



UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Instituto de Investigaciones Psicológicas

Doctorado en Psicología

La función y los fracasos del juicio.

Un estudio Histórico-conceptual

de la doctrina freudiana

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTOR EN PSICOLOGÍA

P R E S E N T A

Gerardo González Chauvet

DIRECTOR

Dr. Juan Capetillo Hernández

Xalapa-Enríquez, Veracruz.

Febrero 2018

Agradecimientos

Esta tesis le debe mucho a toda la gente que me ha acompañado durante los 7 años que viví en la bella ciudad de Xalapa. Mi agradecimiento va dirigido a todos ellos, amigos, maestros y una hermosa hija.

Particularmente deseo agradecer a los colegas que confiaron en mis intenciones formativas y apoyaron mi paso por la Universidad Veracruzana. Jacob, Adriana, Juan y Ricardo; muchas gracias.

Finalmente, quiero agradecer profunda y ampliamente a la persona que más me ayudó a desarrollar este trabajo, y todo el proceso del Doctorado. A ti, amada Nuria, te dedico esta tesis, agradeciendo que decidieras vivirla conmigo. Con todo mi amor, para la vida.

Índice

Introducción	4
Capítulo I. Encuadre epistemológico	9
1.1. Marco teórico (La función del juicio).....	13
1.2. Planteamiento del problema.....	24
1.3. Objetivos.....	25
1.4. Metodología.....	26
1.4.1. Introducción.....	26
1.4.2. El paradigma de inferencias indiciales.....	29
1.5. El análisis histórico- conceptual.....	40
Capítulo II. El ejercicio científico del juicio en la obra freudiana	43
2.1. Introducción.....	43
2.2. Freud y la ciencia del XIX.....	44
2.3. Freud y el análisis lógico de la ciencia empírica.....	45
2.4. La formación de Freud con Franz Brentano.....	49
2.5. El problema de los procesos anímicos inconsciente.....	53
2.6. El problema de la inducción.....	57
2.7. El método aporético en la <i>episteme</i> aristotélica.....	61
2.8. La intencionalidad del alma.....	66
Capítulo III. Los fracasos del juicio en las distintas posiciones subjetivas	76
3.1. Introducción.....	76
3.2. El juicio en el proyecto de psicología de 1895.....	76
3.3. Represión y formación del <i>símbolo histérico</i>	84
3.4. La <i>proton pseudos histérica</i>	87
3.5. Análisis diferencial del juicio en las posiciones neurótica y psicótica.....	89
3.6. El fantasma, el juicio y la escisión del yo.....	97
4. Resultados	103
5. Conclusión	106
6. Bibliografía	108

Mi preciosa y amada niña:

Sabía que hasta que te fueras no alcanzaría a darme cuenta cabal de toda mi felicidad pasada y también, ¡ay!, de mi pérdida actual. No he logrado aún hacerme del todo a la idea de lo nuestro, y si no estuviera frente a mí esa elegante cajita y tu dulce retrato, imaginaría que todo había sido un mero sueño encantador y temería despertar. Sin embargo, mis amigos me confirman que es verdad, e incluso me siento capaz de recordar por mí mismo detalles más deleitosa y misteriosamente hechiceros que los que podrían ser fruto de cualquier fantasía onírica.

(Freud, 1970, T. I, p. 13)

No quiero dejar pasar esta oportunidad sin expresar, otra vez, mi estupefacción por el hecho de que los seres humanos, puedan recorrer tramos tan grandes y tan importantes de su vida amorosa sin notar mucho de ella y aún, a veces, sin tener de ella la mínima vislumbre; o que cuando eso les llega a la consciencia, equivoquen tan radicalmente su juicio.

(Freud, 2004, Vol. XVIII, p. 159)

Introducción

Los epígrafes cumplen una función importante en la escritura. Permiten que el lector reciba una impresión condensada de algo que será necesario tener presente para comprender el tema que se habrá de abordar. Los epígrafes flotan sobre el cuerpo del texto como una atmósfera en la que habrá de respirar el lector. Los que aquí hemos elegido resultan adecuados para plantear el problema desde el ángulo clínico al que queremos servir por medio de nuestro trabajo. Las fallas del juicio, en lo tocante a la vida amorosa, son de una evidencia flagrante para quien no se halla inmerso en la atmósfera de su encantamiento. En cambio, para quien se encuentra sumergido en el enamoramiento, la sobreestimación del objeto amoroso se impone como una realidad inapelable de la que, acaso más tarde, se habrá de salir, cargando con las consecuencias de dicho rapto. Si frente a ello Freud se confiesa estupefacto, no es porque con ello confiese una incapacidad para la exploración del fenómeno. Por el contrario, Freud supo, como nadie antes de él, convertir el fenómeno del amor en campo abierto por facilitación de la escucha.

Nadie dudará, por ejemplo, que el amor y sus manifestaciones reales son un campo al que los psicoanalistas somos llevados por la palabra de los analizantes. Sin embargo, de ello no se sigue que el psicoanálisis proceda mediante un abordaje científico del problema. Para algunos, nuestra práctica no es más que una mera pseudociencia; para otros, parece irrelevante tratar de incluir al psicoanálisis en el campo del saber científico. En este trabajo nos pronunciaremos a este respecto; abordando el tema del juicio, entendiendo por este una función capital de la vida anímica.

Entonces, el presente estudio versa sobre la función psicológica del juicio, buscando dilucidar la complejidad del sujeto que conocemos por medio del nuestro dispositivo clínico. El juicio es una función capital del lenguaje, que opera tanto en el habla espontánea como en las distintas expresiones literarias, científicas y filosóficas, así como en la vida libidinal.

El trabajo está dividido en tres partes. La primera expone nuestro aparato epistémico y metodológico, donde abordamos la presentación del problema y el modo en que lo afrontaremos. Esto llevará a conocer y cuestionar la manera con la que Freud ejerce el juicio que da forma a su obra. Distinguiremos el modo en el que el psicoanalista se guía por la experiencia para conocer los fenómenos de su interés, y cómo realiza análisis lógicos para extraer conclusiones claras conforme a principios cuidadosamente dilucidados. Entenderemos cuál es el carácter epistemológico del pensamiento freudiano al analizar el modo en el que opera en distintos momentos de su obra, y estudia-

remos las distinciones con las que Freud delimitaba el saber científico de toda otra forma de conocimiento y creencia.

Sin embargo, a pesar de la importancia que el juicio tiene al interior de la teoría y la práctica del psicoanálisis, esto no necesariamente ha resultado evidente, de lo que desprende la necesidad de profundizar en su estudio. Puede decirse que el juicio se encuentra eclipsado por todos aquellos conceptos que asociamos más directamente con el pensamiento de Sigmund Freud. El lector de estas páginas no sólo comprobará que, de hecho, el padre del psicoanálisis se ocupó del tema en forma minuciosa, y a lo largo de toda su obra, nuestro estudio también aspira a evidenciar el cuidado epistemológico con el que Freud ejerció su juicio teórico al momento de ligar la experiencia con la doctrina, demostrando una formación científica extremadamente refinada. Todo lo anterior explica el porqué hemos dividido nuestro estudio en dos partes, una más ligada a la clarificación histórico-conceptual y la otra al análisis del fenómeno mismo.

Como toda investigación, la nuestra se sirve de un método riguroso, orientado por el propósito de alcanzar un conocimiento verdadero del problema en cuestión. Nos hemos comprometido todo lo posible en la presentación y defensa *teórica* del método, Pero siempre es más relevante la defensa que el método obtiene de su ejercicio exitoso. El éxito de este trabajo se limita a ofrecer abierto el problema del juicio. Por otra parte, los problemas de la ciencia, tal como estudiaremos, nunca pueden ser resueltos de manera absoluta, a riesgo de abandonar la ciencia en dirección a una especulación desligada de toda experiencia. Nuestra intención se limita a evidenciar la complejidad del mismo, para dejarlo abierto al entendimiento de los lectores.

Los recursos metodológicos que hemos utilizado provienen de tres campos del saber que se encuentran, por decir así, entreverados en la naturaleza misma del problema. Nos referimos a la filosofía, el psicoanálisis y la historia. El juicio es una función del lenguaje, y de hecho se trata de una función capital en lo que concierne al campo de la palabra y la significación. El juicio, expresado en su forma más simple, permite la articulación de las cadenas significantes, de la que depende el acceso del sujeto a la realidad mediante actos de simbolización. Todo esto lo explicaremos siguiendo las indicaciones que Freud dejó plasmadas en sus escritos.

Nuestro estudio busca abrir psicoanalíticamente un problema que tradicionalmente ha sido objeto de análisis por parte de la filosofía, tradición que se preocupa, desde antiguo, por delimitar los alcances y limitaciones del discurso en su aspiración por aprehender la realidad. Por ello mismo, el juicio es una operación que se encuentra inmersa en el movimiento histórico del pensamiento. El

juicio acontece en el devenir de los tiempos, y no solo porque exista una historia de las doctrinas, sino porque cada doctrina filosófica ha nacido por la maduración y puesta en acto de una determinada posición frente al problema del juicio. Por ello, del ejercicio sistemático del mismo depende toda posición epistemológica. Es por esto que abordaremos el problema del juicio también a nivel epistemológico, esclareciendo en el camino la noción de ciencia con la que Freud fundamenta su pensamiento.

Pero esto no es todo, ni lo más crucial del problema. El juicio también es un problema central para la teoría y la práctica del psicoanálisis. El juicio determina la posición de todo sujeto frente a diversas realidades e irrealidades de su vida. De ello se desprenden las distintas estrategias, felices y patológicas, para aligerar la conciencia del recuerdo de experiencias confusas o dolorosas.

Por esto, si nuestro trabajo se nutre y explora la posición que ocupa el pensamiento de Freud frente a la historia de las doctrinas y ejercicios filosóficos del juicio, lo hace sólo para adentrarnos mejor en el estudio de la experiencia psicoanalítica, que da testimonio de nuestra intrincada vida simbólica y pulsional.

Los sujetos, en su vida y en su palabra, en sus actos y en su pensamiento, viven en un entramado complejo de juicios que vienen y van, que circulan, unas veces alienando y otras contagiando el deseo por un determinado objeto. Por esto, el trabajo del juicio puede ayudar en la formación del discernimiento, aunque esta conquista no puede ser meramente formal. El juicio no es una función meramente lógica, se trata de un problema real en la vida del sujeto y en la determinación de los objetos a los que se dirige.

Atendiendo a estos problemas nuestro trabajo pendulará entre los campos de la clínica, la epistemología y la historia, arrojando luz recíproca entre ellos. De un lado, asentaremos el fenómeno de las fallas que aquejan a la función del juicio; del otro, buscaremos los criterios de aproximación formal que Freud adoptó para afrontar el esclarecimiento de estos fenómenos; con el tercero, comprenderemos el diálogo y la confrontación del pensamiento freudiano con el pensamiento de su época, así como con la herencia simbólica de la ciencia y la filosofía. Por una parte, veremos cómo las fallas del juicio se consolidan como deformaciones sistemáticas de algunos fragmentos de realidad, deviniendo en costumbre y estructura. Entenderemos como el juicio es un trabajo de duelo frente a la constante pérdida de objetos amados, siempre perdidos, y siempre reafirmados por la ilusión de llegarlos a reencontrar. Por otra parte, estudiaremos la constante corrección de dichas de-

formaciones por obra del discernimiento. Con ello se apuntalará el análisis metapsicológico de la función epistemológica del juicio.

Freud desarrolla en varios puntos de su obra un análisis de la función del juicio, dividiendo esta operación del aparato anímico en dos tiempos: juicios de atribución y de realidad. Como veremos, esta distinción no la debemos a Freud, se encuentra en el corazón de la tradición filosófica que conoció desde muy joven y en las mejores circunstancias. Lo interesante es que para Freud la función del juicio opera simultáneamente en el ámbito de los procesos primario y secundario, de los que dependen los ámbitos del inconsciente y del preconscious/consciente. El proceso primario tiende a desplegar ante la conciencia al objeto deseado, atribuyendo al mismo la cualidad de “bueno” o “malo”. Pero inmediatamente después, el sujeto se ve empujado por la necesidad de responder si a dicho objeto le corresponde también la atribución de la existencia real. -¿Se encuentra realmente eso ahí? O, ¿acaso lo estoy soñando (alucinando)?-. Como intentaremos exponer y clarificar, ésta bipartición del juicio es dependiente de la lectura que Brentano hace de la lógica aristotélica, fundamento de la importante elaboración freudiana del doble principio del acaecer psíquico. La distinción entre los diversos cuadros clínicos es dependiente de las operaciones lógicas que determinan la apropiación, denegación o enmascaramiento de lo real por parte del sujeto. De dicho movimiento surgen las distintas posiciones subjetivas, por lo que éstas bien pueden ser concebidas como el resultado de la operación del juicio. Esto significa que la lógica no sólo es un instrumento para la ciencia sino un fenómeno propio de la subjetividad.

Para la filosofía, el juicio es una función que debe ser cultivada con la finalidad de aproximarnos a la verdad y a la sabiduría. Pero aún cuando los planteamientos que nacen de ésta disciplina no dependen de la acotada preocupación clínica por comprender las perturbaciones mentales del hombre, lo que la filosofía persigue es el desarrollo de la función del juicio para escapar a las confusiones del entendimiento en su estado silvestre. Tendremos, pues, que adentrarnos en la lógica del estagirita para lograr comprender el modo en que se presentan en ella los dos tiempos lógicos que en el trabajo de Freud se designan como juicio de atribución y de realidad. Para ello seguiremos a Brentano, quien retoma a Aristóteles al señalar que la función central del juicio no es la atribución de los predicados que definen al objeto (como ocurre en la obra kantiana) sino la afirmación o denegación de su existencia. ¿Realmente existe el objeto que tengo representado o en realidad lo estoy soñando? La pregunta implica ya una operación lógica en la que el sujeto se cuestiona por la exis-

tencia de aquello que se prefigura en experiencia alucinatoria del objeto deseado. Adentrémonos, pues, en estos problemas.

Capítulo I. Encuadre epistemológico

En el presente trabajo nos hemos propuesto esclarecer las formaciones del pensamiento siguiendo la obra de Sigmund Freud. La intención es alcanzar una comprensión metapsicológica de la conciencia y de la experiencia discursiva, tanto en el razonamiento espontáneo del sujeto, como en la lógica del conocimiento científico.

En el año de 1938 Gaston Bachelard publicó *La formación del espíritu científico*. En este trabajo, el epistemólogo francés realiza un ejercicio de análisis de aquello que llama *los obstáculos epistemológicos del espíritu histórico*. Se trata de una reflexión analítica de corte anímico y epistemológico, que expresamente asume las consecuencias del descubrimiento freudiano. En ella se muestra como la formación del espíritu científico se produce por un proceso de desnaturalización por parte del sujeto cognoscente. Se subraya la confrontación entre la tendencia concreta del espíritu, que se encuentra fielmente atado a la experiencia inmediata de los sentidos, y el pensamiento abstracto, que busca desprenderse de la confusión del *perceptum*: “En todas las cuestiones, para todos los fenómenos, es necesario pasar ante todo de la imagen a la forma geométrica y luego de la forma geométrica a la forma abstracta, y recorrer el camino psicológico normal del pensamiento científico”. (Bachelard, 1994, p.10).

Bachelard nos propone escapar a la ingenuidad del realismo concreto tanto como a las generalizaciones de la *Matesis Universalis*. Solo cuando el espíritu se logra abrir paso a través de estos obstáculos epistemológicos, se accede al ámbito de un intelecto que activamente penetra en la causación de la realidad. Es por ello que Bachelard comienza por proponer una ley que da cuenta de la regularidad, fuera de la especificidad histórica del problema, de tres estados del espíritu:

“En su forma individual, el espíritu científico pasaría pues necesariamente por los tres estados siguientes, mucho más precisos y particulares que las formas comtianas.

1.- *El estado concreto*, en que el espíritu se recrea con las primeras imágenes del fenómeno y se apoya sobre una literatura filosófica que glorifica la Naturaleza, y que, extrañamente, canta al mismo tiempo a la unidad del mundo y a la diversidad de las cosas.

2.- *El estado concreto-abstracto*. En el que el espíritu adjunta a la experiencia física esquemas geométricos y se apoya sobre una filosofía de la simplicidad. El espíritu se mantiene todavía en una situación paradójica: está tanto más seguro de su abstracción cuanto más claramente esta abstracción está representada por una intuición sensible.

3.- *El estado abstracto*, en el que el espíritu emprende informaciones voluntariamente substraídas a la intuición del espacio real, voluntariamente desligadas de la experiencia inmediata y hasta polemizando abiertamente con la realidad básica, siempre impura, siempre informe. (Bachelard, 1994, p.11).

Este recurso lo podemos utilizar como medio de contraste entre los diversos estilos históricos con los que se ha desarrollado la historia de la psicología, y situar a Freud en el tiempo de dicho debate. Por un lado están los amantes de las abstracciones, por el otro se agrupan aquellos que aman los indicios materiales de la verdad. Pero aun estando de acuerdo con Bachelard en lo nuclear de su planteamiento, debemos precisar el problema de la abstracción.

Tendremos que analizar el último estado señalado por Bachelard para ver de qué manera se constituye tal expresión del intelecto. ¿Se trata de un cuidado equilibrio entre pensamiento y experiencia? A lo largo de toda la historia, muchos hombres se han embriagado con sueños que sueltan amarras y navegan fuera de todo realismo en los océanos de la idealidad, pero tal no es el estado de abstracción que Bachelard delinea en su texto. Otras veces, la exigencia del realismo empírico ha sido convertida en la absurda carga de pueriles prejuicios materialistas, que detestan todo lo que se deja comprender sin la participación de los sentidos, menoscabando así la capacidad intelectual del pensamiento. El estado abstracto de Bachelard es algo diverso tanto a los excesos del empirismo como a los del racionalismo o el idealismo.

El primero y más natural obstáculo epistemológico es el que pugna por adherirse a la suelta garantía de los sentidos. Es así como pueden nacer aquellos reduccionismos sensualistas que, por su parte, se asemejan al penoso *castigo de Sísifo*, obligado a cargar con la garantía de *los hechos puros de la intuición sensible*, sin preguntarse por lo que a éstos les constituye en tanto que tal. Por otra parte, la mera especulación, ese *vuelo de Ícaro*, no coincide con una auténtica libertad del espíritu reflexivo. Por tanto, necesitamos caracterizar de forma más clara el estado del espíritu abstracto, pero esto es algo a lo que solo podemos llegar mediante un largo rodeo. Por principio, antes de poder esclarecer dicho estado debemos tener la experiencia del mismo. De otra manera nuestro pensamiento no será más que una esquematización del todo banal.

¿Cómo podemos resolver el problema que aquí hemos planteado? Bachelard ha mostrado que la epistemología se despliega como un movimiento anímico que se enfrenta en violenta relación consigo mismo, sí, pero en la arena del devenir histórico del lenguaje.

La noción de *obstáculo epistemológico* puede ser estudiada en el desarrollo histórico del pensamiento científico y en la práctica de la educación (...). Todo lo que se encuentra en la historia del pensamiento científico, dista mucho de servir efectivamente a la evolución de este pensamiento. Ciertos conocimientos aun justos, detienen demasiado pronto a investigaciones útiles. El epistemólogo debe, pues, seleccionar los documentos recogidos por el historiador. Debe juzgarlos desde el punto de vista de la razón y hasta de la razón evolucionada, pues solamente en nuestros días es cuando podemos juzgar plenamente los errores del pasado espiritual. Por otra parte, aun en las ciencias experimentales, es siempre la interpretación racional la que ubica los hechos en su lugar exacto. Es sobre el eje experiencia-razón, y en el sentido de la racionalización, donde se encuentran, al mismo tiempo, el riesgo y el éxito. Sólo la razón dinamiza a la investigación, pues sólo ella sugiere, más allá de la expe-

riencia, común, (inmediata y especiosa), la experiencia científica (indirecta y fecunda). Es, pues, el esfuerzo de racionalidad y de construcción en que debe tomar los hechos como ideas, insertándolas en un sistema de pensamientos. Un hecho mal interpretado por una época, sigue siendo un *hecho* para el historiador. Según el epistemólogo es un *obstáculo*, un contrapensamiento. (Bachelard, 1994, pp.19-20).

Pues bien, un contrapensamiento, que se opone a la necesaria floración del *logos*, posee, hay que decirlo, una estructura análoga al fenómeno de la represión. Aun cuando los fines que condicionan al campo epistemológico sean distintos (si acaso lo son), en ambos fenómenos se expresa el choque entre dos aspiraciones de la pulsión. En ambos casos el deseo de no saber obliga a instaurar un acto de censura constante. Esto ocurrió, por ejemplo, en el conocido encuentro de Freud con la sociedad médica de Viena, recién regresado de su estancia en París, donde dio a conocer el resultado de sus observaciones científicas ante las histéricas presentadas por Charcot. De la experiencia del evento nos aleja nuestra inexistencia y falta de ubicuidad, pero nos acerca la verdad histórica, que se abre paso sobre la vida de las generaciones. Es verdad que Freud, Sigmund Freud, se paró ante dicha sociedad y pronunció un discurso. Es verdad también que, pasados los años, sea indiferente la representación del evento para que su eco se *lea* en el carácter del siglo XX. Freud se presentó y habló ante la distinguida sociedad médica de Viena, y habló del conflicto anímico de los histéricos y las histéricas. Su explicación señalaba el conflicto entre las aspiraciones sexuales y los reparos de la moral burguesa.

No es difícil comprender que Freud ofuscaba la altiva seguridad de la razón dominante al señalar los falsos ideales que contrariaban la realidad del erotismo. Esto lastimaba la infatuada y ridícula gloria de la moralidad aparente, labrada en muchos casos por el trabajo de encubrimiento con el que se denegaban fácilmente los actos de una inmoralidad manifiesta. Contra eso que Freud ponía en evidencia se alzaba un obstáculo afectivo, haciendo que el juicio se viese impedido para la aceptación de esa realidad.

El acto de Freud ante la sociedad de Médicos no fue el grito de un orador enfurecido. Tomó, como era debido, el tono con el que un médico brinda un diagnóstico. El diagnóstico de una enfermedad a partir de los síntomas. La marca de ese acto irruptivo ciertamente se reencuentra en mucho de su obra posterior, pero nace de la claridad con la que la verdad puede ser expresada, confiando en que los hombres, presuntamente, puedan lidiar con ella. Pero esto no es así, ya que el hombre se esconde realidades con gran destreza, tanto en la vida y en la ciencia, lo que nos obliga a participar en una obra colectiva que consiste en demoler todo cuanto se opone a la recta apreciación de las

cosas. En ello estriba que el hombre supere los obstáculos epistemológicos mediante el cuidado del juicio científico.

En nuestro trabajo tendremos que adentrarnos en la historia del método (el método de la ciencia) con otro método (el método de la historiografía), pero atendiendo el análisis de los conceptos en el tiempo (mayéutica filosófica), ya que de otra forma no habrá comprensión histórica de los problemas afrontados por la obra que buscamos entender. En este caso la de Sigmund Freud. Para ello conoceremos el campo al que pertenecen los conceptos que analizamos. Retengamos para este fin los polos de la experiencia sensible y el entendimiento abstracto, que hemos aislado siguiendo a Bachelard.

1.1. Marco Teórico.

La función del juicio.

El juicio es una función psíquica fundamental para comprender todo lo que se refiere a la constitución simbólica del ser humano. El juicio brinda estructura a las ilaciones del pensamiento, y esto lo hace incluso cuando éstas se ven arrastradas por lo inconciente hacia los fenómenos de la neurosis y la transferencia. Freud le dedica al juicio pocas pero significativas menciones a lo largo de su amplia obra, y sólo encontramos un análisis extenso del problema en las complejas ideas expuestas dentro de su *Proyecto de psicología*, de 1895. Se trata de un trabajo capital para nuestro estudio, cuyo análisis conviene separarlo de este primer abordaje. Cuando llegemos a ello, el lector comprobará que todo aquello que Freud nos dice acerca del juicio a partir de *La interpretación de los Sueños* se encuentra ya en el famoso manuscrito póstumo, y que su atenta lectura permite comprender más hondamente la importante relación entre esta función psíquica y los problemas que determinan al campo del psicoanálisis. Ahora bien. La más famosa referencia al juicio en la obra de Freud se encuentra en el pequeño trabajo titulado *La Negación*, en el que se ha podido reconocer el profundo diálogo que mantiene el psicoanalista con el núcleo de la problemática filosófica. Procederemos a exponer el problema del juicio partiendo de dicho punto.

La función del juicio tiene, en lo esencial, dos decisiones que adoptar. Debe atribuir o desatribuir una propiedad a una cosa, y debe admitir o impugnar la existencia de una representación en la realidad. La propiedad sobre la cual se debe decidir pudo haber sido originariamente buena o mala, útil o dañina. Expresado en el lenguaje de las mociones pulsionales orales, las más antiguas: “Quiero comer o quiero escupir esto”. Y en una traducción más amplia: “Quiero introducir esto en mí o quiero excluir esto de mí”. Vale decir: “esto debe estar en mí o fuera de mí”. El yo-placer originario quiere, como lo he expuesto en otro lugar, introyectarse todo lo bueno, arrojar de sí todo lo malo. Al comienzo son para él idénticos lo malo, lo ajeno al yo, lo que se encuentra afuera.

La otra de las decisiones de la función del juicio, la que recae sobre la existencia real de una cosa del mundo representada, es un interés del yo-realidad definitivo, que se desarrolla desde el yo-placer inicial (examen de realidad). De nuevo, como se ve, estamos frente a una cuestión de *afuera y adentro*. Lo no real, lo meramente representado, lo subjetivo, es sólo interior; lo otro, lo real, está presente también ahí *afuera*. En este desarrollo se deja de lado el miramiento por el principio de placer. La experiencia ha enseñado que no sólo es importante que una cosa del mundo (objeto de satisfacción) posea la propiedad “buena”, y por tanto merezca ser acogida en el yo, sino también que se encuentre ahí, en el mundo exterior, de modo que uno pueda apoderarse de ella si lo necesita. (Freud, 2004a, pp. 253-254)

De acuerdo con esto, la función del juicio determina la toma de posición ante la posible verdad de las cosas. Su finalidad es la de elaborar el examen de realidad que permita distinguir entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo real y lo meramente representado por los anhelos del deseo. Sin embargo,

Freud aclara que esto no se logra sin la guía del principio de placer, modificado por la experiencia, dado que el sujeto también aspira a conocer la realidad pues sólo así puede encontrar lo anhelado en el mundo, y no meramente en la alucinación que tiende a plasmar en la consciencia la huella de una experiencia previa de satisfacción. El objeto es apetecido o repudiado, y con posterioridad buscado en la realidad. Esto, desde luego, se enlaza con la dimensión del deseo inconsciente, de suerte que el juicio se debate entre los procesos primarios y secundarios, y de ello nacen toda una gama de fenómenos anímicos capitales. En su análisis del problema Freud llega a concebir el modo en que ocurre el nacimiento de la función intelectual. Para ello, recorre en sentido inverso los procesos anímicos que, necesariamente, hubo de vivir el sujeto para permitir que algunos contenidos indeseados puedan llegar a la consciencia, de suerte que se pueda pensar en ellos sin someterlos al desalojo. Parte del fenómeno y se remonta al origen que le ha dado forma.

Un contenido de representación o de pensamiento reprimido puede irrumpir en la consciencia a condición de que se deje *negar*. La negación es un modo de tomar noticia de lo reprimido; en verdad, es ya una cancelación de la represión, aunque no, claro está, una aceptación de lo reprimido. Se ve cómo la función intelectual se separa aquí del proceso afectivo. Con ayuda de la negación es enderezada sólo una de las consecuencias del proceso represivo, a saber, la de que su contenido de representación no llegue a la consciencia. (...)

Puesto que es tarea de la función intelectual del juicio afirmar o negar contenidos de pensamiento, las consideraciones anteriores nos han llevado al origen psicológico de esa función. Negar algo en el juicio quiere decir, en el fondo, “Eso es algo que yo preferiría reprimir”. El juicio adverso (*Verurteilung*) es el sustituto intelectual de la represión. (...) Por medio del símbolo de la negación, el pensar se libera de las restricciones de la represión y se enriquece con contenidos indispensables para su operación. (Freud, 2004a, pp.253-254).

No ha de extrañarnos que estas líneas sean ampliamente conocidas y citadas cuando se aborda el problema del juicio, o cuando se desea comprender la función intelectual a la luz del pensamiento freudiano. Sin embargo, no es esta la única referencia que habremos de considerar. Las obras de Freud se encuentran sembradas con interesantes observaciones relativas al tema. Lo primero que vale la pena notar es que, a pesar de no ser uno de los conceptos que más se asocian con las doctrinas del psicoanálisis, de su lectura atenta se desprende con facilidad la importancia que tiene. Comencemos por señalar la estrecha relación que tiene el juicio con el fenómeno capital de la represión. Leamos el modo con el que abre el trabajo metapsicológico dedicado a este importante mecanismo psíquico.

Puede ser el destino de una moción pulsional chocar con resistencias que quieran hacerla inoperante (...), entra entonces en el estado de la *represión*. Si se tratase del efecto de un estímulo exterior, es evidente que la huida sería el medio apropiado. En el caso de la pulsión, de nada vale la huida, pues el yo no puede escapar de sí mismo. Más tarde, en algún momento, se encontrará en la desestimación por el juicio (juicio adverso) un buen recurso contra la moción pulsional. Una etapa previa al juicio adverso, una cosa intermedia entre la huida y el juicio adverso, es la represión. (Freud, 2004b, p.141).

Aquí Freud (2004c) destaca la relación y la diferencia entre *represión* y *juicio adverso* presentada la segunda como una elaboración posterior a la primera. Esto siempre siguió siendo cierto para Freud. En su *Presentación autobiográfica*, de 1925, al relatar el descubrimiento del mecanismo capital de la neurosis, Freud vuelve a decirnos: “Llamé *represión* a este proceso; era una novedad, nunca se había discernido en la vida anímica nada que se le pareciese. Evidentemente se trataba de un mecanismo de defensa primario. Comparable a un intento de huida; era sólo un precursor de la posterior tramitación normal por el juicio”. (p.29)

Así el *juicio de desestimación* se presenta como un sustituto consciente de la represión. Como el rechazo de un contenido anímico que, si bien ya no se encuentra *esforzado al desalojo*, si es proscrito como algo de lo que se preferiría no saber nada, se lo repudia bajo el peso de un juicio de corte moral. Claro está, no todo juicio es de esta naturaleza (iremos viendo como el juicio opera de forma muy diversa dependiendo del campo en el que se manifiesta), pero esto no excluye que este tipo de juicio se presente como un momento importante en la tramitación o elaboración consciente de los contenidos pulsionales. El *juicio adverso*, o *desestimación por el juicio*, aparece “como un buen recurso contra la moción pulsional”. De paso podemos notar que la *negación*, de la que ya hemos hablado antes, constituye un tiempo intermedio entre la *represión* y la *desestimación*. dado que el intento de huida es inoperante para lidiar con las mociones pulsionales, el sujeto puede expulsar las representaciones que a estas se ligan (*represión*); puede admitirlas en la consciencia, pero sin reconocimiento, (*negación*); o bien puede, en el mejor de los casos, aceptar el afecto y su contenido de representación, no sin revolverse internamente en contra de lo admitido. Esto marca un camino que interesa al proceso clínico en la medida que, gracias al juicio, la conciencia se nutre de los elementos que de otro modo permanecen rechazados y desconocidos: “Un importante carácter del pensar inconsciente (es que), según toda verosimilitud, falta todo proceso comparable al *juizar*. En lugar de la desestimación por el juicio, hallamos en lo inconsciente la *represión*” (Freud, 2004d, p.167). Sin embargo, el propio Freud expresará en otros momentos cómo en lo inconsciente se expresan juicios de existencia de una forma compleja. Esto lo veremos en nuestro capítulo segundo. Por ahora reconocemos que el juicio adverso es un mecanismo que permite la transcripción de lo inconsciente en consciente/preconsciente, de suerte que su trabajo forma parte de aquello en lo que consiste el *trabajo del análisis*.

Lo anterior puede confirmarse en otras tantas afirmaciones repartidas a lo largo de la extensa obra Freudiana. En la última de sus famosas conferencias de 1909, dictadas en la Clark University, de Massachusetts, Freud (2004e) se pregunta en compañía del auditorio:

¿Cuáles son, en general, los destinos de los deseos inconscientes liberados por el psicoanálisis, por qué caminos conseguimos volverlos inocuos para la vida del individuo? Esos caminos son varios. Lo más frecuente es que ya durante el trabajo sean consumidos por la actividad anímica correcta de las mociones mejores que se les contraponen. La *represión* es sustituida por el *juicio adverso* (*Verurteilung*) llevado a cabo con los mejores medios. Ello es posible porque en buena parte sólo tenemos que eliminar consecuencias de estadios más tempranos de desarrollo del yo. El individuo produjo en su momento una represión de la pulsión inutilizable sólo porque en esa época él mismo era muy endeble y su organización muy imperfecta; con su madurez y fortaleza actuales quizá pueda gobernar de manera intachable lo que le era hostil. (p.49).

Vayamos aun más hondo y más claro, acompañando la anterior cita con la siguiente, extraída de la *epicrisis* con la que concluye *Análisis de la fobia de un de niño cinco años*. Lo más importante a observar en su lectura será la clara muestra de aquello que Freud tiene en mente cuando se habla del domeñamiento o dominio de una pulsión que, por medio del análisis, ha llegado a ser asimilada por la consciencia.

El análisis, en efecto, no deshace el *resultado* de la represión: las pulsiones que fueron entonces sofocadas siguen siendo las sofocadas; pero alcanza ese resultado por otro camino: sustituye el proceso de la represión, que es automático y excesivo, por el “domino” (“*Bewältigung*”), mesurado y dirigido a una meta, con auxilio de las instancias anímicas superiores; en una palabra: *sustituye la represión por el juicio adverso* (*Verurteilung*). (Freud, 2004f, p.116).

Lo anterior basta para reconocer como, la sustitución del proceso represivo por el juicio adverso es para el sujeto, *gracias al auxilio de instancias anímicas superiores*”, una conquista ética fundamental, que en vez de desconocer aquellos impulsos inconscientes, los reintroduce al ámbito de acción orientada hacia metas. La vida consciente es descrita aquí con todos los caracteres de aquello que la ética clásica le conoce desde la antigüedad. A ello los griegos le llamaron *phronesis*, acto constituido como resultado de una deliberación del juicio práctico. La inclusión por parte de Freud, de los motivos inconscientes, como ha dicho siempre, constituye la originalidad de su pensamiento, pero en mucho de lo que solemos atribuirle al psicoanálisis como parte de sus principios y doctrinas, es el propio Freud quien acostumbra decir que tal o cual cosa nos es *consabida*, con lo que aclara la procedencia histórica de dicho saber. No es este el último indicio que encontraremos en el camino. Es tan sólo uno entre otros, de esa costumbre de Freud consistente en no detenerse a exponer la historia de, por ejemplo, la Ética, para actuar como su heredero. Freud da por sentado que tales *herencias consabidas* no son un problema, dado que han sido establecidas sin contradicción por el correr de la ciencia en el tiempo.

Esto nos alecciona de una vez para comprender que muchos de los caracteres atribuidos a la conciencia por la filosofía siguen siendo conocidos por la experiencia de la realidad humana, inclu-

so si esta se ve enriquecida con todo aquello que podemos desconocer de nosotros mismos, pero que puede ser reclutado por la conciencia para converger, en la medida de lo posible, con una orientación a cierta clase de fines. ¿Por qué? Pues porque al reconocer por medio del juicio algún componente pulsional que ha sido inadmisibile hasta entonces, puede el sujeto mesurarlo y dirigirlo a una meta.

Pero no nos hagamos aquí de palabras grandilocuentes acerca de la importancia de esta comprobación tan discreta. Por el momento sólo presentamos un indicio de algo que tenemos que desenvolver pausada y ordenadamente hasta alcanzar el fin que le hemos fijado al acto de la investigación presente.

Por ahora tan sólo hemos conseguido una apertura del problema, cometido de la sección que nos ocupa. Con ello también entendemos porqué en Freud no es tan importante lo que tiene por decir sobre el trabajo del juicio como lo es describir el mecanismo de la represión. Mientras que aquel es asumido como *consabido*, la *represión* es señalada y abordada como un problema necesitado de atención. La novedad del fenómeno *expuesto a la luz de la consciencia (Aletheia)*, obliga al sujeto a detenerse en la observación de su facticidad (*empírica*). Tal es la realidad de aquello que nos interpela como problema, y el método de la ciencia comienza, tal como lo estudiaremos, con su exposición y confrontación analítica. Por eso podremos demostrar que son los problemas aquello de lo que, antes que nada, se ocupa la ciencia. Veamos por ahora como esto lo señala el propio Freud, al concluir su estudio *Sobre las Afasias*, poniendo en evidencia su comunión con *principios consabidos por la ciencia*, concretamente en lo tocante a lo que significa un *problema* de investigación:

Veo con claridad que las consideraciones expuestas en este libro no pueden sino dejar un sentimiento de insatisfacción en el lector. He intentado demoler una teoría conveniente y atractiva de las afasias, y una vez logrado, sólo pude colocar en su lugar algo menos obvio y menos completo. Sólo me queda esperar que la teoría que he propuesto haga más justicia a los hechos y ponga mejor de manifiesto las dificultades reales que la que he rechazado. La dilucidación de un tema científico comienza por la clara exposición de los problemas.(Freud, 1987, p. 117).

Muchas veces la ciencia parece encallar en la asimilación de metodologías o doctrinas que simplifican los problemas y encubren la complejidad de los fenómenos. Se trata de prácticas y teorías *ad hoc*, que deforman el orden de la investigación. Esto nos llevará a estudiar el modo en el que la ciencia, cuando se aparta de reducciones y dogmatismos, realiza el análisis formal de los fenómenos evidenciados por la demolición de las teorías y su reordenamiento a partir del problema. Problema es, por ejemplo, el mencionado fenómeno de la represión, al que Freud se enfrentó tras observar con

atención los factores dinámicos de la vida anímica. Para nosotros es también una doctrina, pero para Freud era un problema que demandaba atención. Para ello retomaremos, en el apartado epistemológico, la forma en la que Freud razona en tres momentos de su obra, tres momentos capitales para comprender la gestación del psicoanálisis (*Afasia*, *Proyecto de psicología*, *Interpretación de los sueños*). Compararemos el proceder que constituye al argumento en estas tres obras, analizando el proceder del juicio ahí ejercido, frente a la comprensión aristotélica del pensamiento. Esto nos permitirá comprender el rigor metodológico con el que Freud afronta los problemas que se le presentan en la experiencia. Pero por ahora debemos continuar presentando nuestro problema, constituido por los fenómenos del juicio y su relación con la vida anímica inconsciente.

Hemos visto que con Freud el juicio decide las propiedades de un objeto, para después atribuirle o no existencia. Esto significa que para el sujeto, en un primer momento, el atributo (bueno, malo, grato, bello, feo) es la derivación de experiencias primarias, anteriores a cualquier creación de una conciencia, ya sea del propio ser o de cualquier otra parcela de realidad. Y esto se enfatiza si reconocemos el particular orden temporal del fenómeno. Pero si entendemos que proceso primario y secundario operan de forma simultánea, entenderemos también porqué aquí nos referimos a una anterioridad como signo de antigüedad. Eso permite entender que ha existido un tiempo en el sujeto que es anterior a distintos acontecimientos fundamentales del devenir sujeto. Hablamos de aquello que Freud describe como la *génesis del proceso secundario*, por ejemplo, en sus *Formulaciones sobre los dos principios del acontecer psíquico*, de 1911.

En lugar de la represión, que excluía de la investidura a algunas de las representaciones emergentes por generadoras de displacer, surgió el *fallo* imparcial que decidiría si una representación determinada era verdadera o falsa, vale decir, si esta o no en consonancia con la realidad; y lo hacía por comparación con las huellas mnémicas de la realidad

La descarga motriz, que durante el imperio del principio de placer había servido para aligerar de aumentos de estímulo al aparato anímico, y desempeñaba esta tarea mediante inervaciones enviadas al interior del cuerpo (mímica, exteriorizaciones del afecto), recibió ahora una función nueva, pues se la usó para alterar la realidad con arreglo a fines. Se mudó en *acción*. (Freud, 2004g, pp.225-226).

Aquí *fallo* traduce el término alemán (*Urteilsfällung*), palabra subrayada por el propio Freud, y que se presenta como una afirmación del juicio. Se trata, como veremos, de una operación muy distinta de aquella que hemos venido conociendo como *juicio adverso* (*Verurteilung*). Con *Urteilsfällung*, o *fallo*, tenemos un mecanismo que remite a la instauración del *reconocimiento de una determinada realidad*. El fallo no debe confundirse con el *error*, y debe ser entendido como una afirmación del

juicio. Esta tiene que ser positiva o negativa (juicio de existencia/inexistencia), y puede ser falsa o verdadera.

Mientras que con el juicio adverso estamos en la esfera de lo moral (juicio valorativo) el *fallo* obedece al interés ontológico por la realidad o irrealidad de las cosas. En dicho proceso, el sujeto acumula objetos de distintas edades, estructurados conforme a la sucesión de leyes por las que va pasando a lo largo de la vida. En un primer momento, la leche se le da por libre demanda, hasta que el proceso de separación con la madre implica la pérdida de su *don más inmediato*, aportado por el pecho. Mas tarde o más temprano, la madre comenzará a retirar esa gracia, y el hijo tendrá que ir perdiendo el goce de dicho objeto anhelado. Una desinvestidura de objeto de esa naturaleza no se echa de menos en la conducta animal, pero en el ser humano se suman nuevas leyes ineludibles. La instauración de las distintas edades (lactancia, infancia, niños...) se constituye a partir de narrativas sociales e históricas, claro está, para dar lugar a singulares suplencias de un goce que negocia con un deseo ligado al campo de los intercambios.

Por esto, aquello que se presenta reprimido es algo que la conciencia adulta no puede tolerar sólo actualmente. No suele ser una realidad difícil lo que complica simbolizar; lo que nos enseña Freud es que la represión recae sobre lo que ha despertado placer, y podría seguir procurándolo, pero cuyo reconocimiento actual amenaza con socavar la integridad del yo. Esto es lo que, *con la negación, la verdad se burla de la censura*. La observación de Freud es típica de todo lo que conocemos como las *formaciones del inconsciente*.

Observemos la secuencia constituida por la serie siguiente: represión, negación, desestimación, y fallo de realidad: En el estado de represión, la deformación onírica, producto del compromiso, permite perdurar en la investidura de aquello que simultáneamente se sustrae de la conciencia. Puede haber afecto y goce, pero en ausencia de representación, a menos que se la disfrace hasta volverla irreconocible. Por tanto, el objeto es investido, aun sin su presencia real, pero el acto anímico del fantaseo es la realidad de su goce. Así, tanto la ley como el sujeto se vuelven objeto de burla, pues no se asume la plenitud de la ley, pero tampoco se la desconoce del todo. Función de compromiso, dirá Freud.

Después, en el fenómeno de la negación, lo reprimido ha encontrado lugar en la conciencia, pero sin reconocimiento por el propio sujeto. Por lo tanto, puede haber conciencia (representación), sin presencia de afecto. De ahí que Freud vea en ello el nacimiento del pensamiento, tomando su

lugar entre los diversos procesos psicológicos secundarios. Parece que se invierte la estrategia, siendo alternativamente el afecto o su representación el que queda sustraído.

Más tarde, si el proceso sigue su curso, la desestimación por el juicio logrará que tanto el afecto como su representación sean reconocidos de manera simultánea dentro de la conciencia. Es el tiempo de la vergüenza, afecto que coincide con el fenómeno del juicio adverso. Es el momento en el que el sujeto reconoce como repudiable algo con lo que goza en fantasía. En tal estado, es el propio sujeto quien, por sí mismo, comienza a dar lugar a las leyes con las que asimila otra forma de trato con el principio de placer.

Finalmente, el *fallo* sobre la realidad permite al sujeto apropiarse, en cierta medida, del destino que habrán de perseguir sus pulsiones. Se verá obligado, claro está, a suspender los recursos que se le ofrecen para quedar anclado a un principio de placer. Con ello, hemos trazado un esquema de los modos en los que, siguiendo a Freud, se va instaurando el juicio sobre lo deseable/indeseable y su realidad/irrealidad.

Esto nos permite reconocer una secuencia estructural de eventos que en el capítulo 6 de *La interpretación de los sueños* (Freud, 2004h y 2004i, pp. 285-503), describe como *el trabajo de análisis*, que busca desandar el camino de permutaciones sufridas por la representación al ser *empujada fuera de la conciencia*. Lo anterior puede orientarnos, pero no por ello abandonaremos el problema del juicio en tanto que problema. Para ello seguiremos guiándonos con la experiencia. El juicio no es un fenómeno simple, y la clínica muestra que sus fallas son muchas y recurrentes. El juicio falla de formas diversas, falla deformando la representación de la realidad, pero falla también en el desconocimiento de los montos de afecto. Falla imponiendo construcciones delirantes, o percepciones alucinatorias que presentan diversos problemas ligados a las operaciones del juicio que hemos expuesto.

Tengamos en claro que la psicosis alucinatoria de deseo -en el sueño o donde quiera- consume dos operaciones en modo alguno coincidentes. No sólo trae a la conciencia deseos ocultos o reprimidos, sino que los figura, con creencia plena, como cumplidos. Es preciso comprender esta conjunción. No puede aseverarse que unos deseos inconscientes deberían tenerse por realidades tan pronto como han devenido conscientes, pues es bien notorio que nuestro juicio tiene plena capacidad para distinguir realidades de representaciones y deseos, por intensos que estos sean. (Freud, 2004j, p. 229).

Dada la importancia de la asociación entre el fracaso que tiene el juicio tanto en la alucinación como en el sueño, fallo de realidad, Freud se ve llevado a considerar el mecanismo de la regresión a procesos anímicos más primarios como aquellos que debemos entender para comprender la plena *creencia* en la realidad de lo alucinado/soñado. pero incluso, para ser aún más precisos, habría que decir que durante la alucinación no existe el menor asomo de una puesta en duda acerca de la realidad ahí vivenciada. Más que ser sujeto de una creencia fundada en evidencias, el soñante o el sujeto que alucina, es objeto de una certidumbre ajena a la discriminación entre los signos de realidad y las huellas mnémicas del deseo. ¿Cómo opera dicho proceso? Esta pregunta es la demarcación de un problema. En *La interpretación de los sueños* Freud intercala algunas observaciones interesantes que nos ayudarán a conocer el modo en que el juicio se vincula con la vida onírica.

Nada de lo que se encuentra en el sueño como quehacer aparente de la función del juicio ha de aprehenderse como una operación intelectual del trabajo onírico, sino que pertenece al material de los pensamientos oníricos, y desde ellos, como producto ya terminado, alcanzó el contenido manifiesto del sueño. En principio, aun puedo llevar más lejos esta afirmación: También de los juicios que *después de despertar* se nos ocurren sobre el sueño recordado, y de los sentimientos que provoca en nosotros la reproducción (*Reproduktion*) de ese sueño, una buena parte pertenece al contenido onírico latente y debe insertarse en la interpretación del sueño. (Freud, 2004i, p. 444).

El lugar del juicio en la formación del sueño no es nada simple. Para desenredar la idea que Freud articula aquí necesitamos avanzar en la investigación. Sin embargo, debemos retener lo que se señala. Freud afirma que los pensamientos oníricos también se estructuran conforme a expresiones del juicio. Esto significa que en el material del sueño podemos encontrar juicios inconscientes, de los que por ahora no sabemos nada más. ¿De donde provienen tales juicios? ¿Se trata de juicios inconscientes? Para no quedarnos en la vacuidad de unas preguntas sin asomo de respuesta aclaremos que para haber juicio, en el sentido de un enunciado concreto, nos encontramos ya en el campo de las representaciones palabra. Sin embargo, podemos también considerar el juicio de atribución en su dependencia directa con la investidura de objeto, y no de palabra. Reconociendo la disyuntiva continuaremos exponiendo el problema, esperando que sea el fenómeno mismo lo que nos aclare el concepto del juicio, y con ello la disyuntiva quede resuelta, o al menos aclarada.

Por lo tanto debemos, por ejemplo, considerar también aquellos errores del juicio que no son oníricos o patológicos. En *Psicopatología de la vida cotidiana* Freud expone gran cantidad de ejemplos interesantes donde una falla funcional de la palabra llega a descifrarse como un doblamiento del juicio por el retorno de lo reprimido. En el pasaje que aquí estudiaremos Freud reconoce

que los *lapsus* y el *trastabillar* no pueden reclamar mucho valor como errores del juicio. Pero esto lo hace sólo para extender la comprensión del fenómeno por su traslado al ámbito de la ciencia:

Uno puede inclinarse a considerar poco numerosa o no muy significativa la clase de errores que aquí esclarezco. Pero dejo señalado, como problema a meditar, que quizás haya razones para extender los mismos puntos de vista a la apreciación de los *errores del juicio*, incomparablemente más importantes, que los seres humanos cometen en la vida y en la ciencia. Sólo a los espíritus más selectos y ecuánimes parece serles posible preservar la realidad exterior percibida de la deformación que ella suele experimentar al refractarse en la individualidad psíquica de quien percibe. (Freud, 2004k, p. 223).

Diferenciar entre un error de la ciencia y uno motivado por la irrupción del inconsciente no es cosa simple. Freud señala que algunos fenómenos de estrechamiento de juicio se deben a la irrupción de retoños de lo inconsciente, tal como se describe en un caso de confusión relatado en la *Psicopatología de la vida cotidiana* (Freud, 2004k pp. 68-69). O lo que podemos leer en *Tres ensayos de teoría sexual* acerca de la debilidad del juicio en el enamoramiento:

La estima psíquica de que se hace partícipe al objeto sexual como meta deseada de la pulsión sexual sólo en los casos más raros se circunscribe a sus genitales. más bien abarca todo su cuerpo y tiende a incluir todas las sensaciones que parten del objeto sexual. La misma sobrestimación irradia al campo psíquico y se manifiesta como ceguera lógica (debilidad del juicio) respecto de los productos anímicos y de las perfecciones del objeto sexual, y también como crédula obediencia a los juicios que parten de este último. (Freud, 2004l, pp.136-137).

Esto significa que basta con enamorarse, sin necesidad de caer en alucinaciones o delirios, para que el trabajo del juicio se vea doblegado por la vida pulsional. Esto explica también el porqué del cuidado con el que Freud emparentaba y distinguía al enamoramiento normal frente al que se gesta como fenómeno transferencial, al interior de la experiencia clínica.

No hay ningún derecho a negarle el carácter de amor “genuino” al enamoramiento que sobreviene dentro del tratamiento analítico. Si parece tan poco normal, ello se explica suficientemente por la circunstancia de que todo enamoramiento, aun fuera de la cura analítica, recuerda más a los fenómenos anímicos anormales que a los normales. De cualquier modo, se singulariza por algunos rasgos que le aseguran una particular posición: 1) es provocado por la situación analítica; 2) es empujado hacia arriba por la resistencia que gobierna a esta situación, y 3) carece en alto grado del miramiento por la realidad objetiva, es menos prudente, menos cuidadoso de sus consecuencias, más ciego en la apreciación de la persona amada de lo que querríamos concederle a un enamoramiento normal. Pero no nos es lícito olvidar que justamente estos rasgos constituyen lo esencial de un enamoramiento. (Freud, 2004m, pp.171-172).

Y bien, esto nos podría lanzar a una diferenciación muy rica de problemas clínicos que, además, nos obligan a considerar las construcciones del juicio que tejen el desatino y la falta de *prudencia*, de la pérdida de realidad descrita como la esencia del enamoramiento. El sujeto descrito aquí es el de la histeria, descompuesto por la *falta de prudencia* con la que se entrega a la búsqueda del deseo del analista. En ello se pierde, como es sabido, hasta que logra desanudar su destino de aquello a la que se ve arrojada mediante tales anudamientos.

Hemos visto que la transferencia es una forma genuina del amor, y que su cercanía con aquel es muestra de que en ambos casos el juicio se desliza fuera de la verdad, en la creencia doblegada por un afecto de origen mítico, que desliza al sujeto cuesta abajo, cayendo por la pendiente facilitada, constituida por los surcos que la historia anímica ha labrado como caminos para que la pulsión alcance su feliz destino. Con tan sólo esto sabemos que el juicio *falla* con toda facilidad. Dentro y fuera de la fenomenología clínica, el juicio del sujeto está sometido a error por toda clase de cosas que lo separan de un adecuado *fallo* sobre la realidad. Algunos ejemplos más nos permitirán afianzar los indicios dispersos, nunca extensos, que Freud diseminó en su obra a partir de la *Interpretación de los sueños*. Dado que hemos prestado atención al problema del juicio adverso, veamos lo que Freud dice de este en su relación con el problema histórico del totemismo, y sobre el origen de la conciencia moral. Claro está, en *Totem y tabú*:

Conciencia moral es la percepción interior de que desestimamos determinadas mociones de deseo existentes en nosotros; ahora bien, el acento recae sobre el hecho de que esa desestimación no necesita invocar ninguna otra cosa, pues está cierta (*gewiss*) de sí misma. Esto se vuelve todavía más nítido en el caso de la conciencia de culpa, la percepción del juicio adverso (*Verurteilung*) interior sobre aquellos actos mediante los cuales hemos consumado determinadas mociones de deseo. Aquí aparece superfluo aducir un fundamento; quien tenga conciencia moral no puede menos que registrar dentro de sí la justificación de ese juicio adverso y la reprobación de la acción consumada. Pues bien, este mismo carácter presenta la conducta de los salvajes hacia el tabú; este es un mandamiento de la conciencia moral, su violación origina un horrorizado sentimiento de culpa, tan evidente en sí mismo como es desconocido su origen. (Freud, 2004n, p.73).

Esta referencia conlleva multitud de implicaciones del máximo interés para el psicoanálisis. Afrontar el problema del juicio nos obliga a comprender la vía por la que el juicio es conquistado por la creencia, justamente mediante la implicación del sujeto en el campo del lenguaje. Expliquemos esto con más detalle. Lo normal en el juicio es que pueda ceder con total convicción ante una creencia cualquiera, con tan sólo ser efecto del anudamiento que el sujeto tiene con el entendimiento ético de una época dada. Desde luego, la conciencia moral de las tribus etnografiadas durante el siglo XX no es comparable con la de ninguna otra sociedad humana, pero Freud da cuenta de cómo en la creencia, a diferencia de lo que pasa con el razonamiento científico, el juicio se dobla siguiendo el camino más facilitado. Esto nos lleva, siguiendo a Freud, a una de las problemáticas clásicas en torno al juicio; a saber, si acaso juicio y creencia son sinónimos, como pensaba Hume, o constituyen cosas distintas. Pero otros pensadores, como en el caso de Franz Brentano, afirman una distinción clara y demostrable entre el juicio y la creencia. Más tarde podremos evaluar si en este y en otros problemas Freud sigue más a uno o a otro de los filósofos.

Lo anterior debería bastar para puntualizar la importancia que tiene el estudio de la función del juicio. Sólo que no podemos conformarnos con recoger estos indicios doctrinales sin comprender, a su vez, el problema que esta función ha decantado por la tradición filosófica. Por esto, tendremos que presentar el problema del juicio en su perfil filosófico.

1.2. Planteamiento del Problema. La dificultad de definir al juicio.

Definir el juicio es un problema que depende del ángulo desde el que se lo aprecie. De acuerdo con José Ferrater Mora (2004), el juicio ha tenido gran cantidad de definiciones a lo largo de la historia.

Varios son los significados dados al término *juicio*: 1) Juicio es el acto mental por medio del cual nos formamos una opinión de algo. 2) Juicio es el proceso mental por medio del cual decidimos conscientemente que algo es de un modo o de otro. 3) Juicio es la afirmación o la negación de algo (de un predicado) con respecto a algo (un sujeto). 4) Juicio es un acto mental por medio del cual se une (o sintetiza) afirmando, o se separa negando. 5) Juicio es una operación de nuestro espíritu en la que se contiene una proposición que es o no conforme a la verdad y según la cual se dice que el juicio es o no correcto. 6) Juicio es un producto mental enunciativo. 7) Juicio es un acto mental por medio del cual pensamos un enunciado. 8) Juicio es un acto del entendimiento basado en la fuerza de convicción. 9) Juicio es el conocimiento mediato de un objeto. 10) Juicio es la facultad de juzgar. (p. 1970).

Sin ser exhaustiva, la lista anterior da cuenta de la tensión interna al campo filosófico en lo que respecta al problema del juicio. En ella encontramos abordajes provenientes del empirismo (1 y 8), de la psicología, (2), de la lógica clásica y escolástica (3, 4 y 5), de la fenomenología (6), de la filosofía analítica (7), así como del pensamiento kantiano (9 y 10). Como puede verse, el juicio a sido abordado desde muy distintos ángulos, y esto es reflejo de la condición problemática del fenómeno. La disyuntiva más evidente se encuentra determinada por la oposición entre definiciones predominantemente lógicas (3, y 9) o psicológicas (1, 2, y 8). Finalmente, también podemos apreciar el intento por dar lugar a ambos aspectos (4, 5, 6, y 10).

El juicio es, efectivamente, una operación simbólica mediante la cual se da forma a cierto tipo de enunciados o proposiciones, de suerte que penetra en los intereses de todas las disciplinas que se interesan por el análisis del lenguaje. De ahí han surgido intentos por aislar la definición del juicio en forma lógica, purificada de todo psicologismo (7), pero es evidente que la vida mental se encuentra ordenada en gran medida por las estructuras lingüísticas, y por lo tanto por los actos

del juicio. Esto también ha determinado que el juicio se intente abordar como un problema exclusivamente psicológico, cayendo en un reduccionismo opuesto (2 y 8). En ambos casos se descartan aspectos fundamentales del problema. Sin embargo, de estas dos reducciones la más grave es la segunda. Si bien el juicio no se limita a ser un problema de la lógica, la psicología muchas veces ha despreciado la realidad del acto mismo, perdiendo de vista así la propia esencia psicológica del problema. Cuando se dice que el juicio es un acto del entendimiento basado en la convicción (8), queda abolida la distinción entre una creencia absurda pero obstinada y una convicción basada en evidencias. Después de todo, también en su aspecto anímico, la facultad del juicio se auto determina como búsqueda de la verdad. El entendimiento científico no es ajeno a los motivos anímicos que lo ponen en movimiento.

Como quiera que sea, el juicio es un problema en sentido formal, es decir, algo que no ha alcanzado acuerdo en las opiniones. Con este referente del problema podremos retomar la forma en que Freud aborda el análisis del fenómeno bajo los métodos de la *ciencia de la naturaleza*. Antes de ello presentaremos nuestro aparato metodológico.

1.3. Objetivos.

El objetivo general de nuestra investigaciones es el esclarecimiento de la función psicológica del juicio. Dos son los objetivos particulares.

1) El primero consiste en alcanzar un entendimiento amplio de la doctrina freudiana del juicio. En el centro de este punto encontraremos los fenómenos clínicos del juicio, de los que depende la pérdida de realidad en distintas posiciones subjetivas. Esto nos llevará a conocer el abordaje metapsicológico que Freud desarrollo al respecto. Este objetivo será tratado en el capítulo tercero de nuestro trabajo.

2) Esto conduce al segundo de nuestros objetivos, que consiste en aclarar el carácter científico del pensamiento freudiano. Ciertamente, el pensamiento de Sigmund Freud no es un ejercicio especulativo con carencia de rigor metodológico. Su fundamento, bien entendido, es de un alto rigor, tal como nuestra investigación pondrá en evidencia. Para ello será necesario adentrarnos en la historia del concepto de *ciencia*, así como en los diversos modos como se la ha practicado. Sólo con una visión ampliada de la ciencia, a la luz de la historia de la filosofía, podremos entender la insistencia de Freud respecto a la cientificidad de sus planteamientos teóricos. Este objetivo será tratado en el capítulo segundo de nuestro trabajo.

1.4. Metodología.

1.4.1. Introducción.

El *corpus* del pensamiento freudiano es el producto histórico de múltiples causas e influencias. Su incuestionable originalidad se debe, paradójicamente, a la relación de dependencia formal que le aportó la extensa formación personal que la Viena imperial puso a su alcance. Desde muy joven Freud era un hombre sumamente culto, tal como lo era aquella generación de intelectuales austro-húngaros a la que perteneció. Para comprender la forma en que Freud pensaba las cosas es importante adentrarnos en la estructura dialéctica de su pensamiento. Dialéctica, de hecho, pero no trascendental sino histórica. Freud no siempre cita lo que considera *consabido*, pero siempre dialogó con todas las fuentes clásicas del pensamiento.

Un aspecto importante de la formación recibida por Sigmund Freud le abrió un vasto campo de herencias formales contenidas en la estructura del lenguaje, y este a su vez es profundamente dependiente de la historia de la filosofía, el arte, la ciencia, así como del tiempo y su sino. Si nos preguntamos ahora por la relación que estableció Freud con el principio de realidad de la ciencia y la cultura griegas, necesitamos investigar cual es el medio de acceso con el que nuestro autor se logró abrir paso a la obra de los grandes clásicos de la literatura europea. Ahora bien, de la amplísima red de fuentes que nutren la obra de Freud nosotros hemos encontrado pertinente atender un problema fundamental que no ha sido sacado a la luz de forma adecuada. ¿Cuál es la deuda que guarda la teoría freudiana del juicio con el pensamiento filosófico en general, así como con el aristotélico en particular? Para lograr atender a esta pregunta estamos obligados a esclarecer nuestros recursos metodológicos en lo tocante a la dimensión histórica de este trabajo.

El problema de la historiografía siempre ha estado cargado de serias dificultades para establecer la definición de su campo. La dificultad estriba en la extrema cercanía que la escritura de la historia tiene con toda otra forma de relatoría. Esto también significa un problema relativo al juicio, entramada tanto en la historicidad de cualquier sujeto como en la historicidad de las generaciones que nacen y mueren. Desde el origen histórico de la historia, esta disciplina no ha dejado de trabajar en la demarcación de su campo, determinado por las movedizas fronteras que distinguen a la operación científica de la producción de la literatura. Mientras que el juicio científico aspira a la mayor claridad y distinción en la representación-realidad, el juicio literario suelta amarras y navega fuera

de la adecuación a la cosa del mundo; es por esto que toca y reaviva las huellas de los objetos primarios. Vuelve entonces la vista en dirección a las cosas del alma, y se aproxima al fenómeno de la ensoñación, encumbrado como la forma más refinada en las transformaciones funcionales padecidas por el juicio. Por lo tanto, para algunos espíritus demasiado críticos, la escritura de la historia debe purgarse de narratividad para entregarse al estricto hallazgo del hecho puro, orientado el espíritu mediante la razón deductiva. Todo ello, lamentablemente nace de una irreflexiva labor archivista. Esto se debe a la presión que ha recaído sobre todos los hábitos de la ciencia, presión por hacer de ésta una técnica sin sujeto del pensamiento. Esta actitud termina por privar al investigador de toda formación de un juicio crítico, ya que, presuntamente, basta con operar los datos para ser objetivo. Pero esto no es así. El juicio del sujeto puede crecer silvestre y sin formación, guiado por las costumbres y persuasiones reinantes. Puede trastocar sus principios y caer en los errores más absurdos, o puede ser dominado por los afectos sin que de ello salga otra cosa que delirios. De todo ello conviene cuidarse mediante la formación del pensamiento crítico. Los archivos de la historia pueden ser tratados como letra muerta, pero los archivos de la vida anímica no, y tal es el problema al que nos lanza Freud cuando se pregunta por la condición histórica del sujeto.

Todo esto lleva a la difícil tarea de diferenciar *la escritura de la historia* del acto humano que llamaremos *trabajo del mito*. Otra forma muy interesante entre las múltiples formaciones del juicio. La diferenciación entre el mito y la historia es, aun hoy, en extremo compleja y huelga decir que jamás ha sido resuelta. Se atraviesa al paso el problema del tiempo, y con el tiempo, del ser y el tiempo.

Pero la historiografía no debe detenerse en minucias de orden ontológico. Su trabajo es otro, y su estructura como acto, incluso como trabajo del juicio, debe poder ser conocida y analizada. Después de todo, la escritura de la historia es un acto simbólico, por lo que un análisis de su estructura es posible. Pero alguien pudiera interpelar señalando que *la historia es la diferencia*, y que no existe modo de ciencia de lo variable, definido por su transformación, ya que en su esencia está el cambio. Puesto que ello es cierto, tenemos ya una primera propiedad estable e invariante para caracterizar la historia atendiendo a su naturaleza. La historia siempre está en devenir, y el juicio se ve en aprietos para nombrar las cosas en tales condiciones de mutabilidad.

Aun así, el acto historiográfico merece ser analizado en su estructura, incluso si esta se demuestra cambiante. Antes que nada hay que decir, que la relación del hombre con la historia no es una posibilidad sino una condición propia de la existencia. Antes de toda historiografía, los hombres

y las mujeres ya eran sujetos inscritos en el devenir de las generaciones humanas. El sujeto no sólo se interesa por su pasado y su futuro, funda su ser en la tensión que trenza la urdimbre entre anterioridad y posterioridad, ascendencias y descendencias, origen y porvenir. Normalmente, la narración que se hace de ello queda preñada de interrogantes maravillosas, productos autónomos del espíritu que van trenzando la tradición de las creencias mitológicas. Esto no es ni malo ni bueno. Pero frente a la naturalidad con la que esto sucede, el juicio crítico de la ciencia histórica debe buscar su camino, su método.

Podríamos incluso denegar la diferencia entre el mito y la ciencia de la historia, suponer identidad entre ambas operaciones, pero en ningún caso habremos eliminado la diferencia. Curiosamente, esta diferencia estriba en la evidencia de la identidad interna de los dos actos. Se trata de algo que resulta evidente antes que explicable con facilidad. Aquello que emparenta la escritura de la historia con el acto de la fabulación mítica es la preocupación por albergar en el juicio un discernimiento de nuestra condición en el tiempo del mundo. La diferencia, en cambio, nace de los recursos simbólicos, históricamente determinados, con los que una y otra expresión hacen frente a la misma inquietud. Desde luego, el surgimiento de la disciplina histórica redefinió los parámetros de nuestra relación con el tiempo. Ello lo hizo a la luz del refinamiento ontológico que nuestro principio de realidad asimiló como herencia simbólica legada a la historia por el espíritu griego.

La fabulación intrínseca a la relación del ser humano con el tiempo del mundo no hace mella en la posibilidad que tiene el juicio crítico para practicar una ciencia histórica. Parte de su tarea, eso sí, es la de aclarar el acto al que dicha ciencia se dedica. Con ello se aclara su campo como disciplina. La ciencia histórica sistematiza el alcance y la precisión que podemos introducir en el acto de la historización con el que nos apropiamos de la existencia. Al ser humano le concierne saber de su historia, y puede hacerlo con ciencia o sin ella. Pero si se trata de realizar un acto investigativo, haremos bien en definir los parámetros que hacen de nuestro trabajo un ejercicio científico. Se trata de un problema que abordaremos aquí, recurriendo a uno de los historiadores contemporáneos que han vinculado su práctica de la escritura con la operación psicoanalítica.

La ciencia es posible, y si tal vez la escritura de la historia no es ciencia pura, en nada se daña a la historiografía aplicando la ciencia de la lógica al análisis de las estructuras narrativas con las que opera. Por el contrario, el esclarecimiento de las narrativas puede servir de mucho para la clarificación de una investigación. Con este fin en mente nos preguntamos: ¿en que consiste la diferencia entre la ciencia y el mito?

Veamos lo que se pregunta el filósofo e historiador de la antigüedad, Theodor Gomperz (2010), al adentrarse en su análisis del nacimiento de la historia por obra de Hecateo de Mileto y Herodoto de Halicarnaso, en los albores del pensamiento griego:

¿A qué se debe esta pretensión de remendar la historia y, como consecuencia de ello, el derrocamiento de las grandes figuras de la leyenda? En el fondo el motivo fue (...) la tendencia, originada por la ampliación del horizonte histórico, al hacer retroceder cada vez más los límites de lo sobrenatural, con lo cual las configuraciones nobles y poéticas de la leyenda descendieron al nivel de lo natural y verosímil y también debemos reconocerlo, de lo vulgar y bajo (p. 229).

Nos sonreímos ante esta extraña mezcla de simplicidad infantil y agudeza especulativa. Pero nos ponemos serios y nos deshacemos también del fastidio despertado en nosotros por la desfiguración poco agradable de ingenuas leyendas populares, al recordar el papel importante que tuvo el progreso historiográfico en el progreso espiritual. La poesía del mito había pretendido ser realidad. ¿Puede extrañarnos entonces que a su vez la realidad invadiera el dominio de la poesía? No era posible con los medios de investigación de aquella época, delimitar nítidamente los dos terrenos. Ni siquiera en la época presente se ha llegado a dirimir por completo el antiguo litigio (p. 301).

¿De qué manera podemos hoy atender a la preocupación por nuestra condición histórica si todo relato se emparenta tanto con las leyendas del mito? ¿Cuál es el modo en que hoy podemos adentrarnos en el pasado garantizando algún parámetro adecuado a la investigación? Los recursos de la historiografía contemporánea son muchos. Nuestra investigación se nutre fundamentalmente de dos.

1.4.2. El paradigma de inferencias indiciales.

Lo que pretendemos con este apartado es aclarar el modo en que el juicio se orienta frente a realidades complejas como lo es, entre otros ámbitos, el campo de la historiografía. Todo método es un camino por el que se orienta el juicio, y el método que aquí expondremos no sólo concierne a la ciencia, sino que tiene raíces muy claras en las tareas que el sujeto enfrenta en la vida cotidiana. Se trata del paradigma de inferencias indiciales, defendido como método historiográfico por el gran historiador italiano Carlo Ginzburg, quien señala las investigaciones de Freud como uno de los más interesantes ejemplos de este tipo de razonamiento. Se trata, por tanto, de una metodología historiográfica cuya exposición continuará abonando al objetivo de nuestra investigación. ¿Cómo se orienta el sujeto ante la historia? ¿Cómo investiga Freud la vida anímica? Carlo Ginzburg tiene mucho que decir al respecto. La importancia de este autor la destaca en forma por demás clara Carlos Antonio Aguirre Rojas (2014) de la siguiente manera.

Carlo Ginzburg es hoy, sin duda alguna, el historiador vivo más importante del planeta. Y lo es no solamente por el impacto profundo y extendido de sus principales libros y ensayos, sino también por su aún viva e inagotable curiosidad intelectual, que lo lleva permanentemente a seguir explorando y descubriendo para nosotros temas novedosos e inéditos, o también ignotos e innovadores paradigmas metodológicos de la historia, antes no teorizados o explicitados, junto a nuevos enfoques para también nuevos pero igualmente para viejos problemas histó-

ricos, así como originales conceptos, perspectivas y categorías que enriquecen constantemente los territorios y las herramientas del todavía joven oficio de historiador. (p.7).

En entrevista realizada en Brasil, en septiembre de 1989, Carlo Ginzburg presenta la semblanza de su vida. De ella destacamos aquí el temprano sueño de hacerse escritor como lo era su afamada madre, sueño que más tarde se convertiría en el fundamento de su trabajo como historiador. Además, también su padre cultivó las letras como profesor de literatura rusa.

La vena de esta relación con la literatura no se encuentra ausente en la obra del gran escritor. El relato, en tal caso, forma parte de la puesta en claro de la lectura que ha tejido, por medio del hilo y la trama, acerca del objeto histórico de su indagación. Con poco que uno se adentre en su obra, uno se percata de la centralidad de aquella herencia literaria en lo que atañe al estilo en la escritura, pero a su vez el relato argumentativo muestra la claridad epistemológica en la búsqueda de la verdad histórica.

Es el propio Ginzburg quien nos sugiere la posibilidad de concebir su trabajo como un proceso de investigación comparándolo con el proceder lógico de las indagaciones representadas en los relatos de Sherlock Holmes. El detective sabe leer los indicios del tiempo, sabe tejer con ellos el relato de la anterioridad y la posterioridad en los acontecimientos. Comprende lo que otros acaso no pueden siquiera llegar a ver, leyendo la vinculación de signos que señalan la causación del fenómeno. Es por esto que una colilla que se consumió entera en el cenicero es un indicio que, unido a otros, destaca los contornos de una historia vivida en la realidad de la escena. Aquí experiencia significa el conocimiento del mundo en el que la escena acontece. Y Ginzburg afirma que este ingrediente de su método historiográfico consiste en aplicar la misma inteligencia indiscreta del detective para reconocer en los indicios mínimos de un documento la traza de una trama. Huelga decir que esta también es una operación del juicio, dirigida al cuidado de un determinado hecho a indagar.

Tal expresión de inteligencia fáctica es lo que se postula bajo la rúbrica del *método de razonamiento inferencial*, que a su vez puede entenderse como la expresión del juicio en su esfuerzo por orientar su lectura de los indicios que le ofrece la experiencia empírica. En la historiografía, dicho método ganó gran popularidad en el mundo académico gracias a una vasta obra coronada por la fama de su libro *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI* (Ginzburg, 2008), donde rescata del archivo de la inquisición, la historia de un molinero en cuya cabeza habían fermentado gran cantidad de ideas, complejas, fantásticas y hermosas, acerca del cosmos. Pero el cuadro del

molinero, de nombre Menocchio, se abre al relato de un tiempo en el que los molinos servían como buhardilla para el encuentro de aquellos aquejados por la creencia ineludible en realidades proscritas por el santo oficio. De ahí que se hable de este libro como un ejercicio de micro-historia, pero una tal en la que lo macro y lo micro en realidad no se separan, sino que se interceptan. Por esto Ginsburg señala que la recepción de su obra está demasiado anclada a esa noción con la que no parece identificarse tan íntimamente como su fama diría.

La singularidad de la escritura histórica de Carlo Ginsburg debemos buscarla en él mismo. La introducción de su libro sobre el juicio contra Menocchio nos ofrece un cuadro del debate metodológico del que se distingue. Pero es en otro libro, *Mitos, emblemas, indicios* (1999), donde Ginsburg se adentra más hondamente en los fundamentos de su propia relación con el acto historiográfico. En el ensayo “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales” Ginsburg (1999, pp. 138-175) demuestra que su método no es una creación original sino el rescate de una antiquísima facultad humana. La lectura de indicios es el medio ejercido por todo investigador minucioso en el ámbito de la exploración empírica. Por ello, la riqueza del método presentado por Ginsburg no se limita al oficio del historiador. Se trata de un método de lectura de las huellas que señalan procesos inscritos en el tiempo, que hacen inteligible el presente y permiten realizar inferencias precisas de las causas implicadas en la configuración de los hechos.

¿De dónde surgió esta metodología? De momento queremos señalar que se trata de una experiencia muy afín a esa forma singular de empirismo que está en la base de la obra freudiana. Esto último lo ha destacado el propio Ginsburg al señalar a Freud, junto con Sherlock Holmes y los cazadores nómadas, como uno de los más representativos intérpretes de tal clase de indicios. Por tanto, no ha de extrañarnos que Ginsburg (1999, pp. 198-208) dedicara un ensayo al estudio crítico de uno de los famosos casos clínicos analizados por Sigmund Freud; el del llamado “Hombre de los lobos”. (Freud, 1999, pp. 1-112) Se trata, sin embargo, de un tema que por el momento nos alejaría de nuestro objetivo inmediato.

Ahora bien, para continuar debemos preguntarnos cuál es el fundamento y el alcance del método que estamos estudiando.

La existencia de un nexo profundo, que explica los fenómenos superficiales, debe ser recalcada en el momento mismo en que se afirma que un conocimiento directo de ese nexo no resulta posible. Si la realidad es impenetrable, existen zonas privilegiadas –pruebas, indicios- que permiten descifrarla.

Esta idea, que constituye la médula del paradigma indicial o sintomático, se ha venido abriendo camino en los más variados ámbitos cognoscitivos, y ha modelado en profundidad las ciencias humanas. (Ginsburg, 1999, p. 162).

Como sea, lo que aquí queremos destacar es la importancia de entender el origen del método utilizado por Ginzburg. Para ello nos adentraremos un poco en la problemática condición científica del relato histórico, para destacar después los fundamentos historiográficos del método que Ginzburg propone.

Durante milenios el hombre fue cazador. La acumulación de innumerables actos de persecución de la presa le permitió aprender a reconstruir las formas y los movimientos de presas de caza no visibles, por medio de huellas en el barro, ramas quebradas, estiércol, mechones de pelo, plumas, concentraciones de olores. Aprendió a olfatear, registrar, interpretar y clasificar rastros tan infinitesimales como, por ejemplo, los hilillos de baba. Aprendió a efectuar complejas operaciones mentales con rapidez fulmínea, en la espesura de un bosque o en un claro lleno de peligros. Generaciones y generaciones de cazadores fueron enriqueciendo y transmitiendo todo ese patrimonio cognoscitivo. (Ginzburg, 1999, p. 144).

Tal es el método indicial, que se remonta más allá de toda historiografía propiamente dicha. De ello se deduce que si buscamos los orígenes históricos de dicho método no nos encontraremos con investigadores científicos sino con el sujeto mismo, que en todos los tiempos ha indagado las huellas de su entorno para realizar un *juicio práctico*, ganando eficacia sobre la realidad. Por lo tanto, lo que aquí tenemos es el desarrollo sistemático de una facultad del alma que es más antigua que la historia misma. Pero esto no tiene nada de extraño, todos los tópicos del pensamiento filosófico y científico fueron alguna vez temas del mito. La ciencia de la lógica, por ejemplo, conoce, estudia y refina las estructuras formales del juicio, que ya estaban ahí, en los silvestres razonamientos de todo sujeto, antes y después de Aristóteles.

Ahora bien, ¿atañe esto al tema del método indicial? Responderemos partiendo nuevamente de las indicaciones que el propio Ginzburg nos ha dado para ello, aprovechando para destacar la dependencia del método indicial con el de toda observación clínica de una enfermedad.

Al constituirse nuevas disciplinas como la historiografía y la filología, y a causa también de la obtención de una nueva autonomía social y epistemológica por parte de disciplinas antiguas, como la medicina (...), el cuerpo, el lenguaje y la historia de los hombres quedaron sometidos por primera vez a una búsqueda desprejuiciada, que excluía por principio la intervención divina. Es obvio que de tan decisiva mutación, que por cierto es la que caracterizó la cultura de la *polis*, aún hoy somos herederos. Menos obvio es el hecho de que en ese cambio tuvo papel preponderante un paradigma definible como sintomático o indicial. Ello se hace especialmente evidente en el caso de la medicina hipocrática, que definió sus métodos reflexionando sobre la noción decisiva de síntoma (*semejon*). Sólo observando atentamente y registrando con extremada minuciosidad todos los síntomas –afirmaban los hipocráticos– es posible elaborar “historias” precisas de las enfermedades individuales. (Ginzburg, 1999, p. 146).

Al llegar a este punto nos encontramos con la más clara muestra de cómo el método indicial es precisamente el fondo del que depende la escucha clínica del psicoanalista. La búsqueda de los signos de un fenómeno que comprendemos sólo gracias a las muestras sutiles de un lenguaje en el que

cada disciplina particular se adentra acumulando experiencia que se trasmite a quién le corresponde reiterar la enseñanza de la observación acumulada por múltiples generaciones. Es por esto que consideramos a Ginzburg un maestro del que podemos recibir una preciosa herencia en lo que atañe al cultivo de nuestra conciencia histórica, porque incluso si no tenemos la intención de ejercer el oficio del historiador somos sujetos forjados en diálogo con nuestro tiempo, y éste se encuentra cuajado de herencias que nunca debemos ignorar, ya sea para saber librarnos de ellas, o para llegarlas a asimilar.

Consideremos lo anterior a la luz de lo que Freud nos enseña en relación a la historia. Como es sabido, se trata del tema que se encuentra en *Tótem y tabú* (Freud, 2004n, p. 1-163) y *Moisés y la religión Monoteísta* (Freud, 2005, pp. 1-132), textos que en el presente son objeto de un riguroso análisis y debate entre importantes especialistas de la ciencia histórica. (Balmes, 1999, Lemérier, 1999, Rabinovitch, 2000).

Tomadas en su conjunto, las tesis freudianas sobre la historia permiten comprender la génesis del carácter de un pueblo a partir de la penetración en las leyendas que constituyen el cimiento de su memoria cultural. Freud supo entender la relación entre mito y carácter como un proceso que sigue las leyes estructurales del síntoma (confrontación de impulsos contradictorios que devienen formaciones de compromiso entre deseos y prohibiciones). Por lo que, tanto el totemismo como el monoteísmo se suman al conjunto de formaciones del inconsciente que el maestro vienes expuso a lo largo de toda su obra. La aseveración anterior estriba en que, tanto la conformación de las fantasías primitivas como la abstracción poética del mito bíblico son el resultado de una operación simbólica muy compleja en la que se denuncia la dinámica estructural del sujeto histórico como efecto de una ley que interviene en la raíz de la vida pulsional de los pueblos.

Por lo tanto, el síntoma no es sin historia (Balmes, 1999, Lemérier, 1999, Rabinovitch, 2000). La valoración que ha tenido el pensamiento Freudiano dentro de campos ajenos a la psicología no es una mera prolongación que le sea indiferente al psicólogo clínico. La penetración que el psicoanálisis ejerce sobre otros campos puede nutrir el entendimiento de los problemas clínicos de los que ha nacido la observación psicoanalítica del habla humana. Es en ese contexto que cobra la mayor relevancia el conocer las recientes apropiaciones que ha tenido el pensamiento freudiano en el campo de la historiografía (Assman, 2008).

Poco después de publicar *Totem y tabú*, el padre del psicoanálisis también puso en circulación un texto sobre las figuras históricas del padre. En este caso el objeto histórico de la indagación

freudiana es la piedra en la que el gran Miguel Ángel esculpió al padre del pueblo judío. Ya desde entonces la figura de Moises es tomada como una escansión histórica del problema, eminentemente histórico, de la figura, o *imago* paterna. El artículo fue publicado en la revista *Imago*, en el año de 1914, pero importa señalar que Freud sólo lo firma bajo pseudónimo. En dicho artículo, Freud se presenta como un crítico de arte que ofrece su análisis del Moises de Miguel Angel debido a la afinidad que encuentra entre su método y los del psicoanalista. Esto, desde luego, no basta para ocultar el inimitable estilo de escritura que Freud no parece querer disimular. Freud se oculta y se revela, a la manera del síntoma, pues algo se opondría en él para dar su apellido a un estudio sobre arte, y sobre el hombre Moisés.

Freud se apuntala en el trabajo de un crítico de arte, Morelli, que se había hecho famoso al reconocer un importante número de copias que los expertos en falsificación habían pasado por originales. Su método consistía en observar los elementos menos significativos de la obra. Tales como las uñas, los lóbulos de la oreja, y cosas semejantes. Morelli afirmaba que su método incidía ahí donde el copista y la mirada de los expertos se relajaba y dejaba ver distintivos rasgos en el trazo. Es ahí donde se anuda la analogía metodológica de la que Ginsburg se apropia.

Hemos visto delinearse, pues, una analogía entre el método de Morelli, el de Holmes, y el de Freud. Ya nos hemos referido al vínculo Morelli-Holmes, lo mismo que al que llegó a establecerse entre Morelli-Freud. Por su parte, S. Marcus ha hablado de la singular convergencia entre los procedimientos de Holmes y los de Freud. El propio Freud, por lo demás, manifestó a un paciente (el “hombre de los lobos”) su interés por las aventuras de Sherlock Holmes. Pero a un colega (T. Reik) que establecía un paralelo entre el método psicoanalítico y el de Holmes, le habló en forma más bien admirativa, en la primavera de 1913, de las técnicas atributivas de Morelli. En los tres casos, se trata de vestigios, tal vez infinitesimales, que permiten captar una realidad más profunda, de otro modo inaferrable. (Ginzburg, 1999, p. 143).

Para Ginzburg, la historiografía también puede trabajar en base a ese paradigma de inferencias indiciales, que no se reduce a proponer una operatividad metodológica, meramente técnica, sino una penetración teórica de la historia. Dicho método implica una indagación de los poderes que tejen la relación de compromiso entre encubrimiento y revelación, así como entre formación de síntomas y trabajo de análisis. El caso de Menocchio, por poner un ejemplo, cobra relevancia histórica cuando se entiende como la encrucijada histórica de un sujeto frente a la represión de la iglesia. Se trata, también aquí, de una historia clínica de los compromisos que se forman entre creencia y dogma, así como entre el deseo, su prohibición y su retorno bajo la forma del síntoma.

Dato importante: el artículo que nos ocupa fue publicado en *Imago*, revista promovida por el propio Freud con el objetivo de divulgar el interés por el psicoanálisis mediante la extensión de sus

conquistas científicas al análisis de la cultura, el arte, el mito y la historia. El joven y brillante Otto Rank estaba encargado de dicho proyecto, ya que compartía con Freud ese interés extensivo (allende la clínica) del psicoanálisis. Se trata de un estudio muy interesante que, entre otras cosas, lleva a Freud a los terrenos de la interpretación y el análisis crítico de la leyenda bíblica.

Para algunos pudiera sorprenderles advertir la fina comprensión y conocimiento que Freud demuestra tener acerca de los problemas relativos a la hermenéutica del Libro. El refinamiento de su planteamiento es de una sutileza muy bella y enigmática. Freud no deja de dialogar con las investigaciones modernas en torno al texto bíblico y destaca la importancia que tiene, para su adecuada interpretación, la construcción de la Biblia a partir de fragmentos con diversos orígenes. Freud sabe bien que la *Torá* quedó fijada en el Libro a partir de antiguas tradiciones orales, que se unieron a pesar de las inconsistencias lógicas, para conformar la “escritura oficial” del monoteísmo histórico. La escritura tiene su peso, pero antes de que se crearan los dogmas, el interprete de la Biblia penetraba en el tejido de las contradicciones como punto de partida para superar la mera *Torá escrita*, hasta penetrar por entre sus grietas en el tejido de su misterio. Al menos así lo plantea la tradición.

Pero otra parte, Freud también conoce los trabajos que la crítica del arte ha dedicado a la escultura de Miguel Ángel. Reconoce con ella el momento de la leyenda que el artista está congelando en roca. Como si se tratara de un corte histológico de la historia, la piedra da vida a un instante de extrema tensión interna en Moisés. El patriarca desciende del Sinaí cargando las pesadas tablas de la ley, llegando con su pueblo justo cuando se está retomando la ritualidad pagana mediante la adoración del becerro de oro. La ley no se cumple, y el monoteísmo aún no ha sido instaurado.

La versión oficial dice que Moisés rompe las tablas, pero Freud, detrás de su pseudónimo, afirma que Miguel Ángel lo ha representado en el momento de conservarlas, resguardándolas mediante la *contención de la ira*. Esta interpretación de la leyenda, aparentemente nimia, le permite a Freud superar el concepto de la ley como una prohibición exterior que se cumple por imposición (Código moral). Detrás del pesado decálogo Freud encuentra la constitución anímica que determina el carácter pulsional del pueblo judío. La ley pasa entonces de ser una mera inscripción en piedra (ley positiva) a ser una *inoculación simbólica* por la que penetra *el juicio del Otro* en el carácter vital de un determinado pueblo histórico.

Después de esto podemos entender que Miguel Ángel, a los ojos del delirio dogmático de la inquisición, habría sido un escultor sacrilego, que desafiaba la fe oficial al incorporar indicios no

admitidos por la representación oficial del acontecimiento Bíblico. El embelesamiento de Freud ante la obra de Miguel Ángel no era un goce meramente estético, sino histórico, un goce apuntalado en su muy refinada comprensión del problema. El goce que Freud vive frente a la escultura de Moisés, es un goce cuyo objeto estético no es la piedra, por su belleza y valor artísticos, sino el problema histórico que toma por tema. Y con eso, finalmente, un efectivo goce estético frente a la bella escultura. En su estudio sobre la obra de Miguel Ángel, Freud se apoya en el análisis de los indicios más aparentemente insignificantes, sintomáticos, de los que deduce el movimiento al que pertenece el instante retratado. Es en los detalles donde el autor habría dejado indicios al buen observador, para que no pasara inadvertido el acto exegético proscrito. Tal como pasa con el caso del pobre Menocchio, Freud nos revela el retorno de un pensamiento reprimido por la inquisición, que a nadie extrañaría encontrarla nuevamente; todos sabemos que ha sido uno de los más sorprendentes agentes de la represión en la historia.

Una vez más, Freud desanda, mediante análisis, los caminos con los que la represión desfigura u oculta la representación de lo reprimido. Con ello logra sostener una sutil y consistente exégesis histórica de la leyenda Bíblica, al tiempo que nos presenta un retrato de Miguel Ángel como un artista capaz de incidir con agudo y discreto tino en la profunda relectura del dogma (lo que no habría sido del agrado de los poderes eclesiásticos que financiaron la pieza).

Por esto también es necesario considerar la estrecha relación que existe entre el acto analítico y el hecho humano de la historización, y de todo esto con el juicio. Profundizar en dicha relación es una línea de trabajo que le otorga al psicoanálisis un lugar preeminente entre los recursos con los que se enfrenta hoy el cuestionamiento por la historicidad del ser, problema que a su vez depende el ejercicio de la historiografía.

Lo más interesante de esto es que nos permite comprender aquello que Freud señala, al final de su vida, cuando nos habla de las renunciaciones pulsionales ligadas a los acontecimientos históricos donde las leyes que rigen el acceso al goce se ven alteradas bajo el proceso de hominización. Esto podemos leerlo en su *Moisés y la religión monoteísta*, donde Freud nos habla de la forma en que se producen los *progresos en la espiritualidad*.

Entre los preceptos de la religión de Moisés hay uno mucho más sustantivo de lo que a primera vista parece. Es la prohibición de crearse imágenes de Dios, o sea, la compulsión a venerar a un Dios al que uno no puede ver. Conjeturamos que en este punto Moisés sobrepujó el rigor de la religión de Atón; acaso sólo quiso ser consecuente, y que entonces su Dios no tuviera ni nombre ni rostro, o acaso se trató de una nueva cautela contra abusos mágicos. Ahora bien, aceptada esta prohibición, ella no pudo menos que ejercer un profundo efecto. Es que significaba un retroceso de la percepción sensorial frente a una representación que se diría abstracta, un triunfo

de la espiritualidad sobre la sensualidad; en rigor: una renuncia de lo pulsional con sus consecuencias necesarias en lo psicológico. (Freud, 2005, p. 109).

Conviene notar como nuevamente nos encontramos con la tensión interna entre la experiencia sensible y las consecuencias de la gestación de un símbolo, esto segundo gracias a la inclusión de la genealogía mítico-paterna. Para algunos esto puede sonar poco freudiano, pero no es así. De hecho, es un tema que Freud ya había comenzado a trabajar en *El malestar en la cultura*. De acuerdo con Freud, todo orden social tiene una dificultad intrínseca. El individuo nace al mundo y se ve obligado a reconocer y obedecer una ley. Esta ley limita su goce y lo invita a participar en el trato con el otro por vías legitimadas por la costumbre. Se encuentra ante el complejo reconocimiento de su lugar en el mundo. La encrucijada comienza porque el sujeto puede no comprender las ventajas que recibe con ello. Una ley operante cuida también de sus garantías, presuntamente, aunque el mundo no tienda a ser el reino de la pura amabilidad. De no haber ley, o de no operar, el sujeto pierde garantías y seguridad. El sujeto encuentra una distancia entre sus aspiraciones pulsionales y su comprensión/aceptación de la ley (Esto conviene retenerlo, ya que será importante considerarlo cuando abordemos los problemas clínicos del juicio y su relación con la ley de la castración).

Incluso ante la mejor de las *ganancias de espiritualidad*, de las que nos habla Freud, el sujeto no puede asimilar la ley de forma simple. Se impone un conflicto. Es en este juego de fuerzas donde se entraman las ideas y las pasiones, y es ahí donde podemos señalar el sentido que tiene en Freud la noción de *acontecimiento*. Leamos un poco más al psicoanalista en el ejercicio del juicio historiográfico:

Bajo el influjo de factores externos que no necesitamos rastrear aquí y que, por añadidura, en parte no se conocen bien, aconteció que el régimen de la sociedad matriarcal fue relevado por el patriarcal, a lo cual se conectaba, desde luego, un trastroque de las relaciones jurídicas que imperaban hasta entonces. Se cree registrar todavía el eco de esta revolución en la *Orestiada*, de Esquilo. Ahora bien, esta vuelta de la madre al padre define además un triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad, o sea, un progreso de la cultura, pues la maternidad es demostrada por el testimonio de los sentidos, mientras que la paternidad es un supuesto edificado sobre un razonamiento y sobre una premisa. La toma de partido que eleva el proceso del pensar por encima de la percepción sensible se acredita como un paso grávido en consecuencias. (Freud, 2005, p. 110).

Efectivamente, la *Orestiada* da cuenta del tránsito mítico-histórico de la ley arcáica a una ley emergente, ligada al cambio de mundo que tuvo lugar, precisamente, tras la caída de Troya. Hoy sabemos que los hechos gruesos son ciertos, y que la *Iliada* es un reflejo complejo y lejano de un hecho indudable. Cuando Freud era niño, se fascinaba con las leyendas míticas de la antigüedad. En aquellos años la guerra de Troya era considerada una ficción poética, pero durante la última década del

siglo XIX surgieron los hallazgos arqueológicos que permitieron reconocer la realidad del acontecimiento. Esta digresión tiene la finalidad de orientar nuestro juicio acerca de la difícil frontera entre la leyenda y la verdad.

En la última escena de la *Orestíada*, las tres Erinias, vengadoras míticas dedicadas a perseguir las deudas por muertes violentas, persiguen a Orestes para hacerle pagar su crimen. Las Erinias están enloqueciendo a Orestes, pero Atenea interviene instaurando un tribunal para que Orestes sea sometido a un juicio ciudadano. La defensa de Orestes gana por tan sólo un voto, inaugurando con ello una nueva ley, fundada en la razón antes que en la venganza.

La distancia entre la verdad objetiva y el relato de la leyenda no merma la importancia que tiene señalar y comprender el hecho de dicha transición histórica. Se trata de una transformación histórica del poder judicial, pero también del sujeto; transición auspiciada por la Diosa del intelecto práctico. La importancia que todo esto reviste para la psicología es evidente. Todo cambio histórico de la ley es una transformación en el orden del mundo. Con ello, el sujeto se ve confrontado a una legalidad que resignifica tanto las creencias como los juicios morales que recen sobre diversas prácticas del goce. Además, no podemos excluir de este entendimiento a las leyes que conciernen a las operaciones del juicio, ya que el cambio de las leyes jurídicas fue impulsado por los cambios paralelos en que los del entendimiento sufrieron por obra de la filosofía. El sujeto del mito fue relevado por el sujeto de la lógica, la retórica y la poética clásica. La psicología es una ciencia histórica. El sujeto por el que se pregunta, y que conoce de acuerdo a sus formas, es un sujeto ligado al devenir histórico del lenguaje.

Pensemos en ciertas creencias de otros tiempos. ¿Cómo opera el principio de realidad, por ejemplo, en una operación ritual como aquella en la que Agamenon da muerte a su hija, Ifigenia? Observemos lo que se pregunta Higinio Marín en su trabajo que dedica a pensar la cordura, tema que poco se trata, eclipsado por el interés que tiene el de la locura.

El episodio del frustrado sacrificio de Isaac a manos de su padre es, de hecho, un lugar común en la tradición occidental, pero incluso aunque lo leamos como un relato meramente literario es posible que no concluyamos de inmediato que Abraham era un loco presa de alucinaciones, como si ocurre cuando leemos, por ejemplo, que el Quijote se sentía llamado a salvar doncellas y enderezar entuertos. ¿Qué media entre Abraham y nosotros para que no pensemos de inmediato que el patriarca de los judíos estaba loco y, sin embargo, lo supongamos de nuestro vecino? ¿Qué ha tenido que transformarse para que nos parezca demencial lo que Abraham sintió como un mandamiento divino, o para que nos parezca una pesadilla lo que él entendió sin lugar a dudas como una revelación? ¿Qué ha convertido en un delito inexcusable lo que parecía un deber sagrado? (Marín, 2010, p. 30)

Con ello podemos regresar al campo del caso clínico particular, como los relatados por Freud. En ellos también pueden componerse historias clínicas, resultado de la propia simbolización que el sujeto teje al escucharse, y al traducir pulsiones reprimidas en relatos históricos que se orientan conforme a la verdad, guiado por medio del juicio.

Recordemos como, en la presentación del problema, ya hemos aprendido que Freud reconoce al juicio como el recurso simbólico que permite transitar de la represión a la desestimación de los mismos impulsos, y a su posterior modulación mediante la deliberación y afirmación de nuevas intenciones. Se juega en ello el relevo analítico de la escritura de una historia; la del sujeto mismo que se constituye gracias a la posibilidad de la propia narración de sí, en el presente del acto historiográfico, determinado por coordenadas simbólicas propias de un tiempo dado. El sujeto teje la temporalidad de su existencia mediante el juicio, que sirve de urdimbre a la narración de un pasado que cobra sentido por su enlace con fines que ponen en acto un determinado proyecto. En ello estriba la fuerza curativa de la palabra en análisis, ya que permiten desinvertir viejas huellas para determinar nuevas intencionalidades.

Al mismo tiempo, es importante tener presente cómo el pensamiento contemporáneo ha señalado cada vez más insistentemente la consistencia propiamente histórica del ser, haciendo de aquella el fundamento para la *puesta en realidad* del tiempo humano. ¿Cómo habitan el tiempo los hombres? ¿Qué de nuestro ser está determinado por la forma en que constituimos nuestra relación con la historia?

La valoración que ha tenido el pensamiento freudiano dentro de campos ajenos a la psicología no es una mera prolongación que le sea indiferente al psicólogo clínico. La penetración que el psicoanálisis ejerce sobre otros campos puede nutrir el entendimiento de los fenómenos nacidos de la observación psicoanalítica del habla humana. Es en ese contexto que cobró la mayor relevancia el conocimiento, para nuestra investigación, de las recientes apropiaciones que ha tenido el pensamiento freudiano en el campo de la historiografía. Desde ahí hemos podido abrir la pregunta por la relación de Freud con el antiguo pasado del pensamiento griego, tan capital como es, en lo tocante a la huella que ha dejado en el entendimiento del hombre. La herencia del pensamiento de la Grecia clásica no es tan simple de resolver sin antes alcanzar el entendimiento de su impronta sobre la subjetividad y el pensamiento contemporáneos. El espíritu de búsqueda de la verdad, y los procedimientos racionales con los que el juicio puede establecer los principios de los que esto depende, llegan hasta nuestros días bajo las estructuras simbólicas del lenguaje. Es en este contexto en el que

puede apreciarse la lectura que Ginzburg ha hecho del proceder psicoanalítico, en la indagación de síntomas que se encuentran tejidos en la contextura histórica del sujeto, y es de dicho método que habremos de partir para esclarecer la riqueza del pensamiento clásico, así como la singular apropiación que ha hecho de ella Sigmund Freud. Pero, ¿Cómo podemos aproximarnos metodológicamente a estas cuestiones?

1.5. El análisis histórico- conceptual

La historia de toda tradición filosófica está conformada también por la suma de todas las adherencias y deformaciones que suelen encubrir su auténtico sentido. Por eso la apertura de cualquier tradición varía continuamente en la diacronía que hace navegar a la palabra en el tiempo. Las deformaciones también forman parte de la historia de toda recepción de la letra, de suerte que nos vemos obligados a no desconocer la historia vivida por aquello que pretendemos comprender.

Pero ello no debe llevarnos a suponer que la verdad se encuentre en un origen supuestamente “puro”. ¡Cómo si fuese más ciencia el trabajo de los griegos que la labor contemporánea! Lo que si ocurre es que el pensamiento actual siempre estará constituido en relación a su origen, del que toma su impulso y estructura fundamental. Sin embargo, las definiciones fijas pretenden impedir que nuestros conceptos cambien su significación con el tiempo, limitando el continuo enriquecimiento de su valor semántico en una forma por demás artificial. Esto significa que todo concepto posee una estructura tempórea fundada en su historicidad. Sin embargo, no sólo la excesiva fijación del significado afecta la riqueza del pensamiento científico; también la maleabilidad inherente al concepto puede convertirse en principio de su degradación. El concepto, por ello, se encuentra a medio camino entre la univocidad y la multivocidad del significado, obligándonos a comprenderlo en relación a la historia de su recepción. Es por esto que debemos mantener nuestros conceptos abiertos al tiempo, de suerte que su valor se evidencie precisamente por la apertura continua de sus posibilidades.

La historia-conceptual se presenta entonces como la madurada liberación de las ciencias del espíritu frente al yugo metodológico del reduccionismo positivista, abanderándose en un sobrio rescate de la historicidad del ser.

La problemática filosófica central que está implicada en el hecho de las ciencias del espíritu [señala Gadamer], se contemplaba en la teoría del conocimiento —por analogía con las ciencias de la naturaleza y su fundamentación por la filosofía kantiana—. La crítica kantiana de la razón pura había fundamentado los elementos aprioristas del conocimiento empírico de las ciencias naturales. Esto hizo surgir un interés por proporcionar al modo del conocimiento de las ciencias históricas una justificación teórica independiente.

En su *Historik* J. G. Droysen esbozó una metodología de las ciencias históricas que ejerció una gran influencia, y que se guiaba enteramente por referencia a la empresa kantiana; y Wilhelm Dilthey, el que desarrollaría la auténtica filosofía de la escuela histórica, persigue desde muy pronto, y con expresa conciencia de ello, la tarea de una crítica de la razón histórica. En este sentido su autocomprensión era de carácter epistemológico. Es sabido que para él el fundamento epistemológico de las llamadas ciencias del espíritu estaría constituido por una psicología «descriptiva y analítica», purificada de contaminaciones científico-naturales.

Sin embargo en la ejecución de su tarea Dilthey se vio llevado más allá del que había sido su entronque epistemológico original, y fue él el que hizo sonar la hora filosófica de la hermenéutica. (Marin, 2010, pp. 599-600).

Tal estado de cosas nos permitirá comprender aquello que significa destruir los encubrimientos históricos con los que se entorpece nuestro cuestionamiento por el ser a partir del *estar en el mundo*. El método heideggeriano de la *destrucción*, bien comprendido, sólo pretende abrir la forma más originaria de aquellos fundamentos que continuamente tendemos a deformar con lecturas parciales. Veamos lo que se señala al respecto en *Ser y tiempo*:

Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas. (Heidegger, 2008, p. 46)

Dicha *destrucción* representa el método heideggeriano por excelencia, que en lo concreto de *Ser y tiempo* es utilizada para destruir la *tradición endurecida* de la metafísica, para hacer aparecer la *experiencia originaria* para la búsqueda de una ontológica fundamental. Esto no limita el ejercicio de la destrucción a dicha tarea, dado que habrá otros muchos asuntos del pensar que se sirvan de ella para despertar en el sujeto una *experiencia del pensamiento*, ya sea ontológica, ética, epistemológica, etc. En nuestro trabajo tendremos que demoler una idea inadecuada que ha dificultado la justa apreciación del pensamiento de Franz Brentano por parte de algunos colegas psicoanalistas.

Es importante notar que mediante el ejercicio de esta tarea Heidegger pudo reabrir mucha de la riqueza de la racionalidad despertada por los griegos para el análisis de los problemas

correspondientes a cualquier campo de la ontología, y que él también se nutrió de los trabajos de Brentano para alcanzar dicha tarea. La importancia del método Heideggeriano estriba en que permite un análisis interno de la herencia griega gracias al desmontaje de las significaciones reductivas que la historia inyectó en los conceptos de la ontología antigua. Por esto mismo, Heidegger sólo puede ser comprendido rectamente si se tiene presente la tradición originaria con la que intenta entrar en diálogo. El pensamiento griego, demuestra Heidegger, posee una riqueza que se ve opacada por la gran mayoría de las apropiaciones históricas de la misma. Esto quedó señalado ya en 1919, en el trabajo conocido como “Informe Natorp”:

Por consiguiente, la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, en la medida en que pretende contribuir a la posibilidad de una apropiación radical de la situación actual de la filosofía por medio de la interpretación [...], se ve obligada a asumir la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, de poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explicitadas y de remontarse a las fuentes originales que motivan toda explicación por medio de una *estrategia de desmontaje*. *La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción.* (Heidegger, 2002, p.51)

A Heidegger le interesa revitalizar la forma antigua de cuestionar la realidad, y para ello necesita regresar al brote originario del preguntar propiamente ontológico. De ahí que su retorno a la pregunta por el ser también sea, en cierta forma, un retorno al pensamiento griego originario. Para orientarnos frente a este problema podemos reparar, por ejemplo, en el interés que el propio Heidegger expresa en el siguiente pasaje:

En el contexto de las tareas que competen a la destrucción fenomenológica, lo esencial no se reduce simplemente a mostrar e ilustrar las diferentes corrientes y filiaciones, sino a poner al descubierto -para cada uno de los decisivos momentos de inflexión de la historia de la antropología occidental- las estructuras lógicas y ontológicas capitales mediante un regreso a las fuentes originarias. Esta tarea sólo se puede llevar a cabo si se dispone de una interpretación concreta de la filosofía aristotélica que esté orientada hacia el problema de la facticidad, es decir, si se dispone de una *fenomenología radical*. (Heidegger, 2002, p. 55).

Difícilmente puede sobreestimarse la importancia que tiene la filosofía aristotélica como fundamento de toda concepción de la ciencia. Pero la historia del aristotelismo es también la historia de su encubrimiento a base de las múltiples reducciones que nos alejan de su justa apreciación. En el capítulo siguiente de nuestra tesis habremos de mostrar cómo Freud, a través de Brentano, se encontró en las circunstancias más favorables para entender y ejercer la ciencia desde la raíz aristotélica de la misma. Por cierto, conviene recordar que también Heidegger debe su interés por la filosofía antigua a los estudios que Brentano dedicó al análisis de la ontología aristotélica.

Capítulo II. El ejercicio científico del juicio en la obra freudiana.

2.1. Introducción:

Con total legitimidad puede decirse que Freud es padre de una disciplina radicalmente nueva, inexistente hasta que poco a poco se fue desplegando mediante una experiencia preliminar. El problema es complejo dado que por *ciencia* pueden entenderse muchas cosas, y al evaluar la científicidad del pensamiento freudiano suele no despejarse esta equivocidad del concepto. La filiación de Freud por la ciencia puede testimoniarse ejemplarmente en trabajos tempranos, como el de *La afasia* (1987), o en el manuscrito conocido como *Proyecto de psicología para neurólogos*, (Freud, 2004o, pp. 323-446) donde se cuenta con una exposición detallada del importante lugar que tiene el juicio en la vida anímica. Como es sabido, todo ello es el resultado de la exploración sistemática de una serie de fenómenos complejos que Freud denunció y estudió bajo el concepto de *formaciones del inconsciente*.

Dicha concepción de la vida anímica se convirtió en patrimonio cultural una vez que su existencia quedó legitimada en el acta de nacimiento que representó para el psicoanálisis la publicación de la *Interpretación de los sueños*, (Freud, 2004h y 2004i), texto que debe primordialmente su mérito y fama al refinado argumento que teje para explicar el complejísimo fenómeno de la vida onírica, dando lugar a la instauración histórica de un campo de experiencia crucial para el futuro ahondamiento en los problemas del alma humana. (Freud, 2005b, pp.77-176) El psicoanálisis es una práctica de la palabra, y una experiencia en el sentido pleno del término. Pero la originalidad de la experiencia psicoanalítica no existiría si no se hubiese desarrollado en paralelo con la compleja abstracción del pensamiento freudiano.

Ahora bien, a pesar de toda la originalidad que legítimamente debemos atribuir al psicoanálisis, no debe ocultarse el hecho de que el pensamiento de Freud se nutre ampliamente de la tradición, y que nació en respuesta al *impasse histórico* que vivía la filosofía de la ciencia, que se debatía por definir las posibilidades modernas para el estudio del alma. Sólo que las grandes dificultades de la tarea empañaban la apreciación de los problemas clínicos enfrentados por Freud. Aquello con lo que se contaba no era suficiente para explicar los fenómenos clínicos que enfrentaba en la práctica. El psicoanálisis nace primero como un síntoma en reacción a la subjetividad de su tiempo, histó-

ricamente determinada por influencias de todos los tiempos pasados. Para Freud, el enfermo padece de reminiscencias, de suerte que su perturbación se liga de forma directa a la historia. Por esto, la emergencia del psicoanálisis es un acontecimiento dependiente en forma importante de los problemas de su tiempo.

2.2. Freud y la ciencia del XIX.

Muchas de las influencias que Sigmund Freud recibió del pensamiento del siglo XIX son bien conocidas y el lenguaje del que se sirve su obra nos lo denuncia de forma clara al estar plenamente constituido en relación dialéctica con los grandes pensadores de aquel fin de siglo. Freud hace nacer todos sus conceptos en respuesta a los discursos que luchaban por construir una nueva ciencia psicológica en el tránsito del siglo XIX al XX. Sin duda dialoga con Wundt, Fechner, Mach, Herbart, Helmholtz y Bürcke, como es bien sabido, así como con el conjunto de los pensadores, filósofos y literatos que conformaban la cultura clásica alemana (Etcheverry en Freud, 2003). Es indudable que todo ello posee una importancia incuestionable para la historia de la psicología y para la historia de la ciencia.

Esto nos obliga a conocer las tendencias históricas que determinaron la confrontación del saber médico y filosófico del siglo XIX con el enigma que el problemático fenómeno de la histeria para después explorar la formación filosófica que Freud recibió durante sus estudios universitarios. (Freud, 2004c, 2004p, 2004q y 2006). Partiendo de dicho apuntalamiento histórico buscaremos comprender la estructura misma de su pensamiento, y su respuesta ante los problemas planteados por el mundo al que se vio enfrentado en su labor investigadora y expositiva. Aclarar lo anterior puede formar parte en la defensa del pensamiento freudiano ante las lecturas que continúan poniendo en entredicho la consistencia epistemológica de su obra. (Assoun, 1991).

Ahora bien, entre los muchos interlocutores con los que puede confrontarse el pensamiento freudiano se encuentra la figura de Franz Brentano, influyente filósofo que permitió una comprensión mucho más originaria del sentido que posee la ciencia, recuperando, según se propuso, las artes analíticas del razonamiento aristotélico. Por otra parte, sabiendo que Freud fue discípulo del filósofo, y que ambos encabezan el importante movimiento intelectual austrohúngaro en su fase más tar-

día, nos proponemos realizar un esclarecimiento histórico de la influencia que éste filósofo tuvo sobre el pensamiento de Sigmund Freud. (Jones, 1997, Johnston, 2009).

Si bien resulta incuestionable la importancia del aristotelismo para la formación de toda la tradición que llamamos ciencia, también es claro que la apropiación de dicha tradición no ha sido del todo fiel a su proyecto original. La historia de la recepción del pensamiento aristotélico es muy compleja y problemática, y algunas de sus implicaciones apenas comienzan a ser puestas en evidencia por los especialistas del tema. Dentro de dicho proceso de reapropiación filosófica del pensamiento aristotélico destaca la labor realizada por Franz Brentano, a quien debemos una obra crucial en la historia de la psicología y la filosofía; su huella es determinante en buena parte del pensamiento desarrollado durante el siglo XX. Freud conoció su enseñanza y dialogó con ella. Las diferencias son muchas, pero la continuidad dialógica entre ambos autores no puede ser desdeñada si se quiere obtener una clarificación histórica del pensamiento Freudiano.

¿Cuál es la relevancia del encuentro entre Brentano y Freud? El presente capítulo pretende atender a esta pregunta. Sin embargo, sabemos que muchos psicoanalistas consideran poco afortunado el esfuerzo por encontrar las influencias de Freud. (Bustamante, G. 2016). Adelantamos al lector que nuestro abordaje cuidará más la comunidad de método que la doctrinal. De ello será posible extraer una demostración tanto de la semejanza como de la diferencia en algunos puntos cruciales. ¿Es esto posible? Veremos que a nivel del método, es decir, en lo relativo al ejercicio del *juicio científico*, Freud comparte mucho con quien fuera su maestro.

2.3. Freud y el análisis lógico en la ciencia empírica.

Si queremos entender lo que para Freud es la ciencia, conviene conocer sus obras tempranas como investigador. En 1891, después de otros tantos trabajos de laboratorio, Freud publica su estudio *Afasiás*, en el que se dedica a explorar el problema de las perturbaciones del lenguaje, introduciendo ya una aguda observación con la que desmiente las reducciones puramente fisiológicas que desorientaban al positivismo de la época mediante un singular análisis funcional del lenguaje. Para ello, Freud responde con rigor lógico y conocimiento de los hechos, ofreciendo más una destrucción que una construcción sustitutiva:

Veo con claridad que las consideraciones expuestas en este libro no pueden sino dejar un sentimiento de insatisfacción en la mente del lector. He intentado demoler una teoría conveniente y atractiva de las afasiás, y una vez logrado, sólo pude colocar en su lugar algo menos obvio y menos completo. Sólo me queda esperar que la teoría que he propuesto haga más justicia a los hechos y ponga mejor de manifiesto las dificultades reales que la que he

rechazado. La dilucidación de un tema científico comienza por la clara exposición de los problemas.(Freud, 1987, p.117).

Esta cita merece dos observaciones: Primero, vemos nuevamente aparecer la importancia que tiene para la ciencia el comenzar con una clarificación y profundización de los problemas, más que en su solución definitiva. Segundo, comprobamos que, si se parte de un principio erróneo, las consecuencias lógicas se vuelven evidentes por la inconsistencia que alejan a la teoría del fenómeno.

Incluso si uno se demora en atender operaciones metodológicas, y nunca se pregunta por los problemas y por los principios que lo determinan, puede obtenerse un resultado desviado en la investigación, errando la dilucidación científica del mismo. Desde muy joven Freud era ese pensador irruptivo, agudo y metódico que conocemos por su obra de madurez. En *La afasia* demuele la teoría de Lichtheim, ya que ésta presuponía que todos los fenómenos de las afasias se debían a causas orgánicas. Freud demostró lo contrario al penetrar en la esencia del fenómeno del lenguaje, evidentemente implicado en la expresión del problema. Esto es un buen ejemplo del riesgo que se presenta al asumir y extender demasiado el alcance de una afirmación de principios erróneos. La teoría de Lichtheim era apreciada por sus contemporáneos mayores, fuertemente arraigados a principios positivistas, de los que se desprende la presunta necesidad de que toda afasia dependa del sustrato orgánico. Veamos lo que nos dice Freud.

Quisiera formular la esencia de mis puntos de vista en pocas palabras [...]. Después que Wernicke descubrió la relación entre el área que lleva su nombre y la afasia sensorial, tenía que surgir la esperanza de poder comprender plenamente esta variedad a partir de las circunstancias de localización. Pero nos parece que el significado que el factor de la localización tiene para la afasia ha sido sobreestimado y que haríamos bien en preocuparnos de los estados funcionales del aparato del lenguaje. (Freud, 1987, p.117).

Freud conoce y dialoga con los autores que le anteceden, y procede a demostrar las inconsistencias que hay entre sus premisas y las conclusiones a que llegan, agregando la necesidad de considerar el *aparato funcional del lenguaje*. Pero, ¿qué es dicho aparato? No se trata, desde luego, del aparato fonador (labios, dientes, paladar, lengua, fosas nasales, tráquea, pulmones, epiglotis y cuerdas bucales), ni del sistema auricular (oreja, tímpano, martillo, estribo, caracol y trompa de Eustaquio). La naturaleza del lenguaje es otra cosa que los sentidos y sistemas musculares asociados a la captación y articulación de las palabras. Por otra parte resulta obvio, a pesar de las costumbres, que el lenguaje tampoco encuentra su esencia en su compleja relación con el sistema nervioso. La salud del encéfalo es una condición necesaria pero no suficiente para la captación y articulación del lenguaje, pero

no puede confundirse esto como la esencia del mismo. Sorprende enormemente la fuerza que continúa teniendo este error evidente.

En *La interpretación de los sueños* Freud retomará el problema del lenguaje desde otro ángulo, llevándolo más lejos y penetrando hondo en la naturaleza del mismo. En la constitución de los fenómenos anímicos el lenguaje juega un papel principal. Por esto en 1900 Freud prefiere hablar de un *aparato anímico*, y es ahí donde el lenguaje tiene lugar. En ambos casos Freud ocupa la noción de aparato, tomada en préstamo de la anatomía, para incluir la vida simbólica dentro de aquellos elementos que componen la naturaleza del fenómeno onírico. Podría decirse que, al hablar del “aparato anímico” Freud opera mediante un juicio analógico, que forma parte de los giros formales que la lógica conoce y explota para diversos fines.

En *Über Aphasie* Freud había realizado un análisis que se orientaba, en todo momento, mediante las necesidades formales que la lógica le demanda al saber científico. Con ello da muestra de las inconsistencias que aquejaban al planteamiento anterior, que buscaba en el cuerpo el soporte material de la vida simbólica. Ahora bien, hemos visto que esto lo hace mediante el análisis fáctico de la casuística (en su libro Freud demuestra estar plenamente al día en su conocimiento de la literatura médica, y ampliamente familiarizado con un importante número de casos); Freud jamás procede meramente por deducciones lógicas desprovistas de la observación empírica necesaria.

Sin embargo, lo anterior no basta para entender de qué ha dependido que Freud dominara tan hábilmente la lógica de la ciencia, y que a su vez haya tenido la apertura necesaria para escapar al reduccionismo materialista de su generación. Freud fue un pensador capaz de penetrar en la naturaleza humana con gran ingenio y apego a la verdad de los hechos, lo mismo frente a las afasias que frente a las neurosis. Y no busca construcciones acabadas, bien lo sabemos, sino la exploración de los problemas que la experiencia nos pone delante como *objetos para el pensamiento*. ¿Qué son las afasias? ¿Qué son las histerias? ¿Cuál es la naturaleza de tales fenómenos? ¿Cuál es el camino que permite al juicio alcanzar algún grado de esclarecimiento en estos problemas?

Comencemos por el concepto de *naturaleza*. Popularmente se reproduce una cierta constrictión de este concepto, reduciéndolo solamente al campo de *lo que no es artificial*. Se dice, por ejemplo que la naturaleza es el reino de las plantas, los animales, los bosques, los ecosistemas y los climas. Cosas así. Empero, si bien esta significación es perfectamente válida, desde cierto punto de vista, esta costumbre no debe ocultar lo que la filosofía busca cuando se pregunta por *la naturaleza de las cosas*. ¿Qué sentido tiene el que nos preguntemos por la naturaleza del *lenguaje*, del *juicio*,

del *ser*, del *tiempo*, del *espacio*, la *psique* o de la *materia*? El juicio es una operación simbólica que opera en todos los campos de la realidad. Su naturaleza, por tanto, no se limita al campo de la física, la química y la biología. Uno puede preguntarse por la naturaleza de cualquier cosa, o de cualquier concepto. ¿Cuál es la naturaleza de lo simbólico? La riqueza misma de *la pregunta por la naturaleza* permite abstraer en el pensamiento una intelección formal de las cosas. Sin ella no hay posibilidad del concepto, y sin concepto el lenguaje no podría operar.

Ante esta condición propia de todo lenguaje, la ciencia procede metódicamente, y arroja clarificaciones conceptuales que responden a la minuciosa observación fáctica de los fenómenos. Pero el concepto, al ser una entidad dinámica, que sufre deslizamientos históricos en su significado, puede ampliarse o reducirse hasta perder la cohesión simbólica que constituye su núcleo significante. Esto pasa, como estamos viendo, con el concepto filosófico de *naturaleza*, cuando es recuperado como vocablo disponible para dar lugar a su significación popular. También hay una significación poética, o muchas, de este concepto, que pueden engrandecer la suma de todas sus significaciones.

Nada de esto estorba a la clarificación filosófica de dicho concepto. En el núcleo de todo concepto hay una significación inasible pero constante. De ello depende que el lenguaje no se disgregue, sometido a la deriva delirante de la significación.

Nos interesa explicar esto para llegar a través de ello a la respuesta acerca del sentido del que Freud se sirve al usar el concepto de ciencia. Freud es famoso por haber abierto el campo de la locura de una forma por entero inédita, poniendo en evidencia la causa inconsciente de múltiples fenómenos psicológicos. Sin embargo, no debemos olvidar que esto lo hace con un rigor conceptual envidiable, que a su vez tiene modulación en el tiempo. Al explicar lo anterior nos facilitaremos la lectura de la obra freudiana, y así también de los fenómenos que ella explora. ¿Cómo opera el pensamiento Freudiano? ¿De qué principios y recursos formales se sirve para construir y defender sus razonamientos?

Su metapsicología es una ciencia que abarca un campo de fenómenos problemáticos, no hay duda de ello, pero la exploración fáctica del problema permanece siempre como el polo que orienta la formalización conceptual dentro de la obra. ¿Cómo logra Freud penetrar tan hondo en la naturaleza de los problemas? ¿Es esto sólo un asunto de su pura genialidad? ¿O más bien a sus amplias facultades se suman a una formación que cayó en tierra fértil? Podemos apoyarnos en la historia de su formación universitaria como punto de partida para responder esto. En el apartado siguiente ofrecemos los resultados de la exploración indicial con la que hemos abordado esta pregunta. Estos

indicios permiten sostener que la influencia de Brentano es altamente significativa para entender la forma en la que Freud entiende el ejercicio científico. Como sea, dicha influencia no la busquemos sobrevalorar. Serán los indicios lo que permitan a cada lector formar su juicio al respecto.

2.4. La formación de Freud con Franz Brentano

Al llegar Brentano a la universidad de Viena, el joven filósofo de 36 años ya se encontraba en la posición de servirse de la lógica y la dialéctica aristotélicas como fundamento del método que, según su opinión, debía seguirse para la resolución de todo problema científico. Un problema crucial que Brentano abordó es el de la distinción ontológica que permite distinguir la esencia de los fenómenos psíquicos, en oposición a los fenómenos físicos. Esto es lo que ahora explicaremos. Brentano considera que un problema así no puede ser resuelto por ningún otro camino que el *método aporético* de la ciencia aristotélica, mismo que Brentano buscaba defender al interior del debate epistemológico de la época.

Brentano reunía una gran riqueza de recursos filosóficos, presentando combate frente a otras propuestas científicas nacidas de la filosofía moderna. En particular, se enfrentaba a la analítica trascendental de Kant y sus seguidores. Brentano se consideraba a sí mismo un promotor del empirismo, pero sostenía la necesidad de corregir algunas insuficiencias que encontraba en los abordajes del pensamiento de Hume. En contraposición a todo ello, Brentano buscaba reformular las tareas del pensamiento moderno gracias a su avanzado conocimiento y aprecio por el realismo de la filosofía antigua. El pensamiento de Aristóteles, en opinión de Brentano, había sido despreciado y mal comprendido tanto por Hume como por Kant, de suerte que su riqueza había quedado eclipsada y encubierta por los nuevos planteamientos filosóficos. A diferencia de aquellos, Brentano se había entregado muy tempranamente a un detallado análisis de la ontología aristotélica, y no podía menos que buscar remediar las desviaciones que habían recaído sobre el concepto y la práctica de la ciencia, tal como la obra de Aristóteles permite.

Brentano fue uno de los más importantes filósofos de la ciencia gracias a un riguroso ejercicio de análisis de los conceptos a la luz de los fenómenos concomitantes a ellos. Gran conocedor de la historia de la filosofía, se encuentra entre los más importantes exegetas de Aristóteles en su tiempo. Sus obras sobre el estagirita continúan siendo referente importante en los estudios aristotélicos. Destaca dentro de su ciencia la armonización necesaria del empirismo con la sofisticación teórica

más abstracta. La erudición filosófica de Brentano era tan amplia como su conocimiento exhaustivo y profundo en todos los campos particulares de las ciencias contemporáneas. Así, con una intensa autoridad dialéctica, defendió en obra y discurso una filosofía y psicología científicas, participando en las primeras líneas del debate teórico y metodológico que la disciplina vivió durante la segunda mitad del siglo XIX. Desde luego, la *ciencia freudiana* se enmarca en dichas coordenadas históricas, por lo que su condición innovadora debe contrastarse con aquellos abordajes pertenecientes a la época.

Como veremos, la *metapsicología* freudiana posee un buen número de simetrías con la *concepción ontológica de la psicología* defendida por Brentano, dejando ver una significativa cercanía en lo tocante a la búsqueda de una *ciencia del alma*. La convergencia entre Freud y Brentano no la encontraremos tan claramente por ningún otro camino que no sea la comparación de su proceder lógico. Esto lo comprenderemos de forma ejemplar al realizar el análisis lógico que Brentano dedicó a la hipótesis, acariciada por tantos pensadores de aquella época, relativa a la posible existencia de *actos anímicos inconscientes*.

En el año de 1874 tienen lugar varios hechos fundamentales para lo que aquí nos ocupa. Brentano (1926 y 2009) publica su *Psicología desde un punto de vista empírico*,¹ inicia su cátedra en la universidad de Viena, y tiene lugar el temprano encuentro de este erudito de 36 años, con el imberbe muchacho que era Freud a sus respectivos 18. Un reflejo de esta relación podemos hallarlo en la correspondencia que Freud le dirige a su amigo Eduard Silberstein durante la época. (Freud, 1992; Gay, 1990).

La referencia anterior permitió que los psicoanalistas conociéramos el hecho, aunque de modo insuficiente. La lectura completa de las cartas en las que Freud se refiere a Brentano sólo permite formar una idea vaga del encuentro, y muy poco de la opinión que Freud se hizo acerca de las doctrinas del maestro.

Brentano es un maestro del pensamiento. Su enseñanza consistía en despertar en sus alumnos la fuerza del razonamiento mediante el cuidado de los principios lógicos y ontológicos más fundamentales. Es por esto que entre los muchos discípulos de Brentano no encontraremos una ad-

¹ Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, Wiederauflage bei Ontos, 1874. En castellano sólo contamos con una traducción incompleta de esta importante obra de Brentano, "Psicología", traducción de José Gaos para la *Revista de occidente*, 1926. En este trabajo citaremos esta excelente traducción siempre que sea posible. Para los capítulos que no se publicaron en nuestra lengua nos serviremos de la traducción completa al inglés: Franz Brentano, *Psychology from an empirical Standpoint*, Tr. Antos C. Rancurello, D. B. Terrell and Linda L McAlister, New York, Routledge, 2009.

hesión dogmática a sus tesis y conclusiones. Por el contrario, tal adhesión sería muestra de que la enseñanza del maestro habría fracasado (Albertazzi, Libardi y Poli, 1996).

Por medio del estímulo de Brentano, Freud llegó a pensar que terminaría por matricularse en la facultad de filosofía. Decisión de la que habría de retractarse después (Freud, 1992, p.152) Sin embargo, Brentano no era un mero conocedor de la filosofía; se trata de uno de los más influyentes pensadores, del que se desprenden grandes consecuencias para la epistemología, la ontología, la psicología y la ética desarrolladas durante el siglo XX. El desconocimiento de esta importancia se debe a lo errático de su relación con la publicación de su obra. Mucho quedó póstumo, y las traducciones han tardado en aparecer. Además, su enseñanza fue primordialmente oral. La influencia que pudo tener sobre Freud no debe ser obviada ni juzgada con ligereza.

Como quiera que sea, la lectura de la correspondencia con Silberstein sólo nos permite estimular el interés por el acontecimiento, sin que alcancemos con ello la deseada claridad, por lo que sólo puede decidirse mediante un detallado análisis del lugar que tiene Brentano en el debate psicológico a finales del XIX. En aquel tiempo la psicología vivió un paulatino divorcio de la larga tradición filosófica que se había encargado de responder a la pregunta *-¿qué es el alma?-* Para el espíritu científica de la época, dicho cuestionamiento parecía demasiado comprometido con presupuestos metafísicos que había que desestimar como problemas abstractos carentes de valor. Había que renunciar a la búsqueda de la *esencia* o la *sustancia del alma* para atender a los hechos y sus leyes. En adelante, la psicología dejaría de ser la *ciencia del alma* para convertirse en la *ciencia de los fenómenos anímicos*. A ello se sumaba la presunta necesidad de someter la psicología a los rediles del método de las ciencias exactas, de lo que se derivó un intenso debate en torno al valor metodológico de la introspección. En dicho contexto Brentano ocupó un lugar muy importante al declarar la *total infalibilidad metodológica de la experiencia interior*, concepto que abordaremos, y que Brentano distingue de la llamada *introspección* (Junco y Quintana, 1990, p.9; Quintana, 1990, pp.286-287).

Pues bien, dentro del debate por la instauración de las ciencias, la teoría del conocimiento defendida por Franz Brentano ofreció los medios para reavivar la relación entre reflexión y experiencia, superando los obstáculos epistemológicos que divorcian la experiencia y el concepto, con lo que se pierde el acceso al pensamiento abstracto.

El 22 de abril de 1874 Brentano pronuncia en la Universidad de Viena la conferencia con la que inauguraba su cátedra de filosofía. No sabemos si Freud asistió; sin embargo, se trata del pronunciamiento con el que se anunciaban los objetivos de la enseñanza que pretendía impartir al

alumnado. Brentano expuso ahí los motivos históricos que determinaban la falta de credibilidad que la ciencia atribuía a la reflexión filosófica. Su discurso buscaba demostrar que la filosofía debía recuperar su fundamento en la experiencia científica, menoscabado por los excesos especulativos de la tradición alemana. Veamos tan sólo el comienzo de su discurso:

Hace algunos decenios, al presentarse un profesor de filosofía en un nuevo círculo, creía que su misión era desenvolverse ante los ojos de sus oyentes el cuadro de su sistema filosófico especial. Hace algunos años, por el contrario, hubiera considerado en iguales circunstancias, como primera obligación suya pronunciarse sobre el método de su investigación: sobre si cree capaz al espíritu humano para levantar el edificio de un saber especulativo por medio de una intuición creadora y de una construcción *a priori*, o bien si, al igual que el naturalista, no dispone de ningún otro camino conducente a la verdad sino el de la observación y la experiencia; sobre si es capaz de abarcar en una sola mirada, importado en un vuelo audaz, el todo de la verdad, o si tiene que contentarse, por el contrario, con ir proposición tras proposición, verdad tras verdad.

Hoy ha vuelto a cambiar la situación. La lucha de entonces ha terminado; lo que entonces era cuestión es ya cosa resuelta. Ya no queda duda ninguna de que tratándose de asuntos filosóficos no puede haber más maestro que la experiencia, y de que no se trata de suministrar con un gesto genial el todo de una concepción más perfecta del mundo, sino que el filósofo tiene que adentrarse en su campo conquistándolo paso a paso como cualquier otro investigador. (Brentano, 2010, p.7).

Desde sus primeros pasos como filósofo, Brentano se había fijado como tarea la rectificación de los métodos filosóficos conforme a los de la ciencia de la naturaleza. Llegado el momento de infundir una influencia sobre los estudiantes vieneses, su programa filosófico-científico ya está delimitado. Lo anterior explica porque Brentano ataca tan duramente la ciencia que nace bajo el influjo del pensamiento kantiano y hegeliano, al tiempo que rectificaba las insuficiencias que encontraba en el programa del empirismo inglés. Freud se muestra ampliamente afín a todo ello cuando señala lo siguiente:

Muchas veces hemos oído el reclamo de que una ciencia debe constituirse sobre conceptos básicos claros y definidos con precisión. En realidad, ninguna, ni aun la más exacta, empieza con tales definiciones. El comienzo correcto de la actividad científica consiste más bien, en describir fenómenos que luego son agrupados, ordenados e insertados en conexiones. Ya para la descripción misma es inevitable aplicar al material ciertas ideas abstractas que se recogieron de alguna otra parte, no de la sola experiencia nueva. Y más insoslayables todavía son esas ideas -los posteriores conceptos básicos de la ciencia- en el ulterior tratamiento del material. Al principio deben comportar cierto grado de indeterminación; no puede pensarse en ceñir con claridad su contenido. Mientras se encuentran en ese estado, tenemos que ponernos de acuerdo acerca de su significado por la remisión repetida al material empírico del que parecen extraídas, pero que en realidad, les es sometido. En rigor, poseen entonces el carácter de convenciones, no obstante lo cual es de interés extremo que no se las escoja al azar, sino que estén determinadas por relaciones significativas con el material empírico, relaciones que se cree colegir aun antes que se las pueda conocer y demostrar. Sólo después de haber explorado más a fondo el campo de fenómenos en cuestión, es posible aprehender con mas exactitud sus conceptos científicos básicos y afinarlos para que se vuelvan utilizables en un vasto ámbito, y para que, además, queden por completo exentos de contradicción. Entonces quizás haya llegado la hora de acuñarlos en definiciones. Pero el progreso del conocimiento no tolera rigidez alguna, tampoco en las definiciones. Como lo enseña palmariamente el ejemplo de la física, también los “conceptos básicos” fijados en definiciones experimentan un constante cambio de contenido. (Freud, 2006a, p.113).

La lucidez y claridad de esta reflexión no sólo nos alecciona en lo tocante a la tarea de establecer y hacer operar los conceptos; también nos enseña que la experiencia pura, desasida de las condiciones

de inteligibilidad que le aporta el lenguaje, es una ficción peligrosa. El lenguaje científico, en el mejor de los casos, necesita de un cuidado analítico para establecer sus conceptos, más no una fijación esclerótica labrada por medio de definiciones exentas de reflexión sobre la naturaleza de un objeto dado. Por su parte, el pensamiento freudiano se funda en la continua revisión y reelaboración de sus presupuestos conforme a lo que la experiencia le muestra, remodelando la faz de las nociones abstractas. Si la experiencia lo muestra necesario, toda doctrina científica debe ajustarse a ello.

2.5. El problema de los procesos anímicos inconscientes.

En la primera edición de su *Psicología* (1874), después de un análisis exhaustivo del tema, Brentano rechazó la idea del inconsciente, lo cual, obviamente, significa una importante diferencia respecto de Freud. Sin embargo, la distancia no es tan grande como pudiera parecer. El largo capítulo en el que Brentano expone sus argumentos en contra de dicha tesis no presentan, por principio, un rechazo de la pregunta, misma que por entonces circulaba ampliamente entre filósofos y psicólogos de toda índole. Ahora bien, no se necesita leer a Brentano para entender que dicho combate sólo lo entabla contra las ideas filosóficas que precedieron a Freud, quien no está aun en el horizonte del pensamiento cuando Brentano ya ha planteado su punto de vista. Antes de su abordaje psicoanalítico, la idea de un aspecto inconsciente de la vida anímica circulaba de dos formas. La primera de ellas provenía de las especulaciones vitalistas del romanticismo. La conciencia, en este caso, sólo podría captar una parte mínima del inefable misterio de la vida, siendo esta inconsciente en su mayor parte. Un ejemplo de este punto de vista se encuentra en la famosa *Filosofía del inconsciente* (1869), de Eduard Von Hartmann, en la que se presta atención a los llamados fenómenos paranormales como presunta demostración. Pero Brentano deja claro que no es legítimo argumentar a partir de ahí. Difiriendo de dicho abordaje están las propuestas de corte científico. Entre éstas Brentano destaca los trabajos de Hamilton, James Mill, Maudsley, Wundt y Helmholtz, así como la teoría de los umbrales de conciencia propuestos por la psicofísica de Gustav Fechner.

Curiosamente, para la edición de 1911 de su *Psicología*, Brentano deja fuera una gran cantidad de capítulos, entre los que se encuentra precisamente el que dedica al problema de lo inconsciente. ¿Estaba enterado para entonces de los trabajos de Freud? Difícilmente podremos saberlo. De entrada, no se trata del único capítulo retirado del libro para esa segunda edición, en la que sin embargo, Brentano incluye una serie de apéndices en respuesta a las críticas que había recibido su libro.

Freud nunca se pronunció acerca del mismo, y Brentano permaneció mudo en relación a los trabajos del psicoanálisis. Como sea, Brentano afronta el problema en forma minuciosa.

We have seen that no mental phenomenon exists which is not, in the sense indicated above, consciousness of an object. However, another question arises, namely, whether there are any mental phenomena which are not objects of consciousness. All mental phenomena are states of consciousness; but are all mental phenomena conscious, or might there also be unconscious mental acts?

Some people would shake their heads at this question. To postulate an unconscious consciousness seems to them absurd. Even eminent psychologists such as Locke and John Stuart Mill consider it a direct contradiction. But anyone who has paid attention to the foregoing definition will hardly think so. (Brentano, 1995, p. 79).

En su análisis de 1874, Brentano no sólo plantea la pregunta acerca de los actos anímicos inconscientes señalando que su planteamiento está lejos de ser absurdo. También establece los requisitos necesarios para su formulación y defensa, dejando abierto el desafío. Comienza el filósofo señalando como evidente el hecho de que, de existir actos anímicos inconscientes, estos no pueden ser fenómenos que podamos conocer de forma directa, dado que careceríamos de noticia acerca de ellos.

Forsaken by experience, how are we supposed to decide the question? In answer to this charge the defenders of unconscious consciousness have rightly pointed out, nevertheless, that what cannot be directly experienced can perhaps be deduced indirectly from empirical facts. They have not hesitated to gather such facts, and to offer a great variety of arguments as proof of their contention. (Brentano, 1995, p.81).

En su análisis, Brentano (1995) asegura que sólo existen cuatro posibles vías para ello, y se dedica a demostrar que nadie ha dado con la buscada prueba, ya que en ningún caso se cumplen las necesarias condiciones particulares de cada una de dichas vías. Con una sola que se cumpla, el problema deberá considerarse resuelto (pp.78-106).

La primera posibilidad consiste en demostrar la existencia de un fenómeno de conciencia que sólo pueda ser explicado gracias a la inferencia de un acto inconsciente como su causa. La segunda es su opuesta: demostrar que un fenómeno consciente necesariamente conduce a un efecto anímico que, de no aparecer en la conciencia, tendría que ser inferido como inconsciente. La tercera se refiere a los grados de intensidad que necesita la causa para producir conciencia, dejando fuera de la conciencia los sutiles efectos de un estímulo inferior a cierto umbral. Brentano la descarta como improcedente, señalando que se sale del campo de la psicología en dirección a los fenómenos físicos. La cuarta es la que más interesa a Brentano, ya que se trata de un argumento filosófico con una larga tradición que pasa por Tomás de Aquino. Brentano pretende demostrar que se trata de una falacia que enseguida explicaremos. El argumento tomista inicia señalando la reflexión de la cons-

ciencia sobre sí misma como un fenómeno constatable que obliga a postular dos actos de conciencia: el de la percepción del contenido (sensación, idea, afección, objeto), y el de la propia conciencia del contenido. Se tiene así conciencia de la conciencia. Pero, de no haber actos anímicos inconscientes, señala el argumento, se desprendería una infinita complejidad de actos anímicos reflexivos: es decir, una conciencia de la conciencia de la conciencia, de la conciencia, *ad infinitum*.

La importancia de esta cuarta vía estriba en que, mediante su enfrentamiento, Brentano indica el camino ontológico de toda su psicología. La respuesta de Brentano consiste en afirmar que la conciencia de un sonido y el acto de escuchar no son dos actos que se suman, sino un mismo acto cuya referencia intencional tiene dos objetos. Uno es el objeto de la percepción, mientras que el otro es el objeto de la conciencia interna. Con este giro, Brentano consigue desprender el *cogito* de un lastre escolástico en el que se ve comprometida la captación del fenómeno en su estructura, que se corresponde con el cambio fundamental de la filosofía antigua a la moderna, del realismo ingenuo a la fenomenología de la conciencia.

Resumiendo lo anterior saltará a la vista el cuadro histórico del problema ontológico que representaba la pregunta por los procesos anímicos inconscientes. Brentano realiza la crítica de las cuatro vías por las que se ha intentado sostener la existencia de lo inconsciente, define sus requisitos formales, demuestra que la tercera y cuarta vías son falaces, y afirma que a la fecha nadie ha podido responder satisfactoriamente por medio de las dos vías restantes.

En este punto conviene señalar que dichas vías, aun siendo distintas en el acto deductivo que cada una requiere, se apoyan en el análisis formal de la causalidad eficiente. Con una sólo que logremos afianzar, el problema debe considerarse resuelto, lo que permite afirmar que Freud lo ha conseguido por medio de la vía que va del fenómeno consciente (sueño manifiesto) al inconsciente (pensamientos oníricos), mediante la deducción de la causa eficiente que los vincula (represión). Las condiciones que Brentano exige para esta vía de solución son tres: Primero, que el fenómeno que se supone causado por lo inconsciente esté bien establecido. Tal es el caso de los múltiples fenómenos clínicos estudiados por Freud. Segundo, que los fenómenos en cuestión no puedan ser explicados de ninguna otra forma satisfactoria, sin recurrir a la hipótesis del inconsciente. Quien se encuentra familiarizado con los problemas abordados por el psicoanálisis, sabe que esto determinó el gran valor de las aportaciones freudianas. Por último, los actos inconscientes inferidos no pueden entrar en contradicción con las leyes conocidas de la vida anímica. Lo que significa que efectivamente se trate de procesos anímicos, y no de otra índole.

El método con el que Brentano analiza estas exigencias formales es el de la más pura tradición ontológica aristotélica. La causalidad es un principio que se considera axiomático del que parten las deducciones. Ahí donde nuestro entendimiento carece de los recursos para comprender un fenómeno nace el problema. Su atención debe llevar del fenómeno mal comprendido a su clarificación por reconducción a la causa. Y si la realidad muestra algo diverso de lo esperado, el pensamiento debe inclinarse por la demostración y no por el dogma. Es por esto que los discípulos de Brentano, en caso de guiarse así en dirección al fenómeno, se alejan del posicionamiento teórico doctrinario para adentrarse en la investigación de la realidad misma, siendo esta la maestra.

Después de su análisis, Brentano se convenció de que los procesos anímicos inconscientes no debían ser tomados en consideración, al menos mientras no se presentara un fenómeno que los necesitara postular como causa. De otra forma se estaría trabajando con un concepto vacío, una especulación del tipo que Freud también nos ha enseñado a rechazar. Por lo tanto, lo más importante a destacar es la forma con la que Freud responde a todas las exigencias formales señaladas por Brentano para la demostración causal de actos anímicos inconscientes. Precisamente, el inconsciente freudiano es deducido por sus efectos sobre la conciencia, y nunca es conocido de forma directa, lo que obliga a distinguir las formaciones del inconsciente de los actos que conocemos indirectamente, gracias al análisis del deseo como causa eficiente. La represión, factor dinámico deducido por Freud, es un acto anímico que se comprueba una y otra vez por la pluralidad de sus efectos sobre la conciencia.

De acuerdo con una lectura atenta, el juicio con que Brentano rechaza la existencia de actos anímicos inconscientes está lejos de representar la prueba de una distancia epistemológica entre su pensamiento y el de Freud. La irrupción del concepto freudiano es el producto de un descubrimiento que no implica otra forma de razonamiento. Freud dialoga con los problemas planteados por toda la filosofía moderna en general, y con la de Brentano en particular. El análisis que hemos desarrollado no sólo se justifica por su interés histórico, ya que su clarificación conceptual permite comprender mejor el orden formal de las investigaciones freudianas, ayudando a extender su alcance mediante nuevos esfuerzos dirigidos al análisis de la experiencia clínica psicoanalítica.

Cuando Freud demuestra la existencia de actos anímicos inconscientes resuelve un problema filosófico que no había encontrado respuesta satisfactoria en términos científicos. Pero para ello Freud se sirve de diversos principios que están en la base de sus razonamientos. Pero el establecimiento de los principios es un problema distinto, cuya atención nos llevará a reconocer que la lógica

no puede operar sin ayuda de la dialéctica, donde se abre el campo de las opiniones que se debaten por establecer los principios explicativos del entendimiento. Para esto, en el siguiente apartado conoceremos la crítica que el falsacionismo de Carl Popper esgrimió contra el psicoanálisis, para desmontarla mediante el razonamiento lógico que Aristóteles estudió como el método de la ciencia.

2.6. El problema de la inducción

Una de las más famosas críticas que ha recibido el psicoanálisis, proveniente de la epistemología del siglo XX, fue la esgrimida por Karl Popper (1972) en su libro *Conjeturas y refutaciones* (pp.57-86), donde incluye al pensamiento psicoanalítico entre aquellos saberes cuya *lógica inductiva*, presuntamente los condena al vergonzoso campo de las meras *pseudo ciencias*. En última instancia, la pregunta inicial que de ello surge es la siguiente: ¿Por qué para Popper todo razonamiento inductivo es síntoma de inconsistencia científica? La necesidad de responder a este cuestionamiento nos llevará a confrontar una serie de planteamientos históricos que demostraran la insuficiencia de esta crítica dirigida en contra de Freud.

Popper consideró que el procedimiento de la inducción, en el que se parte de la exploración de los casos particulares para la determinación de lo universal, siempre carece de medios para asegurar que, en todos los casos futuros, las cosas perduren siendo de la misma manera. De lo particular, puede pensarse, nunca extraemos lo universal. Por ello Popper considera que toda inducción debe ser comprendida solo como una conjetura provisional, evitando con ello cualquier generalización de principios formales, por decir así, eternos. Con ello Popper pretende dar el golpe de gracia a toda la tradición metafísica de la ciencia, reiterando una posición filosófica que proviene de la reforma que Bacon quiso imponer a la lógica aristotélica para la fundación de la ciencia moderna. Sólo que al hacer esto, se renunció a muchos componentes fundamentales de la herencia clásica. Estamos ante el problema epistemológico de la inducción.

En lógica clásica, la cadena discursiva depende tanto de la *deducción* como de la *inducción*, ya que el entendimiento está imposibilitado para avanzar sin el adecuado uso de los dos tiempos constitutivos del silogismo. Entonces, dado que el valor de verdad de toda conclusión lógica se fundamenta en el valor de verdad de las premisas que el silogismo articula, la filosofía se enfrenta a los escollos que se abren cuando requiere fundamentar principios tales como el de causalidad o el de no contradicción. Sin embargo, sin ellos ninguna cadena discursiva parte a destino. Todo ello es crucial

resolverlo si se pretende echar a andar cualquier cadena significativa, así en la ciencia como en el mundano sujeto.

La solución aportada por Popper es la siguiente: nos dice que toda cadena lógica parte de una conjetura provisional, de suerte que las afirmaciones del juicio sólo pueden alcanzar un valor meramente conjetural. Cabe reconocer que esto es completamente cierto en toda una serie de situaciones, y se hace bien en seguir este consejo siempre que la experiencia nos muestra su insuficiencia. Pero esto es algo que Freud tenía por demás claro, tal como puede verse en la siguiente afirmación: “No damos a cada construcción otro valor que el de una conjetura (*Vermutung*) que aguarda un examen, su corroboración o desestimación” (Freud, 2004r, p. 45). Más adelante retomaremos a nivel clínico el importante concepto de desestimación, que aquí opera como una de las dos opciones que se oponen como afirmación y rechazo de una afirmación en el juicio. Como sea, en algunos casos, las afirmaciones del juicio pueden ser hipótesis o postulados formalizados mediante silogismos, pero en muchos otros casos se trata de principios anteriores, que supuestamente corresponden a una primerísima regularidad de lo real, de suerte que su aplicación ha de considerarse legítimamente universalizable. Popper cuestiona esta posibilidad, que para otros filósofos es una primera condición necesaria, aunque no suficiente, para la construcción de todo discurso significativo. Veamos por qué.

Naturalmente, la ciencia se cuida de no crear con ligereza ningún tipo de afirmación de principio, dado que la magnitud de sus consecuencias es inmensa. Si se asume un principio erróneo, todas las deducciones lógicas que se desprenden del mismo serán incontrolables. Esta es la famosa *proton pseudos*, una premisa falsa de la que nacen cantidad de construcciones erróneas. También esto lo debemos retener, dado que lo reencontraremos en la obra de Freud como un resorte causal de la locura histérica, determinando consecuencias no menos funestas que las que puede inducir en el campo de la ciencia. La importancia de esto queda señalada por Aristoteles de la siguiente manera:

Por poco que uno se desvíe de la verdad al principio, esta desviación se hace muchísimo mayor a medida que se avanza. Como es el caso cuando uno dice que existe una magnitud mínima: éste, en efecto, al introducir la magnitud mínima, remueve los más importantes fundamentos de las matemáticas. Y la causa de ello es que el principio es mayor en potencia que en magnitud, y por eso lo inicialmente pequeño se convierte al final en algo enorme (271b-8). (Aristóteles, 2008, p.58).

De esto hace eco Brentano (2007) en la apertura de su disertación doctoral sobre la tesis central de la ontología aristotélica: “Lo que es pequeño en el principio deviene a menudo enormemente gran-

de al final. Y así acontece que, quien al principio se aparta de la verdad, aunque sólo sea un poco, en el transcurso se ve conducido una y otra vez hasta errores mil veces mayores” (p.40).

¿Pero cómo se conocen estas verdades primeras? ¿Se conocen? ¿O sería más preciso decir que el sujeto se ve compelido a creer en ellas? Y en tal caso, ¿qué determina dicha creencia? (Estamos, en parte, ante la problemática distinción de las operaciones del juicio en las creencias y en el conocimiento científico).

Lo que debe quedar claro por ahora es que los principios primeros, de lo que depende toda cadena significativa, nunca han sido demostrados ni podrían demostrarse, ya que para ello tendríamos que remitir a principios anteriores, y estos a otros anteriores, y a otros anteriores, y anteriores, lanzando el problema *ad infinitum*. Sin embargo, cuando Aristóteles afronta la tarea de establecer el *principio de no contradicción* señala que, si bien éste no puede ser demostrado, es perfectamente legítimo refutar a quienes intentan demostrar lo contrario: “Algunos, por ignorancia, piden que este principio sea demostrado. Es, en efecto, ignorancia el desconocer de qué cosas es preciso y de qué cosas no es preciso buscar una demostración. Y es que, en suma, es imposible que haya demostración de todas las cosas” (Aristóteles, 2006, p.174). De esto se siguen las distintas respuestas clásicas frente al problema.

El tema es de gran importancia filosófica. Para algunos, esas primeras verdades indemostrables son innatas y *a priori*; para otros, serían construcciones ideales de la razón, esquemas interpretativos que sirven para organizar la experiencia. En estas posturas está en juego la concepción de fondo de la naturaleza del conocimiento. Para el realismo aristotélico, la mente humana puede contemplar en la experiencia los rasgos inteligibles de las cosas, y por consiguiente puede formular juicios universales acerca de la naturaleza de los entes. (...)

El proceso de remontarse de lo sensible a lo inteligible, de las verdades particulares a una verdad universal, se llama *inducción*. En contraste con ella, el razonamiento, siendo un proceso que va desde principios universales a enunciados ya universales, ya particulares, se denomina *deducción* (Sanguineti, 1994, p.147).

El falsacionismo epistemológico de Carl Popper rechaza esta solución, y en verdad, la generalización a la que ciertamente conduce el proceso inductivo es, de hecho, *problemática*. Para ilustrar la dificultad Popper nos dice que por más observaciones de cisnes blancos que hagamos, nunca podremos asegurar que eventualmente podamos hallar uno negro. Pero tal obviedad sólo encubre el verdadero problema, pues lejos de preguntarse si es o no posible el legítimo establecimiento de conceptos universales, declara que no, afirmándolo de forma universal, cayendo en pleno contrasentido. Nosotros, con este señalamiento, reducimos su argumentación al absurdo. En realidad, la presunta solución aportada por Karl Popper sólo toca un aspecto del problema. Veamos por qué.

Existen dos tipos de inducción: esencial y empírica. En la inducción *esencial* la mente capta en la experiencia la vinculación necesaria entre un sujeto y una propiedad. En la inducción empírica la inteligencia se limita a generalizar un nexo entre un sujeto y una propiedad, basándose en la repetición de los hechos, pero sin saber si ese nexo es o no esencial.

La inducción esencial es el descubrimiento, realizado por el intelecto en su unión con la experiencia, de un vínculo necesario y universal entre un sujeto y una propiedad. Es llamada también “en materia necesaria” o “inducción abstractiva”, porque está íntimamente emparentada con la abstracción. No es un procedimiento demostrativo, pues no pertenece a la operación racional, sino que se encuadra en la función intelectual (intellectus) de la mente, que considera con inmediatez ciertas verdades iniciales. (Sanguineti, 1994, p.148).

Para cualquiera resultará natural entender que si un zoólogo afirmara apresuradamente que el color de todos los cisnes es blanco, con ello intenta decantar una experiencia acumulada, y que toda experiencia siguiente ha de incorporarse como parte de los casos que confirman o desmienten la regla. Pero también está claro que el color de un animal está lejos de incidir muy hondo en la esencia de su naturaleza. En todo caso, si fuera siempre del mismo color, no por ello haríamos de este un principio esencial; se trata tan sólo de una cualidad secundaria, un rasgo constante relacionado con una cualidad que podría ser de otra manera. Por otra parte, un cisne negro entre millones de otros blancos, después de todo, no ha dejado de ser un cisne muy singular entre otros tantos cisnes, conservando el concepto con el añadido de su diferencia específica. Con lo cual sólo se señalaría una singularidad dentro de la especie. Cosa obvia y bastante simple.

Pasa otra cosa cuando decimos que todos los cisnes son aves, y que las aves son siempre ovíparas y animales. ¿Existe manera de que encontremos un cisne que no sea estas cosas? No debemos confundir el recuento de cualidades secundarias con las ingredientes esenciales que definen un concepto determinante para establecer la esencia de un ente. ¿Cómo se define entonces la naturaleza del cisne? Naturalmente conforme a los conceptos que le son esenciales. Ningún prejuicio en contra del llamado *esencialismo* debe desviarnos aquí de los argumentos claros con los que esto es evidente. Sin ello no podemos entender la formación de ningún concepto. ¿Como nacen nociones genéricas como la de *ave, animal o vida*? ¿Cómo nacen conceptos como *cuerpo, mente, materia, forma, naturaleza o verdad*? ¿Cómo nace un determinado concepto al interior de la ciencia? y ¿Cual es el modo en que pueden articularse tales conceptos?

Lo que nos dice Popper podría hacernos creer que todos los conceptos generales siempre son el producto de una inducción empírica, nacida del recuento de propiedades secundarias. Pero esto no es así. No es lo mismo contabilizar una propiedad accidental, como el color o los colores que presenta una especie, que establecer el concepto de *vida*, del que se sostiene el sentido que tiene decir, por ejemplo, que todos los cisnes son, entre otras cosas, organismos vivos. Y de hecho lo son; es

por eso que mueren. Tendríamos que esperar a que un cisne demuestre ser eterno para decir que esto es falso, pero dudo mucho que Popper lo crea necesario. Otro asunto es entender lo que constituye el sentido de una noción como la de *organismo vivo*.

A todo lo largo de la historia del pensamiento, múltiples convicciones fuertemente arraigadas han servido como principios explicativos. Algunas concepciones han sido ingenuas y otras refinadamente elaboradas, unas han sido erguidas sobre la base de la pura creencia, y otras se han fundado en los argumentos y evidencias que aspiran al establecimiento de juicios verdaderos. Pero las mismas nociones de creencia, conocimiento, saber, evidencia, etc., son conceptos que cada posición epistemológica ha hilvanado mediante la extensión lógica de sus principios. Si decimos que la vida es el conjunto de los fenómenos que tienden a la verticalidad, concluiríamos que los globos con helio poseen vida, cayendo en una evidente contradicción, del mismo modo que si decimos que la esencia del cisne se encuentra en su gama cromática, perderemos de vista su esencia.

2.7. El método aporético en la *episteme* aristotélica

A todo lo largo de la historia, muchos intérpretes de Aristóteles consideran que su concepto de *ciencia* estaba perfectamente definido en los tratados de *Lógica*. De acuerdo con esta opinión, la ciencia se fundamenta gracias a un meticuloso apego a las estructuras formales del razonamiento deductivo, lo cual limita el problema al ámbito del enunciado, perdiendo de vista el acto mismo de la enunciación. La deducción por sí misma no es más que la correcta articulación de las consecuencias que nacen de nuestras premisas primeras. Pero, ¿cómo son afirmadas estas? El propio Aristóteles señala que, para comprender la ciencia se comienza por adquirir conocimiento de la lógica, pero por sí misma esta es inoperante. La lógica es un *Organon*, un recurso formal que ha de ponerse al servicio de la ciencia, y que se define, cosa que no ha de extrañarnos, por sus intenciones. Por esto, lo expuesto como la operación lógica de la ciencia, es sólo un ingrediente en el complejo proceso de investigación que comienza con el previo establecimiento de los principios del conocimiento.

Siguiendo la propuesta de Guillermo R. de Echandía, traductor, comentador e introductor de la física de Aristóteles, podremos comprobar la necesidad de observar el proceder del estagirita antes de acudir a la mera definición del juicio científico. Esto lo aprovecharemos como criterio para entender su concepto de *ciencia*.

Hemos hablado de la *episteme* de Aristóteles como una de sus grandes innovaciones en el tratamiento de la *physis*. La reflexión sobre la *physis* es común a todo el pensamiento antiguo, pero sólo Aristóteles, se dice, hizo de ella una *episteme*. Ahora bien, ¿qué fue realmente esa *episteme*? Hay dos maneras de responder a esta pregunta: o bien partir de la idea que el propio Aristóteles se hizo de la filosofía como ciencia según los *Analíticos* e interpretar desde allí las doctrinas de sus grandes obras, o bien acudir a los textos mismos y analizar su manera concreta de proceder y argumentar. El aristotelismo tradicional escogió la primera vía, e interpretó su filosofía como un imponente sistema apodíctico que operaba mediante deducciones silogísticas a partir de unos pocos principios intuitivamente evidentes. (...) Pero nosotros no podemos dar por sentada sin más la correspondencia entre la teoría y la práctica del saber en Aristóteles. Antes bien, si queremos entender su filosofía tenemos que atender no tanto a lo que dice que hay que hacer, cuanto a lo que efectivamente se hace en sus escritos. Y para ello tenemos que analizar su manera concreta de proceder en los textos mismos. (...) ¿En qué consistió entonces esta *episteme*? (...).

La respuesta tradicional ha sido que Aristóteles parte de los fenómenos, pero en realidad éstos son su punto de referencia, el problema que hay que explicar, pero no su punto de partida. Repárese en que tanto la propia búsqueda de los principios como la condición problemática de los fenómenos son algo heredado, lo cual supone una escuela de pensamiento. Pues bien, Aristóteles parte de una herencia, la que constituye su propia situación. (...) La aporética era al parecer un método usual en la Academia, y como testimonio de ella nos queda un diálogo señero, el *Parménides*. En Aristóteles, será un procedimiento íntimamente vinculado a lo que él entiende por investigación, es decir, una manera de abrirse paso a través de las doctrinas heredadas, convirtiéndolas dialécticamente en problemas por las contradicciones que comportan, al par que una discusión que busca sacar a la luz cuanto en ellas estaba implícito y había pasado desapercibido (...).

Este carácter aporético de la *Física* (y de todas las ciencias aristotélicas) nos muestra la importancia de la dialéctica en las investigaciones aristotélicas, la cual, según *Tópicos* I 2, no sólo es útil como método para orientarnos en los problemas, sino también para el conocimiento de los principios. (Echandía, 2008, pp. 41-45).

Para comenzar, es necesario señalar que el verdadero acto de la *episteme*, tal como lo ejerce Aristóteles en cada uno de sus tratados, siempre tiene como propósito e intención la resolución de un problema cuidadosamente delimitado a partir de una aguda observación de los fenómenos. Con lo anterior se gana una posición clara frente a los tratados, lo que facilita su correcta apreciación. Debemos observar los problemas y entender el argumento con el que se lucha para salir de la situación. La lógica en Aristóteles es un ejercicio de análisis formal del discurso, ciertamente, pero en vez de privar al sujeto del acceso a la plasticidad del lenguaje, le aporta una claridad analítica y argumentativa de la que nacen grandes progresos para el entendimiento de cualquier problema.

¿Que es, pues, la ciencia para Aristóteles? Existe un tratado que se dedica a resolver esta pregunta. A este tratado se le conoce como *Metafísica*, pero la frecuente confusión en relación a este término no debe confundir nuestra lectura del contenido. Es perfectamente conocido como hecho el que la palabra no pertenece al vocabulario del estagirita, pero nada de esto importa a la hora de entrar de lleno en su contenido. El tratado habla por sí mismo.

El primer paso para la ciencia, tal como Aristóteles argumenta, consiste en afrontar los problemas más fundamentales para lograr definir lo que se ha de entender bajo el concepto de *realidad*. ¿Que es o que determina, o que significa decir que algo posee realidad? ¿Que es lo que entendemos por el ser de las cosas? ¿Que afirmamos cuando decimos creer en la realidad de un ente abstracto,

concreto, matemático, fáctico o conceptual? ¿Qué cosas poseen realidad y cuales no? ¿Como saberlo? Y, finalmente, ¿cuales son las diferencias específicas que delimitan la naturaleza de cada tipo de ente, y qué nos permiten distinguir esa realidad de cualquier otra? Estos problemas no puede eludirse sin abandonar el juego que la filosofía se propone jugar. Tal es el campo que actualmente llamamos ontología. Se trata, por tanto, de la investigación de los fundamentos. Tema complejo y eminentemente problemático, lo mismo en tiempos de Aristóteles, que actualmente.

El método aporético, seguido por Aristóteles, permite la puesta en diálogo de esta diversidad en las opiniones. Tal era el corazón de la mayéutica socrática, compartida por todos los genuinos discípulos de aquél persuasivo orador con el que tanto Platón como Aristóteles se sabían en deuda.

Metafísica III es un ejemplo del modo como Aristóteles suele presentar los grandes temas de la filosofía. Podría decirse, después de leer el libro III, que Aristóteles es programáticamente aporético. La aporía no es una innovación aristotélica. Su tradición es socrática y platónica (incluso sofística). No obstante, *en el corpus*, la aporía adquiere un estatuto de mayor envergadura. La aporía aristotélica es un primer paso para solucionar problemas.

El contraste entre la exposición dogmática y la exposición aporética es tangible. La exposición aporética lleva a problematizar, a discutir y argumentar. Es una presentación abierta. Conduce al lector a plantearse él mismo la pregunta y a observar las dificultades de una respuesta precipitada. La exposición aporética no es una exposición axiomático-deductiva, al contrario, la aporía guía hacia la exposición dialógica (al fin y al cabo Aristóteles es un gran discípulo de Platón). Toda la exposición ética de Aristóteles está surcada de planteamientos aporéticos, que los moralistas escolásticos no siempre recogieron. (Zagal y Aguilar, 1996, p. 21).

Una vez presentadas y atendidas las opiniones de sus antecesores, el libro tercero cierra para dar lugar al famoso libro cuarto, dedicado a la resolución de las primeras y más determinantes aporías. El libro es conocido por su larga defensa negativa del *principio de no contradicción*, del que depende la instauración de un discurso ontológico. Pero este principio capital para la instauración de la ciencia no puede ser comprendido sin entender los argumentos que preceden su defensa. En el corazón de dicho libro encontraremos el núcleo de la teoría aristotélica del lenguaje.

Aquí solo estamos situando el sentido general de la obra que despertó el interés del joven Brentano (2007), cuya tesis doctoral, *Sobre los múltiples significados del ente en Aristóteles*, centra su atención en el sentido y las consecuencias formales de las famosas líneas de *Metafísica IV*, donde Aristóteles dice: “La expresión *algo que es* se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia” (Aristóteles, 2006, pp.162-163).

Brentano desentraña el sentido de esta interesante y compleja afirmación sobre el significativo *ser*. La tesis de Brentano continua siendo hoy una referencia importante en el conocimiento de ese componente nuclear del aristotelismo. Y es importante tener presente que la justa comprensión

de esa frase permite entender, con posterioridad, la congruencia interna del *Corpus aristotélico*. Esta tesis ha sido crucial para la instauración histórica de una ley al interior del principio de realidad en occidente. Es una tesis crucial para comprender la teoría aristotélica del lenguaje. Por medio de esta tesis la ciencia se funda en el arte analítico, apoyándose la lógica y ontología de forma recíproca. De ello es que nacen los actos de pensamiento abstracto, penetrando ordenadamente en el tejido de todos los campos de experiencia imaginables.

Sin embargo, el conocimiento histórico del aristotelismo no ha sido homogéneo, y no siempre muy justo. La recepción de este núcleo del pensamiento aristotélico está lejos de haber sido siempre favorable durante la modernidad. Con su estudio Brentano defendía principios ligados al realismo nada ingenuo de la filosofía antigua. Tengamos presentes a Kant, quien desprecia la noción aristotélica de las *categorías*, a las que considera un conjunto sin fundamento en la realidad. Esto se liga, naturalmente, a la posición de Kant ante la llamada *cosa en sí*, radicalmente incognoscible. De ello depende que Kant llamara “rapsódico” al conjunto de las categorías aristotélicas.

Con ello, según la opinión de Brentano, Kant desprecia el corazón del estudio ontológico de la predicación, fundamento de la teoría del juicio, y fundamento de toda la ciencia. Ahora bien, mientras que, tal vez, Kant no supo apreciar la riqueza del pensamiento aristotélico, acaso Brentano tampoco nos permite valorar la singularidad de la obra kantiana. Lo cierto es que Brentano se determinó a defender el valor, lógico y ontológico de las categorías aristotélicas, a cuyo estudio se entregó en la parte más extensa de su tesis doctoral.

Siguiendo las indicaciones que hace Brentano, la lectura del tratado de la *Metafísica* permite comprender la riqueza del complejo y problemático maridaje que la ontología teje entre el orden del discurso y el orden de la realidad misma. Sin ello es imposible entender la obra de aquel que alguna vez introdujo a Freud en la lógica.

La ciencia en Aristóteles comienza por la distinción ontológica de las categorías de la realidad. ¿Cómo llega a ser algo en el tiempo? Es así que Aristóteles analiza como la temporalidad de las transformaciones padecidas por los diversos entes es afrontada mediante las nociones de *acto* y *potencia*, posibilitando dar cuenta de las diferentes formas en que cada cosa puede transformarse en acuerdo con su realidad (Los entes se transforman, pero no suelen tener transformaciones absurdas, ajenas a lo posible. Sin esta advertencia la sofística le abre paso al error que se confunde con la verdad). Entendemos, finalmente, por qué todo lenguaje depende de la unidad analógica que guardan

los diversos significados de la palabra *ser*; tal como Brentano destacó en su investigación dedicada a esta importante enseñanza de Aristóteles.

Observemos ahora el postulado con el que Aristóteles (2006) funda su ciencia primera, entendida como la “ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen” (p.161). El libro cuarto de la *Metafísica* es el núcleo del tratado, ya que en él se formaliza el saber científico desde su primer movimiento en el análisis de aquello que entendemos por el ser de algo que es. ¿Qué significa afirmar que algo es? Recordemos que la tradición filosófica griega se detuvo largamente en el análisis de este verbo tan singular. No existe forma de que una lengua prescindiera del concepto del ser, pero al no haber ningún significante más general, gramaticalmente resulta imposible dar con una definición del mismo. Si decimos “*el ser es x*”, nos vemos precisados a ocupar la propia noción del ser para determinarlo, cayendo en la falacia del fundamento que se fundamenta a sí mismo. Por eso el problema del ser es el centro de todo el problema del juicio.

Cuando afirmamos la existencia algo (“*x es*”, “*hay x*” o “*existe un x*”), y cuando a ese algo le atribuimos un predicado (“*x es blanco, es grande, es cercano, es ajeno, es hermosos, etc.*”), utilizamos el concepto del *ser*. Por lo tanto, el problema del ser está en la determinación de todos nuestros juicios. Es por esto que para Brentano lo auténticamente determinante del juicio es la atribución de realidad, y no la predicación, como antes se había pensado.² La filosofía previa al aristotelismo había meditado largamente en estas características de la palabra *ser*, y había intentado formalizar su sentido conceptualmente. Esto lo podemos apreciar, por ejemplo, en el *Parménides* de Platón, donde se lleva a cabo una disertación dialéctica entre el ser y el no-ser. Pero mientras que Platón termina atrapado en su concepción de las Ideas, Aristóteles introduce una clarificación crucial para la comprensión del lenguaje, el juicio y la predicación. Esto es algo que opera tanto en la ciencia como en la vida del sujeto, al interior de la ética. Con esto prepara para abordar la importante aclaración ontológica que Brentano traza para distinguir entre los fenómenos del alma y los fenómenos físicos.

² En este punto suele nacer una confusión. Se dice que Freud innovó al señalar la anterioridad del juicio de atribución frente al de realidad. Por su parte, Brentano afirma que la función fundamental del juicio es la posición de realidad, mientras que la atribución implica una extensión de la otra, ya que los predicados recaen sobre una realidad afirmada. Pero no son lo mismo la anterioridad en el tiempo y la prioridad ontológica, de suerte que sólo escaparemos a la confusión si distinguimos la extensión de cada afirmación. Brentano reconoce objetos anímicos irreales de los que el sujeto no sabe decidir su realidad. El objeto virtual se tiñe de afecto, y el sujeto sólo podrá distinguir con posterioridad si es falso o verdadero. La descripción de todo ello en Brentano es mucho más compleja y cercana a la de Freud de lo que suele tenerse presente. Una detallada exposición del problema excede los márgenes de este trabajo. La posición de Brentano exige una lectura atenta de su obra psicológica a la luz de los estudios aristotélicos previos. *Cf*: Chirinos, 1994; Kripper, 2011, p. 162; Bustamante, 2016, p. 277.

2.8. La intencionalidad del alma.

De acuerdo con Francisco Samaranch, la teoría del deseo en Aristóteles merece una atención mayor de la que comúnmente ha tenido. En un trabajo titulado *El saber del deseo*, este investigador propone releer a Aristóteles con base en una revalorización del vínculo estrecho que hay entre el deseo y la producción de *la ciencia del ser en tanto que ser*:

El título de este ensayo apela, de manera directa y consciente, a ese *saber* que Aristóteles quiso exponer y culminar en los escritos que integran la llamada *Metafísica* -en particular los libros *Dseta*, *Eta* y *Theta*-; un saber del que habría dicho enfáticamente, en la primera línea del escrito *Alpha*: “*pántes ánthropoi toú eidénai orégontai phýsei*: todos los hombres desean, por naturaleza, [el] saber/conocer” (980a21).

En su casi escultórica rotundidad, la frase es categórica y diáfana: Estipula la existencia de un *deseo* específicamente definido por su objeto, *[el] saber/conocer*; afirmando además que ese deseo es patrimonio común y universal de *todos los hombres*, porque se da en ellos en virtud de un inapelable principio de necesidad, a saber *por naturaleza* (Samaranch, 1999, p.13).

Partiendo de una revalorización del deseo como principio propio de la ciencia, Samaranch realiza una reelaboración de la noción de *sabiduría* expuesta en la *Metafísica* de Aristóteles. Esta aclaración ayuda a entender por que Brentano tuvo a la psicología como una disciplina crucial para la ontología. Sin un adecuado análisis de la vida anímica, el anhelo de comprensión que anida en el alma humana no sería tenido en cuenta. El pensamiento es una intencionalidad viva.

“Todos los hombres por naturaleza desean saber” (Aristóteles, 2006, p. 69), nos dice el Estagirita al comenzar su tratado de *Metafísica*. Esto significa que para Aristóteles el deseo es una propiedad o cualidad inalienable que forma parte de su ser.³ Esto también significa que al hombre no le es posible vivir sin deseo y que por ello se le puede considerar como el principio de su movimiento. Veamos como define Brentano (1926) al *objeto del alma* y su relación fundamental con todo *fenómeno anímico*:

³ Por la importancia que tiene aquí la terminología en torno a los apetitos y deseos, así como al problema de su traducción, reproducimos una nota de Tomás Calvo Martínez, traductor de la siguiente edición que se ha venido citando: “En lo que a la terminología se refiere, el ámbito de la vida afectiva aparece fijado con notable estabilidad a lo largo de la obra de Aristóteles. El fenómeno general de atracción y repulsión (‘búsqueda’ y ‘huida’ de los objetos, dice a menudo Aristóteles) recibe el nombre de *órexis*, palabra que traducimos siempre por “deseo”, así como *to oréctikón* por ‘facultad desiderativa’. Sus especies son tres: *thymós* -palabra que traducimos como ‘impulsos’ a que en el campo del adjetivo corresponderá la palabra “pulsional”-, *epithymía*, que traducimos como ‘apetito’, y *boúlesis*. En cuanto a este último término, lo traducimos como ‘voluntad’ y ‘volición’ según que el contexto haga referencia a la facultad o al acto de la misma”. *Ibid.*, p. 189.

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc.

Esta inexistencia intencional es exclusivamente propia de los fenómenos psíquicos. Ningún fenómeno físico ofrece nada semejante. Con lo cual podemos definir los fenómenos psíquicos, diciendo que son aquellos fenómenos que contienen en sí, intencionalmente, un objeto (p. 31).

El objeto del que habla Brentano es un objeto inherente a la vida del alma, no es la cosa del mundo exterior. Por medio de dicho concepto podemos ver que no repudia los objetos virtuales de la fantasía, como si lo hizo el positivismo, dado que entiende de modo muy distinto la realidad o irrealdad de un objeto. Por ejemplo un objeto inexistente, pero *deseado*, posee plena realidad ontológica en la intencionalidad de quien lo anhela. Ciertamente, esta es una distinción que Brentano recupera de la psicología aristotélica. Comprobémoslo con la siguiente cita.

En cualquier caso, éstos son los dos principios que aparecen como causantes del movimiento: el deseo y el intelecto -con tal de que en este caso se considere a la imaginación como un tipo de intelección; en efecto, a menudo los hombres se dejan llevar de sus imaginaciones contraviniendo a la ciencia y, por otra parte, la mayoría de los animales no tienen ni intelecto ni capacidad de cálculo racional, sino sólo imaginación-. Así pues, uno y otro -es decir, intelecto y deseo- son principios del movimiento local; pero se trata en este caso del intelecto práctico, es decir, aquel que razona con vistas a un fin: es en su finalidad en lo que se diferencia del teórico. Todo deseo tiene también un fin y el objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico, mientras que la conclusión del razonamiento constituye el principio de la conducta. Con razón, por consiguiente, aparecen como causantes del movimiento los dos, el deseo y el pensamiento práctico: efectivamente, el objeto deseable mueve y también mueve el pensamiento precisamente porque su principio es el objeto deseable. Y, del mismo modo, la imaginación cuando mueve, no mueve sin deseo. El principio motor es, por tanto, único: el objeto deseable. (Aristóteles, 1976, p.246).

La psicología brentaniana se funda en una reapropiación magistral de tratado *Acerca del alma*, de donde se desprende una larga tradición que Brentano busca poner en consonancia con la ciencia moderna.

Ya Aristóteles ha hablado de esta inherencia psíquica. En sus libros sobre el alma, dice que lo sentido en cuanto sentido, está en quien siente; el sentido aprehende lo sentido, sin la materia; lo pensado está en el intelecto pensante. En Filón encontramos igualmente la doctrina de la existencia e inexistencia mental. Pero confundiendo ésta con la existencia, en su sentido propio, llega a su contradictoria doctrina del Logos y las Ideas. Cosa parecida les ocurre a los neoplatónicos. S. Agustín menciona el mismo hecho, en su doctrina del *Verbum mentis* y el *exitus* interior de éste. S. Anselmo lo hace en su famoso argumento ontológico; habiendo muchos subrayado que el fundamento de su paralogismo consistió en considerar la existencia mental como una existencia real. Santo Tomás de Aquino enseña que lo pensado está intencionalmente en el que piensa, el objeto del amor en el amante, lo apetecido en quien apetece, y utiliza estas afirmaciones para fines teleológicos. (Brentano, 1926, p.31-32).

Aristóteles aparece como un basamento conceptual acerca de los objetos a los que se dirige el alma, presentando al deseo como su fundamento. Por su parte, el realismo que desprecia la *inmaterialidad*

del objeto mental descuida la *realidad del deseo como causa*, dejando fuera de la psicología a sus objetos más propios. Ahora veamos la forma en que Freud (2004s) nos habla del objeto del alma:

Así como Kant nos alertó para que no juzgásemos a la percepción como idéntica a lo percibido incognoscible, descuidando el condicionamiento subjetivo de ella, así el psicoanálisis nos advierte que no hemos de sustituir el proceso psíquico inconsciente, que es objeto para la conciencia, por la percepción que esta hace de él. Como lo físico, tampoco lo psíquico es necesariamente en la realidad según se nos aparece. No obstante, nos dispondremos satisfechos a experimentar que la enmienda de la percepción interior no ofrece dificultades tan grandes como la de la percepción exterior, y que el objeto interior es menos incognoscible que el mundo exterior. (p. 167).

Aquí la referencia a Kant no debe entenderse como un indicio de pertenencia a su vía, sino como el punto de partida para indicar agregar la *enmienda de la percepción interior*, por medio de la cual *el objeto interior es menos incognoscible que el objeto del mundo exterior*. Encontramos aquí más de un paralelismo con el siguiente pensamiento de Brentano (2009).

We have seen what kind of knowledge the natural scientist is able to attain. The phenomena of light, sound, heat, spatial location and locomotion which he studies are not things which really and truly exist. They are signs of something real, which, through its causal activity, produces presentations of them. They are not, however, an adequate representation of this reality, and they give us knowledge of it only in a very incomplete sense (...). The truth of physical phenomena is, as they say, only a relative truth. The phenomena of inner perception are a different matter. They are true in themselves. As they appear to be, so they are in reality, a fact which is attested to by the evidence with which they are perceived. Who could deny, then, that this constitutes a great advantage of psychology over the natural sciences? (pp.14-15).

Como hemos adelantado ya, Franz Brentano postula que todo fenómeno psíquico se encuentra fundado en la *intencionalidad de la ligadura vital que hay entre la conciencia y su objeto*, de lo que se desprende la *realidad efectiva de los objetos anímicos*, aun cuando éstos no tengan *realidad material*. Esto podremos comprenderlo al abordar el concepto brentaniano de *objeto de inexistencia intencional*. Por lo tanto, todos los fenómenos anímicos son expresiones distintas de expresiones de intencionalidad. Veamos esto más detenidamente.

Hablamos de una representación siempre que algo se nos aparece. Cuando vemos algo, nos representamos un color; cuando oímos algo, un sonido; cuando imaginamos algo, un producto de la fantasía. Gracias a la generalidad con que usamos la palabra, pudimos decir que es imposible que la actividad psíquica se refiera de algún modo a algo que no sea representado. Cuando oigo y comprendo un nombre, me represento lo que designa; y, en general, éste es el fin de los nombres, provocar representaciones.

Entendemos por *juicio*, el admitir algo (como verdadero), o rechazarlo (como falso), de conformidad con la acepción filosófica usual. Pero hemos indicado ya que este admitir o rechazar se encuentra también en ciertos casos para los que muchos no usan la expresión juicio, como, por ejemplo, en la percepción de los actos psíquicos y en el recuerdo. Y naturalmente, no dejaremos de subordinar también estos casos a la clase del juicio.

Una expresión unitaria, justamente apropiada, falta en general para la tercera clase, cuyos fenómenos denominamos *emociones*, fenómenos del *interés*, o fenómenos de *amor*. Según nosotros, esta clase debe comprender todos los fenómenos psíquicos que no están contenidos en las dos primeras clases. Pero se entiende comúnmente por *emociones* sólo los afectos que están ligados a una excitación física notable. La cólera, el miedo, el apetito

violento, serán para todo el mundo emociones; mas dentro de la generalidad con que nosotros usamos la palabra, debe aplicarse del mismo modo a todo deseo, toda resolución y todo propósito. (Brentano, 1926, pp. 96-98).

La compararemos esto con la concepción freudiana de pulsión en el ya citado fragmento del trabajo metapsicológico de *La represión* donde Freud nos dice que:

En las elucidaciones anteriores consideramos la represión de una agencia representante de la pulsión, entendiendo por aquella una representación o un grupo de representaciones investidas desde la pulsión con un determinado monto de energía psíquica (libido, interés). Ahora bien, la observación clínica nos constriñe a descomponer lo que hasta aquí concebimos como unitario, pues nos muestra que junto a la representación (*Vorstellung*) interviene algo diverso, algo que representa (*räpresentieren*) a la pulsión y puede experimentar un destino de represión totalmente diferente del de la representación. Para este otro elemento de la agencia representante psíquica ha adquirido carta de ciudadanía el nombre de *monto de afecto*; corresponde a la pulsión en la medida en que esta se ha desasido de la representación y ha encontrado una expresión proporcionada a su cantidad en procesos que devienen registrables para la sensación como afectos. Desde ahora, cuando describamos un caso de represión, tendremos que rastrear separadamente lo que en virtud de ella se ha hecho de la representación, por un lado, y de la energía pulsional que adhiere a esta, por el otro. (Freud, 2004b, p. 147).

En este fragmento podemos ver el modo en que Freud elabora la relación entre las representaciones y los afectos en cuanto a sus destinos diferenciados dentro del fenómeno de la represión. Desde luego, no nos hacemos a la idea de que con esto se demuestre la influencia de Brentano en Freud. Recordemos que para Brentano la vida anímica se define por su referencia intencional a un objeto. La representación es ya un objeto intencional inherente a la vida del alma. Sobre la base de las representaciones recae una *segunda intención* que establece su verdad o falsedad. El sujeto se pregunta: *¿es real este objeto representado?* Su rechazo o aceptación en el alma son para Brentano la esencia del juicio. La distinción de estos tres modos de intencionalidad adquiere una riqueza de matices que aquí no podríamos abordar. Sin embargo, conviene señalar que para el filósofo hay una continuidad entre estos actos. De ello depende que su distinción no sea meramente señalada, sino que de su discernimiento se nutre un análisis de sus notas distintivas. Pero ojo, esto no rompe la unidad ontológica del *cogito*. El alma es, para Brentano, múltiple en términos dinámicos, dado que es la actualización múltiple de la unidad de intencionalidades que le constituyen en la unidad constitutiva. La discriminación de estos tres actos no la supone o postula Brentano, es la realidad del *cogito* lo que la determina. En todo momento, la intencionalidad persigue un objeto que trasciende la determinación de aquellos modos de sí que sumarían los actos del alma. De tal suerte que para Brentano el alma de cada cual es una unidad diferenciada y diferenciable, unas veces más escindida, otras más coleccionada, unas veces equilibrada, y otras conmovida de forma violenta por los fenómenos de amor y odio. Esto es crucial para entender la complejidad topológica de la descripción Brentaniana.

Recordemos ahora que el discernimiento de este problema ontológico posee consecuencias epistemológicas. Se trata de un acto de ciencia analítica, que opera de modo destructivo, de forma semejante a la rectificación que Freud realizó en el campo de las afasias. Me refiero al arte analítico con el que una teoría anterior es demolida gracias a la observación analítica del fenómeno. Veremos porqué. Hume afirmaba que el juicio es una creencia en la realidad de las cosas, y que su nota distintiva frente a la representación destrabaría solamente en la intensidad del asentimiento. Brentano, en cambio, ve a la verdad estrecharse por medio de una confusión de los actos afectivos y discriminativos del fenómeno descrito. Si la mera creencia teñida de afecto es un juicio, entonces no hay distinción posible entre el anhelo de objeto y su realidad.

De la comparación aplicada a las teorías de Hume y de Brentano sobre el juicio, resulta que, si bien ambos pensadores admiten para este acto la intervención de la “creencia”, la medida de sus participación es más bien diversa. Hume identifica, sin más, creencia y juicio. Brentano hablará, en cambio, de una creencia justificada, que es un pensamiento más complejo que la simple creencia humana. (Chirinos, 1994, p.131).

El juicio, precisamente, cuando funciona, permite el discernimiento de lo anhelado frente a lo que es en la realidad. En cambio, cuando el juicio es doblegado en su función por la fuerza del deseo, entonces la atribución de realidad es dudosa, pudiendo llevarnos a la alucinación o a la ensoñación. Pero también, en el caso de un cierto equilibrio, a la poesía o a la filosofía.

Por su parte, Freud estará atento a estas diferencias, pues nunca repudió de la distancia que separa a las representaciones investidas de afecto (*representaciones-cosa*), de aquellas investidas de realidad (*representaciones-palabra*). Es por esto que en *La negación* nos habla de las *sobreinvertidas* de las representaciones, ya que los diversos medios de escritura que hay en el aparato anímico también son descritos bajo considerables semejanzas con la descripción ontológica de Brentano. Recordemos aquél fragmento donde se habla de la formación del principio de realidad mediante un trabajo de duelo ante los objetos perdidos (anhelados), cuya realidad virtual en el alma recordará al objeto de inexistencia intencional. (Freud, 2004a, pp. 253-254).

Ahora bien, en relación con este problema no hay una opinión que me parezca esclarecida entre psicoanalistas. Confrontaremos nuestro juicio con el de un par de colegas. En un trabajo titulado *De intencionalidades y representaciones: De Franz Brentano a Sigmund Freud*, donde Felipe Flores-Morelos analiza la relación conceptual que estamos señalando.

Un ensayo sobre las relaciones entre Freud y Brentano podría seguir muchas vertientes: no me ocuparé aquí de la manera como Freud y Brentano conciben la ciencia y la teoría del conocimiento; no me ocuparé tampoco de cómo comparten un empirismo no experimental en psicología, de su desconfianza hacia una especulación que no

esté basada en los hechos; no hablaré de la relación de ambos con Mill y Herbart y de como ella determina aspectos importantes de la teoría de la representación y de la teoría de la represión; tampoco me internaré en el camino que desde aquí se abre para pensar el tema de la realidad psíquica, etcétera, ni de la teoría del objeto. Trataré de centrarme en un solo concepto que en mi opinión es central en metapsicología en general y en teoría de las pulsiones en particular: el concepto de *Repräsentanz*. Este concepto no recoge todo lo que tiene que ver con la intencionalidad en Freud. Este concepto excede el concepto brentaniano o le da un giro fundamentalmente diverso. Este concepto, o el lugar que ocupa en la concepción freudiana de la pulsión, recoge lo que centralmente significa "intencionalidad de la representación". Las tesis centrales de este ensayo, y en las que quisiera poner toda mi atención son estas:

1. La intencionalidad de la representación (Intentionale Inexistenz der Vorstellung, Intentionalität der Vorstellung) en Brentano se convierte en Freud en la representancia de la representación (Vorstellungsrepräsentanz, o Vorstellungsrepräsentanz des Triebes).

2. La representancia es el concepto que define a la pulsión; independientemente de que se trate de la representancia de la representación (Vorstellungsrepräsentanz) o de la representancia del afecto (Affektrepräsentanz). (Flores-Morelos, 1996).

En su trabajo, Flores-Morelos defiende una continuidad entre la intencionalidad de Brentano y la noción freudiana de la *representancia de la pulsión*. Otra opinión ha sido expresada por Roberto Castro Rodríguez, quien también demuestra un considerable conocimiento de la obra de Franz Brentano. El trabajo de ambos sobre la obra temprana de Sigmund Freud es excelente, pero en su abordaje sobre Brentano conviene corregir una reducción de la noción de intencionalidad que dificulta entender su verdadera importancia. En su análisis de la relación entre Freud y Brentano, Castro concluye: "Freud no hereda nada de Brentano en cuanto a intencionalidad, tal como aparece en su obra". (Castro, 2011, p.17).

De acuerdo con nuestro análisis esto es incorrecto, pero en favor de esta posición debemos señalar la ausencia de la palabra *intentionalität* en el vocabulario de Freud. Sin embargo, no es extraño en la historia el que una misma concepción sea recogida por autores posteriores sin que esto sea la utilización de las mismas palabras. Tampoco necesitamos encontrar una exposición de la doctrina de Brentano en la obra de Freud para reconocer si ésta se encuentra expresada de otra manera, ¿acaso de la manera en que Flores-Morelos lo hace? Analicemos el problema.

En la opinión de Castro parece anidar la frecuente confusión que desliza el significado de la intencionalidad hacia un sentido limitado, el de intención consciente (voluntad), y no como la nota distintiva de lo anímico: "Antes que fenomenología e intencionalidad, hay fenómenos en los que caben las intenciones o la intencionalidad, y eso, antes que de la filosofía, es de la vida, aunque de la vida consciente, no de la inconsciente, en la que no la hay". (Castro, 2011, p.18).

Su lectura de Brentano es informada, y sin embargo, comprobamos que su opinión se debe a que reduce el concepto de intencionalidad al puro campo de la vida consciente. Castro llega a la mencionada conclusión al considerar, cosa por demás cierta, que la inclusión de lo inconsciente redefine los márgenes de la vida anímica. Este error es difícil de esquivar siempre que no se tengan presentes las consideraciones lógicas que Brentano realizó en torno a la tesis sobre lo psíquico inconsciente. Brentano acepta la posibilidad lógica de lo inconsciente, aunque termina por tomar una posición contraria a la de Freud. Pero es importante reconocer que el análisis de Brentano abre la puerta al debate, y deja claramente señalada la estructura del problema, así como las vías para su posible solución. En todo caso, la consabida ampliación súbita que sufrió el concepto del alma bajo la inclusión de lo inconsciente requiere aún responder a la pregunta: ¿En qué consiste el que lo inconsciente pueda caracterizarse como anímico? ¿Acaso no es por sus intenciones que lo inconsciente se hace escuchar? Los argumentos de nuestra investigación apuntan en esa dirección, pero se limitan a ofrecer indicios y argumentos que, naturalmente, cada lector valorará por su cuenta.⁴ En lo que sigue expondremos nuestra posición frente a esta polémica.

Para empezar, debemos explorar la posibilidad defendida por Flores-Morelos. De acuerdo con él, Freud transfiere la intencionalidad brentaniana de la representación (*Intentionale Inexistenz der Vorstellung, Intentionalität der Vorstellung*) a la noción de la representancia de la representación (*Vorstellungsrepräsentanz*), así como a la representancia del afecto (*Affektrepräsentanz*). También nos ha dicho que estos conceptos exceden el concepto brentaniano, dándole un giro diverso. En tal caso, su influencia sólo se encuentra en la intencionalidad de la representación, sin llegar a ser el principio general de la vida anímica.

Efectivamente, en Brentano la intencionalidad se encuentra no sólo en la representación, sino en todo fenómeno anímico. *Representaciones, juicios y afectos (fenómenos de amor-odio)* constituyen el núcleo diferencial en el conjunto de los fenómenos que Brentano atribuye al ámbito de la vida anímica. Cada uno de estos conceptos señala la forma específica que adquiere un principio general, la *intencionalidad* en la diversidad de los *fenómenos anímicos*. Además, Brentano no reconoce la existencia de actos anímicos inconscientes, pero sí señala que de existir, estos tendrían que ser expresiones de la intencionalidad, ya que de otro modo serían ajenos a la vida del alma.

⁴ El lector interesado en ahondar en la bibliografía puede encontrar interés en las siguientes referencias digitales: Bustamante, 2016. y Kripper, 2011.

La pregunta lógica necesaria es la siguiente: ¿existe para Freud alguna expresión psíquica que no sea intencionalidad? En mi opinión, resulta evidente que no hay nada en la obra de Freud que permita suponerlo. La voluntad de la conciencia lo es, claro está, pero ¿que de lo inconsciente no está definido por sus aspiraciones?

En la traducción de Luis Etcheverry encontramos repetidas veces la expresa mención de la intencionalidad de las manifestaciones del inconsciente, aun cuando en original alemán lo que encontramos no es *intentionalität* sino *bedeutung*, palabra que también se traduce por *sentido* o *significación*, y que se encuentra emparentada con aquella que da nombre a *La interpretación de los sueños*. ¿Es la *bedeutung* una significación puramente perteneciente a la vida consciente? Observemos un ejemplo extraído del historial del “Hombre de los Lobos”: “¿A qué se debió la repentina alteración de carácter del muchacho, qué intencionalidad {*bedeutung*} tenían su fobia y sus perversidades, cómo llegó a su piedad compulsiva y de qué modo se entraman todos estos fenómenos?” (Freud, 1999, p. 18).

¿Podríamos considerar la *bedeutung* como el vocablo que sustituye a la *intentionalität* de Brentano? No está claro aún, pero es un hecho que el sentido de la fobia, la perversidad y la compulsión del paciente son caracterizados como intenciones, y a nadie se le ocurriría entender esas intenciones como expresión de la voluntad consciente. De ser cierto que para Freud, como para Brentano, todo fenómeno anímico está constituido por su referencia intencional a un objeto (objeto anímico y no objeto físico, como hemos visto), entonces no sólo la *bedeutung* sino todo cuanto ocurre en el aparato anímico ha de ser la expresión de una forma diversa de intencionalidad. El sentido o significación del síntoma es, sin embargo, un importante elemento en la caracterización propiamente freudiana de la intencionalidad del alma. Veamos cómo son distinguidos los fenómenos físicos de los fenómenos anímicos en la cuarta de las conferencias que Freud pronunció en la Universidad de Viena, en 1915:

Señoras y señores: Que las operaciones fallidas tienen un sentido [*bedeutung*] es algo que, como resultado de nuestros anteriores empeños, tenemos derecho a admitir y a tomar como base de nuestras indagaciones ulteriores [...]. Las operaciones fallidas son actos psíquicos y nacen de la interferencia de dos propósitos [...].

Detengámonos todavía un momento en la aseveración según la cual las operaciones fallidas son “actos psíquicos”. ¿Es más amplio su contenido que el de nuestro anterior enunciado, a saber, que tienen un sentido? No creo; más bien es más indeterminado y equívoco. Todo lo que podemos observar en la vida anímica lo caracterizaremos llegado el caso como fenómeno anímico. En seguida nos interesará averiguar si cierta exteriorización anímica ha surgido directamente de influencias corporales, orgánicas, materiales, en cuyo caso su investigación no corresponde a la psicología, o si primero deriva de otros procesos anímicos tras los cuales después, en alguna parte, empieza la serie de las influencias orgánicas. Tenemos en vista este último estado de cosas cuando caracte-

rizamos a un fenómeno como proceso anímico, y por eso es más conveniente revestir nuestro enunciado en esta forma: El fenómeno posee sentido. Por “sentido” entendemos significado, propósito, tendencia y ubicación dentro de una serie de nexos psíquicos. (Freud, 2004t, pp.53-54).

El acto, no necesariamente es anímico; puede o no serlo. Por eso es caracterizado como más amplio e indeterminado. Lo característico y definatorio de un fenómeno anímico es su sentido (*bedeutung*), que no necesita ser consciente, como en el caso de los actos fallidos o el sueño, que pueden ser analizados si se los reconduce a las fuerzas pulsionales que les han dado forma. Por esto, el trabajo analítico de la *Traumdeutung* descifra los pensamientos oníricos como actos llenos de sentido, es decir, intencionalidad psíquica orientada a fines. En realidad, nada de esto ha servido para aclarar lo que el inconsciente es para Freud, sólo permite restituir el genuino sentido que tiene el concepto de intencionalidad en Brentano, y entender que aquél no es ajeno a la idea de que la vida anímica, en su totalidad, se encuentra determinada como movimiento y deseo.

Sólo así es comprensible la riqueza singular que tiene la noción del juicio para Freud, ya que aquel no es una mera función lingüística desprovista de un impulso vital. Por esto en mi opinión, Freud se ha servido de también algunos elementos que Brentano atribuyó a los fenómenos del alma conforme fue dando forma a su *metapsicología*, muy a pesar de que la noción misma de *lo inconsciente* (unida a una singular concepción de la sexualidad), altere el centro de gravedad en todo el problema, desarrollando el agregado de los diversos sistemas de registro constitutivos de la memoria, y con ello la complejidad del conflicto anímico.

Nuestro análisis afirma, primero, que la *intencionalidad del objeto anímico*, tal como la plantea la psicología de Brentano, permitió a Freud la distinción entre la realidad psíquica y la realidad material, permitiendo la exploración de los fenómenos clínicos de la locura histérica, el sueño, los lapsus, el ingenio y la historia.

Sin la concepción del objeto del alma, entendido como un polo intencional de las aspiraciones vitales, el psicoanálisis no podría explorar dichos fenómenos. La investigación psicoanalítica, según hemos podido observar, coincide en puntos fundamentales con la exploración empírica de la relación que el sujeto tiene con un objeto cuya inexistencia le define. El objeto, en Aristóteles, en Brentano y en Freud, se presenta como expresión y causa del deseo; y sus leyes se distinguen por la diferencia que separa la naturaleza del mundo material frente al campo de los fenómenos del alma.

Recapitulemos ahora, antes de continuar con el último apartado de nuestro trabajo. Primero hemos reconocido una cercanía epistémica importante en la forma de entender la relación que debe haber entre los conceptos y la experiencia científica general. Después, en lo específico de la psicología, hemos encontrado una importante cercanía en la determinación ontológica del objeto del alma a partir de la ligadura intencional que le constituye. Finalmente, representaciones, juicios y afectos parecen compartir un suelo común, que sin embargo, se ve alterado por la inclusión de un concepto ineludible para la experiencia psicoanalítica: lo inconsciente.

Por lo tanto, las diferencias entre la psicología de Brentano y Freud no son pocas ni hemos pretendido borrarlas. La valoración de su influencia su posible influencia no implica exagerarla bajo la figura de un Freud brentaniano. Sin embargo, al comparar la articulación que cada uno hace entre representaciones, juicios y afectos comprobamos una cercanía que no es desdeñable. Y claro, la inclusión de lo inconsciente imprime grandes progresos para la analítica del alma. Podríamos haber asumido la diferencia sin advertir la comunidad epistémica que va de la exploración formal del problema (Brentano). Freud siempre entendió al psicoanálisis como una ciencia fundamentada empíricamente; pero no bajo el sentido que ésta adquiere bajo la óptica del empirismo inglés, o bajo las restricciones metodológicas del positivismo. La experiencia del psicoanálisis se apuntaló, en un momento decisivo, en los principios formales que Franz Brentano asentó en su *Psicología desde un punto de vista empírico*.

Capítulo Tercero: Los fracasos del juicio en las distintas posiciones subjetivas.

3.1. Introducción

Al comienzo de nuestro trabajo hemos hablado del juicio en la obra freudiana, de *La interpretación de los sueños* hasta *La negación*. Más tarde nos hemos extraviado en la complejidad de la historia del problema para entender la novedad del pensamiento freudiano. En el proceso hemos constatado varias cuestiones que juzgamos necesarias para comprender a cabalidad la posición de Freud frente al juicio. Quisimos entender el modo en el que Freud comprendía la expresión subjetiva del juicio tanto como el refinamiento científico de esta función, y el modo en el que el propio pensamiento freudiano hace justicia a las más altas exigencias del método, entendiendo este desde su raíz filosófica. Abordamos entonces el juicio en la ciencia, comenzando por el extremo más típicamente problemático, la escritura de la historia, para continuar con el problema de los fundamentos primeros de toda afirmación ontológica. Esto nos permitió, también, aclarar la singularidad de la ciencia psicoanalítica, pero no en relación con su doctrina sino con el esclarecimiento de su campo de estudio. Ahora hemos de regresar al problema del juicio en la experiencia que tiene de este el sujeto ante su vida, y el psicoanalista ante la palabra del sujeto. Centraremos nuestra atención en aquello que Freud explica sobre la manera en que el juicio fracasa en distintas modalidades del posicionamiento subjetivo.

3.2. El juicio en el proyecto de psicología de 1895

Ya hemos aclarado como, de acuerdo con Freud, el símbolo de la negación permite a lo reprimido ingresar al ágora de la consciencia aunque el sujeto no reconozca la implicación que tiene con aquello que sólo se presenta enajenado. Cuando el sujeto finalmente se implica, y permite que su yo se reconozca en el despliegue de la fantasía y sus recuerdos asociados, aparece el juicio adverso. Luego, redoblada la intención por suprimir conscientemente la respuesta primaria, el sujeto accede al pensamiento práctico, gracias al cual conquista cierta renuncia pulsional que le brinda mayor autonomía frente al automatismo del inconsciente. Pero esta conquista simbólica no ha sido sencilla. Para ello ha requerido asumir los límites impuestos por distintos aspectos de la *ley*, que hay que en-

tender de modo plural. Leyes físicas y leyes anímicas, por ejemplo; o leyes de lo real y leyes de lo simbólico; leyes de la realidad extensa e intensa; o leyes de parentesco, entreveradas con las leyes del deseo. Pero ¿qué es la ley, en general, y que son estas distintas leyes, en lo particular?

Una ley, sea del orden que sea, se define por la necesidad y regularidad con la que incide sobre la estructura del mundo. Habrá leyes que se rompan, como las de orden social, mientras que hay leyes cuya regularidad no depende de su asunción por obra del ser humano. Esa libertad parcial del sujeto frente a las leyes morales nos permite renegar de ellas. Esto es diferente frente a las leyes físicas, de lo que depende una primitiva distinción entre los campos de la ética y la ontología. Realizando distinciones de esta índole, el juicio puede implicarse en el discernimiento del mundo, pero sólo en una medida discreta, y nunca sin la asunción de las dificultades que se desprenden de la propia experiencia humana.

El sujeto se enfrenta, lo quiera o no, a preguntas de toda índole, nacidas de su condición frente al mundo. Se pregunta por la naturaleza de las cosas, y por su lugar en los vínculos con el otro. Abrevando en el tejido de las identificaciones, el sujeto se forma un juicio acerca de sí mismo y de su implicación con el prójimo. Todo ello pasa por las encrucijadas que nacen del choque entre diversas legalidades. Al deseo de volar, por poner el ejemplo de una fantasía espontánea aunque imposible, se opone la ley de la gravedad, que se presenta en adelante como un obstáculo. Pero el conocimiento de la regularidad manifiesta en las leyes físicas puede estimular el ingenio práctico de la invención. Con esto, el juicio salta de una ensoñación al ejercicio de la ingeniería. El conocimiento de la ley natural permite remontar algunos sueños, imbricando su intención con la regularidad de lo real. Es así que la técnica logró soportar, por ejemplo, toneladas de acero en el aire mediante el diseño de aviones (Conociendo la fuerza con la que el vacío tiende a ser siempre ocupado, los grandes aviones son succionados hacia arriba por la compresión de aire que produce la convexa superficie de sus alas; tal es la inmensa fuerza del vacío, puesta al servicio de un sueño. La capacidad técnica de la ley natural se la puede conocer con evidencia, y no puede ser desmontada por ningún tipo de floritura retórica. Su legalidad la convierte en evidencia formal de un elemento perteneciente a lo real).

Otras cosas pasan con las leyes éticas y del deseo, a las que el sujeto se enfrenta también desde muy temprana edad. ¿De qué manera dan forma a las fantasías las leyes de deseo? ¿Es correcto definir al principio del placer como aquello que brinda regularidad a las manifestaciones del

inconsciente? ¿Cómo chocan estas leyes con las leyes del parentesco, que proscriben ligar ciertos deseos a ciertos objetos? Estas preguntas nos obligan a reabrir el campo clínico de nuestro problema, para lo cual conoceremos los argumentos con los que Freud teje en su *Proyecto de psicología para neurólogos*, de 1895. El lector encontrará ahí una extensa y minuciosa, aunque necesariamente inacabada, *exposición metapsicológica del juicio*.

Como es sabido, el *Proyecto* representa un momento crucial en la génesis del pensamiento freudiano. Su esfuerzo por deducir la estructura funcional del sistema nervioso es uno de los frutos nacidos de la experiencia clínica. Todo ello apoyado en una comprensión bastante amplia de la función simbólica del juicio, tal como podremos constatarlo. De las premisas señalada y defendidas previamente en *Afasis* se desprende la necesidad de un análisis funcional del lenguaje para comprender la diversidad casuística de los trastornos del habla. En su estudio sobre las afasias Freud ha rebasado ya el estrechamiento reduccionista que pretendía encontrar en el cerebro al único soporte material de la vida anímica.

El pensamiento freudiano nació de la feliz coincidencia de esta lucidez conceptual con la problemática realidad de las neurosis, que se resiste a toda comprensión sin aquel *análisis funcional del lenguaje* preconizado en *Afasis*. La continuidad entre esta obra y el *Proyecto* se debe a una serie de *principios lógicos* que, consecuentemente, lo llevaron a postular una compleja arquitectura neuronal basada en dos premisas, que operan como *principios ontológicos* del aparato anímico.

El propósito de este proyecto es brindar una psicología de ciencia natural, a saber, presentar procesos psíquicos como estados cuantitativamente comandados de unas partes materiales comprobables, y hacerlo de modo que estos procesos se vuelvan intuitivos y exentos de contradicción. El proyecto contiene dos ideas rectoras: 1) concebir lo que diferencia la actividad del reposo como una Q (cantidad energética) sometida a la ley general del movimiento, y 2) suponer como partículas materiales las neuronas (Freud, 2004o, p.339).

Siguiendo las premisas así señaladas, Freud se extiende en un análisis estructural que hace de las neuronas el soporte material de las representaciones del alma. Posteriormente Freud desistió de este intento por localizar las representaciones del alma en el cuerpo, y renegó de su intención por encontrar el soporte material del aparato anímico. Bien sabía que esta exigencia positivista era un impedimento para el desarrollo de una analítica interna a la vida anímica, y su formación con Brentano dejó un sedimento perfecto para facilitar a Freud el apuntalamiento del alma en las leyes de la intencionalidad. Para *La interpretación de los sueños* ya no hará falta suponer ninguna arquitectura real del sistema nervioso, en adelante Freud se habría emancipado del dictado que la neurología le

imponía como supuesto necesario para la “cientificidad de sus investigaciones”.⁵ Sin embargo, esta liberación no es la verdadera nota distintiva que nos permite aislar la singularidad y novedad del psicoanálisis. El reduccionismo positivista también fue superado por otros pensadores de la época, sin las mismas consecuencias que conlleva el pensamiento Freudiano. Husserl, por ejemplo, también alimentado por la apertura ontológica facilitada por Brentano, ejerce una analítica fenomenológica de la experiencia, en completa independencia frente a los estudios del cerebro. Y esto lo hace sin merma de científicidad.

Lo que en verdad permite separar el psicoanálisis como ciencia particular es la especificidad de su campo, y no tanto la novedad de su concepto de ciencia. Por otra parte, Freud no renegó de la importancia del sistema nervioso, sólo comprendió que no se puede hacer de la neurología un requisito absoluto para explorar y conocer la experiencia interna del alma, incluso si esta posee actos anímicos inconscientes. Sin embargo, en su *Proyecto de psicología* Freud procura deducir la arquitectura del sistema nervioso, pero no mediante la histología, sino a partir del análisis formal de la vida anímica, aproximándose a esta mediante un ejercicio lógico cuyo punto de partida es mucho más afín a la fenomenología que al positivismo. Y en verdad lo hace conforme a la intención de hallar un abordaje científico, formal, de un importante problema práctico ligado a su actividad clínica.

Lo que importa destacar, para poder exponer el análisis del juicio al interior del *Proyecto*, es que la arquitectura neuronal sea *deducida* como consecuencia de un minucioso análisis de los problemas fácticos enfrentados en el encuentro clínico con los fenómenos del alma humana. Es en ese contexto que Freud procede conforme a la lógica de la investigación natural, explorando *la propia naturaleza del fenómeno anímico*.

El aparato anímico, tal como es descrito en el *Proyecto*, se encuentra conformado por grupos de neuronas organizados, que son recorridos por montos de energía (Q) que buscan el decurso más facilitado por la costumbre (es decir, por la reiteración de las investiduras pulsionales) para drenar las cargas que se reciben de otras neuronas. Q representa la energía en el sentido más general y fisi-

⁵ Las primeras neuronas que reciben y conducen estas cantidades energéticas son llamadas por Freud *neuronas fi*. Se trata de neuronas que tienden a perdurar facilitadas, de suerte que tienden a producir caminos abiertos para todo monto energético que llega con posterioridad al aparato.

Las *neuronas fi* transmiten su energía a otro sistema, compuesto por las llamadas *neuronas psi*, diferenciadas de aquellas por su mayor capacidad para evitar la facilitación. Esto significa que dicho sistema gana en complejidad y se organiza conforme a los procesos represivos. (Freud, 2004o).

co del término; son *quantums* exteriores, filtrados por el aparato, pero no eliminados. En un primer proceso, los estímulos exteriores son filtrados por los sentidos hasta reducirlos a un decurso modulado, que en adelante se convierte en la energética propia del sistema nervioso.

Por un lado, estas premisas guardan un compromiso con el discurso neurológico que obligaba a pensar el alma como subproducto de la actividad cerebral. A su vez, mantiene compromiso con el discurso de la filosofía alemana en relación al problema de la representación mental. En lo que sigue veremos como Freud incluye también la problemática del lenguaje mediante el análisis de la formación de símbolo. Dicho planteamiento le permite a Freud, en 1895, abordar el problema de la represión como una deformación del juicio a partir de la aceptación, por parte del sujeto histórico, de una premisa primera falsa (*Prothon pseudós*).

El *Proyecto* se encuentra conformado por tres partes, desiguales en extensión, pero semejantes en importancia. El tránsito de una a otra obedece a un proceso metódico en el análisis del fenómeno. Veamos lo que afirma Freud en la apertura de la segunda parte, dedicada al análisis metapsicológico de la histeria.

La primera parte de este proyecto contenía lo que en cierto modo se podría deducir *a priori* de los supuestos fundamentales, modelado y corregido según diversas experiencias fácticas. Esta segunda parte procura colegir, desde el análisis de procesos patológicos, algunas especificaciones ulteriores del sistema erigido sobre dichos supuestos fundamentales; una tercera parte habrá de tratar de edificar, partiendo de las dos precedentes, los caracteres del decurso psíquico normal. (Freud, 2004o, p. 394).

Tres partes de exposición con tres objetivos formales distintos. En la primera parte, Freud se orienta conforme a una lógica cercana a lo puro, guiado por las consecuencias analíticas de las premisas postuladas, pero siempre orientada por la experiencia.

Ciertamente Freud hace depender de esta última, y no del principio, la comprobación de los postulados. En la primera parte del *Proyecto* la lógica opera y enriquece el entendimiento del atento investigador, que va nutriendo su experiencia frente al fenómeno con la consecuente fecundidad extraída del análisis ontológico. Pero todo ello depende de la puesta a prueba de los principios postulados mediante su confrontación con la expresión real del fenómeno, por lo que Freud se ve precisado a presentar el caso ejemplar de una histeria de angustia. Esta segunda parte es sumamente concisa, y nos regala uno de los más curiosos indicios de la familiaridad que Freud tenía con la raíz de la tradición lógica en filosofía. Iremos a ello cuando expliquemos cómo y porqué, en dicho análisis,

Freud hace depender la estructura del deseo histórico de aquello que Aristóteles llamó *premisa primera falaz* (*Prothón Pseudós*). Para explicarlo, Freud presenta el caso de una joven mujer aquejada por la repulsa angustiada de un recuerdo eróticamente investido. Esto nos permitirá confrontar y diferenciar, a nivel metapsicológico, una operación científica del juicio de la pérdida de realidad que tuerce esta función en respuesta al conflicto inconsciente del sujeto.

Como otros pequeños fragmentos de la obra freudiana, la segunda parte del *Proyecto de psicología para neurólogos* brilla en grandeza de forma inversamente proporcional a la discreción de sus dimensiones. En ella se demuestra la fecundidad analítica de los razonamientos de la primera parte, con lo que Freud toma valor para afrontar la tarea que se ha fijado para su último apartado: extender las consecuencias lógicas de sus hallazgos al deducir, conforme a principio lógico y comprobación empírica simultánea, muchos de los procesos psíquicos normales. ¿Qué son el pensamiento, el juicio, la memoria? ¿Qué acceso y limitaciones, qué problemas enfrenta el examen de realidad?

Pues bien, la mayor parte del tercer apartado del famoso *Proyecto* de 1895 está dedicada a un extenso abordaje del juicio penetrando en los procesos dinámicos que necesariamente vive el factor energético, Q, a través de sus desplazamientos tópicos al interior de las neuronas. Pero para entonces, las neuronas han adquirido una significación analógica casi encubierta, deviniendo la expresión de aquél elemento tópico que más adelante permitió acuñar otra concepción de las instancias psíquicas. El propio Freud confiesa en su *Proyecto* la insuficiencia de su aproximación y su parentesco con los errores del juicio:

No es de extrañar, por tanto, que la propia noción de *aparato anímico*, continuase en adelante siendo usada como la expresión analógica que es, habiendo tomado en préstamo la concepción médica de los distintos aparatos (digestivo, respiratorio, sexual, etc.). El compromiso positivista obligaba a Freud a forzar el concepto de *neurona* para convertirlo en el soporte material de la vida anímica, pero esto no limitó a Freud para ir mucho más lejos, y realizar un progreso histórico más que sustancial, en el discernimiento ontológico de la vida anímica.

Veamos ahora lo que Freud nos dice acerca del juicio en cada una de las tres partes de su *Proyecto*.

En la primera parte del proyecto, el aparato anímico es presentado como un sistema complejo de conexiones nerviosas que transmiten cantidades de energía de unos sistemas de neuronas a

otros, ganando complejidad en la medida que se pasa de las neuronas receptoras, en las que no puede haber memoria, a los sistemas donde la experiencia consciente comienza a tomar forma. Freud habla de dos tipos de neuronas, las pasaderas (*fi*) y las impasaderas (*psi*). Las primeras no guardan huella de nada, ya que al estar asociadas con la percepción, deben regresar a su estado de apertura para permanecer expuestas a nuevos estímulos sensibles. Por el contrario, las neuronas *psi* son impasaderas; tienden a permanecer modificadas, ya que requieren conservar memoria y costumbre en el camino de las excitaciones. De ellas depende que la vida anímica conserve experiencia y construya el carácter particular del sujeto, a ellas obedece la existencia del complejo estructural del *yo*. Freud explica que esta diferencia es adquirida por las neuronas a partir de la función que cumplen, sin necesidad de una singularidad de origen. Es su función lo que hace de unas pasaderas y de otras impasaderas.

Sin embargo, todo el planteamiento se ve en aprietos al momento en que se intenta explicar el nacimiento de la conciencia a partir de las *premisas iniciales*. Para salir adelante Freud explora la idea de que, a medida que crece en complejidad el aparato, los impulsos adquieren un *ritmo* o *periodicidad* del que se desprende el paso de la *cantidad* a la *cualidad*; se trata de un intento insuficiente por solucionar el problema de la relación entre el cerebro y la conciencia. Para ello postula un tercer tipo de neuronas (*omega*).

¿Donde se generan las cualidades? En el mundo exterior no, pues según la intuición que nos ofrece nuestra ciencia natural, a la que en este punto ciertamente la psicología debe estar sometida, afuera sólo existen masas en movimiento, y nada más. ¿Quizás en el sistema *fi*? Armoniza con esto que las cualidades se anudan a la percepción, pero lo contradice todo cuanto se puede argüir con derecho en favor de que la sede de la conciencia está en pisos superiores del sistema de neuronas. Entonces, en el sistema *psi*. Pero contra esto hay una importante objeción. En la percepción actúan juntos el sistema *fi* y el sistema *psi*; ahora bien, existe un proceso psíquico que sin duda se consume exclusivamente en *psi*, el reproducir y el recordar, y que (formulado esto en general) *carece de cualidad*. El recuerdo no produce, *de norma*, nada que posea la naturaleza particular de la cualidad-percepción. Así, uno cobra valor para suponer que existiría un tercer sistema de neuronas, neuronas *omega* podríamos decir, que es excitado juntamente a raíz de la percepción, pero no a raíz de la reproducción, y cuyos estados de excitación darían por resultado las diferentes cualidades; cabe decir, serían *sensaciones concientes*. (Freud, 2004o, pp. 352-353)

El problema perdura incluso hoy, ya que la conciencia nunca será localizada en el cerebro. Sus ordenes de realidad son diversos. La neurociencia puede señalar fenómenos de actividad neural concomitantes a la aparición de algún fenómeno en la conciencia del sujeto, pero la cualidad nunca será un fenómeno físico, sino anímico. Sin embargo, aun cuando la propuesta de Freud tiene algo de artificial, no por ello deja de servir como recurso analógico para representar el fenómeno de la defensa neurótica a partir de la problemática contraposición de procesos primarios y secundarios. Es en este contexto donde la primera parte del *Proyecto* ofrece una importante exposición del modo en

que el juicio permite realizar el examen de realidad, tal como el sujeto se ve obligado por los apremios del deseo:

Una vez que hemos introducido el supuesto de que en el proceso de deseo la inhibición por el yo procura una investidura moderada del objeto deseado, que permite discernirlo como no real, tenemos permitido continuar el análisis de este proceso (...). La experiencia biológica enseñará que es inseguro iniciar la descarga cuando los signos de realidad no corroboran el complejo íntegro, sino sólo una parte (...). El *juzgar* es, por tanto, un proceso *psí* sólo posible luego de la inhibición por el yo, y que es provocado por la semejanza entre la *investidura-deseo* de un recuerdo y una investidura-percepción semejante a ella. Uno puede tomar este punto de partida: la coincidencia entre ambas investiduras deviene la señal biológica para que se ponga término al acto de pensar y se permita la descarga. La discordancia proporciona el empuje para el trabajo de pensar, que a su vez finaliza con la concordancia. (Freud, 2004o, pp. 372-373).

Esto le permite a Freud señalar diversos caminos y experiencias seguidos por el juicio al enfrentar la tarea de fincar el principio de realidad, evitando que las huellas mnémicas de satisfacción conduzcan irrevocablemente a la alucinación del deseo.

Toda vez que las investiduras coinciden entre sí, no darán ocasión alguna para el trabajo de pensar. En cambio, los sectores en disidencia “despiertan el interés”, y de dos distintas maneras pueden dar ocasión al trabajo del pensar. O bien la corriente se dirige sobre los recuerdos *despertados* y pone en marcha un trabajo mnémico carente de meta, que, entonces, es movido por las diferencias, no por las semejanzas, o bien permanece dentro de los ingredientes recién aflorados y entonces constituye un *trabajo de juicio*, igualmente falto de meta. (Freud, 2004o, p. 376).

La gran importancia de todo esto la podremos entender si continuamos leyendo unas líneas abajo, donde nos lleva Freud desde esta dilucidación general sobre el juicio hasta la experiencia fundamental que consiste en distinguir la realidad de un semejante, con lo cual nos aproximamos a la problemática captación subjetiva de la otredad, de la que se desprenden también las identificaciones que constituirán, más adelante, el núcleo del yo.

Supongamos ahora que el objeto que brinda la percepción sea parecido al sujeto, a saber, un *prójimo*. En este caso, el interés teórico se explica sin duda por el hecho de que un objeto *como este* es simultáneamente el primer objeto-satisfacción y el primer objeto hostil, así como el único poder auxiliador. Sobre el prójimo, entonces, aprende el ser humano a discernir. Es que los complejos de percepción que parten de este prójimo serán en parte nuevos e incomparables -p.ej., sus *rasgos* en el ámbito visual-; en cambio, otras percepciones visuales -p. ej., los movimientos de sus manos- coincidirán dentro del sujeto con el recuerdo de impresiones visuales propias, en un todo semejantes, de su cuerpo propio, con las que se encuentran en asociación los recuerdos de movimientos por él mismo vivenciados. Otras percepciones del objeto, además -p. ej., si grita- despertarán el recuerdo del grito propio y, con ello, de vivencias propias de dolor. (Freud, 2004o, pp. 376-377).

Difícilmente puede sobreestimarse el valor de estas reflexiones freudianas. Por una parte, vemos que para 1895 Freud ya se encontraba plenamente inmerso en la atmósfera de los problemas psicoanalíticos; por otra, encontramos que su reflexión en torno al juicio penetra profundamente en el

tejido de algunas doctrinas en torno al yo, que retornaron de forma cruciales en toda la obra. Por ejemplo:

El complejo de prójimo se separa en dos componentes, uno de los cuales impone por una ensambladura constante, se mantiene reunido como una *cosa del mundo*, mientras que el otro es *comprendido* por un trabajo mnémico, es decir, puede ser reconocido a una noticia del cuerpo propio. A esta descomposición de un complejo perceptivo se llama su *discernimiento*; ella contiene un *juicio* y halla su término cuando por último alcanza la meta. El juicio, como se advierte, no es una función primaria, sino que presupone la investidura, desde el yo, del sector dispar (...). Es el interés originario por establecer la situación satisfactoria el que en un caso ha producido el *meditar reproductor*, y en el otro el *apreciar judicativo*, y ello como un medio para alcanzar, desde la situación perceptiva dada, real, la situación perceptiva deseada. Premisa de ello es que los procesos *psí* no discurren desinhibidos, sino en presencia de un yo activo. Ahora bien, con ello queda demostrado el sentido eminentemente práctico de todo trabajo de pensar.

Como puede verse, la familiaridad de Freud con la tradición y el ejercicio filosóficos del juicio salta con evidencia en los indicios expuestos. Los análisis de Freud al respecto no son nada escasos en la extensa escritura del *Proyecto*, al que su autor se dedicó febrilmente, convencido de estar entregado a un genial acto de discernimiento ontológico del alma humana.⁶ Se trata de un trabajo problemático pero profundamente esclarecedor. Lo que aquí podemos señalar no agota el tema, pero sienta bases para comprender mejor el lugar que tiene la racionalidad del sujeto en la comprensión alcanzada por Freud acerca de la vida anímica. Ahora bien, con lo anterior queda expuesta la problemática del juicio, tal como es tratada por Freud en la primera parte del *Proyecto*. Ahora pasaremos a las siguientes.

3.3. Represión y formación del *símbolo histérico*

Si bien podemos señalar, respetar y admirarnos de las tradiciones que nutrieron a Freud, no es menos cierto que no debemos descuidar la gran singularidad de su pensamiento; por lo cual, no podemos olvidar en ningún momento que, genio aparte, la relevancia de su obra obedece a lo inédito de su campo, la constatación de lo inconsciente en la evidencia clínica de las neurosis y el fenómeno de la transferencia. Tal es el tema abordado en la segunda parte del *Proyecto*, y es difícil no sorprenderse de lo que ahí podemos encontrar como explicación formal de la falla del juicio que tiene lugar en el conflicto histérico.

⁶ El estado anímico que embargaba a Freud durante la escritura del *Proyecto* no es un asunto indiferente de la vida privada de Freud; la comprensión de su relevancia se debe, primeramente, a la relación que tiene este texto con la singular relación de Freud con Willhem Fliess, destinatario primero del documento. El conocimiento de las cartas dirigidas a Fliess, como es sabido, no sólo permite ir más a fondo en las nociones del *Proyecto*, también nos permiten conocer las fantasías de Freud acerca de sí mismo ante la belleza de su propia obra, de lo que se desprende el carácter melancólico de su estado anímico (no queremos decir “maniaco-depresivo”, por no lanzar la singularidad de su carácter al terreno fangoso de lo patológico). Hemos dedicado un trabajo a este aspecto del *pathos* freudiano. Cfr.

Lo primero que hace Freud es demarcar el problema que habrá de explorar y que es el de la compulsión histérica, asociada con cierto tipo de representaciones hiperintensas. Según nos explica Freud, este fenómeno anímico no es exclusivo de la histeria, y ni siquiera de la vida patológica. Se lo encuentra también, por ejemplo, en el caso de alguien que reacciona con temor a los carros cuando ha tenido antes un accidente. Lo peculiar de la representación hiperintensa de la histeria estriba en su carácter irracional.

Representaciones hiperintensas se tienen también normalmente. Ellas confieren al yo su particularidad. No nos producen asombro cuando tenemos noticia de su desarrollo genético (educación, experiencias) y sus motivos. Solemos ver en tales representaciones *hiperintensas* el resultado de unos motivos grandes y justificados. En cambio, las *representaciones hiperintensas* de los histéricos nos resultan llamativas por su rareza; son *representaciones* que en otros no traen consecuencia alguna y de cuya dignidad no comprendemos nada. Nos aparecen como advenedizos, unos usurpadores, y por ende unas ridiculeces.

La *compulsión histérica* es, entonces: 1) *incomprensible*, 2) *insoluble mediante trabajo de pensar*, 3) *incongruente* en su ensambladura. (Freud, 2004o, p. 395).

Desde luego, todo fenómeno afectivo puede ser considerado dentro del campo de lo irracional, pero con esto Freud distingue afectos comprensibles y afectos que no corresponden con aquello que lo despierta. Esto sólo depende del hecho de que en la ensambladura entre afecto y representación existe un *enlace falso*, que se deja comprender una vez que se realiza su análisis. La comprensión de este fenómeno es lo que le venía permitiendo a Freud esclarecer las neurosis a partir de la *postulación necesaria* de la vida anímica inconsciente. A su vez, esto es lo que permite el análisis del fenómeno.

Antes del análisis, *A* es una representación hiperintensa que con frecuencia exclusiva se esfuerza dentro de la conciencia y provoca llanto. El individuo no sabe por qué llora a raíz de *A*, lo cual es absurdo, pero no puede impedirlo.

Después de, análisis, se ha hallado que existe una representación *B* que con derecho provoca llanto y con derecho se repetirá una y otra vez mientras el individuo no haya consumado contra ella cierta complicada operación psíquica. (Freud, 2004o, p. 396).

Para la interpretación de los sueños este mecanismo será explicado como el trabajo del desplazamiento. En esta etapa de su pensamiento, Freud recurre a la noción de la formación del símbolo, que nuevamente, no es exclusivo de la vida patológica. Por el contrario. Se trata de una deformación del juicio, ya lo comprobaremos, en la que un enlace falso permite el desplazamiento del monto de afecto a una representación no correspondiente. Es decir: se le asigna un atributo que no le pertenece, todo ello con el objetivo específico de evitar la toma de conciencia de una determinada realidad.

Hubo una vivencia que consistió en $B + A$. A era una circunstancia colateral, B era apta para operar aquel efecto permanente. Pero la reproducción de aquél suceso en el recuerdo se ha plasmado como si A hubiera reemplazado a B , A ha devenido el sustituto, el *símbolo de B*. De ahí la incongruencia: A se acompaña de unas consecuencias para las que no parece digna, que no le corresponden.

Formaciones de símbolo sobrevienen también normalmente. El soldado se sacrifica por un trapo multicolor puesto sobre un palo porque eso se ha convertido en símbolo de la patria, y nadie lo encuentra neurótico.

El *símbolo* histérico, empero, se comporta de otro modo. El caballero que se bate por el guante de la dama *sabe*, en primer lugar, que el guante debe su significado a la dama; en segundo lugar, su veneración del guante no le impide en modo alguno pensar en la dama y prestarle otra clase de servicio. El histérico que llora a raíz de A no sabe nada de que lo hace a causa de la asociación $A-B$ ni que B desempeña un papel en su vida psíquica. Aquí, el símbolo ha sustituido por completo a la *cosa del mundo*.

Esta tesis es correcta en el más riguroso sentido. (Freud, 2004o, pp. 396-397).

Es de subrayar la última línea aquí citada. Freud sabe cuando trabaja mediante conjeturas, y cuando trabaja con tesis de rigor lógico con alcance demostrativo, a nivel ontológico. El juicio científico, en este sentido, es corroborado por la realidad observada. Su tesis consiste en distinguir con claridad el caso del *símbolo normal* (donde un objeto representa, sin reemplazar) del *símbolo histérico* (donde el objeto sustitutivo reemplaza completamente la *cosa del mundo*). En el primero de estos casos, la representación interviene de forma poética, sin pérdida de realidad y con una ganancia de significación en los actos. En el caso del *símbolo histérico*, de hecho, la sustitución es falaz, dado que el reemplazo se encuentra al servicio de la represión, comprometiéndose el principio de realidad.⁷ Pero aún cuando Freud nos habla de formación de símbolos en términos de orden dinámico, nunca deja de lado el elemento pulsional que está en juego como factor económico de todo el proceso. “El análisis ha arrojado el sorprendente resultado de que a toda *compulsión* corresponde una *represión*, y a todo desmedido esforzar dentro de la conciencia, una *amnesia*” (Freud, 2004o, p. 397). Desde luego, cuando un elemento puede tener acceso a la conciencia, pero este le es denegado, estamos frente al fenómeno del *esfuerzo de desalojo*, o represión. Esto conlleva el saldo de una pérdida de memoria selectiva, donde un fragmento de experiencia no puede ser recordado. Sin embargo, esta pérdida de memoria no elimina la huella del recuerdo, solo su rememoración, y el esfuerzo continuo por mantener alejado ese recuerdo es crucial para entender el trabajo continuo de esta defensa frente a la realidad. Obviamente, esto compromete la función del juicio, deformando el decurso lógico del pensamiento.

⁷ Esto nos permite ver como Lacan está en absoluta sintonía con esta tesis de Freud al señalar la metáfora y la metonimia como aquello que define formalmente a la condensación y al desplazamiento. Sin hacer uso de los conceptos aludidos, en este caso Freud expresa su definición en forma por demás precisa. Esto no significa que toda metonimia sea neurótica, sino que la represión se sirve de esta figura retórica para desplazar los montos de afecto de una representación intolerable a una tolerable, a costa de un fracaso en la apreciación de la realidad que no se ha podido asimilar.

Si se investiga el estado en que se encuentra la [representación] *B* reprimida, se descubre que es fácil hallarla y traerla a la conciencia. Esto es una sorpresa: se habría podido pensar que *B* está efectivamente olvidada, que no ha quedado en *psí* ninguna huella mnémica de *B*. Pues no; *B* es una imagen-recuerdo como cualquier otra, no está extinguida; pero si, como de ordinario sucede, *B* es un complejo de investidura, se eleva una *resistencia* enormemente grande, difícil de vencer, al trabajo de pensar con *B* (...). Ahora uno aprende que la resistencia se vuelve contra todo quehacer de pensar con *B* aunque ya se la haya hecho conciente. Es lícito entonces decir, en lugar de excluido de la conciencia, *excluido del proceso de pensar*. (Freud, 2004o, p. 398).

Veamos ahora como es explicado esto mediante un ejemplo que Freud considera paradigmático.

3.4. La *proton pseudos* histérica

La segunda parte del *Proyecto* está dedicada al esclarecimiento de la histeria con base en dos elementos. El primero es, como ya vimos, la formación del símbolo; el segundo es la instauración de la *proton pseudos* como el mecanismo del que depende el *enlace falso*, del que a su vez depende la formación del símbolo histérico. Esta noción proviene de la lógica clásica. Su origen se remonta al libro II de los *Analíticos primeros* de Aristóteles (2007), donde es señalada como una importante fuente de error en el razonamiento lógico. (p.471). Freud retoma esta noción de la lógica para explicar la formación de enlaces falsos en la deformación del juicio que tiene lugar en la histeria.

La manera en que Freud ilustra esto es mediante el ejemplo de una paciente a la que llama Emma. Esta joven mujer presenta una reticencia compulsiva a entrar sola en cualquier negocio. Cosa que ella misma juzga (conscientemente) absurda. Esto la lleva a recordar una escena vivida a los doce años que, en apariencia, es totalmente inadecuada para despertar dicho afecto. La escena en cuestión es la siguiente: ella entra a una tienda que es atendida por dos sujetos. Ellos ríen y ella siente un terror extremo, a lo que se añade la idea de que su risa es motivada por sus vestidos. Otra idea que surge durante la exploración inicial del evento es que uno de los empleados le parece atractivo sexualmente. Con todo, antes del análisis nada de esto permite explicar el estallido de afecto.

Antes que nada, conviene recordar que sólo un fenómeno anímico como este, que permanece refractario a ser explicado mediante encadenamientos conscientes, hace necesaria la hipótesis de lo inconsciente. Pero la pura postulación de lo inconsciente no sirve de nada si los eslabones ausentes no logran ser recobrados o inferidos. Observaremos el análisis de este caso como un ejemplo de la comprobación empírica de actos anímicos inconscientes. Con ello se entenderá de que manera Freud se sirve de un juicio analítico formal en el abordaje del fenómeno por explicar.

Como es bien sabido, Freud pedía a sus pacientes, ya desde los tiempos de *Estudios sobre la histeria*, que permitieran al curso de sus pensamientos librarse a las primeras asociaciones emergentes, sin selección ni censura por parte del sujeto. Esto conlleva la posibilidad de superar artificialmente el estado de la defensa para permitir la floración de los pensamientos latentes. Por supuesto, esto implica entrever un decurso *más allá de la consciencia*, que de ser cierto, puede demostrarse una vez sacado a la luz del recuerdo. Por ahora esto limita el problema de lo inconsciente al puro ámbito de lo reprimido pero susceptible de consciencia. Sólo más adelante podrá Freud extender este concepto hasta deducir por medio del mismo otros *actos anímicos inconscientes*. Por ahora limitémonos a esta primera comprobación.

Emma entra en el juego del análisis, y en el proceso de sus asociaciones recupera una escena que explica la conexión entre *risa* y el *vestido* mediante un *enlace falso*. Emma recupera del olvido una escena más antigua en que, siendo aun una niña, entró en una pastelería, y donde el pastelero que la atendía pellizcó sus genitales a través de su vestido. también recuerda que este acto fue acompañando por una fuerte risotada. Freud señala que, no obstante la primera experiencia, regresó al lugar del incidente. Al recordarlo, se reprocha a sí misma el haber podido provocar nuevamente el incidente. Recordemos que después de superar la represión el sujeto suele alcanzar el *juicio adverso*, tal como ocurre en este caso. (Freud, 2004o, pp. 339-403).

El proceso se puede reconstruir como sigue: En la tienda los dos empleados *ríen*, esta risa evoca (inconscientemente) el recuerdo del pastelero. La situación presenta otra semejanza: de nuevo está sola en un negocio. Junto con el pastelero es recordado el pellizco a través del vestido, pero ella entretanto se ha vuelto púber. El recuerdo despierta (cosa que en aquél momento era incapaz de hacer)⁸ un *desprendimiento sexual* que se traspone en angustia. Con esta angustia tiene miedo de que los empleados pudieran repetir el atentado, y se escapa (...).

Que el desprendimiento sexual también llegó al devenir-consciente, lo prueba esta idea de otro modo incomprendible: el empleado riente le ha gustado. La conclusión de no permanecer sola en la tienda a causa del peligro de atentado se formó de manera enteramente correcta, con miramiento por todos los fragmentos del proceso asociativo. Empero, del proceso no ha llegado a la conciencia nada más que el fragmento “vestidos”; y el pensar que trabaja con *consciencia* ha plasmado dos enlaces falsos con el material preexistente (empleados, risa, vestidos, sensación sexual): que se le ríen a causa de sus vestidos, y que uno de los empleados ha excitado su gusto sexual. (Freud, 2004o, pp. 401-402).

Ahora hemos comprobamos que un fenómeno del juicio se encuentra desde el estado de la plena represión, como en la base de todo el proceso posterior. Pero este juicio no es un asunto del razonamiento consciente, sino una afirmación del sujeto anterior a la posición reflexiva del yo. Claro, hay en ello un yo que inviste objetos, de donde surge el intento por encubrir la pulsión. El problema

⁸ Freud aún no ha llegado a la consideración de la sexualidad infantil que más tarde expondrá en sus famosos *Tres ensayos de teoría sexual*.

es complejo y nos lleva a preguntar por la diversidad de formas que la clínica nos enseña a reconocer en la vida del sujeto.

3.5. Análisis diferencial del juicio en las posiciones neurótica y psicótica.

¿Hay en otras posiciones subjetivas algún proceso del juicio, que sea análogo a la función que tiene la *proton pseudos* para la histeria? Abriremos esta indagación comenzando por leer la siguiente observación de Freud (2004o), también extraída de la parte clínica del *Proyecto*:

Es evidente que la represión histérica acontece con auxilio de la *formación de símbolo*, del *desplazamiento* a otra neurona. Ahora bien, uno podría opinar que el enigma reside sólo en el mecanismo de este desplazamiento, y en cuanto a la represión misma no habría nada que explicar. No obstante, a raíz del análisis de la neurosis obsesiva, por ejemplo, averiguamos que en ella sobreviene una *represión sin formación de símbolo* y, además, represión y sustitución no coinciden en el tiempo. Por tanto, el proceso de la represión subsiste como núcleo del enigma. (p. 399).

Esto nos debe precaver para no darnos por satisfechos con el señalamiento de un mecanismo como solución a nuestros problemas. Freud avanza lento y nosotros debemos hacer lo mismo, pero al distinguir aquí la histeria de la neurosis obsesiva, se nos abre el camino de una clarificación más honda. Poco antes de redactar su *Proyecto*, Freud publicó su trabajo *Las neuropsicosis de defensa*. Poco antes había escrito la *Comunicación preliminar* de los *Estudios sobre la histeria*, y ahora ensayaba una distinción de distintos cuadros clínicos a partir de las distintas estrategias de defensa frente algunas representaciones de su vida. Ahí nos dice:

[Diversos] pacientes por mí analizados gozaron de salud psíquica hasta el momento en que *sobrevino un caso de inconciliabilidad en su vida de representaciones*, es decir, hasta que se presentó a su yo una vivencia, una representación, una sensación que despertó un afecto tan penoso que la persona decidió olvidarla, no confiando en poder solucionar con su yo, mediante un trabajo de pensamiento, la contradicción que esa representación inconciliable le oponía.

En personas del sexo femenino, tales representaciones inconciliables nacen las más de las veces sobre el suelo del vivenciar y el sentir sexuales, y las afectadas se acuerdan con toda la precisión deseable de sus empeños defensivos, de su propósito de ahuyentar la cosa, de no pensar en ella, de sofocarla. (Freud, 2004u, p.49).

Freud se expresa así de un modo general acerca de una lucha al interior de un yo que no logra escapar a una contradicción interna. Esto implica, de hecho, la presencia simultánea de afirmaciones del juicio que no se logran armonizar, que disienten respecto a una misma realidad. El yo entra en contradicción lógica, y la batalla escinde al sujeto según la estrategia que siga en su intento por lograr una síntesis imposible. Pero no se trata de dos afirmaciones de la misma naturaleza. El juicio in-

consciente no es, de momento, un enunciado, pero su estructura puede traducirse en tal. Podemos considerar lo reprimido como un juicio constituido por la representación de un deseo, como en la expresión de los *pensamientos oníricos* de *La interpretación de los sueños*. El impulso del deseo afirma una intencionalidad que contraría al discurso moral. Este último es otra clase de pensamiento, que se opone como *juicio adverso* al desarrollo del deseo, y esto tanto en su paso al acto como en su mera figuración. El sujeto podría enunciar su deseo, pero un discurso otro se opone como limitación. En este punto vemos emerger la figura de los discursos circulantes con los que la ley se impone al sujeto. Mandamientos, prohibiciones, obligaciones y deberes; todo ello irá dando forma a eso que más adelante será nombrado como el *super-yo*. De ahí la censura onírica, tan semejante, o incluso idéntica, a la formación simbólica de la falacia histérica. La realidad queda comprometida en ello. Ahondaremos en esta contradicción del yo y su esfuerzo por resolverla.

Veamos cómo Freud irá diferenciando los modos que el yo emplea como medios de defensa frente a las representaciones ligadas por una pulsión que la voluntad no logra sofocar. Desde luego, entra aquí en juego el factor económico y la lucha defensiva de un yo que no quiere saber nada de ello. La represión es el enigma primero, después están los modos en que se resuelve el sujeto ante la insistencia de aquello que intenta sofocar. De ahí surgen diversos caminos seguidos para encubrir la verdad intolerable. En todas las neurosis partimos de un mismo problema, la represión; ahora veremos como se forman los retornos de lo reprimido para dar forma a la diversidad que hay en ellas.

Hasta aquí son iguales los procesos en la histeria y en las fobias y en las representaciones obsesivas; el modo de volver inocua la representación inconciliable es *trasponer* {*unsetzen*} a lo corporal la suma de excitación, para lo cual yo pondría el nombre de *conversión*.

La conversión puede ser total o parcial, y sobrevendrá en aquella inervación motriz o sensorial que mantenga un nexo, más íntimo o más laxo, con la vivencia traumática. El yo ha conseguido así quedar exento de contradicción, pero, a cambio, ha echado sobre sí el lastre de un símbolo mnémico que habita la consciencia a modo de un parásito, sea como una inervación motriz irresoluble o como una sensación alucinatoria que de continuo retorna. (Freud, 2004u, pp. 50-51).

Nos reencontramos con la *contradicción*, que no puede menos que recordarnos el problema central del juicio filosófico, el problema del principio de la *no contradicción*. ¿Porqué? Pues porque la contradicción perturba la captación de la realidad. Es por esto que el yo se escinde cuando es habitado por esta. Es cierto, sin embargo, que en lo inconsciente encontramos toda clase de contradicciones, pero saber esto es, de hecho, un saber positivo acerca de lo inconsciente. En un sueño podemos encontrar toda clase de figuraciones inconciliables con la realidad: entramos en una casa que, una vez adentro, se ha convertido en un tren, un avión, etc.; entramos en relación con una persona *x* que a su vez resulta ser *y*. Esto depende de los desplazamientos y condensaciones, que a su vez dependen del

deslizamiento de la significación. La *proton pseudos histérica* se sirve de esto para encubrir una verdad. Qué ocurre entonces en la obsesión y las fobias?

Si en una persona predispuesta [a la neurosis] no está presente la capacidad convertidora y, no obstante, para defenderse de una representación inconciliable se emprende un divorcio entre ella y su afecto, *es fuerza que ese afecto permanezca en el ámbito psíquico*. La representación ahora debilitada queda segregada de toda asociación dentro de la conciencia, *pero su afecto, liberado, se adhiere a otras representaciones, en sí no inconciliables, que en virtud de este "enlace falso" devienen representaciones obsesivas*. He ahí, en pocas palabras, la teoría psicológica de las representaciones obsesivas y fobias. (Freud, 2004u, p. 53).

Aquí la noción de el *enlace falso* contiene una continuidad evidente con la *proton pseudos*. Se trata de una expresión distinta para la misma falla del juicio que se requiere. La distinción entre la histeria, la fobia y la obsesión no descansa ni en la represión, siempre presente, ni en la formación de enlaces lógicos falsos. Esto ayuda a comprender por qué no podemos hacer un distingo demasiado estricto entre estas tres formas de neurosis, que en realidad son diversas expresiones de una estrategia común en la defensa.

Abordemos ahora la diferenciación de las estrategias defensivas y las fallas del juicio que encontramos en la psicosis. El problema fue abordado por Freud en distintos momentos de su obra, y muchas veces encontramos variaciones terminológicas que dificultan su esclarecimiento y exposición. Necesitamos prestar atención al uso de los vocablos alemanes, al tiempo que estos no deben oscurecer el acceso al fenómeno. Veremos que unas veces Freud ocupa distintas palabras para describir el mismo proceso. Centraremos nuestro interés en la descripción para no fallar en la comprensión del concepto. Nos referimos a una modalidad de la defensa, a la que el yo recurre cuando se enfrenta a situaciones de difícil asimilación. La siguiente cita proviene, nuevamente, de *Las neuro-psicosis de defensa*.

En los casos considerados hasta ahora, la defensa frente a la representación inconciliable aconteció mediante el divorcio entre ella y su afecto. Pero la representación, si bien debilitada y aislada {*isoliieren*}, permanecía dentro de la conciencia.⁹ Ahora bien, existe una modalidad defensiva mucho más enérgica y exitosa, que consiste en que el yo desestima {*verwerfen*} la representación insoportable junto con su afecto y se comporta como si la representación nunca hubiera comparecido. *Sólo que en el momento en que se ha conseguido esto, la persona se encuentra en una psicosis*. (Freud, 2004u, p.59).

Debemos entender a fondo el acto descrito aquí como desestimación. Ya hemos abordado el tema del *juicio adverso* (*Verurteilung*), con el que Freud describe el rechazo consciente de una representación que se querría desconocer, aunque ya se la ha reconocido. Este fenómeno otras veces es llama-

⁹ Esta afirmación es confusa y se presta a contradicción; Freud superará esta dificultad más adelante gracias a la distinción de lo *consciente* y lo *preconsciente*.

do juicio de desestimación (*Urteilsverwerfung*), o desestimación por el juicio (*Verwerfungsurteil*). Resulta obvio que estos términos están emparentados semánticamente con la desestimación (*Verwerfung*) de la que aquí se habla, pero que de ninguna manera deben confundirse.¹⁰ En este caso estamos ante una forma mucho más radical de rechazo, de la que depende la invasión de conciencia por alucinaciones.

El yo se arranca de la representación insoportable, pero esta se entrama de manera inseparable con un fragmento de la realidad objetiva, y en tanto el yo lleva a cabo esa operación, se deshace también, total o parcialmente, de la realidad objetiva. Esta es a mi juicio la condición bajo la cual se imparte a las representaciones propias una vividez alucinatoria, y de esta suerte, tras la defensa exitosamente lograda, la persona cae en confusión alucinatoria. (Freud, 2004u, p.60).

En este temprano texto, *Las neuropsicosis de defensa*, se intenta distinguir entre la represión y ese singular rechazo que lleva a la confusión alucinatoria. Conviene distinguirlo de los *enlaces falsos* del juicio que encontramos en las neurosis, donde la defensa recae sobre una realidad aceptada en el juicio. El rechazo de la *Verwerfung* implica una falta radical de asimilación en la que no se forma un juicio sobre la existencia de la realidad repudiada. Este mismo mecanismo fue más tarde descrito y nombrado con otro vocablo, la *Verleugnung* (traducido como *desmentida* por Luís Etcheverry, y como *renegación* por Ludovico Rosenthal). Sin embargo, la transición de un término al otro se da casi sin alteración del concepto. Freud necesitaba aclarar la diferencia de la defensa psicótica, dado que la represión no bastaba para despejar sus enigmas. Podríamos decir que Freud logró señalar el fenómeno de una forma atinada, más no por ello resolvió cabalmente el problema. Sin embargo, sus elaboraciones son lo suficientemente agudas como para haber facilitado el camino a psicoanalistas posteriores, Lacan uno de ellos, quien retoma la elaboración teórica del tema bajo la noción de *forclusión* o *preclusión*. (Lacan, 1984, pp. 513-564). Veamos lo que nos dice Maleval al respecto.

Como él mismo confiesa en 1915, Freud parece haber dudado cada vez más que el proceso llamado “represión” en la esquizofrenia tuviera algo en común con la represión de las neurosis de transferencia, y por ello se esforzó en aislar la especificidad de un mecanismo psicótico. El concepto de *Verleugnung* y con menos frecuencia el de *Verwerfung*, fueron los empleados principalmente con este fin. Sin embargo, como sabemos, el propio Freud reconoció haber fracasado en este aspecto de su tarea. El proceso primordial mediante el cual era puesta a distancia una realidad intolerable, según él basal, no le pareció que quedara definido con la suficiente precisión con la “renegación”, puesto que, tras un examen atento, ésta demostraba estar presente tanto en las neurosis como en las perversiones o las psicosis. Al poder ser la *Verleugnung*, respectivamente, inofensiva en el niño, fuente de la creación de un fetiche en el perverso y antecedente de una alucinación en otros casos, Lacan se ve obligado a constatar la inexistencia de una tesis sólida en el abordaje freudiano de la psicosis cuando se trata de definir la defensa que en ella interviene. En este punto, la teoría psicoanalítica había permanecido en un estado de gran vaguedad. (Maleval, 2002, p.33).

¹⁰ Una clarificación de esta elección terminológica para la traducción se puede conocer en el volumen de presentación a cargo de José Luis Etcheverry que acompaña la traducción de las *Obras completas* de Sigmund Freud, en la edición crítica publicada por Amorrortu editores.

Naturalmente, este no es el único concepto freudiano que ha requerido de un desarrollo posterior. Toda obra viva, y toda ciencia que se esfuerza por adentrarse cada vez más en los fenómenos, se encuentra expuesta a rectificaciones y precisiones que le dan su carácter histórico a los conceptos. Por otra parte, la forma con la que el fenómeno sea nombrado no necesita ser un vocablo único, aún cuando cada palabra posea resonancias semánticas particulares. En lo que a nuestro tema respecta, es posible que Freud haya ido optando paulatinamente por el término *Verleugnung*, para diferenciar mejor este fenómeno frente al *juicio de desestimación*, que ya empleaba el término *Verwerfung*. Lo que de hecho se ha prestado a múltiples confusiones. Entre algunos psicoanalistas se ha adquirido la costumbre de distinguir dos procesos distintos para la *Verwerfung* y la *Verleugnung*. Por ejemplo:

Tanto la desestima como la desmentida [señala Cecilia Ríos] constituyen formas distintas de la represión, de poder tornar ajeno algo al yo, lo que de otra manera podría provocar un desprendimiento del afecto de angustia con un efecto traumatizante para la organización del narcisismo existente. Tal vez la desestima y la desmentida puedan alterar lo imaginario a la manera en que lo plantea Sami-Alí.

La desmentida apunta a alterar una cierta realidad constituida rechazándola y extrañándose de ella. Sería como un juicio que decreta que algo no ha de tener lugar como proceso de representación. En la desmentida parece haber un juicio opuesto al de aseveración. Se trata de sustituir una realidad percibida por otra que la desautoriza y que afirma lo contrario. (Ríos, 2010-2011, p. 124).

El trabajo aquí citado no afirma que Freud sea el autor de esta distinción, pero al utilizar los vocablos que utiliza Luis Etcheverry en su traducción, podría parecer que la distinción proviene de aquél. Sin embargo, no es imposible que la distinción de estos dos procesos provenga de progresos posteriores hechos a partir de la observación clínica, para lo cual se habría aprovechado la existencia de los dos vocablos con los que Freud abordó un complejo problema, acaso no zanjado por él. Finalmente, la palabra de Freud no es la última; de hecho es sólo la primera en materia de psicoanálisis. La presente aclaración sólo aspira a señalar que la distinción conceptual no parece provenir de Freud, y que, por otro lado, lo que se señala del juicio en relación con esta función (o funciones) no coincide con una importante advertencia hecha por Freud. Según la lectura de Ríos, tanto la desestimación como la desmentida expresan formas del juicio, pero en el famoso historial del llamado “Hombre de los Lobos”, Freud dice:

Nos ha devenido notoria la inicial toma de posición de nuestro paciente frente al problema de la castración. La desestimó, y se atuvo al punto de vista del comercio por el ano. Cuando dije que la desestimó, el significado más inmediato de esta expresión es que no quiso saber nada de ella siguiendo el sentido de la represión {esfuerzo de desalojo}. Con ello, en verdad, no se había pronunciado ningún juicio sobre su existencia, pero era como si ella no existiera. (Freud, 1999, p. 78).

Regresaremos en detalle a este importante caso, y aclararemos esta compleja cita. Por ahora tenemos que adelantar que, siguiendo a Freud, veremos que los dos fenómenos descritos por Ríos no corresponden a dos mecanismos distintos, sino a dos tiempos en el despliegue del mismo proceso.

Ahora bien, todo esto nos enseña que la vaguedad del termino no sólo se debe a una dificultad terminológica sino a una complejidad inherente al fenómeno. Maleval también subraya el importante hecho de que la desestimación no sólo tiene lugar en la psicosis, pudiendo ser encontrada en muchos fenómenos anímicos de otras estructuras, e incluso en actos anímicos que no tenemos derecho a considerar patológicos. ¿Acaso desestimar una realidad pueda ser absolutamente necesario para la salud psíquica, permitiendo, por ejemplo, que el olvido cumpla con la función de desinvestir recuerdos dolorosos que no tiene sentido continuar recuperando? De otra forma se tiene garantizada una melancolía. Pero en tal caso, lo desestimado tuvo lugar en la conciencia, para después perderlo, por lo que en realidad nos deslizamos en dirección a otro problema. Sin embargo, perdura la pregunta: ¿Acaso todos los procesos que sirven a la defensa patológica del yo también se pueden ejercer en favor de un equilibrio logrado entre las fuerzas anímicas? No es fácil decidirse frente a una aseveración tan general, pero en el caso de represión si hemos encontrado que ésta también se expresa como un recurso crucial para el desarrollo del sujeto, y sólo deviene patológico cuando su acción excede la mesurada función inhibitoria que es necesaria para dar lugar al pensamiento y el juicio, tal como Freud lo demostró en *La negación*. Lo cierto es que la desestimación que encontramos en algunos difíciles problemas clínicos termina por llevar al sujeto a una confusión alucinatoria pasajera, o incluso determina la entrada en la psicosis. Para ejemplificar el modo en que la desestimación produce alucinaciones veamos el ejemplo que Freud nos ofrece en *Las neuropsicosis de defensa*. Se trata de una joven mujer que se ha dejado llevar por una ilusión amorosa, pero con el tiempo la realidad le enseña, o debería enseñarle, que su amor no es correspondido. Sin embargo, esta desilusión es *desestimada*, por lo que la joven comienza a alucinar con la presencia de su objeto de amor. De acuerdo con el relato de Freud, ella espera a su amado durante una fiesta familiar, pero él jamás llega al encuentro:

Desde entonces, y por dos meses, vive un dichoso sueño cuyo contenido es: él está ahí, anda en derredor de ella, todo está como antes (antes de que los engaños de los que laboriosamente se defendía). Histeria y desazón están superadas; mientras dura la enfermedad, ni se habla de sus dudas y padecimientos de los últimos tiempos; ella es dichosa en tanto no la molestan, y sólo rabia cuando un decreto de su entorno le impide hacer algo que ella con total consecuencia derivaba de su beatífico sueño. (Freud, 2004u, pp. 59-60).

Intentemos ahora seguir a Freud en la explicación de este fenómeno, tal como la aborda en dos trabajos muy posteriores, de 1924. En estos trabajos encontraremos un importante apoyo para nuestra

posición en lo que atañe a los dos tiempos de la defensa psicótica. Primero, en *Neurosis y psicosis*, Freud retoma el problema con una descripción aun muy general, pero ya en los términos propios de la segunda tónica:

En mi obra recientemente publicada, *El yo y el ello* (1923) [...] se describieron los múltiples vasallajes del yo, su posición intermedia entre el mundo exterior y el ello, y su afanoso empeño en acatar simultáneamente la voluntad de todos sus amos. Ahora bien: en conexión con una ilación de pensamientos inspirada desde otro lado, y cuyo asunto era la génesis y prevención de las psicosis, me acudió una fórmula simple sobre lo que quizás es la diferencia genética más importante entre neurosis y psicosis: *La neurosis es el resultado de un conflicto entre el yo y su ello, en tanto que la psicosis es el desenlace análogo de una similar perturbación en los vínculos entre el yo y el mundo exterior.*(Freud, 2004v, p.155).

Treinta años después de *Las neuropsicosis de defensa* el planteamiento de la defensa frente a la realidad perdura siendo un tanto vago. Freud sabe que esta fórmula es demasiado esquemática y dice: “Debe desconfiarse de las soluciones tan simples: advertencia justificada, sin duda” (Freud, 2004v, p.155). Es por esto que la explicación se complica más adelante en el texto, ahondando en un hecho que el ejemplo de la mujer que alucina la presencia del objeto amado ya dejaba ver. Esto es, que la reconstrucción del desgarrón de la realidad se realiza mediante el modelo de la realización del deseo. No por nada Freud habla de un “sueño beatífico” que le permite “ser dichosa mientras no la molesten”. O lo que es lo mismo, mientras no desmientan la fragilidad de su construcción delirante que da forma a las alucinaciones. Por lo mismo, la realidad queda cancelada, mientras no sea importunado el sujeto por el intento de otros por rectificar mediante palabras aquella otra realidad.

En la *amentia* de Meynert -la confusión alucinatoria aguda, acaso la forma más extrema de psicosis-, el mundo exterior no es percibido de ningún modo, o bien su percepción carece de toda eficacia. Normalmente, el mundo exterior gobierna al ello por dos caminos: en primer lugar, por las percepciones actuales, de las que siempre es posible obtener nuevas, y, en segundo lugar, por el tesoro mnémico de percepciones anteriores que forman, como “mundo interior”, un patrimonio y componente del yo. Ahora bien, en la *amentia* no sólo se rehúsa admitir nuevas percepciones; también se resta el valor psíquico (investidura) al mundo interior, que hasta entonces subrogaba al mundo exterior como su copia; el yo se crea, soberanamente, un nuevo mundo exterior e interior, y hay dos hechos indudables: que este nuevo mundo se edifica en el sentido de las mociones de deseo del ello, y que el motivo de esa ruptura con el mundo exterior fue una grave frustración {denegación} de un deseo por parte de la realidad, una frustración que pareció insoportable. Es inequívoco el estrecho parentesco entre esta psicosis y el sueño normal. (Freud, 2004v, pp. 156-157).

La estrecha cercanía entre la ensoñación y la confusión alucinatoria resulta evidente y esclarecedora. Nos muestra, además, que Freud está en la mejor posición para afrontar el enigma, más este perdura dado que no es lo mismo soñar dormido que hacerlo mientras se está despierto. Importa notar cómo la joven que alucina al amado no puede desconocer lo que, de palabra, el otro le dice acerca de la verdad, ya que al escuchar lo contrario a su anhelo se muestra contrariada y colérica. El discurso cuyo juicio da cuenta de la realidad no es tolerado. La paciente demanda, por así decir, que el

otro le confirme la realidad que se impone para no confrontar la desilusión de una verdad insoponible.

Pero el enigma perdura. ¿Porqué la paciente no puede tolerar la verdad que a otros podría entristecer, sin llevarles a la locura? La descripción no es nunca una explicación, pero es un paso necesario en el camino que nos puede llevar a ella. Por otra parte, Freud sabe que también la neurosis se aparta de la realidad. En el mismo año de 1924 Freud retoma estos problemas, profundizando ampliamente en su explicación. En *La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis* leemos: “Cada neurosis perturba de algún modo el nexo del enfermo con la realidad, es para él un medio de retirarse de esta y, en los casos más graves, importa directamente una huída de la vida real”. (Freud, 2004w, p. 193). Esto lo vimos antes al abordar los *enlaces falsos del juicio*, que tienen lugar mediante la instauración de la *proton pseudos*. Pero, de acuerdo con su formulación en *Neurosis y psicosis*, la represión es el resultado del sometimiento del yo frente a la realidad. De ello nace una contradicción que Freud pretende resolver ahondando en los fenómenos.

La contradicción sólo subsiste mientras tenemos en vista la situación inicial de la neurosis, cuando el yo, al servicio de la realidad, emprende la represión de una moción pulsional. Pero eso no es todavía la neurosis misma. Ella consiste, más bien, en los procesos que aportan un resarcimiento a los sectores perjudicados del ello; por tanto en la reacción contra la represión y el fracaso de esta. El aflojamiento del nexo con la realidad es entonces la consecuencia de este segundo paso en la formación de la neurosis, y no deberíamos asombrarnos si la indagación detallada llegara a mostrar que la pérdida de realidad atañe justamente al fragmento de esta última a causa de cuyos reclamos se produjo la represión de la pulsión. (Freud, 2004w, p. 193).

En todo caso, esta puntualización retoma antiguas observaciones de Freud al respecto. Él mismo señala que todo ello ya estaba comprendido en la temprana exposición de la experiencia ante el retorno de lo reprimido, pero que la comparación con la psicosis lo llevaba a reformular lo previamente dicho, sin mayor cambio en realidad. Lo que importa aquí, entonces, es ver de qué manera utiliza Freud esta observación para comprender los dos tiempos de la defensa alucinatoria. Para ello nos remite al historial de Elizabeth von R., un caso ya trabajado extensamente en *Estudios sobre la histeria*. En el curso de dicho análisis, la paciente recuerda el momento en que, ante el féretro de su hermana muerta, le viene a la mente la idea de que ahora su cuñado se encuentra disponible para casarse con ella. El relato muestra que, tras un súbito rechazo (juicio de desestimación), Elizabeth reprimió y olvidó la idea, regresando esta más tarde por medio de las conversiones histéricas. ¿Cuál habría sido el proceso en el caso de la psicosis? (Freud, 2006, pp. 151-194).

Ella [la neurosis] desvaloriza la alteración objetiva {*die reale Veränderung*} reprimiendo la exigencia pulsional en cuestión, vale decir, el amor por el cuñado. La reacción psicótica habría sido desmentir el hecho de la muerte

de la hermana. Ahora esperaríamos que en la génesis de la psicosis sobreviniera un proceso análogo al que sobreviene en la neurosis, aunque, como es natural, entre otras instancias. (Freud, 2004w, p.194).

Nuevamente encontramos el mecanismo de la desmentida (*Verwerfung*) en la base del proceso psicótico, o al menos de lo que Freud esperaría encontrar en un caso de psicosis frente a una situación análoga a la que vivió Elizabeth von R. ¿Cuáles son entonces los dos tiempos de la defensa psicótica?

Primero se da la desestimación, que entendemos aquí como una *ausencia de juicio frente a cierta realidad inadmisibile*. Esta es seguida por el intento de restitución que sustituye el hiato por una alucinación conforme al deseo. Acaso este segundo tiempo merece diferenciarse como desmentida, pero no podemos derivar esto de Freud. Además, dicha desmentida no implica, como sugiere Ríos, que la restitución tenga que ser necesariamente el opuesto de lo denegado, aunque en muchos casos ha de coincidir, por razones obvias. En tal caso, el primer momento corresponde a una *falta total de juicio*, por lo que no hay admisión de representación alguna; no se trata de una falla o enlace falso, como en la *proton pseudos*. Después, en el segundo tiempo, el vacío dejado por la denegación precisa ser llenado por una *imposición fantasmática del juicio*, semejante a la que nos ocurre a todos durante la ensoñación, donde atribuimos realidad a las emergencias de la fantasía.

3.6. El fantasma, el juicio y la escisión del yo.

Hemos distinguido diversos tipos de actos donde el sujeto adopta una *posición* en el juicio, pero en realidad creo que aún no hemos llegado a abrir la realidad de lo inconsciente, de la que tanto hemos hablado y de la que tanto se defiende el sujeto. Esto nos lleva a pensar en las famosas resistencias contra el psicoanálisis, la parte maldita del alma, que pocas veces cabe expresar en discurso sin llegar a producir síntomas, de acuerdo al estilo con el que cada sujeto puede hacerse cargo, o no, de los arcaicos objetos anímicos que arrastramos como huella de las múltiples experiencias de satisfacción, en el complejo ámbito de la sexualidad infantil. ¿Es que la sociedad nos obliga a desconocer nuestros impulsos naturales, y nada más? En la actualidad la sexualidad está lejos de ser reprimida por las costumbres, y sin embargo, la subjetividad contemporánea no es menos patológica que en los tiempos de Freud.

La mujer cuyo enamorado no llega a la fiesta cae en un estado de confusión alucinatoria, y claramente su vida amorosa y sexual estarían involucradas en el proceso patológico. Hemos visto ya como la histeria se defiende de una moción pulsional de la vida sexual. Algo de ello le es intolerable al yo consciente, que se esfuerza en ahogarlo sin conseguir nada más que su deformación por medio de un juicio moral. -“*De eso nada quiero saber*, aún cuando ya lo he sabido”-. ¿Podemos conformarnos con esto?

El psicoanálisis tiene por objeto científico de estudio a la locura, y esto hace que su discurso sea una hibridación entre la verdad y el delirio. Veamos esto con una referencia a la forma con la que Freud enfrenta esta paradoja en las últimas líneas de su comentario al caso del Presidente Schreber. Esperamos que con ello sea claro el paso que va de la alucinación a la formación delirante; y paralelamente, de la inmersión endopsíquica extraída de la experiencia psicoanalítica a la descripción teórica de la extravagante intencionalidad anímica de las aspiraciones pulsionales que constituyen la realidad del inconsciente.

Como no temo a la crítica ni me horroriza la autocrítica, tampoco tengo motivo alguno para evitar una semejanza que acaso perjudique a nuestra teoría de la libido en el juicio de muchos lectores. Los “rayos de Dios”, de Schreber, compuestos por la condensación de rayos solares, ases nerviosos y espermatozoides [pág. 22 y *n.* 12], no son sino las investiduras libidinales figuradas como cosas y proyectadas hacia afuera, y prestan a su delirio una llamativa coincidencia con nuestra teoría. Que el mundo deba hundirse porque el yo del enfermo atraiga hacia sí todos los rayos; que luego, durante el proceso de reconstrucción, él deba cuidar angustiosamente que Dios no suelte la conexión de rayos con él: tales detalles, y muchos otros, de la formación delirante de Schreber suenan casi como percepciones endopsíquicas de los procesos que yo he supuesto para fundar una elucidación de la paranoia. Sin embargo, puedo aducir el testimonio de un amigo y colega en el sentido de que yo he desarrollado la teoría de la paranoia antes de enterarme del contenido del libro de Schreber. Queda para el futuro decidir si la teoría contiene más delirio del que yo quisiera, o el delirio, más verdad de lo que otros hallan hoy creíble. (Freud, 2005c, p. 72).

¿Qué es el fantasma inconsciente? De acuerdo con Freud, el paranoico se defiende de un deseo homosexual, que sufre una serie de transformaciones por medio de desplazamientos que el juicio promueve para desconocer el origen y el destino de dicha pulsión. Pero lo que hace de tal homosexualidad un fantasma perverso no es la elección de un objeto del mismo sexo. El fantasma que persigue a Schreber es *la imagen de sí mismo siendo fornicado por su propio padre*. ¿Por qué tal cosa? ¿Quién no se defendería de dicha realización de deseo? ¿Si al presidente Schreber se le impone esta imagen en la cúspide de su realización profesional? ¿Tiene esto que ver con la formación de sus investiduras narcisísticas? ¿Qué significa que a un hombre lo persiga la idea que dice: “-soy una mu-

jer, y quiero ser fornicado por mi propio padre-”, o por cualquier deformación encubridora de dicho fantasma?

El fantasma, tanto en la neurosis como en la psicosis, es de carácter perverso. La perversión, podríamos decir, si se nos permite la expresión, nos hermana dentro de la categoría más general del *desgénero humano*, frente a lo cual nos defendemos. Cuando se trata de juicio que se pregunta por el propio ser la cosa no opera como lo hace ante las distinciones claras y distintas de la ontología. La asunción arcaica que afirma en el juicio: “*soy hombre*” o “*soy mujer*”, por ejemplo, se ve gobernada por el complejísimo juego de las elecciones de objeto y las identificaciones infantiles, del que se deriva la realidad del fantasma inconsciente. Desde luego, tales afirmaciones no son meras afirmaciones discursivas, sino identidades que se cocinan en la historia del sujeto. Además, mientras que en lo consciente puede alguien vivir convencido de su condición de género, en lo inconsciente puede estar identificado al padre del sexo opuesto, y tener por objeto de aspiración pulsional diversos objetos que se expresan en la vida pulsional, es decir, en la intencionalidad manifiesta en todas las formaciones del inconsciente.

Sin la experiencia aportada por el psicoanálisis en verdad no es fácil comprender los contenidos de las fantasías inconscientes que pulsan y reclaman satisfacción en la vida de un determinado sujeto. Quien se ha mantenido ajeno a ellas por vía de represión, las juzga ajenas e incomprensibles. Mucho menos imagina lo que puede haber llevado a su formación. La realidad es que esas fantasías dormitan inhibidas en casi la totalidad de los seres humanos, y el resguardo de las mismas no es algo carente de fines. De hecho, esta bien que sea así. El problema es que en algunos casos estas fantasías cobran vida, a pesar de la intención consciente del sujeto por suprimirlas, y se insertan en la cadena de representaciones con ese esfuerzo hiperintenso que las impulsa hacia diversos destinos. Naturalmente, no se trata de un problema científico sino subjetivo, que está atravesado también por la realidad de la diferencia anatómica de los sexos.¹¹

Para aclarar todo esto será mejor que regresemos al caso de “el Hombre de los Lobos”, lo que nos permitirá retomar lo que ya señalamos acerca de cómo la desestimación no es exclusiva de la psicosis. Antes vimos que este paciente había desestimado la castración, pero entonces no podíamos entender por qué Freud afirmó también que con ello se atenía al punto de vista del comercio

¹¹ La realidad no puede ser denegada, e incluso cuando un sujeto afirma, elige y realiza un cambio físico de género, no puede borrar de su historia que tal acto se ha realizado sobre la realidad material del cuerpo con el que ha nacido. En todo caso, la transformación es parte de la historia vivida por el sujeto. No es lugar para intentar resolver los enigmas clínicos de la transexualidad, pero si parece necesario señalar que ninguna opinión al respecto puede ser simple y desconocer la complejidad del problema.

por el ano. Estas son fantasías primitivas que la represión podría inhibir, para dar lugar al en el sujeto a un yo gobernado por las leyes morales. Pero Freud puso en evidencia la presencia, en ocasiones hiperintensa, de impulsos que parten de momentos específicos de la organización de la libido anteriores al paso por el reordenamiento crucial que atraviesa el niño al enfrentar la ley de la castración. En el caso de “el Hombre de los Lobos” Freud destaca toda una serie de manifestaciones sintomáticas que emergen como transposiciones de la pulsión anal, bajo el gobierno de una identificación con la madre durante la observación del acto sexual entre los padres.

Como es sabido, “el Hombre de los Lobos” es un caso que se ha prestado a múltiples debates, y que está gobernado por una sintomatología que rebasa todo intento de circunscripción a una categoría clínica precisa. En una cita anterior vimos que este sujeto había desestimado la realidad de castración. Claro, no la realidad efectiva sino la emisión discursiva de su amenaza, y toda una serie de experiencias que parecerían confirmar su realidad efectuada sobre el cuerpo de la mujer. De ahí la angustia ante la posible pérdida de su propio pene. Pero esto no es todo. “El Hombre de los Lobos” no cayó con ello en una franca psicosis. Por esto Freud señala:

Esta actitud [la denegación de la castración] no podía ser la definitiva, ni siquiera podía seguir siéndolo en los años de su neurosis infantil. Después se encuentran buenas pruebas de que él había reconocido la castración como un hecho [...]. Primero se había revuelto y luego cedió, pero una reacción no había cancelado a la otra. Al final subsistieron en él, lado a lado, dos corrientes opuestas, una de las cuales abominaba de la castración, mientras que la otra estaba pronta a aceptarla y consolarse con la feminidad como sustituto. (Freud, 1999, p.78).

En este caso, en un mismo sujeto, vemos operar en una compleja simultaneidad los dos procesos que hemos descrito como característicos de la psicosis y la neurosis. Por un lado asumió la castración, y por el otro, eludió la formación de un juicio acerca de la misma. Hemos visto que esto no significó su negación, lo que sería un juicio negativo; Freud literalmente dice que no hubo juicio alguno. Esta doble actitud fue motivo de reflexiones posteriores por parte de Freud, quien continuo tratando el problema hasta el final de sus días. En 1938 deja inconcluso su texto póstumo *La escisión del yo en el proceso defensivo*, donde describe la deformación sufrida por el yo cuando, frente a una situación traumática como la vivida por “el Hombre de los Lobos”.

Me ha llamado la atención que el yo joven de la persona con quien décadas después uno trabara conocimiento como paciente analítico se comportara en el pasado de una singular manera en determinadas situaciones de aprieto. La condición de ello se puede indicar, en general y con alguna imprecisión, diciendo que acontece bajo la injerencia de un trauma psíquico [...]. El yo del niño se encuentra, pues, al servicio de una poderosa exigencia pulsional que está habituada a satisfacer, y es de pronto aterrorizado por una vivencia que le enseña que proseguir con esa satisfacción le traería por resultado un peligro real-objetivo difícil de soportar. Y entonces debe decidirse: reconocer el peligro real, inclinarse ante él y renunciar a la satisfacción pulsional, o desmentir la realidad objetiva, instilarse la creencia de que no hay razón alguna para tener miedo, a fin de perseverar así en la satisfac-

ción. Es, por tanto, un conflicto entre la exigencia de la pulsión y el veto de la realidad objetiva (Freud, 2005d, p. 275).

En este extracto podemos ver con claridad la naturaleza contrapuesta entre *represión* y *desmentida*. En sentido lógico estricto, una y otra opción son mutuamente excluyentes, pero esto no le impide al inconsciente sostener ambos actos mediante una escisión del yo. El conflicto que la neurosis tramita reprimiendo un fragmento de la vida pulsional también puede ser tramitado mediante el rechazo radical de un fragmento de realidad. Si esta segunda opción es la que se toma, en vez de un retorno de lo reprimido nos enfrentamos a la imposición sustitutiva de un objeto alucinatorio. Pero el yo puede tomar el ambiguo camino doble, protegiendo la satisfacción pulsional, al tiempo que evita la formación alucinatoria. Pero no del todo; al tiempo que triunfa en ambos casos, fracasa en los dos. Esto conlleva una fractura en la unidad del yo. Por esto Freud continua diciendo:

Ahora bien, el niño no hace ninguna de estas dos cosas, o mejor dicho, las hace a las dos simultáneamente, lo que equivale a lo mismo. Responde al conflicto con dos reacciones contrapuestas, ambas validas y eficaces. Por un lado, rechaza la realidad objetiva con ayuda de ciertos mecanismos, y no se deja prohibir nada; por el otro, y a renglón seguido, reconoce el peligro de la realidad objetiva, asume la angustia ante él como un síntoma de padecer y luego busca defenderse de él. Es esa una solución muy hábil de la dificultad, hay que confesarlo. Ambas partes en disputa han recibido lo suyo: la pulsión tiene permitido retener la satisfacción, a la realidad objetiva se le ha tributado el debido respeto. Pero, como se sabe, sólo la muerte es gratis. El resultado se alcanzó a expensas de una desgarradura en el yo que nunca se reparará, sino que se hará más grande con el tiempo. (Freud, 2005d, pp. 275-276).

En este destino perviven las dos operaciones que antes hemos estudiado; un fragmento del yo queda gobernado por la *represión*; el otro perdura en un orden de ley anterior mediante la *desmentida*.

Las dos reacciones contrapuestas frente al conflicto subsistirán como núcleo de una escisión del yo. El proceso entero nos parece tanto más raro cuanto que consideramos obvia la síntesis de los procesos yoicos. Peor es evidente que en esto andamos errados. La función sintética del yo, que posee una importancia tan extraordinaria, tiene sus condiciones particulares y sucumbe a toda una serie de perturbaciones. (Freud, 2005d, p. 276).

Los procesos inconscientes pueden, efectivamente, perdurar en una extraña simultaneidad de corrientes contrapuestas, de procesos que para la realidad material serían excluidas por el principio de no contradicción. Pero en el alma las cosas son diferentes. Freud ilustra esto mediante una maravillosa analogía que nos permite observar la distancia que hay entre las leyes del fenómeno anímico frente a las del fenómeno físico. Esto en *El malestar en la cultura*:

Adoptemos ahora el supuesto fantástico de que Roma no sea morada de seres humanos, sino de un ser psíquico cuyo pasado fuera igualmente extenso y rico, un ser en que no se hubiera sepultado nada de lo que una vez se produjo, en que junto a la última fase evolutiva pervivieran todas las anteriores. Para Roma, esto implicaría que sobre el Palatino se levantarían todavía los palacios imperiales y el *Septizonium* de Septimio Severo seguiría coronando las viejas alturas; que el castillo de Sant Angelo aún mostraría en sus almenas las bellas estatuas que lo adornaron hasta la invasión de los godos, etc. Pero todavía más [...]. Donde ahora está el Coliseo podríamos

admirar también la desaparecida *domus aurea*, de Nerón; en la plaza del Panteón actual, como nos lo ha legado Adriano, sino, en su mismísimo sitio, el edificio originario de M. Agripa; y un mismo suelo soportaría a la iglesia de María sopra Minerva y a los antiguos templos sobre los cuales está edificada. Y para producir una u otra de estas visiones, acaso bastaría con que el observador variara la dirección de su mirada o su perspectiva.

Es evidente que no tiene sentido seguir urdiendo esta fantasía; nos llevaría a lo irrepresentable, y aun a lo absurdo. Si queremos figurarnos espacialmente la sucesión histórica, sólo lo conseguiremos por medio de una contigüidad en el espacio; un mismo espacio no puede llenarse doblemente. Nuestro intento parece ser un juego ocioso; su única justificación es que nos muestra cuán lejos estamos de dominar las peculiaridades de la vida anímica. (Freud, 2006b, pp. 70-71).

Esta imagen analógica nos facilita comprender la naturaleza de la escisión psíquica que tiene lugar a nivel inconsciente, donde perviven organizaciones libidinales de distintas edades. Esta imagen permite entender esa extraña complejidad que jamás tendría lugar en la realidad material, y que hace del ámbito inconsciente del alma un reino donde la no contradicción deja de operar como esperaría la mayoría de los hombres. En el caso de “el Hombre de los Lobos”, Freud describe, precisamente, una condición subjetiva marcada por este tipo de doble respuesta ante la vida pulsional y la realidad objetiva. El juicio se ve así pulverizado en múltiples procesos simultáneos que refractan afirmaciones del todo inconsistentes a nivel del principio de realidad.

4. Resultados

La presente investigación ha tenido el objetivo de conocer la función psicológica del juicio en la obra de Freud. Hemos abordado aspectos históricos y epistemológicos para garantizar una apreciación adecuada de los fenómenos clínicos del juicio. Ahora es momento de condensar nuestros resultados en una visión de conjunto. Lo primero que observamos en el aspecto clínico fue el camino que sigue el juicio en la simbolización que permite superar las represiones. Observemos la secuencia constituida por la serie: represión, negación, desestimación, y fallo de realidad:

a. En el estado de represión, la deformación onírica, producto del compromiso, permite perdurar en la investidura de aquello que simultáneamente se sustrae de la conciencia. Puede haber afecto y goce, pero desligando su representación, a menos que se la disfrace hasta volverla irreconocible. Por tanto, el objeto es investido, aun sin su presencia real, pero el acto anímico del fantaseo se convierte en la realidad de su goce. Así, la ley se vuelve un objeto de burla, ya que permite eludir la plenitud de los acuerdos del mundo. Función de compromiso, dirá Freud, pero compromiso con el goce encubierto.

b. Después, en el fenómeno de la negación, lo reprimido ha encontrado lugar en la conciencia, pero sin reconocimiento por el propio sujeto. El afecto habrá que ir a buscarlo en otro lado, exposito fuera de la conciencia. Por lo tanto, puede haber representación, pero sin presencia de afecto. De ahí que Freud vea en ello el nacimiento del pensamiento, tomando su lugar entre los diversos procesos psicológicos secundarios. Parece que se invierte la estrategia, siendo alternativamente el afecto o su representación que queda sustraído.

c. Más tarde, si el proceso sigue su curso, la desestimación por el juicio logrará que tanto el afecto como su representación sean reconocidos pero a costa de soportar el tránsito por la vergüenza y la culpa. También llamado juicio adverso, es el momento en el que el sujeto reconoce como repudiable algo con lo que gozaba en fantasía. En tal estado el súper yo se ha hecho consciente, pasando del imperativo de goce a la conciencia de la responsabilidad. Antes el súper yo perdura desestimando la ley. Al interior del sujeto se comienza a dar lugar a las leyes, con las que asimila otra forma de trato con el principio de placer.

d. Finalmente, el *fallo* sobre la realidad permite al sujeto apropiarse, en cierta medida, del destino que habrán de perseguir su pulsión epistémica, que ha sido alcanzada por medio de la sublimación. Nace un acto de pensamiento puro, cuyo valor estético puede teñirse de júbilo. Se verá obligado, claro está, a permutar una ganancia por otra, y se sumará a la corriente histórica de la verdad compartida. Entonces habrá conquistado la ciencia. Y esta será una experiencia vital, más que una producción cultural. Con ello, hemos trazado un esquema de los modos en los que, siguiendo a Freud, se va instaurando el juicio sobre lo deseable/indeseable y su realidad/irrealidad. Nacen la ética y la ontología del sujeto. Que adviene a un cierto saber.

Pero los problemas clínicos no sólo se circunscriben a la represión y su posible superación. Bien sabemos que no todo sujeto se ha desarrollado con los recursos necesarios para triunfar sobre la neurosis, y abrirse paso hasta cierta sabiduría. La experiencia freudiana comenzó con casos de locura intensa, pero bien sabemos que hay otras formas de relación con lo real. Para el psicoanálisis, cada vez fue más necesario reconocer otros modos en los que el yo se defiende de aquello que le es contrario a su identidad. Es decir, de todo aquello que repudia de su historia y de su naturaleza. Mas tarde hemos atendido a la diferenciación entre la represión, la desestimación y la desmentida, y hemos llegado a conocer el fenómeno de la escisión psíquica, en el que estas estrategias se suman para generar cuadros clínicos muy complejos. La fragmentación de un elemento enajenado del sujeto pasa por otras vías.

La desestimación y la desmentida son dos mecanismos que operan, principalmente, en los trastornos de tipo psicótico. El primero representa un rechazo aun más radical que la represión, de suerte que el sujeto no se forma ninguna clase de juicio sobre aquello que ha sido desestimado. El rechazo es tan radical que no hay simbolización alguna, y en el lugar de ese vacío aparece una alucinación. Esta alucinación sirve para desmentir la realidad intolerable, que retorna como una percepción alterada. Esto puede tener una extensión en el juicio dislocado del delirio.

Como una muestra final de todo ello, regresemos nuevamente con Freud, a los tiempos anteriores a *La interpretación de los sueños*, quien en el *Manuscrito H* de su correspondencia de Freud con Fliess. Ahí presenta el caso de una chica paranoica que teme al juicio de su comunidad, abusando, dice Freud, del mecanismo psíquico de la proyección. Veremos que expresamente Freud destaca

el problema en los términos de un silogismo que tiene que optar por dos realidades inadmisibles la una al lado de la otra.

[El contenido del delirio] era un reproche interno, ahora era una insinuación que venía desde afuera. El juicio sobre ella había sido trasladado hacia afuera, la gente decía lo que ella habría dicho de sí misma. Algo se ganaba con ello. Al juicio pronunciado desde adentro habría debido aceptarlo; al que llegaba desde afuera podía desautorizarlo. Con esto, el juicio, el reproche, era mantenido lejos del yo. La paranoia tiene, por tanto, el propósito de defenderse de una representación inconciliable para el yo proyectando al mundo exterior el sumario de la causa que la representación misma establece [...]

Se trata del abuso de un mecanismo psíquico utilizado con harta frecuencia dentro de lo normal: el traslado o proyección. Ante cada alteración interior, tenemos la opción de suponer una causa interna o una externa. Si algo nos esfuerza a apartarnos del origen interno, naturalmente recurrimos al origen externo. En segundo lugar, estamos habituados (por la expresión de las emociones) a que nuestros estados interiores se denuncien ante los otros. Esto da por resultado el delirio normal de ser notado, y la proyección normal. Y normal es, en efecto, mientras a todo esto permanecemos concientes de nuestra propia alteración interior. Si la olvidamos, nos queda sólo la rama del silogismo que lleva hacia afuera, y de ahí la paranoia, con la sobrestimación de lo que de nosotros se sabe y de los hechizos que padecemos. (Freud, 2004x, pp. 250-251).

Lo que nos interesa destacar aquí es la estructura optativa en el juicio moral que la paciente no puede aceptar, resolviendo por fracturar el reconocimiento de sí al proyectar su producto mental en el otro. Todo ello es, al final, reconducido a una decisión lógica entre las dos ramas de un silogismo. En este caso, como en ningún otro, Freud muestra el problema de la proyección en términos lógicos. Pero no se trata de un caso aislado. Siguiendo esta explicación, Freud nos ofrece una sustanciosa colección de delirios. Cada uno de ellos expresa en términos silogísticos el choque de una realidad con la identidad del paciente, produciéndose un contrasentido intolerable. Por ello no extraña el que, por aquellas mismas fechas, en el *Proyecto de psicología*, nos haya permitido comprender la formación del símbolo histérico mediante la llamada *proton pseudos*. La riqueza del documento amerita que lo citeamos *in extenso* a modo de cierre:

Y bien: ¿rige esta concepción también para otros casos de paranoia?

Yo opinaría que para todos. Tomaré algunos ejemplos.

El paranoico litigante no se concilia con la idea de haber obrado mal, o de tener que separarse de sus bienes, En consecuencia, el juicio no es conforme a derecho, él no ha obrado mal, etc. El caso es harto claro, aunque acaso no del todo unívoco; se lo podría resolver mas simplemente.

La gran nación no puede entender la idea de haber sido derrotada en la guerra. Por consiguiente, no ha sido derrotada, la victoria no vale; así da el ejemplo de una paranoia de masas, e inventa el delirio de la traición (p.246).

El alcohólico nunca se confesará haberse vuelto impotente por la bebida. Puede tolerar mucho alcohol, mas no tolera en igual grado esa intelección. Por ende, es la esposa la culpable -delirio de celos, etc.-.

El hipocondríaco se debatirá largo tiempo antes de hallar la clave para sus sensaciones de estar gravemente enfermo. No se confesará que aquellas provienen de su vida sexual, pero le deparará la máxima satisfacción que su enfermedad no sea endógena, en los términos de Moebius, sino exógena; en consecuencia, está envenenado.

El funcionario relegado en los ascensos necesita {imaginar} el complot de persecución y que es espiado en su oficina, de lo contrario tendría que confesarse su fracaso.

Pero lo que así se genera no es siempre forzosamente un delirio de persecución. Un delirio de grandeza consigue, quizá todavía mejor, mantener apartado del yo lo penoso. Es el caso de la marchita cocinera que debería hacerse a la idea de permanecer excluida de la dicha amorosa. Es el momento justo para el caballero de la casa fronterera, quien a todas luces quiere desposarla y se lo da a entender de una manera tan asombrosamente tímida, aunque perceptible.

En todos los casos, la idea delirante es sustentada con la misma energía con que el yo se defiende de alguna otra idea penosa insoportable. Así, pues, aman al delirio como a sí mismos. He ahí el secreto. (Freud, 2004x, p. 249).

Como puede apreciarse, la clínica psicoanalítica, la psicología y psiquiatría por igual, merecen tomar en consideración la función psicológica del juicio como una pieza clave de sus problemas. Siendo esto así, podemos considerar esclarecida la doctrina freudiana del juicio.

5. Conclusión.

Más arriba hemos comentado un fragmento de *Lo inconsciente* donde Freud advierte, con Kant, como *la cosa del mundo* no puede ser alcanzada por la consciencia. Pero agrega que cuando se trata de la relación entre la consciencia y *la cosa del alma* el problema es muy distinto, y la dificultad no es tan grande. En ello vimos un indicio de la favorable influencia de Franz Brentano en Sigmund Freud.

La cosa del alma no está alejada del sujeto sino que le constituye, dado que si el alma es la suma de todas sus intencionalidades, el alma es, *en sí*, todos los objetos de la aspiración anímica. Este, de hecho, es un verdadero indicio que vincula a Freud con la doctrina aristotélica del alma. Antes de Aristóteles hubieron toda clase de sabidurías, más es difícil señalar un origen más antiguo para la analítica del alma. Para el gran Estagirita, el alma es aspiración, intencionalidad, deseo; y no hay deseo sin objeto, incluso si dicho objeto carece de realidad, e incluso si no cuenta con las propiedades simbólicas para advertirlo. Si, hay cierto vitalismo simbólico en ello, pero no tenemos manera de separar la consciencia de la vida, incluso cuando la vida no llega a la consciencia.

Existen aspiraciones anímicas desprovistas de consciencia, aun cuando Brentano no lograra llegar a su reconocimiento. Pero nos parecería injustificado no reconocer la importancia de la relación entre los autores comentados, y sólo esperamos que sirva para reconocer que detrás de la ciencia siempre puede perdurar la sabiduría.

Pero no siempre la facultad cognitiva se acompaña de libertad, y no siempre la libertad es reconocida, cultivada y puesta en acto. La locura nos llevará fuera de la ética y el principio de no

contradicción, fuera de la ciencia y el reconocimiento. Cualquiera puede ser arrastrado por el dolor al campo de la melancolía, o ser devorado por la fantasmática realización de un goce absurdo.

Más arriba nos hemos esforzado por distinguir y separar el campo de las fallas del juicio que tienen lugar en la neurosis y la psicosis. Todo ello está motivado por una natural necesidad teórica y clínica que lleva implicada la intencionalidad de la ciencia por separar en el pensamiento lo que de hecho es diferente en la realidad. De ello nacen los conceptos claros y distintos con los que el juicio científico se orienta en la comprensión de los fenómenos. Esto se debe a que el concepto nace de los procesos de atribución que el juicio emite. Luego el pensamiento, orientado a fines y con arreglo a la realidad, va creando nuevos objetos del pensamiento, para refinarlos, destruirlos, o hasta para tornarlos en un poema. De ahí que de la palabra pueda manar un contagio. Para bien y para mal.

Por otra parte, el principio de realidad va distinguiendo el afuera y el adentro, el antes y el después. Distingue los entes de diversos distritos. El sujeto recoge los signos de realidad, y todo en función de una economía viva del alma.

En cuanto a la locura, creemos que con este trabajo se ha esclarecido las formas generales de la *perdida del juicio*. Lo malo de una expresión tan general, desde luego, es que con ella se hecha de menos la complejidad de los casos particulares, mismos que sólo una genuina analítica del juicio puede llegar a comprender en su ensambladura compleja. Pero recordemos que estos juicios son actos anímicos que han tenido la intencionalidad de desconocer, deformar y encubrir diversas realidades, y que es esa intencionalidad deformante lo que, paradójicamente, les convierte en pruebas fácticas de su verdadera estructura. Alguien acaso querrá refutarnos diciendo que la verdad no existe, pero aquí hemos demostrado, al menos, que su encubrimiento es una realidad en los fenómenos anímicos.

Con argumentos preñados de experiencia es con lo que Freud ha tejido el cuadro teórico de estos fenómenos, que bien conoció. Y con el ejemplo de su ciencia hizo patente el cuidado de su arte analítica (juicio ontológico que busca entender la realidad del fenómeno). cerraremos con un último indicio que muestra la calidad y cualidad del método de investigación psicoanalítica.

La controversia teórica es la más de las veces infecunda. Tan pronto uno empieza a distanciarse del material del que debe nutrirse, corre el riesgo de embriagarse con sus propias aseveraciones y terminar sustentando opiniones que cualquier observador habría refutado. Por eso considero muchísimo más adecuado combatir concepciones divergentes poniéndolas a prueba en casos y problemas singulares. (Freud, 1999, p. 47).

6. Bibliografía

- Aguirre, CA. (2014). La obra de Carlo Ginzburg y su significado dentro de los estudios históricos contemporáneos. *Contrahistorias. La otra mirada de Clio*, serie 23, México: Editorial Jiménez.
- Albertazzi, L. Libardi, M. and Poli, R. (1996). *The School of Franz Brentano*. Alemania: Kluwer Academic Publisher.
- Aristóteles. (1976). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- _____, (2006). *Metafísica*, Madrid: Gredos.
- _____, (2007). *Tratados de lógica*. Madrid: Gredos.
- _____, (2008). *Acerca del cielo*. Madrid: Gredos.
- Assoun, P.L. (1991) *Introducción a la epistemología freudiana*. México: Siglo XXI.
- Assmann, J.(2008). *Religión y memoria cultural: diez estudios*. Buenos Aires: Lilmod.
- Bachelard, G. (1994). *La formación del Espíritu científico*. México: Siglo XXI.
- Balmès, F. (1999). *El nombre, la ley, la voz, Freud y Moisés: escrituras del padre 2*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Brentano (1926). *Psicología*. Madrid: Revista de occidente.
- _____, (2007). *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Madrid: Encuentro.
- _____, (2009). *Psychology from an empirical Standpoint*. New York: Routledge.
- _____, (2010). *Las razones del desaliento en filosofía*. Madrid: Encuentro.
- Bustamante, G. (2016). ¿Qué tanto le debe Freud a Brentano? *Desde el Jardín de Freud*. No. 16. Bogotá, enero – diciembre. Recuperado de: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/58169> (consultado el 07/10/16).
- Castro, R. (2011). *Notas sobre el Proyecto de Psicología de Sigmund Freud*, México: Siglo XXI.
- Chirinos, M.P. (1994). *Intencionalidad y verdad en el juicio*. Navarra: Eunsa.
- Diges M.y Quintana J. (1990). Método introspectivo “infalibilidad” en Brentano vs. “falibilidad” en James, *Revista de historia de la psicología*. Vol. 11. No. 3-4.
- Echandía, G. (2008) Estudio introductorio a la Física de Aristóteles en: Aristóteles, *Física*, Madrid: Gredos.
- Ferrater, J. (2004). *Diccionario de Filosofía*. Tomo II. Barcelona: Alianza.
- Flores-Morelos, F. (1996). De intencionalidades y representaciones: de Franz Brentano a Sigmund Freud. *Acheronta*, No. 3. Abril 1996. Disponible en: <http://www.acheronta.org/pdf/acheronta3.pdf> (consultado el 07/10/16).

- Freud, S. (1970). *Epistolario*. T. I. Barcelona: Plaza y Janés.
- _____, (1987). *La Afasia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____, (1992). *Cartas de Juventud*. Barcelona: Gedisa.
- _____, (1999). De la historia de una neurosis infantil (1918 [1914]). en *Obras completas*. Vol. XVII. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2003). Sobre la versión castellana en *Obras completas*. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2004). Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina en *Obras completas*. Vol. XVIII. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2004a). La negación en *Obras completas*. Vol. XIX. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2004b). La represión, en *Obras completas*. Vol. XIV. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2004c). Presentación autobiográfica, en *Obras completas*. Vol. XX. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2004d). El chiste y su relación con el inconsciente, en *Obras completas*. Vol. V. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2004e). Cinco conferencias sobre psicoanálisis, en *Obras completas*. Vol. XI. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2004f). Análisis de la fobia de un niño de cinco años, en *Obras completas*. Vol. X. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2004g). Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico, en *Obras completas*. Vol. XII. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2004h). La interpretación de los sueños, en *Obras completas*. Vol. IV. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2004i). La interpretación de los sueños, en *Obras completas*. Vol. V. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2004j). Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños, en *Obras completas*. Vol. XIV. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2004k). Psicopatología de la vida cotidiana, en *Obras completas*. Vol. VI. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2004l). Tres ensayos de teoría sexual, en *Obras completas*. Vol. VII. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2004m). Puntualizaciones sobre el amor de transferencia, *Obras completas*. Vol. XII. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2004n). Totem y tabú. Algunas concordancias de la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos (1913 [1912-13]), *Obras completas*. Vol. XIII. Argentina: Amorrortu.

- _____, (2004o). Proyecto de Psicología (1950 [1895]), *Obras Completas*. Vol. I. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2004p). Informe sobre mis estudios en París y Berlín (1956 [1886]), *Obras Completas*. Vol. I. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2004q). Prólogo y notas de la traducción de J.-M. Charcot, *Leçons du mardi de la Salpêtrière (1887-88) (1892-94)*, *Obras Completas*. Vol. I. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2004r). Construcciones en análisis. *Obras Completas*. Vol. XV. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2004s). Lo inconciente. (1915). *Obras Completas*. Vol. XV. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2004t). Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes, I y II). *Obras Completas*. Vol. XV. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2004u). Las neuropsicosis de defensa. *Obras Completas*. Vol. III. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2004v). Neurosis y psicosis, *Obras Completas*. Vol. XIX. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2004w). La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis, *Obras Completas*. Vol. XIX. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2004x). Manuscrito H, *Obras Completas*. Vol. I. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2005). Moisés y la religión monoteísta (1939 [1934-38]), *Obras Completas*. Vol. XXIII. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2005b). Trabajos sobre técnica psicoanalítica (1911-15 [1914]), *Obras Completas*. Vol. XII. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2005c). Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente, *Obras Completas*. Vol. XII. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2005d). La escisión del yo en el proceso defensivo, *Obras Completas*. Vol. XXIII. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2006). Estudios sobre la histeria (1893-95), *Obras Completas*. Vol. II. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2006a). Pulsiones y destinos de pulsión (1915), *Obras completas*. Vol. XIV. Argentina: Amorrortu.
- _____, (2006b). El malestar en la cultura, *Obras completas*. Vol. XXI. Argentina: Amorrortu.
- Gay, P. (1990). *Freud, una vida de nuestro tiempo*. Barcelona: Paidós.
- Gomperz, T. (2010). *Pensadores griegos I*. Barcelona: Herder.
- Ginzburg, C. (2008). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Península.
- _____, (1999). *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona: Gedisa.

- Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, Madrid: Trotta.
- _____, (2008). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Jones, E. (1997). *Vida y obra de Sigmund Freud*. Vol. 1-3. Buenos Aires: Lumen-Horme.
- Johnston, W. (2009). *El genio austro-húngaro. Historia social e intelectual (1848-1938)*. Oviedo: KRK ediciones.
- Kripper, A. (2011). La negación: los antecedentes brentanianos en el texto de Freud. *Revista de epistemología y ciencias humanas*. No. 3. P. 162 Argentina. Recuperado de: <http://www.aacademica.org/000-052/788> (consultado el 07/10/16).
- Lacan, J. (1999) De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis, *Escritos 2*, México, Siglo XXI.
- Lemérer, B. (1999). *Los dos Moisés de Freud (1914, 1939), Freud y Moisés: escrituras del padre 1*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Maleval, J.C.(2002). *La forclusión del Nombre del Padre*. Buenos Aires. Paidós.
- Marín, H. (2010). *Teoría de la cordura y de los hábitos del corazón*, Valencia: Pre-textos.
- Popper, K. (1972). *Conjeturas y refutaciones*. Buenos Aires: Paidós.
- Quintana J. (1990). Wundt, Maudsley, Brentano. Cara o cruz del método introspectivo, *Revista de historia de la psicología*. Vol. 11, No. 3-4. pp. 286-87.
- Rabinovitch, S. (2000). *Escrituras del asesinato, Freud y Moisés: escrituras del padre 3*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Ríos, C. (2010-2011). Clínica psicósomática: Falta de sí. *Revista Espectros del Psicoanálisis*, num. 8, Invierno. pp. 110-127.
- Samaranch, F. (1999). *El saber del deseo. Releer a Aristóteles*. Madrid: Trotta.
- Sanguinetti, J.J. (1994). *Lógica*. Navarra: Eunisa.
- Zagal, H. y Aguilar, S. (1996). *Límites de la argumentación ética en Aristóteles, Logos, phisis y ét-hos*. México: Publicaciones Cruz O. S. A.