O., está unida afectivamente a un padre al que debe de cuidar durante una enfermedad— vive el conflicto entre el pesar producido por la situación del padre y su deseo de disfrutar los placeres sociales propios de la adolescencia tardía, desarrolla en la pierna dolores histéricos en conexión con el cuidado que dedica a su padre y, después, con un gran sentimiento de culpa, se enamora de su cuñado. Freud nos sugiere que la asistencia a los enfermos, una responsabilidad femenina, juega a menudo un papel en la génesis de la histeria, al combinar la fatiga de la enfermera con la necesidad de suprimir toda emoción, y debido a que la inmovilidad obligada puede conducir al desarrollo de fantasías. Miss Lucy R., una institutriz, sufre (como Elizabeth von R.) el conflicto entre sus deseos eróticos y el rechazo que siente, en este caso por parte del señor de la casa. El trauma de Catalina es más directo, ya que por poco

resulta víctima de incesto y ha presenciado cómo éste tiene lugar entre su padre y su prima; Rosalía H. ha sufrido también de indeseados avances sexuales, aunque no parece haber sido violada o seducida.

En todos estos casos, vemos cómo Freud empieza a comprender las implicaciones del deseo sexual (más explícitamente en los casos de Anna O., Elizabeth von R. y Lucy R.) y del trauma sexual (un suceso explícito en los casos de Catalina y Rosalía H., y que aparece como conflicto en los otros tres) en la génesis de la histeria. Junto a él, observamos primero todo esto en la vida real de mujeres concretas. La sexualidad es también un factor en los casos de otras mujeres anónimas: en el 'caso de homosexualidad', en el que la paciente desarrolló un deseo por una mujer de carácter incierto en parte como reacción a los sentimientos que tenía por el padre; en la vergüenza sexual presente, al menos por lo que podemos deducir, en la anécdota clínica sobre una mujer cuyo síntoma obsesivo consistía en entrar en una habitación y llamar a su criada para que viera una mancha en un tapete, símbolo invertido de la mancha ausente en sus sábanas nupciales por la impotencia de su marido (1916-17, VI, 2285-7); en la muchacha cuyo obsesivo ceremonial antes de acostarse simbolizaba su separación de los padres y su deseo de reemplazar a uno de éstos en la cama parental (ibíd., 2287-90).

He entrevistado a numerosas mujeres pertenecientes a la segunda generación de analistas —aquellas que se formaron en los años 20 y 30— y varias afirmaron que uno de los atractivos del campo era que Freud veía a las mujeres más como sujetos sexuales que como objetos.⁸ En *Estudios sobre la histeria* y otras anécdotas clínicas percibimos algo de esa subjetividad sexual, una subjetividad que —como ya he comentado— no está presente en la explicación de Freud sobre la mujer teórica como sujeto. No sugiero que en estos casos las mujeres sean espíritus sexuales libres —en la mayoría de los casos sufren los dolores mentales y físicos propios de los síntomas histéricos o la insistencia predominante de la neurosis obsesiva— pero su sexualidad no es, claramente, ni femenina-pasiva (es decir, carente de lujuria) ni masculina (con la excepción del caso de homosexualidad, que sigue a la definición de Freud sobre la masculi-

nidad en la mujer). La inhibición y la frigidez caracterizan convencionalmente a las neuróticas, pero la sexualidad conflictiva que se describe en algunos de estos casos no se ajusta al modelo más asexual que Freud describe posteriormente.

La mujer como sujeto-objeto

Al considerar a la mujer como sujeto-objeto, u objeto de un yo [self] que construye y reconstruye su subjetividad, nos vemos obligados a explorar aún más la relación entre madre e hija y su significado para ésta. No podemos considerar la relación desde la perspectiva de la madre. Ya sea por la centralidad de los enfoques genéticos y reconstructivos en el psicoanálisis —en donde el centro de atención es el niño durante su crecimiento a medida que éste se produce o se (re)construye—, o tal vez por la incapacidad de Freud de identificarse con las madres, el caso es que los escritos de Freud muestran una sorprendente falta de interés por la relación entre padres e hijos vista desde la perspectiva de los padres, y especialmente de la madre (el padre, después de todo, amenaza con castrar a su hijo; la madre simplemente vive pasivamente mientras su sexualidad imaginada pasa de fálica a castrada y mientras es o deja de ser un objeto de vínculo o deseo sexual para el hijo o la hija). Llegamos a tener noticia de la preocupación de Frau Emmy von N. por sus hijas, y de la que sienten la madre de Anna O. y los padres de Fräulein Elizabeth von R. Sin embargo, la relación entre madre e hija es observada siempre desde la perspectiva de la hija.

Existe una complejidad singular de experiencias y tareas de identificación y de relación objetal que la hija debe desentrañar en conexión con su madre. Clínicamente, Freud nos describe el vínculo de Dora con su madre y con Frau K., así como el de la muchacha que protagoniza su trabajo sobre la homosexualidad femenina. Nos dice que todos los niños experimentan en un principio la importancia del temprano cuidado materno y del pecho como primer objeto. La teoría posterior de Freud, que sigue en especial a Lampl-de Groot, afirma que la niña permanece en la posición edípica negativa —vinculada a la madre— durante un largo periodo. Puede que la niña nunca renuncie completamente a

este vínculo y, ciertamente, no llega a disolver su complejo de Edipo de un modo tan absoluto como el niño.

Pero incluso cuando Freud analiza este largo periodo de vínculo, describe también con qué fuerza y decisión se vuelve la niña contra su madre, la madre que le niega la leche, el amor y el falo. Durante este periodo de su desarrollo, la niña considera que la madre le priva de aquello que podría darle si quisiera. La niña da vueltas continuamente. Al principio, los niños creen que todo el mundo tiene una anatomía similar a la suya. La niña observa entonces que algunas personas tienen pene y ella no. Asume que su madre tiene uno y que cuando crezca ella también lo tendrá. Después se da cuenta de que nunca va a tener pene, y –Freud no es claro en esto– cree que su madre no ha querido darle uno y que ella tampoco tiene, o que, aunque carezca de él, hubiera podido arreglar las cosas para que la hija lo tuviera. En cualquier caso, sufre un gran desengaño y se distancia radicalmente de la madre. La hija, al igual que el hijo, introyecta una imagen de la madre y del pecho como objeto; en la psique de la hija, la madre es un objeto ambivalente de amor y odio.

Pero la resolución edípica, como Freud la describe (parece que habla en general, aunque posiblemente sólo lo haga del niño), supone identificarse con el padre del mismo sexo para que, a través de esta identificación, el yo [ego] se transforme. La niña debe identificarse, por lo tanto, con esa madre que es objeto de un vínculo ambivalente y narcisista (un objeto como el yo [self]) para así poder alcanzar su 'feminidad normal'. La madre debe ser admitida como sujeto y también como objeto. Pero lo que debe ser el ideal del yo (el maternal objeto-devenido-sujeto que se considera 'feminidad normal') es una subjetividad castrada y negadora. Esta subjetividad castrada y negadora pasa a formar parte, como resultado del proceso de identificación, del yo [self] de la niña, incluso cuando el objeto de identificación permanece, psicológicamente, como un objeto ambivalente de amor y odio.

La mujer y su posición sociohistórica

Cuando pensamos en los escritos de Freud sobre la mujer como sujeto, nos referimos generalmente a la explicación del desarrollo propio de la

mujer teórica, o, en ocasiones, a las densas descripciones de mujeres clínicas. En ambos casos, pero sobre todo en el último, podemos hallar también dos enfoques distintos sobre la mujer como sujeto: la mujer como sujeto sociohistórico y la mujer como contribuidora al psicoanálisis.

Freud, como psicoanalista, se interesa principalmente por los mundos psíquicos interiores, las autoconstrucciones y los conflictos de la mujer. De todos modos, Freud es también un hombre de su tiempo que, especialmente en los escritos que preceden su trabajo de mediados de los años 20 sobre la sexualidad femenina, expresa firmes opiniones acerca de la situación social de la mujer y la sexualidad. He mencionado la relación que establece entre el cuidado de los enfermos y la histeria. Freud es un firme defensor de la moralidad y las elevadas cualidades y capacidades de las mujeres que los neurólogos y psiquiatras contemporáneos consideraban degeneradas, contaminadas moral y mentalmente, e inferiores como resultado de su herencia. En uno de sus primeros artículos, 'La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna', Freud hace una intensa crítica de los límites sociales, culturales y familiares que coartan la sexualidad de la mujer (y la del hombre) y de la trampa que para algunas mujeres representa el matrimonio (1908d, IV). A estas mujeres, educadas en ambientes sexuales restrictivos y cuya vida ha transcurrido siempre dentro del marco familiar, se las casa de repente con hombres que han sido también coartados y cuya sexualidad ha sido autoerótica o realizada en objetos envilecidos (sobre esto, véase más adelante), hombres que, por motivos propios, es difícil que lleguen a ser parejas comprensivas a la hora de la iniciación sexual —y durante el matrimonio— de mujeres educadas. Como para Freud el carácter y todos los síntomas neuróticos surgen, en general, tanto de tempranos factores constitucionales y evolutivos internos como de factores externos relativos a la situación actual de la persona, Freud viene a decir que la neurosis femenina puede resultar o ser inducida por esta situación matrimonial, ya que la sintomatología neurótica permite la evasión de una situación difícil al mismo tiempo que expresa la ira ante ésta. Freud se

refiere a la problemática situación de las mujeres de clase media alta en otra anécdota a la que pone como título 'En el bajo y en el principal' (hoy diríamos 'arriba y abajo'). En ella describe a dos niñas de distinta extracción social que durante la infancia comparten juegos de carácter erótico: para una –la de clase social baja– estos juegos representan una parte del desarrollo normal y saludable de su heterosexualidad, mientras que para la otra –de clase social alta–, acosada por la culpa y educada en ideales de pureza y abstinencia de la mujer, representan el preludio de la inhibición sexual y la neurosis (1916–17, VI, 2342–3).

La defensa que Freud hace de la homosexualidad es paralela a la de la histeria. En sus *Tres ensayos para una teoría sexual* (1905d, IV) y posteriormente en 'Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina' (1920a, VII), sostiene que la elección homosexual de objeto no puede distinguirse de la heterosexual ('hemos de tener en cuenta que también la sexualidad normal reposa en una limitación de la elección de objeto' [ibíd., 2547]); que todos somos bisexuales ('nuestra libido oscila normalmente toda la vida entre el objeto masculino y el femenino' [ibíd., 2552]); que la homosexualidad no tiene que ver necesariamente con la anormalidad física, ya que personas de todas las orientaciones sexuales pueden mostrar características sexuales secundarias del otro sexo; y que muchos homosexuales sobresalen por su capacidad intelectual y sus cualidades morales.

Su propia paciente lesbiana es una 'muchacha de dieciocho años, bonita, inteligente y de elevada posición social' (2545) que 'no era una enferma' (2547). La historia del desarrollo de su elección homosexual de objeto –mediante la envidia que despierta en ella el embarazo de su madre, el deseo de tener un hijo del padre y la ira que siente hacia éste por no darle uno– es un caso corriente de desarrollo edípico. El intenso vínculo que une a la muchacha con su madre presagia el cambio en el énfasis teórico que lleva a cabo Freud en 1931. Freud distingue aquí, con mayor claridad que en otros de sus escritos, entre la identidad de género –como él mismo dice, 'los caracteres sexuales somáticos y psíquicos' del individuo (2560)– y el objeto de elección, al sostener que tanto una

mujer 'masculina' como una 'femenina' pueden enamorarse de una mujer. Freud aparece en parte sorprendido y en parte divertido por la independencia y fuerza de voluntad de su paciente y, como en el caso Dora, por sus intentos de engañarle y obstaculizar el análisis. Aunque enfatiza su envidia del pene, Freud la describe como una joven 'animada, traviesa y combativa' y como 'una apasionada defensora de los derechos femeninos [quien] encontraba injusto que las muchachas no gozasen de las mismas libertades que los muchachos' (2559). Freud siente simpatía por los padres, pero sólo parece compartir su condena por el objeto de elección de su hija y su deseo de modificarlo en cuanto que cree que la muchacha (en parte para vengarse) ha escogido como objeto amoroso a una persona de dudoso comportamiento moral.

La mujer como contribuidora al desarrollo de la técnica y la teoría psicoanalíticas

La mujer no es únicamente sujeto de su desarrollo psicológico y de su experiencia clínica, ni sólo sujeto social o cultural. Los escritos de Freud sobre la mujer y la feminidad dejan claro el papel de la mujer, como paciente y analista, en la creación de la teoría y la técnica psicoanalíticas; él mismo reconoce a menudo con generosidad las contribuciones a ella debidas. El 'deshollinar la chimenea' de Anna O. hizo posible la cura verbal, las quejas de Emmy von N. cuando Freud interrumpía sus asociaciones y la incapacidad de Elizabeth von R. de responder a la hipnosis llevaron al método de la libre asociación. Las mujeres histéricas enseñaron a Freud la variedad de la formación de síntomas: Cecilia le mostró cómo la asociación de palabras simbólicas podía transformarse, cómo la 'penetrante' mirada de una abuela se convertía en dolores en la frente, la sensación de recibir 'una herida en el corazón' en dolor en el pecho, o 'una bofetada' en neuralgia facial (1895d, I, 135-4). Averiguar el origen de la aversión de Miss Lucy R. al olor del tabaco y de la harina quemada y el por qué de la incapacidad de Anna O. de beber agua le ayudaron a crear la teoría traumática de la formación de síntomas y la práctica técnica (que ya

no se usa rígidamente) de ir retrocediendo paso a paso hasta el origen de cada síntoma. Las mujeres contribuyeron a crear y hacer visible la transferencia y la contratransferencia: Freud ve claramente la transferencia erótica de Anna O. hacia Breuer e incluso la contratransferencia de Breuer (aunque sólo más tarde le asignaría este nombre) y Freud considera que la transferencia de una paciente hacia un analista puede tomarse como ejemplo emblemático y paradigmático de las transferencias en general (1912b, V). Las mujeres también contribuyeron o inspiraron las transferencias que Freud no llegó a observar: Freud no relaciona la preocupación de Miss Lucy R. por el olor del tabaco con su propio hábito de fumador; tampoco se da cuenta de su obvia y virulenta transferencia negativa hacia Dora ni de su prolongada transferencia paternal y melancólica hacia Elizabeth von R., en cuyo futuro estaba tan interesado que se procuró una invitación a un baile al cual estaba invitada y cuyo matrimonio posterior 'por libre inclinación, con un extranjero' comenta con tristeza (1895d, I, 124).⁹

Como analistas, las mujeres contribuyeron también directamente a la comprensión que Freud tenía de la mujer y a otros aspectos de la teoría y la técnica psicoanalíticas. Comentar esta contribución cae fuera del propósito de este capítulo, excepto para notar la confusión (véase más adelante) sobre hasta qué punto las mujeres analistas contribuyeron como colegas o, directa o indirectamente, como pacientes de Freud.

LA MUJER COMO OBJETO

Cuando pensamos en las ideas de Freud sobre la mujer, normalmente nos referimos a su conceptualización de la sexualidad femenina o del desarrollo de la mujer. He repasado los escritos en los que Freud comenta estas conceptualizaciones. Creo, sin embargo, que un tratamiento más persuasivo y poderoso del tema de la mujer en los escritos de Freud afecta a lo que podríamos considerar la mujer en la psique masculina: la mujer como objeto, no como sujeto.

Una afirmación de este tipo es en cierto sentido autoevidente: al fin y al cabo, Freud fue un hombre, y la explicación que da de la mujer es,

por lo tanto, la visión que surge de la mente de un hombre. Yo me refiero a otra cosa: al hecho de que Freud nos dio, implícita y explícitamente, explicaciones psicodinámicas de cómo el hombre percibe a la mujer, o a ciertas mujeres, como un objeto o un otro, y de lo que mujer y feminidad significan para la mente masculina. Hay algo intuitivamente más convincente en estas explicaciones de la mujer como objeto de la psique masculina que en las que tratan de la mujer como sujeto y, ciertamente, no parece que hayan sido motivo de mucha crítica en la literatura psicoanalítica (o en la feminista) desde Freud. Especialistas de ambos sexos parecen estar más o menos de acuerdo con las ideas de Freud en esta área, lo cual contrasta enormemente con la reacción en contra que han despertado –principalmente entre escritoras pero también entre escritores– prácticamente todas las afirmaciones freudianas sobre la mujer como sujeto.¹⁰ Volveremos también al problema de hasta qué punto la visión de Freud sobre la mujer como sujeto puede considerarse el retrato de la mujer cuya experiencia es percibida o imaginada por el hombre pero, excepto en las ocasiones en que sea inevitable, no nos ocuparemos de ello hasta el final de esta sección.

Los tratamientos explícitos y manifiestos de la mujer como objeto

A los artículos de Karen Horney –‘La huída de la feminidad’ y ‘El miedo a la mujer’– debemos la mayor parte de las ideas que atañen a este tema.¹¹ En cuanto que la exposición de Freud sobre el desarrollo del hombre y la masculinidad se centra en el complejo de castración masculino, puede afirmarse que Freud se preocupa –incluso se obsesiona– por el sentido de lo femenino, de la diferencia sexual y de lo que marca esta diferencia en la psique masculina. La presencia del pene distingue al hombre y ‘la previsor Naturaleza ha dotado justamente [con una porción de narcisismo] a dicho órgano’ (1927e, VIII, 2993).

Freud reflexiona sobre la mujer como objeto sexual del hombre en ‘Sobre un tipo especial de la elección de objeto en el hombre’ (1910h, V) y en ‘Sobre una degradación general de la vida erótica’ (1912d, V), ensayos que forman parte de sus ‘Aportaciones a la psicología de la vida

erótica' (la explicación del desarrollo que lleva a cabo Freud en el segundo texto implica que esta tendencia 'general' se encuentra enteramente en los hombres). Los hombres, sugiere, dividen simbólicamente y eróticamente a las mujeres, por una parte, en madres (o madres y hermanas) y, por otra, en prostitutas. Las primeras no pueden ser deseadas sexualmente, aunque constituyen el tipo de mujer con el que se supone que un hombre debe contraer matrimonio; las segundas, aunque están social y maritalmente prohibidas, pueden ser deseadas sexualmente. Mientras una mujer simboliza la madre, es una elección de objeto edípico prohibida, una indicación de una excesiva duración de un vínculo. Recurrir a una mujer que es o parece una prostituta protege la idea construida con propósitos defensivos de la puridad sexual de la madre y niega el deseo edípico. Por otra parte, identifica madre con prostituta con lo cual el hijo gana junto al padre el acceso a la madre. La impotencia que se origina en la psique sigue el mismo tipo de razonamiento: los hombres padecen de impotencia cuando las mujeres se parecen, o representan psíquicamente, a las madres. Freud da razón así de la psicodinámica de una escisión característica de la cultura, la literatura y la organización social del mundo occidental. La mujer se ve obligada a cumplir el papel de madre asexual que el marido le asigna, ya que 'el matrimonio mismo no queda garantizado hasta que la mujer ha conseguido hacer de su marido su hijo y actuar con él como madre' (1933a, VIII, 3177).

Algunos hombres no se limitan a separar a las mujeres en sexuales y asexuales, sino que niegan enteramente la constitución sexual femenina. 'El fetiche', afirma Freud, 'no es el sustituto de un pene cualquiera sino de uno determinado y muy particular' (1927e, VIII, 2992): el pene que el niño pensaba que la madre poseía. Todos los niños tienen dificultades a la hora de admitir la castración de la mujer (originalmente la de la madre); el fetichista resuelve las dificultades ignorándola o negándola, y creando un fetiche que, al representar externamente el falo materno, justifica su negativa a aceptar la castración. Esta negativa alcanza también el mundo de la mitología, como en el caso de 'La cabeza de Medusa' (1940c, VII), donde las serpientes representan tanto los genitales externos de la mujer

madura como numerosos penes, lo cual a su vez simboliza la castración (ya que el pene único se ha perdido) y la negativa a aceptarla (los numerosos penes). La cabeza degollada de Medusa, los genitales femeninos castrados, producen horror e incluso parálisis —un recuerdo de la castración— en el hombre que la mira, pero la parálisis es también una erección, lo cual confirma que el pene todavía existe. La breve nota de Freud capta el profundo horror que producen tanto la castración como la potencial capacidad destructiva de la mujer y sus genitales que Freud glosa (con palabras más comedidas) como ‘desprecio’ en otros escritos.

La madre fálica es también importante en el desarrollo de la mujer: cuando la niña se da cuenta por primera vez de la diferencia sexual piensa que su madre tiene un pene y que ella lo tendrá también cuando crezca; ambos sexos, afirma Freud, perciben a la madre preedípica como ‘fálica’, es decir, activa. Pero reconocer la castración de la madre parece tener consecuencias traumáticas más duraderas en el niño: ‘probablemente ningún ser humano del sexo masculino pueda eludir el terrorífico impacto de la amenaza de castración al contemplar los genitales femeninos’ (1927e, VIII, 2994). Para la niña, sin embargo, como ya comentamos, es más traumática su propia castración. En la opinión de Freud, la homosexualidad —en la cual la pareja sexual posee directamente el falo— es una solución más drástica al conflicto que surge de la castración de la madre que el fetichismo, donde todavía es posible una elección heterosexual de objeto con el fetiche añadido en calidad de falo.¹²

Al igual que la mujer y la feminidad teóricas, la mujer clínica aparece en los escritos de Freud como objeto y como sujeto. En el sueño de Irma (1900a, II, 406–421), varios doctores ponen inyecciones, palpan, examinan minuciosamente y se esfuerzan en curar a Irma, quien vengativa y recalcitrantemente hace todo lo posible por hacer fracasar todos los intentos de sanarla. Las sirvientas —Grusha, que es vista desde atrás mientras se halla inclinada fregando el suelo (1918b, VI, 1990–4), las institutrices Fräulein Peter and Fräulein Lina que dejan que sus pupilos toquen sus genitales, Lina que se aprieta abscesos en las nalgas durante la noche (1909d; 1955a, IV, 1443–4)— juegan un papel impor-

tante en la formación de la sintomatología neurótica tanto en el 'hombre de los lobos' como en el 'hombre de las ratas', y especifican clínicamente las diferencias de clase descritas en 'Aportaciones a la psicología de la vida erótica'. La clase social se combina aquí con el género y la sexualidad en la formación del deseo erótico masculino.

La posición que, desde el interior de la psique masculina, adopta Freud hacia la mujer abstracta y las mujeres clínicas concretas, y la facilidad con la que se identifica con los hombres que comparten esta misma posición, producen lo que para muchos comentaristas es una amoralidad notable en sus ideas sobre el comportamiento masculino. No me refiero tanto a su renuncia de la hipótesis de la seducción —parece claro que su exoneración del comportamiento de Fliess hacia Emma Eckstein ('Irma') no fue muy razonable y que cambió de postura tanto por razones teóricas y sociales como por la evidencia de que disponía, aunque conocía bien la existencia del abuso sexual de los niños y la prevalencia del incesto— sino más bien a casos clínicos particulares. Freud apenas nota de pasada que el padre de Dora transmitió la sífilis a su madre y que su enfermedad pudo haber afectado del mismo modo la salud de sus hijos; ni lo condena aún sabiendo que la entregó a la edad de catorce años a un hombre mayor, Herr K., a quien tampoco condena, a pesar de que K., aceptando gustoso el regalo, intentó seducirla. El caso de Paul Lorenz, 'el hombre de las ratas', se presenta con una objetividad suavizada por la empatía, y es una interpretación magistral de la fenomenología de la neurosis obsesiva. Sin embargo, Freud sólo menciona de pasada, como hecho interesante, que es posible que Lorenz sedujera a su hermana y que se sentía completamente en libertad de seducir y utilizar a otras mujeres a pesar de que, a veces con consecuencias drásticas, condujera a algunas de ellas al suicidio. En la anécdota clínica que recoge el caso del 'viejo pariente amable' —un hombre que tenía la costumbre de sacar de excursión a las hijas jóvenes de sus amigos, arreglándoselas para tener que pasar la noche fuera y así poder masturbarlas—, Freud comenta únicamente la creación de la equivalencia simbólica entre dinero limpio o sucio y manos limpias o sucias y sobre el problema posible de las

manos sucias, en lugar de comentar con vigor el que las manos de este hombre estuvieran allí en primer lugar (1909d, IV, 1462).

La mujer como objeto latente e implícito en la psique masculina

En la explicación que hace Freud de la psique masculina, la madre no sólo se representa explícitamente sino también de manera implícita o latente. En *El malestar en la cultura*, Freud contrasta los ‘sentimientos oceánicos’ con el ansia por el padre como origen del sentimiento religioso (1930a, VIII, 3017–23). Este sentimiento oceánico —eco del ‘narcisismo ilimitado’ (3022) y en contraste con el cual el sentido yoico de la madurez parece un ‘residuo atrofiado’ (3019)— es claramente, aunque no se afirme de este modo, el sentimiento original del niño con respecto a la madre (véase ‘Introducción al narcisismo’, 1914c, VI). No es, por lo tanto, el ansia por la madre, por la perdida unidad narcisista, lo que genera la necesidad de la religión, sino el ansia por el padre. Este ansia resulta del ‘desamparo infantil’ (3022) frente al temor y, como se explica en *El malestar en la cultura*, queda claro que el temor al que Freud se refiere es el temor edípico y el temor a la castración; en concreto, el temor que el niño siente ante su padre, fundido con su amor por él. Lo que empieza siendo un sentimiento oceánico impersonal, propio de los seres humanos de ambos sexos, es finalmente puesto en contraste con una relación específicamente masculina con el padre, relación que a los ojos de Freud es, sin lugar a duda, más importante que la que une al niño con la madre.

La madre idealizada (simbolizada por su pecho y por su amor algunas veces perfecto) es menos reconocida explícitamente incluso que la madre que representa el narcisismo ilimitado de la infancia. En contraste sorprendente con la denigración y el desprecio por la madre que retrata en otros escritos, y en contraste con la minimización que lleva a cabo en *El malestar en la cultura* de la importancia de esta temprana relación, Freud también afirma que ‘el acto de mamar del seno materno (...) constituye, en efecto, el punto de partida de toda la vida sexual y el ideal, jamás alcanzado, de toda satisfacción sexual ulterior. (...) De este modo forma

el pecho materno el primer objeto del instinto sexual y posee, como tal, una enorme importancia, que actúa sobre toda ulterior elección de objetos y ejerce en todas sus transformaciones y sustituciones una considerable influencia, incluso sobre los dominios más remotos de nuestra vida psíquica' (1916–17, VI, 2318). El acto de mamar no es exclusivo de uno de los sexos, pero más adelante Freud implica que es posible que la satisfacción en esa época y su secuela posterior se diferencien según los sexos. Es difícil distinguir la realización del deseo masculino de la descripción objetiva de la psique femenina cuando Freud nos dice que 'sólo la relación con el hijo procura a la madre satisfacción ilimitada; es, en general, la más acabada y libre de ambivalencia de todas las relaciones humanas' (1933a, VIII, 3177).

En el panteón de Freud, por lo tanto, las imágenes masculinas de la madre parece que oscilan entre Afrodita –toda ella amor heterosexual maduro y entrega erótica global, tal vez con un toque de narcisismo, enamorada de su hijo y su pene– y alguien como Hera, más vengativa, fuerte, insistente y resentida con los hombres y sus traiciones. Esta madre no es sólo un ser castrado: ella también castra o amenaza con la castración tanto a su hijo como a su hija. En contraste con los escritos de Jung, Démeter –la madre que ama a su hija y llora su pérdida– no aparece en ningún lado.¹³

La subjetividad y el carácter de la mujer según los imagina la psique masculina

En 'El tabú de la virginidad' (1918a, VII), Freud sugiere que las mujeres que no son madres, vengativas exvírgenes recientemente desfloradas, podrían castrar a un hombre o tomar su pene. En el caso de las exvírgenes, este acto estaría motivado por el deseo de vengar una desfloración dolorosa. Por eso, en muchas culturas, la costumbre es *jus primæ noctis*: el derecho otorgado a hombres mayores, poderosos y fuertes de desflorar a la novia. Freud sugiere de pasada que es posible que una virgen sufra daño o resienta su primera experiencia sexual con un hombre; en otro escrito Freud comenta largamente la envidia de la niña por el pene así

como su muy problemática socialización sexual. Para fomentar nuestra sensación de horror, invoca a la Judit decapitadora (castradora) y a Holofernes: un marido, quien tiene que vivir con su mujer durante algún tiempo, no debería sufrir su ira y su venganza. Pero Freud se muestra mucho más seguro respecto a aquella parte de la costumbre que corresponde a la fantasía masculina: 'allí donde el primitivo ha establecido un tabú es porque temía un peligro, y no puede negarse que en todos estos preceptos de aislamiento se manifiesta un temor fundamental a la mujer. (...) El hombre teme ser debilitado por la mujer, contagiarse de su feminidad. (...) El efecto enervante del coito puede ser muy bien el punto de partida de tal temor' (2447). Peor incluso, al parecer, que la impotencia y la falta de deseo sexual sugeridas por Freud en sus dos primeras 'Aportaciones a la psicología de la vida erótica' ['Sobre un tipo especial de la elección de objeto en el hombre' y 'Sobre una degradación general de la vida erótica'], es la posibilidad de la debilitación completa y del 'contagio' de la feminidad. Hay que proteger al marido joven e inocente de tal amenaza psíquica. Debemos preguntarnos, en este contexto, si la reacción imaginada de la muchacha no es prácticamente la misma que la de un hombre imaginando cómo se sentiría él si la relación sexual le recordara su falta de pene.

Al igual que con el resentimiento que causa la desfloración, una última versión imaginada por el hombre de la mujer como sujeto es presentada por Freud como si se tratara de una verdad objetiva sobre las mujeres. Freud nos describe una variedad de rasgos que caracterizan a la mujer y que él atribuye totalmente a la envidia del pene y a la falta de pene en la mujer: la vergüenza que le produce su cuerpo; los celos, que resultan directamente de la misma envidia; un menor sentido de la justicia que resulta de un super-yo femenino débil que nunca se forma porque la niña no teme la castración y, por lo tanto, nunca renuncia a las ansias edípicas o internaliza las prohibiciones sexuales; el narcisismo y la vanidad, ya que el amor que el hombre centra en su pene se extiende defensivamente a todo el cuerpo femenino (1925j, VIII, 2902). Como Freud señala, ya feministas de su época denunciaban los prejuicios mas-

culinos que mostraban sus ideas sobre la mujer. También reconoce, en contradicción posiblemente con los casos clínicos sobre los que basa sus ideas, que hay 'rasgos caracterológicos que los críticos de todos los tiempos han echado en cara a la mujer' (ibíd.). Freud en cuanto que hombre cultural parece, por lo tanto, tomar prestada una variedad de actitudes culturales (masculinas) sobre la mujer cuyos orígenes él viene entonces a demostrar que se encuentran en el desarrollo mismo de la mujer.

Volvemos finalmente a nuestro punto de partida, la teoría de la feminidad. En varios momentos de sus escritos, Freud afirma que la mejor aproximación a la masculinidad-feminidad es la actividad-pasividad pero, de hecho, él mismo se centra más en la distinción entre quienes están dotados de falo y quienes están castrados: la mujer es un hombre castrado. No soy yo la primera en preguntarse de dónde viene la abrumadora preocupación de Freud por la castración y el pene (los órganos masculinos y la amenaza a la integridad del cuerpo masculino que Freud verifica junto con otros comentaristas psicoanalistas posteriores). Siguiendo lo que Freud mismo nos dice, tenemos buenos motivos para pensar que esa preocupación tiene su origen en el niño, que cuando Freud reflexiona sobre la feminidad se pregunta más bien, utilizando la formulación de una de sus comentaristas, '¿qué es la feminidad para los hombres?'.¹⁴ He intentado distinguir entre la mujer como sujeto, la mujer como objeto de su propia subjetividad, y la mujer como objeto explícito en la psique masculina, pero nos queda todavía el problema de qué parte de la construcción freudiana de la mujer como sujeto está construida, a posteriori, a partir de la teoría central de Freud sobre la sexualidad, teoría que se basa en una norma masculina implícita o explícita. ¿Se pregunta Freud, como sugiere Horney, cómo un hombre, o un niño, se sentiría si no tuviese pene? La mujer como sujeto manifiesto se convierte así, posiblemente, en una proyección latente del hombre.

Freud afirma, con razón naturalmente, que su teoría se basa en la experiencia clínica y que los escritos de varias mujeres analistas la confirman. Pero el tema de la experiencia clínica en un primer momento del psicoanálisis es complicado. Por un lado, Freud analizó a esas varias

analistas (Deutsch, Lampl-de Groot y Mack Brunswick), al igual que a Marie Bonaparte, quien más tarde desarrolló lo que se considera la ortodoxia freudiana sobre la feminidad. Como ocurre con todos los que se someten a análisis, estas mujeres analistas parece que permanecieron tanto transferencial como realmente vinculadas a Freud. Lampl-de Groot, aunque provee la base para una teoría radicalmente nueva, no contiene con la afirmación de Freud sobre la centralidad del complejo de castración en la mujer: revisa casi todo lo que Freud escribió con anterioridad y sugiere con modestia, apoyándose en dos casos, que es posible, al menos para estos dos casos, que Freud no considerara todos los aspectos. Las teorías que Deutsch y Anna Freud desarrollan en sus escritos manifiestan el deseo que tenían de complacerle, y por este motivo han sido criticadas.

Además, gracias a los nuevos trabajos biográficos sobre psicoanalistas, empezamos a darnos cuenta del carácter profundamente autobiográfico que a menudo presentan los escritos iniciales. Estos primeros analistas no tenían, de hecho, muchos casos, y uno se conoce a sí mismo mejor que nadie, incluso sin saberlo. Freud reconoce bastante explícitamente que desarrolló su teoría del complejo de Edipo a partir de su autoanálisis; su *Interpretación de los sueños* representa un ejemplo clásico de creación de teoría psicoanalítica a partir del autoanálisis. Es posible que Freud recurriera a su propio análisis en ciertas ocasiones sin advertirnos. Otros escritos no son tan cándidos. La autobiografía de Deutsch y una biografía suya dejan clara la base autobiográfica —transformada en material de casos ficticios— de buena parte de su teoría de la feminidad; y entre las primeras analistas que escriben sobre la mujer, Deutsch es una de las mayores defensoras de las teorías de la primacía de la envidia del pene, el narcisismo, el masoquismo y la pasividad. Una biografía reciente de Anna Freud sugiere que, al menos parcialmente, los trabajos de Freud de 1924 y 1925 sobre la psicología de la mujer y, en su totalidad, un escrito anterior ('Pegan a un niño: Aportación al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales' [1919e, VII]), proceden del análisis que realizó de su hija, y que los escritos de ésta sobre fantasías sádicas y altruismo

tienen un origen autobiográfico aunque se presenten como si se trataran de casos clínicos. Tanto Deutsch como Anna Freud, en escritos que ahora conocemos, insisten en el odio y los celos que sienten hacia una madre a quien consideran toda maldad, y en su idealización del padre, a quien consideran prácticamente toda bondad.¹⁵

La 'experiencia clínica' de Freud con pacientes mujeres (desde el fin de la Primera Guerra Mundial hasta mediados de los años 20, justo antes de sus escritos sobre la feminidad), por lo tanto, era en parte con esas mismas mujeres que escribían autobiográficamente y con las pacientes de estas analistas cuando apoyaban y contribuían a crear la posición de aquél. ¿Afectaron a su teoría los análisis de estas jóvenes seguidoras, entre las que se encontraba la muchacha más querida y cercana a él (Anna)? Y si así fuera, ¿cómo fue ese efecto? ¿En qué medida la comprensión teórica y autobiográfica de estas analistas, reflejada en sus escritos sobre la feminidad, se vio afectada por sus análisis con Freud, quien —como estamos acostumbrados a observar en los informes de sus casos clásicos— no dudaba en interpretar a sus pacientes en base a teorías previamente concebidas? Esta comprensión, transformada al menos en los casos de Deutsch y Anna Freud en informes de pacientes inexistentes y en escritos teóricos, debe haber surgido, como mínimo en parte, de las interpretaciones y reconstrucciones hechas por la misma persona poderosa y carismática que más tarde utilizó los escritos de estas analistas como corroboración independiente de su posición. Es posible que ellas reflejaran su propia experiencia en esos escritos (existen ciertamente mujeres con la configuración particular que describen de amor y odio hacia el padre y la madre, y mujeres quienes, por una variedad de motivos, expresan envidia o deseo por el pene o por deseos sexuales masoquistas y pasivos); sin embargo, estas analistas confieren validez universal al contenido de sus escritos, como si estuvieran caracterizando la feminidad per se, y Freud, por razones teóricas, hizo lo mismo.

El problema no reside en el carácter en parte autobiográfico de estos escritos psicoanalíticos iniciales. Sólo desde hace poco, y bajo el nombre de contratransferencia, los analistas están dispuestos a permitir un

amplio escrutinio público de sus vidas. Como ya he indicado, buena parte de la teoría psicoanalítica inicial era de carácter autobiográfico (no quiero especular sobre la teoría psicoanalítica actual) y en el caso de la teoría de la feminidad, como en otros, es prácticamente seguro que la oposición (Horney, por ejemplo) se centró también en una comprensión autobiográfica implícita.¹⁶ Lo que pretendo es llamar la atención sobre la complejidad especial de las ideas de Freud relativas a la psicología de la mujer y sobre la dudosa independencia del apoyo clínico y teórico que estas ideas recibieron. Podemos sólo empezar a desenredar las intrincadas interacciones que constituyen la creación teórica.

Freud afirmó que su comprensión de la mujer era 'oscura e incompleta' pero, a pesar de todo, desarrolló una teoría que abarcaba muchos aspectos de la feminidad y que trataba y reflexionaba clínicamente sobre numerosas mujeres. Admiramos la mayoría de sus explicaciones clínicas, su enérgica defensa de las mujeres histéricas y su condena de las condiciones que conducían a la represión y a la aparición de la histeria en la mujer. Admiramos también su tolerancia y comprensión de las variantes en la elección de objeto sexual y la subjetividad sexual. No estamos todavía completamente preparados para evaluar su teoría sobre la feminidad; sin duda, muchas evaluaciones la encuentran extremadamente problemática.

Sin embargo, la comprensión de Freud de las actitudes masculinas hacia la mujer y la feminidad no parece que sean oscuras ni incompletas. Son específicas, informativas, persuasivas, precisas y claras, y cubren ingeniosamente una variedad de formaciones sexuales, representacionales y neuróticas. Nos iluminan con pasión y empatía, y a plena luz, los misterios de la psique masculina.

NOTAS

1. Para un panorama de los escritos psicoanalíticos modernos sobre la mujer, véase 'Psychoanalytic Feminism and the Psychoanalytic Psychology of Women', cap. 9 de mi libro *Feminism and Psychoanalytic Theory* (Cambridge: Polity Press, y New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989).
2. Daniel N. Stern, *El mundo interpersonal del infante*, trad. Jorge Piatigorsky (Buenos Aires/Barcelona: Paidós, 1991), pp. 29–41.
3. *Ibíd.*, p. 36.
4. Brunswick, 'The Preoedipal Phase', en *The Psychoanalytic Reader*, ed. Robert Fliess (Nueva York: International Universities Press, 1948), pp. 231–53.
5. Según Elizabeth Young–Bruehl, existen buenos motivos para creer que el modelo clínico de la niña que se masturba obsesivamente (padeciendo de envidia y probablemente de preocupación por el pene) y el de la que lleva a Freud a 'dar crédito a una observación analítica aislada' (1925j, VIII, 2901) del complejo de masculinidad, es Anna Freud, cuyo segundo análisis tuvo lugar poco antes de que Freud escribiera su artículo de 1925 (Young–Bruehl, *Anna Freud*, trad. Raquel Albornoz [Buenos Aires: Emecé, 1991], cap. 2). Más adelante en el capítulo discuto las complejidades de las bases clínicas de las teorías de Freud.
6. Véanse Jeanne Lampl–de Groot, 'La evolución del complejo de Edipo en la mujer' (1927) en *Escritos psicoanalíticos fundamentales*, comp. Robert Fliess, trad. Silvia Vetrano (Barcelona: Paidós, 1981), y Helene Deutsch, *La psicología de la mujer*, parte I, trad. Felipe Jiménez de Asúa (Buenos Aires: Losada, 1952), que resume el trabajo anterior de Deutsch.
7. Sobre Dora véase Charles Bernheimer y Claire Kahane, eds., *In Dora's Case: Freud – Hysteria – Feminism* (Nueva York: Columbia University Press, 1985). Sobre Dora como adolescente, véase especialmente el cap. 2, tomado de Erik H. Erikson, 'Reality and Actuality: An Address'. Sobre el nombre de Dora, véase especialmente el cap. 9 (Jane Gallop, 'Keys to Dora') y Hannah S. Decker, 'The Choice of a name: 'Dora' and Freud's Relationship with Breuer', *Journal of the American Psychoanalytic Association* 30 (1982): 113–36.

8. Véase 'Seventies Questions for Thirties Women', cap. 10 de mi libro *Feminism and Psychoanalytic Theory*.
9. Debo esta idea a una clase magistral de Joseph Lifschutz.
10. Las áreas de aceptación a las que me refiero incluyen, por ejemplo, las discusiones sobre el fetichismo masculino, los análisis del temor y/o desprecio masculino por la mujer, y las explicaciones de los problemas en la experiencia y la elección de objetos heterosexuales.
11. Véase 'La huída de la feminidad: el complejo de masculinidad en la mujer, tal como lo ven los hombres y las mujeres' (1926) y 'El miedo a la mujer' (1932), en *Psicología femenina*, trad. María Luisa Balseiro (Madrid: Alianza, 1977).
12. En *The Psychoanalytic Theory of Male Homosexuality* (Nueva York: Simon and Schuster, 1988), p. 78, Kenneth Lewes señala que todos los niños preedípicos presentan psíquicamente una homosexualidad masculina, ya que Freud los imagina como sexualmente fálicos y deseosos de la madre fálica.
13. Véanse C.J. Jung y C. Kerényi, *Essays on a Science of Mythology: The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963), y Erich Neumann, *The Great Mother*, 2ª ed. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963). Sobre Hera en la psique masculina, véase Philip Slater, *The Glory of Hera* (Boston: Beacon Press, 1968).
14. Shoshana Felman, 'Rereading Femininity', *Yale French Studies* 62 (1981): 21. Felman también señala que lo que las explicaciones hechas por mujeres, como la mía, se preguntan realmente es: '¿qué sentido tiene esa pregunta (¿qué es la feminidad para el hombre?) para la mujer?' (ibíd.).
15. Sobre las bases autobiográficas de los escritos de Deutsch y Anna Freud, véanse Helene Deutsch, *Confrontations with Myself* (Nueva York: Norton, 1973), Paul Roazen, *Helene Deutsch* (Nueva York: Anchor, 1985), Nellie Thompson, 'Helene Deutsch: A Life in Theory', *Psychoanalytic Quarterly* 56 (1987): 37-53, y Young-Breuhl, *Anna Freud*.
16. Véase Susan Quinn, *A Mind of Her Own: The Life of Karen Horney* (Nueva York: Summit Books, 1987).

Freud y la comprensión del arte

Richard Wollheim

Freud inicia su lúcido y revelador ensayo sobre el *Moisés* de Miguel Ángel con una confesión. Su conocimiento del arte, afirma, es el de un mero aficionado: ni su actitud hacia el arte ni su modo de experimentarlo son los del experto. Continúa:

pero las obras de arte ejercen sobre mí una poderosa acción, sobre todo las literarias y las escultóricas, y más rara vez, las pictóricas. En consecuencia, me he sentido impulsado a considerar muy detenidamente algunas de aquellas obras que tan profunda impresión me causaban, y he tratado de aprehenderlas a mi manera; esto es, de llegar a comprender lo que en ellas producía tales efectos. Y aquellas representaciones artísticas (la Música, por ejemplo) en que esta comprensión se me niega, no me produce placer alguno. Una disposición racionalista o acaso analítica se rebela en mí contra la posibilidad de emocionarme sin saber por qué lo estoy y qué es lo que me emociona. (1914b, V, 1876)

Y entonces, como si por un momento se diera cuenta de que tal vez estaba imponiendo sus peculiaridades personales, una particularidad de su propio temperamento, en un área que tiene sus códigos e imperativos propios, se apresura a admitir lo que denomina 'el hecho, aparentemente paradójico' de que 'precisamente algunas de las creaciones artísticas más acabadas e impresionantes escapan a nuestra comprensión.' Ante estas obras sentimos admiración y respeto, mas también perplejidad. Es

posible, continúa Freud con la ironía que se permitía cuando se refería a los modos de pensar establecidos, que

algún crítico de arte haya encontrado en semejante perplejidad de nuestra inteligencia comprensiva una de las condiciones capitales de los más poderosos efectos que una obra de arte puede suscitar. De todos modos, a mí habría de serme muy difícil aceptar como verdadera semejante condición.

(ibíd.)

Cualquiera que esté familiarizado con el estilo de Freud notará en seguida algo típico en este párrafo, en el tono informal y sencillo con el que, desde el principio, sitúa al lector en posición de confidente (como típico es, también, que Freud fuera incapaz de renunciar a esta forma natural de escribir incluso cuando, como en este caso, el artículo que preparaba fuera a publicarse anónimamente).

Sin embargo, a pesar de su estilo simple, el pasaje que he citado más arriba es problemático. Provoca inmediatamente dos preguntas que requieren algún tipo de respuesta, si es que queremos que nos sirva de entrada a las ideas de Freud sobre el arte. La primera pregunta es ésta: cuando Freud afirma que difícilmente disfruta de una obra de arte si no puede explicarse el origen del placer que produce, ¿debemos entender sus palabras como él las presenta, es decir, como una confesión estrictamente personal? ¿O es que lo que él considera la peculiaridad de su situación no es otra cosa que el conocimiento más profundo que posee de la naturaleza y los logros humanos: que su inevitable actitud hacia el arte es la que deben compartir los afectados por el psicoanálisis, y que sólo la ignorancia del psicoanálisis hace posible cualquier otra actitud, como, por ejemplo, el placer que produce la perplejidad? Y la segunda pregunta es: ¿qué tipo de comprensión o explicación tenía Freud en mente? Más específicamente, sabemos que hacia 1913, la fecha del ensayo sobre Miguel Ángel, Freud ya había llevado a cabo el escrutinio psicoanalítico de un gran número de fenómenos psíquicos tanto normales como patológicos: sueños, errores, chistes, síntomas, psiconeuro-

sis, fantasías o magia. Por eso es natural que nos preguntemos si alguno de estos fenómenos le sirvió de modelo para el tipo de explicación utilizado para comprender el arte.

A la primera pregunta volveré más adelante. Mientras tanto me gustaría llamar la atención sobre un no menos famoso ensayo de Freud sobre otro gran artista: 'Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci', que data de la primavera de 1910. Al escribir sobre la insaciable curiosidad de Leonardo, Freud cita dos frases suyas, ambas relacionadas con la imposibilidad de amar u odiar verdaderamente a no ser que se tenga un profundo conocimiento del objeto de amor u odio. Freud prosigue:

El valor de estas manifestaciones de Leonardo no reside en que nos comuniquen un importante hecho psicológico, pues lo que afirman es claramente falso, y Leonardo tenía que saberlo tan bien como nosotros. No es cierto que los hombres repriman su amor o su odio hasta después de haber estudiado y descubierto la esencia del objeto al que tales efectos han de referirse. Por el contrario, aman impulsivamente, obedeciendo a motivos sentimentales, y la reflexión y la meditación no pueden sino debilitar los efectos de dichos motivos. Así, pues, Leonardo quería decir que aquello que los hombres llaman amor no es el amor justo y perfecto y que se debía amar reteniendo el afecto, sometiénolo a un contraste intelectual y no dándole libre curso sino después de haber salido triunfante de tal examen. Con esto manifiesta, a nuestro juicio, que él se conduce así y que sería de desear que los demás imitasen esta conducta en sus amores y sus odios.

(1910c, V, 1583-4)

Ahora bien, debe subrayarse que las dos frases de Leonardo que comenta Freud no se refieren simplemente a amores y odios personales, sino a lo que sentimos respecto a cualquier objeto de la naturaleza. En el pasaje más largo de los citados por Freud, Leonardo —o así lo cree Freud— se defiende expresamente de la acusación de que tener una actitud científica hacia las obras de creación es señal de frialdad o irreligiosidad. Si la actitud de Leonardo, entendida así, merece al parecer de Freud las críticas que le hace, vale entonces la pena compararlas con la actitud del propio Freud

hacia el arte, como hasta ahora hemos hecho, y preguntarse por qué esas mismas restricciones no pueden aplicarse a la actitud de Freud.

Respecto a la segunda de las dos preguntas, anticiparé un poco diciendo que Freud parece encontrar modelos adecuados para la interpretación del arte en diversos fenómenos mentales: al intentar explicar el arte, lo asimila ahora a uno u otro fenómeno psíquico para el cual ya ha ideado su propio esquema explicatorio. La riqueza de la estética de Freud reside en la superposición de estas diversas sugerencias; aunque, como veremos, la cuestión de cómo estas sugerencias llegan a acoplarse es un tema del que Freud apenas se ocupó.

Sin embargo, antes de poder responder a las dos preguntas que surgen del ensayo sobre Miguel Ángel, hay una tercera pregunta que exige nuestra atención. Se trata de qué textos debemos consultar, y qué valoración relativa debemos hacer de ellos, para llegar a una apropiada consideración de las ideas de Freud. Además de su obvia prioridad, esta cuestión tiene la ventaja adicional de que, si nos ocupamos de ella al principio, nos ahorrará tiempo más adelante, ya que una mera revisión de los escritos de Freud sobre el arte y de su peso relativo puede indicarnos dónde se hallan sus intereses centrales: puede mostrarnos el tipo o tipos de entendimiento que perseguía y la significación que les daba, y puede ahorrarnos ciertos errores.

Uno de los primeros rasgos de los escritos de Freud que merece atención es el hecho de que algunos tratan sólo periféricamente de arte. Un dato que surge de la biografía de Ernest Jones es que Freud, a pesar de su falta de arrogancia, se consideraba a sí mismo —de un modo que ya está desapareciendo del mundo— uno de los grandes y miembro del panteón de la raza humana; por eso es natural que sus pensamientos se dirigieran a menudo hacia las grandes figuras del pasado, y que comprender el funcionamiento interno de su genialidad fuera una de sus ambiciones recurrentes. Freud, podemos pensar, escribió sobre Leonardo en el mismo espíritu que más tarde, en uno de los momentos más sombríos de la civilización europea, iba a escribir a Einstein: era la comunión consciente de un gran hombre con otro.

Afirmo, por lo tanto, que el ensayo sobre Leonardo —y algo parecido puede afirmarse del ensayo que dedica a Dostoievski— es ante todo una biografía psicoanalítica: y la conexión con el arte casi se reduce al hecho de que el sujeto de la biografía resulta ser uno de los mayores, así como uno de los más extraños, artistas de la historia. Si nos acercamos al texto del ensayo e ignoramos las contribuciones directas a la teoría psicoanalítica que están insertas casi a modo de paréntesis, veremos que el estudio tiene dos partes.

Primero, tenemos la reconstrucción de la infancia de Leonardo, de la cual se reconoce que existen pocos datos. Después tenemos la historia de la vida adulta de Leonardo, que está, naturalmente, bien documentada, pero que Freud presenta deliberadamente de tal modo que puede conectarse con acontecimientos anteriores. Es decir, visto en su totalidad, el ensayo es un intento de exponer —no se trata desde luego de probar sino, como en las historias clínicas, de mostrar— la dependencia de las capacidades y proclividades del adulto con respecto a la infancia y, en particular, a la sexualidad infantil.

Más concretamente, la dependencia de la experiencia posterior con respecto a la anterior se analiza en términos de puntos de fijación y regresiones sucesivas. En el caso de Leonardo, se identifican dos puntos de fijación. El primero se establece en los años que pasó en la casa de su madre cuando, al experimentar como hijo ilegítimo el amor íntegro de aquélla, fue seducido a una precocidad sexual en la cual deben haberse manifestado una intensa curiosidad sexual y un cierto sadismo. Con el tiempo, sin embargo, una conjunción de factores internos y externos —el mismo exceso del amor del niño por la madre y su acogida en la casa señorial del padre y la madrastra cuando contaba cinco años— produjo una ola de represión que terminó con el feliz erotismo de la infancia. Superó, aunque los conservó, sus sentimientos por la madre, primeramente al identificarse con ella y, después, al buscar como objetos sexuales no a otras mujeres sino a muchachos que se parecían a él. Aquí aparece el segundo punto de fijación de Leonardo, en una homosexualidad idealizada: idealizada en tanto en cuanto él ama a los muchachos del modo que su madre lo amó a él, es decir, de un modo sublimado.

Es en contraste con esta infancia que Freud revisa e interpreta las fases sucesivas de la vida adulta de Leonardo. Primero, hubo un momento en que trabajó sin ninguna inhibición. Después, poco a poco, sus poderes de decisión empezaron a fallar y su creatividad se debilitó bajo las incursiones de una curiosidad excesiva y meditativa. Finalmente, hubo un momento en que sus dotes se reafirmaron en una serie de trabajos que se han convertido justamente en famosos por su calidad enigmática. Freud procede relacionando estos dos últimos momentos con regresiones sucesivas, según el modelo que hicieron familiar los *Tres ensayos para una teoría sexual*. En primer lugar hay una regresión a una homosexualidad fuerte pero totalmente reprimida, en la cual la mayor parte de la libido, aprovechando caminos establecidos en una fase anterior, encuentra una salida en la búsqueda del conocimiento (aunque, como hemos visto, con un coste alto para la conducta vital en general). Este momento es, sin embargo, superado por una regresión al primero de los vínculos. Bien a través de transformaciones internas de energía o gracias a un accidente feliz –Freud sugiere una conexión con la modelo del cuadro *Mona Lisa*– Leonardo, a los cincuenta años, vuelve a disfrutar del amor de su madre de un modo que permite una nueva liberación de energía creativa.

Ahora bien, es en conexión con este intento de interpretar la vida adulta de Leonardo a la luz de ciertas conductas infantiles que Freud se sirve de algunas obras de Leonardo, todas ellas pertenecientes a su última fase: la *Mona Lisa*, las versiones parisina y londinense de *Santa Ana, la Virgen y el Niño*, y los cuadros tardíos de figuras andróginas. Si leemos con atención la sección IV del ensayo de Freud vemos cuál es su procedimiento: Freud utiliza la evidencia que proveen los cuadros para confirmar la conexión que ha postulado entre esta fase tardía de la actividad de Leonardo y un cierto ‘complejo’ infantil, como él mismo lo habría expresado en esa época. Nótese que Freud no utiliza la evidencia de los cuadros para determinar el complejo infantil (esto depende de fuentes secundarias y del llamado ‘recuerdo infantil’ del cual el ensayo deriva su título), sino que lo hace para establecer una conexión entre el complejo y

otra cosa. Pero podríamos preguntar: ¿en qué sentido los cuadros que Freud cita proporcionan evidencia? Y la respuesta es que la evidencia que aportan proviene de ciertos rasgos internos y de ciertas series de asociaciones obvias o aparentemente obvias con estos rasgos. Así, a la sonrisa de Santa Ana retratada en el cuadro del Louvre Freud asocia la figura acariciadora de la madre de Leonardo; a la semejanza que existe entre la edad de Santa Ana y la de la Virgen, la rivalidad entre la madre y la madrastra de Leonardo; y a la forma piramidal en que se presentan las dos figuras, el intento de Leonardo de reconciliar 'las dos madres de su niñez'.

Confío haber dicho lo suficiente para demostrar cuán equívoco es decir, como a veces se hace, que en el ensayo sobre Leonardo Freud establece un modelo para la explicación del arte basado en el de la interpretación de los sueños. Es verdad que con ciertas delimitaciones muy definidas, a lo largo de este ensayo Freud trata un grupo de obras de arte del mismo modo que lo haría si fueran sueños (esas delimitaciones son que las asociaciones que Freud invoca no son libres y que las series determinan un complejo ya establecido). Pero nada indica que Freud creyera que éste era el modo adecuado de tratar las obras de arte cuando lo que queremos es explicarlas en cuanto obras de arte: todo lo que podemos concluir con seguridad es que Freud creía que éste era un modo adecuado de analizarlas cuando lo que se quiere es usarlas como evidencia biográfica. Hay de hecho datos adicionales que sugieren que el interés de Freud en el ensayo sobre Leonardo era fundamentalmente biográfico. Esto está ciertamente en acuerdo con la recepción que recibió —y que probablemente pretendía— el manuscrito original del ensayo cuando se leyó ante la Sociedad Psicoanalítica de Viena pocos meses antes de su publicación.¹ Las actas revelan que en la discusión únicamente Victor Tausk se refirió al trabajo como un ensayo de psicoanálisis que a la vez era 'una gran crítica de arte', y que nadie prestó atención a su comentario. Repitémoslo: el rasgo que Freud, tanto en el manuscrito original como en el ensayo ya en su forma final, más enfatiza de las obras de Leonardo (que no están en su mayoría acabadas) no es ciertamente un rasgo

estético. Y, finalmente, debe ser significativo que Freud no hiciera prácticamente ningún esfuerzo por identificar en las obras de la última fase ninguna correlación con el hecho de que, aunque esta fase marca también una regresión, fue una regresión lo que permitió una nueva liberación de energía creativa.

Si dejamos el ensayo sobre Leonardo y volvemos al ensayo sobre el Moisés de Miguel Ángel, con el que empecé, nos encontramos con un proyecto totalmente diferente.² Ambos ensayos, considerados más o menos como estudios de la expresión, parecen marcar los dos extremos que el significado de este término ha ocupado en la estética europea: si el ensayo sobre Leonardo trata sobre la expresión en el sentido moderno, es decir, de lo que el artista expresa en sus obras (la expresividad de Leonardo), el ensayo sobre Miguel Ángel se refiere a la expresión en el sentido clásico, es decir, a lo expresado por el tema de la obra (la expresividad de Moisés). (La diferencia es, naturalmente, demasiado simple, y es significativo que haya habido una teoría continua de la expresión en la estética europea.)

Abordemos por un momento el problema que la gran estatua de Miguel Ángel plantea al espectador preocupado por la fisionomía. Podemos expresarlo utilizando la distinción de Freud —y, naturalmente, nuestro objetivo es acercarnos al problema como Freud lo concibió— y preguntarnos primero si el Moisés es un estudio del carácter o un estudio de la acción. Los críticos que han favorecido esta última interpretación han enfatizado la ira de Moisés y han afirmado que la figura sedente parece a punto de lanzarse a la acción y desencadenar su furia sobre los israelitas infieles. La ira es evidente, afirma Freud, pero el movimiento proyectado no está indicado en la estatua y además contradiría el plan de composición de la tumba para la cual se pensó. Los críticos que han favorecido la primera interpretación de la estatua —es decir, como un estudio del carácter— han subrayado la pasión, la fuerza, el poder implícito en la representación de Miguel Ángel. Esta interpretación puede ser plausible, pero a Freud le parecía que dejaba fuera demasiados detalles de la estatua y que no relacionaba suficientemente lo interior con lo exte-

rior. La interpretación de Freud es que debemos ver la figura de Moisés, no a punto de liberar su furia, sino justo cuando acaba de contener su ira. Al percibirla como el estudio de una acción suprimida, es decir, de autodominio, podemos verla también como un estudio del carácter y al mismo tiempo evitar toda inconsistencia con las indicaciones de la composición.

'Con estas ideas volvemos plenamente', escribió a propósito de este ensayo Ernst Gombrich, 'a la tradición decimonónica de apreciación del arte'³, que él parcialmente caracterizó por su preocupación con el 'contenido espiritual' de la obra de arte. El conservadurismo evidente del método de Freud en su ensayo sobre Miguel Ángel permite en gran medida el juicio de Gombrich, pero también creo que si leemos con atención el texto de Freud observaremos que existen algunas contraindicaciones esparcidas que nos impiden aceptarlo de una manera (digámoslo así) demasiado definitiva.

No es simplemente una cuestión de interés local que, en el ensayo sobre Miguel Ángel, Freud exprese su profunda admiración por los escritos críticos de un historiador del arte que conoció primero bajo el nombre de Ivan Lermolieff. Este seudónimo, descubrió después, encubría la identidad del gran Giovanni Morelli, fundador del peritaje artístico como disciplina científica, y fue precisamente Morelli quien más puso en cuestión la noción del 'contenido espiritual' en arte. Es verdad que la objeción de Morelli no iba dirigida al contenido espiritual como criterio de valor o de interpretación, sino al empleo que se hacía de esta noción para determinar la autoría de un determinado cuadro; para corregir tal empleo, Morelli ideó su propio método alternativo, que consistía en primer lugar en trazar para cada pintor un esquema de formas que mostrara cómo el artista representaba el pulgar, el lóbulo de la oreja, el pie, las uñas y otras minucias, con la finalidad de cotejar luego las obras putativas del pintor en cuestión con su correspondiente esquema. Sin embargo, una vez se aplicó el método de Morelli para determinar la autoría, la vieja idea del contenido espiritual recibió un golpe mortal del que no pudo recuperarse.

Vale la pena, por lo tanto, observar que era precisamente por este método —con todo lo que implicaba respecto a la subversión de los valores estéticos tradicionales— que Freud admiraba tanto a Morelli.⁴ La admiración de Freud era más que una mera generalidad. Aparte de la intrigante e irresoluble cuestión de si una rivalidad inconsciente con Morelli explica en parte el hecho de que Freud publicara anónimamente su ensayo sobre Miguel Ángel, Freud parece haber utilizado en búsqueda de una fisionomía un método marcadamente parecido al que Morelli desarrolló para resolver problemas de peritaje artístico. La atención en cierto sentido autoconsciente a las minucias, a la medida y al detalle anatómico sugiere que, aunque los objetivos críticos de Freud eran conservadores, los métodos que iba a idear para conseguirlos no eran tan limitados. Es probable que debamos volver a este problema más adelante. Y, finalmente, es necesario observar que Freud, tanto al principio como al final de su ensayo, procura relacionar, aunque sin indicar exactamente cómo, la fisionomía de Moisés con una intención de Miguel Ángel.

Y ahora quiero dirigir mi atención al tercero de los únicos ensayos extensos de Freud sobre el arte o un artista (excluyo el ensayo sobre Dostoievski porque, aunque tiene casi la misma extensión que el ensayo sobre el Moisés, contiene muy poco sobre su tema nominal). En el verano de 1906 Jung, que todavía no conocía personalmente a Freud, llamó la atención de éste sobre una obra del dramaturgo y novelista alemán Wilhelm Jensen (1837–1911) titulada *Gradiva*. Aunque Freud considera que la obra no ‘tiene ningún mérito particular en sí misma’, lo cual parece un juicio justo, la historia evidentemente le intrigó, y para mayo del año siguiente ya se había convertido en el tema de un ensayo: ‘El delirio y los sueños en ‘La Gradiva’ de W. Jensen’. Desafortunadamente, las ediciones actuales de las obras de Freud (tanto la inglesa como la española) no han seguido la práctica de la primera traducción inglesa, que reproducía el texto de Jensen, de modo que el lector que confía únicamente en el resumen que Freud hace de la obra no puede apreciar completamente la habilidad y sutileza de su interpretación. En el

resumen, la proximidad entre texto e interpretación es tan pronunciada que ésta puede parecer incuestionable.

La *Gradiva* de Jensen tiene como subtítulo 'una fantasía pompeyana', y cuenta la historia de un joven y solitario arqueólogo alemán, Norbert Hanold, tan apartado del mundo que su único interés afectivo es la figura de una muchacha de paso elegante y atractivo representada en un bajo-relieve romano que descubre en un museo de antigüedades en Roma, y del cual posee una copia. Llama a la muchacha Gradiva, se imagina que procede de Pompeya y, después de varias semanas de infructuosa investigación sobre el atractivo y peculiar modo de andar de la figura, vuelve a Italia influido en gran medida por un sueño en el que ve percer a Gradiva en el terremoto que destruyó Pompeya. Las moscas y las interminables parejas de recién casados alemanes convierten su viaje al sur en una experiencia intolerable. Deducimos que Hanold odia el desorden del amor y de la vida. Inevitablemente llega a Pompeya y al mediodía del día siguiente, en la casa que en su fantasía ha asignado a Gradiva, ve a la doble de la muchacha representada en su querido bajo-relieve. ¿Debemos pensar que se trata de una alucinación o de un fantasma? De hecho no es ni una cosa ni la otra; se trata, como Norbert Hanold ha de comprobar, de una persona viva, aunque la muchacha le sigue la corriente dejándole creer que se conocieron en otra vida y que lleva muchos años muerta. Hay un encuentro más y otros dos sueños, y durante todo este tiempo Hanold sufre la presión de tener que reconocer cuánto de su fantasía ahora resulta ser real. Finalmente, cuando ya Hanold está preparado para recibir la verdad, hay una revelación: la muchacha es una amiga de la infancia que ha estado siempre enamorada de él. Hanold, por el contrario, ha reprimido su amor por ella y sólo ha permitido que se manifestara en su interés por la figura del bajo-relieve, en cuyos aspectos más preciados (algunos de los cuales han sido proyectados por él en la figura mientras que otros deben haber sido la causa de su inicial atracción hacia ella) descubrimos ahora el reflejo exacto de la amiga. Incluso el nombre que dio a la muchacha del bajo-relieve, 'Gradiva', es una traducción de su nombre, 'Bertgang'. Al final

de la historia, el engaño ilusorio de Hanold se ha desvanecido, su sexualidad reprimida se libera y la muchacha recupera a 'su amigo de la infancia a quien ha excavado de las ruinas', imagen obviamente de interés inagotable para Freud, quien iba a recurrir a ella una y otra vez para desarrollar su comparación favorita entre los métodos del psicoanálisis y los de la arqueología.

Es normal pensar que 'El delirio y los sueños' cae en la misma línea de investigación que el ensayo posterior sobre Miguel Ángel aunque cuenta con una proyección mucho mayor. Ambos ensayos son estudios sobre el carácter, la disposición o la mente del sujeto de la obra de arte, pero en el ensayo sobre Jensen la investigación se lleva a cabo con lo que parece un sorprendente grado de literalidad. 'En un círculo de personas', así empieza, 'que poseen la convicción de que los esenciales problemas del sueño han sido resueltos por la labor investigadora del autor del presente trabajo, surgió un día la curiosidad de examinar los sueños que no han sido nunca soñados; esto es, aquellos que el artista atribuye a los personajes de su obra y no pasan, por tanto, de ser una pura invención poética' (1907a, IV, 1285). Y Freud procede entonces a tratar la cuestión con tal detalle, analizando extensamente los dos sueños de Hanold, que el lector al llegar a la última frase del ensayo podría pensar que quizás debería haberse dicho antes: 'pero debemos detenernos aquí', escribe Freud, 'pues nos hallamos ya a punto de olvidar que Hanold y Gradiva no son sino entes de ficción creados por el poeta' (1907a, IV, 1336).

Pero una reacción de este tipo por parte del lector —o la sensación de que Freud es culpable de aplicar su técnica de interpretación de los sueños donde no corresponde, ya que equipara falsamente personajes de ficción con personas reales— no sería pertinente, porque olvida un hecho importante y, sin duda, sorprendente: que los sueños de Hanold pueden ser interpretados, que contamos con datos suficientes para hacerlo. Naturalmente este hecho es completamente contingente, en el sentido de que no hay motivo general alguno para anticiparlo; y, sin embargo, así es. Podemos sacar a relucir la idea general al comparar la interpretación de los sueños en el ensayo sobre Jensen con la parte del ensayo sobre

Leonardo en que, como hemos visto, Freud interpreta algunas de las obras tardías del pintor recurriendo en cierto modo a la analogía con los sueños. Ahora bien, el primer ensayo, se podría argüir, no puede compararse con el último: cualquier persona que acepte las ideas fundamentales de la teoría freudiana estará de acuerdo con que debe haber en principio un modo de elucidar el contenido latente de las obras de Leonardo, quedando pendientes las preguntas de si la evidencia permite hacerlo en la práctica y, si así es, si Freud logra hacerlo.⁵ Sin embargo, no existe el mismo tipo de certeza cuando de lo que se trata es de si podemos elucidar el contenido de los sueños de Hanold, ya que éstos no son sueños reales. Ahora bien, este argumento es perfectamente aceptable si lo que señala es que no es necesario haber tenido pruebas adecuadas para el desciframiento de los sueños de Hanold. Pero el descubrimiento de Freud consiste en que de hecho sí las hay, y este descubrimiento no es simplemente la presuposición en la cual se basan las diversas interpretaciones de sueños en el estudio sobre Jensen, sino también el aspecto más interesante del ensayo.

Una vez aceptamos esto, el esfuerzo de Freud por descifrar los engaños ilusorios y los sueños de Norbert Hanold, lejos de ser producto simplemente de la confusión entre realidad y ficción, puede considerarse como una contribución genuina al estudio crítico. Su esfuerzo indica los pasos por los cuales (explícitamente para cierto tipo de lector, implícitamente para otros) se revelan las creencias y los deseos de Hanold, y en este sentido se refiere claramente a un rasgo estético de *Gradiva*. Y algo análogo se puede afirmar de las investigaciones fisionómicas de Freud sobre el *Moisés* de Miguel Ángel. En este estudio Freud aparece, no simplemente revelándonos los estratos mentales más profundos de una representación particular, sino también indicando cómo estos estratos, particularmente el más profundo de todos, se revelan en la estatua correspondiente. Y así tal vez podemos percibir una manera de hacer de Freud que diverge, aunque sea sólo en énfasis, de la apreciación decimonónica, pues Freud está al menos tan interesado en cómo se manifiesta el contenido espiritual de la obra de arte como en el contenido

espiritual mismo, y cuando consideramos los modos 'triviales' en los que él pensaba que podía manifestarse el contenido profundo, la divergencia crece visiblemente.

Quedémonos un momento con esas artes en las que la revelación del carácter—el del tema de la obra, no aún el del artista—es un rasgo estético significativo. Este rasgo no puede ser incontrolado, ya que si así fuera dejaría de poseer interés estético. Debe haber algún elemento en la obra que de algún modo reduzca o controle el ritmo de la revelación. ¿Menciona Freud este otro factor de control y la interrelación entre ambos? En *Gradiva* el factor de control no es difícil de identificar: es el aumento de la autoconciencia de Norbert Hanold o, como lo denomina Freud, su 'recuperación', que es en parte un proceso interno y en parte se efectúa gracias a la mediación de *Gradiva*. Freud gustaba de este tipo particular de compromiso estético; tiene una peculiar intensidad y presenta también una obvia afinidad con el tratamiento psicoanalítico. Respecto a la interrelación de los dos factores, o sobre cuánto puede legítimamente exceder el autor omnisciente a sus personajes confusos y carentes de autoconocimiento, Freud hace implícitamente algunas interesantes observaciones sobre los comentarios ambiguos que abundan en *Gradiva*. Por ejemplo, cuando Hanold encuentra la supuesta aparición en Pompeya, él dice en respuesta a sus primeras palabras: 'ya sabía que tu voz resonaba así' (1907a, IV, 1330). La sugerencia de Freud es que el uso de la ambigüedad por parte de un autor para revelar el carácter de su personaje con anterioridad al proceso de autoconocimiento se justifica siempre y cuando la revelación ambiguamente expresada corresponda a un fragmento reprimido de autoconocimiento.

Freud, sin embargo, no desea imponer el modelo de revelación controlado por el ritmo del autoconocimiento a todas las formas del arte a las que tiene sentido aplicarlo. En el que posiblemente sea su trabajo más interesante sobre arte, una pocas páginas tituladas 'Personajes psicopáticos en el teatro', escrito en 1905 o 1906 pero publicado sólo póstumamente, Freud escribe sobre aquellas composiciones literarias en las que la corriente alterna viene dada por la acción y el conflicto.

Una cuestión relevante que Freud trata en ese breve ensayo es la siguiente: ¿cuán explícita debe ser nuestra comprensión de aquello que se nos revela? La posición de Freud es que no es necesario que sea explícita; de hecho, incluso en los dramas más profundamente psicológicos, las diferentes generaciones de espectadores han encontrado difícil expresar qué es lo que entendieron. 'En efecto', escribe Freud, 'el conflicto en *Hamlet* se encuentra tan profundamente oculto que en un principio sólo atiné a sospechar su existencia' (1942a [1905-6], IV, 1275).⁶ Sin duda, el comentario de Freud va más allá de esto. No se trata simplemente de afirmar que no es necesario que nuestra comprensión sea explícita, sino de que en numerosas ocasiones es peligroso que lo sea, ya que la explicitud puede provocar resistencia si el personaje sufre de la misma neurosis que la audiencia. Por lo tanto, aquí tenemos otra virtud de lo que he llamado la corriente alterna: facilita lo que Freud denomina 'el desvío de la atención'. Y una manera efectiva de hacerlo es sumergiendo al espectador o al lector en un torbellino de acción que, al mismo tiempo que le proporciona emociones, no le impide sentirse a salvo del peligro. Y otro factor que contribuye al mismo efecto es el placer en el juego que permite el medio artístico: el elemento del 'impulso lúdico' que tanto ha enfatizado la estética idealista.

Y tal vez debamos volver de nuevo, por un instante, al ensayo sobre Miguel Ángel, ya que ahora podemos explicar por qué en ciertas circunstancias puede que sea no sólo aceptable sino incluso mejor que la revelación de la expresión se consiga con pequeños toques, a través de los detalles sin importancia a los que tanto Morelli como Freud, aunque por diferentes motivos, otorgaron tanto peso: estos detalles sin importancia pueden con mayor facilidad colarse por las barreras de la atención.

Y una vez más es necesario que cambiemos nuestro punto de vista, ya que el desvío de la atención tal y como lo acabamos de considerar parece pertenecer a lo que podríamos denominar las 'relaciones públicas' de la obra de arte. Esto es, su objetivo parece ser el asegurar la popularidad de la obra o, de un modo más negativo, evitar el rechazo o incluso escapar a la censura. Sin embargo, si ahora observamos este pro-

ceso desde la perspectiva del artista, podemos ver cómo cabe considerar este aspecto como una contribución al carácter estético de la obra. Pero primero debemos ampliar algo nuestro análisis. En la *Historia del movimiento psicoanalítico* Freud escribió: 'Mi libro sobre el 'chiste' dio un primer ejemplo de la aplicación del pensamiento analítico a temas estéticos' (1914d, V, 1913; cf. 1913j, V, 1864–5). Nos hemos hecho a la idea de que *El chiste y su relación con lo inconsciente* puede utilizarse para explicar algunos de los problemas del arte, pero tal vez no se reconoce suficientemente que el mérito de esta iniciativa corresponde al mismo Freud.

Freud distingue tres niveles en el chiste, de modo que cada uno determina un estado sucesivo en su desarrollo. Cada uno de los tres niveles descansa sobre un sustrato primitivo del juego, que inicialmente aparece con la adquisición infantil de destrezas, entre ellos (y para que podamos concentrar nuestra atención) la capacidad del habla. El juego proporciona lo que Freud denomina un placer funcional, el placer que se deriva de la utilización ociosa —y así de la exhibición de dominio— de una capacidad humana. Levantándose sobre este sustrato, el nivel más bajo consiste en la *chanza*, un juego de palabras o conceptos que presenta sólo una concesión al juicio crítico: tiene sentido. Una chanza es una manera juguetona de decir algo, pero ese algo no necesita tener interés intrínseco. Cuando lo que se dice es interesante en sí mismo, estamos ante el *chiste*, que ocupa el segundo nivel. El chiste se construye alrededor de una idea, aunque la idea, insiste Freud, no aporta nada al placer específico del chiste. El placer —en el nivel al que estamos refiriéndonos— deriva enteramente del elemento del juego, de modo que la idea está presente únicamente para otorgar respetabilidad a la actividad con la falsa pretensión de que es ella la que causa placer. Y, finalmente, en el tercer nivel, tenemos el del *chiste tendencioso*. Con el chiste tendencioso, toda la maquinaria que hemos considerado hasta ahora —es decir, la chanza con una idea que la protege— se utiliza para proteger un propósito reprimido, ya sea sexual o violento, que busca descargarse. Pero si queremos entender este fenómeno complejo, debemos distinguir diversas funciones. Tanto las chanzas como los chistes no tendenciosos son prác-

ticas sociales, pero su aspecto social no provoca problemas reales, ni es tampoco de gran importancia. Pero en el caso del chiste tendencioso sí tiene importancia. Veamos cómo tiene lugar esto. La persona que cuenta el chiste utiliza el chiste para desviar su atención del impulso que busca expresarse, y se espera que el chiste lo haga por él al asegurar la descarga de energía. Pero, desafortunadamente, la única persona para quien el chiste no es, en este sentido, de utilidad, es el que cuenta el chiste: hay algo en el hecho de ser él mismo quien ha contado el chiste que le impide complacerse libremente en la posibilidad de juego así ofrecida. El chiste es incompleto en sí mismo o, más claramente, quien lo cuenta no puede reírse de su propio chiste. Por lo tanto, para que el chiste cumpla el propósito de quien tendenciosamente lo cuenta, es preciso que tenga un oyente a quien hacer reír, aunque —naturalmente— el oyente por su parte nunca podría reírse si el chiste fuera suyo. Sin embargo, con el oyente también existe un peligro, aunque al revés, ya que la misma franqueza de la invitación a jugar puede topar con la censura si se extiende demasiado abiertamente. Esto explica la presencia de la idea: sobre ella recae la responsabilidad de desviar su atención del juego y, así, permitir que también él se ría. Y su risa autoriza el propósito ulterior de quien cuenta el chiste: si el chiste no provoca reacción alguna o se le niega aclamación, quien lo cuenta no podrá liberar el impulso reprimido, frustrando así el propósito clandestino de toda la actividad.

No sabemos en qué medida podemos aplicar el análisis del chiste tendencioso al arte, y quizá estaría fuera de lugar esperar una respuesta general. Sin embargo, parecería haber dos aspectos en los que existe un paralelo. En primer lugar, lo que Freud identifica como el carácter radicalmente incompleto del chiste es paralelo en términos psicológicos a lo que a menudo se denomina el carácter institucional del arte, y sugiere también tal vez los mecanismos psicológicos sobre los que descansa esa institución. Entre otras cosas, el arte es aquello que se reconoce como tal, y la explicación de Freud sobre el chiste tendencioso puede revelar un motivo más para que así sea y también hacernos reconsiderar su importancia. En segundo lugar, hay un paralelo entre la incertidumbre del que

escucha el chiste sobre el origen de su placer y el desvío de la atención que se postula en el espectador de una obra de arte. Y esto debería ayudar a poner en claro por qué el 'desvío de la atención' debería ser un aspecto estético de la obra de arte y no simplemente una tentativa mezquina de alcanzar la popularidad.

Llegados aquí vale la pena observar que nos hallamos en una posición algo mejor para considerar la primera de las dos preguntas que surgieron de la cita recogida al inicio de este trabajo, cuando afirmé, como recordarán, que no estaba claro si el énfasis de Freud sobre la comprensión como prerrequisito de la apreciación era una declaración puramente personal o indicaba una posición teórica. Hemos avanzado lo suficiente como para ver que parte de la comprensión del modo en que una obra de arte nos afecta consiste en reconocer la confusión o la ambigüedad sobre las que este efecto en parte depende. Uno de los peligros del psicoanálisis —del cual el mismo psicoanálisis nos advierte sin cesar— es que al tratar de ser claros sobre nuestro estado mental construyamos un estado mental que sea más claro de lo que en realidad es.

Así, parece que el 'desvío de la atención' que se requiere del espectador de la obra de arte es más completo que el que se exige a quien escucha un chiste. El espectador no usa simplemente el contenido explícito de la obra de arte para desviar su atención del elemento de juego, sino que además puede necesitar utilizar el elemento de juego para desviar su atención del contenido más inquietante y latente de la obra de arte. En este sentido, el espectador combina en sí mismo tanto el papel de quien cuenta un chiste tendencioso como el de quien lo escucha. Freud, al disociarse de la teoría tradicional de que la 'perplejidad intelectual' es un ingrediente necesario en la actitud estética, puede que haya preparado el camino para una explicación del arte y de nuestra actitud hacia él más completa y que presenta un desafío más profundo para una visión ingenuamente racionalista.

Y esto nos lleva a una cuestión más amplia que ha sido señalada a lo largo de este ensayo. Podemos expresarla con esta pregunta: ¿hay, según Freud, algo en la obra de arte que sea paralelo al propósito que encuentra

o busca expresión en tantos de los otros fenómenos mentales estudiados por él, y que aportaron diversos modelos para su examen del arte, como el chiste tendencioso, el sueño o el síntoma neurótico? La respuesta de Freud es 'no'. El artista se expresa ciertamente en su obra —¿cómo podría ser si no?—, pero lo que expresa no posee la simplicidad de un deseo o un impulso.

Dos consideraciones más bien elementales, aunque importantes, guiaron a Freud en este punto. La primera es que la obra de arte no posee el carácter inmediato o directo de un chiste, un error o un sueño. La obra de arte no se aprovecha de un descuido de la atención o la conciencia para convertirse de repente en el vehículo de deseos enterrados. A pesar de sus vínculos profundos con la tradición romántica centroeuropea, para Freud una obra de arte era lo que históricamente siempre había sido: una obra. Y, en segundo lugar, para Freud el arte, al menos en sus mayores logros, no conectaba con esa otra y mucho más extensa ruta en la que el deseo y el impulso se imponen en nuestras vidas: la neurosis. 'Olvidamos con demasiada facilidad', parece haber dicho Freud, 'que no tenemos ningún derecho a situar la neurosis en primer término cuando tratamos de grandes logros'.⁷ Las *Minutes of the Vienna Psycho-analytic Society* muestran a Freud protestando continuamente contra la fácil equiparación del artista con el neurótico.⁸ Pero una vez abandonamos esta ecuación, perdemos toda justificación para concebir el arte como la manifestación de una motivación única o unitaria, ya que fuera de la comparativa inflexibilidad de la neurosis nuestros temperamentos o caracteres no asumen una sola forma incambiable. Hay constantes vicisitudes que afectan a los sentimientos y los impulsos, formaciones y reformaciones de la fantasía, sobre las cuales ciertamente se constituyen tendencias muy generales, pero con una flexibilidad para la cual, sugiere Freud, el artista es peculiarmente hábil.

Y, finalmente, debemos recordar que para Freud el arte, aunque expresivo, no lo era exclusivamente: era también constructivo. Pero aquí alcanzamos una deficiencia o una laguna en la explicación freudiana del arte, que reproduce una ya presente en su explicación más general de la

mente y que fue completándose sólo poco a poco. Para entender esto debemos mirar rápidamente el desarrollo de la noción freudiana del inconsciente y de los mecanismos inconscientes. Inicialmente la noción del inconsciente entra en la teoría de Freud en conexión con la represión. Luego la noción prolifera y el inconsciente llega a ser idéntico a un modo de funcionamiento mental denominado proceso primario. Finalmente, Freud reconoció que ciertas operaciones inconscientes tenían una función que no se agotaba ni en la contribución que hacían a la defensa ni en la parte que jugaban en los procesos continuos de la mente; estas operaciones tenían también una función constructiva en la cohesión de la energía o –lo que teóricamente es un proceso relacionado– en la construcción del yo. Fue el estudio de la identificación, en el que incluyó la proyección, lo que primero llevó a Freud a revisar sus ideas en esta dirección. Pero no hay rastro de este nuevo desarrollo en las ideas de Freud sobre el arte, por la simple razón de que en esa época no hay estudios extensos sobre arte. El inconsciente aparece en la explicación que hace Freud del arte aportando únicamente técnicas de ocultación o posibilidades de juego. En un número de pasajes célebres, Freud equipara el arte con la recuperación, la reparación o el camino de vuelta a la realidad.⁹ Pero en ninguna parte indicó el mecanismo por el cual esto se producía. Cuando, finalmente, encontró la posición teórica que le permitía afrontar ese cometido, ya no disponía, al parecer, de las necesarias fuentes de ocio y energía para hacerlo.

NOTAS

1. *Minutes of the Vienna Psycho-analytic Society*, ed. Hermann Nunberg y Ernst Federn (Nueva York, 1962–), vol. II. pp. 338–52.
2. Sobre el ensayo de Freud, véase el artículo de Hubert Damisch, 'Le Gardien de l'Interprétation', *Tel Quel* 44 (1971): 70–84, y 45 (1972): 82–96.
3. E. H. Gombrich, 'Freud's Aesthetics', *Encounter* 26 n.1 (January 1966): 33.

4. Véase Richard Wollheim, 'Giovanni Morelli and the Origins of Scientific Connoisseurship', recogido en *On Art and the Mind* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973), pp. 177–201. Véase también Jack J. Spector, 'The Method of Morelli and its Relation to Freudian Psychoanalysis', *Diogenes* 66 (Summer 1969): 63–83.
5. Para una discusión detallada del ensayo sobre Leonardo, véanse Meyer Schapiro, 'Leonardo and Freud, An Art Historical Study', *Journal of the History of Ideas* 17 n.2 (April 1956): 147–78, y K. R. Eissler, *Leonardo da Vinci, Psychoanalytic Notes on the Enigma* (Londres, 1962).
6. Véase también Jean Starobinski, 'Hamlet y Freud', en Ernest Jones, *Hamlet y Edipo*, trad. Ramón Ballester (Barcelona: Madrágora, 1975).
7. *Minutes*, vol. II, p. 391.
8. *Ibid.*, pp. 9–10, 103, 189, 224–5.
9. Véanse 1908e [1907], IV, 1348; 1910a [1909], V, 1560; 1911b, V, 1641; 1913j, V, 1864–5; 1916–17, VI, 2356–7; 1925d [1924], VII, 2794.

La antropología de Freud: una lectura de los 'libros culturales'

Robert A. Paul

¿Cómo puede la nueva percepción de la psicología individual alcanzada mediante las técnicas psicoanalíticas iluminar la vida cultural y colectiva de la sociedad humana? A lo largo de su carrera Freud afrontó esta pregunta en una serie de trabajos denominados a veces los 'libros culturales'; entre éstos se incluyen *Tótem y tabú* (1912-13), *Psicología de las masas y análisis del 'yo'* (1921c), *El malestar en la cultura* (1930a) y *Moisés y la religión monoteísta* (1939a). En este ensayo, voy a analizar estos trabajos enfatizando su unidad, su evolución en relación al desarrollo de la teoría psicoanalítica y lo que considero que constituye su argumento central. También intento mostrar cómo ciertos aspectos vitales de este argumento central pueden, a pesar de las muchas dificultades que estos libros presentan para el estudioso contemporáneo de la sociedad y la cultura, contribuir significativamente a nuestra comprensión de la existencia social humana.

Sin embargo, antes de pasar a los libros culturales, quiero empezar llamando la atención sobre el hecho de que Freud estuvo, desde un principio, preocupado por la vida cultural ordinaria. De los extensos proyectos a los que se dedicó tan pronto hubo concluido el autoanálisis que jugó un papel tan crucial en su desarrollo intelectual, tres son estudios no clínicos de fenómenos normales en los cuales se percibe claramente el funcionamiento de procesos mentales inconscientes: los sueños (1900a), los lapsos verbales (1901b) y los chistes (1905c). El efecto de estos libros es minar la distinción misma entre normalidad y neurosis y

mostrar que el pensamiento de procesos secundarios y racionales no constituye el único aspecto normal y esencial de toda vida humana.

Estos tres libros son ciertamente 'culturales' en cuanto exploran aspectos del pensamiento, el habla y la simbolización que forman parte de la arena pública de la sociedad occidental. Estos libros, sin embargo, no tratan explícitamente de cómo se constituyen en general la sociedad y la cultura humanas (aunque el examen que hace de los chistes en particular supone una gran comprensión del contexto social y la estrategia personal implícitos en el acto de contar un chiste).

Debe enfatizarse también desde el principio que la psicología individual de Freud no fue nunca el sistema interno hermenéuticamente cerrado y aislado que a veces caricaturizan sus detractores. Como él mismo afirma en su introducción a *Psicología de las masas*:

En la vida anímica individual aparece integrado siempre, efectivamente, 'el otro', como modelo, objeto, auxiliar o adversario, y de este modo, la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio psicología social, en un sentido amplio, pero plenamente justificado.

(1921c, VII, 2563)

Incluso podrían considerarse 'culturales' los ensayos de Freud sobre arte, literatura y mito, todos ellos fenómenos indiscutiblemente culturales. Es verdad que, en ocasiones, Freud trata a los personajes de las obras como si fueran individuos cuyas motivaciones y psicodinámica ejemplificaran percepciones clínicas; mientras que en otras, como en los estudios sobre Leonardo (1910c) y Dostoievski (1928b), su atención se centra en la psicología del artista y autor de la obra. En otros casos, sin embargo —por ejemplo en el trabajo sobre el folclor que llevó a cabo junto con Oppenheim (1957a [1911])—, Freud afirma claramente que, en su opinión, el simbolismo del inconsciente característico de los sueños y de los síntomas neuróticos está enraizado en el lenguaje que impregna el discurso cultural público, de modo que el folclor es susceptible de interpretación psicológica.

Un caso particular de este simbolismo público presente en el mito merece atención especial por su centralidad y porque a menudo se malinterpreta la posición de Freud. Cuando, en *La interpretación de los sueños*, Freud discute el tema del deseo de la muerte de los padres que sienten inconscientemente los niños, no alude al *Edipo Rey* de Sófocles para ver en la obra una manifestación de la psicología de Sófocles ni tampoco para examinar la psicodinámica y los supuestos motivos de Edipo. Lo hace, más bien, para mostrar cómo la obra funciona como una fantasía colectiva públicamente constituida que corresponde a las fantasías inconscientes de rivalidad e incesto presentes en cada miembro de la audiencia como residuos reprimidos de la infancia. Los críticos que se han regodeado en el hecho de que Edipo no pudo haber sufrido el complejo de Edipo no entienden el problema: nosotros, al ser humanos y no personajes de ficción como Edipo cuyas hazañas son muy poco realistas, tenemos complejos de Edipo; la obra por lo tanto funciona, en palabras de Clifford Geertz, como una historia que la gente cuenta sobre sí misma.¹ En *Edipo Rey* esquematizamos y resumimos un aspecto de nuestra existencia, y gracias a este texto público aprendemos a entendernos a nosotros mismos y a convertirnos en lo que somos.

Es mi opinión que si leemos los libros culturales de Freud sustituyendo su búsqueda de orígenes históricos por un énfasis en tales esquemas de la fantasía —experimentados individualmente, pero al mismo tiempo compartidos colectivamente, comunicados y transmitidos como representaciones simbólicas y como patrones filogenéticos— los argumentos principales adquieren una fuerza persuasiva.

El ensayo de 1907 'Los actos obsesivos y las prácticas religiosas' puede entenderse como una introducción a los libros culturales, una primera exposición de la idea freudiana de que la neurosis y los fenómenos culturales pueden compararse fructíferamente (1907b, IV). En este trabajo, Freud señala los paralelos entre las ceremonias privadas de los neuróticos obsesivos y las prácticas rituales de la religión (y debemos asumir que piensa sobre todo en el catolicismo y el judaísmo). Son parecidas en

cuanto que ambas engendran un sentido de culpa si se descuida su ejercicio, pero difieren en cuanto que las primeras varían de persona a persona y son privadas, mientras que las segundas son estereotipadas y colectivas.

La aparente alegación de que el ritual neurótico, a diferencia del religioso, carece de sentido desaparece cuando nos damos cuenta de que la trivialidad y el absurdo superficiales de los rituales obsesivos son resultado de desplazamientos y otras distorsiones simbólicas de una idea perfectamente clara en su origen (mientras que, por su parte, la mayoría de los practicantes religiosos tampoco sospechan el profundo sentido simbólico de los rituales que practican).

Dinámicamente, argumenta Freud, las dos prácticas son parecidas al basarse ambas en la renuncia de los impulsos pulsionales, pero difieren en función de a cuál de ellos se renuncie: mientras en la neurosis se suprime exclusivamente la pulsión sexual, en la religión se trata de las pulsiones egoístas y socialmente dañinas. En esta fase relativamente temprana de su pensamiento, Freud mantiene que hay dos clases de pulsiones cuya oposición está en la raíz del conflicto psicodinámico: una es la pulsión sexual, o libido; la otra es el conjunto de pulsiones del yo, preocupadas por la supervivencia del organismo, de las cuales el ejemplo más claro es el hambre. Las pulsiones del yo son egoístas en el sentido literal, siempre buscando el bienestar de uno mismo; la libido, en contraste, sirve los propósitos del genoma y la especie al asegurar la copulación procreadora (aunque esto está lejos de ser su única realización en la vida real).

En el ensayo Freud enuncia sucintamente que se puede describir la neurosis obsesiva 'como una religiosidad individual, y la religión, como una neurosis obsesiva universal' (1907b, IV, 1342). Ésta es, a mi parecer, la esencia de su pensamiento acerca de la civilización: la religión es la neurosis de la civilización, el precio que los seres civilizados pagan por la renuncia pulsional que se les exige. No se trata además de una neurosis cualquiera; es específicamente una neurosis del tipo obsesivo-compulsivo.

Estamos tan acostumbrados a oír que Freud desarrolló sus ideas a partir del tratamiento de la histeria común entre las mujeres de su clientela que es posible olvidar que cuando dirigió su atención a temas culturales su interés se había desplazado en gran medida a la neurosis obsesiva. Tal vez algún impulso surgió de su autoanálisis, el cual le permitió descubrir en sí mismo rasgos obsesivos. En cualquier caso, los dos únicos casos concluidos y publicados que él mismo trató fueron los que Freud diagnosticó como obsesivos: 'el hombre de las ratas' (1909d) y 'el hombre de los lobos' (1918b [1914]). En uno de sus grandes trabajos teóricos finales, *Inhibición, síntoma y angustia*, dice explícitamente que la 'neurosis obsesiva es quizá el tema más interesante y agradecido de la investigación analítica' (1926d [1925], VIII, 2849).

Como lo que actualmente se denomina desorden obsesivo-compulsivo de la personalidad (a diferencia de la neurosis obsesiva-compulsiva plenamente desarrollada) es más común en los hombres que en las mujeres, podríamos entender el aparente privilegio que Freud, a la hora de entender la civilización, confiere a la psicodinámica de la obsesión como una expresión de su conocida tendenciosidad en asuntos relativos a los sexos. En este planteamiento hay, sin duda, algo de verdad; al mismo tiempo, debemos tener en cuenta que el problema del cual esto es un síntoma —la dominación del hombre y su ubicuidad transcultural e histórica— puede explicarse recurriendo a las ideas teóricas de Freud. Si es posible entender la 'civilización' según el modelo de la dinámica obsesiva; si, además, esta dinámica es típica de los hombres; y si, finalmente, las cualidades de esta constelación de conflictos conducen a una necesidad de control y al aislamiento del pensamiento con respecto al afecto, entonces todo esto nos ayudaría a explicar el enigmático factor universal de la desigualdad de los sexos. El que Freud participara de las condiciones culturales y neuróticas que él mismo fue capaz de diagnosticar no invalida su contribución a la comprensión de estas condiciones que todos compartimos.

El vínculo entre la neurosis obsesiva y los orígenes entrelazados de la religión, la sociedad y la moralidad civilizada es el tema central del si-

guiente y más importante trabajo de Freud sobre la aplicación del psicoanálisis al estudio de la cultura, *Tótem y tabú* (1912–13, V). El subtítulo del trabajo, 'Algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos', ha sido suficiente para envenenar la atmósfera entre antropólogos y psicoanalistas por casi un siglo; pero, de nuevo, perdemos más de lo que ganamos si dejamos que los aspectos desfasados y objetables del trabajo nos impidan ver su contribución positiva.

Freud aceptó la noción prevalente en el pensamiento antropológico de su tiempo según la cual la historia de la cultura era una progresión unilineal hacia estados más avanzados de civilización, y que los pueblos no occidentales y sin escritura que le eran contemporáneos se hallaban 'mucho más próximos a los primitivos de lo que nosotros lo estamos' y que 'la vida psíquica de estos pueblos adquiere para nosotros un interés particular cuando vemos en ella una fase anterior, bien conservada, de nuestro propio desarrollo' (1912–13, V, 1747). Estas ideas de Freud no diferían de las defendidas por las autoridades en las que se basaba, incluyendo a Frazer, Tylor, McLennan, Lang, Marett y también a Durkheim (cuyo libro *Las formas elementales de la vida religiosa* [1912] consultó sin que, al parecer, le impresionara demasiado).²

En el pensamiento de Freud, los paralelismos que estableció entre obsesión y civilización descansaban sobre el supuesto de que la historia de la civilización puede compararse al desarrollo de una vida humana, de manera que las costumbres de los pueblos más próximos a la infancia de la raza pueden entenderse por analogía con las fantasías, conflictos y neurosis propias de las fases de la infancia individual. Estas ideas ya no pueden sostenerse; sin embargo, debemos tomarlas como base para la lectura de la obra de Freud y para encontrar nuestra vía hacia una interpretación más pausable y útil de lo que él vio.

El primero de los cuatro ensayos que componen ese trabajo, 'El horror al incesto', muestra que las tribus aborígenes de Australia —'las más salvajes, atrasadas y miserables' (1747)— no sólo se preocupan por regular la vida sexual, sino que se esfuerzan por prevenir el incesto. Su

reglamentación del matrimonio, sistemas de sección y hábitos preventivos son los equivalentes culturales de las prohibiciones del incesto que se imponen en la psique individual a través de la acción del super-yo establecido a raíz de la resolución del complejo de Edipo.

En el segundo ensayo, 'El tabú y la ambivalencia de los sentimientos', los 'tabús' de los polinesios y de otros pueblos se comparan con las prohibiciones y los ceremoniales de la neurosis obsesiva. La ambivalencia, el rasgo dinámico central de la neurosis obsesiva, es la situación en la que cada relación afectiva se compensa con una corriente de hostilidad equivalente, aunque generalmente inconsciente, dirigida a la misma persona. Las prohibiciones y los rituales de los obsesivos son necesarios para proteger el amor y a los amados de un peligro que, al emanar de uno mismo, está siempre presente. La prohibición principal es contra el tocarse, acto que se entiende originalmente en el sentido sexual de la masturbación, pero que se extiende a cualquier tipo de contacto. Las fantasías sexuales que despierta la masturbación conducen al temor de la castración como represalia por los deseos de muerte que se dirigen contra el rival edípico; los impulsos sexuales y agresivos se reprimen, pero su desplazamiento conduce a una 'filtración' constante. El resultado es el temor obsesivo al contagio y las medidas preventivas de aislamiento, en las que los pensamientos se mantienen disociados unos de otros y se separan de los sentimientos que les son apropiados (para impedir que 'se toquen').

Freud demuestra que las condiciones que son tabú en muchas sociedades concuerdan en que las personas y las cosas tabú son igualmente 'contagiosas', a través del constante desplazamiento. Además, las personas y las situaciones rodeadas por el tabú son aquéllas que pueden evocar impulsos egoístas y hostiles, precisamente los que se reprimen en la ambivalencia emocional de la neurosis obsesiva.

Una vez mostrados los 'puntos de acuerdo', Freud se dedica a las diferencias que existen entre los tabús rituales y las prohibiciones obsesivas. Primero, existe todavía, como en 1907, la diferencia entre las pulsiones prohibidas. En la neurosis, afirma Freud, se intenta controlar un

impulso sexual (ya que conlleva pensamientos hostiles que son una fuente de peligro). En el caso de los tabús culturales, la prohibición no atañe al 'tocarse' en el sentido sexual sino que, en un sentido más general, 'lo que está prohibido es el hecho de afirmar, imponer o hacer valer la propia persona' (1912-13, V, 1794). Los impulsos prohibidos son, entonces, una especial 'mezcla de elementos egoístas con elementos eróticos' (ibíd.). Más adelante veremos en qué consiste esta combinación especial de pulsiones.

Una segunda diferencia, como en el estudio de 1907, es que la neurosis es una 'caricatura' de una forma cultural; las neurosis 'intentan realizar con medios particulares lo que la sociedad realiza por medio del esfuerzo colectivo' (ibíd.). Freud, sin embargo, va más lejos todavía y afirma que las pulsiones sexuales no son adecuadas para unir socialmente a las personas, tarea cuya realización corresponde a las exigencias de la autoconservación.

En un primer momento parece contradictorio afirmar que son las pulsiones egoístas, y no las libidinales, las más apropiadas para fomentar la socialización de las personas. La confusión, creo, se debe al estado de fluidez en que se encontraba en esa época la teoría freudiana de las pulsiones: Freud estaba a punto de abandonar completamente la distinción entre las pulsiones libidinales y las del yo para sustituirlas por una única pulsión, la libido, que podía ser dirigida tanto hacia el yo como hacia el objeto (1914c). Las pulsiones de autoconservación resultan ser así a la vez 'egoístas' y 'libidinales'. La 'mezcla' particular a la que Freud se refería era pues el narcisismo, la inversión libidinal del yo [self]. Las pulsiones sociales, por lo tanto, se convierten, en este momento del pensamiento de Freud, en derivados de las pulsiones narcisistas.

Este aspecto se elabora en el tercer ensayo, 'Animismo, magia y omnipotencia de las ideas'. Tanto el 'salvaje' como el neurótico obsesivo, afirma Freud, actúan como si creyeran que los deseos equivalen a hechos, que pueden tener efectos reales en el mundo sin que intervenga acción ninguna y que, cuando son malos, pueden y deben ser castigados como actos reprobables. Las ideas sobre las cosas, en resumen, valen

tanto como las cosas mismas. La magia y el 'animismo' –la postulación de un mundo exterior animado–, considerados propios de la sociedad 'primitiva', corresponden a la convicción –tan típica en los neuróticos obsesivos– de ser tan culpables como los asesinos porque abrigan (de forma normalmente inconsciente) deseos hostiles. La base de esta actitud es la sobrevaloración narcisista de la psique individual y del poder individual de determinar acontecimientos. Al menos en parte de la mente, el principio de realidad es rechazado por propinar un revés al narcisismo (ya que no sostiene la ilusión de omnipotencia); las satisfacciones ilusorias y el control sucedáneo van juntos en la neurosis. La necesidad constante de control y defensa existe precisamente porque el neurótico cree que es peligroso, una convicción que descansa en la creencia de que los deseos son hechos.

Hasta este momento el libro ha tratado del 'tabú'. En el cuarto ensayo, sin duda el más conocido y el más notorio, llegamos finalmente al 'tótem'. El ensayo se llama 'El retorno infantil al totemismo'. Aquí Freud se propone resolver lo que entonces era –pero que ya ha dejado de ser– un tema antropológico importante, a saber, cómo se relacionan el totemismo y la exogamia, cuál vino primero y bajo qué circunstancias. La obra en cuatro volúmenes de James Frazer, *Totemism and Exogamy*, era tenida como un trabajo de gran importancia (que ahora apenas es leído), y los estudiosos se esforzaban por situar los dos fenómenos en algún lugar de la teoría entonces universalmente aceptada de la progresión de las etapas evolutivas que, se pensaba, caracterizaba el desarrollo de la religión y la sociedad.³ El 'totemismo' hace referencia de un modo amplio a aquellas ideas según las cuales ciertos grupos humanos están vinculados con especies animales, hacia los que deben observar cierto tipo de relación y/o prohibición ritual; la 'exogamia' alude a la institución que regula que los matrimonios se realicen entre personas pertenecientes a grupos distintos (sea cual sea el nivel en que éstos se definan) y que prohíbe los matrimonios dentro del mismo grupo. Así, por ejemplo, en la sociedad americana contemporánea la familia nuclear es exogámica, en tanto que no es posible casarse con un hermano, un padre o un hijo.

Después de revisar concienzudamente la literatura sobre el tema (a la que el lector contemporáneo debe sólo dedicar una atención superficial, pues los debates quedaron hace tiempo completamente superados), Freud propone su propia teoría del origen del totemismo y la exogamia. Considerando que estos dos rasgos y las prohibiciones asociadas con ellos eran las bases fundamentales de la vida social primitiva, se propone demostrar que el mandato de no matar el animal tótem (interpretado como un desplazamiento del padre) y la norma de no casarse con alguien del mismo grupo, son, respectivamente, las negaciones de los dos grandes deseos edípicos: matar al padre (asumiendo aquí un yo masculino) y 'casarse' con la madre. La institución de la sociedad descansa por lo tanto en las medidas tomadas para suprimir los deseos del complejo de Edipo.

Freud presenta sus ideas como si surgieran de la consideración de tres teorías y observaciones diferentes: la concepción de Darwin de las unidades sociales originales en las cuales habrían vivido los humanos; la teoría de Robertson Smith sobre las comidas de sacrificio totémico; y las observaciones de Freud (1909b) y de Ferenczi sobre las fobias animales de los niños pequeños.⁴ Estas últimas sirven para probar que el animal tótem es en realidad el padre, ya que en los niños, supuestamente al igual que en 'la infancia de la raza', los animales a menudo representan al padre castrador alrededor del cual se agrupan ideas fóbicas. El análisis de Robertson Smith se cita para demostrar que las comidas totémicas, en las que entre muestras de dolor y de alegría se mata a un animal prohibido, son rasgos de la supuesta religión original de la humanidad.

La contribución de Darwin es su sugerencia (bastante plausible si no necesariamente correcta) de que los primeros humanos vivieron probablemente en hordas compuestas de un sólo hombre adulto y de aquellas mujeres y niños que podía controlar y defender de sus competidores. Los hombres jóvenes serían expulsados del grupo tan pronto como alcanzaran la madurez sexual y se convirtieran, por lo tanto, en rivales potenciales; después de llevar una vida solitaria, también ellos a su vez establecerían una unidad de apareamiento con una o más mujeres. Un

arreglo de este tipo contribuiría, según Darwin, a prevenir los peligros de la endogamia. (Este modelo es, de hecho, una descripción esquemática bastante fiel de la organización social de los gorilas.)

La teoría de Freud teje estos hilos para proponer que, en una era decisiva que inauguró la sociedad y la cultura humanas, los jóvenes excluidos se rebelaron contra el padre, llevados por el deseo de sus mujeres, por el resentimiento de su tiranía y por la nueva confianza que tal vez les dio la posesión de alguna nueva arma. (En otro lugar he propuesto que esta nueva arma habría sido la capacidad misma de generar cultura.⁵) Mataron y se comieron al padre, así obteniendo por identificación algo de su autoridad. La comida totémica 'sería la reproducción conmemorativa de este gran acto criminal y memorable que constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión' (1912-13, V, 1838).

Una vez conseguido su objetivo y agotada su hostilidad, el amor de los hermanos por el padre asesinado se manifestó y, con remordimiento y por temor a una guerra de todos contra todos por la sucesión, establecieron las primeras prohibiciones en nombre del ahora deificado patriarca: no matar al animal totémico (padre) y no cometer lo que se convierte por primera vez en el crimen del 'incesto' con aquellas mujeres cuyo deseo instigó la revuelta, es decir, las esposas del padre. El dolor y alegría simultáneos de la comida totémica representan los dos aspectos de la ambivalencia: el rito representa a la vez el triunfo y la expiación del crimen. La prohibición del incesto inaugura ipso facto la exogamia y el necesario intercambio de esposas entre los grupos, mientras que el recuerdo del padre muerto se convierte en la base del nuevo sistema moral, autorizado por la culpa que sintieron los hermanos a consecuencia de su acto.

Freud sugiere que el recuerdo del acto original ha permanecido en el inconsciente humano y que continúa sosteniendo y determinando la sociedad humana, que se basa en el tabú del incesto y en el culto colectivo de deidades progresivamente superiores: primero animales, después el héroe y los dioses politeístas, y finalmente el superpatriarca resucitado del

monoteísmo judeocristiano (e islámico). (El matriarcado, que entonces se creía que debía haber sido una etapa importante en la evolución de la sociedad, se sitúa de un modo un poco forzado en el interregno que aparece después del asesinato del padre y antes de que los hermanos recuperen su sentido y establezcan una organización social civilizada.)

El mito freudiano de la horda original ha sido considerado por una multitud de observadores y críticos como inverosímil y excesivo; y ciertamente, desde nuestro punto de vista, los diversos argumentos basados en el supuesto paralelo entre la evolución de la sociedad y el crecimiento del individuo —así como las hipótesis sobre el matriarcado, la etapa totémica de la religión y demás— carecen actualmente de todo interés que no sea histórico. Propongo, sin embargo, que detrás del melodrama reside la observación persuasiva de que las fantasías edípicas de la infancia humana, basadas en impulsos sexuales y agresivos dentro de la familia nuclear, tienen tanto una base cultural como filogenética, como es de esperar dado que evolucionamos bajo condiciones de selección natural orientadas a una máxima adecuación reproductora. La horda original probablemente nunca existió; pero representa idealmente la fantasía a la cual, en su propio interés reproductor y narcisista, aspira cualquier macho que pertenezca a una especie de reproducción sexual como la nuestra: procrear con tantas mujeres como sea posible y eliminar a todos los rivales masculinos de la competición privándoles —de un modo u otro— del potencial reproductivo, es decir, castrándolos.

Tan adecuado es este arreglo para la reproducción de mamíferos sociales que los ganaderos de ungulados y otros animales de rebaño alrededor del mundo lo han adoptado como práctica usual, como ya he apuntado en otro lugar.⁶ Los ganaderos recrean la horda original en sus rebaños al fecundar a las hembras con uno o unos pocos sementales, y al matar y comer, castrar o subyugar para realizar trabajos forzados a los restantes machos.

Una vez llegado a la formulación de la horda original, Freud continuó organizando su pensamiento ulterior sobre la cultura y la sociedad que

lo rodeaba. En su siguiente ensayo cultural importante, *Psicología de las masas y análisis del 'yo'* (1921c), combina su trabajo previo sobre el narcisismo (1914c), su idea de la horda original y la nueva teoría de la dualidad pulsional que había propuesto el año anterior en *Más allá del principio del placer* (1920g). Una nueva teoría de la pulsión se había hecho necesaria desde que el colapso de la vieja dualidad diera paso a una visión unitaria con la libido como único estímulo pulsional. Esta situación dejó la libido sin un antagonista entre las pulsiones, de modo que Freud se encontraba sin una base biológica para el conflicto endémico de la psicología humana. Las nuevas pulsiones de 1920 son Eros, que incorpora la antigua libido, y una nueva pulsión, Tánatos, el impulso de destrucción y muerte.

Este último no tiene un papel activo en *Psicología de las masas*; la versión revisada de Eros, sin embargo, contribuye algunos nuevos aspectos a la teoría freudiana de la sociedad y la cultura. Como vimos, el amor sexual en su estado puro conduce a la gratificación pasajera y no puede constituir la base de lazos sociales perdurables. Sólo los impulsos eróticos cuyo fin está en parte inhibido pueden transformar el interés sexual en amor duradero y afiliación. La pareja sexual, por lo tanto, se halla en una posición equívoca entre el narcisismo y la psicología de masas: un par unido en amor genital es una unidad mínima autocontenida, antitética al desarrollo de unidades más grandes. El mismo padre original había sido un narcisista puro, en el sentido que gratificaba cada deseo, incluyendo los sexuales, tan pronto como surgía. No llevaba, hablando estrictamente, una existencia social en el sentido humano; incluso el apareamiento con sus consortes tenía como base un placer completo pero momentáneo y unas relaciones de objeto no duraderas. Fueron más bien los hermanos quienes, a raíz de la privación sexual que les imponía un padre celoso, experimentaron por primera vez la vida social tal y como la conocemos.

Imposibilitados por un padre represivo para conseguir satisfacción genital con mujeres, los hermanos formaron entre ellos lazos basados en una libido de fin inhibido, que a veces se expresaba en vínculos eróticos homosexuales. Este amor de fin inhibido contribuyó en parte a cimentar

su relación en un grupo perdurable. Pero de nuevo el narcisismo aumenta el amor de objeto, a través del proceso de identificación. Obligado a renunciar a su propio narcisismo, cada hombre joven se aferra a él en la fantasía creando la imagen de su propia perfección perdida en la forma de un 'ideal del yo' (un precursor del super-yo, concepto que aparece por primera vez en el *El 'yo' y el 'ello'* [1923b]). Éste a su vez se basa en la imagen del padre original plenamente desarrollado que él mismo desearía ser, conservada para él en la memoria cultural y filogenética. Incapaz de realizar ese ideal, y reconociendo la futilidad de la competencia con sus hermanos por la supremacía, convierte esta rivalidad fraternal (a través de la formación reactiva) en un sentido de igualdad y solidaridad de grupo, razonando que 'ya que uno mismo no puede ser el preferido, por lo menos que nadie lo sea' (1921c, VII, 2594).

El hombre introyecta como su ideal del yo a un líder a quien se identifica o al menos puede confundirse con una realización de aquello a lo que aspira. Sus compañeros hacen lo mismo, y así comparten todos un ideal del yo común que los identifica con el líder al tratar de moldear sus propios yoes en semejanza de aquél a quien admiran. El resultado es que todos son parecidos al tener el mismo ideal del yo y yoes similares y, por lo tanto, pueden identificarse uno con otro y quererse de un modo más cercano al narcisismo que al amor de objeto. El amor de fin inhibido que se extiende, por lo tanto, sobre aquellos que se perciben como semejantes a uno mismo es la base de los lazos sociales duraderos. Como la horda original ya no existe, los líderes que emergen no son verdaderos padres originales narcisistas, sino simulacros de ellos que pueden intimidar, fascinar, aterrorizar e inspirar amor a un grupo. (La presciencia de Freud con respecto al fascismo, en aquel tiempo a punto de emerger, fue extraordinaria.)

Una implicación de este análisis, no indicada por Freud pero importante para la antropología, es que la vida social humana se estructura alrededor de dos ejes: por un lado, el eje de los apareamientos heterosexuales que conduce a la reproducción biológica; por otro, el eje de la sociedad formada por relaciones de identificación de fin inhibido

basadas en una libido que no es ni heterosexual ni homosexual, sino que 'hace abstracción particularmente de los fines de la organización genital de la libido' (1921c, VII, 2608).

Se deduce necesariamente, por lo tanto, que los lazos sociales de los 'hermanos de horda', aquéllos que de hecho constituyen el nexo más duradero de la sociedad, deben derivar de tentativas eróticas pregenitales, inhibidas en su fin y sublimadas o transformadas en formas culturales mediante formaciones reactivas. Estos elementos pregenitales incluirían los componentes orales y dependientes, los anales y sadomasoquistas, y los exhibicionistas y narcisistas de la sexualidad humana, que aparecen en la infancia antes que los componentes genitales.

Todas las sociedades deben reconciliar las demandas y principios de los ejes pregenitales y genitales de la sociedad. Así, en algunas sociedades no occidentales carentes de escritura las dos tendencias están visiblemente separadas: existe una sociedad masculina diferente del ámbito de la reproducción heterosexual. Ambas quedan vinculadas al ser los hombres adultos cabezas de familia y padres y, a la vez, miembros de alto rango de la sociedad masculina. El simbolismo ritual de tales sociedades de hombres se halla a menudo impregnado de una imaginaria erótica pregenital más o menos transformada o sublimada.

Cuando Freud escribió en 1930 *El malestar en la cultura*, su teoría había sufrido aún más revisiones. Había introducido el modelo estructural tripartito yo/ello/super-yo de la psique en *El 'yo' y el 'ello'* (1923b) y se había finalmente enfrentado a la implicación que surgía de su teoría tardía sobre la dualidad pulsional de que la agresión, pura y simple, es un impulso equiparable a la pulsión sexual. En 1930, sin duda, Freud percibe todavía la cultura y la sociedad como producto del amor y del trabajo común; pero este amor se entiende cada vez más como una derivación del narcisismo primario que considera a los demás como potenciales enemigos, rivales o inhibidores de la libertad individual; la agresión que surge en defensa de este narcisismo se convierte, a través sólo de la formación reactiva, en el amor ambivalente que caracteriza a la sociedad.

Los primeros en desbaratar nuestro ilimitado narcisismo fueron nuestros padres. Internalizamos su autoridad prohibitoria en la forma del super-yo, y lo mantenemos activo usando nuestra propia agresión, vuelta ahora hacia nosotros mismos, para asustarnos y hacernos así 'buenos', renunciando a nuestros deseos edípicos en el interés de la seguridad y evitando el castigo de la pérdida de amor y la castración.

Ahora finalmente Freud tiene un fundamento en su teoría de la pulsión para la ambivalencia de la neurosis obsesiva y de la civilización: el amor de objeto de fin inhibido y la identificación narcisista como vínculos de grupo descansan con dificultad sobre una corriente reprimida de odio y destrucción, la inhibición de la cual impone las defensas 'obsesivas' a la sociedad. El gran interés en la belleza, la limpieza, el orden y el amor al enemigo tan central en la perspectiva que tiene de sí misma la civilización (judeocristiana) delata el hecho de que la cultura tiene que trabajar horas extras para inhibir y defenderse, a través de la formación reactiva, de los impulsos violentos y sádico-anales que surgen cuando se frustra el narcisismo.

Para Freud, la fuente del super-yo –que actúa más como guardián interno al servicio de los intereses de la civilización que a favor de nuestra propia felicidad– es, en el ensayo de 1930, una mezcla de nuestra propia agresividad inhibida e internalizada y de la existencia de una autoridad castigadora real y externa. De nuevo, nuestra descendencia de la horda original (y nuestro compartido recuerdo de un padre original y de su asesinato) nos prepara (a los hombres) para responder a unos padres menos que titánicos con el temor reverencial y el terror que nuestro padre original inspiraba sólo con la mirada.

Con *Moisés y la religión monoteísta* (1939a [1937–9]), el último libro importante de Freud, el viaje llega a su fin y la teoría de la cultura puede verse en su forma plenamente desarrollada. Los lectores que se han acercado a este trabajo se han visto distraídos por numerosas dificultades (entre ellas, la relacionada con la pregunta de por qué lo escribió en el periodo del ascenso del nazismo). En mi opinión, una lectura cuidadosa del libro

revela que las preguntas sobre la nacionalidad de Moisés, si hubo dos Moisés, si Moisés fue un seguidor de Ikhnaton, o tan siquiera si Moisés fue asesinado en una revuelta, no son centrales al argumento. En realidad, el libro es una nueva exposición de la teoría de la horda original esta vez situada explícitamente en el contexto de la historia de la civilización judeocristiana. Aquí por primera vez se desarrolla sistemáticamente la analogía entre la neurosis obsesiva y la historia religiosa de Occidente.

El patrón analógico, repetido a nivel individual y colectivo, consiste en esta secuencia: 'Trauma precoz – Defensa – Latencia – Desencadenamiento de la neurosis – Retorno parcial de lo reprimido' (1939a, IX, 3289). El trauma es una experiencia abrumadora de naturaleza a la vez sexual, agresiva y narcisista; en el individuo, son las fantasías edípicas; en la sociedad, el crimen original mismo. El trauma da lugar a una compulsión activa de repetición y, al mismo tiempo, a un esfuerzo para impedir el impulso de repetirlo. Después de permanecer relativamente latente por un tiempo, el conflicto entre el impulso y la defensa surge de nuevo bajo ciertas circunstancias (tales como en el sueño o la enfermedad, cuando una pulsión recibe fuerza adicional –como la libido durante la pubertad– o cuando sucesos recientes nos hacen pensar en el material reprimido).

En una típica neurosis obsesiva-compulsiva, el trauma inicial produce un conflicto entre deseos hostiles (que se experimentan como hechos) y un temor al peligro (en la forma de castración vengativa). Para protegerse del peligro, se instituyen como defensas la formación reactiva (a través de la cual el deseo hostil se transforma en un elevado sentido de justicia y moralidad), el aislamiento (en el que los pensamientos se escinden de los afectos y las ideas quedan desconectadas para evitar experimentar de nuevo la fantasía completa) y el 'deshacer lo sucedido' (en el que el impulso continuamente afirmado debe ser contrarrestado con un ritual expiatorio). La latencia se alcanza durante el periodo intermedio de la infancia con la instalación del super-yo y las habilidades cognitivas avanzadas; pero la adolescencia acarrea nuevas tensiones pulsionales que provocan el surgimiento del conflicto reprimido en síntomas

neuróticos que representan una formación de compromiso entre los deseos ambivalentes de expresar los impulsos y defenderse contra ellos.

Si, por mor de la exposición, aceptamos la analogía entre cultura y vida individual, la secuencia comparable sería la siguiente. Primero estaría el crimen original, el trauma que representa la agresión y motivado por impulsos sexuales y narcisistas. La compulsión a repetir la hazaña se impide gracias a defensas establecidas como prohibiciones sociales respecto al incesto y al asesinato del representante deificado del padre; estas renunciadas se cumplen gracias a la memoria compartida del patriarca asesinado, cuya autoridad internalizada da poder al super-yo cultural. Después de un periodo de desarrollo y latencia, ciertas circunstancias históricas (los trastornos de la era bíblica) traen a la memoria el recuerdo del crimen original. En respuesta a la amenaza del retorno de la situación traumática y a la temida venganza del recuerdo aún vivo de la deidad celosa (que por los pecados de los padres toma represalias contra sus hijos y descendientes), se llevan a cabo acciones y observancias que, como formaciones de compromiso, al mismo tiempo expresan e impiden el lado hostil de las relaciones ambivalentes dentro de la sociedad y hacia la autoridad que la sostiene. Estas observancias se convierten, primero, en la lista elaborada de normas, prohibiciones y prácticas rituales del judaísmo; y, después, en el intento dramático pero finalmente fracasado de liberarse de ellas que representa el cristianismo. Este último, aunque con la pretensión ostensible de deshacer la culpa original a través del sacrificio y reducir así el código de las leyes a algo innecesario, hace por el contrario más profunda la culpa al reconocer que incluso los deseos de rebelión, al igual que los hechos, requieren castigo y esperanza en el perdón.

Estoy bastante convencido de que Freud llegó a esta idea del crimen original a partir, no de la lectura de Robertson Smith y Darwin, sino de haber aplicado al rito central del cristianismo (la eucaristía o la misa) el mismo tipo de análisis y reconstrucción de sucesos tempranos que hubiera empleado si la misma constelación de ideas y acciones se le hubiera presentado como si fuera la fantasía o la ceremonia de un

paciente obsesivo individual. El sacrificio infinitamente repetido de un hijo 'inocente' no podía ser más que una resolución de culpa neurótica respecto a un asesinato original de (o el deseo de muerte dirigido a) un padre llevado a cabo por el líder del círculo culpable de una 'banda de hermanos'. En el ritual, la inocencia del rebelde se proclama al mismo tiempo que se confiesa su culpa en su ejecución; el deseo original de parricidio se representa en la medida en que se afirma la identidad del hijo asesinado con el padre deificado.

Mi idea de que el crimen original es una reconstrucción a partir del ritual cristiano se apoya en esta cita de Freud:

Me basé precisamente en la forma en que el cristianismo obtiene la redención –por la muerte sacrificial de un individuo, que asume así la culpa común a todos– para deducir de ella la ocasión en la cual esta protoculpa original puede haber sido adquirida por vez primera, ocasión que habría sido también el origen de la cultura.

(1930a, VIII, 3061; *énfasis añadido*)

El mismo Freud reconocía, sin embargo, que la mayor dificultad al tratar la civilización como si fuera un individuo capaz de sufrir una neurosis es la cuestión de cómo podemos suponer que la gente en la actualidad pueda sentirse motivada, e incluso obligada, por el recuerdo de unos acontecimientos que no ocurrieron durante su vida, sino en la antigüedad. Aunque los sujetos del drama de Freud son actores humanos y no una 'Civilización' entendida como entidad en sí misma, su esquema requiere que los hombres actúen con un conocimiento que no pueden haber obtenido a través de la experiencia directa. ¿Cómo puede ser eso posible?

En *Tótem y tabú*, contrariamente a la opinión generalizada, Freud no sugiere ni siquiera implica que el recuerdo del crimen original continúe a través de las generaciones por medio de 'la herencia de características adquiridas'. Aunque él cree que debe existir una herencia de ciertas disposiciones físicas, afirma que éstas 'precisan, sin embargo, de ciertos

estímulos en la vida individual para desarrollarse' (1912-13, V, 1849). Y aunque no cree que 'la comunicación directa y la tradición' expliquen la transmisión de los recuerdos, no recurre a la herencia genética para hacerlo, sino a la codificación de ideas inconscientes en el simbolismo cultural, un modo de almacenar información que, al igual que la información genética pero independiente de ella, se trasmite de generación en generación. El importante pasaje merece citarse en su totalidad, porque es común malinterpretar este texto:

El psicoanálisis nos ha enseñado, en efecto, que el hombre posee en su actividad espiritual inconsciente un aparato que le permite interpretar las reacciones de los demás; esto es, rectificar y corregir las deformaciones que sus semejantes imprimen a la expresión de sus impulsos afectivos. Merced a esta comprensión inconsciente de todas las costumbres, ceremonias y prescripciones que la actitud primitiva con respecto al padre hubo de dejar tras de sí, es quizá como las generaciones posteriores han conseguido asimilarse la herencia afectiva de las que precedieron.

(1912-13, V, 1849; *énfasis añadido*)

Dicho en otras palabras, cualquiera puede realizar inconscientemente el análisis que Freud lleva a cabo con, digamos, la misa, y adivinar su verdadero mensaje emocional, el cual sirve entonces para dar forma específica a las intensas fantasías reprimidas del individuo (del mismo modo que, como afirmé anteriormente, la audiencia lo hace al presenciar la representación de *Edipo Rey*).

A medida que su carrera se desarrollaba, Freud fue convenciéndose más y más de que la herencia cultural que se disfrazaba simbólicamente en ritos, símbolos y mitos no podía por sí misma explicar la fuerza de las fantasías edípicas, e insistió en que se transmitían a través de la herencia filogenética. Pero afirmar que algo se hereda filogenéticamente no es —como demuestra la biología— lo mismo que decir que requiere la 'herencia de características adquiridas'. Como Freud señala, la comparación con el ejemplo de los animales demuestra que ellos también 'con-

servan en sí los recuerdos de las vivencias de sus antepasados' (1939a [1937-9], IX, 3302). Es decir, el castor tiene una 'memoria' filogenética de cómo los castores de generaciones anteriores construían presas; el pájaro migratorio tiene una 'memoria' filogenética de las constelaciones nocturnas del cielo que sirvieron como señales a sus ancestros. La cuestión del mecanismo que hace posible la adquisición de esta 'memoria' pertenece al dominio de la genética y la teoría evolutiva, y de ningún modo es un problema exclusivo de Freud.

Concluyo por lo tanto que es bastante posible suponer que los humanos tienen una predisposición filogenética para construir fantasías e imprimirles afecto como si se tratara de experiencias realmente vitales según el escenario propuesto en la horda primitiva; sin que sea relevante si ese estado de cosas existió realmente, o si la constelación heredada filogenéticamente tiene, estrictamente hablando, mayor entidad como 'recuerdo' que el conocimiento innato que el pájaro tiene de las estrellas, o hasta qué punto la respuesta así condicionada es literalmente un 'recuerdo' de algo experimentado por el primer ancestro. Si los 'acontecimientos' simbolizados en la eucaristía, por ejemplo, ocurrieron realmente es algo discutible; lo importante es que cada generación es capaz de actuar como si entendiera el sentido del ritual y estuviera bajo el perentorio dominio de los impulsos y temores que representa.

Vemos, pues, que Freud supone que los 'recuerdos' y las fantasías que se hallan en la raíz de nuestra civilización se transmiten por tres canales: el personal, el cultural y el filogenético. El individuo recuerda en el sentido literal su propia y real experiencia edípica infantil. Este recuerdo personal se forma en un contexto que está determinado, por un lado, por los dictados filogenéticos específicos de la especie humana que remontan al tiempo en que los hombres eran primates sociales pero preculturales; y, por otro, por las formas simbólicas heredadas culturalmente —las 'costumbres, ceremonias y prescripciones'— en las que se codifican las tradiciones particulares de la cultura.

Los recuerdos personales no sobreviven al individuo, inscritos como están en el tejido de un organismo mortal. Pero la civilización

tiene continuidad porque los recuerdos, las fantasías, los mitos y las ideas viajan de generación en generación a lo largo de dos vías paralelas. Una es genética, y su continuidad depende de la reproducción sexual; la otra es cultural, e implica la codificación de información en vehículos externos—símbolos en el sentido amplio—, de modo que los más intensamente cargados se alimentan de los impulsos narcisistas, agresivos y libidinales de la infancia.

Este 'modelo de herencia dual' de transmisión de información a través de las generaciones⁷ explica la existencia de los dos ejes de la sociedad a los que antes me referí: el heterosexual es necesario para conseguir la reproducción (genética) sexual, mientras que 'la banda de hermanos'—dirigida por la libido de fin inhibido pregenital— se dedica a las sublimaciones culturales. Estos dos ejes deben cooperar mínimamente para reproducir la totalidad de la sociedad humana, pero existe una tensión inherente entre ellos. Como afirma Freud, la cultura 'adopta frente a la sexualidad una conducta idéntica a la de un pueblo o una clase social que haya logrado someter a otra a su explotación. El temor a la rebelión de los oprimidos induce a adoptar medidas de precaución más rigurosas' (1930a, VIII, 3042).

Si, como creo que debemos hacer, rechazamos la historicidad literal del crimen original y la idea de la historia de la civilización como un proceso de maduración desde la infancia a través de etapas comparables a las de la vida del individuo, entonces no podemos aceptar sin más la analogía que Freud lleva a cabo entre la religión judeocristiana y la neurosis obsesiva. Pero yo propongo que nuestro rechazo de estos aspectos del pensamiento cultural de Freud no nos lleve a ignorar el hecho de que el paralelismo que utiliza es muy convincente, al indicar que las fantasías, los impulsos, las defensas y los simbolismos observados clínicamente en personalidades obsesivas, y los observados culturalmente en los ritos, símbolos y tradiciones de nuestra civilización, están estrechamente relacionados (si es que no son idénticos). La diferencia consiste en que en las instituciones religiosas el conflicto pulsional y su resultado se orientan hacia la función constructiva de unir a un grupo de

individuos huraños en un tejido social duradero, vinculados por las más fuertes de las emociones pulsionales, es decir, la libido, la agresión y el narcisismo. En el caso de la neurosis se lleva a cabo el mismo trabajo pero sin utilidad ninguna.

Si aceptamos que el recuerdo individual de la fantasía nuclear de la infancia y su resultado se prepara y aumenta mediante la influencia de las predisposiciones filogenéticas –la naturaleza y amplitud de la cual todavía deben determinarse científicamente– y la tradición cultural encarnada en las formas y prácticas simbólicas heredadas; y si aceptamos, además, la implicación de las obras culturales de Freud según la cual hay dos ejes sociales diferentes que representan los dos modos de transmisión de información intergeneracional –uno genético y sexual, y otro cultural basado en la libido no reproductora de fin inhibido–, entonces también alcanzamos un apoyo teórico firme para el modelo tripartito de la psique. La actividad del organismo propio (el yo) negocia con la realidad siguiendo siempre los imperativos (a menudo conflictivos) de, por un lado, el ‘programa’ filogenético, sexual y directamente pulsional (el ello), y, por otro, el ‘programa’ cultural, no-genital y asexual (el super-yo). Los individuos, al igual que las sociedades y culturas que forman, deben dar cuenta de todas estas necesidades en un compromiso efectivo. Investigar cómo esto llega a realizarse (o a fracasar) es el proyecto de una etnografía comparada y sistemática todavía por realizar.

NOTAS

1. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Nueva York: Basic Books, 1973), p. 448. Hay traducción castellana: *Interpretación de las culturas*, trad. Alberto L. Bixio (Barcelona: Gedisa, 1988)!
2. Emile Durkheim, *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse: Le système totémique en Australie* (París: F. Alcan, 1912). Hay traducción castellana: *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. Ana Martínez Arancón (Madrid: Alianza, 1993).

3. James G. Frazer, *Totemism and Exogamy* (Londres: Macmillan, 1903).
4. Charles Darwin, *The Descent of Man*, 2 vols. (Londres: J. Murray, 1871).
William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (Londres, 1894). Sándor Ferenczi, 'Ein Kleiner Hahnemann', *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 1 (1913): 240.
5. Robert A. Paul, 'Did the Primal Crime Take Place?' *Ethos* 4 (1976): 311-52.
6. Robert A. Paul, *The Tibetan Symbolic World: Psychoanalytic Explorations* (University of Chicago Press, 1982).
7. Robert Boyd y Peter Richerson, *Culture and the Evolutionary Process* (University of Chicago Press, 1985) y Robert A. Paul, 'The Individual and Society in Biological and Cultural Anthropology', *Cultural Anthropology* 2 (1987): 80-93.

La última teoría de la civilización de Freud: cambios e implicaciones

John Deigh

En la última fase de su trabajo, Freud prestó cada vez mayor atención a las cuestiones relativas a la civilización, sus raíces y su efecto en la psicología humana. Estaba particularmente interesado en determinar si la cultura en su totalidad ayudaba o dificultaba el deseo humano de alcanzar la felicidad. Freud trató este problema en dos libros muy conocidos, *El porvenir de una ilusión* y *El malestar en la cultura*, el primero escrito en 1927 y el segundo en 1930. Este ensayo estudia las diferencias entre las ideas expresadas en esos dos libros, diferencias que indican un cambio en su perspectiva, y representa un intento de entender las razones que motivaron este cambio.

I

El porvenir de una ilusión termina de un modo optimista. Brevemente resumida, la conclusión esperanzadora de Freud era la siguiente: del mismo modo que los individuos sanos superan sus rasgos infantiles cuando, con la madurez, la razón adquiere un mayor peso en el gobierno de sus vidas, las sociedades sanas deben superar sus prácticas primitivas madurando a medida que la ciencia adquiere un mayor peso en el gobierno social. Tres años más tarde, cuando escribió *El malestar en la cultura*, el optimismo de Freud había disminuido. Terminó el libro con una nota sombría: nadie, observó Freud, en esta época de grandes avances tecnológicos, puede estar seguro de que la lucha entre fuerzas favorables a la vida y fuerzas destructoras que da forma a la civilización no vaya a terminar en una

catástrofe. Sin duda, el ascenso de los nazis y de los fascistas durante esos tres años explica en parte su cambio de opinión. Pero su reflexión posterior sobre la naturaleza de la civilización también contribuye a explicarlo. Cuando concluyó *El malestar en la cultura*, Freud había llegado a observar problemas en el desarrollo de la civilización para los cuales la influencia de la ciencia no presenta un claro remedio.

La práctica primitiva de la que trata *El porvenir de una ilusión* es la religión. Freud percibía que la religión exigía y obtenía de la humanidad sacrificios de felicidad innecesarios y que lo hacía al servicio de creencias irracionales. Su optimismo se basaba, por lo tanto, en la predicción de su futuro declive y sustitución por prácticas menos crueles y más racionales. Freud fundó ese optimismo en la analogía que estableció entre religión y neurosis obsesiva (1927c, VIII, 294–5). En su opinión, la analogía era tan exacta, tanto respecto a los orígenes como a los síntomas, que permitía atribuir a la cultura el mismo proceso por el cual los individuos superaban las neurosis obsesivas comunes de la infancia. Esencialmente, este proceso consiste en el abandono paulatino de creencias y deseos ilusorios que se forman en una edad temprana bajo la presión de poderosos sentimientos e impulsos que no han sido aún dominados y canalizados, lo cual se consigue mediante el desarrollo de la razón. Este desarrollo permite reflexiones cada vez más inteligentes sobre la naturaleza de las cosas y una mayor confianza en estas reflexiones, y como resultado el sistema de creencias irracionales que las mentes inmaduras crean y al que se adhieren deja paso a una visión del mundo más sólida. De este modo, las obsesiones que son producto de ese sistema pierden también su influencia. Igualmente, por lo tanto, cuando la vitalidad de las prácticas sociales depende de un sistema de creencias que es igualmente irracional y que también se origina en un pensamiento inmaduro, el desarrollo de la ciencia —esto es, el desarrollo de la razón institucionalizada— debería tener un efecto análogo: esas prácticas deberían perder vigencia a medida que el sistema de creencias del que dependen da paso a teorías más sólidas del mundo. La religión, para Freud, era una práctica de ese tipo, y la disminución de su influencia era por lo tanto un signo esperanzador.

Naturalmente, Freud reconocía que la religión se extendía por áreas del pensamiento que quedaban fuera del alcance de la ciencia, y reconocía la importancia histórica de sus enseñanzas y doctrinas en estas áreas. Pero no le impresionaban las defensas de la religión que invocaban estos hechos, en particular las que recurrían a la importancia de las enseñanzas y doctrinas religiosas en la ética y su papel tradicional en la formación de los fundamentos de la moralidad. Los defensores de la religión interpretaban este hecho como una verdad necesaria, mientras que para Freud se trataba de un hecho meramente histórico. Como consecuencia, rechazaba la premisa en que aquéllos sostenían su defensa —que un mundo sin Dios era un mundo sin moralidad— y descartaba como injustificado el temor común del que les gustaba valerse: que si Dios dejara de estar presente en la vida de los hombres, nada estaría prohibido y se desataría el infierno. La moral, creía Freud, no tenía por qué fundarse exclusivamente en la voluntad de Dios y, por lo tanto, pensaba que existía la posibilidad de enseñar a los seres humanos a aceptar las prohibiciones y exigencias de la moral sin necesidad de revestirlas primero de sentido religioso (1927c, VIII, 2983–4).

Claro está que Freud no pensaba que esta posibilidad pudiera darse en cualquier estadio de la civilización. Creía, sin embargo, que sí era posible en un estadio avanzado; y Freud de nuevo consideró que la analogía entre religión y neurosis obsesiva permitía ser optimista. El mismo proceso que al favorecer el crecimiento de la ciencia conducía al declive de la religión había de ampliar también el papel de la razón en la reglamentación de las relaciones humanas. La aceptación racional de las prohibiciones y exigencias necesarias para la existencia de la civilización —aceptación basada en una valoración realista de los seres humanos y de su lugar en la naturaleza— sustituiría entonces a la aceptación que se fundamentaba en ilusiones respecto a estos temas, ilusiones que durante mucho tiempo han servido para aliviar algunos de los temores profundos que han persistido desde la temprana infancia. En sus momentos más optimistas, *El porvenir de una ilusión* contempla una época en la que las prohibiciones y exigencias de la moral no sólo se despojan de su

significación religiosa sino que también son sujeto de poda y revisión al servicio de la felicidad humana. En esa época, Freud escribió, los seres humanos estarán en gran medida reconciliados con la civilización (ibíd., 2985).

¡Qué diferente su actitud en *El malestar de la cultura*! Sin embargo, no es posible afirmar que Freud en su obra anterior haya padecido un ciego optimismo y que únicamente después abriera los ojos a la realidad, pues su último capítulo ya expresa la conciencia de que esa esperanza de una mayor felicidad para la humanidad pudiera basarse en ideas ilusorias respecto a la razón. En particular, reconoce que podría estar sobrevalorando el poder de la razón para dominar las fuerzas emocionales que dan a la religión un carácter análogo a la neurosis obsesiva. Tal vez, por lo tanto, la duda implícita en esta admisión fue creciendo en su mente y finalmente provocó el cambio de actitud. Aunque en *El malestar en la cultura* Freud no retomó la analogía y sus implicaciones, sí trató cuestiones relativas a la moral y a las fuerzas emocionales que la convierten en un factor tan poderoso en la vida interior de los seres humanos. Y mientras reflexionaba sobre estas cuestiones fue convencién dose de que la moralidad, fueran los que fueran sus fundamentos, era una fuente irremediable de infelicidad humana. Su opinión, al final, apenas permite confiar en que los seres humanos, guiados por la razón, puedan convertir la moral en un instrumento de su felicidad y reconciliarse así con la civilización.

La primera indicación clara en *El malestar de la cultura* de las dudas de Freud sobre la posibilidad de tal reconciliación aparece al principio del capítulo 3. Después de rastrear el origen de la infelicidad humana hacia tres causas —el carácter degenerativo de nuestro cuerpo, las fuerzas despiadadas de la naturaleza, y las relaciones humanas— Freud señaló:

Muy distinta es nuestra actitud frente al tercer motivo de sufrimiento, el de origen social. Nos negamos en absoluto a aceptarlo: no atinamos a comprender por qué las instituciones que nosotros mismos hemos creado no habrían de representar más bien protección y bienestar para todos. Sin embargo, si consideramos cuán pésimo resultado hemos

tenido precisamente en este sector de la prevención contra el sufrimiento, comenzamos a sospechar que también aquí podría ocultarse una porción de la indomable naturaleza, tratándose esta vez de nuestra propia constitución psíquica. (1930a, VIII, 3031)

Esta sospecha da lugar inmediatamente a un nuevo pensamiento que se convierte en el gran tema del ensayo:

A punto de ocuparnos en esta eventualidad, nos topamos con una afirmación tan sorprendente que retiene nuestra atención. Según ella, nuestra llamada cultura llevaría gran parte de la culpa por la miseria que sufrimos, y podríamos ser mucho más felices si la abandonásemos para retornar a condiciones de vida más primitivas. (Ibid.)

A partir de aquí y a lo largo del capítulo 4 Freud procedió sistemáticamente a desarrollar este tema. Luego, en el capítulo 5, empezó a centrarse en la sospecha de la cual había surgido.

El argumento del capítulo 5 supone una ruptura definitiva con respecto a la opinión que informa su anterior optimismo. La propensión de los hombres a agredirse, el apetito del hombre por la brutalidad y la crueldad (algo que no estaba presente en el argumento de *El porvenir de una ilusión*), aparece en este capítulo como una amenaza de tal magnitud que, para sojuzgarla, la sociedad tiene que imponer a sus miembros exigencias igualmente excesivas e irracionales. Dicho con otras palabras, para que la sociedad civilizada pueda controlar la agresión humana, algunas de las exigencias de su moralidad deben aparentemente exceder, en el control y sacrificio que requieren, las demandas que razonablemente podría esperarse que los seres humanos aceptaran y acogieran a partir de una reflexión madura sobre su propio interés o los intereses que comparten con los demás. Freud lo explica del modo siguiente:

Debido a esta primordial hostilidad entre los hombres, la sociedad civilizada se ve constantemente al borde de la desintegración. El interés que ofrece la comunidad de trabajo no bastaría para mantener su cohesión, pues las pasiones instintivas son más poderosas que los intereses racionales. La cultura se ve obligada a realizar múltiples esfuerzos para poner barreras a las tendencias agresivas del hombre, para dominar sus manifestaciones mediante formaciones reactivas psíquicas.

(1930a, VIII, 3046)

Freud llegó a esta conclusión a partir de la reflexión sobre la intensidad con que la sociedad civilizada promueve vínculos de afecto —lazos libidinales, según él— entre sus miembros. Para Freud, todo afecto es de origen sexual, y por eso los vínculos afectivos que no son claramente sexuales indican la influencia de un factor adicional. Sin este factor, pensaba Freud, la sociedad civilizada estaría compuesta de gente apareada sexualmente que, aunque cooperando en función de intereses comunes que crean las necesidades de la vida, estaría por lo demás desconectada. Que claramente esto no sea así, que dentro de la sociedad civilizada los afectos y las amistades llegan incluso a incluir a extranjeros y extraños, significaba que debía estar operando algún factor adicional e ‘inquietante’ (3043—4). Y Freud concluyó que este factor era la agresión humana: para protegerse de esta fuerza destructiva la cultura tenía que promover y sustentar el afecto generalizado entre los seres humanos, y esta tarea implicaba forzosamente la formulación de demandas excesivas en el autocontrol y la buena voluntad de esos seres.

Freud da como ejemplo la exigencia de amar al prójimo como a uno mismo. Adoptando la perspectiva de alguien que no ha oído nunca este precepto, Freud afirmó que era sorprendente y paradójico. El amor, en definitiva, es algo especial, algo que se da sólo a aquellos que se lo merecen, algo que no puede darse por fuerza sin en gran medida disolver de este modo su valor para aquellos que lo reciben. Además, la exigencia era algo con lo que nadie en su sano juicio, sabiendo cuán egoístas y desconsiderados pueden llegar a ser los seres humanos, podría estar de acuerdo,

ya que las ventajas de tratar a un completo extraño con el mismo amor e interés que se tienen con uno mismo eran pequeñas e improbables, mientras que los peligros eran todo lo contrario. Es decir, esta exigencia parecería irracional y extrema a un individuo racional que se preocupara por su propio bienestar, incluso en el caso de uno suficientemente maduro para comprender que la cooperación con los demás es necesaria para garantizarlo. Sin embargo, su preeminencia y autoridad en la moral de nuestra cultura, sostenía Freud (recuperada su propia voz y perspectiva), probaba la importancia que tenía para la sociedad civilizada la unión libidinal entre sus miembros: lazos de este tipo son necesarios para controlar sus propios impulsos agresivos.

Una vez Freud concluyó que la civilización no podía, sin hacer exigencias de este tipo, llevar a cabo la tarea vital de promover y sustentar vínculos afectivos entre los seres humanos, su ruptura con el optimismo de *El porvenir de una ilusión* fue completa. Esa visión optimista se apoyaba en la idea de que los seres humanos podían aprender a aceptar las prohibiciones y exigencias morales por motivos racionales e independientemente de cualquier creencia religiosa. Los motivos que Freud tenía en mente consistían en consideraciones relativas al interés personal del individuo tal y como se planteaban en circunstancias en las cuales la supervivencia y la felicidad individual dependían de la cooperación con los demás.¹ Las circunstancias de la sociedad civilizada son de este tipo, y las prohibiciones y exigencias centrales de su moralidad (las prohibiciones de matar y de usar la violencia, por ejemplo, y las exigencias de honestidad y respeto a la propiedad) constituyen, desde la perspectiva del interés personal, términos eminentemente razonables de cooperación para quien se halle en tales circunstancias. Por lo tanto, Freud podía contemplar la posibilidad de que los hombres llegaran a reconciliarse con la civilización: cuando llegaran a una comprensión realista de sí mismos y de sus circunstancias, podrían reformar la moralidad que regulaba sus relaciones sociales para excluir todas las prohibiciones y exigencias que, desde la perspectiva del interés personal, no constituyeran términos razonables de cooperación. El supuesto implícito en el que se

apoyaba esta visión esperanzadora consistía naturalmente en que la exclusión de tales prohibiciones y exigencias no perjudicaría gravemente la cohesión social, y esta idea sirve para distinguir la visión de *El porvenir de una ilusión* de la de *El malestar en la cultura*. El argumento que comentamos del capítulo 5 de esta última obra rechaza este supuesto. Repitamos la conclusión del argumento: debido a la propensión de los hombres a agredirse, el 'interés que ofrece la comunidad de trabajo no bastaría para mantener su cohesión, pues las pasiones instintivas son más poderosas que los intereses racionales' (1930a, VIII, 3046).

No es incidental, debemos señalar, que en este argumento se represente la propensión de los hombres a agredirse como una disposición pulsional. Freud no hubiera considerado la agresión humana como invariablemente resistente a la regulación establecida por prohibiciones y exigencias que, desde la perspectiva del interés personal, eran términos razonables de cooperación social, si hubiera pensado que se trataba simplemente de una forma de conducta que los seres humanos mantenían o rechazaban según les fuera o no conveniente. Para que su argumento tuviera éxito, la agresión humana debía constituir una parte central y perdurable de la experiencia humana, y Freud desafió a sus lectores a que demostraran que no lo era. En particular, tenía que tratarse de un fenómeno que no desapareciera totalmente en una sociedad más justa o en un ambiente más hospitalario. En consecuencia, no fue el simple hecho de la agresión humana ni su cantidad lo que motivó la conclusión de Freud, sino más bien el carácter instintivo de la propensión que la sostenía. Además, cuanto más primitiva e independiente era la pulsión agresiva que daba a la propensión su carácter, más fuerte era el argumento de Freud; y no hay duda de que cuando Freud formuló este argumento, concebía la pulsión agresiva como virtualmente primitiva e independiente de las demás pulsiones (3052).² Diez años antes, en *Más allá del principio del placer*, Freud había revisado su teoría de las pulsiones de tal modo que quedó lugar para un impulso agresivo de este tipo, y lo ocuparía con el argumento que estamos considerando.³

Sin embargo, ninguna de las revisiones que Freud hizo en *Más allá del principio del placer* aparece en el argumento de *El porvenir de una ilusión*. En particular, en esta última obra, Freud no menciona específicamente la agresión ni como fuente de las muchas exigencias irracionales que la cultura hace al ser humano ni como un obstáculo para la posible reconciliación con ella. La omisión sugiere que la subsiguiente ruptura de Freud con las ideas optimistas de la obra pueden atribuirse, al menos en parte, a su firme convencimiento de que la pulsión agresiva era virtualmente primitiva e independiente. Sin duda, si leyéramos *El porvenir de una ilusión* como un regreso a una etapa mucho más temprana del pensamiento de Freud sobre las pulsiones (la etapa en la que dividió las pulsiones primitivas en dos categorías distintas, la sexual y la de autoconservación, y en la que concibió la agresión como un derivado dependiente de ambas), entonces podríamos citar las revisiones que hizo en *Más allá del principio del placer* para explicar su subsiguiente pérdida de optimismo.

Una clara presentación de esta explicación debe empezar con algunas observaciones generales sobre la teoría freudiana de las pulsiones. Esa teoría, no importa en qué etapa de su desarrollo, presupone como algo básico para una comprensión de fenómenos pulsionales una distinción entre la conducta refleja (que es una respuesta inmediata a algunos estímulos externos) y la conducta motivada (resultado de una motivación interior). Según la distinción de Freud, la primera es producto del sistema nervioso y la última lo es de la pulsión (1915c, VI, 2040–1). Según esto, toda la motivación humana –es decir, todos los deseos e intereses humanos– puede remontarse a pulsiones primitivas. Naturalmente, para rastrear la raíz de un deseo o un interés hasta su pulsión original puede ser necesario retroceder a través de varias transformaciones, pero el que deba necesariamente originarse en alguna pulsión es algo que se deriva de un principio implícito en la distinción que la teoría propone: el principio de que toda la energía motivacional es energía pulsional.

Así pues, en un primer momento en la elaboración de su teoría –la etapa a la que sugiero es posible que Freud revirtiera al escribir *El porvenir de*

una ilusión— todos los intereses y deseos humanos pueden remontarse a las pulsiones del sexo y la autoconservación. Una manera útil aunque claramente simplista de explicar esta tesis es decir que toda motivación humana es en el fondo sexual o de autoconservación. Así, y según esta tesis, la posibilidad de que los seres humanos, una vez alcanzada una comprensión madura y realista de sí mismos y de sus circunstancias, puedan reformar colectivamente las prohibiciones y exigencias que regulan sus relaciones sociales para que constituyan términos razonables de cooperación social, no debería parecer inalcanzable. Esta esperanza es sustancialmente la misma que sostenían los utilitaristas clásicos quienes, considerando que todos los motivos (o sus elementos) humanos eran o bien altruistas o bien egoístas, vieron la posibilidad de que los seres humanos instruidos reformaran las instituciones políticas de modo que, al tiempo que conservaban la cohesión social, permitieran a la sociedad promover más que impedir los intereses para la felicidad de las personas. Para Freud, naturalmente, en este primer momento de su teoría, los motivos egoístas y los altruistas, en su forma básica, representaban la pulsión de autoconservación y la sexual. Pero haciendo la sustitución, puede afirmarse que, al igual que los utilitaristas clásicos, Freud vio la posibilidad de que los seres humanos instruidos, al revisar las prohibiciones y exigencias morales, modificaran sus relaciones sociales de modo que, al tiempo que conservaban la cohesión social, sirvieran sus intereses y felicidad, es decir, les dieran una buena oportunidad de adquirir y satisfacer deseos cuya satisfacción, incluso con ciertas transformaciones, gratificara efectivamente sus pulsiones de sexo y de autoconservación. Bajo tales modificaciones, los seres humanos se reconciliarían ampliamente con la civilización: ninguna de sus prohibiciones o exigencias obligaría a renunciar a la pulsión más allá de lo que pareciera razonable desde la perspectiva que da el maduro interés personal. Así, la esperanza que Freud expresó en *El porvenir de una ilusión* parecería tener una firme base en una versión de su teoría pulsional que para entonces ya había abandonado.

Queda pendiente todavía la cuestión de la agresión. Freud, sin embargo, como ya mencioné antes, concebía la agresión en esta primera

versión de su teoría como algo que derivaba y dependía tanto de las pulsiones sexuales como de las de autoconservación. Específicamente, concebía la pulsión agresiva como un impulso de dominación que era un ingrediente de ambas pulsiones primitivas. Como ingrediente de las pulsiones de conservación, el impulso agresivo incita a la persona a ejercer poder sobre su medio ambiente cuando trata de satisfacer sus necesidades de supervivencia (1905d, IV, 1206–7, nota; 1915c, VI, 2050–1; 1930a, VIII, 3049). Como ingrediente de la pulsión sexual, incita a la persona a conquistar los objetos de su deseo sexual cuando estos objetos se resisten a sus encantos (1905d, IV, 1185).⁴ En esta versión de su teoría, por lo tanto, la pulsión agresiva, sea cual sea el problema que crea para reconciliar al ser humano con la cultura, no da más problemas que los que puedan dar los dos tipos de pulsiones primitivas de los que es un ingrediente. En consecuencia, si no es una utopía pensar que seres humanos instruidos puedan colectivamente ponerse de acuerdo con respecto a las prohibiciones y exigencias que regulan las relaciones sociales que, al tiempo que conservan la cohesión social, les dan una buena oportunidad de satisfacer sus deseos básicos de unión sexual y bienestar personal, entonces tampoco es utópico pensar que estos seres humanos puedan aprender a moderar las tendencias agresivas inherentes en esos deseos, de modo que esas tendencias no constituyan una grave amenaza para la sociedad civilizada. E, inversamente, si pensamos que, debido a estas tendencias agresivas, existen graves problemas para reconciliar a los seres humanos con la cultura (problemas que no existirían en ausencia de estas tendencias), entonces tenemos buenos motivos para abstraer la pulsión agresiva de las otras pulsiones y concebirla como primitiva e independiente de ellas. Así, la introducción de un impulso agresivo de este tipo en una teoría que previamente ha reconocido como pulsiones independientes y primitivas sólo la sexualidad y la autoconservación podría explicar el abandono de las ideas optimistas sobre la reconciliación final entre los seres humanos y la cultura. Dicho con otras palabras, las revisiones que Freud hizo en *Más allá del principio del placer*, en cuanto que implícitamente introducen en su teoría un impulso agresivo

concebido como virtualmente primitivo e independiente, podrían explicar el posterior abandono de estas ideas. Es decir, la explicación sería que al introducir esta pulsión eliminó el fundamento que las ideas tenían en la teoría, aunque aplicarlo también al abandono del optimismo en *El malestar en la cultura* requiere, como si dijéramos, datar con anterioridad *El porvenir de una ilusión*.

II

Hasta ahora hemos seguido el argumento principal de *El malestar en la cultura* hasta el punto en que Freud concluye que la sociedad civilizada, para protegerse de la destrucción de que es capaz la agresión humana, tenía que promover y sostener lazos comunales fuertes entre sus miembros, y esta tarea implicaba necesariamente hacer requerimientos excesivos a su autocontrol y buena voluntad. La conclusión de Freud, por lo tanto, intentaba establecer que el conjunto de prohibiciones y exigencias que regulan las relaciones sociales en la civilización, si se quería conservar la cohesión social, debía incluir algunas que desde la perspectiva del interés personal, incluso del interés ilustrado, no parecían razonables. La moral, dicho con otras palabras, se revelaba entonces como un obstáculo inevitable en la reconciliación entre los seres humanos y la cultura.

Freud, sin embargo, no se detuvo aquí. Su conclusión en ese momento era que la moral representaba un obstáculo para la reconciliación de los hombres con la civilización debido a su contenido; pero también observó que ese obstáculo era tal, o incluso mayor, debido a su modo de regulación. Y reconoció también que el obstáculo en este caso, como en el otro, resultaba del modo como la civilización contenía y controlaba la agresión humana. Los dos capítulos finales de *El malestar en la cultura* extienden el argumento a estas conclusiones y por lo tanto completan el desarrollo del tema principal del trabajo.

Por modo de regulación de la moral entiendo diversos rasgos de la manera como la moral gobierna nuestra vida: la autoridad de sus prohibiciones y exigencias, su rigor, su internalización y la vigilancia de su

gobierno. Estos rasgos se combinan en una conciencia, que es el agente de la moral dentro de nuestra personalidad, cuyo funcionamiento Freud asignó en su teoría al super-yo (1923b, VII, 2714–15; 1930a, VIII, 3053; 1933a, VIII, 3138–19). Un breve resumen debería ser suficiente para aclarar cómo estos rasgos se reflejan en la conciencia. Así, primero de todo, la autoridad de la conciencia refleja la autoridad de la moral y da testimonio de esta autoridad en su actividad punitiva y judicial. Violar un dictado de la conciencia es atraer hacia nosotros sus reproches y enojos, que pueden ser severos e implacables. Segundo, la importancia de su autoridad corresponde al rigor de las prohibiciones y exigencias que impone, y tradicionalmente la conciencia ha merecido la reputación de tener suprema autoridad sobre aquél que la posee. Así, por lo tanto, el rigor de las prohibiciones y exigencias que impone ha sido considerado tradicionalmente como máximo: todas las otras normas sociales e intereses personales han de ceder a las prohibiciones y exigencias morales en cuestiones relativas al comportamiento individual. Tercero, la conciencia, al ser el agente de la moralidad dentro de nuestra personalidad, es el producto de la internalización de las prohibiciones y exigencias morales, y el grado de su internalización se indica por el grado de independencia con el cual la conciencia, al exigir la obediencia y al castigar la desobediencia, opera frente a las indicaciones o presiones externas. Por último, el hecho de que no podamos escondernos de nuestra propia conciencia –que sea omnisciente en su vigilancia de nuestros pensamientos y sentimientos– es prueba de su celo y, por lo tanto, del celo con que la moralidad gobierna nuestra vida. Usando el símil de Freud, la conciencia es ‘como una guarnición militar en la ciudad conquistada’, instalada en nuestra personalidad por la civilización para vigilarnos y mantenernos a raya (1930a, VIII, 3053).

Una imagen retórica no sustituye, claro está, a un argumento. La analogía presenta la conciencia como una fuerza antagonista en nuestra vida, y nuestro resumen de estos cuatro rasgos característicos de la conciencia sugiere la misma idea. Pero aunque la conciencia puede haber parecido y ser vista todavía como un oponente hostil, un obstáculo para

nuestros deseos y un productor de angustia y problemas cuya eliminación nos traería verdadero sosiego y tranquilidad, y aunque su carácter pueda, por lo tanto, hacer pensar que la cultura, al implantar en nosotros la conciencia, opone su moral a nuestra felicidad, queda por demostrar que la oposición entre las dos no se disolvería una vez la razón hubiera conseguido dominar la sociedad civilizada. Así pues, si el funcionamiento de la conciencia debe constituir la prueba de que el modo de regulación de la moralidad es en sí mismo (es decir, aparte del contenido de la moral) un obstáculo inevitable para reconciliar a los seres humanos con la cultura, necesitamos algún argumento que demuestre que el antagonismo que separa a una persona de su conciencia no cederá ante la razón. Los capítulos finales de *El malestar en la cultura*, en los cuales Freud explica cómo el individuo adquiere una conciencia, proporcionan el argumento.

Freud limitó su explicación del desarrollo de este aspecto de la personalidad a los primeros momentos de la infancia.⁵ La explicación, en esencia, describe cómo los niños llegan a tener actitudes y sentimientos ambivalentes hacia sus padres y cómo esta ambivalencia llega a convertirse en una difícil situación emocional. Propone entonces que la conciencia se forma a partir del modo como el niño resuelve esta situación. En breve, la condición de los niños es una de desamparo y completa dependencia respecto a los padres para su protección y cuidado. Como resultado, forman fuertes vínculos afectivos con los padres: los aman en cuanto que son los verdaderos protectores y proveedores en su vida, y entienden que la protección y el cuidado son signos seguros del amor que los padres sienten por ellos. También, naturalmente, ven a los padres como las autoridades supremas de su vida, y los obedecen por temor: por miedo al castigo con el que los padres les amenazan si no obedecen, y más importante todavía, por miedo a perder el amor de los padres (pérdida implícita, para el niño, en el castigo). En consecuencia, al aprender a obedecer su autoridad, los niños adquieren una habilidad rudimentaria para distinguir lo que está bien de lo que está mal. Pero, en esta etapa, no han adquirido todavía una conciencia, pues mientras el

motivo de la obediencia sea el temor a perder el amor de los padres no habrán internalizado aún las prohibiciones y exigencias que éstos les imponen. Así, y a diferencia de alguien que posee una conciencia, en esta etapa un niño que se porta mal puede sentirse a salvo si cree que nadie va a descubrir su mala conducta. Es decir, los niños, como todavía no poseen una conciencia, no se sienten culpables por su mala conducta a no ser que teman que pueda ser descubierta. Al no poseer aún una conciencia, no les afecta el sentimiento de culpabilidad. Respecto a esto Freud escribió directamente: 'sólo se produce un cambio fundamental cuando la autoridad es internalizada al establecerse un *super-yo*. Con ello, los fenómenos de la conciencia moral son elevados a un nuevo nivel, y en puridad sólo entonces se tiene derecho a hablar de conciencia moral y de sentimiento de culpa' (1930a, VIII, 3054). Explicar cómo se produce este gran cambio, de qué modo la autoridad de los padres se transforma en una autoridad internalizada, se convierte en el objeto de la explicación de Freud.

La clave de su explicación es la ambivalencia. Por un lado, los niños aman a sus padres como los benefactores más importantes de su vida. Por otro, desarrollan una gran cantidad de hostilidad hacia ellos en cuanto que son las autoridades que regularmente les impiden satisfacer sus impulsos y deseos. Estas circunstancias, además, son inestables. La obediencia de la autoridad de los padres provoca ira porque frustra los impulsos pulsionales, y el niño dirige esta ira hacia los padres, a quienes responsabiliza de su frustración. Al mismo tiempo, el niño no puede actuar según la ira que siente por temor a perder el amor de los padres y por lo tanto se ve obligado a suprimirla. Así, una vez más los impulsos pulsionales, en este caso los de una pulsión agresiva, han de ser frustrados por el interés de conservar el amor de los padres, y esta frustración adicional provoca una ira adicional, y así sucesivamente. Las circunstancias del niño resultan así finalmente en una hostilidad contenida hacia los padres a la vez que en amor manifiesto por ellos. Y debido a la inestabilidad de estas circunstancias, la hostilidad del niño aumenta en intensidad, si no en sentimiento, y así cada vez es más difícil vivir con esta

ambivalencia. finalmente, el niño resuelve esta situación emocionalmente difícil al identificarse con sus padres: incapaz de escapar o deponer a estas autoridades y de conservar su amor al mismo tiempo, el niño las incorpora a su personalidad e invierte toda la hostilidad que no ha podido descargar en esta parte de su personalidad. Así, al hacerse interna en el niño la autoridad externa, se forma una conciencia severa, un super-yo riguroso. Como dice Freud:

Éste [el super-yo] debe haber desarrollado considerables tendencias agresivas contra la autoridad que privara al niño de sus primeras y más importantes satisfacciones, cualquiera que haya sido la especie particular de las renuncias instintuales impuestas por aquella autoridad. Bajo el imperio de la necesidad, el niño se ve obligado a renunciar también a esta agresión vengativa, sustrayéndose a una situación económicamente tan difícil, mediante el recurso que le ofrecen mecanismos conocidos: incorpora, identificándose con ella, a esta autoridad inaccesible, que entonces se convierte en super-yo y se apodera de toda la agresividad que el niño gustosamente habría desplegado contra aquélla. (1930a, VIII, 3057)

La idea principal en esta explicación es que la severidad inicial de la conciencia se debe a la gran cantidad de hostilidad que hay acumulada en el niño en el momento de su constitución. Esta idea, por lo tanto, identifica la pulsión agresiva como la fuente original del poder que implícitamente se atribuye a la conciencia al caracterizarla como severa. Por el contrario, la alternativa natural de la idea, la hipótesis rival de que la severidad inicial de la conciencia del niño es una continuación del trato severo al que los padres lo han sometido —las autoridades externas cuyo comportamiento le sirve al niño para modelar su conciencia— no identifica ninguna pulsión específica como fuente original de tal poder. Freud, sin embargo, rechazó esta hipótesis rival porque implica que cuanto más severa sea la conciencia de un niño, más severos son sus padres; y la observación había demostrado que incluso los hijos de

padres muy indulgentes desarrollaban rigurosas conciencias. Además, aunque Freud no expresó este punto, la hipótesis rival no da cuenta de los fenómenos tal y como Freud los entendía: la idea de que la severidad de la conciencia es simplemente una continuación del tratamiento severo que recibimos de los padres es incongruente con la opinión de que, con la adquisición de la conciencia, se produce un cambio radical en nuestras capacidades motivacionales y emotivas.

Según la hipótesis que propuso Freud, la conciencia toma su poder inicial de la reserva de hostilidad acumulada como resultado de la continua supresión por parte del niño de sus impulsos agresivos, y así funciona para redirigir esa hostilidad desde su objeto original y exterior –los padres– hacia un objeto nuevo e interior, el propio niño. Esta redirección de la hostilidad establece la conciencia como una fuerza antagonista en la vida del individuo, y el antagonismo se manifiesta típicamente en la ‘mala’ conciencia o el sentimiento de culpa. Freud propuso además que el mismo proceso explicaba cómo la conciencia seguía siendo una fuerza antagonista en la vida individual después de que la reserva inicial de hostilidad se hubiera agotado. Al fin y al cabo, con la adquisición de la conciencia, nos vemos regularmente obligados a renunciar a la satisfacción de nuestros impulsos y deseos para poder cumplir sus exigencias, y muchos de estos impulsos y deseos se derivan total o parcialmente de la pulsión agresiva. De este modo la conciencia se renueva al utilizar el poder de los impulsos agresivos que suprimimos al aplacarla: toma la agresión que está dirigida hacia objetos del mundo exterior y, utilizando su energía para sus exigencias, reproches y arrebatos, devuelve esa agresión hacia su poseedor. Como Freud brevemente comenta: ‘la conciencia se habría formado primitivamente por la supresión de una agresión, y (...) en su desarrollo se fortalecería por nuevas supresiones semejantes’ (1930a, VIII, 3057).

El trabajo real de la conciencia por lo tanto, según aparece en *El malestar de la cultura*, es impedir y desviar la pulsión agresiva de su poseedor de modo que no lleve a cabo su meta destructiva. La civilización, opina Freud, implanta una conciencia en cada uno de nosotros para ejecutar

este trabajo. Se nos invita por lo tanto a entender la conciencia como un recurso a través del cual la civilización ingeniosamente redirige para su propio beneficio los impulsos antisociales que forman parte de la dotación nativa de cada ser humano y que, si se les permitiera llevar a cabo sus objetivos, crearían un medio demasiado hostil para la continuidad de la vida civilizada. En la opinión de Freud, la implantación de este recurso en cada uno de nosotros es el método más importante que utiliza la cultura para desarmar las fuerzas agresivas que en todos nosotros amenazan con destruirla (1930a, VIII, 3053).

La idea de Freud debería estar ahora clara: constituye un argumento a favor de la noción de que el funcionamiento de una conciencia no puede estar totalmente bajo el control de la razón de su poseedor. Y aunque el argumento está únicamente implícito en el texto, es posible reconstruir fácilmente sus últimas etapas. Así, para empezar, la tesis sobre el funcionamiento real de la conciencia pone en cuestión el ideal de una conciencia madura al servicio de la felicidad de su poseedor. Una conciencia que no diera problemas con llamadas de atención y demandas con más frecuencia o insistencia de la razonablemente necesaria, que no hiciera injustificadas acusaciones, que no censurara simples pensamientos y deseos, y que no criticara o condenara más severamente que lo que nuestra conducta mereciera, si esa fuera la conciencia normal en la mayoría de las personas, no podría llevar a cabo con éxito su verdadero trabajo. Una conciencia así no podría utilizar suficiente energía de nuestros impulsos agresivos para proteger la civilización de la hostilidad y brutalidad de la que son capaces los seres humanos y que amenazan gravemente su cohesión. Además, por el hecho de que la conciencia toma su poder directamente de los impulsos de la pulsión agresiva, el nivel de su actividad depende significativamente de la cantidad de agresión que ha suprimido y, por lo tanto, es consecuentemente independiente de la regulación racional. La razón, en otras palabras, como no puede entrometerse entre la conciencia y la fuente de su poder, tiene sólo una influencia limitada sobre su severidad.⁶

Este último aspecto no es tampoco una conclusión puramente teórica. Freud, como vimos, encontró evidencia que sostenía su explicación al observar que incluso los hijos de padres muy indulgentes desarrollaban conciencias severas. Además, le guió la simple observación de que cuanto más virtuosa es una persona, peor la trata su conciencia (1930a, VIII, 3054–5).⁷ Esta paradoja, como la denominó, claramente sugiere una explicación psicoanalítica, y él la utilizó para aventurar su hipótesis de que los impulsos pulsionales a cuya supresión obliga la conciencia la proveen de un nuevo poder para forzar subsiguientes supresiones. Ambas observaciones, por lo tanto, guiaron el pensamiento de Freud mientras elaboraba su explicación. La primera implica que la severidad de una conciencia puede exceder cualquier modelo razonable y justo de autoridad de los padres; y la segunda implica que su severidad, contrariamente a lo que era de esperar, no es proporcional a la culpa real del individuo. Cada una de ellas, por lo tanto, proporciona pruebas de la limitada influencia de la razón sobre la severidad de la conciencia, y todavía le quedaba a Freud determinar, utilizando los recursos de su teoría, el factor pulsional que intervenía en su modo de operar.

Cerca del final de su reflexión sobre la conciencia en *El malestar de la cultura*, Freud declara que su intención había sido ‘destacar el sentimiento de culpabilidad como problema más importante de la evolución cultural, señalando que el precio pagado por el progreso de la cultura reside en la pérdida de felicidad por aumento de sentimiento de culpabilidad’ (1930a, VIII, 3060). Nuestro sentimiento de culpa, según lo concibe Freud, expresa el antagonismo que nos divide de nuestra conciencia; y debido a que la conciencia utiliza el poder de la pulsión agresiva para llevar a cabo su trabajo, Freud argumenta que este antagonismo es inherente a su funcionamiento. Por lo tanto, la moralidad, a causa de su modo de regulación en la civilización avanzada (es decir, una vez su autoridad se internaliza), lejos de ser algo que los seres humanos pueden transformar en un instrumento de su felicidad, se convierte en una fuente intrínseca de infelicidad humana. Para Freud este argumento, incluso más

que el argumento del capítulo 5, confirmaba la sospecha que tenía al principio de su investigación. La pulsión agresiva es esa 'pieza de naturaleza inconquistable' –esa 'pieza de nuestra propia constitución psíquica'– que frustra todos los esfuerzos que hacemos por regular nuestras relaciones sociales de tal modo que favorezcan nuestra felicidad. En este momento el abandono de Freud de las conclusiones optimistas contenidas en *El porvenir de una ilusión* es radical.

III

El abandono por parte de Freud de esas conclusiones plantea una serie de preguntas que él no abordó. Primero, plantea una pregunta sobre cuánto del optimismo expresado en *El porvenir de una ilusión* es rechazado implícitamente en *El malestar en la cultura*. Freud rechaza, como hemos visto, la conclusión optimista sobre la eventual reconciliación de los seres humanos con la civilización, pero la pregunta es si rechaza también la conclusión optimista sobre el eventual abandono por parte de los seres humanos de las ilusiones que mantienen sobre sí mismos y su lugar en el mundo. Específicamente, ¿rechaza la conclusión de que los seres humanos en última instancia renuncian a sus creencias religiosas? Vale la pena recordar que Freud basó en parte estas conclusiones en la idea de que la moral podía tener fundamentos que no fueran la voluntad de Dios y que, a la luz de ellos, los seres humanos podían aprender a aceptar sus prohibiciones y exigencias. Y como Freud creyó que estos fundamentos alternativos creaban la posibilidad de revisar la moral al servicio de la felicidad humana y por tanto reconciliar a los seres humanos con la civilización, el argumento de *El malestar en la cultura*, al presentar dudas sobre esta posibilidad, indirectamente cuestiona la idea implícita de que estos fundamentos son una alternativa real a las doctrinas religiosas (es decir, que sea posible que los seres humanos aprendan a aceptar prohibiciones y exigencias morales a la luz de ellos en lugar de en función de doctrinas religiosas). De ahí que las otras conclusiones que Freud basó en esta idea sean también puestas en cuestión. Ahora bien, queda por determinar si el argumento las rechaza implícitamente.

Parece bastante claro que se rechaza la conclusión general sobre el eventual abandono por parte de los seres humanos de las ilusiones que mantienen sobre sí mismos y su lugar en el mundo. La infelicidad y el deseo de huir que naturalmente la acompaña crean una necesidad de ilusión cuando la infelicidad es profunda y la posibilidad de huir nula; y la conclusión de *El malestar en la cultura* presenta a los seres humanos en una situación así. Claro que, al menos en abstracto, es posible que con el progreso de la ciencia y la razón en la sociedad civilizada las personas puedan aprender colectivamente a resistir las presiones de esta necesidad, pero en este respecto el optimismo no podría basarse sólidamente en tal especulación. Teniendo en cuenta, por lo tanto, los efectos corrosivos del cinismo en el espíritu humano, podemos concluir que el argumento de *El malestar en la cultura* implica la importancia continuada de la ilusión para sostener la autoridad de la moral. Que el argumento tenga esta implicación no significa, sin embargo, que conlleve la importancia continuada de las creencias religiosas para sostener la autoridad de la moral. Puede que existan otras creencias que sirvan este propósito. En consecuencia, el problema de si el argumento rechaza la conclusión específica sobre el eventual abandono de los seres humanos de sus creencias religiosas sigue siendo una cuestión por resolver.

El argumento, debemos señalar, no entra en conflicto directo con los fundamentos principales en los que Freud basó su conclusión: la analogía entre la religión y la neurosis obsesiva junto con su comprensión de cómo los individuos que sufren de tal neurosis la superan. Más bien, implica la existencia continuada de un motivo para las creencias religiosas que, según la visión optimista de *El porvenir de una ilusión*, estaba destinado a desaparecer. Y aunque la existencia continuada de este motivo claramente hace la inferencia analógica de Freud más incierta, no elimina la base sobre la que basa su conclusión. El argumento, por lo tanto, no rechaza la conclusión.

Al mismo tiempo, su base sería más bien poco firme si las creencias religiosas fueran las únicas que pudieran satisfacer de un modo verosímil este motivo. Es decir, si la necesidad de ilusión creada por la infelicidad que provoca la posesión de una conciencia pudiera satisfacerse de una

manera verosímil sólo con las creencias religiosas —específicamente, la creencia en un dios todopoderoso en cuyos mandamientos se originan las prohibiciones y exigencias morales, que premia la obediencia con la esperanza de protección y alivia el sufrimiento—, entonces el poder perdurable de la religión podría probarse suficientemente grande como para resistir el escepticismo de la ciencia incluso cuando la ciencia y la razón extendieran su influencia. Dicho con otras palabras, la conclusión de Freud sobre el eventual declive de la religión, a la que llega en sus últimas obras (p. ej., 1933a, VIII, 3197), se vería mucho menos amenazada por el argumento de *El malestar en la cultura* si las creencias religiosas pudieran ser reemplazadas por unas creencias seculares que establecieran las bases de la autoridad moral y recompensaran por el cumplimiento de las prohibiciones y demandas.

Además, podemos encontrar en los escritos políticos y éticos de ciertos filósofos modernos ideas que, si consiguieran una aceptación general, posiblemente en alguna forma que las popularizara, serían sustituciones seculares adecuadas de estas creencias religiosas. Me refiero, en concreto, a las ideas que han surgido con la aparición de las instituciones democráticas en Occidente. Estas ideas, cuya elaboración clásica se encuentra en obras de Rousseau y Kant, constituyen un credo igualitario.⁸ Según este credo, todos los seres humanos plenamente racionales, en virtud de sus poderes racionales, son capaces en principio de unirse a otros seres humanos asimismo racionales para formar una república democrática en la cual todos participan como ciudadanos iguales en la elaboración de la ley. Además, el credo sostiene que cada uno de nosotros está de hecho unido a los demás bajo la regla común de la moralidad, y la comunidad moral que así formamos es una realización de este concepto de república democrática. De este modo, las prohibiciones y exigencias de la moral son prohibiciones y exigencias que nos imponemos nosotros mismos: se originan en las leyes que nosotros, como legisladores de esta comunidad, elaboramos y adoptamos. Por lo tanto, la autoridad de la moral deriva de nuestra propia autoridad legislativa, es decir, deriva de la soberanía de la comunidad sobre sus miembros, una soberanía en la cual cada uno de

nosotros participa como miembro igual de su legislatura. La obediencia a las prohibiciones y exigencias de la moral es, por lo tanto, en efecto, la obediencia a leyes que el individuo se ha impuesto a sí mismo. Al vivir una vida moral —obedeciendo totalmente las prohibiciones y exigencias de la moral porque se les reconoce la autoridad que tienen— el individuo consigue un tipo de libertad que Rousseau denominó ‘libertad moral’ y Kant ‘autonomía’. Es una libertad que proviene de no estar sujeto a una autoridad ajena, de no estar regido por leyes que no son las que uno mismo ha elaborado. Y la satisfacción interior que tal libertad aporta más que compensa por la pérdida de la gratificación de estímulos y deseos pulsionales que toda obediencia a la ley moral supone.⁹ O al menos eso es lo que el credo igualitario promete.

Sin duda estas ideas no corresponden tan justamente a las circunstancias del niño como las creencias religiosas a sustituir, y por lo tanto no dan una respuesta tan directa como esas creencias religiosas a los temores que los seres humanos arrastran desde estas circunstancias hasta la vida adulta. Dios, al fin y al cabo, es mucho más parecido a los padres de los primeros años de nuestra infancia que la legislatura suprema de una república democrática, y la protección y el alivio del sufrimiento que Dios otorga están mucho más cerca de los beneficios del amor de los padres que la libertad moral y la satisfacción interior que ésta trae consigo. De todos modos, estas ideas, por el hecho de que podrían establecer las bases de la autoridad de la moral y prometer una recompensa sustancial a cambio de la obediencia a sus leyes, podrían ser verdaderos descendientes de las creencias de los niños sobre la autoridad y beneficencia de los padres y así ser los análogos de esas creencias en el credo igualitario. En consecuencia, a pesar de su gran distancia de las circunstancias de la temprana infancia, podrían llegar a reemplazar las creencias religiosas cuando estas últimas, bajo la presión de una cultura científica en expansión, se hicieran cada vez más difíciles de aceptar.¹⁰ Esta conclusión, debe quedar claro, no pretende ser una predicción. Se trata simplemente de mostrar que, dentro del marco de la teoría de Freud, representa una posibilidad real y como tal impide que su argumento en *El malestar en la cul-*

tura socave su optimismo sobre el eventual declive de la religión. La ironía de todo esto, sin embargo, es que la ética de Kant, que a Freud le gustaba citar por su aparente expresión de la moralidad religiosa tradicional (1933a, VIII, 3135 y 3194),¹¹ es en verdad enemiga de tal moralidad y que de hecho rescata la conclusión de Freud sobre el declive de la religión de las implicaciones de su propio argumento posterior.

IV

Este ensayo ha examinado el cambio en la perspectiva de Freud que revela la diferencia existente entre sus reflexiones en *El porvenir de una ilusión* sobre el desarrollo de la civilización y sus reflexiones en *El malestar en la cultura* sobre el mismo tema. Ciertas transformaciones establecidas en la teoría de Freud ayudan a explicar este cambio, pero el cambio mismo no fue una variación establecida. De hecho, en su siguiente trabajo, *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, Freud parece haber vuelto a las ideas expresadas en *El porvenir de una ilusión*. Así, en su última lección, que resume el argumento de *El porvenir de una ilusión*, escribió:

Nuestra mejor esperanza es que el intelecto —el espíritu científico, la razón— logre algún día la dictadura sobre la vida psíquica del hombre. La esencia misma de la razón garantiza que nunca dejará de otorgar su debido puesto a los impulsos afectivos del hombre y a lo que por ellos es determinado.

(1933a, VIII, 3199)¹²

Ninguna reflexión teórica nueva acompaña, sin embargo, esta aparente reafirmación de su primera esperanza. En particular, no se dice nada que modifique su explicación de los efectos de las pulsiones agresivas en el contenido y modo de regulación de la moralidad ni sugiere cómo, a pesar de estos efectos, la moral podría tener fundamentos que la capacitaran para ser un instrumento de la felicidad humana. Freud, al parecer, no se dio plena cuenta de las implicaciones de su argumento en *El malestar en la cultura*.

NOTAS

1. Véase 1927c, VIII, 2983–4, donde Freud describe las razones prácticas que conducen a los hombres a aceptar la prohibición del asesinato y deduce de este caso que las prohibiciones y requisitos morales podrían generalmente fundamentarse en tales consideraciones prácticas, particularmente aquellas referidas a 'la necesidad social'.
2. El motivo por el cual decimos 'virtualmente' aparece en la nota 3.
3. La revisión a la que nos referimos es la introducción de la pulsión de muerte en la teoría de Freud; 1920g, VII, 2526–8. La pulsión de muerte, como su nombre indica, tiene un carácter destructivo y se dirige originalmente contra uno mismo. En la teoría de Freud, sin embargo, las pulsiones pueden modificarse y, en particular, desviarse con facilidad hacia otros objetos. Por lo tanto, aunque originalmente dirigida hacia uno mismo, la pulsión de muerte puede fácilmente invertirse y redirigirse contra los demás. Cuando esto ocurre, la pulsión adopta la forma de un impulso agresivo o destructivo dirigido hacia fuera. Al principio Freud consideró que el sadismo era el único ejemplo de la transformación de la pulsión de muerte en agresiva, ejemplo cuyo componente erótico manifiesto se explica por la fusión de la pulsión sexual con la agresiva. Véanse 1920g, VII, 2535–6; 1923b, VII, 2716–17; y 1924c, VII, 2754–5. Finalmente, en *El malestar en la cultura*, Freud atribuyó actos de hostilidad y destrucción que no eran claramente sádicos (es decir, que no manifestaban intereses eróticos) a esta transformación de la pulsión de muerte en pulsión agresiva. Véase 1930a, VIII, 3049–53, donde Freud revisa estos y otros desarrollos en su teoría de las pulsiones.
4. Nótese que Freud explicó aquí que el sadismo corresponde a 'un componente agresivo del instinto sexual exagerado, devenido independiente'. Así, en cierto sentido, su última explicación (véase nota 3), que introduce la idea de la fusión de las distintas pulsiones, sexual y agresiva, invierte la explicación de esta primera etapa, que utiliza la idea de uno de los componentes pulsionales separado de los otros.
5. Resumo aquí una exposición completa de esta explicación que he presentado en otro lugar; véase mi ensayo 'Remarks on Some

- Difficulties in Freud's Theory of Moral Development', *International Review of Psycho-Analysis* 11 (1984): 207–25, esp. 208–15.
6. Freud expresa esta opinión aún con mayor claridad en *El 'yo' y el 'ello'*, donde afirma: 'Siendo [el super-yo] accesible a todas las influencias ulteriores, conserva, sin embargo, durante toda la vida el carácter que le imprimió su génesis del complejo paterno, o sea la capacidad de oponerse al yo y dominarlo' (1923b, VII, 2721; véanse también pp. 2725–8).
 7. Véase también 1923b, VII, 2725.
 8. Especialmente, *El contrato social* de Rousseau y *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* y *Crítica de la razón práctica* de Kant.
 9. Véanse Rousseau, *El contrato social* (en *Escritos de combate*, trad. y notas de Salustiano Masó [Madrid: Alfaguara, 1979]), pp. 410–12; y Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. Emilio Miñanas Villagrasa y Manuel García Morente (Madrid: Espasa-Calpe, 1984), p. 156.
 10. También podría verse esa sustitución de las creencias religiosas como un avance en la internalización por parte de los seres humanos de las prohibiciones y exigencias de la moral. De este modo, la sustitución de la legislación de Dios por la autolegislación, de la idea de que las leyes morales se originan en la autoridad de Dios por la idea de que se originan en la propia autoridad de uno mismo, resultaría de la identificación del individuo con su conciencia. Y aunque la identificación en este caso sería con una figura interna más que con una externa, parecería en cualquier caso –en vista de la gran tensión que la posesión de una conciencia crea– susceptible de explicación psicoanalítica como (una vez más) identificación con el agresor. Además, corresponde con la creencia de Freud de que el crecimiento del intelecto y el aumento de la internalización de la moral son características de la civilización avanzada. Véase 1933b, VIII, 3214–15.
 11. Esta visión de la ética de Kant está implícita también en la observación de Freud de que el Imperativo Categórico es el heredero del Complejo de Edipo; 1923b, VII, 2714; y 1924c, VII, 2757.
 12. Cf. 1933b, VIII, 3214.

En justicia a Freud: una reseña crítica de *The Foundations of Psychoanalysis*, de Adolf Grünbaum

David Sachs

La aparición de *The Foundations of Psychoanalysis* [Los fundamentos del psicoanálisis],¹ el provocativo libro de Adolf Grünbaum, despertó una rápida e impresionante recepción. Los anteriores textos críticos del autor sobre el tema habían conmocionado a un público interesado que incluía, entre otros, filósofos y psicoanalistas. Como era de esperar, algunos de esos textos fueron incorporados al libro, y era de hecho a causa de ellos que la aparición de éste era anticipada con sentimientos que iban del regocijo a la consternación. Ninguno de estos extremos, sin embargo, ha llegado a imponerse sobre el tono respetuoso con que el libro ha sido ampliamente acogido, tono que se explica por varios motivos, entre ellos la familiaridad que Grünbaum muestra con las importantes etapas del trabajo de Freud, en particular con las que conducen a la introducción pública del psicoanálisis a comienzos de este siglo. El libro de Grünbaum pone de manifiesto también un conocimiento de los varios textos posteriores de Freud y de los desarrollos post-freudianos del psicoanálisis, y proporciona un compendio de las críticas que el pensamiento de Freud ha suscitado. De manera interesante aunque desproporcionada, un tercio del libro está además dedicado a denunciar lecturas hermenéuticas de Freud, en especial las de Habermas y Ricoeur. Por último, y no por ello menos importante, el tratamiento discursivo

¹ Los editores de *The Philosophical Review* y mi colega Jerome Schneewind han contribuido provechosas sugerencias a este ensayo. Tanto a ellos como a William Taschek les debo mi agradecimiento por su estímulo y orientación.

sivo y polémico con que Grünbaum se enfrenta a estos temas consigue despojarlos de toda la pesadez que parecería serles habitual.

Entre las señas visibles del impacto que han tenido los escritos de Grünbaum sobre psicoanálisis se cuentan las siguientes. Cuando apareció su libro en 1984 se publicó también, como si le acompañara, un volumen de un conocido psiquiatra (véase la nota 12 de este ensayo) que responde a algunas de las acusaciones contra la terapia analítica que Grünbaum enunciaba en sus primeros ensayos y de nuevo en su libro. En 1985 Grünbaum dio una serie de conferencias (Gifford Lectures) que fueron anunciadas como un desarrollo de *The Foundations of Psychoanalysis*. El número de junio de 1986 de la revista *Behavioral and Brain Sciences* incluye un resumen del libro escrito por el propio Grünbaum, así como numerosos comentarios sobre el libro y las correspondientes réplicas del autor. En mi opinión, la energía y amplitud investigadora del trabajo de Grünbaum sobre psicoanálisis han suscitado con razón una favorable recepción: casi desde el principio estaba señalado como un 'acontecimiento' de la crítica filosófica del psicoanálisis, y así ha sido definitivamente. Y todo ello exige lo que creo que no ha tenido lugar todavía: un examen de sus aspiraciones en cuanto 'crítica de los fundamentos del psicoanálisis de Sigmund Freud' (p. 1).

I

Uno de los temas principales del libro de Grünbaum lo constituyen —para usar sus propias palabras— las credenciales clínicas del psicoanálisis. El epíteto 'clínico' aparece usado por el autor en referencia a lo que sucede durante la hora psicoanalítica. Así pues, de manera suficientemente aceptable, los datos clínicos excluyen descubrimientos tanto experimentales como epidemiológicos; excluyen también, lo que es mucho menos plausible, toda información proporcionada por los padres del paciente o por cualquier otra persona cercana a él. Cuando Grünbaum habla de las credenciales de los datos clínicos se refiere a la evidencia que éstos aportan —o dejan de aportar— para las doctrinas freudianas fundamentales. En su opinión, para esas doctrinas no hay evidencia alguna que pueda obte-

nerse de la sola experiencia clínica. Ésta es quizás la idea básica del libro, implicada claramente por la última frase del resumen de su autor: 'si existe evidencia empírica para las principales doctrinas psicoanalíticas, no puede obtenerse sin estudios extraclínicos bien definidos que en su mayoría están aún por hacer'.² Debe reconocerse que Grünbaum percibe un haz de luz en la oscuridad de la evidencia: afirma que 'en general, los datos del diván *adquieren* significación probatoria cuando son corroborados de forma independiente por descubrimientos extraclínicos o concuerdan inductivamente con ellos (...)' (p. 266). Para Grünbaum, pues, los datos clínicos no son 'del todo irrelevantes desde un punto de vista probatorio. Pero esto sólo confiere condicionalmente una relevancia *potencial* a los resultados intraclínicos (...)' (ibíd.; los subrayados en las citas de Grünbaum pertenecen todos al texto original). Algunas páginas más adelante, sin embargo, se muestra pesimista sobre el valor 'potencial' de los hallazgos realizados a partir del diván (véase p. 278).

¿Cómo llega Grünbaum a su evaluación de los datos clínicos de Freud?

II

El esfuerzo de Grünbaum por infravalorar la importancia de los datos clínicos de Freud va acompañado de un singular intento de sobrevalorar su papel en el proyecto freudiano. Por supuesto, una afortunada devaluación tendría mucha más trascendencia si el correspondiente intento de inflación hubiera podido sostenerse. Empezaremos por examinar dos ejemplos sobresalientes de éste último. Ambos constituyen sendas lecturas erróneas de Freud.

(1) En una conferencia de 1917 Freud dijo: 'la solución de los conflictos [de los pacientes] y la supresión de sus resistencias no se consiguen más que cuando les hemos proporcionado representaciones anticipatorias que en ellos coinciden con la realidad' (1916-17, VI, 2054).³ Grünbaum considera que eso es una 'afirmación temeraria de la *indispensabilidad causal* de la perspectiva psicoanalítica para la conquista

(...)' de las psiconeurosis, y sostiene que 'implica que no sólo no hay una remisión espontánea de las psiconeurosis sino que, si existe alguna cura, en esos desórdenes el psicoanálisis es especialmente terapéutico en comparación con cualquier otra terapia rival' (pp. 139, 140; cf. también p. 159).

La afirmación de Freud, sin embargo, pretendía solamente caracterizar el tratamiento psicoanalítico y responder a la acusación de que funcionaba sólo por sugestión. Lo cual equivale a decir lo siguiente: a menos que las sugerencias que el analista le hace a su paciente correspondan con la realidad de éste, será imposible obtener una comprensión de sus conflictos y desmontar sus resistencias. Una vez establecido esto, la afirmación de Freud no tiene implicaciones con respecto al éxito o fracaso de formas de terapia no psicoanalítica o sobre la posibilidad de una remisión espontánea. De hecho, en esa misma conferencia (tres páginas antes) Freud, hablando sobre los resultados de las técnicas de sugestión hipnótica que él había utilizado desde mediados de la década de 1880 hasta la siguiente, admite que en algunos casos 'nuestra labor alcanzaba un éxito completo y definitivo'; el problema, sin embargo, es que 'permanecíamos en la ignorancia de los factores a que el mismo se debía' (2403). Este comentario parece contradecir lo que Grünbaum dice sobre la 'afirmación temeraria' de Freud. Es cierto que Grünbaum cita el comentario de Freud (p. 156), pero ¿qué hace con él? Insiste, a pesar de su claro sentido, en decir que es 'críptico' y de forma irrelevante cita un caso de 1892 donde Freud no consideró 'permanente' el efecto del tratamiento hipnótico.⁴ Obviamente nada de esto es relevante para lo que Freud claramente afirma: que a veces el éxito terapéutico del tratamiento hipnótico era completo y duradero.

Además del pasaje de 1917, Grünbaum cita otro de 1909 que en su opinión también implica que el tratamiento psicoanalítico es causalmente indispensable para la conquista de las psiconeurosis (véase p. 139). Pero este texto de 1909, como el de 1917, es compatible con el éxito terapéutico de otras clases de tratamiento.⁵ En lo que respecta a las remisiones espontáneas: las principales excusas con que Grünbaum

cuenta para imputar a Freud la idea de indispensabilidad causal –los textos de 1909 y 1917– no tienen nada que ver con las remisiones espontáneas, fenómeno cuya existencia Freud nunca negó. De hecho, en 1913, a medio camino entre 1909 y 1917, Freud explícitamente afirmó la realidad de la remisión espontánea de formas fundamentales de desorden accesibles al tratamiento psicoanalítico (1913j, V, 1851). La afirmación es decisiva contra la supuesta idea de indispensabilidad causal que Grünbaum atribuye a Freud.

(2) En una conferencia de 1916, y tras establecer que la terapia psicoanalítica se veía impotente ante los delirios, Freud afirmó: ‘aunque ante otras afecciones nerviosas y psíquicas demostrara el psicoanálisis una igual impotencia que con respecto a las ideas delirantes, no por ello dejaría de hallarse perfectamente justificado como medio insustituible de investigación científica’ (1916–17, VI, 2281). Grünbaum cita estas palabras y dice: ‘pero frente a la recusación de la sugestibilidad, esta afirmación es una muestra gratuita de táctica propagandista (...)’ (p. 141). Pero Freud, en el mismo ciclo de conferencias y a propósito de pacientes con delirios, dice:

Además, muchos de los resultados del análisis que pudiéramos suponer producto de la *sugestión* quedan confirmados en otro terreno libre de toda sospecha. Sobre los dementes precoces y los paranoicos *no puede, en efecto, ejercerse influencia sugestiva ninguna*, y, sin embargo, lo que estos enfermos nos relatan sobre sus traducciones de símbolos y sus fantasías coinciden por completo con los resultados de nuestras investigaciones sobre lo inconsciente en las neurosis de transferencia y corrobora así la exactitud objetiva de nuestras discutidas interpretaciones.

(1916–17, VI, 2405; *énfasis añadido*)⁶

En este pasaje Freud justifica debidamente la afirmación que Grünbaum califica de ‘gratuita’. Según Freud, incluso si el psicoanálisis resultaba infructuoso con las neurosis de transferencia, el descubrimiento de la coincidencia de muchas de sus ‘libres asociaciones’ con las declaraciones de psicóticos no sugestionables constituía un avance científico. El pasaje muestra también

que Freud intentó responder a la acusación de sugestibilidad haciendo uso de las confesiones de psicóticos no sugestionables para confirmar la independencia que con respecto a la sugestión tenían idénticas asociaciones realizadas por neuróticos susceptibles de sugestión. Y, aún más, el pasaje es un importante ejemplo de la dependencia de Freud con relación a los datos que no cumplían una función terapéutica: datos proporcionados por psicóticos que eran fundamentalmente intratables con la terapia analítica.

El que Freud recurra a las declaraciones de los psicóticos desmiente la afirmación de Grünbaum de que 'la atribución de éxito terapéutico al desmantelamiento de las represiones (...) fue el fundamento, tanto lógica como históricamente, para la importante significación que la ideación inconsciente adquirió en la teoría psicoanalítica' (p. 182). Ignorando ese ejemplo de fundamentación no terapéutica para los principios freudianos, Grünbaum erróneamente sostiene que Freud 'otorgó la misma aprobación epistémica a las etiologías clínicas de las dos subclases de psiconeurosis (...)', esto es, las neurosis de transferencia y las narcisistas y psicóticas (p. 141). Pero la cita de Freud deja bien claro que los datos proporcionados por psicóticos intratables garantizaban para Freud la validez de muchas de sus interpretaciones, y por lo tanto no se hallaban al mismo nivel lógico o epistémico que los datos relativos a los neuróticos.

(1) y (2) son muestras cruciales de los intentos inflacionarios de Grünbaum. Ambas pretenden exagerar el papel que Freud asignaba a los datos de los resultados terapéuticos. Más adelante se hará obvio que esa inflación que Grünbaum presenta se efectúa principalmente menospreciando fuentes extraclínicas que apoyan las doctrinas de Freud. Antes, sin embargo, quisiera considerar el argumento central de Grünbaum para devaluar la importancia de esos datos: la acusación de sugestión.

III

La pieza central del libro de Grünbaum es su segundo capítulo: '¿Validó Freud su método de investigación clínica?' En cuanto crítica de Freud, el capítulo tiene dos partes fundamentales. En la primera, Freud carga con

un argumento que Grünbaum denomina el 'argumento de la correspondencia' (*Tally Argument*, p. 140). Aunque se trata del principal fundamento para la originalidad de Grünbaum en la exégesis freudiana, no voy a presentar o discutir aquí el juicio de Grünbaum. Bastará notar que el argumento no puede sostenerse sin atribuir a Freud la idea de indispensabilidad causal y, como ya he comentado, tal atribución es injustificada.⁷ En la segunda parte Grünbaum ofrece la conocida conjetura de que los datos clínicos de Freud podrían resultar de la sugestibilidad de sus pacientes y no servirían por lo tanto para sostener las doctrinas psicoanalíticas.

La acusación de sugestión, aunque desgastada por el tiempo, no deja de ser irritante. Freud así lo veía, y Grünbaum concienzudamente nos recuerda que así fue (véanse pp. 130–9). Grünbaum es discreto, sin embargo, cuando se trata de una de las advertencias de Freud acerca de la sugestión (véase p. 145). En 1909 Freud deploraba sarcásticamente 'cuánto esfuerzo mental puede ahorrar el concepto de "sugestión". 'Nadie sabe,' añadió, 'ni se preocupa tampoco en averiguarlo, qué cosa es la sugestión, de dónde procede y cuándo tiene efecto' (1909b, IV, 1418). Setenta y cinco años más tarde, las numerosas referencias que Grünbaum hace a la sugestión sirven de claro ejemplo; no van acompañadas de ninguna discusión sobre el origen o el carácter de la sugestión. Puesto que Grünbaum no especifica la naturaleza o los límites de los fenómenos pertinentes, su repetición de la acusación se revela tan vaga como las realizadas previamente por otros críticos. Aún así, la acusación no puede dejar de considerarse; a pesar de su falta de articulación, Freud intentó rebatirla en varias ocasiones; merece la pena analizar su intento más completo.

En ese intento, Freud —aunque prefiere su término 'transferencia' al de 'sugestibilidad'— habla de la sugestión psicoanalítica.⁸ En su primera defensa contra la acusación, Freud contrasta la terapia analítica con la pura sugestión, y dice que en 'otros tratamientos sugestivos, la transferencia es cuidadosamente respetada y no sufre modificación alguna', pero que 'al final de todo tratamiento analítico la transferencia debe ser liberada. De este modo, el éxito de nuestra labor no reposa sobre la su-

gestión pura y simple, sino sobre los resultados obtenidos merced a la misma, o sea sobre la supresión de las resistencias interiores' (1916–17, VI, 2405). En su segunda defensa, sostiene que 'en contra de la génesis de sugerencias aisladas actúa también el hecho de que durante el tratamiento tenemos que luchar sin descanso contra resistencias que saben transformarse en transferencias negativas (hostiles)' (ibíd.). En su tercera defensa, tanto en esa misma página como en otros lugares (véase la nota 6), Freud expresa su confianza en la coincidencia entre las asociaciones libres de los neuróticos y las manifestaciones de los psicóticos.

Grünbaum cita repetidamente ese pasaje (p. 143) cuando discute los esfuerzos de Freud por distinguir la terapia analítica de los tratamientos puramente sugestivos. Como ya he comentado (sección II (2)), si Grünbaum no hubiera ignorado la tercera defensa de Freud podría haber evitado algunos errores elementales sobre las ideas de éste; además, ya que en ningún momento da respuesta a esa defensa, su cargo de sugestión parece poco –usando su propio epíteto– amenazador. Contra la primera defensa de Freud, Grünbaum presenta una crítica de cierta fuerza; observa que en aquella Freud, mientras trata de responder al cargo de sugestión, apela a la concepción psicoanalítica de cómo resolver la transferencia del paciente; y dice que al hacer eso Freud incurre en una argumentación 'viciosamente circular': 'porque está claro que la disección psicoanalítica de la sumisión deferente del paciente hacia su doctor presupone ya de antemano la validez empírica de la misma hipótesis cuya espuria confirmación por medio de las respuestas clínicas del analizando era lo que estaba en cuestión desde el comienzo' (p. 144).⁹ Freud consideraba esencial para la resolución de la transferencia que el paciente estuviera convencido de que en su transferencia él 'vive de nuevo relaciones sentimentales que proceden de sus más tempranas cargas de objeto realizadas en el período reprimido de su niñez' (1925d [1924], VII, 2781–2).¹⁰ Dado que esa convicción puede deberse a las sugerencias del analista, aquí falla la primera defensa de Freud; como dice Grünbaum, se trata de una 'petición de principio' (p. 144).

La objeción es, desde luego, formal. No da respuesta a la cuestión real, a saber: cuando un paciente está convencido de que en su transferencia 'vive de nuevo', ¿se ha llegado a esa convicción de una manera responsable y es ella misma razonable, quizás incluso correcta?¹¹ Diversos patrones de relación más o menos inconscientes que desfiguran las vidas de muchas personas sugieren que una respuesta afirmativa sería con frecuencia plausible; pero, por lo que sé, ningún filósofo de la ciencia o de la mente ha avanzado nuestro conocimiento de este problema o de otros semejantes planteados por el psicoanálisis.

Salvo por su observación de que una de las tres defensas favoritas de Freud contra el cargo de sugestión es una *petitio principii*, el segundo capítulo de Grünbaum no incluye nada original que sea relevante para esa acusación.¹² Es de señalar que no da respuesta a las otras dos defensas de Freud.¹³

IV

El ataque central de Grünbaum a Freud consiste en la afirmación de que los datos clínicos no pueden por sí solos servir de fundamento a las doctrinas psicoanalíticas, pues todos ellos podrían deber su origen a la sugestión. Comprensiblemente, él ofrece algunos otros motivos para cuestionar esos datos y las doctrinas que Freud consideraba sustentadas en ellos. Las razones adicionales de Grünbaum aparecen indicadas en la parte II de su libro, y se presentan como un conjunto de críticas a la visión freudiana de la represión. Un examen adecuado de las mismas requiere una perspectiva del pensamiento freudiano mucho más amplia de la aceptada por Grünbaum. La estrechez de la perspectiva de Grünbaum es evidente desde el principio: comienza hablando de 'las credenciales de la teoría psicoanalítica' (p. xi), pero unas líneas más adelante —y después con regularidad— etiqueta el psicoanálisis de 'teoría clínica' (pp. xii, 3, 5, 6, 7, 8, y *pássim*). La etiqueta proviene, supongo, de su presupuesto acerca de que la teoría está 'fundamentada clínicamente' (p. 5), pero las citas que da para apoyar esa suposición son claramente

inadecuadas (véanse pp. 5–6). En esta sección voy a tratar de indicar brevemente cuán limitado es ese presupuesto y sugerir una visión de conjunto de los materiales en los que se apoya Freud.

En 1905 Freud habló de la importancia de sustentar sus observaciones sobre 'la más amplia base posible, esto es, comprobando que las impresiones que hemos recibido en el estudio de los actos fallidos se repiten al investigar otros diversos dominios de la vida anímica' (1916–17, VI, 2159). Para buscar algún reconocimiento de esa amplia base de las observaciones freudianas en la crítica de Grünbaum —ejemplos donde éste tome en cuenta las 'impresiones' que Freud formuló a partir de esferas muy diversas de la vida psíquica— sería lógico acudir a los capítulos que tratan de los actos fallidos y los sueños en Freud. Pero antes de llegar a ellos, y a modo de advertencia, Grünbaum anuncia que va a 'defender la siguiente tesis: incluso si la primera defensa terapéutica de la etiología represiva de las neurosis hubiera resultado ser viable empíricamente, el modelo transaccional de los actos fallidos y del contenido manifiesto de los sueños sería una *extrapolación indebida* de esa etiología, precisamente por carecer desde un principio de la correspondiente base terapéutica' (pp. 187–8). Esa tesis es sin duda original; una paráfrasis puede expresarla con más claridad: en lo que respecta a los fenómenos normales de los actos fallidos y los sueños, y a falta de algo correspondiente a la terapia, Freud no tenía motivo alguno para pensar que la represión cumpliera un papel en la ocurrencia de ninguno de ellos.¹⁴ En otras palabras, puesto que los sueños y los actos fallidos no son comparables a desórdenes clínicamente tratables, nada justifica afirmar que cualquiera de ellos ocurra en la forma de un conflicto —y como una trasacción— inconsciente entre un deseo o motivo y una resistencia contra éste. Esta tesis es la muestra más extrema de la insistencia de Grünbaum en que los únicos datos que Freud quería y debía usar eran los resultantes del proceso terapéutico. De hecho, aparte de los dos capítulos sobre los actos fallidos y los sueños y de un comentario aislado sobre las ideas freudianas sobre el chiste —y que contiene un error fundamental¹⁵— Grünbaum nunca comenta el convencimiento que Freud tenía de haber

hallado aplicación y confirmación de sus teorías fuera de la esfera de la práctica clínica. Así pues, Grünbaum no informa al lector que desconozca la amplitud de la obra de Freud acerca de los intentos de éste por mostrar cómo sus teorías a un tiempo ilustraban y encontraban confirmación en fenómenos tan diversos como las manifestaciones psicóticas, los caprichos de la orientación sexual, los chistes, los tabús, las prácticas y creencias religiosas, los mitos, el folclor, los denominados actos sintomáticos, y numerosos elementos literarios y biográficos. Como es de esperar, el apoyo que las ideas freudianas encuentran en esas fuentes es de índole muy diversa: algunas son impresionantes, mientras que otras carecen de importancia.¹⁶

Tal lector se sorprendería al saber que en 1909, en un informe sobre uno de sus historiales clínicos, Freud dijo que ‘a lo que tendemos en primer término no es a obtener un resultado terapéutico’, y que aún en 1932 afirmaba: ‘nunca he sido un entusiasta de la terapia’ (1909b, IV, 1427; 1933a, VIII, 3187). Es cierto que Freud siempre sostuvo que la práctica terapéutica –y en particular la experiencia del fracaso terapéutico– era inestimable para el desarrollo del psicoanálisis. Pero no es posible apreciar las reservas de Freud sobre la terapia si se silencia, como en efecto hace Grünbaum, la proclamación que Freud hace de que ya incluso ‘a partir de [La interpretación de los sueños] (...) el psicoanálisis (...) no era ya sólo una nueva terapia de las neurosis, sino también una nueva psicología’, que ‘la palabra “psicoanálisis” (...) ha llegado a convertirse en el nombre de una ciencia, de la ciencia de lo psíquico inconsciente’.¹⁷

En consonancia con el título de su libro, Grünbaum afirma que su crítica examina los fundamentos ‘postulacionales’ de la teoría freudiana de la motivación inconsciente (cf. p. xii). Para ver cuán exagerada es esa afirmación basta simplemente con considerar el ‘supuesto’ básico de Freud acerca de ‘una aplicación estricta y universal del determinismo a la vida psíquica’, un determinismo que, a falta de carencias orgánicas, es en sí mismo psíquico.¹⁸ Freud trató programáticamente de dar a su supuesto cierto contenido y fuerza en sus diversos intentos por mostrar que ‘los procesos psíquicos son en sí mismos inconscientes, y que los

procesos conscientes no son sino actos aislados o fracciones de la vida anímica total'; y que, además, esos procesos inconscientes determinan nuestra vida psíquica consciente (1916--17, VI, 2129, 2186; 1915e, VI, 2061, 2062). Sin embargo, ¿era rudimentario e infundado el supuesto, y asimismo superfluo y equivocado el empeño justificador de Freud? ¿O sus observaciones y doctrinas confirmaban —y si así era, en qué medida— su postulado acerca del determinismo psíquico? Estos son temas fundacionales donde los haya, mas Grünbaum no los menciona.¹⁹

V

Grünbaum presenta su tercer capítulo como una valoración de los argumentos de Freud para afirmar que la represión es un factor causal en la psiconeurosis (véanse, por ejemplo, pp. 177 y 194). La mayor parte del capítulo, sin embargo, es una breve historia del desencanto de Freud con la noción de represión y las correspondientes técnicas clínicas que él y Breuer compartían antes de que Freud fundara propiamente el psicoanálisis. El capítulo repite también material que Grünbaum ha presentado en páginas anteriores y, aparte de algunos detalles incidentales, contiene unas prometedoras notas que pueden servir como guía para mucho de lo tratado en los últimos capítulos del libro. Merece la pena destacar las más importantes: (a) 'la simple existencia del mecanismo psíquico de la represión (...) está todavía muy lejos de su función freudiana como elemento patógeno genérico instigador del sueño y promotor de actos fallidos' (p. 188).²⁰ (b) Sin 'su legitimación por la supuesta dinámica terapéutica de la resolución de las represiones (...) o algún otro tipo de base epistémica aún desconocida, ¡ni tan siquiera los tormentos de las empulgueras o del potro podrían persuadir a un ser racional de que la libre asociación puede certificar elementos patógenos u otras causas! Porque sin dicha fundación terapéutica ese tributo epistémico a la libre asociación no se apoya sino en una notoria falacia causal' (p. 186). En mi opinión, (a) y (b) expresan las principales dudas de Grünbaum sobre la afirmación freudiana de que los conflictos inconscientes entre los deseos

y sus respectivas resistencias contribuyen a las psiconeurosis y otros fenómenos psicológicos, y que la técnica de la libre asociación con frecuencia puede, utilizada adecuadamente, descubrir tales conflictos.

En los capítulos siguientes, Grünbaum clarifica y despliega (a) y (b), pero resulta inútil escudriñar su tercer capítulo en busca de una valoración razonada de la 'etiología represiva' desarrollada por Freud, expuesta por vez primera a principios de siglo y posteriormente alterada y consolidada.

VI

La interpretación de los sueños y *Psicopatología de la vida cotidiana* son, entre todas las obras de Freud, las que más cuidado y tacto requieren para una apropiada evaluación.²¹ Además, no es posible apreciarlas sin tener una sólida comprensión de otros dos libros que Freud publicó en ese mismo lustro extraordinario: *El chiste y su relación con lo inconsciente* y *Tres ensayos para una teoría sexual*. El desatendido libro sobre el chiste destaca por su clara y convincente afirmación de la idea freudiana de los procesos del pensamiento inconsciente; y los ensayos sobre la sexualidad son indispensables para su noción de los materiales del pensamiento inconsciente, a saber, los deseos eróticos y hostiles y sus correspondientes resistencias. Sin embargo, Grünbaum —y en esto no está solo— no reconoce las interrelaciones entre esos cuatro textos; en lugar de ello, fija su atención en objeciones ante las cuales él considera que *Psicopatología de la vida cotidiana* resulta vulnerable, para atacar luego *La interpretación de los sueños*.

Al encarar la *Psicopatología* antes de la *Interpretación*, Grünbaum sigue el ejemplo expositivo de Freud.²² A principios de siglo Freud se convenció de que la introducción más sugestiva al psicoanálisis consistía en su explicación de los *Fehlleistungen*, es decir, los actos fallidos de la vida cotidiana: olvidos, lapsos visuales, de habla y escritura, torpezas y —lo que considero más interesante— actos fallidos combinados.

En la *Psicopatología*, Freud evita ejemplos que requieran una psicología 'profunda'. Aunque utiliza el término 'represión', a menudo

alterna su uso con el de 'supresión'. En sus dos primeros ejemplos hace extenso uso de la técnica de libre asociación, pero en ambos casos las asociaciones culminan en materiales que han sido suprimidos más que reprimidos.²³ Lo mismo ocurre con la mayoría de los ejemplos de actos fallidos que aparecen en la *Psicopatología*: no son ejemplos de la emergencia de ideas o afectos profundamente 'reprimidos'.²⁴ Sin embargo, gran parte del material que Freud presenta en la *Psicopatología* ilustra principios psicoanalíticos básicos. Como he indicado, entre los fenómenos que discute, los actos fallidos combinados son especialmente interesantes —al menos en cuanto acercamientos a la perspectiva psicoanalítica—, pero Freud apenas les dedica un breve capítulo.²⁵ A modo de complemento, comentaré brevemente ciertos fenómenos cercanos a los actos fallidos combinados: los actos fallidos acumulados.

Algunos lectores habrán tenido experiencias similares a la siguiente. Días antes de una cita que se anticipa con una ansiedad apenas sentida, una mujer poco descuidada se olvida de ciertas cosas: primero, su monedero y, luego, las llaves. Más tarde (y esto es también inusual en ella) se compromete a hacer algo al mismo tiempo que la cita acordada. Cuando se da cuenta del conflicto trata de posponer el primer compromiso, o quizás simplemente lo recuerda sólo cuando ya ha pasado y es demasiado tarde.

Este tipo de actos fallidos acumulados no es nada fuera de lo común, y lo más probable es que entre algunos de nuestros conocidos encontremos a alguien que nos pueda proporcionar ejemplos de ello. El arriba descrito (sacado de un caso real) contiene cierto valor demostrativo: primero, indica una disposición a sentir una ansiedad mayor a la experimentada, disposición que ayuda a explicar la resistencia a cumplir con la cita; segundo, el olvido de ciertos objetos —episodios emblemáticos de la resistencia— comporta un simbolismo que, aunque señalado antes por otros autores, fue sistematizado por primera vez por Freud; la *Psicopatología* contiene frecuentes referencias a tal simbolismo. (Un estudio más completo aparece en el capítulo X de sus *Lecciones introductorias*.)

No sé qué diría Grünbaum acerca del valor demostrativo que para el psicoanálisis puedan tener ejemplos tan mundanos como el arriba citado.

Dado que tales fenómenos no son clínicos ni, por supuesto, epidemiológicos o experimentales, supongo que no les daría ninguna importancia como evidencia. Tal es, al menos, su firme posición metodológica. De hecho, Grünbaum nunca menciona en su libro los actos fallidos combinados o los acumulados; y esa omisión resulta sin duda lamentable, pues para el propio Freud tales actos constituían los ejemplos más convincentes, entre los fenómenos de esa índole, de la necesidad de interpretación psicoanalítica (1901b, III, 905; 1916–17, VI, 2151).

Del mismo modo, en su capítulo sobre los actos fallidos Grünbaum no menciona los símbolos freudianos, y en su comentario a *La interpretación de los sueños* los contempla simplemente para dejarlos de lado (pp. 220–1). Merece la pena examinar cómo los descarta. Tras afirmar que Freud ‘enfatisa que los símbolos interpersonalmente significativos cumplen una función meramente auxiliar y subordinada en la interpretación vis-à-vis la “decisiva importancia” de la libre asociación del que sueña’ (p. 220), Grünbaum añade: ‘así pues, cuando el simbolismo onírico interpersonal está presente en el contenido manifiesto, su traducción hermenéutica sólo puede proporcionar fragmentos para la interpretación; de ahí que, para examinar las credenciales de la interpretación que el sujeto ofrece de su sueño, bastará con ceñir nuestros comentarios al uso del método de libre asociación como vía epistemológica hacia la supuesta causa motivacional del sueño’ (p. 221).

Freud ciertamente afirmó en sus *Lecciones introductorias* que ‘la interpretación basada en el conocimiento de los símbolos no constituye una técnica que pueda reemplazar a aquella que se funda en la asociación, ni siquiera compararse a ella, y no es sino un complemento de la misma, a la que proporciona rico acervo de datos’ (1916–17, VI, 2213). Grünbaum hace referencia (p. 220) a este pasaje y a la página que lo precede, pero no revela que en esa página anterior Freud dice: ‘siempre que llevamos a cabo una tal interpretación’ —es decir, una interpretación simbólica— ‘nos parece obtener un satisfactorio esclarecimiento de estos sueños que antes se nos mostraban incomprensibles e incoherentes’.²⁶ Tampoco da cuenta de que Freud, tanto en los primeros párrafos del

mismo capítulo como en el penúltimo, sostiene que 'aun cuando no existiera la censura de los sueños, no nos resultarían éstos más inteligibles, pues tendríamos entonces que resolver el problema, consistente en traducir el lenguaje simbólico del sueño a aquel otro que corresponde a nuestro pensamiento despierto. El simbolismo es, pues, otro factor de deformación de los sueños, independiente de la censura' (1916-17, VI, 2225, énfasis añadido; cf. 2212-13, y 1900a, II, 345).

En mi opinión, Grünbaum no debería haber despreciado y luego ignorado ese 'otro factor independiente' de Freud para la interpretación de los sueños, un factor que a menudo cumple también una función crucial en la interpretación de los síntomas neuróticos, los actos fallidos o las obras literarias. Sin duda, en lo que respecta a la interpretación onírica, si pudiera probarse que la libre asociación carece totalmente de valor epistémico, entonces se cuestionaría gran parte del método freudiano en relación a los sueños; sin embargo, como Freud insinúa, la interpretación de sus elementos simbólicos seguiría intacta. En cualquier caso, en su libro Grünbaum no vuelve a discutir las ideas freudianas sobre el simbolismo, ideas que, dicho sea de paso, Freud no desarrolló hasta la segunda década de este siglo.

Si bien el menosprecio de Grünbaum hacia el simbolismo parece sorprendente, quizás pueda explicarse de la siguiente forma. Cuando Freud comenta su descubrimiento del significado de los símbolos, no lo fundamenta en hallazgos clínicos. Su posición es más bien la contraria:

dicho conocimiento lo extraemos de diversas fuentes, tales como las fábulas, los mitos, el folklore o estudio de las costumbres, usos, proverbios y cantos de los diferentes pueblos, y, por último, del lenguaje poético y del lenguaje común. En todos estos sectores encontramos el mismo simbolismo, que comprendemos a menudo sin la menor dificultad. Examinando estas fuentes una tras otras, descubrimos en ellas un tal paralelismo con el simbolismo onírico, que nuestras interpretaciones adquieren en este examen comparativo una gran certidumbre

(1916-17, VI, 2218, énfasis añadido; cf., por ejemplo, 1913k, V, 1939-40; 1900a, II, 559).

Tal es, condensado, el fundamento epistémico del célebre simbolismo freudiano, y una de las bases probatorias para el desarrollo de su práctica interpretativa en general. El simbolismo, una vez más, no se sustenta en la evidencia clínica ni, a fortiori, en la práctica clínica circunscrita a momentos de éxito terapéutico, y es por ello, creo yo, que Grünbaum lo descarta. Pero, al hacerlo, pasa por alto uno de los fundamentos del psicoanálisis.²⁷

VII

Según la concepción freudiana, los actos fallidos combinados concurren y en algunos casos cooperan para tratar de realizar un mismo deseo. Los actos fallidos acumulados —tal como los he definido— expresan o aluden repetidamente a un deseo y pueden también servir para su realización. (En mi ejemplo, la cita olvidada era con un ginecólogo e implicaba un problema cargado de angustia.) Los actos fallidos simples pueden tratar de realizar un deseo o bien simplemente expresarlo o aludirlo.

Tanto los actos fallidos simples como los combinados citados por Freud implican un olvido inusual que produce perplejidad. Su primer ejemplo en la *Psicopatología*, el de 'Signorelli', es un acto fallido simple de olvido de un nombre propio. Pone de manifiesto un característico conjunto de elementos: antes de olvidar el nombre, uno lo tiene a disposición (como se tienen muchísimos otros nombres, incluidos los menos familiares); uno o más nombres alternativos, nombres que uno sabe incorrectos, se interponen; algún detalle relacionado con la persona cuyo nombre se intenta recordar parece fijarse o quedar más o menos aislado y vívido; cuando uno recupera el nombre, inmediatamente lo identifica como correcto. Este conjunto de rasgos fenomenológicos es bien conocido.

En esos casos, y en otros similares, decimos que 'sabemos' el nombre, y nos sorprende su repentina inaccesibilidad a la conciencia. A veces sospechamos que debe haber un motivo para nuestro olvido, algo desagradable asociado con la persona que lleva ese nombre. Freud dio

fundamento a esa sospecha reformulándola, pero es absurdo creer que fuera el primero en sostenerla, como ciertamente tampoco fue el primero en notar lo tendencioso del olvido en general.

Las innovaciones que Freud introduce en su discusión del caso 'Signorelli' pueden resumirse brevemente: el contexto del olvido de ese nombre fue directamente precedido por una idea o una conversación sobre otro tema, un tema interrumpido o suprimido por el sujeto del olvido; los nombres alternativos eran desplazamientos del nombre olvidado, conectados con éste bien por alusión, fonéticamente, o de ambas maneras; además de estas asociaciones externas, un contenido interno y desagradable ligaba por asociación el segundo tema, y en particular al portador del nombre olvidado y el detalle vívido, con el suprimido; el contenido desagradable motivó el olvido del nombre. (Véanse 1901b, III, 755–9, esp. 758; 762, n. 405; 763, n. 406; 766–8; cf. 1900a, 669.)

Freud afirma que su esquema se repite 'con extrema frecuencia' en casos donde se trata de recuperar un nombre insólitamente olvidado y vienen a la mente otros que uno reconoce como incorrectos (III, 759). Para evaluar esa idea se necesita, de entrada, una selección imparcial de informes introspectivos relevantes y fiables. Mas, que yo sepa, no contamos con una selección de esa clase.

Grünbaum sigue a Sebastiano Timpanaro en su breve comentario del primer ejemplo de Freud.²⁸ Ninguno de los dos nota la característica combinación de rasgos fenomenológicos en ese ejemplo; por consiguiente, ninguno ve que puede exigir una explicación de conjunto. Grünbaum ni siquiera habla del olvido tendencioso, una general tendencia psicológica ilustrada por el ejemplo inicial de Freud y por otros casos que él cita. Este vacío en Grünbaum podría sin embargo excusarse si sus críticas del segundo ejemplo de Freud, muy similar al primero, no resultarían infundadas. Antes de explicar este juicio, merece la pena considerar con cierto cuidado los dos primeros ejemplos de Freud, así como analizar los olvidos tendenciosos en general.

Aunque Freud no lo hace explícito, su segundo ejemplo (el caso 'aliquis') tiene el mismo conjunto de rasgos fenomenológicos que el

primero (véase 1901b, III, 762, n. 405, y 763, n. 406).²⁹ Ambos ejemplos pretenden ilustrar el conflicto entre un deseo o un motivo inconsciente y un objetivo consciente. El deseo inconsciente es mantener suprimida una idea que provoca ansiedad; el objetivo consciente es formular otra idea, para lo cual, por supuesto, depende del propio recuerdo de palabras y nombres. Pero esta segunda idea de hecho desobedece el deseo inconsciente. El deseo entonces impide el objetivo consciente provocando un lapsus de memoria; este impedimento puede tener diversos grados: en algunos casos, puesto que una palabra o nombre constitutivo es olvidado de forma sorprendente, la idea puede quedar totalmente abandonada; en otros, y a pesar del fallo de la memoria, la idea puede seguir su curso. Dado que, por lo general, el deseo inconsciente tiene éxito sólo hasta cierto punto y el objetivo consciente queda sólo parcialmente obstaculizado, Freud denomina este tipo de lapsus 'transacciones' o 'formaciones transaccionales' (véase III, 757, 903, 930).

De acuerdo con Freud, los casos 'Signorelli' y 'aliquis' ilustran tanto el conflicto como la transacción. En cada caso, una secuencia de asociaciones, externas e internas, conecta el lapsus con el deseo inconsciente. Cada secuencia converge y culmina en la recuperación consciente del deseo, con lo cual asimismo se revela que era éste, puesto que entraba en conflicto con la idea, lo que impedía la formación de la misma. Estas revelaciones no carecen de carga afectiva, ya sea claramente limitada o bien intensa.

Si uno está dispuesto a afirmar la existencia de olvidos tendenciosos, entonces —quizás sorprendentemente— algunos de los elementos más importantes del comentario freudiano de los dos primeros ejemplos puedan parecer razonables. Lo más significativo es que los olvidos tendenciosos a menudo presuponen un deseo o motivo y una idea que están en conflicto. Sobre todo, en el olvido tendencioso el motivo debe, aunque sólo sea temporalmente, prevalecer inconscientemente. Además, la noción freudiana de que el conflicto tiende a resolverse en una 'transacción' queda confirmada por aquellos ejemplos que parecen más susceptibles de reconocimiento general, es decir, casos de olvido de inten-

ciones o experiencias donde hay un claro interés por olvidarlas.³⁰ Por ejemplo, la reticencia inconsciente a devolver un objeto prestado puede ocasionar un olvido desconcertante pero simplemente intermitente de devolverlo (cf. III, 900).

En esta sección y en la precedente he comentado algunas clases de fenómenos que Grünbaum descuida general o totalmente. Casos de ese tipo parecen con frecuencia explicables mediante los principios freudianos relativos a la supresión y la represión. Ninguno de ellos se basa en la experiencia clínica. Entre ellos tenemos actos fallidos combinados o acumulados, simbolismo freudiano, el conjunto característico de rasgos fenomenológicos de ciertas clases de olvido, y los olvidos tendenciosos en general. El capítulo de Grünbaum, al descartarlos en su comentario de la *Psicopatología*, y con sus ataques infundados contra esa obra, no hace justicia al texto de Freud. Retomaremos ahora el análisis de esas acusaciones.

VIII

En la sección IV mencioné una queja que Grünbaum tiene acerca de la *Psicopatología* y *La interpretación de los sueños*. El lector recordará su caracterización: 'extrapolación indebida'. Depurando una de sus frases, esa crítica quedaría expresada así: 'como he explicado (...) en (...) mi crítica de la teoría freudiana de los actos fallidos por represión, su modelo transaccional (...) se fundamenta en una extrapolación indebida, pues ni siquiera trata de presentar equivalente alguno al (...) [resultado] terapéutico' (p. 231).³¹ Como ya he dicho, Freud sostenía que en los actos fallidos hay un deseo inconsciente perturbador y un propósito consciente por él alterado; y que un acto fallido es normalmente un compromiso o 'transacción' entre ellos. También creía que los sueños por lo general seguían ese modelo. (Véase, por ejemplo, 1916-17, 2158 y 2199.) Para Freud, además, los síntomas psiconeuróticos se modelaban de forma análoga.³² La crítica de Grünbaum consiste en que Freud no trata de buscar otra semejanza: un equivalente al resultado terapéutico para los actos fallidos y otro para los sueños. Puesto que Grünbaum afirma —equivoco-

cadamente— que los chistes son también, según Freud, ‘transacciones’, podía asimismo haberse quejado de que Freud no trata de encontrarles ‘cura’ (véase nota 15).

La crítica de Grünbaum es sin duda producto de su insistencia en que Freud se veía limitado a buscar fundamento para sus teorías en los resultados terapéuticos; y, además, se trata de una crítica de por sí surrealista. Consideremos los actos fallidos. Freud los caracteriza de la siguiente manera: deben ser ‘momentáneos y temporales’, y no deben exceder ‘los límites de lo normal’. Es decir, deben ser intrusiones transitorias e infrecuentes en lo que normalmente, tanto en el pensamiento como en la acción, creemos tener y de hecho tenemos a nuestra disposición (véase 1901b, III, 906). ¿Qué equivalente del resultado terapéutico puede haber para una dificultad ‘momentánea y temporal’ que acontece dentro de los límites de lo normal? Pensemos en un sueño común: ¿qué podría ser una ‘cura’ para una entidad tan evanescente?³³ No hay duda de que Freud habría tratado de encontrar una solución terapéutica para los actos fallidos y los sueños si éstos se repitieran de forma preocupante o fueran lo bastante graves como para considerarlos síntomas neuróticos (véase, por ejemplo, 1901b, 780). También descubrió que interpretar los sueños y deslices de sus pacientes ayudaba a la terapia, y tal interpretación formaba parte de su procedimiento habitual desde principios de siglo.

Mientras analiza el caso ‘aliquis’, el propio Grünbaum sugiere un equivalente del resultado terapéutico para los actos fallidos: descubrir un deseo reprimido al cual atribuir un desliz podría según él ‘ser ‘terapéutico’ en el sentido de capacitar al paciente para corregir por sí mismo la equivocación y evitar su repetición u otras equivocaciones en el futuro’ (p. 193). Parece no darse cuenta de los inconvenientes que esa sugerencia comporta: (i) la repetición de un acto fallido o de otros relacionados rebasaría el límite de lo normal (los actos fallidos combinados y acumulados evidentemente están en el límite entre el desliz y lo neurótico); (ii) Grünbaum aplica su sugerencia a una clase especial de actos fallidos, como es el olvido de palabras y nombres (curiosamente, pasa por alto los ejemplos que Freud da de personas que, mediante secuencias de asocia-

ciones, recuperan nombres inusualmente olvidados; véase 1916–17, VI, 2186–8³⁴). De hecho, Freud proporciona un análogo del tratamiento terapéutico que está dentro de los límites de lo normal y es a la vez aplicable a los actos fallidos en general: la entrada cargada de afecto en la conciencia del deseo que conduce al error, una entrada con frecuencia facilitada mediante la libre asociación. Este análogo concierne a cada tipo de acto fallido, incluyendo aquellos para los cuales —una vez ocurridos— no hay posibilidad de corrección o repetición.

Por varios motivos que pronto comentaré, Grünbaum rechazaría el análogo freudiano del tratamiento terapéutico en lo concerniente a los actos fallidos. El análogo se aplica asimismo a los sueños: la entrada cargada de afecto en la conciencia del deseo o los deseos que provocan el sueño, un análogo que puede efectuarse mediante el uso de la técnica de libre asociación. Grünbaum, sin embargo, tiene su propia ‘cordial propuesta’ para un equivalente del resultado terapéutico para los sueños.³⁵ La propuesta, aunque provisional, es sorprendente:

Del mismo modo que las represiones son consideradas causalmente necesarias para la génesis neurótica, diversas clases de deseos infantiles reprimidos son presuntamente la condición sine qua non de la incitación onírica. Así, al igual que la cualidad terapéutica del desvelamiento de la represión patogénica es el corolario del primer caso, el segundo parece implicar lo siguiente: en la medida en que el paciente *analizado* deviene consciente de sus deseos infantiles previamente reprimidos, tal control consciente arrebató a esos mismos deseos el poder de engendrar sueños. Por lo tanto, y a medida que los deseos infantiles del analizando van siendo descubiertos, éste debería experimentar y exhibir neurofisiológicamente (por ejemplo, mediante sueño REM) una notable reducción de formaciones oníricas. Pero, ¿qué ocurre si esa reducción no se materializa? Parecería indicar que, a menos que el analizando típico sea crónicamente incapaz de desenterrar sus deseos infantiles, la explicación freudiana de la incitación onírica es falsa.

(pp. 234–5)³⁶

No hay en Freud desde luego ningún fundamento textual para la descarga exclamatoria de Grünbaum, ni éste pretende que lo haya. Imagino que Grünbaum sabe que Freud nunca afirmó que, una vez interpretados los actos fallidos o los sueños de una persona, fuera posible anticipar en su vida una reducción de esos fenómenos. Imagino también que él conoce, aunque no la cita, la implícita advertencia de Freud contra esa quimera (véase 1916–17, VI, 2407–8). ¿Por qué objetar entonces al sentido común de Freud en lo que concierne a la normalidad de los actos fallidos y los sueños?

Para responder de forma concisa: Freud halló varios importantes aspectos de acuerdo a los cuales podía comparar esos fenómenos normales con los síntomas neuróticos (véase la nota 32 en este ensayo). De hecho, afirmó que los sueños y los actos fallidos, así como otros actos inocuos, son 'los únicos síntomas' que una persona 'sana' puede tener (véase 1916–17, VI, *ibíd.*). Las comparaciones —que no confusiones— que Freud realizó laboriosamente le depararon numerosas clases de ejemplos para sus ideas relacionadas con los procesos y contenidos mentales inconscientes en general. Pero Grünbaum insiste una y otra vez en que los únicos datos que Freud podía y quería aceptar eran los de la práctica terapéutica. Esa insistencia le lleva a preguntarse dónde está el equivalente terapéutico. Y prosigue planteando el problema porque sabe que, a pesar de las interpretaciones de algunos deslices y sueños, seguimos produciendo tanto unos como otros.³⁷ Grünbaum cree que de este modo ha puesto a Freud en un aprieto, que lo ha sorprendido incurriendo no en una, sino en dos extrapolaciones indebidas.³⁸

IX

En *La interpretación de los sueños* Freud dice haber aprendido de Josef Breuer que la solución de las fobias histéricas, las ideas obsesivas, etc., podía conducir a su disolución (1900a, II, 408). En el caso de un acto fallido o un sueño, no hay duda acerca de su disolución, pero su formación y solución eran para Freud asimismo análogas a las de los síntomas neuróticos.

La libre asociación, en combinación con el simbolismo, era el método que él desarrolló para llegar a sus soluciones.

No siempre es necesario recurrir a la libre asociación a partir de los componentes de un sueño o un desliz para descubrir su motivación. A menudo los niños, y a veces los adultos, tienen sueños que constituyen una transparente realización de un deseo (1900a, capítulo III *pássim*; 1916–17, VI, 2196–203); y en ocasiones en un acto fallido es evidente qué deseo la produce (Freud sostenía que no había síntomas neuróticos igualmente transparentes; véase, por ejemplo, 1916–17, VI, Lección XXIII *pássim*). En Grünbaum encontramos que él admite la ‘credibilidad de sentido común’ de la ‘atribución causal preanalítica de algunos sueños a deseos’ (p. 219). Aún más, concede que las funciones fallidas cuyos motivos le parecen transparentes ‘tienen en común dos importantes características de las genuinamente ‘freudianas’: (1) manifiestan una interferencia sobre el control que el sujeto tiene sobre su propia conducta, y (2) el elemento perturbador es un deseo o un afecto’ (p. 200).

Esa concesión de Grünbaum –en lo sucesivo, ‘su concesión’– la aplica explícitamente a diversos actos fallidos supuestamente transparentes. Entre ellos se encuentran los siguientes:

(a) ‘mientras da una conferencia sobre sexualidad humana, alguien dice ‘orgasmo’ en vez de ‘organismo’” (p. 199);

(b) ‘el hombre que, ante la visión del seno descubierto de una mujer, retrocede murmurando: “perdóneme, necesito tomar un pecho de aire fresco”’.³⁹

Creo que resultará iluminador relacionar la concesión de Grünbaum con varias críticas que él hace contra el uso de la libre asociación en la resolución de actos fallidos menos evidentes.

(1) *Post hoc ergo propter hoc*

Cuando comenta el caso ‘aliquis’, y también en otras ocasiones, Grünbaum presenta la acusación de *post hoc ergo propter hoc* contra la afirmación de Freud de que la libre asociación a partir de un acto fallido o un sueño puede desvelar el deseo que lo provocó (pp. 192, 198; cf. 170, 207,

208, 214, 254, 256–7). Según Grünbaum, incluso si se identificara un deseo anterior al desliz y fuera de hecho expresado por él y por sus asociaciones, nada garantizaría concluir que el deseo lo hubiera provocado; y si se llegara a esa conclusión, se argumentaría *post hoc ergo propter hoc*. Sin embargo, Grünbaum da por hecho que su concesión con respecto a (a) y (b) no adolece de esa misma falacia. Mas cabe preguntarse por qué no, ya que, después de todo, equivale a afirmar que cada uno de estos delices muestra que un deseo o afecto previo lo había ocasionado.

No estoy simplemente diciendo a Grünbaum: *tu quoque*. Podría ser que sus explicaciones de (a) y (b) sean invulnerables a la acusación 'post hoc'. Pero, ¿por qué suponer que están exentos de ella?⁴⁰ Además, dado que él sí hace esa suposición, no tiene motivo para argumentar que los resultados de la libre asociación no quedan a resguardo de ese cargo. En cualquier caso, no ofrece ninguna justificación al respecto.

(2) La 'falacia de la afinidad temática'

Consideremos un deseo descubierto por una secuencia de asociaciones relativas a un acto fallido. Supongamos que ese deseo es susceptible de la máxima expresión posible tanto por medio de la equivocación como por las asociaciones (es decir, les es lo más 'temáticamente afín' posible). No importa: según Grünbaum, será una falacia concluir que el deseo dio origen al error. Cualquier inferencia de ese tipo tropieza con su invención: 'la falacia de la afinidad temática' (pp. 55, 198, 199). Sin embargo, Grünbaum nunca explica el error de razonamiento o de argumentación en que se incurre de esa manera. De hecho, el único error de argumentación claramente a la vista es el que el propio Grünbaum comete al dar por probada su crítica contra la libre asociación. La amenazadora fórmula 'falacia de la afinidad temática' no debe asustar a nadie. Es evidente que no le disuadió cuando hizo su concesión con respecto a (a) y (b): en cada uno de estos casos, así como en otros, Grünbaum hace extenso uso de la afinidad temática entre acto fallido y deseo para inferir que el deseo originó la equivocación.⁴¹ Y, una vez más, sugiero que no carece de razón al proceder así.

(3) La astucia inconsciente de algunos actos fallidos

Afirma Grünbaum: 'Atribuir al inconsciente astutos y siniestros poderes de intrusión en las acciones conscientes es simplemente bautizar la falacia causal dándole un nombre honorable' (p. 192). La falacia causal, a mi entender, es 'post hoc' y todo eso. Ya he mencionado que Grünbaum no extiende la acusación a su propia concesión sobre (a) y (b) y otros.⁴² ¿Qué ocurre entonces con los 'astutos y siniestros poderes' del inconsciente en su 'intrusión en las acciones conscientes'? Poco de siniestro hay en (a), pero (b) parece implicar una estrategia bastante perturbadora. Si Grünbaum era consciente de ese aspecto de (b), eso no parece haberle impedido hacer su concesión. Y aquí también, parece razonable que así fuera.⁴³

(4) La 'falacia de la inversión causal'

Los actos fallidos que he descrito como 'transparentes' son aquellos que él denomina de esa manera; a los que no son obvios los llama 'explicativamente opacos'.⁴⁴ Grünbaum dice que el uso de la libre asociación para interpretar tales oscuros deslices – y muchos sueños y síntomas neuróticos – queda invalidado por otra falacia, que él designa 'falacia de la inversión causal'. Tanto en su discusión del ejemplo 'aliquis' como en otras ocasiones, Grünbaum invoca esa acusación (pp. 186–7, 192, 233–4). Para él, se incurre en ese error de razonamiento cuando se concluye que 'una represión que emerge al final de una cadena de libres asociaciones – como su *terminus ad quem* – fue en realidad la causa original del síntoma [o el error o el sueño] que inició la cadena asociativa como su *terminus a quo*' (pp. 186–7; interpolación mía).⁴⁵

Vale la pena considerar algunos aspectos relativos a la acusación de falaz inversión causal. (i) ¿Por qué habla Grünbaum de una inversión de causalidad? Primero, en aras de la discusión él descarta la posibilidad de una 'contaminación' por sugestión de las secuencias asociativas. Según Grünbaum, si los pasos de la secuencia están libres de esa influencia, exhibirán un orden causal, es decir, los pasos iniciales tendrán un efecto sobre los posteriores. (Curiosamente, Grünbaum no considera esa

afirmación incurra en post hoc, etc.) A continuación, Grünbaum asume la a menudo falsa suposición de que el hipotético deseo o motivo emerge sólo al final de la secuencia. Concluye así que, si se infiere que el deseo provocó el error a partir del cual se inició la secuencia, el orden causal se habría invertido.⁴⁶ (ii) Es lógicamente posible que Freud perpetrara tanto la supuesta falacia de la inversión causal como la falacia post hoc. Obtenido el deseo a partir de las asociaciones de un sueño, pongamos por caso, Freud podría haberlo proyectado en sentido temporalmente inverso para luego alegar que el deseo ocasionó el sueño. Pero, por supuesto, incluso en el caso de que hubiera precedido al sueño, no se deduce que se beneficiara de ello. (iii) Sin embargo, la acusación de Grünbaum acerca de la inversión causal no resiste un escrutinio. Una vez más, se trata de un razonamiento paralelo, no de un simple *tu quoque*. Ya se siga la ruta de la libre asociación, como ocurre con los deslices opacos, ya la de la inmediata percepción de un deseo que interfiere ‘sobre el control que el sujeto tiene sobre su propia conducta’, se asume que el deseo antecede a la equivocación. Así, en relación a (a) y (b), Grünbaum presupone para el deseo una referencia retroactiva, por muy breve que sea el periodo de tiempo. Más aún, carece de argumento contra una referencia retroactiva temporal más extensa. Creo, sin embargo, que fue sensato al no dejarse amenazar por la supuesta inversión causal a la hora de hacer su concesión sobre (a) y (b).

Resulta fácil ver por qué fue sensato que Grünbaum ignorara sus críticas (1) a (4) cuando hizo su concesión con respecto a (a) y (b). Porque cada uno de esos actos fallidos conlleva de por sí una indicación de haber sido motivado; cada uno de ellos sugiere también una clave sobre su motivación. Además, las circunstancias de su ocurrencia —su trasfondo inmediato— tienden a fundamentar esos juicios. De este modo, era apropiado que Grünbaum sostuviera que esos errores de habla eran actos mentales motivados; afirmar, en palabras de Freud, que ‘tienen sentido’ propio; y suponer que, en ambos casos, el deseo que provoca la equivocación era afín o estaba asociado con el sentido del fallo (véanse pp. 199–200).

Una vez visto que ninguna de las críticas de Grünbaum, de (1) a (4), afecta negativamente a la concesión que él hace sobre los actos fallidos en apariencia transparentes, se hace evidente que esas acusaciones carecen de valor en relación con el procedimiento freudiano para interpretar los que resultan opacos. Porque si tales acusaciones fueran aplicables contra este último procedimiento, entonces también lo serían contra la concesión de Grünbaum; mas, siendo impotentes contra ésta última, igualmente lo han de ser contra aquél.

Grünbaum tiene otra crítica sobre la técnica de la libre asociación. Afortunadamente, se la puede despachar en una nota.⁴⁷ 'Afortunadamente', pues ya va siendo hora de concluir este análisis del Freud presentado por Grünbaum.

X

El ataque central que Grünbaum dirige a los principios freudianos sobre la represión es indirecto. Repetidamente trata de desacreditar el invento de Freud, el método de la libre asociación. De haber tenido éxito en su empeño, podría afirmar con justicia que el principal procedimiento de Freud para comprender los procesos y los contenidos inconscientes (incluyendo por supuesto los reprimidos) era inútil. Pero, como he tratado de mostrar, ninguno de los esfuerzos de Grünbaum por impugnar el método de la libre asociación tiene éxito. El ataque subsidiario de Grünbaum es una demanda programática: las ideas freudianas sobre los motivos reprimidos deben someterse a prueba de acuerdo con los cánones de la inducción eliminatória. Mas el propio Grünbaum abandona esa exigencia cuando se pronuncia sobre varias clases de sueños y actos fallidos cuya motivación no es consciente.

Además del fracaso de estos ataques, está también el lamentable destino de la exagerada acusación de sugestión que Grünbaum presenta (cf. sección II (2), sección III, y notas 13 y 47 de este ensayo). En conjunto, todo ello pone de manifiesto la derrota de la campaña anti-freudiana de Grünbaum. Hasta donde ésta alcanza, los datos clínicos de Freud siguen

constituyendo una evidencia que puede presentarse a favor del psicoanálisis. Sin contar, además, otras fuentes de apoyo para las teorías freudianas que ya he mencionado y que Grünbaum pasa por alto.

Al comienzo dije que el libro de Grünbaum es provocativo. Su valor, de ninguna manera insignificante, se basa sobre todo en la erudición y la energía de sus desafíos. Su estudio es sin duda, tanto en sí mismo como en cuanto comentario de Freud, sugerente y gratificante.

NOTAS

1. *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique* (Berkeley: University of California Press, 1984), pp. xiv, 310.
2. Adolf Grünbaum, 'Précis of The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique', *Behavioral and Brain Sciences* 9 (1986): 217.
Una afirmación semejante aparece en la página 278 del libro.
3. Cf. Grünbaum, p. 139.
4. Con el debido respeto a Grünbaum; véanse pp. 156–7. Cf. 1892–3, I, 22–37.
5. Debe también mencionarse que Freud en ocasiones señaló que las psiconeurosis podrían llegar a ser en el futuro susceptibles de intervención física, supuestamente con algún tipo de régimen farmacológico; véase 1916–17, VI, 2394 y 1925e [1924] VII, 2802. En la página 156 Grünbaum comenta el pasaje de 1916–17, VI, 2394, pero no ve que es incompatible con su atribución de indispensabilidad causal. En 1917 Freud habló de éxitos terapéuticos que 'no son alcanzables por ningún otro método de tratamiento' salvo mediante la terapia analítica (1916–17, VI, 2408); cf. 1923a [1922], VII, 2671). El alarde aparece en la misma conferencia en la cual menciona sus previos éxitos con la sugestión hipnótica; es razonable suponer que los otros procedimientos a los que alude son los que él practicaba cuando hizo la afirmación (cf. 1933a, VIII, 3188)¶ Grünbaum cita el texto en cuestión (p. 142) y sin fundamento alguno añade que Freud, al hacerla, rechaza la posibilidad de remisiones espontáneas.
6. Véanse 1901b, III, 916; ídem, nota 469; 1905d, IV, 1190, nota 658; 1915e, VI, 2078; 1925d [1924], VII, 2792ss.; 1933a, VIII, 3111.

7. Puesto que ni la idea ni el argumento que depende de ella pueden encontrarse en los textos de Freud o derivarse de ellos, no es sorprendente que, como dice Grünbaum, 'los comentaristas de Freud simplemente hayan sido incapaces de apreciar que él ofreció este argumento (...) ' (p. 171). (Según la historia que Grünbaum presenta, Freud 'rechaza' la idea en 1926; véanse pp. 160 y 172.)
8. Según Freud, en el psicoanálisis la sugestión queda 'reducida (...) a la transferencia' (1916-17, VI, 2404; cf. 1925d [1924], VII, 2781).
9. Si, en palabras de Grünbaum, por ejemplo, uno sustituye por ejemplo la 'asi llamada transferencia' por 'sumisión deferente' —y borra el uso ocioso de 'espuria' — la esencia de la frase puede quedar menos confusa.
10. Citado más extensamente por Grünbaum, p. 143.
11. Véase 1912b, V, 1648ss. En varios casos Freud creyó alcanzar una 'confirmación objetiva' de tempranas cargas de objeto conjeturadas en el análisis (1926e, VIII, 2931). Tal confirmación objetiva la constituían 'los recuerdos de los padres y los guardadores' (ibid.), un tipo de información que Grünbaum, por decreto terminológico, excluye por ser extraclínica. (Véanse, por ejemplo, pp. 39, 262-3; cf. 1916d, VII, 2414-15.) Que las cargas tempranas jueguen un papel en las neurosis de los pacientes y sean experimentadas de nuevo en sus transferencias son, por supuesto, cuestiones adicionales. (Véase también 1920g, VII, 2515-17.)
12. En *Hypothesis and Evidence in Psychoanalysis* (University of Chicago Press, 1984), Marshall Edelson ofrece un útil sumario y una crítica de las ideas que Grünbaum, tanto en su segundo capítulo como en otros, deriva de otros autores. Véanse pp. 52-3 y cap. 9 de Edelson.
13. No he comentado la difícil segunda defensa que aparece en el pasaje de Freud sumariamente citado arriba. En un capítulo posterior, Grünbaum discute con inusual cuidado una de las formulaciones que Freud da al respecto (pp. 275-7; véase especialmente el inicio de la p. 277); pero luego esquiva el problema limitándose a repetir el cargo de sugestión. Véase p. 277; también pp. 32, 129, 240-2. Añade una apelación a los 'defectos de la libre asociación' (p. 277); estos supuestos defectos los comento en la sección IX.

14. Esta tesis se discutirá en la sección VIII.
15. Grünbaum, p. 61. Cf. 1905c, III, 1127, 1146–7, 1166. El pasaje de la página 1127, donde Freud sostiene que el chiste, a diferencia de los sueños, no ‘establece (...) transacciones’, contradice la afirmación que Grünbaum hace de que Freud consideraba los chistes como ‘formaciones transaccionales’. El pasaje es concluyente y clarifica los comentarios posteriores de Freud en las páginas 1146–7; el pasaje de la p. 1166, entendido estrictamente, es irrelevante para el problema. Véanse también 1915d, VI, 2056; 1915e, VI, 2072; y 1925d, VII, 2795.
16. Freud creía poder ‘alegar el hecho innegable de la íntima conexión de todos los sucesos anímicos, conexión merced a la cual un descubrimiento realizado en un dominio psíquico cualquiera adquiere, con relación a otro diferente dominio, un valor extraordinariamente mayor que el que en un principio nos pareció poseer aplicado al lugar en que se nos reveló’ (1905c, III, 1033).
17. 1924f [1923], VII, 2735; 1925d, VII, 2797. Cf. 1915e, VI, 2065; 1940b [1938], IX, 3420.
18. Véanse, por ejemplo, 1910a [1909], V, 1546, 1552, 1561; y 1901b, III, 908, 915–16. Debe subrayarse que en Freud el determinismo concerniente a la vida psíquica era de carácter teleológico. Véase, por ejemplo, 1901b, III, 906.
19. También fundacional y apenas discutido por Grünbaum es el intento de Freud de extender la noción de acción subintencional a la formación de síntomas neuróticos, sueños, actos fallidos y demás. Véanse pp. 77ss.
20. Como observa Grünbaum, otros pensadores anteriores a Freud habían afirmado la existencia de la represión. Grünbaum no nos dice qué clase de objetos psíquicos estaban sometidos a la represión de acuerdo con esos autores. Como antes en (a), él habla de la represión como si pudiera observarse *in vacuo*.
21. Igual cuidado debe ejercerse en la lectura de las versiones truncadas y revisadas de los textos freudianos contenidos en sus *Lecciones introductorias al psicoanálisis*. A veces estas lecciones, tanto implícita como explícitamente, tratan sobre otras obras, y puede ser de utilidad leerlas al mismo tiempo.

22. Véanse, por ejemplo, 1915e, VI, 2061; 1916–17, VI, 2131–67.
23. El vacío entre lo suprimido (o, de forma más general, lo preconsciente) y lo reprimido (o, en general, lo inconsciente) no era insalvable para Freud: 'el uno [puede] transformarse en el otro, ya sea espontáneamente o mediante nuestra intervención' (1940a [1938], IX, 3391).
24. En consecuencia, Grünbaum habla de algunos ejemplos de Freud como 'casos propedéuticos' y 'prolegómenos didácticos'. Véanse pp. 199–201; cf. p. 205.
25. Al principio del libro Freud presenta otros ejemplos de actos fallidos combinados: véase 1901b, III, 776–7, 863, 894–5. Tanto el capítulo mismo como esos ejemplos preliminares fueron añadidos después de la primera edición.
26. Freud ofrece una visión más moderada en 1900a, II, 560.
27. En las páginas 220–1, Grünbaum habla dos veces del 'simbolismo interpersonal del sueño' y una vez del 'simbolismo interpersonalmente significativo'. Habría sido de utilidad que hubiera indicado sobre qué base epistémica fundamenta su idea de que los símbolos son interpersonalmente significativos.
En 1933 Freud insistió en la independencia del simbolismo: 'Como nosotros sabemos traducir estos símbolos y el sujeto no, a pesar de ser él quien los ha empleado, puede darse el caso de que el sentido de un sueño se nos evidencia inmediatamente, antes aún de todo trabajo de interpretación, en el acto de oírnos relatar el texto del sueño' (1933a, VIII, 3105).
28. Véase Grünbaum, pp. 195–6. El libro de Timpanaro, *Lapsus freudiano* (trad. Carlos Manzano; Barcelona: Crítica, 1977), tiene valor en cuanto analiza las optimistas generalizaciones de Freud sobre las equivocaciones gráficas y visuales. (Véanse 1901b, III, 926–7; 1940b [1938], IX, 3421.) Pero tiene poco que decir en cuanto al tema central de la *Psicopatología*: los trastornos y peculiaridades de la memoria. (Véase, por ejemplo, 1916–17, VI, 2154.)
29. Debe subrayarse una diferencia entre los dos casos: el contexto del olvido de 'aliquis' no fue precedido directamente por un tema suprimido por el sujeto. Por lo tanto, el segundo ejemplo de Freud

puede servir como modelo para un amplio abanico de casos de material suprimido bien recientemente o sobre un extenso intervalo (cf. 1916–17, VI, 2157).

Hay unas pequeñas diferencias debidas a que el segundo ejemplo trata del olvido de un pronombre en una cita del latín. A Freud le gustaba la cita, un verso de la *Eneida* de Virgilio (IV, 625), y sin duda la conocía. Hace algunos años se pensó (y un artículo reciente lo fundamenta convincentemente) que el lapsus de memoria indicado en el ejemplo fue en realidad del propio Freud, y que éste había inventado al interlocutor a quien se lo atribuye. Grünbaum menciona el artículo pero decide 'aceptar lo que dice el texto de Freud' (p. 190). Por supuesto, si no fuera así, no podría acusar a Freud de 'dirigir' a su interlocutor. Sin embargo, Grünbaum hace esa acusación sólo tres veces (pp. 30, 58, 192); y otras de sus críticas del ejemplo son, como él mismo dice, independientes de la acusación de sugestión (véase p. 208 y supra). Una de ellas, sin embargo, también presupone aceptar 'lo que dice' el texto de Freud: dudar que el interlocutor –a diferencia de Freud– pudiera normalmente recordar con precisión la cita de Virgilio (p. 195).

30. Charles Darwin ofrece un significativo ejemplo de tales olvidos en su *Autobiografía*: 'Durante muchos años he seguido una 'dorada regla'. En cuanto encontraba un hecho publicado, una nueva observación o un pensamiento que contradecían mis resultados generales, tomaba nota de ellos lo más exactamente posible, pues la experiencia me había enseñado que tales hechos y pensamientos escapan más fácilmente de nuestra memoria que aquellos otros que nos son favorables'. Citado por Freud en 1901b, III, 849, n. 434.

Debe notarse que Freud mostraba especial interés en aquellos casos de olvido tendencioso que 'se producen (...) en personas que, lejos de hallarse fatigadas, distraídas o sobreexcitadas, se encuentran en estado normal' (1916–17, VI, 2134; cf. 2144).

31. Uso aquí 'resultado' en lugar de 'apoyo' (la expresión usada por Grünbaum). Por 'apoyo terapéutico' entiendo que él quiere indicar resultados terapéuticos, bien sean obtenidos mediante tratamiento psicoanalítico o por sugestión.

32. Hay atributos relacionados que los síntomas neuróticos, los sueños y los actos fallidos comparten. Es importante que Freud indica que todos ellos están igualmente conformados por desplazamiento y/o condensación, es decir, por aquellos procesos cuyos efectos Freud muestra de forma convincente en su tratamiento de los chistes tendenciosos (véase 1905c, III, 1077–1130).
33. ¿Cómo, se preguntará el lector, justifica Grünbaum su crítica? La respuesta podría hallarse en un pasaje en las páginas 192–3 del libro de Grünbaum, donde éste afirma que Freud intentó llenar un cierto ‘vacío inferencial aparentemente notorio’ (p. 192); y que, para hacerlo, hizo dos presuposiciones que requerirían los pretendidos equivalentes. Pero Grünbaum no ofrece una prueba textual –no existe ninguna– de que Freud creyera en la existencia de tal vacío inferencial ni que, por consiguiente, se necesitaran supuestos para llenarlo. Por el contrario, Freud pensaba que no había ningún vacío, y que una secuencia de libres asociaciones sobre un acto fallido o un sueño podría demostrar que el deseo perturbador revelado por la secuencia había provocado el desliz o el sueño. (Véase, por ejemplo, el caso ‘aliquis’, 1901b, III, 761–2; y cf. sección IX en este ensayo.)
34. El interés de Freud por recuperar un nombre insólitamente olvidado no estaba dirigido a la corrección de los actos fallidos. Su objetivo no era el del maestro que trata de capacitar a un alumno ‘para corregir por sí mismo la equivocación y evitar su repetición u otras equivocaciones en el futuro’. Freud estaba interesado en el nombre correcto, ya fuera recuperado por uno mismo o de cualquier otra manera, en tanto en cuanto ayudaba a reconstruir los procesos inconscientes que provocaban el error.
35. Grünbaum no lo presenta como una propuesta, sino como una objeción a Freud. Se trata de una maniobra similar a la utilizada cuando ofrece su equivalente ‘terapéutico’ para los actos fallidos. La caracterización de ‘cordial propuesta’ proviene de la positiva reseña que, como ‘obra que hace época’, J. Allan Hobson dedica al libro de Grünbaum; cf. *Behavioral and Brain Sciences* 9 (1986): 241–2.
36. Grünbaum explica la provisionalidad de su propuesta en las líneas que siguen al fragmento aquí citado; véase p. 235.

37. ¿Por qué no deberíamos equivocarnos y soñar menos? Freud pensó que era porque los sueños y los actos fallidos –y, aunque de forma diferente, también los chistes– posibilitan diversos propósitos y tendencias saludables, entre ellos el de permitir cierta expresión de los invencibles y persistentes deseos infantiles. Si Freud hubiera estado interesado en la *antiterapia*, quizás habría inventado técnicas para inhibir los chistes, los sueños, los errores, etc. (En lo que respecta a los actos fallidos, véase 1901b, III, 929.).
38. Una vez más, Grünbaum pasa por alto un pasaje que le resulta inconveniente. En 1913 Freud escribió: ‘La máxima fuerza probatoria corresponde aquí a los fenómenos normales, sin que pueda acusarse al psicoanálisis de transferir a lo normal conocimientos extraídos del material patológico, pues aporta sus pruebas independientemente unas de otras en cada uno de dichos sectores y muestran así que los procesos normales y los llamados patológicos siguen las mismas reglas.’ Y añade Freud: ‘De los fenómenos normales a los que nos venimos refiriendo, esto es, de los observables en hombres normales, dedicaremos atención preferente a dos: las funciones fallidas y los sueños’ (1913j, V, 1852; véase 1940a, IX, 3391).
39. Grünbaum se equivoca en cuanto a la transparencia de los motivos para (a) y (b). En ambos casos puede ser necesario recurrir a la libre asociación para identificar ‘el elemento perturbador’ que altera ‘el control que el sujeto tiene sobre su propia conducta’. Así, por ejemplo, en (a) no hay nada que indique de quién puede ser el orgasmo en cuestión o por qué supone algo problemático para el conferenciante. En (b) el artículo indefinido singular resulta sospechoso, sobre todo porque se asemeja a la frase ‘un poco de’; sería útil saber algo sobre la relación previa del sujeto con el ‘seno’.
- En mi comentario de (1) a (4) a continuación, daré por supuesto que (a) y (b) son transparentes y que fueron respectivamente provocados, digámoslo así, por un deseo de experimentar y de acariciar. (Como ejemplo de un acto fallido claramente transparente, véase el que Grünbaum recoge de Freud, pp. 205–6; los otros ejemplos que él cita de Freud (pp. 201, 205) son poco obvios.)
40. Obviamente, en cada caso Grünbaum confía en la proximidad del

estímulo y en el potencial expresivo del acto fallido para inferir que el deseo lo ocasionó. También Freud hacía uso de esa potencialidad, pero él no consideraba a los seres humanos como momentáneas criaturas ahistóricas, capaces sólo de responder apropiadamente a los estímulos más próximos. Sobre esta y otras cuestiones, puede verse la crítica escueta e incisiva que Arthur Fine y Mickey Forbes hacen del libro de Grünbaum, y en particular sus comentarios sobre su 'atomismo', en *Behavioral and Brain Sciences*, pp. 237–8. Cf. nota 2.

41. He suprimido aquí la disyunción 'o un afecto' de la formulación de Grünbaum; entiendo que el afecto está cargado de deseo y es por lo tanto definible en términos de este último.
42. Debe subrayarse que la concesión de Grünbaum hace caso omiso de su insistencia en métodos epidemiológicos y experimentales, es decir, en métodos de inducción eliminativa. Al hacer la concesión, tácita pero razonablemente opta por inferir la mejor explicación. (Debo expresar mi deuda con un ensayo inédito de Richard W. Miller.)

Después de completar el presente artículo apareció un valioso ensayo de James Hopkins, 'Epistemology and Depth Psychology: Critical Notes on The Foundations of Psychoanalysis', en *Mind, Psychoanalysis and Science*, ed. Peter Clark y Crispin Wright (Oxford: Basil Blackwell, 1988), pp. 33–60. Hopkins y yo coincidimos en varios aspectos; hay sin embargo ciertos problemas que Hopkins discute con acierto y que yo no he tratado aquí.

43. Freud destaca el carácter siniestro de muchos actos fallidos. Como epígrafe para *Psicopatología de la vida cotidiana* escogió unos versos de Goethe: 'Nun ist die Luft von solchem Spuk so voll / Dass niemand weiss, wie er ihn meiden soll' (*Fausto*, parte II, acto V, escena 5). Fue Fliess quien llamó la atención de Freud sobre ese pareado.
44. *Behavioral and Brain Sciences*, p. 277; véase nota 2.
45. Una cosa curiosa acerca del *terminus ad quem* presente en muchos recorridos por la cadena asociativa: cuando se llega a uno se ve que, en varias escalas del viaje, ya se había pasado por allí. Cf. los ejemplos 'Signorelli' y 'aliquis' (1901b, III, cap. I y II).
46. Una versión de la 'falacia' había sido expuesta anteriormente por Clark Glymour. Véase su artículo 'The Theory of Your Dreams', en *Physics*,

Philosophy, and Psychoanalysis, ed. R. Cohen y L. Laudan (Dordrecht: D. Reidel, 1983), p. 61.

47. Dada la posible riqueza o escasez de las asociaciones de un paciente, el analista puede seleccionar entre ellas o pedir más. En un caso, según Grünbaum, el analista influye en el material; en el otro, 'dirige' mediante la sugestión al paciente (p. 209 et ca.). ¿Por qué, sin embargo, deben ser todas o la mayoría de tales intervenciones equivalentes a una *influencia* o una *sugestión*? (Obviamente, se requiere algún control sobre esos conceptos.) Lo que está realmente en cuestión es la práctica analítica; algunos analistas imprudentes son susceptibles de crítica, otros no.

Bibliografía

El instrumento indispensable para el estudio de Freud es el conjunto de sus obras completas. En el mundo anglosajón, la edición canónica es la *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, en veinticuatro volúmenes, traducida del alemán bajo la autoría general de James Strachey en colaboración con Anna Freud, con la asistencia de Alix Strachey y Alan Tyson (London: The Hogarth Press, 1953–74). En castellano, los estudiosos de la obra freudiana han contado con la traducción realizada por Luis López Ballesteros, iniciada en 1922, posteriormente ordenada y anotada en nueve volúmenes por Jacobo Numhauser (Madrid: Biblioteca Nueva, 1983; reeditada en la colección de bolsillo de Alianza Editorial). Recientemente se ha publicado una nueva edición de las obras completas de Freud en traducción de José L. Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1986), cuyos veinticuatro volúmenes reproducen la *Standard Edition* de James Strachey.

Las biografías más útiles de Freud son la de Ernest Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, en tres volúmenes (trad. Mario Carlisky, Buenos Aires: Hormé, 1976), y la de Peter Gay, *Freud: una vida de nuestro tiempo* (trad. Jorge Piatigorsky, Barcelona: Paidós, 1990). La biografía de Gay incluye un amplio y controvertido 'Ensayo bibliográfico' que sirve de guía para adentrarse por la voluminosa literatura secundaria. Desde una perspectiva filosófica, el estudio más certero del desarrollo de la teoría de Freud es el de Richard Wollheim, *Freud* (trad. Daniel Quesada, Barcelona: Grijalbo, 1973). Mención especial merece la sólida guía conceptual de los escritos de Freud ofrecida en forma de diccionario por J. Laplanche y J.-B. Pontalis en su *Diccionario de Psicoanálisis* (trad. Fernando Cervantes Gimeno, Barcelona: Labor, 1983).

Nota del traductor

En el presente libro, las citas de Freud están tomadas de la traducción de López Ballesteros. Las páginas indicadas corresponden a los nueve volúmenes de la edición de Biblioteca Nueva, mientras que la referencia cronológica remite a la ordenación de los escritos freudianos establecida en la *Standard Edition* y que en lo esencial aparece reproducida aquí a continuación de esta bibliografía. De este modo, el lector que así lo desee podrá recurrir fácilmente a la edición de Amorrortu, cuyos volúmenes reproducen la secuencia cronológica de la *Standard Edition*. En el caso de aquellos textos no incluidos en la edición de Biblioteca Nueva —es decir, 1888b, 1892-4, 1955a y 1957a—, se ha traducido directamente el texto de la *Standard Edition* (indicada por las siglas S.E.). Cualquier alteración de la versión castellana de López Ballesteros aparece entre corchetes.

- Aberastury, Arminda. *Teoría y técnica del psicoanálisis de niños*. Buenos Aires: Paidós, 1962.
- Amado Levy-Valensi, Eliane. *El diálogo psicoanalítico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Ancona, Leonardo. *El psicoanálisis*. Madrid: Publicaciones Iberoamericanas, 1966.
- Anzieu, Didier. *El autoanálisis de Freud y el descubrimiento del psicoanálisis*. Trad. Ulises Guñazú. México: Siglo Veintiuno, 1978.
- Auge, Marc. *El objeto en psicoanálisis*. Trad. Irene Agoff. Barcelona: Gedisa, 1987.
- Baranger, W. *El concepto de objeto en psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.
- Bettelheim, Bruno. *Freud y el alma humana*. Trad. Antonio Desmots. Barcelona: Crítica, 1983.
- Bofili, Pere, y Jorge Tizón. *Qué es el psicoanálisis*. Barcelona: Herder, 1994.
- Castilla del Pino, Carlos. *Psicoanálisis y marxismo*. Madrid: Alianza, 1986.
- Cencilio Ramírez, Luis. *El inconsciente*. Madrid: Marova, 1971.
- Clancier, Pierre-Sylvestre. *Freud*. Trad. Hugo Acevedo. Barcelona: Gedisa, 1980.
- Cruz Roche, Rafael. *Psicoanálisis: reflexiones epistemológicas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1990.
- Chasseguet-Smirgel, Janine. *El ideal del yo*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- Doucet, Friedrich. *Diccionario de psicoanálisis clásico*. Trad. José Manuel Pomares. Barcelona: Labor, 1974.

Bibliografía

- Ellenberger, Henri F. *El descubrimiento del inconsciente*. Trad. Pedro López Orega. Madrid: Gredos, 1976.
- Erdelyi, Matthew. *Psicoanálisis: la psicología cognitiva de Freud*. Trad. Mercedes Daurella de Nadal. Barcelona: Labor, 1990.
- Etchegoyen, Horacio. *Los fundamentos de la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires; Amorrotu, 1988.
- Fedida, Pierre. *Diccionario de psicoanálisis*. Trad. Griselda Perucchi. Madrid: Alianza, 1988.
- Fenichel, Otto. *Teoría psicoanalítica de las neurosis*. Trad. Mario Carlisky. Barcelona: Paidós, 1984.
- Fernández Villamarzo, Pedro. *Temas metapsicológicos*. Madrid: Encuentro, 1989.
- Fine, Reuben. *Historia del psicoanálisis*. Trad. José Luis Etcheverry. Barcelona: Paidós, 1982.
- Freijo Balsebre, Enrique. *Lecciones sobre psicoanálisis y psicología dinámica*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1987.
- García, Germán L. *Psicoanálisis dicho de otra manera*. Valencia: Pre-Textos, 1983.
- García Sevilla, Lluís. *Anàlisi de la psicoanàlisi*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1985.
- Garma, Ángel. *El psicoanálisis: teoría, clínica y técnica*. Buenos Aires: Paidós, 1962.
- Giménez Segura, María del Carmen. *Judaísmo, psicoanálisis y sexualidad femenina*. Barcelona: Anthropos, 1991.
- Gimón, Jorge. *Psicoanálisis y literatura*. Barcelona: Kairós, 1993.
- Gomà, Francesc. *Conocer Freud y su obra*. Barcelona: Dopesa, 1977.
- Gómez Pin, Víctor. *El psicoanálisis*. Barcelona: Montesinos, 1988.
- Grinberg, León. *Introducción a la teoría psicoanalítica*. Madrid: Tecnopublicaciones, 1989.
- Psicoanálisis: aspectos teóricos y clínicos*. Barcelona: Paidós, 1981.
- Gutiérrez Martínez, Emilio A. *El inconsciente como lenguaje*. Madrid: Asociación Escuela Psicoanálisis Grupo Cero, 1987.
- Gutiérrez Terrazas, José. *Cuestiones de psicoanálisis*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1986.
- Los dos pilares del psicoanálisis: la psicodinamia inconsciente*. Barcelona: Hogar del Libro, 1990.
- Kofman, Sarah. *El enigma de la mujer*. Trad. Estela Ocampo. Barcelona: Gedisa, 1982.
- Lacan, Jacques. *Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Trad. Francisco Monge. Barcelona: Barral, 1977.

Bibliografía

- Escritos. Trad. Tomás Segovia. México: Siglo Veintiuno, 1975.
- Laplanche, Jean. *Vida y muerte en psicoanálisis*. Trad. Matilde Horne. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.
- Llobert Llavari, Lluís. *Aproximación a Freud*. Barcelona: PPU, 1989.
- López-Ibor Aliño, Juan José. *La agonía del psicoanálisis*. Madrid: Espasa-Calpe, 1981.
- Malcolm, Janet. *Psicoanálisis: una profesión imposible*. Trad. Alberto Bixio. Barcelona: Gedisa, 1983.
- Maldausky, David. *El complejo de Edipo positivo: constitución y transformaciones*. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.
- Marcuse, Herbert. *Eros y civilización*. Trad. Juan García Ponce. Barcelona: Ariel, 1981.
- Masson, Jeffrey Moussaieff. *Asalto a la verdad: la renuncia de Freud a la teoría de la seducción*. Trad. Jaime Zulaika. Barcelona: Seix Barral, 1985.
- Mira, Emilio. *Doctrinas psicoanalíticas*. Buenos Aires: Kapelusz, 1963.
- La psicoanálisis*. Barcelona: Edicions 62, 1974.
- Mitchell, Juliet. *Psicoanálisis y feminismo*. Trad. Horacio González Trejo. Barcelona: Anagrama, 1976.
- Nasio, Juan. *La mirada en psicoanálisis*. Barcelona: Gedisa, 1992.
- Pinillos, José Luis. *Más allá de Freud*. Madrid: UIMP, 1976.
- Poch i Bullich, Joaquín. *Los inicios del psicoanálisis: la etapa preanalítica de Freud*. Barcelona: Hogar del Libro, 1989.
- Teoría y aplicaciones clínicas del psicoanálisis: una introducción*. Barcelona: PPU, 1986.
- Polaino Lorente, Aquilino M. *La metapsicología freudiana*. Madrid: Dossat, 1981.
- Portuondo Espinosa, Juan Antonio. *Introducción al psicoanálisis*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1972.
- Pribram, Karl, y Merton Gill. *El 'Proyecto' de Freud: una introducción a la teoría cognitiva y la neuropsicología contemporáneas*. Trad. Eduardo J. Prieto. Buenos Aires: Marymar, 1977.
- Racker, Heinrich. *Estudios sobre técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós, 1963.
- Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. Trad. Armando Suárez. México: Siglo Veintiuno, 1970.
- Rieff, Phillip. *Freud: la mente de un moralista*. Trad. Antonio Cucurullo. Buenos Aires: Paidós, 1966.
- Roazen, Paul. *Freud: su pensamiento político y social*. Barcelona: Martínez Roca, 1972.

Bibliografía

- Rodríguez, Emilio. *El contexto del proceso psicoanalítico*. Buenos Aires: Paidós, 1962.
- Rof Carballo, Juan. *Biología y psicoanálisis*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1972.
- Saldova, Miguel de. *El psicoanálisis*. México: Letras, 1966.
- Sánchez Sánchez, Teresa. *Psicoanálisis: evaluación epistemológica*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.
- Szpilka, Jaime I. *Sobre la cura psicoanalítica*. Madrid: Tecnopublicaciones, 1993.
- Tallaferró, Alberto. *Curso básico de psicoanálisis*. Barcelona: Paidós, 1983.
- Timpanaro, Sebastiano. *Lapsus freudiano*. Trad. Carlos Manzano. Barcelona: Crítica, 1977.

Obras citadas de Freud

- (1888b) 'Hysteria' y 'Hysteria-Epilepsy,' S.E. I, 41–59.
- (1888–9) 'Prólogo y notas al libro de Bernheim, *De la Suggestion et de ses applications à la thérapeutique*', O.C. I, 4–12.
- (1891b) *La afasia*, trad. Ramón Alcalde. Buenos Aires: Nueva Visión, 1973.
- (1892–3) 'Un caso de curación hipnótica', O.C. I, 22–9.
- (1892–4) Preface and Footnotes to the Translation of Charcot's *Tuesday Lectures*, S.E. I, 133–43.
- (1893a) Con J. Breuer, 'El mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos: comunicación preliminar', O.C. I, 41–50.
- (1893f) 'Charcot', O.C. I, 30–7.
- (1894a) 'Las neuropsicosis de defensa', O.C. I, 169–77.
- (1895d) Con J. Breuer, *Estudios sobre la histeria*, O.C. I, 39–168.
- (1896a) 'La herencia y la etiología de las neurosis', O.C. I, 277–85.
- (1896b) 'Nuevas observaciones sobre las neuropsicosis de defensa', O.C. I, 286–98.
- (1896c) 'La etiología de la histeria', O.C. I, 299–316.
- (1898a) 'La sexualidad en la etiología de las neurosis', O.C. I, 317–29.
- (1899a) 'Los recuerdos encubridores', O.C. I, 330–41.
- (1900a) *La interpretación de los sueños*, O.C. II, 343–720.
- (1901a) *Los sueños*, O.C. II, 721–52.
- (1901b) *Psicopatología de la vida cotidiana*, O.C. III, 755–931.
- (1905c) *El chiste y su relación con lo inconsciente*, O.C. III, 1029–1167.
- (1905d) *Tres ensayos para una teoría sexual*, O.C. IV, 1169–1237.
- (1905e [1901]) 'Análisis fragmentario de un caso de histeria', O.C. III, 933–1002.
- (1907a) *El delirio y los sueños en la 'Gradiva'*, de W. Jensen, O.C. IV, 1285–1336.
- (1907b) 'Los actos obsesivos y las prácticas religiosas', O.C. IV, 1337–42.
- (1907c) 'La ilustración sexual del niño', O.C. IV, 1244–8.

- (1908a) 'Fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad', O.C. IV, 1349–53.
- (1908b) 'El carácter y el erotismo anal', O.C. IV, 1354–7.
- (1908c) 'Teoría sexuales infantiles', O.C. IV, 1262–71.
- (1908d) 'La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna', O.C. IV, 1249–61.
- (1908e [1907]) 'El poeta y los sueños diurnos', O.C. IV, 1343–8.
- (1909b) 'Análisis de la fobia de un niño de cinco años (caso 'Juanito')', O.C. IV, 1365–1440.
- (1909c) 'La novela familiar del neurótico', O.C. IV, 1361–3.
- (1909d) 'Análisis de un caso de neurosis obsesiva (caso 'el hombre de las ratas')', O.C. IV, 1441–86.
- (1910a [1909]) 'Psicoanálisis (Cinco conferencias pronunciadas en la Clark University, Estados Unidos)', O.C. V, 1533–63.
- (1910c) *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*, O.C. V, 1577–1619.
- (1910d) 'El porvenir de la terapia psicoanalítica', O.C. V, 1564–71.
- (1910e) 'El doble sentido antitético de las palabras primitivas', O.C. V, 1620–4.
- (1910h) 'Sobre un tipo especial de la elección de objeto en el hombre', O.C. V, 1625–30.
- (1910i) 'Concepto psicoanalítico de las perturbaciones psicógenas de la visión', O.C. V, 1631–5.
- (1910k) 'El psicoanálisis 'silvestre'', O.C. V, 1571–4.
- (1911b) 'Los dos principios del funcionamiento mental', O.C. V, 1638–42.
- (1911c [1910]) 'Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia ('dementia paranoides') autobiográficamente descrito (caso 'Schreber')', O.C. IV, 1487–1528.
- (1912b) 'La dinámica de la transferencia', O.C. V, 1648–53.
- (1912c) 'Sobre las causas ocasionales de la neurosis', O.C. V, 1718–22.
- (1912d) 'Sobre una degradación general de la vida erótica', O.C. V, 1710–17.
- (1912f) 'Contribuciones al simposio sobre la masturbación', O.C. V, 1702–9.
- (1912g) 'Algunas observaciones sobre el concepto de lo inconsciente en el psicoanálisis', O.C. V, 1697–1701.
- (1912–13) *Totem y tabú*, O.C. V, 1745–1850.
- (1913c) 'La iniciación del tratamiento', O.C. V, 1661–74.
- (1913d) 'Sueños con temas de cuentos infantiles', O.C. V, 1729–33.

- (1913f) 'El tema de la elección de un cofrecillo', O.C. V, 1868–75.
- (1913i) 'La disposición a la neurosis obsesiva', O.C. V, 1738–43.
- (1913j) 'Múltiple interés del psicoanálisis', O.C. V, 1851–67.
- (1913k) 'Prólogo para un libro de John Gregory Bourke', O.C. V, 1939–40.
- (1914a) 'La 'fausse reconnaissance' ('dèjà raconté') durante el psicoanálisis', V, 1679–82.
- (1914b) 'El 'Moisés' de Miguel Ángel', O.C. V, 1876–91.
- (1914c) 'Introducción al narcisismo', O.C. VI, 2017–33.
- (1914d) 'Historia del movimiento psicoanalítico', O.C. V, 1895–1930.
- (1914g) 'Recuerdo, repetición y elaboración', O.C. V, 1683–8.
- (1915a) 'Observaciones sobre el 'amor de transferencia'', O.C. V, 1689–96.
- (1915b) 'Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte', O.C. VI, 2101–17.
- (1915c) 'Los instintos y sus destinos', O.C., VI, 2039–52.
- (1915d) 'La represión', O.C. VI, 2053–60.
- (1915e) 'Lo inconsciente', O.C. VI, 2061–82.
- (1915f) 'Un caso de paranoia contrario a la teoría psicoanalítica', O.C. VI, 2010–16.
- (1916d) 'Varios tipos de carácter descubiertos en la labor analítica', O.C. VII, 2413–28.
- (1916–17) Lecciones introductorias al psicoanálisis, O.C., VI, 2123–412.
- (1917c) 'Sobre las transmutaciones de los instintos y especialmente del erotismo anal', O.C. VI, 2034–8.
- (1917e [1915]) 'Duelo y melancolía', O.C. VI, 2091–100.
- (1918a) 'El tabú de la virginidad', O.C. VII, 2444–53.
- (1918b [1914]) 'Historia de una neurosis infantil (caso del 'hombre de los lobos')', O.C. VI, 1941–2009.
- (1919e) 'Pegan a un niño: aportación al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales', O.C. VII, 2465–80.
- (1919j [1918]) 'Sobre la enseñanza del psicoanálisis en la universidad', O.C. VII, 2454–6.
- (1920a) 'Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina', O.C. VII, 2545–61.
- (1920g) *Más allá del principio del placer*, O.C. VII, 2507–41.
- (1921c) *Psicología de las masas y análisis del 'yo'*, O.C. VII, 2563–610.

- (1922b) 'Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad', O.C. VII, 2611-18.
- (1923a [1922]) 'Psicoanálisis y teoría de la libido: dos artículos de enciclopedia', O.C. VII, 2661-76.
- (1923b) El 'yo' y el 'ello', O.C. VII, 2701-28.
- (1923d [1922]) 'Una neurosis demoníaca en el siglo XVII', O.C. VII, 2677-96.
- (1923e) 'La organización genital infantil: adición a la teoría sexual', O.C. VII, 2698-700.
- (1924c) 'El problema económico del masoquismo', O.C. VII, 2752-9.
- (1924d) 'La disolución del complejo de Edipo', O.C. VII, 2748-51.
- (1924f [1923]) 'Esquema del psicoanálisis', O.C. VII, 2729-41.
- (1925a [1924]) 'El 'block' maravilloso', O.C. VII, 2808-11.
- (1925d [1924]) *Autobiografía*, O.C. VII, 2761-800.
- (1925e [1924]) 'Las resistencias contra el psicoanálisis', O.C. VII, 2801-7.
- (1925h) 'La negación', O.C. VIII, 2884-6.
- (1925i) 'La significación ocultista del sueño', O.C. VIII, 2887-9; 'Los límites de la interpretabilidad de los sueños', O.C. VIII, 2890-2; 'La responsabilidad moral por el contenido de los sueños', O.C. VIII, 2893-5.
- (1925j) 'Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica', O.C. VIII, 2896-903.
- (1926d [1925]) *Inhibición, síntoma y angustia*, O.C. VIII, 2833-83.
- (1926e) *Análisis profano (psicoanálisis y medicina): conversaciones con una persona imparcial*, O.C. VIII, 2911-59.
- (1927c) *El porvenir de una ilusión*, O.C. VIII, 2961-92.
- (1927e) 'Fetichismo', O.C. VIII, 2993-6.
- (1928a) 'Una experiencia religiosa', O.C. VIII, 3001-3.
- (1928b) 'Dostoievski y el parricidio', O.C. VIII, 3004-16.
- (1930a) *El malestar en la cultura*, O.C. VIII, 3017-67.
- (1931b) 'Sobre la sexualidad femenina', O.C. VIII, 3077-89.
- (1932a) 'Sobre la conquista del fuego', O.C. VIII, 3090-3.
- (1933a) *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, O.C. VIII, 3101-206.
- (1933b [1932]) 'El porqué de la guerra', O.C. VIII, 3207-15.
- (1936a) 'Un trastorno de la memoria en la Acrópolis', O.C. IX, 3328-34.

- (1937c) 'Análisis terminable e interminable', O.C. IX, 3339-64.
- (1937d) 'Construcciones en psicoanálisis', O.C. IX, 3365-73.
- (1939a [1937-9]) *Moisés y la religión monoteísta*, O.C., IX, 3241-324.
- (1940a [1938]) *Compendio del psicoanálisis*, O.C., IX, 3379-418.
- (1940b [1938]) 'Algunas lecciones elementales de psicoanálisis', O.C. IX, 3419-23.
- (1940c [1922]) 'La cabeza de Medusa', O.C. VII, 2697.
- (1940d [1892]) 'Sobre la teoría del acceso histérico', O.C. I, 51-3.
- (1940e [1938]) 'Escisión del 'yo' en el proceso de defensa', O.C. IX, 3375-7.
- (1942a [1905-6]) 'Personajes psicopáticos en el teatro', O.C. IV, 1272-6.
- (1950a [1887-1902]) *Los orígenes del psicoanálisis*, IX, 3433-656; *Proyecto de una psicología para neurólogos*, I, 209-76.
- (1955a [1907-8]) Original Record of the Case of Obsessional Neurosis (the 'Rat Man'), S.E. X, 259-318.
- (1957a [1911]) With D. E. Oppenheim, *Dreams in Folklore*, Part I, S.E. XII, 180-203.
- (1960a) *Epistolario 1873-1939*, trad. Joaquín Merino Pérez. Madrid: Biblioteca Nueva, 1963.
- (1965a) *Correspondencia Freud-Abraham*, trad. Ramón Alcalde. Barcelona: Gedisa, 1979.
- (1966a [1912-36]) *Sigmund Freud, Lou Andreas-Salomé: Correspondencia*, comp. Ernest Pfeiffer. México: Siglo XXI, 1977.
- (1968a [1927-39]) *Sigmund Freud, Arnold Zweig: Correspondencia*, trad. Margaret Miller. Barcelona: Gedisa, 1980.
- (1974a) *Sigmund Freud/Carl-Gustav Jung: Correspondencia*, ed. W. McGuire y Wolfgang Sauerlander, trad. Alfredo Guera Miralles. Madrid: Taurus, 1978.
- (1985 [1887-1904]) *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess* (trans. and ed. J. M. Masson), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

Índice alfabético

- abreacción, teoría de la, 35
- abuso sexual
- frecuencia, 31
 - y teoría de la histeria, 35–7
 - véase también* seducción, teoría de la
- ‘acción diferida’, 40–9
- acción subintencional, 400n
- actos fallidos
- afirmación de la necesidad terapéutica, 389–92
 - crítica de Grünbaum, 379–84, 386, 389–97, 404n
- actos fallidos acumulados, 383, 386, 389
- actos fallidos combinados, 382–4, 386, 389
- ‘Los actos obsesivos y las prácticas religiosas’ (Freud), 322
- afanes
- en conflicto con deseos y sueños, 115–21
- afasia
- primeras teorías, 59
 - teoría freudiana, 70
- Afrodita, imagen, 291
- agresión
- control por la sociedad civilizada, 348–52, 362
 - y derivación de la pulsión de muerte, 368n
- influencia de la razón, 361
- y origen de la conciencia, 360–1
- y teoría freudiana de la cultura, 354–62
- ‘Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica’ (Freud), 200, 272
- ‘aliquis’, caso, 387–8, 390, 393–5, 401n, 405n
- amar al prójimo como a sí mismo, 349
- ambivalencia
- y complejo de Edipo, 195
 - y debilidad de la voluntad, 93
 - y formación del super-yo, 358–9
 - hacia los padres, 357–9
 - y neurosis obsesiva, 326
- amor, 301
- ‘Análisis terminable e interminable’ (Freud), 275
- analogía del cerebro con una computadora simbólica, 66
- anglofilia, 11–14
- angustia en los sueños, 135, 151n
- Anibal, 21–5, 46–7
- ‘animismo’, 327–8
- Anna, sueño de, 117, 125

- Anna O., 34, 102-3, 277, 284-5
 antisemitismo, 22, 47
 antropología, 320-69
 Anzieu, D., 146n
 'Aportaciones a la psicología de la vida erótica' (Freud), 289, 292
 'argumento de la correspondencia', 376
 Aristófanes, 241
 arqueología, 9-28, 310
 arte, 299-319
 articulación lingüística, 105-14, 147-8
 asociaciones y deseo desviado, 252-3, 267n
 asociaciones y fetichismo, 234-7
 'atomismo', 405n
 Austria, 20
 autoanálisis
 función en el abandono de la teoría de la seducción, 46-9
 y teoría edípica de Freud, 4, 202-4
 autoconservación, pulsión de, 353-4
 autoengaño, 90-2, 180, 190n, 257
 autoridad de la conciencia, 355-6
 autoridad internalizada, 357-9
 autoridad paterna, 357

 Balint, Michael, 245
 Bayer, R., 246n
 Bentham, sistema hedonista de, 14
 Bernard, Claude, 56
 Bernardt, Sarah, 17
 Bion, W. R., 172
 bisexualidad, 197-8, 218

 Boltzmann, distribución de, 69
 Boswell, John, 241n
 Brentano, Franz, influencia de, 55, 60, 85
 Breuer, J., 36, 53, 55, 102
 Broca, teoría de, 59-60
 Brown, Norman O., 224
 Brücke, Ernest, 53, 56-7, 60, 77
 Brunswick, Ruth Mack, 272, 297

 'cabeza de Medusa, La' (Freud), 287
 capacidades cognitivas, 58-9
 'carácter y el erotismo anal, El' (Freud), 239
 Carlsbad, 22
 castración, complejo de, 193-4, 199, 273, 286-8
 Catalina, caso, 36, 278-9
 'catexia', 72, 74-6
 catolicismo, 16, 19, 22-6, 322
 causalidad
 en deseos del sueño, 122-31
 e interpretación, 104-14
 y trabajo del sueño, 132
 Cecilia, caso, 278
 censura, mecanismo de la, 135, 180-1
 'censura disfrazada', modelo de la, 156n
 cibernética, 68
 ciencia, 346
 función en la cultura, 365
 y psicoanálisis, 380
 y religión, 345-6, 366
 Ciudad Eterna, metáfora, 9-10, 19-26

- civilización, 320–69
- clase social, factores, 282, 289
- clasificación tripartita, 52
- cocaína, 127–30
- cohesión social, 354
- comida totémica, 330
- Compendio del psicoanálisis* (Freud), 80
- complejo de Edipo, véase Edipo
- 'complejo de Edipo invertido', 196
- complejo nódulo, 194
- 'complejo paterno', 193–5
- computación analógica, 95–9
- computación 'conectiva', 53, 68–71, 73–8
- conciencia, 252–5, 267n, 268n
- componente de angustia, 268n
- y derivación de la pulsión agresiva, 358–60
- desarrollo, 262
- formación, 357–60
- en oposición al inconsciente, 252–4, 267n
- y lenguaje, 254
- y modelos conectivistas, 77–8
- y modo de regulación de la moralidad, 355–8
- y propiedades de onda, 78
- condensación en sueños, 133
- condicionamiento y fetichismo, 236–7
- conducta refleja, 37
- contenido latente de los sueños, 132–4, 141–2
- contenido manifiesto de los sueños, 132–4, 141–2, 379, 384
- contenido proposicional, 104ss, 182
- contenidos inconscientes innatos, 172, 189n
- Correspondencia Freud–Abraham*, 160n
- credo igualitario, 365–7
- creencia manifiesta, 167, 189n
- creencias y deseos, 109–11
- crimen original, 337–41
- cristianismo, 337–8
- culpa
- y civilización, 337–8, 357–60, 362
- como fuente de infelicidad, 362
- y complejo de Edipo, 195
- y desarrollo del super-yo, 259–60
- formación de la capacidad de sentirla, 357–9
- origen en la hostilidad, 360
- y rito, 322–3
- y sueños, 133
- cultura, 320–69
- Cummins, R., 99n
- cunnilingus, 215
- chanza, 314
- Charcot, Jean-Martin, 14, 18
- 'chiste y su relación con lo inconsciente, El' (Freud), 314, 382
- chistes, 314–16, 382, 390
- Darwin, Charles, 74, 329, 402n
- Davidson, Donald, 100n, 147n, 159n, 190n
- de Vinci, Leonardo, 195, 301–6, 311
- defensa, mecanismo de, 37–9
- defensas patológicas, 37–40

- deformación en sueños, 134
- 'delirio y los sueños en la *Gradiva* de W. Jensen, El' (Freud), 308–12
- delirios, 374
- Démeter, imagen, 291
- Dennett, Daniel, 82, 87, 100n
- descarga, teoría de la, 222–3
- desencadenamiento sexual, 40
- deseo sexual, 237–40, 248n, 249n
 en la mujer, 273
- deseos, 109–14
 y creencias, 109–11
 desviación y conciencia, 252–5
 mecanismo y neurosis, 75–8
- desplazamiento
 en sueños, 133–4
 en teoría de la histeria, 35
- determinismo, 56, 380
- determinismo físico, doctrina del, 56
- Deutsch, Helene, 275, 294–6, 297n, 298n
- disociación, 35
- 'disolución del complejo de Edipo, La' (Freud), 272
- disposición, concepto, 181
- distribución de la probabilidad de equilibrio, 69
- Dora, caso, 211–34
 dinámica edípica, 193
 y sexualidad femenina, 277, 280, 297n
- 'dos principios del funcionamiento mental, Los' (Freud), 267n
- 'Dostoiévski y el parricidio' (Freud), 200
- Du Bois Reymond, Emil, 56–7
- Durkheim, Emile, 325
- Eckstein, Emma, 42–4
- Edelson, Marshall, 160
- Edipo, complejo de, 192–207
 aspectos de su desarrollo en la mujer, 273–4
 y autoanálisis de Freud, 4, 202–4
 como complejo nódulo, 194
 desarrollo de las ideas de Freud, 192–207
 en la mujer, 200–2, 273–6
 función primordial en la vida social, 329–33
 y sueños, 142–3, 161n
 universalidad, 197–9
- Edipo Rey (Sófocles), 322, 339
- Einstein, Albert, 302
- Elizabeth von R., caso, 278–9, 284
- ello
 como homúnculo, 86–8
 y conectivismo, 78
 y lo inconsciente, 254
 relación con el super-yo, 260–3
- Emmy von N., caso, 278–9, 284
- emociones
 y moralidad, 347–9
 requisito para su conciencia, 254
- 'En el bajo y en el principal' (Freud), 283
- entropía, 73
- envidia del pene, 201, 204, 227
 en el desarrollo de la mujer, 273–4, 297n

Índice alfabético

- Erikson, Erik, 243n
Eros, 267n, 332
erotismo anal, 225
Esfinge, imagen, 16, 19
estructura funcional, 57, 79–81
Estudios sobre la histeria (Freud y Breuer),
34–7, 102–3, 279
exclusividad y sexualidad, 219–20
Exner, Sigmund, 60, 77
'exogamia', 328
experiencia religiosa, Una' (Freud),
200
explicación, modelos de, 52–101
explicaciones fisiológicas, 57–9
y analogía con la informática, 63–7
explicaciones homunculares, 81–98,
257–60
facilitación en el sistema nervioso,
71–3
'falacia de la afinidad temática', 394
'falacia de la inversión causal', 395–6
fantasía
relación con los impulsos, 44–5
y teoría de la seducción, 43–4
fantasías masoquistas, 204
fantasías primordiales, 172, 190n
fascismo, 333
Fehlleistungen, 382
fellatio, 211, 215
Felman, Shoshana, 298
feminidad
amenaza para los hombres, 292
desarrollo, 271–7
teoría, 293–6
'feminidad, La' (Freud), 272, 275
fenomenismo, 169
fenómenos normales, 5, 210ss, 240n,
389–92
fetichismo, 211, 219, 232–7, 274,
287
fijación
en la sexualidad, 219–20
y Leonardo de Vinci, 302–3
Fine, Arthur, 405n
fisiología materialista, 57–8, 61
Fliess, correspondencia con, 24–5
y aparición de la repugnancia en el
niño, 216–17
e idea edípica, 193
y teoría de la seducción, 29–31, 37
y teoría de los sueños, 146n
Fodor, J., 99n
folclor, 385
Forbes, Mickey, 405n
formación reactiva, 336–7, 349
formaciones transaccionales, 42, 388
Francia, 14–19
Frazer, James, 328
Freud, Anna, 204, 294–5, 298n
Gall, Francis, 59
Geertz, Clifford, 322
generalización del estímulo y
fetichismo, 235
Germán, sueño de, 117, 125–6
Glymour, Clark, 145n, 150n, 405n
Gombrich, Ernst, 307
Goodman, Nelson, 94, 100n
gratificación alucinatoria, 38

Índice alfabético

- Greenacre, Phillis, 248n
- Grünbaum, Adolf, 145n, 152n, 160n,
370–406
- habla, 59–60
- Hampshire, Stuart, 249n
- Hebb, Donald, 69
- heces, 216–17, 242n
- Helmholtz, Hermann, 56–8
- Hera, imagen, 291
- herencia cultural, 333–9
- herencia filogenética, 172, 194, 331,
339–40
- 'hermanos de horda', 332–4
- histeria
- enfoque fisicalista, 33
 - 'fórmula fisiopatológica', 34
 - función de lo inconsciente, 34
 - y sexualidad neurótica, 234
 - y teoría de la seducción, 2–3, 30,
34–50
 - y teoría del placer–dolor, 41
 - teoría en dos actos, 43
 - tres niveles de teorización, 34–8
- Historia del movimiento psicoanalítico
(Freud), 156n, 196
- Hobson, J. Allan, 145n
- 'hombre de las ratas', caso, 249n,
267n, 289, 324
- dinámica edípica, 193
- 'hombre de los lobos', caso, 196,
267n, 289, 324
- 'hombre máquina', 157n, 159n
- homosexualidad, 210–13, 225–32
- 'antinaturalidad', 240n
 - y Asociación Norteamericana de
Psiquiatría (APA), 229, 246n
 - carácter adquirido o innato, 212,
240n
 - como desarreglo en el desarrollo,
227
 - como perversión, 211–13,
225–32, 242n
 - como variante sexual, 209,
218–20
 - y elección de objeto, 228–9, 244n,
245n
 - en la mujer, 227, 282–4
 - y narcisismo, 228–9
 - y sentimientos sociales, 217–18,
247n
 - sublimación, 247n
 - ventajas sociales, 222
- homosexualidad ego–distónica, 229,
246n
- Hopkins, James, 405n
- horda orginal, teoría de la, 331–4
- Horney, Karen, 286, 296
- hostilidad, 359–63
- ideal del yo
- y complejo de Edipo, 198
 - formación, 268
 - y teoría de la cultura, 333–4
- identidad sexual, 272, 283
- identificación
- y complejo de Edipo, 197
 - y desarrollo del super–yo, 257–60,
357–8
 - y padres, 359

- ilusión, y moralidad, 363–4
- imaginación e internalización, 257
- impotencia, 287, 292
- incesto, 196
- inconsciente, 163–91
 - y actos fallidos, 395
 - carácter fenomenológico, 183
 - coherencia, 165
 - como homúnculo, 86–8
 - concepto de Freud, 164–5
 - crítica de Grünbaum, 382–9, 395
 - 'cuasi-manifestabilidad', 186–7
 - en oposición a la conciencia, 252–4, 267n
 - entidad, 176–82
 - epistemología, 165
 - y estados mentales
 - proposicionales, 182–3
 - función en la histeria, 34–5
 - influencia en sueños, 135–7
 - lagunas, 174
 - y lenguaje, 253–4
 - modelo topográfico, 178–80
 - y modelos conectivistas, 77–8
 - objeción antiabstraccionista, 166–71
 - objeción de la redundancia, 166–70
 - objeción del poder causal, 166–71
 - y represión, 173–4
- 'inconsciente, Lo' (Freud), 188n, 267n
- inconsciente descriptivo, 167
- indispensabilidad causal, 372–4, 376, 398n
- inferencia, reglas, 96
- inferioridad en la mujer, 274
- infiltración, concepto, 130
- Inglaterra, 11–14
- Inhibición, síntoma y angustia* (Freud), 324
- 'instintos y sus destinos, Los' (Freud), 80, 260n
- intencionalidad, 106, 147n, 181–2
- interés personal instruido, 353
- interés personal y moralidad, 263–4, 350–5
- internalización
 - y desarrollo del super-yo, 257–60
 - y desarrollo del yo [self], 255–7
 - en contraste con el narcisismo, 257
 - y formación del ideal del yo, 260–3
 - y uso de la imaginación, 257
- interpretación de los sueños, La* (Freud), 15, 20–1, 46, 80, 95, 102, 138, 160n, 203, 382, 392
- como libro cultural, 322
- crítica de Grünbaum, 152n, 382–6, 392–7
- valoraciones, 102, 145
- intervención física, 398n
- introspección, teoría de Brentano, 55–6
- inversión, 210–11, 226
- Irma, sueño de, 118–35, 139, 151n, 155n
- ironía, 95
- irracionalidad, explicación, 93–5, 180–2
- isomorfismo, principio de, 158n

- James, William, 169, 189n
- Jensen, Wilhelm, 309–12
- Juanito, caso
 y crítica del origen de la fobia,
 248n
 dinámica edípica, 193
- judaísmo, 322, 337
- juego, 314–17
- Jung, Carl, 204–6
- Kant, Immanuel, 264, 365, 367
- Kaplan, D., 100n
- Kihlstrom, J., 99n
- Klein, Melanie, 143, 161n, 172–3
- Kline, Paul, 155n
- Kris, Ernst, 46
- Krull, M., 50n
- Lacan, J., 159n
- Lampl-de Groot, Jeanne, 275, 280,
 294, 297n
- Lashley, Karl, 69
- lenguaje
 y articulación de motivos, 104–14
 y desarrollo del super-yo, 259
 y fisiología materialista, 58–9
 y necesidad de la conciencia, 253–4
 primeras teorías, 59–60
- Lermolieff, Ivan, 307
- lesbianismo, 227–8, 245n, 282–4
- Lewes, Kenneth, 245n, 298n
- liberalismo, 13
- libido, 79
 y cultura, 327–34
 y realización del deseo, 45
- libido de fin inhibido, 332–4, 341–2
- libre asociación
 crítica de Grünbaum, 381–2, 384,
 393–7, 404n, 405n
 descubrimiento de Freud, 103
 y material suprimido vs. material
 reprimido, 383
- localización, esquemas de, 59–61
- Locke, condiciones de, 171–7, 189n
- Londres, 11–14, 19
- Löwy, Emanuel, 21
- Lucy, R., 36, 278–9, 284
- Lueger, Karl, 47
- Machamer, P., 101n
- madre, símbolo, 287
- magia, 327
- malestar en la cultura, El (Freud), 9–11,
 200, 267n, 268n, 290, 320, 334,
 344–69
 actitud de Freud, 347
- máquina modelo, 65–6, 70, 81
- Marcuse, Herbert, 224
- Marmor, J., 245n
- Más allá del principio del placer (Freud),
 80, 267n, 352, 354
- masculinidad–feminidad, 293
- masoquismo femenino, 204
- Masson, J. M., 50n
- masturbación, 250n
- matriarcado, 331
- matrimonio como trampa para la
 mujer, 282
- McGinn, Colin, 99n, 150n
- McGrath, William, 46–7, 100n

- 'megalomanía sexual', 160n
- Meltzer, Donald, 191n
- memoria, lapsos de, 386-9
- memoria personal, 340
- memoria y represión, 44
- metáforas, 94, 137
- métodos epidemiológicos, 405n
- métodos experimentales, 405n
- Meynert, Theodore, 37, 53, 55, 57, 59, 60
- Mill, John Stuart, 62, 152n
- Miller, Richard, W., 405n
- Millikan, Ruth Garrett, 149n, 150n
- Minerva, 26
- mito, 321, 385
- modelo anaclítico, 228
- 'modelo de herencia dual', 341
- modelo mecanicista
- e histeria, 35-8
 - y teoría de las defensas patológicas, 38-9
- Moisés de Miguel Ángel (ensayo de Freud), 299-300, 306-8, 311, 313
- Moisés y la religión monoteísta* (Freud), 80, 320, 335-7
- y teoría de la neurosis obsesiva, 335-7
- Mona Lisa, 304
- monoteísmo, 331
- moralidad, 5-7, 251-68
- y civilización, 345-7, 355-7, 363-7
 - como fuente de infelicidad, 362
 - y credo igualitario, 365-7
- fuerzas emocionales, 347-50
 - función de la religión, 345-6, 363-7
 - importancia de la ilusión, 363-4 y Kant, 264
 - modo de regulación, 355-7
 - teoría de Freud, 263-6, 365
- Morelli, Giovanni, 307-8
- mostrar y decir, 93-9
- motivos
- y causalidad en la interpretación, 102-14
 - y causalidad en los sueños, 122-45
 - y sueños, 114-30
- motivos altruistas, 353
- motivos articulados, 104-14, 147n
- motivos egoístas, 353
- mujer, 269-98
- aspectos de su desarrollo, 271-7
 - como objeto, 285-96
 - y complejo de Edipo, 200-2, 272-7
 - en el contexto social, 281-4
 - homosexualidad, 227, 281-4
 - y relación madre-hija, 280-1
 - sus contribuciones a las técnicas psicoanalíticas, 284-5
- Müller, Johannes, 56
- 'múltiples yos', 177
- Nagel, Thomas, 243n
- narcisismo
- y contraste de la internalización, 257
 - y elección homosexual de objeto, 228

- e ideal del yo, 262, 268n
 en obsesivos–compulsivos, 327
 en teorías de la cultura, 327–35
- neurona ‘clave’, 72
- ‘neuropsicosis de defensa, Las’
 (Freud), 35
- neurosis
 teoría fisicalista, 33
 triple solución, 34
 véase también histeria
- ‘neurosis de Roma’, 11, 21–3
- neurosis obsesiva
 y civilización, 323–4, 345
 y diferencias entre sexos, 323–4
 en *Moisés y la religión monoteísta*, 335
 en *Totem y tabú*, 325
 explicación por placer–dolor, 41
 y similitud del ritual religioso,
 322–3, 345
- normas semánticas, 96
- normas sintácticas, 96
- Notre Dame, 16–23
- odio, 301
- olvidos, 386–90
- omnipotencia de las ideas, 327
- ordenador, modelos de, 6, 52, 93–9
 analogía con la fisiología, 63–9
 y teoría de Freud, 70–8
- ordenador, programas de, 64
- ordenadores digitales, 66, 96
- orientación sexual, 212–13
- pacientes psicóticos, 375
- padre
 como agresor, 32–3
 identificación el padre, 196–9
 ira de Freud hacia el padre, 47
- paradojas, 91
- paralelismo psicofísico, 33, 56ss,
 158n
- París, 14–19
- parricidio, 338
- pasividad en la mujer, 273
- patriarcado, 330
- Pears, David, 100n, 191n
- ‘Personajes psicopáticos en el teatro’
 (Freud), 312
- personalidades múltiples, 77
- perversión, 208–50
 y abandono de la función
 reproductora, 223–4
 criterios, 213–20, 242n
 distinción frente a la inversión,
 244
 función del deseo, 238–40, 248n
 y homosexualidad, 210–13,
 225–32
 neurosis como su negativo, 234
 y sexualidad infantil, 210, 216,
 220–5, 233–4, 242n
 y teoría de la seducción, 42
 teoría de su desarrollo, 220–5
- petites perceptions*, 170
- placer, principio del
 y modelo conectivista de Freud,
 73
 y sexualidad, 221–2
- polimorfismo perverso, 234
- política, 83

- porvenir de una ilusión, El* (Freud), 200,
 344–69
 ideas sobre la religión, 345–7
 optimismo, 345–7
 prácticas rituales, 322–3
 ‘preconsciente’, 92
 ‘procesos distribuidos en paralelo’,
 68, 77, 99n
 procesos primarios, 135, 165, 252
 procesos secundarios, 135, 253
 procesos seriales y conciencia, 77–8
 propiedades de onda y la conciencia,
 78
 prostituta, símbolo, 287
Proyecto de una psicología para neurólogos
 (Freud), 37–9, 43, 62–3, 71,
 73–4, 77–80, 95, 238
 psicología cognitiva
 y explicaciones homunculares, 81
 y ordenadores, 66–78
 relación con la teoría de Freud, 52
Psicología de las masas y análisis del ‘yo’
 (Freud), 320–1, 332
 psicología de sentido común,
 104–14, 140, 160n
 psicología del yo [*self-psychology*], 50
Psicopatología de la vida cotidiana (Freud),
 382–92
 pubertad, 39–40, 221
 pulsión de muerte, 368n
 pulsión sexual, 208–9, 213–17, 222,
 238–40
 y civilización, 353
 pulsiones
 agresivas, 351, 353–4
 como amenaza para la sociedad,
 351, 353–4
 y complejo de Edipo, 196–7
 y criterios de la perversión, 217,
 221–2
 y civilización, 9–10, 327–34, 351
 factor mental, 237–40
 y lo inconsciente, 172
 naturaleza y número, 222, 252,
 266n
 y origen de la neurosis, 46
 relación con la fantasía, 44–5
 renuncia ritual, 323–4
 y sexualidad, 208–10
 teoría, 36–50
 ‘véase también pulsión sexual
 pulsiones ‘insuficientes’, 244n
 puritanismo, 12

 Quinn, Susan, 298n

 Rachman, S., 248n
 razón
 como esperanza para el futuro, 367
 como sustituto de la religión,
 363–7
 y conciencia, 356–7, 363–7
 control sobre la agresión, 361
 moralidad y pesimismo, 348–9
 razonar, 96
 realización de deseos
 y autoanálisis de Freud, 46–8
 y causalidad en sueños, 122–3
 como paradigma de
 irracionalidad, 116

- crítica de Grünbaum, 392–7
 disfrazada en sueños, 134–6
 incompatibilidad con la teoría de
 la seducción, 45
 y lo inconsciente, 181
 y relación con la libido, 45
 y relación con los sueños, 114–30,
 137–45, 150n
 y teoría del reflejo, 37–8
 ‘recuerdo infantil’, 304
 ‘recuerdo infantil de Leonardo de
 Vinci, Un’ (Freud), 301
 recursos literarios, 95
 recursos teatrales, 95
 red, modelos de, 68–9, 73
 regresión, 304–6
 relación padres–hijos, 280
 ‘relaciones de objeto’, teoría de las,
 50
 relaciones de prueba, 95–7
 religión
 analogía con la neurosis obsesiva,
 322–3, 345, 364–5
 y ciencia, 344–6, 365
 y credo igualitario, 366–7
 importancia para la moralidad,
 363–4
 reminiscencias, 34, 37
 remisión espontánea, 373, 398n
 represión
 crítica de Grünbaum, 378–97
 en sueños, 135, 385
 fuerzas, 217
 y lo inconsciente, 173
 y memoria, 44
 relación con la supresión, 382–3
 y teoría de la histeria, 34, 37–9, 44
 y teoría de las pulsiones, 50
 repugnancia como criterio de la
 perversión, 215–17
 ritual religioso, 322
 rivalidad entre hermanos, 333
 Roma, como metáfora, 9–11, 20–6
 Rosalía, H., 278–9
 Rousseau, Jean Jacques, 365–6, 369n
 Ruddick, Sara, 243n

 sadismo, 368n
 Santa Ana, la Virgen y el Niño, 304–5
 Sartre, crítica del psicoanálisis, 175,
 180–2
 Schliemann, Heinrich, 21
 Schmidl, explicación de, 151n
 Schreber, caso, 195, 267n
 seducción, teoría de la, 29–51
 abandono, 29–51
 desarrollo, 3
 y función del autoanálisis, 47–8
 incompatibilidad con la
 realización de deseo, 45
 razones para su rechazo, 30
 sentimientos sociales de los
 homosexuales, 217–18, 247n
 señal de angustia, 181
 sexualidad, 208–10, 215–20, 237–40
 función reproductora, 223–5,
 230–1
 sexualidad femenina, 200–2, 271–7
 véase también mujer
 sexualidad infantil

Índice alfabético

- y autoanálisis de Freud, 4
- en las neurosis, 234
- y Leonardo de Vinci, 303–4
- y perversiones, 210, 216, 220–5, 233–4, 242n
- y polimorfismo perverso, 234
- y teoría de la seducción, 45
- sexualidad neurótica, 234
- 'Signorelli', 386–8
- simbolismo
 - crítica de Grünbaum, 384–6
 - en sueños, 136–7, 384–6, 401n
 - herencia cultural, 338–9
- simbolismo sexual, 136–7, 159n
- símiles, 94
- sistema nervioso, modelo de Freud, 71–8
- sistemas de programación, 64
- Smith, Robertson, 329
- 'Sobre la sexualidad femenina' (Freud), 272, 275
- Stern, Daniel, N., 272, 297n
- sublimación
 - y civilización, 341
 - y homosexualidad, 213, 239, 247n
- sueño en fase REM, 158n
- sueños, 102–62
 - angustia y temor, 151n
 - aspectos racionales, 95–6
 - causalidad en su interpretación, 104–14
 - como clave de la histeria, 102–4, 146n
 - contenido latente, 132
 - contenido manifiesto, 132
 - crítica de Grünbaum, 145n, 152n, 378–81, 384, 389–97
 - y motivos, 114–30
 - significado, 38, 95
 - y simbolismo, 136–7, 384–6, 401n
 - y simbolismo sexual, 136–7, 159n
- sueños, Los (Freud), 155n
- sueños de volar, 136
- sugestión, acusación de, 375–8
- Sulloway, F. J., 50n, 145n
- super-yo, 251–68
 - aspectos de su desarrollo, 251–68, 357–60
 - y civilización, 263, 334, 355–63
 - como humúnculo, 86–8, 257
 - y función, del complejo de Edipo, 197–9
 - e internalización, 257–60
 - e internalización de la autoridad de los padres, 357–62, 369n
 - y lenguaje, 250–60
 - severidad, 260–3
- superveniencia, doctrina de la, 56
- supresión y represión, 382–3
- 'tabú de la virginidad, El' (Freud), 291
- tabús culturales, 326–7
- Tánatos, 267n, 332
- Tausk, Victor, 305
- técnicas de sugestión hipnótica, 373
- Templo de Minerva, 26
- Thalberg, Irving, 100n
- Timpanaro, Sebastiano, 387, 401n

Índice alfabético

- Totem y Tabú* (Freud), 194–5, 205, 320,
325–31, 338
- totemismo, 325–31
- trabajo del sueño, 132
- transferencia, 8, 164
y mujer, 285
y sugestibilidad, 376–8, 399n
- 'transparencia', modelo de la, 156n
- Tres ensayos para una teoría sexual* (Freud),
80, 208, 211, 216, 283, 382
- Turing, máquina de, 65–6
- unidad del yo, doctrina de la, 85
- utilitarismo, 353
- vida social, teoría de la, 333
- virginidad, 291
- voluntad, debilidad del la, 90–3
- Wernicke, Carl, 53, 59–60, 77
- Winckelmann, Johann J., influencia
de, 24–5
- Wittgenstein, Ludwig, 147n, 149n
- Wollheim, Richard, 145n, 155n,
162n, 178, 188n, 191n
- Wolpe, J., 248n
- yo como homúnculo, 86
y conciencia, 254
y relación con el ideal del yo, 260–3
- yo nouménico, 265
- 'yo' y el 'ello', *El* (Freud), 80, 198–9,
333, 369n
- Young-Bruehl, Elizabeth, 204, 206n,
297n
- zonas erógenas, 209

¿Tiene aún Freud alguna actualidad? Este volumen parte de la premisa de que así es. Al enfocar la obra de Freud no sólo desde una perspectiva filosófica, sino también histórica, psicoanalítica, antropológica y sociológica, los autores ofrecen nuevas vías de análisis del pensamiento y los actos humanos. Los ensayos tienen en cuenta tanto el contexto de la obra freudiana como su estructura argumental para revelar cómo es posible dar sentido a toda una variedad de experiencias por lo general incomprendidas. En ellos se cubren los temas centrales del pensamiento de Freud, desde la sexualidad y la neurosis hasta la moralidad, el arte y la cultura. Nuevos lectores y los no especialistas encontrarán en estas páginas la guía más accesible y adecuada. Para los especialistas y los estudiantes ya familiarizados con la obra de Freud, el libro ofrece un panorama de los más recientes desarrollos en la interpretación de su pensamiento.

Ilustración de la portada: Gustav Klimt, *Danae*, 1907-8,
Galerie Würthle, Viena

CAMBRIDGE
UNIVERSITY PRESS

ISBN 0-521-47838-3



9 780521 478380