

# EL PENSAMIENTO DE FREUD EN EL CONTEXTO DE LA FILOSOFÍA MODERNA

**Harold Valencia López**<sup>1</sup>  
Universidad de Cartagena

“La tendencia mefistofélica a una implacable desilusión, es la contraparte inseparable de la veneración fáustica del potencial creador en el hombre”<sup>2</sup>.

## INTRODUCCIÓN

**P**artimos, en el presente ensayo, situando el pensamiento de Freud en el contexto de la filosofía moderna, esto es, examinando, a partir de los orígenes de la filosofía moderna y de la identificación de algunos de los elementos que caracterizan el pensamiento moderno, cómo se inscribe el pensamiento freudiano en dicha constelación. Esto nos impele a iniciar el análisis con la referencia al programa cartesiano, que con la inauguración del llamado “paradigma de la subjetividad”, así como con la puesta en marcha del proyecto de llevar la razón a todos los ámbitos de la vida de los hombres se convierte en una de las máximas aspiraciones de la filosofía moderna que, como se muestra, tiene en el pensamiento de Kant, Hegel, Marx, algunos de sus momentos más significativos.

Situado el pensamiento freudiano, en dicho contexto, analizamos cuáles son sus puntos de contacto, pero también, cuáles son sus divergencias y tensiones con el pensamiento moderno, en qué sentido los descubrimientos freudianos sobre el psiquismo cuestionan la filosofía moderna centrada en el paradigma de la consciencia, porque Freud considera el descubrimiento de lo inconsciente como la “tercera herida narcisista de la modernidad” y cómo el psicoanálisis se constituye no simplemente en una psicología de la consciencia, en una terapia para el tratamiento de las perturbaciones nerviosas sino en una filosofía.

En el anterior contexto introducimos y aportamos algunos elementos para sustentar la

1 Profesor riel programa de filosofía de la Universidad de Cartagena.

2 Citado por ERIKH . Enkson. *Ética y psicoanálisis* Buenos Aires Editorial Lumen. 1993 p36

tesis de que el pensamiento de Freud se sitúa en “tensión” con uno de los momentos más significativos de la modernidad: La Ilustración. Tensión en el sentido de que es un heredero de la misma, pero al tiempo, uno de sus críticos más radicales.

De entrada, queremos dejar en claro que, por el propósito central del estudio emprendido, no se hace un análisis exhaustivo de las obras de los filósofos modernos aludidos, pues lo que nos interesa destacar en este ensayo son los elementos que, a nuestro juicio, permiten contextualizar la obra de Freud en el pensamiento de la modernidad.

### **1.1 Modernidad: Razón, Ilustración y Progreso**

La filosofía moderna surge con la pretensión de introducir en todos los ámbitos de la actividad humana la razón, en el sentido de que todo tipo de problemas deberían de ser resueltos apelando no a la tradición, a la autoridad, sea esta secular o religiosa, sino a una instancia autónoma del individuo, pero al mismo tiempo universal, como lo es la razón. Desde las primeras páginas del Discurso del método, del así llamado padre de la filosofía moderna: René Descartes, se puede constatar, como la vamos a denominar, una “voluntad de razón” que anima su pensamiento y que se constituye en motivo y signo de la modernidad:

(...) al haber tenido que ser gobernados durante mucho tiempo por nuestros apetitos y nuestros preceptores, que con frecuencia eran contrarios unos a otros y probablemente ni los unos ni los otros nos aconsejaban siempre lo mejor, resulta entonces casi imposible que nuestros juicios sean tan puros y tan sólidos, como lo hubieran sido si desde el momento de nuestro nacimiento hubiéramos poseído el uso entero de nuestra razón y nunca hubiéramos sido conducidos sino por ella<sup>3</sup>.

Dicha “voluntad de razón”, por supuesto, no es ajena a la tradición filosófica anterior a Descartes, no obstante, lo novedoso de la propuesta cartesiana radica en que ya es una racionalidad que se justifica sin mediaciones distintas a las de la propia subjetividad humana y en la cual el banco de pruebas de lo que ha de ser tomado como “real” lo constituye “la claridad y distinción” de un “buen sentido” o razón que ha sido conducido metódicamente<sup>4</sup>. Tampoco está desarticulada, tal voluntad de razón, de los hechos históricos y sociales que han llevado, a las sociedades europeas, al resquebrajamiento del “mundo feudal” (Reforma protestante, ascenso económico y político de la clase burguesa, desarrollos de la ciencia cuantitativo-experimental, descubrimiento de América). Sin embargo, lo que queremos destacar es el intento metódico con el que inicia el proyecto filosófico de la modernidad, cual es, el de hacer que tanto las relaciones entre hombre y naturaleza como las relaciones entre los hombres mismos, estén reguladas

3 DESCARTES. René. Discurso del método Bogotá: Editorial Norma, 1992. pp. 26-27.

4 Véase DESCARTES René Meditaciones metafísicas Bogotá: Ediciones Universales. 1992.

racionalmente. Entendiendo en este contexto por “regulación racional” la tarea de que tanto la relación hombre-naturaleza dejase de ser de absoluta dependencia del primero con respecto a la segunda, como el que en las relaciones entre los hombres, los criterios de legitimación de las instituciones y autoridades sociales se fundamentasen cada vez menos en recurrencias a autoridades investidas de poderes que trascienden la voluntad y el juicio de los individuos, y si se fundamentasen más en acuerdos “racionales”, en consensos entre los hombres (teorías del contrato social: Hobbes. Locke, Rousseau).

En ese sentido, la “voluntad de razón y de verdad” que anima la filosofía moderna y que tiene su manifestación paradigmática en el pensamiento cartesiano persigue una finalidad práctica muy concreta que busca conscientemente anteponerse a las elucubraciones, desde el punto de vista moderno, especulativas de la escolástica, que poca incidencia tenían para la resolución de los problemas y las actividades “mundanas” de los hombres.

Desde tal perspectiva podríamos sostener que detrás de esa “voluntad de razón y de verdad” hay una “voluntad de poder” que no se conforma con tener una relación contemplativa con respecto al mundo natural y humano sino que también busca un conocimiento certero (cuantitativo-experimental) para poder incidir en la “realidad mundana”. Dicho motivo lo expresa claramente Descartes en el capítulo sexto del Discurso del método cuando propone:

(...) en lugar de esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se puede encontrar una práctica, por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los otros cuerpos que nos rodean, con tanta distinción como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, podríamos emplearlas de la misma manera para todos los usos en los cuales son apropiadas, y convertimos así en dueños y poseedores de la naturaleza<sup>5</sup>.

También, a la visión moderna, le es inherente una idea de progreso en la cual lo mejor está por venir, está puesto en el futuro y por lo contrario el pasado casi siempre está preso de atavismos y obscuridades que es necesario superar si queremos alcanzar mayores grados de libertad. Progreso y libertad que se irán alcanzando en la medida que la razón ilumine los pasos del hombre sobre la tierra. La relación entre razón, progreso y libertad la podemos poner en evidencia en las obras de uno de los pensadores más decisivos e influyentes de la filosofía moderna como lo es Immanuel Kant. En su celebre opúsculo de 1784 Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?<sup>6</sup> Se puede constatar

5        DESCARTES. René Discurso del método Sexta parte parte: Cosas que se requieren para avanzar en la investigación de la naturaleza. Op. cit, pp. 80-81

6        Véase: KANT. Immanuel. Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración? En Revista Argumen-

la vinculación que existe entre estas tres categorías, pues la ilustración concebida por Kant como “la salida del hombre de su condición de menor de edad de la cual el mismo es culpable”<sup>7</sup> no es posible, por una parte, si no hay un uso del propio entendimiento y por otra, si no se da la condición de libertad del uso público de la razón, esto es, la posibilidad de expresar y someter a consideración de la opinión pública mis ideas, puntos de vista o críticas respecto de los aspectos de la vida de los individuos que involucran una relación con los otros (por ejemplo: el ámbito político, religioso, económico, social y cultural en general), la libertad de expresión con la posibilidad del ejercicio de la crítica, genera las condiciones para el desarrollo de la autonomía individual y la constitución de una sociedad ilustrada en la cual tanto los individuos como las instituciones sociales tienen como legitimación de su actuar normas de la razón, principios no instituidos autoritariamente, heterónomamente, sino a través de un ejercicio soberano y público de la facultad racional de los individuos. Así lo expresó Kant en la Crítica de la razón pura:

Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas, sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre<sup>8</sup>.

Es de señalar cómo la categoría de “ilustración” es una categoría dinámica cuya realización está puesta hacia delante, en el futuro, es una tarea en la que cada generación aporta y progresa en la creación de las condiciones que permiten a los hombres superar “la minoría de edad”, pero en la que por la propia finitud y contingencia de la vida del individuo, su plenitud siempre está por alcanzar. De ahí, que Kant responda negativamente a la pregunta ¿vivimos en una época ilustrada?<sup>9</sup> No sólo porque su situación histórica mostrase que la mayoría de los hombres estaban en condiciones de dependencia que les impedía el paso a la mayoría de edad, sino porque su realización siempre hay que estar buscándola, pertenece al ser genérico del hombre en su infinitud y no al individuo en su finitud. En la filosofía de Kant, y en ese motivo del pensamiento ilustrado de introducir razón en el mundo, no deben desvincularse las categorías epistemológicas de las categorías de la filosofía práctica, en el sentido de que la universalidad, la unidad en el mundo natural y humano sólo es posible a través de la razón, pues así como en el mundo de la experiencia, precisamente son las formas puras de la sensibilidad (espacio

---

tos. Bogotá. Nol4-15. 1986, pp.29-43.

7 Ibid. p. 29.

8 KANT, Immanuel. Crítica de la razón pura, Madrid. Alfaguara, 1994. p.9.

9 KANT, Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?. Op Cit. pp. 39-40

y tiempo) unidas con las categorías del entendimiento (unidad, realidad, causalidad, sustancia, etc.) las que posibilitan el ordenar y constituir el caos de sensaciones, hecho que garantiza el ordenamiento racional de la naturaleza y por tanto que el ser humano no sea un ser “pasivo” condenado a una recepción de impresiones (Hume) que no le permiten ir más allá de la situación particular del momento. Análogamente, en el ámbito práctico, los seres humanos somos capaces, ejercitando la razón autónomamente, de llegar en relación con los otros individuos a crear comunidad, a construir sociedad, a generar unidad, a partir del reconocimiento de los elementos universales de la razón que permiten superar los particularismos y tejer comunidad.

De tal manera que, como lo sostiene Herbert Marcuse<sup>10</sup>, la discusión entre el empirismo inglés (atomismo epistemológico) y la filosofía de Kant (unidad de la razón) no se circunscribe sólo a un problema epistemológico, sino que lo que está en juego es la posibilidad misma de constituir comunidad no sólo desde un punto de vista estratégico político, sino desde unos principios éticos. Y en la que la pugna entre los intereses particulares si encuentre punto de solución. Estamos de acuerdo con Marcuse en su análisis de la filosofía moderna cuando expresa que:

Hay una transición necesaria del análisis kantiano de la conciencia trascendental a la exigencia de una comunidad (...) El contraataque idealista fue provocado no por la visión empirista de Locke y Hume, sino por su refutación de las ideas generales (...) el derecho de la razón a configurar la realidad depende de la habilidad del hombre para alcanzar verdades generalmente válidas. La razón es capaz de ir más allá del hecho bruto de lo que es hacia el percibirse de lo que debe ser (...) Y si el conocimiento por medio de la razón, es decir por medio de conceptos que no han sido derivados de la experiencia significa metafísica, entonces el ataque contra la metafísica era al mismo tiempo un ataque contra las condiciones de la libertad humana, ya que el derecho de la razón a guiar la experiencia es parte esencial de estas condiciones<sup>11</sup>.

Así pues, es la universalidad de la razón, desde la perspectiva kantiana, la encargada de imprimir un orden tanto a la realidad natural como a la social, orden sin el cual no sería posible ni la superación de la inmediatez de las sensaciones ni tampoco la construcción de una comunidad humana en la que la regulación de las relaciones sociales encontrasen un punto de equilibrio.

En otro de los pensadores en y de la modernidad, como lo es Hegel, se pone de manifiesto lo que podríamos llamar la radicalización del punto de vista kantiano, pero

---

10 Véase; MARCUSE, Herbert. Introducción a Razón y revolución. Barcelona: Ediciones Alfaya. 1994. pp. 9-34

11 Ibid. pp. 24-25.

también la radicalización del proyecto moderno de introducir razón en el mundo, es así como para Hegel resulta problemático el elemento escéptico que queda en la filosofía kantiana al postular un elemento irreducible a la razón como lo es la “cosa en sí”, pues el sostener, como lo hace Kant, que lo que no es susceptible de mediarse a través de las formas puras de la sensibilidad y las categorías a priori del entendimiento queda por fuera de un conocimiento ‘objetivo’, desde el punto de vista hegeliano, constituiría el relegar la razón “a un mero principio subjetivo, sin poder sobre la estructura objetiva de la realidad. Y de este modo el mundo se dividía en dos partes distintas, subjetividad y objetividad, entendimiento y sensibilidad, pensamiento y existencia<sup>12</sup>. La separación aludida no es para Hegel un problema meramente epistemológico, pues la razón no es simplemente una facultad humana para el conocimiento, sino que “la sustancia es esencialmente sujeto”<sup>13</sup>, las distintas formas de ser, son modos de la razón, la cual en su desenvolvimiento dialéctico, es decir, a partir de las oposiciones, del conflicto, de la superación de las “contradicciones”, va constituyendo la historia, historia que tiene un telos, cual es el reencuentro de la razón con su idea: la libertad.

Encontramos aquí la categoría más importante de la razón, a saber, la libertad. La razón presupone la libertad, el poder de actuar de acuerdo con el conocimiento de la verdad, el poder de dar forma a la realidad conforme a sus potencialidades. El cumplimiento de estos fines pertenece sólo al sujeto que es dueño de su propio desarrollo y que comprende tanto sus potencialidades propias como las de las cosas que lo rodean. A su vez la libertad presupone la razón porque es sólo el conocimiento comprensivo lo que capacita al sujeto para obtener y ejercer este poder. La piedra no lo posee; como tampoco la planta. Ambas carecen de conocimiento comprensivo y, por lo tanto, de verdadera subjetividad<sup>14</sup>.

En términos hegelianos, la historia de la lucha por el reconocimiento, por la inclusión de los hombres y los pueblos, es una de las expresiones, de los momentos, que atraviesa la razón en la búsqueda de libertad. Búsqueda que tiene que pasar por la negación (aufheben) de la negatividad de los hechos que no permiten el desarrollo de las potencialidades de los hombres. En este sentido la filosofía hegeliana es antipositivista, pues los hechos no son criterio de realidad y verdad, ya que algo sólo llega a su realidad y verdad cuando esta a la “altura de la razón”, cuando llega a lo que debería ser. El hecho sólo es un factum, algo dado que en su inmediatez cierra las posibilidades de una sustancia. Sólo lo que está a la altura del concepto, lo racional, es real y hasta tanto no se realice la razón no es posible un mundo donde los hombres hayan superado la

---

12 Ibid.p.28.

13 HEGEL. G W F Fenomenología del espíritu México: Fondo de cultura económica, 1993.. P19.

14 MARCUSE. Op. cit., R15.

enajenación<sup>15</sup>.

De nuevo, y es lo que nos interesa señalar en el de por sí complejo pensamiento hegeliano, se manifiesta la presencia de los elementos que hemos destacado como constitutivos del pensamiento moderno: la relación entre razón, progreso y libertad. Pero, a nuestro juicio, estos rasgos no son exclusividad de la vertiente idealista del pensamiento moderno mismo, sino que en la obra de uno de sus mayores críticos como es la de Carlos Marx, podemos leer en clave materialista el motivo que anima el proyecto filosófico de la modernidad. En efecto, aunque Marx desarrolla su pensamiento en gran medida en una discusión con el idealismo, particularmente el hegelianismo de derecha y de izquierda<sup>16</sup>, considera que el proyecto de realización de la razón en la sociedad moderna ha encontrado un impulso vertiginoso en las fuerzas sociales y técnicas que ha desplegado la época moderna. Examinemos de manera más detallada las anteriores afirmaciones para su necesaria sustentación.

Para Marx, el hegelianismo pretendía realizar la razón sin primero detenerse a criticar las condiciones que impiden su realización y no las criticaba porque no “entendía” el entronque de la conciencia, la razón, con los procesos productivos y reproductivos de la vida material de los hombres<sup>17</sup>, el idealismo partía de una “crítica del cielo”<sup>18</sup> sin considerar la relación del cielo con la tierra, no se daba cuenta que:

Tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel,

15 Enajenación: Esta categoría es empleada por Hegel en el sentido de que la razón no se ha reencontrado con lo que la planificaría: La idea de libertad. Marx la va a emplear en la crítica a la sociedad burguesa para mostrar, por ejemplo, que el trabajador no se afirma, no se reconoce, en lo que se constituye en expresión de su actividad como lo es el trabajo, sino que en la manera en que éste se da en la sociedad burguesa es, en la mayoría de los casos, fuente de frustración y estancamiento de las otras posibilidades del trabajador como ser humano Véase: MARX. Carlos El trabajo alienado En Manuscritos de 1844 Bogotá: Génesis, 1983., pp. 101-118.

16 Las dos vertientes principales en que en principio se dividen los epígonos de Hegel Los de derecha van a considerar que el pensamiento de Hegel es compatible con los dogmas del cristianismo y como el esfuerzo más adecuado para transformar en aceptable la fe cristiana ante el pensamiento moderno, justificándola ante la razón Mientras que los de izquierda, entre los que en principio se incluye Marx, substituyen del todo la religión por la filosofía, sosteniendo la inconciliabilidad entre filosofía hegeliana y cristianismo, negándole a éste todo elemento de trascendencia y reduciendo la religión, de mensaje divino, a hecho esencialmente humano, a través del cual se pueden llegar a saber muchas cosas, pero no sobre Dios sino sobre el hombre, sobre sus aspiraciones profundas y su historia.

17 Véase: MARX, Carlos y Engels Federico. La ideología alemana Bogotá: Editorial Andreus. 1979 P11.

18 Véase MARX Carlos. Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel En; Marx y el derecho. Escritos de juventud En: Revista Argumentos. Bogotá, No4-5. 1983.pp 117-138..

siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de “sociedad civil” y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política(...)no es la conciencia la que determina el ser sino que es el ser social quien determina la conciencia<sup>19</sup>.

Según Marx, precisamente, una filosofía consciente de su papel histórico tiene que desenmascarar las formas de enajenación que impiden a los hombres llegar “a la mayoría de edad” (expresado en lenguaje kantiano) y tal desenmascaramiento debe transformar “la crítica del cielo por crítica de la tierra”, la crítica de la teología, de las ideas, por crítica del Estado, de la economía, del derecho. En síntesis, crítica de la sociedad burguesa y sus instituciones, tal crítica debe tener la radicalidad necesaria para “coger el problema por la raíz”<sup>20</sup> y mostrar cómo la razón no se puede realizar en una formación social como la burguesa en la cual la lógica del mercado penetra y escinde todas las esferas del “mundo de la vida” de los hombres, reduciendo todo tipo de relaciones (hombre-hombre: hombre-naturaleza) a relaciones entre cosas, entre mercancías. El “fetichismo de la mercancía” como lo denomina Marx en *El capital*<sup>21</sup> penetra todas las relaciones humanas en cuanto transforma las relaciones de los individuos en cualidad de las cosas mismas y esta transformación constituye la naturaleza de la mercancía en la producción capitalista. Producción que no está en función del despliegue de las potencialidades del género y los individuos, sino que éstos están al servicio de las necesidades de la producción. La posición social del individuo, su nivel de vida, la satisfacción de sus necesidades, su libertad y su poder están determinadas por el valor de sus mercancías. Pero, de otra parte, los conflictos generados por los desgarramientos, las “contradicciones” que implica la lógica del mercado tales como el que la mayor parte de los seres humanos se sientan negados en lo que debería ser fuente expresiva de sus facultades creativas: el trabajo<sup>22</sup>. Contradicción que está en la base de antagonismos como el carácter social de las fuerzas productivas y su organización particular; el desarrollo de los procesos de mecanización del trabajo y el mantenimiento de un trabajo esclavizado; el incremento de la riqueza material en su conjunto y su uso no para la satisfacción de las necesidades de las grandes mayorías, sino para el despilfarro y su empleo destructivo. Estos desgarramientos, acentuados por el desarrollo de las fuerzas productivas, deben encontrar, desde la óptica de Marx, una superación no como en el Idealismo alemán: en el concepto, sino en la práctica revolucionaria. Práctica que ha sido posibilitada no sólo por un acto de conciencia, sino por los propios procesos históricos, del trabajo

---

19 MARX. Carlos. Prólogo a contribución a la crítica de la economía política Bogotá: Ediciones Universal. 1987. pp. 55-56.

20 MARX. Contribución a la crítica de la filosofía de el derecho de Hegel Op Cit ,p 130.

21 Véase: MARX, Carlos. El fetichismo de la mercancía y su secreto En: *El capital* México: Fondo de cultura económica de México. 1982 T I p 254.

22 Véase: MARX. Carlos *El trabajo alienado*. Op Cit.



humano, que progresivamente han ido generando condiciones para que la aspiración humana a un estado de razón que implica: libertad, justicia, igualdad, solidaridad, se pueda encarnar en la vida concreta de los hombres. En este sentido, Marx reconoce que la época burguesa, como ninguna otra, ha generado un movimiento vertiginoso de todas las esferas de la actividad humana “el continuo trastocamiento de la producción, la conmoción ininterrumpida de todas las situaciones sociales, la eterna inseguridad y movilidad distingue la época burguesa de todas las demás. (...) Todo lo estamental y estable se evapora, todo lo consagrado se desacraliza”<sup>23</sup>. Movimiento que tendencialmente conducirá, a juicio de Marx, sino a la destrucción de todas las esferas de la sociedad, a una formación social que disuelva los antagonismos que no permiten una “realización de la razón”, pues, también a su juicio, “las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa, brindan al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo”<sup>24</sup>.

De tal manera que en el “materialismo histórico” de Marx, también, se muestra esa confianza característica del pensamiento moderno: estamos progresando en el camino que nos conducirá a un mundo de razón en el que la libertad del ser humano frente a las sujeciones naturales y sociales no sea una quimera. Para Marx ese “estado de razón” lo constituiría la sociedad comunista, pues esta sería “el comienzo de la historia humana” porque, por vez primera, no estarían los hombres determinados por fuerzas, como las económicas que en la sociedad burguesa están sujetas a una “mano invisible”, por fuera del control social.

Precisamente, el comunismo es concebido por Marx como la salida del “reino de la necesidad” para pasar al “reino de la libertad”, la superación de las escisiones que han marcado la relación entre hombre-naturaleza y de los seres humanos entre sí “la verdadera solución del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre (...) entre objetivación y afirmación de sí, entre libertad y necesidad, entre individuo y género”<sup>25</sup>.

Con la periférica alusión que hemos hecho a algunos aspectos del pensamiento filosófico de Descartes, Kant, Hegel y Marx, lo que nos interesa destacar es que a pesar de sus múltiples aspectos y complejas diferencias, se pone de relieve, sin desconocer que estos no son los únicos elementos que caracterizarían el pensamiento moderno, un optimismo frente a la construcción de un mundo donde las obscuridades, atavismos, temores y tiranías de tiempos pasados serían iluminados por un estado de razón, llámese este: “Pensamiento claro y distinto”, “Ilustración”. “Saber absoluto”, o “Comunismo”.

23 MARX. Carlos y Engels Federico. Manifiesto comunista. Barcelona: Crítica, Edición bilingüe, 1998. Pp.42-43.

24 MARX. Prólogo a contribución a la crítica de la economía política Op rit p 57.

25 MARX. Manuscritos de 1844. Op. cit., pp 136-137.

Pero, parafraseando a Adorno y Horkheimer en su obra *Dialéctica de la ilustración*<sup>26</sup>, aunque todo este esfuerzo del pensamiento moderno persiguió el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores, la tierra toda entera resplandece bajo el signo de una total calamidad: lo que “resplandeció” en el siglo XX, en la vida de los hombres y de los pueblos, no fue la razón y sus ideales realizados (libertad, justicia, solidaridad, igualdad, paz), sino un desencantamiento ante las propias fuerzas que prometían la liberación, pues tales fuerzas terminaron relacionándose “con las cosas como el dictador con los hombres: las conoce en la medida que puede manipularlas, someterlas”<sup>27</sup>. Desde tal desencantamiento se proclama, por parte de algunos (¿post-modernos?), la superación del proyecto filosófico de la modernidad sin salvar, como observan Adorno y Horkheimer<sup>28</sup>, la realización de sus momentos progresivos, de sus momentos de “verdad”.

## 1.2 El Psicoanálisis: ¿psicología de la consciencia, terapia, o filosofía?

La alusión a la “Dialéctica de la ilustración” nos permite abrir el espacio para plantear la tesis de que el pensamiento de Freud hay que situarlo en la tensión de una crítica a la Ilustración en cuanto a una razón que no es consciente de sus elementos regresivos y más que razón es racionalización\*, y una razón que debe sacar adelante sus momentos de verdad. De ahí que aunque Freud vaya a mostrar los elementos “arcaicos” que, encubiertamente, continúan determinando las acciones humanas, al tiempo emplea la razón para sacar a la luz dichos elementos regresivos y considerará que si la humanidad ha de tener porvenir, este dependerá de la guía de una razón consciente de sus propias negatividades. En uno de sus momentos de confianza en la ilustración, en *El porvenir de una ilusión* (1927), llegará a decir:

Podemos repetir una y otra vez que el intelecto humano es muy débil en comparación con la vida instintiva del hombre, e incluso podemos estar en lo cierto. Pero con esta debilidad sucede algo especialísimo. La voz del intelecto es apagada, pero no descansa hasta haber logrado hacerse oír y siempre termina por conseguirlo, después de ser rechazada infinitas veces. Es éste uno de los pocos puntos

---

26 Véase: ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max. *Dialéctica de la ilustración* (fragmentos filosóficos). Madrid: Editorial Trotta. 1994.p. 59.

27 Ibid.R64.

28 Ibid. Pp 49-58.

\* Freud denomina racionalización al mecanismo mediante el cual el yo se defiende de impulsos que le generan conflicto y consiste en que una acción, que tiene como origen una fuerza inconsciente, es disfrazada mediante un argumento lógico. Es importante destacar cómo en la racionalización el pensamiento no juega un papel activo para motivar la acción, sino un papel pasivo que busca la legitimación o justificación de una situación de hecho. Véase: FREUD, Anna *El yo y los mecanismos de defensa* Barcelona Paidós 1993.

en los cuales podemos ser optimistas en cuanto al porvenir de la Humanidad<sup>29</sup>.

Sólo sacando a la luz de la consciencia. los elementos regresivos, las negatividades, las fuerzas inconscientes<sup>30</sup> que están a la base del psiquismo humano, se pueden superar los “oscuros” momentos de la racionalidad humana. En *El yo y el ello* (1923) llegará, Freud, a formular como objetivo del psicoanálisis “que lo que hay en el ello se haga yo”<sup>31</sup>. Incluso hacia final de los años treinta (1938), prácticamente a las puertas de su muerte, en uno de los períodos más difíciles y escépticos tanto en lo personal (el cáncer al maxilar que se le ha acentuado; su huida del antisemitismo nazi) como en lo que está aconteciendo a su alrededor (preludios de la segunda guerra mundial), expresará:

El concepto del inconsciente ha estado desde hace tiempo llamando a las puertas de la psicología para que se permitiera la entrada. La filosofía y la literatura han jugado con frecuencia con él, pero la ciencia no encontró como usarlo. El psicoanálisis ha aceptado el concepto, lo ha tomado en serio y le ha dado un contenido nuevo. Con sus investigaciones ha llegado a un conocimiento de las características de lo psíquico inconsciente que hasta ahora eran insospechadas y ha descubierto algunas de las leyes que lo gobiernan. *Pero nada de esto implica que la calidad de ser consciente haya perdido su importancia para nosotros. Continúa siendo la luz que ilumina nuestro camino y nos lleva a través de la oscuridad de la vida mental\*\*\**. Como consecuencia del carácter especial de nuestros descu-

---

29 FREUD, Sigmund. *El porvenir de una ilusión*. Fu *El yo y el ello* y otros ensayos Barcelona Ediciones Orbis. 1993 pp. 251-256.

30 En una primera aproximación al concepto de inconsciente tal como se formula en la primera tópica (1900-1920) o sistemática podemos decir que para Freud significa una región o cualidad psíquica formada de contenidos que han sido reprimidos y se rigen por procesos primarios, no contando para ellos ni las leyes lógicas, ni las categorías de espacio y tiempo, ni los valores: forman la otra escena” de representaciones a las que les está vedada su entrada en la consciencia y de las que el yo ignora su existencia. “Llamaremos, pues, “consciente” a la representación que se halla presente en nuestra consciencia y es objeto de nuestra percepción, y éste será por ahora el único y estricto sentido que atribuiremos a la expresión discutida. En cambio, denominaremos “inconsciente” a aquellas representaciones latentes de las que tenemos algún fundamento para sospechar que se hallan contenidas en la vida anímica, como sucedía en la memoria. Una representación inconsciente será entonces una representación que no percibimos, pero cuya existencia estamos, sin embargo, prontos a afirmar, tasándose en indicios y pruebas de otro orden” Véase: Freud, Sigmund *Metapsicología*. En *El malestar en la cultura* y otros ensayos. Alianza Editorial Madrid. 1993..p 125.

31 En los escritos posteriores a 1920 (*El yo y el ello*) se desarrolla en la obra de Freud la llamada segunda tópica o segunda perspectiva de análisis del “aparato psíquico” y en la cual la comprensión del mismo se hace desde un modelo más antropológico (ello. yo. superyó), diferente al modelo más espacial de la denominada sistemática o primera tópica (consciente. preconscious, inconsciente). En la segunda tópica el psiquismo está comprendido en términos de tres instancias de la personalidad que se relacionan entre sí. casi como si fuesen tres sujetos en uno El ello está caracterizado como la “parte” primigenia del psiquismo determinada por “el principio del placer” y regida por procesos inconscientes.

\*\*\* La cursiva es nuestra.

brimientos, nuestro trabajo científico en la psicología consistirá en traducir los procesos inconscientes en procesos conscientes, llenando así las lagunas de la percepción consciente<sup>32</sup>.

Ahora bien, si el pensamiento de Freud se va a colocar en tensión con las pretensiones de introducir razón en el mundo del proyecto ilustrado de la modernidad, no es porque sea anti-ilustrado, sino porque los descubrimientos y teorías desarrolladas por el psicoanálisis van a poner, para utilizar una expresión fenomenológica, en “epojé”<sup>33</sup> esa evidencia tan cara a la filosofía de la consciencia como es la de un “yo” absolutamente “claro y distinto” en sus acciones, y erigido en banco de pruebas de toda certeza. Pero claro, a diferencia de la epojé fenomenológica de la filosofía husserliana, el psicoanálisis realiza una especie de epojé invertida, pues “no se trata de una reducción a la consciencia, sino más bien de una reducción de la consciencia. La consciencia deja de ser lo más conocido para convertirse en problemática. Hay en adelante un problema de la consciencia del devenir - consciente (Bewusstwer-den), en lugar de la pretendida evidencia del ser-consciente (Bewusst-sein)”<sup>34</sup>. En este sentido, los descubrimientos y desarrollos de la teoría psicoanalítica no pueden ser, desde nuestro punto de vista, reducidos a una “psicología de la consciencia”, esto es, a una descripción y análisis de los intrincados mecanismos que intervienen y regulan la mente. En este aspecto estamos de acuerdo con Ricoeur<sup>35</sup> en que la crítica freudiana a la consciencia inmediata es una disciplina de la reflexión: filosofía:

(...) como la Fenomenología del espíritu de Hegel, pero en sentido inverso, en cuanto efectúa un descentramiento del foco de las significaciones, un desplazamiento del lugar de nacimiento del sentido. La consciencia inmediata se encuentra, en virtud de ese desplazamiento, desasida en beneficio de otra instancia del sentido, trascendencia de la palabra o posición del deseo. Tal desasimiento al que de algún modo fuerza la sistemática freudiana debe efectuarse como una forma de ascesis de la misma reflexión, cuyo sentido y necesidad sólo aparecen después, como recompensa por un riesgo no justificado. Mientras no demos ese paso

---

32 FREUD, Sigmund. Algunas lecciones elementales de psicoanálisis En: Obras completas Madrid: Biblioteca nueva. 1996, vol.3.

33 La epojé posee cierta analogía con la duda escéptica y con la duda metódica cartesiana. No obstante, llevar a cabo una epojé no significa estrictamente dudar, sino más bien suspender el juicio sobre todo lo que nos dicen las doctrinas filosóficas, sobre lo que nos dicen las ciencias, sobre lo que cada uno de nosotros afirma y supone en la vida cotidiana, en síntesis sobre las creencias que constituyen lo que Husserl llama la “actitud natural” Véase: HUSSERL; Edmund. La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Barcelona: Crítica, 1991. pp. 156 y ss.

34 RICOEUR, Paul Freud: Una interpretación de la cultura. Libro III Dialéctica: Una interpretación filosófica de Freud. México: Siglo XXI. 1973. p.371.

35 Véase: RICOEUR, Paul. Ibid. pp.367- 401.

en forma efectiva, no comprenderemos realmente lo que decimos al declarar que la filosofía de la reflexión no es una psicología de la consciencia (...) Es necesario perder la consciencia y su pretensión de regir el sentido para salvaguardar la reflexión y su inexpugnable seguridad<sup>36</sup>.

Así pues, y es la tensión que hemos señalado de entrada, los resultados de las investigaciones de Freud sobre “las profundidades del alma humana” no sustituirán - ni en la filosofía del psicoanálisis ni en la terapia psicoanalítica-el papel de una razón reflexiva tanto en la vida del sujeto como en la cultura, sino que van a deshacer las deseadas, pero ingenuas y falsas seguridades del yo cartesiano, mostrando que detrás de sus seguridades y transparencias se esconden las fuerzas de un mundo que si no es develado y mirado de frente no va a ser posible en verdad tanto para el sujeto como para la cultura que él habita, introducir razón, tal mundo es formulado en los primeros escritos de Freud como el inconsciente.

### **1.2.1. Freud y la tercera herida narcisista de la modernidad.**

La impugnación freudiana al privilegio de la consciencia no se asimila tranquilamente, sino que va a provocar toda una conmoción en la, muchas veces dogmática, confianza que tiene la consciencia moderna sobre si. Tal conmoción es lo que Freud va a llamar “la tercera herida narcisista” de la humanidad. El narcisismo universal de los hombres, su amor de sí mismos, ha sufrido hasta ahora tres graves humillaciones por parte de la investigación científica<sup>37</sup>:

La primera proviene de la teoría heliocéntrica de Copérnico, teoría que al derrumbar la posición céntrica de la tierra, al ser la tierra uno más de los planetas que giran alrededor del sol, disuelve la garantía que el hombre tenía como indicio de su papel dominante en el universo, algo muy ajustado a su inclinación a mirarse a sí mismo como centro y señor de la creación, el descentramiento copernicano sumerge a la tierra y a los hombres en la infinitud del universo, mostrando que este es un mundo más entre los mundos posibles y no necesariamente el mejor y el “eje” del universo.

Posteriormente, la pretensión humana de atribuirse una posición dominante sobre las otras criaturas vivientes, al considerarse el ser humano dotado en su origen y desarrollo, de una naturaleza abismalmente distinta, es fracturada por la humillación biológica de Carlos Darwin, quien con sus tesis sobre “el origen, selección natural y evolución de las especies” sostiene que el vínculo entre lo animal y lo humano, “lo más alto y lo más bajo” es más estrecho de lo sospechado, por no decir negado.

36 Ibid. P. 369.

37 Véase: FREUD, Sigmund. Una dificultad del psicoanálisis Madrid: Biblioteca nueva. Obras completas. 1996. vol.3 pp 2434-2435.

Finalmente, el psicoanálisis representa probablemente la más cruel de las humillaciones infringidas al narcisismo humano, pues su narcisismo ya herido al saber que no es ni el señor del cosmos ni el amo de los seres vivientes queda aun más resentido al darse cuenta que no es ni siquiera dueño de su propia morada: de su psique, de su yo. Desde tal herida el pensador freudiano se dirige al yo de la siguiente manera:

Confías en que todo lo que sucede en el alma llega a tu conocimiento, por cuanto la consciencia se encarga de anunciártelo. Y cuando no has tenido noticia ninguna de algo, crees que no puede existir en tu alma. Llegas incluso a identificar lo “anímico” con lo “consciente”: esto es, con lo que te es conocido, a pesar de la evidencia de que a tu vida psíquica tiene que suceder de continuo mucho más de lo que llega a ser conocido a tu conciencia. Déjate instruir sobre este punto. Lo anímico en ti no coincide con lo que te es consciente(...)Te conduces como un rey absoluto, que se contenta con las informaciones que le procuran sus altos dignatarios y no desciende jamás hasta el pueblo para oír su voz. Adéntrate en ti, desciende a tus estratos más profundos y aprende a conocerte a ti mismo; sólo entonces podrás llegar a comprender por qué puedes enfermar y, acaso también a evitar la enfermedad<sup>38</sup>.

Precisamente es en este “déjate instruir sobre este punto”, en la impugnación del narcisismo del yo, en el “adéntrate en ti mismo, profundamente, aprende primero a conocerte, y desciende hasta el pueblo para escuchar su voz”, donde encontramos metafóricamente los motivos que nos impelen a pasar de la evidencia de la consciencia, del “cogito” cartesiano, a la exploración de las interrelaciones entre lo consciente y lo inconsciente y su significación para una comprensión del ser humano y la cultura, aspecto este que se constituye en el centro de la investigación del presente trabajo. Pues, como lo expresa Ricoeur:” (...) El realismo de lo inconsciente, convertido en realismo del propio yo, debe considerarse como una fase (...) y una etapa hacia una consciencia de sí menos centrada en el egoísmo del Ego. educada por el principio de realidad, por la ananké (necesidad), y abierta a una verdad sin ilusión<sup>39</sup>.

### **1.2.2 El psicoanálisis como terapia y el psicoanálisis como filosofía.**

Queremos aclarar que nuestro propósito central en este apartado no es discutir en pormenor el problema referente al “estatuto epistemológico” del psicoanálisis, sino más bien situar nuestro estudio dentro de la perspectiva del psicoanálisis en la que se va a desenvolver. El psicoanálisis ha sido considerado desde múltiples perspectivas\*:

38 FREUD, Sigmund Una dificultad del psicoanálisis, Op. cit., pp. 2435-2436.

39 RICOEUR, Paul Freud Una interpretación de la cultura, Op cit. P. 374.

\* Véase para el desarrollo de los aspectos aludidos en lo que sigue: GOMES. S Carlos. Freud. Crítico de la ilustración. Barcelona: Crítica. 1998. pp. 13 y ss.

Como un método terapéutico, como una teoría de la vida psíquica, como una ciencia, como una filosofía del hombre, como un método crítico de análisis e interpretación de los fenómenos psíquicos y culturales. También el carácter de su estatuto epistemológico ha sido debatido desde muchos ángulos, sobre todo en un siglo como el XX, donde las presiones provocadas por la tradición del positivismo lógico, para lograr que las ciencias se adecuaran a un modelo típico, atravesó las discusiones en buena parte del siglo, el problema de la demarcación expresa esta tradición: ¿cómo se distingue la ciencia de la no-ciencia? Las críticas y descalificaciones de K. Popper al considerar como pseudociencias al psicoanálisis, al marxismo y al darwinismo porque sus teorías no son comprobables, sus proposiciones no son falsables y sus predicciones no se cumplen, no han sido seguidas por otros autores, sin que por ello dejen de tener cierta pertinencia.

Para Paul Ricoeur, el estatuto del psicoanálisis es doble, situándose entre lo que denomina una energética y una hermenéutica<sup>40</sup>. También para J. Habermas, el psicoanálisis goza de una particularidad, pues es el “único ejemplo tangible de una ciencia que recurre metódicamente a la autorreflexión<sup>41</sup>, y con su nacimiento “se abre la posibilidad de un acceso metodológico, a partir de la lógica de la investigación misma, a esa dimensión ocultada por el positivismo”<sup>42</sup>, pero, Freud concibió su teoría más como una ciencia experimental rigurosa que como una reflexión crítica, no acabando de aclarar metodológicamente lo que separa al psicoanálisis, tanto de las ciencias empírico-analíticas como de las que proceden de forma exclusivamente hermenéutica.

Es cierto que Freud consideró el psicoanálisis como una ciencia, particularmente para oponerlo a una concepción del mundo (Weltanschauung), en cuanto “construcción intelectual que resuelve unitariamente, sobre la base de una hipótesis superior, todos los problemas de nuestro ser, y en la cual, por tanto, no queda abierta interrogación ninguna y encuentra su lugar determinado todo lo que requiere nuestro interés”<sup>43</sup>. Pero, también es verdad que Freud en el desarrollo del psicoanálisis se vio obligado a “problematizar” el marco positivista en el que, inicialmente, construyó su obra:

El psicoanálisis es una parte de la psicología (...)La psicología también es una ciencia natural ¿Qué otra cosa puede ser? Pero su caso es diferente. Nadie es bastante atrevido para emitir juicios acerca de cuestiones físicas; pero todo el mundo- el filósofo y el hombre de la calle por igual- tiene su opinión sobre los pro-

---

40 Véase: RICOEUR, Paul. Freud Una interpretación de la cultura, Op. cit., p. 60 y ss.

41 HABERMAS. Jürgen. Conocimiento e interés Madrid: Taurus. 1982, p. 215.

42 Ibid.

43 FREUD. Sigmund, Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis Madrid: Biblioteca nueva Obras completas. 1996. vol. 3. p. 2661 p. 3191.

blemas psicológicos y se comporta como si por lo menos fuera un psicólogo amateur<sup>44</sup>.

Es decir, el psicoanálisis, como interpreta John Forrester<sup>45</sup>, parecería ser como cualquier ciencia, pero debido a que su objeto también es su sujeto, la analogía entre el psicoanálisis y cualquier otra ciencia termina abruptamente allí. No sólo cualquier persona investigada por el psicoanálisis se considera un experto, de modo que quien realiza la investigación piensa que es un experto mucho antes que la haya comenzado, sino que el psicoanálisis debe diferir de otras ciencias por el hecho de que tiene que trabajar desde está “particularidad” y ser su crítico. Esa “particularidad” es tanto el punto de partida básico como el problema central.

Lo cierto es que el psicoanálisis trata de ofrecerse tanto como interpretación (como es formulada explícitamente en una de las obras fundamentales de Freud: La interpretación de los sueños) cuanto como una teoría general que pretende cobijar los casos particulares bajo una serie de hipótesis y teorías generales a las que remite, al menos como saber referencial. De ahí que, en principio, las objeciones o, cuando menos, las preguntas de Popper no dejen de tener sentido. Pues el psicoanálisis, en lo que en él haya de “ciencia positiva”, ha de dar cuenta del problema de la refutabilidad o testabilidad de sus hipótesis<sup>46</sup>. Y ahí es, Según Popper, donde se muestra radicalmente insuficiente, pues una eventual interpretación sugerida por el analista no puede ni confirmarse ni refutarse. Si el paciente la acepta, pudiera pensarse que es adecuada, pero si la rechaza, ello puede atribuirse a la fuerza de sus mecanismos de resistencia y seguir dándola por válida.

El problema no fue ajeno al propio Freud, que lo afronto directamente en uno de sus últimos ensayos. Construcciones en análisis (1937). Desde el comienzo lo expresa con toda claridad, al preguntar si cuando el analista proporciona interpretaciones a un paciente no le trata:

(...) según el famoso principio Heads I win, tails you lose (si es cara gano yo, si es cruz pierde usted). Es decir, si el paciente está de acuerdo con nosotros, la interpretación es acertada: si nos contradice, es un signo de su resistencia, lo cual demuestra que estamos en lo cierto. De este modo siempre tenemos razón frente al pobre diablo inerme al que estamos analizando, independientemente de lo que responda a lo que le presentamos<sup>47</sup>.

Para Freud, el psicoanálisis no trataría sólo de realizar “interpretaciones correctas”, independientemente de lo que esto pudiera significar, sino también de ofrecer “construcciones”, de las

44 FREUD, Sigmund. Algunas lecciones elementales de psicoanálisis. Biblioteca nueva. Obras completas. 1996, vol., 3, p. 3420.

45 Véase: FORRESTER, John. Sigmund Freud: Partes de guerra. Barcelona: Editorial Gedisa. 2000. pp.252 y ss.

46 Véase: POPPER, Karl. Conjeturas y refutaciones Barcelona: Paidós. 1994. R 60 y ss.

47 FREUD, Sigmund. Construcciones en análisis Madrid: Biblioteca nueva. Obras completas, 1996. vol.3. p.3365.



que sólo el discurrir de conjunto del análisis puede dar signos sobre su validez. Pero, si la cuestión del estatuto epistemológico del psicoanálisis plantea problemas, otro tanto sucede con un psicoanálisis aplicado a la cultura, problema sobre el cual, el propio Freud también se detuvo reflexivamente<sup>48</sup>.

En las cartas a quien en sus inicios fue el “único lector” de Freud: Wilhelm Fliess<sup>49</sup>, Freud habla tempranamente del mito de Edipo y del significado psicológico del Hamlet de Shakespeare, específicamente cuando está formulando uno de los conceptos centrales del psicoanálisis como lo será el complejo de Edipo. El recurso a la literatura no es accidental, ni una simple ilustración en Freud. En los hechos y legados culturales, Freud, busca también vestigios de las teorías que está tratando de consolidar<sup>50</sup>. Esto se constata, por ejemplo, en el papel de la “censura” en el sueño o la instancia superyoica en la que posteriormente se va denominar “segunda tópica”. Estos conceptos se corresponden con la función social de interdicción a los instintos o los ideales que la cultura ostenta, así pues, institución intrapsíquica e institución social se relacionarían:

Toda historia de la civilización es una exposición de los caminos que emprenden los hombres para dominar sus deseos insatisfechos, según las exigencias de la realidad y las modificaciones en ella introducidas por los progresos técnicos (...) El conocimiento de las enfermedades neuróticas del individuo ha facilitado mucho la comprensión de las grandes instituciones sociales, pues las neurosis mismas se nos revelan como tentativas de resolver individualmente aquellos problemas de la compensación de los deseos, que habrían de ser resueltos socialmente por las instituciones.<sup>51</sup>

De ahí que el análisis de la cultura no aparezca, en el psicoanálisis, simplemente como un complemento, sino que ha estado presente desde el principio y ha contribuido a la consolidación de sus principales hipótesis y conceptos.

Todo lo dicho anteriormente, tiene la intención de clarificar la perspectiva desde la que se aborda la teoría psicoanalítica en el presente trabajo, esto es, como una filosofía del hombre, de la cultura, como la reflexión sobre el concepto mismo de cultura, su génesis, lo que representa la organización social dentro de ella, así como su actualidad y pertinencia para nuestra propia comprensión cultural, nuestro propósito se mueve, en

48 Véase: FREUD. Sigmund Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis Lección XXXIV Op. cit. vol.3. pp.3178ss.

49 Para una dilucidación del papel que jugó Wilhelm. Fliess en la construcción de la teoría psicoanalítica y en la vida de Freud. véase: GAY Peter Freud. Una vida de nuestro tiempo. Barcelona: Editorial Paidós, 1996.. pp. 81 y ss.

50 Véase: FREUD. Sigmund Los orígenes del psicoanálisis Op cit., vol.3. pp.3433 y ss.

51 FREUD, Sigmund. Múltiple interés del psicoanálisis Op. cit. vol 2. p 1864.

síntesis, en lo que Marcuse<sup>52</sup> considero como la filosofía del psicoanálisis:

Freud desarrolló una teoría del hombre, una “psi-cología” en el sentido más estricto. Con esta teoría, Freud se situó a sí mismo en la gran tradición de la filosofía y bajo un criterio filosófico. Freud separó conscientemente su filosofía de su ciencia (...) En el terreno terapéutico tal negación puede estar perfectamente justificada. Sin embargo, ningún argumento terapéutico debe impedir el desarrollo de una construcción teórica que pretende, no curar la enfermedad individual, sino diagnosticar el desorden general<sup>53</sup>.

La distinción señalada no es solamente propuesta por los intérpretes de las teorías de Freud, sino que es clara y explícitamente formulada por el propio Freud:

Os he dicho que el psicoanálisis comenzó con una terapia; pero no es en calidad de terapia como yo quería recomendarla a vuestro interés, sino por su contenido de verdad por los descubrimientos que nos procura sobre aquello que más interesa al hombre sobre su propio ser y por las relaciones que señala entre sus más diversas actividades. Como terapia es una entre muchas, si bien sea *primus inter pares*”.<sup>54</sup>

A partir de esta distinción entre el psicoanálisis como terapia, esto es, como un método para el diagnóstico y el tratamiento de las perturbaciones mentales y el psicoanálisis como filosofía, como una teoría del hombre, de la cultura, método crítico de análisis e interpretación de los fenómenos psíquicos y culturales, y situándonos en esta última perspectiva, vamos a adentrarnos, en posteriores trabajos, en la exploración freudiana del psiquismo humano y de la cultura.

---

52 Véase: MARCUSE. Herbert. *Introducción a Eros y Civilización* Barcelona: Ariel. 1989 pp.17-21.

53 Ibid . Pp. 20-21.

54 FREUD. *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*. Op cit. vol 3, p 3190.