

Freud y la filosofía: precedentes de una ambivalencia fundamental.

Freud and the Philosophy: precedents of a
fundamental ambivalence.

Alfonso A. Gracia Gómez¹

Universidad Nacional Autónoma de México

Recibido 31 julio 2020 · Aceptado 30 marzo 2021

Resumen

La relación del psicoanálisis con la filosofía debe tener en cuenta el propio rechazo que Freud declaró contra todo intento de reducir la psicología al conocimiento de los fenómenos de la conciencia, que de modo temprano e insistente vinculó a la noción idealista de “cosmovisión” (*Weltanschauung*). Sin embargo, un seguimiento minucioso de las principales tendencias filosóficas que se daban en su contexto muestra el verdadero lugar de privilegio que corresponde al pensamiento filosófico de cara a la configuración identitaria del psicoanálisis como disciplina (y de su objeto de estudio: el inconsciente), con un marco epistemológico propio que bebe de la confluencia ideológica que el neopositivismo cientificista estableció con la filosofía de Schopenhauer.

Palabras clave: Freud, psicoanálisis, filosofía, *Weltanschauung*, Schopenhauer

Abstract

The relationship of psychoanalysis with philosophy must consider Freud's own rejection of any attempt to reduce psychology to the knowledge of the phenomena of consciousness, which he early and insistently linked to the idealistic notion of “worldview” (*Weltanschauung*). However, a meticulous follow-up of the main philosophical trends that occurred in their context shows the true place of privilege that corresponds to philosophical thought in the face of the identity configuration of psychoanalysis as a discipline (and of its object of study: the unconscious), with its own epistemological framework that draws on the ideological confluence that scientist neopositivism established with Schopenhauer's philosophy.

Key words: Freud, psychoanalysis, philosophy, *Weltanschauung*, Schopenhauer

1. alfonso.gracia@outlook.com

¿Adónde va un pensamiento cuando es olvidado?

Sigmund Freud

1 • Introducción: una ambivalencia fundamental

Freud presentó en 1917 su pormenorizada relación de las “tres heridas narcisísticas” que la historia de la ciencia, a su decir, había infligido contra la imagen que el hombre tenía de sí mismo (con su consecuente deterioro). Desde entonces, la noción de conciencia, así como el rigor supuesto a aquellas disciplinas del conocimiento que tomaban en ella a su objeto de estudio, se tornaron sospechosas de haber estado encubriendo una verdad más profunda, una verdad que ya no parecía que pudiera salir a la luz por la sola fuerza de la lógica y la deducción apriorísticas. Pues esta conciencia, tal como la definía el psicoanálisis, no solo estaba condenada a depender de los mandatos del inconsciente, auténtico y único “señor” del reino psíquico, sino que además parecía tener entre sus funciones principales la de protegerse ante los embates de una realidad, por excelencia, insoportable (Freud, 1925a: 2885). Lejos del criterio de certeza en que la había convertido Descartes, se presentaba ahora como la auténtica fuente del mar de confusiones en cuyo naufragio consistía la vida del hombre (véanse a este respecto las tesis de Adorno y Horkheimer, 2007).

Es evidente que la disciplina que más pudo verse afectada por semejante acusación era la filosofía. Así, al filósofo no le era dada la legitimidad de “filosofar”, pues estos esquemas, trascendentales o no, podían considerarse como un *a priori* de la experiencia, sí, pero solo a condición de que se dejase de lado toda pretensión de neutralidad objetiva; ya que la tesis del inconsciente implicaba que las aseveraciones filosóficas no podían hallar su fundamento último, precisamente, en el terreno de lo lógico y universal. Posiblemente se trataba de una conclusión que, no por lo extendida (véase el caso de Heidegger [2003], que debate continuamente contra estos supuestos), dejaba de resultar demasiado apresurada; una conclusión que, por otra parte, se encargó de extender el propio Freud, muy a pesar de las efectivas resonancias filosóficas de buena parte de los problemas que debía abordar la nueva disciplina, cuya génesis no se puede comprender debidamente si

no es en el contexto de los grandes debates epistemológicos de su tiempo.

Según Freud, ante la creencia epistemológica en una “lógica trascendental”, para la que la conciencia supuestamente operaba como auténtico campo de intervención gnoseológica en la realidad, el concepto psicoanalítico de “represión” profundizaba en las raíces no-lógicas que, siempre según él, estaban realmente a la base de nuestras (eminentemente sesgadas) “visiones de mundo” (*Weltanschauungen*) (Assoun, 1982: 50-69). Con ello, la clásica distinción kantiana entre fenómeno y noumeno se tornaba insuficiente, pues no todo lo no accesible a la conciencia dejaba de ser fenoménico. Era necesario introducir la alteridad que representaba el psicoanalista para establecer la posibilidad de un verdadero “diagnóstico” sobre los esquemas explicativos de cada sujeto¹. No había ninguna “inocencia” en el pensamiento abstracto; lo contrario solo se podía interpretar como un intento vano por “sustituir el viejo catecismo, tan cómodo y completo” (Freud, 1926: 2838-2839). La verdad última solo se podía vislumbrar cuando se rasgaba algo del inconsciente:

El psicoanálisis nos obliga, pues, a afirmar que los procesos psíquicos son inconscientes y a comparar su percepción por la conciencia con la que los órganos sensoriales hacen del mundo exterior. Esta comparación nos ayudará, además, a ampliar nuestros conocimientos. La hipótesis psicoanalítica de la actividad psíquica inconsciente constituye en un sentido una continuación del animismo primitivo que nos mostraba

¹ La reformulación de este problema en términos propios de la epistemología kantiana permite notar la similitud (y las diferencias) con el planteamiento de algunos autores que habían construido sus respectivos sistemas sobre los cimientos del idealismo trascendental; así, por ejemplo, en el caso del filósofo irlandés William Hamilton (1788-1856), quien “al establecer una distinción entre la psicología y la lógica, [...] señala que la primera es una fenomenología, pues se refiere a lo que aparece en vez de aplicarse al pensamiento en cuanto tal. La fenomenología es entonces una psicognosis o examen de las ‘ideas’ tal como de hecho surgen y desaparecen en el curso de los procesos de la mente” (Ferrater Mora, 2002: 1238 [tomo II]). En un sentido similar, aún más próximo al planteamiento psicoanalítico, la *Fenomenología del espíritu* hegeliana introducía la referencia de una alteridad como elemento necesario para el despliegue histórico en el que un sujeto (en su caso, el espíritu absoluto) alcanza el conocimiento “científico” de sí (*id*).

por doquiera fieles imágenes de nuestra conciencia, y en otro, como una extensión de la rectificación, llevada a cabo por Kant, de la teoría de la percepción externa. Del mismo modo que Kant nos invitó a no desatender la condicionalidad subjetiva de nuestra percepción y a no considerar nuestra percepción idéntica a lo percibido incognoscible, nos invita el psicoanálisis a no confundir la percepción de la conciencia con los procesos psíquicos inconscientes objetos de la misma. Tampoco lo psíquico tal como lo físico necesita ser en realidad tal como lo percibimos [...] (Freud, 1915: 2064).

En este sentido, ningún intento de abordar las relaciones entre filosofía y psicoanálisis debe omitir la ambivalencia personal que padeció Freud respecto a la filosofía, que desemboca en un “préstamo de la palabra” que no remite a cualquier palabra, sino a la palabra filosófica. No se trata de un mero artificio retórico y por supuesto debemos atravesar allende el lugar común. Pues en la ambivalencia filosófica encontraremos las claves del encuentro “filosófico” con la cosa freudiana. Y a tal respecto, la ambivalencia freudiana no debe ocultar tampoco los términos de un mutuo *desencuentro* original, y hasta originario, de la relación del psicoanálisis con la filosofía. Así lo ha interpretado, por ejemplo, Paul-Laurent Assoun, que inserta la posición freudiana en el marco de un auténtico “descubrimiento” (el de la palabra psicoanalítica) que, a su decir, no deja de producirse en el seno del discurso propiamente filosófico:

Trátase, pues, de exhumar el discurso freudiano sobre la filosofía (ya que se lo ha enterrado con tanto cuidado). Pero la restitución de la palabra de Freud, de carácter tan desconcertante, revela la razón por la que se la ignoró (circunstancia que responde asimismo a motivaciones ideológicas más profundas). En efecto, nos encontramos con un discurso tornadizo, múltiple y, por último, ambivalente; por una parte, Freud presenta fórmulas categóricas para despojar a la filosofía de sus pretensiones de legislar en el terreno de la ciencia psicoanalítica; por otra, reconoce humildemente la importancia de la filosofía en la “actividad del pensamiento” humano. Por un lado, Freud lanza a los filósofos sarcasmos que

rayan en la caricatura y el lugar común; por el otro, podemos observar el retorno regular de referencias a ciertos sistemas que parecen cumplir una función necesaria en los puntos decisivos de la argumentación freudiana (Assoun, 1982: 12).

Por una parte, el rechazo de la filosofía constituye la base sobre la cual fundamenta la cientificidad de su psicoanálisis como *Naturwissenschaft*. Por esta razón explica Assoun que “a la universalidad sistemática se opone el “particularismo” científico [...] es separándose del apriorismo filosófico, tal como él lo concibe, que Freud define del mejor modo la identidad de la ciencia analítica” (1982: 52). Por otro lado, parece indudable que el rechazo freudiano de la filosofía debe acarrear una circunstancia, ciertamente paradójica, como es el hecho de que en gran medida “habla” él mismo un lenguaje eminentemente filosófico (Vetter, 1989).

Así, en el siguiente ejemplo (tomado de Schellenbacher, 2011): el 24 de noviembre de 1909 el Dr. Haus profirió su conferencia en la “Sociedad de los miércoles” acerca del “problema de los universales” y la “relación entre forma y materia”. Freud se mostraba entonces partidario de la necesidad de resolver aquel “error histórico” que distinguía al “platonismo” inherente a tales posturas. Más allá del contenido filosófico de sus palabras (con el que por cierto muestra, de rebote, su simpatía por los posicionamientos de Nietzsche), lo que deja ver esta anécdota es, ante todo, lo insostenible de una pretendida ruptura de Freud con la filosofía, a la que no se ahorra toda posible ocasión de censurar.

Se trata, pues, de una relación que, de nuevo, debe leerse en el más complejo sentido de la ambivalencia. En síntesis, el fundador del psicoanálisis –expresión que es algo más que un epíteto– se enfrenta a la filosofía desde una posición doble: a) por una parte, enuncia una postura crítica que parte del rechazo a toda *Weltanschauung* no-científica (aspecto este que justifica el lugar que le concedió Ricoeur entre las hermenéuticas de la sospecha [1970: 32]), pero además de ello toma partido por b) una postura más bien *reactiva*, en la medida en que la contraposición con la filosofía le permite afirmar la naturaleza específica de “su” objeto. Así lo encontramos en el debate, de escaso seguimiento, que Freud trató de establecer en torno a la implausibilidad del término “subconsciencia” (*Unterbewußtsein*) en el contexto psicoanalítico (Freud, 1900: 716 de la ed. española; 619 de la

ed. alemana), instancia equiparable a lo que Michel Henry, en su crítica a los posicionamientos psicoanalíticos (2002) tildó como “conciencia de los filósofos”. De manera que aun los tiempos posteriores demostraron que el distanciamiento requerido por Freud era indispensable no solo a la hora de delimitar el estatuto epistemológico de la nueva disciplina.

La “torcedura” del discurso que plantea Assoun puede entonces interpretarse como un intento por huir de la sistematización, propia de aquella *Weltanschauung* que identificase Freud con la “anticientífica” filosofía. Sin embargo, pese a que expresiones como las de Assoun inciden en la huella que abrió el propio Freud entre filosofía y psicoanálisis, esta situación dista mucho de ser taxativa. Pues el “discurso freudiano” acude de una manera muy particular tanto a la tradición filosófica como a algunos de los representantes de las tendencias dominantes en su tiempo. La obra de Freud puede considerarse, por ello, como una suerte de escalpelo filosófico en las investigaciones neurológicas y clínicas del cambio de siglo. El rechazo de Freud a la filosofía es tan elocuente porque el objeto que Freud se “apropió” para su psicoanálisis entró de inmediato en contradicción con las pretensiones de verdad del discurso filosófico.

Esto contribuye a esclarecer por qué el inconsciente debe ser para Freud “otra cosa” distinta a lo que en apariencia se había expuesto en los textos que, desde la filosofía, lo habían tratado de apresar²; especialmente por cuanto a lo que tiene que ver con ese tipo de textos que son propiamente sistemáticos, es decir, aquellos en los que la “mera” lógica es la que acaba por imponer su norma. Allí donde esto ocurre, allí donde el investigador se encuentra en la conformidad de un discurso cerrado, la palabra pierde su

² Posiblemente, el caso más célebre fue la *Filosofía del inconsciente* de E. Von Hartmann (1873). Sobre las posibles similitudes del “inconsciente” que describe este autor y el freudiano, Lacan se pronunció en su enseñanza de forma muy clara: “El inconsciente primordial, el inconsciente función arcaica, el inconsciente presencia velada de un pensamiento que, antes de su revelación, ha de estar a nivel del ser, el inconsciente metafísico de Eduardo van Hartmann –por más que Freud se refiera a él en un argumento *ad hominem*–, el inconsciente como instinto, sobre todo, nada tienen que ver con el inconsciente de Freud, nada que ver –a pesar del vocabulario analítico, de sus inflexiones, de sus desviaciones– con nuestra experiencia. Que me contesten los analistas –¿Acaso en algún momento, aunque sólo sea por un instante, tienen la sensación de estar amasando pasta de instinto?” (2010: 132, cursivas del original).

poder referencial y, por el contrario, entiende Freud que no tiene otra misión que la de defenderse de eso “otro” insoportable al decir, pero presente en la realidad, y que se escapa a lo dicho.

2 · Psicoanálisis, escepticismo y ciencia

Aún en aquellos “ensayos” que, como tales, pareciera que podrían reproducir en gran medida la lógica o tendencia del inconsciente a mostrarse en lo dicho, aún en estos casos, como decimos, prefiere mostrarse Freud especialmente cauteloso, en ocasiones escéptico (por ejemplo en el inicio de *Más allá del principio del placer* [1920: 2508]). En este sentido, parece lícito considerar al escepticismo como un valor filosófico freudiano, y al discurso analítico en la continuación de la tradición filosófica escéptica. En este sentido, la propuesta freudiana está marcada por la proposición de Du Bois-Reymond, que Assoun prefiere calificar como “agnosticismo”: “Naturalmente, esto no implica un escepticismo: pero la posición de esos dos límites indarraigables asigna la validez relativa de todo lo que se practica entre ellos” (Assoun, 2001: 69-70).

Sin embargo, es evidente que en el caso de Freud no hay para un tal agnosticismo, sino que entronca mejor con el valor que ha ofrecido tradicionalmente el escepticismo como ese “otro” de la filosofía en cuya batalla se ha construido la teoría de conocimiento (Cavell, 2002). De hecho, la evolución que el mismo Assoun expone demuestra que, si hay más bien un “fundamento agnóstico” a la base del encuentro freudiano con la cosa en sí de su inconsciente, este no tarda en convertirse en un escepticismo que se permite transgredir las fronteras del conocimiento *científico*. Esto significa que la distinción no excluye a los opuestos de manera tan radical, como ocurre en el par conocimiento / no-conocimiento, sino que se trata más bien del orden conocimiento-científico / conocimiento-incierto. De este modo, Freud recupera una comprensión del conocimiento que hunde sus raíces en la diferenciación platónica entre *doxa* y *episteme*.

Como es sabido, Freud cursó tanto sus estudios universitarios como su actividad investigadora posterior en la Universidad de Viena, cuna del positivismo lógico que le fue coetáneo. A tal respecto, el ambiente cultural de la academia en la que se formó estaba fuertemente influenciado por

una corriente marcadamente científicista, de corte neokantiano, que había introducido el médico y fisiólogo alemán Pierre Du Bois-Reymond (1818-1896). Este se hizo célebre en la memoria colectiva de la Universidad gracias a un discurso de apertura de curso en el que alzó la proclama "*Ignoramus et ignorabimus!*" para señalar la imposibilidad, connatural tanto al ser humano como a la ciencia que este construye, de atravesar con su conocimiento los límites experienciales.

Sin embargo, Du Bois-Reymond creaba sin advertirlo el espacio epistemológico de lo que correspondería al posterior inconsciente freudiano. Aunque sus tesis, por su radicalidad, adoptaban una formulación más bien agnóstica que escéptica (en tanto señalaban a las fuerzas secretas de la mente humana como aquel lugar que no podría llegar a ser conocido jamás), daban una especie de "carta de naturaleza" a una toda una serie de fenómenos, de significación oculta, pero a los que correspondía algún tipo de lugar propio. De esta manera, el "*Ignorabimus!*" planteaba una especie de reto (y de hecho, según Assoun, lo fue para los estudiantes de la época), ante el que solo cabía responder tomando una de las dos posturas, mutuamente excluyentes, de la siguiente alternativa:

- A) O bien el investigador podía conducirse mediante un dualismo ontológico que reprodujera, plagiara, el dualismo epistémico presente como supuesto en la prerrogativa escéptica de Du Bois-Reymond. En este caso, ocurre que el saber se desdobra y, por ende, la cosa misma. Ante la imposibilidad de conocer se responde con la dualidad de modos de conocer y la dualidad de la cosa. Es el presupuesto de la dialéctica trascendental kantiana y de la Crítica de la razón práctica. Se despliega como reivindicación de las ciencias del espíritu (Dilthey) y, a través de Heidegger (duplicación ontológica de la realidad en la diferencia óntico-ontológica), llega hasta la hermenéutica gadameriana.
- B) O bien podía tomar partido por una suerte de monismo ontológico que al mismo tiempo debía hacer especial hincapié en el carácter dualista de toda explicación (la realidad es una, pero al explicarla nos la planteamos como escindida). De esta manera, el saber de la cosa sería solo uno, aunque siempre bajo sus múltiples aspectos, que por otra parte tendrían la virtualidad de reproducir el desdobra-

miento especular característico del conocimiento en tanto que conocimiento científico, pero no de la cosa en sí. Con ello, la cosa tiende a ser considerada como una “causa” del saber (en tanto que unicidad del saber de la cosa) y se sitúa en la íntima proximidad del cogito (el sujeto) que lo funda³.

De esta forma, la hipotética vinculación del psicoanálisis con el escepticismo no puede significar que el propio autor del psicoanálisis desconfíe de sus propias teorías; más bien es una necesidad inherente a sus presupuestos, que tienen que ver con la pasmosa facilidad del sujeto para engañarse, especialmente en lo que respecta a la valoración de sus propias creencias y sentimientos (desdiciendo el presunto privilegio epistémico de la primera persona). La teoría puede estar, así, debidamente fundamentada; pero la cuestión es hasta qué punto es la verdad de la teoría la que está en juego cuando “tenemos la sospecha de que el lenguaje no dice exactamente lo que dice” (Foucault, 1970: 3). Ello está emparentado con la actitud que el analista deberá poner posteriormente en su praxis interpretativa, que fundamentalmente debe servir para evidenciar esa ruptura con todo compromiso de totalización sistematizadora; es decir: a la cosa se la debe ver *en su manifestarse* mismo; ese debe ser el primer contacto que tenga Freud con lo que sus lectores e intérpretes tildarán de “cosa del psicoanálisis”. En esta situación, la pregunta deberá caer sobre la condición sistémica de la metapsicología como *corpus*; el modo en que ella no debe ser confundida con esta “cosa”, sino que, al revés, solo se la toma en cuenta en la medida en que “hace ver”.

La metapsicología –con su *Unbewusste*– representa una “ruptura epistemológica” [cursivas nuestras] respecto a la totalidad de los discursos literarios, filosóficos, psicológicos y neurológicos. Es preciso entonces pensar en algo que sea al

³ De la cosa, su desdoblamiento original, que permite el conocer, en este la pluralidad del acto de conocer, que es retorno de la cosa sobre sí misma y, de este modo, hemos llegado a la pluralidad de desdoblamientos y de aquí al infinito... Se repite la enseñanza del *Tao Te King* que tanto gustaba a Lacan (Roudinesco, 1995: 511): “El Tao dio a luz al uno. / Y el uno dio a luz al dos / El dos dio a luz al tres. El tres dio a luz a todas las cosas” (*Tao The King*, § 42).

mismo tiempo irreductible a la psicología y a la metafísica. Lo que se impone entonces es una meta-psicología, es decir, una psicología de los procesos que conduzcan más allá del consciente, y que encontraría su lugar –un tanto cuanto “atópica”– al lado de la psicología (“doble sentido del prefijo “meta”) (Assoun, 2002: 11).

La ruptura de la autoevidencia es, por ende, lo que motiva al autor de *La interpretación de los sueños* a andar con pies de plomo y “mirar con cuidado” (respondiendo a la etimología de la palabra “escepticismo”). No se trata de una nueva multiplicación semántica de los discursos. A nuestro modo de ver, la cosa es más sencilla y más profunda, en la medida en que toca el propio corazón de la historia de la filosofía; un corazón marginal, pero motor necesario del saber filosófico. Su espacio natural, en el contacto con la filosofía, lo encuentra en la aproximación crítica propia de su espíritu. O por decirlo mejor, la relación del psicoanálisis con la filosofía se articula de manera similar al papel de *alter ego* que desde los inicios de la Modernidad ha representado el escepticismo (tesis de Cavell, 2002).

Pues, siguiendo estas consideraciones, diremos que para Freud toda ciencia (y en especial una ciencia que verse sobre el inconsciente) debe ser escéptica, aunque solo sea por el afán de renuncia al contenido de verdad de la sistematización. Pero ¿de qué naturaleza es este escepticismo? ¿Cuál puede ser la consideración que merece el psicoanálisis como “ciencia escéptica”? El proceder del científico se resume en su “mirar con cuidado” de que la cosa, que se logra ver gracias a la teoría (*theorein*) en que se dibuja, no acabe oculta en el mismo aparato conceptual que, en este sentido, no es más que mera ficción:

Sabemos muy bien cuán poca luz ha podido arrojar hasta ahora la ciencia sobre los enigmas de este mundo. Todos los esfuerzos de los filósofos continuarán siendo vanos. Sólo una paciente perseveración en una labor que todo lo subordine a una aspiración a la certeza puede lentamente lograr algo. El viajero que camina en la oscuridad rompe a cantar para engañar sus temores, mas no por ello ve más claro (Freud, 1926: 2839).

Es por mor de esta condición escéptica que todo trabajo psicoanalíti-

co ha de tener algo, si no mucho, de biográfico. De otro modo no se entiende que el inconsciente sea algo que no existiera antes de Freud. Cuando Bruno Bettelheim (1991) reprochaba a Jones (1953) que hubiera escrito una biografía demasiado “hagiográfica” del autor y por ende “poco psicoanalítica” – toda vez que en cambio bendice la llegada de un texto más supuestamente “crítico” como era la biografía escrita por Peter Gay (1988)–, lo que quería decir con “psicoanalítica” venía a ser lo mismo que “interpretativa”, esto es, dispuesta a descifrar los enigmas que el padre del psicoanálisis había dejado abiertos, como huellas, en su propia obra. Pero un principio olvidado de Bettelheim en este punto (como, por lo mismo, de Gay) es que, si Freud sacrifica su propia intimidad al escribirse a sí mismo, al más puro estilo de Montaigne, también exige la aceptación de que su lector, su crítico, juegue con la misma baza.

Nótese que en psicoanálisis, como también ocurría en los *Ensayos*, se habla mucho en primera persona (por lo menos hasta que la tercera persona fue “introducida” por Jacques Lacan). Esto es así, por un lado, debido a la exigencia freudiana de hablar siempre *de y por* la experiencia, pero además, por otro, por una necesidad inmanente a la “cosa”, que exige que se hable específicamente sobre *lo que no se quiere decir* porque es motivo de vergüenza, aversión o incluso rechazo. Esta es la palabra que produce el psicoanálisis en la clínica y la que está abocado a sacar Freud, con mucho pudor, en los pasajes más autobiográficos de su *Interpretación de los sueños* (1900); un aspecto hoy en día venido a menos, pero que en otro momento resultó concomitante para la práctica de producir ensayos: la referencia continua a esa cosa a la que se apunta en el hablar, y que corre el riesgo de perecer oculta por el hablar mismo.

Esto ayuda a entender de qué modo y hasta qué punto la “invención” del inconsciente por parte de Freud (Lacan, 1965: 70) no podía sino pasarle factura a su credibilidad como intelectual (López Ibor, 1968), no digamos ya como científico (Jones, 1953). Desde la puesta en escena de sus tesis, se le ha estado devolviendo la pelota del “eso tú” en el que por lo mismo se descubre, por su rechazo (al modo paradigmático en que funciona la *Verwerfung* [Freud, 1918; Laplanche & Pontalis, 1971: 396-397, entrada “Repudio”]), un yo propio y específico del filósofo; un yo aferrado al propósito de recuperar una autonomía desmentida por los presupuestos básicos del psicoanálisis.

La filosofía, en su ejercicio, no puede entonces sino negar, rechazar, omitir (*verwerfen*) los presupuestos freudianos, por cierto que con el beneplácito del psicoanalista, como hemos visto. Por eso, este mutuo rechazo descubre una coincidencia paradójica, bien formulada por Henry (2002): el inconsciente del psicoanálisis y la conciencia de los filósofos se excluyen mutuamente *porque ambas nociones tratan de mencionar la misma cosa*. En este sentido, no es de extrañar cómo Deleuze y Guattari denunciaron la supuesta “arrogancia” freudiana que implicaba, a su parecer, haber “privatizado” el inconsciente (1972); de otro modo: haber hecho “poseíble” y, por ende, “suyo” un “objeto” que unos y otros coincidían en que solo correspondía a los filósofos.

Pero si ambas disciplinas parecen coincidir en el objeto, no hay duda de que se distinguen de forma radical en cuanto a su metodología, y así lo señaló Freud. La filosofía era para él una disciplina de estudio “fácil y ligera” en contraposición con la pesadosa tarea del investigador (Assoun, 1982). Su sentido tenía que ver más con el disfrute y el deleite, con el juego y el enigma, que con un verdadero conocimiento. Esto último, “conocer”, era en cierto modo un “privilegio” del psicoanálisis, en la medida en que toda presunción de conocer al margen de la experiencia, como al parecer lo pretendía la *Weltanschauung* filosófica, debía entenderse como poco menos que un vano contrasentido.

[...] Otros fallos de mi naturaleza me han avergonzado y hecho concebir sentimientos de inferioridad, mas no así la metafísica. No tengo talento para comprenderla, pero tampoco me inspira respeto. Creo para mis adentros –estas cosas no se pueden decir en voz alta– que algún día la metafísica será desechada como una cosa inútil, como un abuso del pensamiento y un vestigio del período perteneciente a la *Weltanschauung* religiosa [...]. (Freud, 2000: 110)

Se ve bien aquí la ideología positivista, fruto de su formación universitaria, que une a Freud con sus coetáneos de la escuela de Viena. De modo que Freud hace psicoanálisis con y desde la filosofía, mucho antes de que se decidiera a dedicarse a la lectura de Schopenhauer, y a pesar del rechazo manifiesto a seguir leyendo a Nietzsche, al que sin embargo cita con frecuencia, aunque solo sea de memoria u oídas. Otros filósofos están, ade-

más, en su mente, y a veces hasta en su pluma: Aristóteles, el propio Platón (origen del “error metafísico” que dio lugar a la conciencia), Kant, Goethe, Schiller, su admirado Fechner...

3 · La influencia de Schopenhauer en la obra de Freud

Son muchas las comparaciones que se han hecho entre la filosofía de Schopenhauer y la obra del padre del psicoanálisis. Es una constante, sin ir más lejos, en la recepción del psicoanálisis por parte de Thomas Mann (2000; cf. Sánchez Pascual, 2000: 9-16). Ello puede ofrecer la impresión de que existe una relación efectivamente unívoca entre las propuestas teóricas de ambos autores, como si se sucedieran siguiendo un desarrollo lineal. Sin embargo, una lectura cuidadosa del proceso evolutivo que desplegó la metapsicología freudiana no permite datar con sencillez el origen del paralelismo entre el inconsciente freudiano y los conceptos filosóficos del autor de Danzig.

Una lectura superficial de Schopenhauer basta para observar cómo ciertas similitudes, nada anecdóticas respecto al núcleo de su filosofía, afloran en buena parte de sus textos. En *La voluntad en la naturaleza* (1944), sin ir más lejos, se refería a la voluntad como “impulso ciego”, “esfuerzo misterioso y sordo”, “tendencia ciega” y “esfuerzo inconsciente”, como asimismo señala que la conciencia sería un “producto tardío” respecto a aquella (Assoun, 1982: 32-33). Sin embargo, a diferencia de lo que pudo ocurrirle con Nietzsche, Freud confiesa que su lectura de Schopenhauer no se inició sino hasta una época ya tardía (1925b: 2791-2792), cuando había formulado los conceptos fundamentales de la práctica y la teoría psicoanalíticas y consideraba ya perfectamente demarcado el estatuto epistémico de su disciplina. ¿Cómo superar, entonces, esta contrariedad?

Assoun propone que se trataría de un caso de “elección del filósofo” de Freud con respecto a Schopenhauer. Ello se traduce en que, con rigor, la “voluntad” de Schopenhauer tiene similitudes que justifican la comparación, pero solo a condición de eludir aquellos aspectos que les distancian (Assoun, 1982: 188). En este caso, el rechazo de la representación que el filósofo le supone a la voluntad, en la medida en que para Freud el inconsciente

es característicamente el cúmulo de todas las representaciones habidas y por haber, de ahí a que su consideración de inmediato lleve a la problematización del olvido (Gracia Gómez, 2016). La “voluntad”, en este sentido, se puede identificar más bien con un aspecto secundario y ya tardío en su tópica, equiparable con el afecto y el sentimiento “yoico” característico de las religiones y que Freud atribuye a una sobredimensión simbólica del narcisismo (Freud, 1930: 3017–3018).

Es cierto que el encuentro con la obra de Schopenhauer –especialmente a partir de la influencia debida a las teorías de Sabina Spielrein (Freud, 1920: 2536, n. 1510)– determina la aparición de un concepto tan novedoso como fue el de “pulsión de muerte”, que a su vez fue definitorio para asumir la existencia de un “más allá del principio del placer” que, por un lado, suponía una auténtica reformulación de la idea misma de inconsciente como instancia procesual y mecanicista, y, por el otro, obligaba al psicoanalista a revisar la pregunta antigua por los límites del conocimiento en su disciplina, que se había creído superada, precisamente, gracias al soporte mecanicista que se le suponía al inconsciente (Henry, 2002).

Sin embargo, este soporte mecánico se difumina a partir del momento en que entra en juego un nuevo enigma, no previsto anteriormente por la teoría, que “hablaba” de un más allá *del inconsciente*, al menos en el sentido meramente procesual que había dibujado hasta entonces en sus aportaciones propiamente metapsicológicas. En este *fading* se entiende mucho mejor el auxilio heurístico que había de procurarle a Freud la perspectiva tópica característica de la segunda “época” de su pensamiento, ante el descrédito repentino que sufría a sus ojos la idea de que el inconsciente era una suerte de “aparato”, impulsor del engranaje de lo mecánico (la tensión connatural a la divergencia entre placer y displacer). Desde este momento, gana crédito a sus ojos una nueva formulación según la cual la tensión pulsional ocupa el lugar de una cierta “mitología”: un presupuesto del sistema que, sin embargo, no se puede considerar que forme parte del sistema mismo (Freud, 1933: 3154).

En el mismo sentido, a partir de la puesta en juego de la nueva dualidad pulsional (eros como fuente del placer, thánatos para el displacer) se definía al inconsciente no ya solo por lo representativo como tal (principio del placer y pulsiones eróticas), sino por otro tipo de pulsiones originarias

y que solo llegaban a la cognoscibilidad en el entrecruzamiento con las primeras. Por ello hablaba Freud de un más allá del principio del placer, esto es, un “más allá” que impedía concebir ese “allende” silencioso como algo que se situase fuera del ámbito de conocimiento del psicoanalista. Reivindicamos el escepticismo de Freud, pero eso no le convierte en agnóstico. Lo contrario habría constituido un mero remedo del “*Ignorabimus!*” de Du Bois-Reymond. Sin embargo, esto implica asumir que, para Freud, lo que está “más allá del principio del placer” es connatural al inconsciente; es el inconsciente mismo.

En este sentido, Freud se sirve del término “pulsión de muerte” para formular una especie de límite fáctico de lo representable en el inconsciente, y así acaba por reproducir punto por punto la oposición epistemológica schopenhaueriana entre voluntad y representación. El principio del placer, que anteriormente se había considerado el sustrato invisible pero rescatable de su primera formulación del inconsciente como instancia mecánica, pasa a jugar un papel equiparable al de la lógica trascendental kantiana, y se convierte ahora en la condición de posibilidad para el conocimiento de todo aquello que permanece “mudo” (esta es la prosopopeya más querida por Freud a tal respecto) en el inconsciente.

De ahí que Freud insista en que al psicoanalista solo le está permitido el acceso a las pulsiones, aun las de muerte, en el entrecruzamiento mismo (sobre el límite, no a su través) con las pulsiones eróticas o vitalistas, herederas de la función dinámica que originalmente había correspondido al principio del placer; es decir, la pulsión “en sí”, sea esta de vida o de destrucción, permanece inaccesible a la investigación, como el nómeno kantiano, si no es por las pistas que quedan como restos en la representación psíquica, y cuya presencia se justifica por la suerte de vestidura representacional que conserva el psiquismo gracias al principio del placer, que a su vez responde a la pulsión erótica debido a su vínculo con el principio del placer psíquico. Este, a su vez, da pie al encadenamiento procesual que se puede emular en la clínica mediante la *Freiassoziation*, y que se deja conocer en las formaciones del inconsciente, especialmente en el síntoma y el sueño.

Tal es la razón por la que puede haber un más allá de la psicología, pero no de la metapsicología (que sería la conclusión que, de otro modo, se habría podido imponer como corolario). La metapsicología freudiana se ve

de hecho obligada, a partir de este momento, a profundizar en el conocimiento de su propia condición epistemológica, en la medida en que se la sostiene por su adecuación con lo específico de ese objeto suyo que se trasciende a sí mismo, que es su propio “más allá”.

No puede haber un más allá de la metapsicología porque lo esencial de esta es su referencia interna al propio más allá (*meta-*) de su objeto de estudio. Se trata de un movimiento similar al que introducirá Lacan al declarar la inexistencia de un metalenguaje del inconsciente (2008: 143), especialmente si se lo conjuga con su denuncia de insuficiencia para la concepción del lenguaje como signo (2006a: 285), pues viene a querer decir que no hay posibilidad de acceder a un “más allá” por completo emancipado del decir (como lenguaje concreto, material) que sería el del inconsciente. Por el contrario, ese decir ya es en sí mismo un “más allá” que solo existe en su concreción, ya sea como inconsciente o como lenguaje. De donde se deduce que el inconsciente, “como lenguaje” que es⁴, es portador mismo de su *meta-*. No hay más allá del inconsciente, como tampoco hay más allá de la metapsicología, que solo estudia lo que está “más allá de la psicología” después de haber hecho una equiparación entre esta última disciplina y la investigación filosófica sobre la conciencia.

A su vez, este aspecto de “límite” es el que orienta el enfrentamiento con el principio de realidad, que desde un primer momento ya había funcionado como límite del principio del placer. Recordémoslo: el sujeto, sea “quien” sea, se forma en el entrecruzamiento de estos dos principios; como la necesidad de generar una instancia que proteja (Derrida, 1967) al aparato anímico de los males que arrastra la completa satisfacción pulsional.

Por lo tanto, lo que descubre Freud tras la “elección” de Schopenhauer es que ese “mal” no es solamente externo sino también interno: que hay *realidad* en el momento fundacional del propio psiquismo, “más allá” de como lo habían previsto sus tesis sobre la fantasía inconsciente y la escena originaria. Permanecerá “abierta”, pues, la concepción del inconsciente

4 Nótese que conservamos el “como” que Lacan instituye en la relación entre el lenguaje y el inconsciente: “El inconsciente es los efectos que ejerce la palabra sobre el sujeto, es la dimensión donde el sujeto se determina en el desarrollo de los efectos de la palabra, y en consecuencia, el inconsciente está estructurado como un lenguaje” (Lacan, 2010: 155).

como *objeto de conocimiento*, es decir, como “proceso”; pero esta apertura solo va a permitirle conservar su vigencia bajo una condición: la escisión, el desdoblamiento, la referencia interna a un “más allá” que es él mismo. En este juego de oposiciones, que marca la idiosincrasia de la cosa, se hace patente que la presencia de Schopenhauer, como la propia pulsión de muerte para el psicoanálisis, ejerció su influencia de forma constante, aunque muda, ya desde los años de formación previos a la constitución como tales de estas dos “cosas” correlativas que son el inconsciente y el psicoanálisis.

4 · Freud y los schopenhauerianos: antecedentes de una *Weltanschauung* cientificista

Freud entró en el laboratorio de fisiología de Brücke en 1877, tras su paso por el Instituto de Anatomía Comparada el año anterior. Si hacemos caso a Assoun, el “impacto” que le produjeron al joven Freud aquellos “grandes hombres” le obligó a forzar, modificar e incluso reformular sus inclinaciones originalmente románticas, hasta el punto que le llevaron a “convertirse en científicismo positivista” (2001: 224). Recordemos que Freud se había inscrito en medicina conmovido por “la seducción ejercida por la concepción *panteísta* de Goethe sobre el joven Freud”, en la cual se evocaba una naturaleza “dictatorial”, en la medida en que a los hombres no les era dado resistirse a sus leyes.

Este monismo (*ibid.*, p. 225) de raíz romántica y orden ontológico no dejaría de ejercer su influencia en el modelo epistemológico freudiano, y en concreto en su idea de lo que debía o no entenderse como *Naturwissenschaft*, es decir, como ciencia natural o más simplemente, a su decir, como auténtica ciencia, descartando por ilegítimo a todo aquello que los seguidores de Dilthey (entre los que se contaban autores tan dispares como Rickert, Weber o Heidegger [Abellán, 2006: 9-13; Pérez Mateos, 2006: 17]) habían pretendido elevar al estatuto de *Geisteswissenschaft* o ciencias del espíritu. Assoun, siguiendo en este punto la biografía escrita por Ernest Jones (1953), remarca la fuerte influencia del materialismo de sus predecesores universitarios como clave en la conexión entre el impulso romántico del joven Freud y una profesión de fe neokantiana fuertemente marcada por el

materialismo de helmholtziano.

Pues tanto Brücke, director del laboratorio en el que Freud llevó a cabo sus investigaciones predoctorales, como Du Bois-Reymond eran convencidos partidarios de las tesis del médico y fisiólogo berlinés Hermann Helmholtz, que en el plano teórico proponía que la materia debía ser concebida como la “convención científica” por excelencia (Assoun, 2001: 226). Con estos supuestos, no es de extrañar que la universidad vienesa se convirtiera en el auténtico reino positivista que dibuja Assoun (*ibid.*, p. 35). En ella, tanto Brücke como Du Bois-Reymond hicieron suya la “misión” de desterrar todo influjo místico, vitalista o “romántico” en la concepción científica del organismo, para sustituirlo por una nueva consideración en la que solo las fuerzas “físico-químicas comunes” tuvieran cabida (p. 34)⁵.

Freud sentía una poderosa admiración por la terna científica constituida por Helmholtz, Du Bois-Reymond y, especialmente, Brücke, hasta el punto de que tomó “prestados” de estos investigadores incluso a alguno de sus referentes intelectuales –así, Assoun cuenta que de Brücke heredó su excepcional admiración por “el gran Darwin” (*ibid.*, p. 36) de la que hace gala en textos como *Una dificultad del psicoanálisis* (1917)–. Parece que Freud los consideraba, en un sentido muy profundo, sus “predecesores”. La pregunta entonces es la de cómo pudo hacerse hueco en la obra de Freud la filosofía de un autor (no precisamente positivista) como era Schopenhauer; pregunta a la que Assoun trató de dar respuesta con una tesis muy plausible, a saber: cuando Freud recibió el influjo de sus antecesores científicos, “fagocitó” igualmente de ellos todo su impulso intelectual e ideológico. Pero este incluía, aun sin saberlo, una importantísima influencia del pensamiento schopenhaueriano, que había servido de base ideológica, de forma un tanto paradójica, para aquella escuela materialista:

⁵ Siguiendo esta prerrogativa, el médico alemán Theodor Meynert, otra de las grandes figuras de la Universidad de Viena de las que Freud fue acólito, había merecido cierta fama al aplicar el método materialista (mecánica) de Brücke a la neurología, cuyo resultado fue lo que se conoció como “sistema de proyección de Meynert”, que describía el comportamiento de un núcleo de células nerviosas situadas en el hipocampo (CITAR). Todos los fenómenos anteriormente tenidos por “espirituales” o inexplicables debían afrontarse a través del método físico-matemático, mediante la reducción de las fuerzas internas a “elementos de atracción o repulsión” observables y cuantificables, pues así era como se comportaba la materia.

Desde que las grandes voces de Hegel y de Schelling habían dejado de hacerse oír, parecía que la palabra en Alemania solo fuera la de las ciencias de la naturaleza. Y la popularidad tardía y relativamente restringida de la escuela de Schopenhauer se debía en parte a que tal escuela se apartaba menos que las otras de los métodos y de las conclusiones de la ciencia positiva. (D. Nolen, en su Introducción de la traducción francesa de la *Philosophie des Unbewussten* de von Hartman, 1877; cit. Assoun, 1982: 223)

Por ello es imprescindible delimitar lo que se entendía por “filosofía” en el entorno de Freud, aunque solo sea para confinar adecuadamente el sentido de las continuas manifestaciones de desprecio a las que ya hemos hecho alusión. Porque de otro modo no se puede explicar cómo el mismo Freud, adalid del positivismo, mostró sin embargo una “inclinación incongruente por un filósofo esotérico” (*ibid.*, p.219). Pues Schopenhauer no representaba una figura cualquiera, sino que más bien era tenido como “el filósofo” en el círculo académico de los materialistas vieneses (*ibid.*). Por eso, pese a que Freud había asegurado que no había nada aprovechable en “la ciencia del alma” de esa época, Assoun encuentra en ese “desierto metafísico”, a que dio lugar el reinado neopositivista, el papel que ejerció la filosofía de Schopenhauer como una gran *excepción*, ya que su obra había funcionado como *catalizador filosófico del positivismo alemán*.

Según estas tesis, no puede ser una mera anécdota el hecho de que el materialista Büchner escribiera un artículo sobre Schopenhauer en el que reivindicaba la “vigorosa influencia” que este autor podía proporcionar para el desarrollo de la ciencia. Otro ejemplo similar lo hallamos en D. F. Strauß (1808-1874), escritor liberal y teólogo protestante que fue autor de un “breviario de materialismo” titulado *La fe antigua y la fe nueva*. En él declaraba que “el materialismo y el idealismo pasan del uno al otro y en el fondo no forman más que una oposición común al dualismo” (Assoun, 1982: 224), tesis que se remontaba a Albert Lange⁶, quien había publicado

⁶ Friedrich Albert Lange (1828-1875) fue un filósofo y sociólogo alemán de inclinación neokantiana, pero con un importante corte materialista que en ocasiones le valió la acusación de psicologismo. Mantuvo relación con importantes intelectuales de su tiempo, entre los que destaca la figura de F. Nietzsche (Stack, 1983).

en 1866 su famosa *Historia del materialismo* (1903). Este texto, a decir de Assoun, constituía “la mejor síntesis del estado de la ideología científica en esa época” (1982: 228).

Sin embargo, lo curioso del gran éxito del pensamiento de Schopenhauer estriba en que realmente fue bastante tardío⁷. Ello contribuyó a alimentar una visión cuasimitológica del autor como filósofo intempestivo (*unzeitmässig*, según la ya clásica expresión nietzscheana) y portador de un “pensamiento maldito” que solo habría podido tener una cierta resonancia después de su muerte. En este sentido incidió, primero, la obra de Julius Frauenstädt, quien fraguó, a partir de su amistad con el autor, una auténtica devoción que se consumó en la constitución de la “iglesia schopenhaueriana”. Pero sobre todo fue a finales de los años 1860 cuando el pensamiento de Schopenhauer consiguió recobrar nuevos ímpetu y vigencia, ya “surgiendo del desierto metafísico que se produjo después de la muerte de Hegel”, a partir de la polémica que Eduard von Hartmann inició contra el profesor de Frankfurt en torno a las relaciones entre ciencia y filosofía.

A decir de Schopenhauer, se hacía preciso superar la contradicción entre el pensamiento filosófico-especulativo y el saber riguroso-demonstrativo de la ciencia. Con esto se consumaba la conformación de dos actitudes opuestas: i) por un lado, el bando de los metafísicos (historicistas hegelianos [Assoun, 1982: 222]) y ii) por el otro el de los “fisiólogos materialistas y positivistas” en apoyo de las tesis de Schopenhauer. Además, a ambas cabía aún contraponer una tercera línea, que era la representada por Ribot (1839-1916, psicólogo y filósofo francés), Challemeil-Lacour (1827-1896, escritor y político francés) y el ya mencionado D. F. Strauß, que trataron de adoptar una posición de consenso entre los dos extremos.

A esta polémica responden, pues, no ya dos sino tres actitudes diferentes: metafísica, cientificista y ecléctica, a las que Assoun todavía añade una cuarta tendencia epistemológica: “un rechazo de la especulación –dice Assoun–, con fundamento cientificista, junto con un especial interés por la

⁷ A este respecto, comenta Héctor del Estal Sánchez: “Si bien es verdad que no podemos negar que el destino inicial de la obra del filósofo del pesimismo fue el fracaso editorial, no es menos cierto que sería incorrecto afirmar que ésta pasara absolutamente inadvertida ante los ojos de sus contemporáneos o fuera silenciada por ellos. Podemos hablar de escasa repercusión, pero en modo alguno de absoluto silencio [...]” (2018: 129).

metafísica de Schopenhauer” (1982: 222). De ello se deduce que las relaciones que el materialismo neokantiano de esta época mantuvo con la obra del filósofo procedían, probablemente, de un intento por “colmar de sentido” una naturaleza a la que el razonamiento científico había despojado de toda teleología y de todo valor. La filosofía de Schopenhauer consiguió llenar a la perfección el “hueco” positivista debido al fundamento neokantiano que ambas posiciones compartían. En tal sentido se pronunciaba D. Nolen, traductor de Schopenhauer, que en 1877 escribió que “la popularidad tardía y relativamente restringida de la escuela de Schopenhauer se debía en parte a que tal escuela se apartaba menos que las otras de los métodos y de las conclusiones de la ciencia positivista” (cit. Assoun, 1982: 223).

La filosofía de Schopenhauer resultaba “útil”, pues, para combinar la asepsia científicista con un organicismo de índole metafísica que, sin embargo, se debía apuntalar con datos científicos (*ibid.*). Como consecuencia, el científico podía ejercer su trabajo desde un marco estrictamente positivista, sin dejar de mantener por ello un cierto “reducto” metafísico gracias a las “concepciones de mundo” schopenhauerianas. Esta combinación de Kant y Schopenhauer dotaba de contenido, así, al neokantismo formal y positivista de la época; miscelánea que puede parecer contradictoria y que en efecto no todos los autores materialistas, como era de esperar, compartieron. Así por ejemplo ocurría en el caso de Albert Lange (1903), que había tildado esta corriente como un “movimiento algún tanto artificial en favor de la filosofía de Schopenhauer”, y denunciaba un “empleo subjetivista en la ciencia del siglo xix” que a su decir había acabado por erigirse como “un movimiento en apariencia paradójico, monstruoso, artificial” (Lange, *ibid.*, II, 2-3; cit. Assoun, 1982: 228): “Hay que hacer notar especialmente –valoraba Lange– la presurosa acogida de los naturalistas que, *considerando insuficiente el materialismo* se adhirieron en su mayor parte a una concepción del mundo que estaba de acuerdo en importantes puntos, con la de Kant” (Lange, *id.*; cit. Assoun, 1982: 223).

La crítica de Lange nos permite demarcar las dos diferentes *líneas evolutivas* que parecen haberse seguido en el saber científico-filosófico de este contexto; a saber, de un lado la rama *especulativa*, que pasa por Kant, Fichte, Schelling, Hegel; más tardíamente, Rickert o Dilthey. Esta suponía una concepción característicamente dualista, es decir, que deduce de la crí-

tica kantiana la necesidad de un método propio para las llamadas ciencias del espíritu: anulan el agnosticismo original kantiano con respecto a la cosa en sí, reclamando para esta un método propio que crea el concepto de ciencia humana. Esta, a su vez, se distingue de la natural por el hecho de que en ella el observador es al mismo tiempo sujeto y objeto de conocimiento, lo que da lugar a la formulación de explicaciones de corte hermenéutico que sustituyen a la “cosa” de la experiencia por un concepto que da cuenta de la mediatización inmanente a todo proceso de (auto)conocimiento, el de cosmovisión o *Weltanschauung*. Aquí también asienta sus raíces, como se puede ver, la propia *hermenéutica filosófica* de H.-G. Gadamer, que no por casualidad encuentra en el psicoanálisis un oponente dialéctico con el que difícilmente puede llegar a ningún tipo de acuerdo (Gracia Gómez, 2020).

En el extremo opuesto se desplegaba una tradición filosófica totalmente distinta, y que fue la que llegó hasta Freud a través de sus predecesores y a la que Assoun califica como “rama *experimental*”: esta partía también de Kant, pero tomaba como referencia las obras de Herbart para servirse de lo filosófico sin abandonar el materialismo. Esta tradición es la que sostuvo sus inquietudes espirituales sobre la obra de Schopenhauer.

Ello evidencia que la profesión de fe freudiana por el naturalismo científicista se posiciona en el seno de un conflicto filosófico. Lo que a su vez permite situar la obra de Freud, desde un punto de vista ontológico, en una tendencia moderna que tiene que ver con el intento de superar el dualismo exigido por el positivismo neokantiano, pero sin llegar a la completa reconciliación que pretendieron lo seguidores de la línea hegeliana, partidarios de la tan denostada *Weltanschauung* en la configuración de un mundo que se pretende científico a costa de establecer una escisión irreconciliable con la naturaleza en tanto que objeto de conocimiento de la ciencia; exigencia esta inaceptable para Freud, que no pudo sino reprobar toda aspiración de conocimiento científico que no estuviera firmemente establecida sobre los cimientos materiales que correspondían a toda buena *Naturwissenschaft*.

5 · Conclusión: filosofía y ciencia en la demarcación epistemológica del inconsciente freudiano

A partir de los análisis previos, y sin ánimo de hacer una clasificación exhaustiva, podemos distinguir cuatro maneras fundamentales de recibir al psicoanálisis en el seno del espacio filosófico:

- i) como “aberración” superada, posición cientificista cercana a las tesis del positivismo lógico. Condiciona la labor del filósofo a la autonomía epistemológica de las ciencias, que se prohíbe para la filosofía. Recoge en cierto modo las críticas de algunos psicoanalistas (vg. Bettelheim, 1991) en la medida en que se denuncia el excesivo personalismo de Freud. Sin embargo, si lo que nos importa son las repercusiones de un pensamiento para la historia de la filosofía, este enfoque se nos antoja como el menos productivo.
- ii) como “complemento crítico” de la filosofía (Ricoeur, Habermas).
- iii) como reproducción de un error metafísico (Heidegger, Gadamer, Henry); de donde se extrae la presunta *ilegitimidad* de su objeto.
- iv) por último, se puede indagar en ella y tratar, como lo hace el propio psicoanalista, de “retorcer” sus palabras para tratar que de ellas brote la “verdad”. Este enfoque nos obliga a transitar mínimamente por los caminos lacaniano, pues define el espacio en el que el psicoanalista francés reactivará la fundación de la verdad psicoanalítica.

Según esto, es decir, según varias de las actuales tradiciones de la filosofía, el inconsciente *freudiano* puede ser alternativamente entendido como un concepto: i) metafísico; como tal, además, ii) parcial y iii) ilegítimo. Sin embargo, solo el último punto atestigua su autonomía epistemológica en un sentido relativamente fuerte; es decir, que debe darse a sí mismo su propia norma. Sin duda, esta es la posición que coincide con la postura de Freud.

Sin embargo, también hemos visto que no debemos entender la apuesta freudiana por la autonomía epistémica del psicoanálisis como una renuncia a la filosofía “en general”. No solo se trata de la presencia muda del pensamiento de Schopenhauer en su obra; multitud de documentos

muestran las inclinaciones tempranas del autor por los temas “fundamentales” de la filosofía: “En el fondo de mí mismo abrigó la esperanza de llegar por este camino a mi primera finalidad: la filosofía”, escribía a Wilhelm Fliess con fecha de enero de 1897 (Assoun, 1982: 20-21). El anhelo de Freud aspiraba a explicar las cuestiones trascendentales de la humanidad, y esta querencia por “lo profundo” se manifestó, no solo en la indagación del inconsciente, sino en la propia denominación del psicoanálisis como *Tiefenpsychologie* (“psicología de las profundidades”): “En mi juventud no conocí más anhelo que el del saber filosófico, anhelo que estoy a punto de realizar ahora, cuando me dispongo a pasar de la medicina a la psicología” (Freud, 1941: 3543).

Aquí sí se produce un corte con el escepticismo del que partíamos, que apuntala el distanciamiento del psicoanálisis con los neopositivistas posteriores: pues para Freud la filosofía, aunque no podía ser considerada como un “riguroso” conocimiento, no dejaba de constituir en cambio una muy lúcida *promesa* de ese conocimiento cuasi-místico al que reconoce tener como aspiración última de su obra. En esta encrucijada, la filosofía tenía para Freud al menos el mérito de haber alcanzado a “predecir” cierto objeto. Nótese que, a diferencia por ejemplo de la religión, Freud tiene claro que la filosofía, como disciplina de estudio, no solo no era prescindible, sino que además la incluía entre los saberes clave para la formación del psicoanalista (1910). Porque, aunque no conociera, la filosofía hablaba con verdad. Una verdad que intuye, ve, explica... por más que no sea capaz de apresar aquello de lo que habla.

Por otra parte, el autor de *La interpretación de los sueños* siempre trató de conservar algo de ese “talante analítico” que le habían inculcado sus años de laboratorio. En este sentido, Freud luchó fundamentalmente contra el riesgo de que sus aportaciones fueran tachadas de misticismo o “cosa de filósofos” por la sociedad científica, quizás también por él mismo. Sin embargo, al mismo tiempo, aquí y allá se vio obligado a reconocer la verdad acerca de ese “oscuro secreto” que daba sentido a todos los rodeos en los que se configura el *interregnum* psicoanalítico (Freud, 1925b): la posibilidad de hacer “suyo” aquello que nadie antes había sido capaz de apresar, es decir, de conocer; y de la única manera en que el fundador del psicoanálisis se permite este conocimiento; a saber: como conocimiento científico.

Desde el enfoque de la epistemología, la cosa freudiana repite el gesto eminentemente “subjetivador” que caracteriza a la modernidad filosófica como respuesta al escepticismo (Montaigne–Descartes), el cual se puede resumir muy bien en el “*Ignorabimus!*” de Du Bois-Reymond (*supra*). Por ello Lacan podrá identificar al *cogito* cartesiano, no solo en el centro de la problemática psicoanalítica, sino más aún en el corazón mismo de la verdad científica, como condición de posibilidad de la ciencia como saber (Lacan, 2006b: 855–875). Resulta de todo ello una suerte de “monismo freudiano” de lo más particular: pues lleva aparejada la señal de un sujeto que necesita escindirse para conocer y conocerse. Se trataría, pues, al mismo tiempo de un dualismo complejo, construido sobre la base de un único nivel de realidad.

Pues la convicción de Freud es la de que la interpretación *da* conocimiento, sin matices; conocimiento del mismo valor que el que se le asigna a la física y la química, que son sus modelos por antonomasia. Por eso funda una ciencia y posibilita con ello el “descubrimiento” del inconsciente, no solo como “cosa en sí”, *allende* de la conciencia o alter ego, segunda conciencia que, según los autores, puede elevarse al rango de conciencia superior o conciencia misma: el sujeto que se completa al conocerse, en un movimiento de retorno circular dotado de una coherencia fabulosa, pero por lo mismo tremendamente sospechosa para nuestro autor. Este no es el tipo de “objeto” que aspira a alcanzar Freud. El inconsciente solo se puede definir como “objeto” del psicoanálisis en la medida en que este objeto, la cosa de la que todo el tiempo se habla, se entienda fundamentalmente como objeto *de conocimiento*, aunque solo sea por el *reto* que implica tratar de conocer justamente *eso* que queda fuera de toda experiencia posible

6 · Bibliografía

- Abellán, Joaquín (2006): “Estudio preliminar”, en Weber, Max (2006): *Conceptos sociológicos fundamentales*, Madrid: Alianza, pp. 9–57.
- Adorno, Theodor & Horkheimer, Max (2007): *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Akal.
- Assoun, Paul-Laurent (1982): *Freud. La filosofía y los filósofos*, Barcelona: Paidós.

- Assoun, Paul-Laurent (2001): *Introducción a la epistemología freudiana*, México: Siglo XXI.
- Bettelheim, Bruno (1991): *El peso de una vida. "La Viena de Freud" y otros ensayos*, Barcelona: Crítica.
- Cavell, Stanley (2002): *En busca de lo ordinario: líneas del escepticismo y romanticismo*, Madrid: Cátedra.
- Del Estal Sánchez, Héctor (2018): "Ornithorhynchus paradoxus: la recepción de la filosofía de Arthur Schopenhauer entre 1818 y 1848", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35 (1), pp. 127-156. Enlace: <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/59191> (consulta: 18/03/2021).
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1972): *L'Anti-Œdipe : Capitalisme et schizophrénie*, Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques (1967): *L'Écriture et la Différance*, Paris: Éditions du Seuil.
- Ferrater Mora, José (2002): *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Akal / Círculo de Lectores.
- Foucault, Michel (1970): *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona: Cuadernos Anagrama.
- Freud, Sigmund (1900): "La interpretación de los sueños", en *Obras completas I*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, 2003, pp. 343-720. Referimos también la edición alemana: "Die Traumdeutung", en *Gesammelte Werke II-III*, Frankfurt am Main: Fischer, pp. 1-642.
- Freud, Sigmund (1910): "Sobre el psicoanálisis 'silvestre'", en *Obras completas III*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, 2003, pp. 1571-1574. En alemán: "Über „wilde“ Psychoanalyse", *Gesammelte Werke VIII*, Frankfurt am Main, Fischer, pp. 117-126.
- Freud, Sigmund (1915): "Lo inconsciente", en *Obras completas III*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, 2003, pp. 2061-2082.
- Freud, Sigmund (1917): "Una dificultad del psicoanálisis", en *Obras completas IV*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, 2003, pp. 2432-2436.
- Freud, Sigmund (1918): "Historia de una neurosis infantil (Caso del 'Hombre de los lobos')", en *Obras completas III*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, 2003, pp. 1941-2009.
- Freud, Sigmund (1920): "Más allá del principio del placer", en *Obras completas IV*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, 2003, pp. 2507-2541.

- Freud, Sigmund (1925a): “La negación”, en *Obras completas IV*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, 2003, pp. 2884-2886. En alemán: “Über „wilde“ Psychoanalyse”, *Gesammelte Werke VIII*, Frankfurt am Main, Fischer, pp. 117-126.
- Freud, Sigmund (1925b): “Autobiografía”, en *Obras completas IV*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, 2003, pp. 1571-1574. En alemán: “Selbstdarstellung”, en *Gesammelte Werke XIV*, Frankfurt am Main, Fischer, pp. 31-96.
- Freud, Sigmund (1926): “Inhibición, síntoma y angustia”, en *Obras completas IV*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, 2003, pp. 2833-2883.
- Freud, Sigmund (1930): “El malestar en la cultura”, en *Obras completas IV*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, 2003, pp. 3017-3067. En alemán: “Das Unbehagen in der Kultur”, en *Gesammelte Werke XIV*, Frankfurt am Main, Fischer, pp. 419-506.
- Freud, Sigmund (1933): “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”, en *Obras completas V*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, 2003, pp. 3101-3206.
- Freud, Sigmund (1940): “Los orígenes del psicoanálisis. Cartas a Wilhelm Fliess. Manuscritos y notas de los años 1887 a 1902”, en *Obras completas V*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, 2003, pp. 3433-3657.
- Freud, Sigmund (2000): *Correspondencia de Sigmund Freud. Tomo V: 1926-1939. El ocaso de una época. Los últimos años*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Gay, Peter (1988): *Freud. A Life for Our Time*, New York: W.W. Norton and Co. Inc.
- Gracia Gómez, Alfonso A. (2016): “El olvido de una pulsión que ‘retorna’: el caso de Sabina Spielrein”, *Bollettino Filosofico Università della Calabria*, 31, pp. 133-149.
- Gracia Gómez, Alfonso A. (2018): “Psicoanálisis y filosofía: la gestación del inconsciente en torno a las ‘ambivalencias’ de Freud”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca*, 45, pp. 261-279.
- Gracia Gómez, Alfonso A. (2020): “Gadamer y el problema hermenéutico de la interpretación psicoanalítica”, *Tropelías. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 33, pp. 207-222.

- Heidegger, Martin (2013): *Seminarios de Zollikon*, México: Herder.
- Henry, Michel (2002): *Genealogía del psicoanálisis*, ed. Síntesis, Madrid 2002.
- Jones, Ernest (1953): *The Life and Work of Sigmund Freud*, Nueva York: Basic Books.
- Lacan, Jacques (1965): “Clase 15, del 12 de mayo de 1965”, en *Seminario 12. Problemas cruciales para el psicoanálisis*, documento descargable en la web *Bibliopsi.org* y editado por Psikolibro, pp. 70-74. Enlace: <https://www.bibliopsi.org/docs/lacan/15%20Seminario%2012.pdf> (consulta: 28/03/2021).
- Lacan, Jacques (2006a): “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos*, Barcelona: Siglo XXI – RBA, pp. 227-310.
- Lacan, Jacques (2006b): “La ciencia y la verdad”, en *Escritos*, Barcelona: Siglo XXI – RBA, pp. 834-856.
- Lacan, Jacques (2008): *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aún (1972-1973)*, BBAA – Barcelona – México: Paidós.
- Lacan, Jacques (2010): *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*, BBAA – Barcelona – México: Paidós.
- Lange, Albert (1903): *Historia del materialismo*, Madrid: Daniel Jorro.
- Laplanche, Jean & Pontalis, Bertrand (1971): *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona [etc.]: Labor.
- López Ibor, Juan J. (1968): *La agonía del psicoanálisis*, Madrid: Espasa-Calpe.
- Mann, Thomas (2000): *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Madrid: Alianza.
- Pérez Mateos, Luis (2006): “Vida y obra”, en Binswanger, Ludwig (2006): *Obras escogidas*, Barcelona: RBA / Amorrortu, pp. 7-25
- Ricoeur, Paul (1970): *Freud: una interpretación de la cultura*, México: Siglo xxi.
- Roudinesco, Élisabeth (1995): *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Barcelona: Anagrama.
- Sánchez Pascual, Andrés (2000): “Nota preliminar” a Thomas Mann (2000: 7-16).
- Schellenbacher, Manfred (2011): “Sigmund Freud und Franz Brentano”, *e-Journal Philosophie der Psychologie*, 7 págs. Enlace: <http://www.jp.philo.at/texte/SchellenbacherM1.pdf> (consulta: 30/07/2020).
- Schopenhauer, Arthur (1944): *Sämtliche Werke, Band: 3. Über den Satz vom Grunde. Über den Willen in der Natur. Die Grundprobleme der Ethik*. Lei-

pzig: Reclam.

Stack, George J. (1983): *Lange and Nietzsche*, Berlin - New York: Walter de Gruyter.

Vetter, Helmuth (1989): "Phänomenologische, hermeneutische und (neo) strukturalistische Freudlektüre. Einleitung zum ersten Teil", en Vetter, Helmut; Nagl, Ludwig (Hg. 1988): *Die Philosophen und Freud*, Wien - München: R. Oldenbourg Verlag, pp. 9-23.

Von Hartmann, Eduard (1873): *Philosophie des Unbewussten*, Berlin: Carl Dunkels Verlag.