

PSICOANÁLISIS Y FILOSOFÍA: LA GESTACIÓN DEL INCONSCIENTE EN TORNO A LAS “AMBIVALENCIAS” DE FREUD

*PSYCHOANALYSIS AND PHILOSOPHY: THE GESTATION OF
THE UNCONSCIOUS AROUND FREUD'S AMBIVALENCES*

ALFONSO A. GRACIA GÓMEZ

Doctor en filosofía
Profesor de Filosofía en la Conselleria d'Educació
de la Generalitat Valenciana
Universitat de València
Valencia/España
alfonso.gracia@outlook.com

Recibido: 9/03/2018
Aceptado: 24/09/2018

Resumen: El término “ambivalencia” cumple con varias de las funciones teóricas más relevantes tanto para el psicoanálisis como para su tesis fundacional: la del inconsciente. Este artículo se plantea la necesidad de elaborar una revisión somera que sea capaz de enlazar los condicionantes socio-históricos de la disciplina freudiana con los antecedentes teóricos más relevantes de su objeto de estudio. En este nexo surge la historia de la filosofía y sus contribuciones a la constitución de su concepto de inconsciente, comportándose como si se tratara de un “alter ego”, incómodo pero imprescindible, de cuya acechanza Freud nunca se llega a emancipar.

Palabras clave: Psicoanálisis, filosofía, ambivalencia, epistemología, hermenéutica.

Abstract: The term “ambivalence” fulfills several of the most relevant theoretical functions both for psychoanalysis and for its foundational thesis: the unconscious. This article proposes the need to elaborate a brief review able to link the socio-historical conditions of the Freudian discipline with the most relevant theoretical antecedents of its object of study. In this nexus arises the history of philosophy and its contributions to the constitution of the concept of unconscious, behaving as if it were an “alter ego”, uncomfortable but essential, from which Freud never freed.

Key words: Psychoanalysis, philosophy, ambivalence, epistemology, hermeneutics.

Le he amado demasiado para no odiarle...

(Jean-Baptiste Racine)

1. VIENA: LA HISTORIA DE UNA AMBIVALENCIA

La primera vez que Freud usó la palabra “psicoanálisis” fue en 1896, primero en francés y luego en alemán. Sin embargo, llevaba trabajando este concepto en su estudio de la Berggasse 19 desde septiembre de 1891; en principio prosiguiendo el desplazamiento de Breuer desde la hipnosis al método catártico, hacia mediados de los noventa ya se había embarcado plenamente en la nueva “ciencia” (Gay, 1988: 103 ss). Algunas de sus ideas y observaciones clínicas más iconoclastas pertenecen precisamente a esta época. El que un día será inventor del psicoanálisis vivía en una zona poco atractiva, situada entre un mercado judío y el barrio rico de donde provenía la mayor parte de sus pacientes:

Allí, en la parte llana de la calle, a medio camino entre sus orígenes judíos y los opulentos e intelectuales barrios de la colina, Freud construyó su hogar. Nunca entendía –comenta Bernheim– que en ella se domiciliara un genio mundialmente conocido, descubridor del psicoanálisis, pero quizás era el lugar donde se encontraba más cómodo, porque reflejaba algo de su vida externa y la progresión de su carrera (Bettelheim, 1991: 29).

Allí comenzó la andadura que le llevó al descubrimiento del complejo de Edipo. Es este concepto el que fija de una vez por todas la importancia nuclear de la “ambivalencia” característica de las relaciones de Freud, y que llegará a arrastrar consigo la misma disciplina que él funda. El término “ambivalencia” es, sin embargo, un préstamo de Bleuler que no conocerá su importancia hasta una época más tardía. La palabra no aparece hasta 1912 (*Dinámica de la transferencia*), para describir el fenómeno de la transferencia negativa, que “se la descubre a menudo juntamente con la transferencia positiva”. Pero, como señala el *Diccionario de psicoanálisis* de Laplace y Pontalis, ya existía esta noción en textos anteriores (FREUD, 1909), y forma parte fundamental de la comprensión freudiana del complejo de Edipo tal como aparecía en tiempos de *La interpretación de los sueños* (FREUD, 1900): “Se observará que Freud, al fin de su obra, tiende a conceder a la ambivalencia una importancia creciente en la clínica y la teoría del conflicto. El conflicto edípico, en sus raíces pulsionales, se concibe como un conflicto de ambivalencia (*Ambivalenz Konflikt*), siendo una de sus principales dimensiones la oposición entre ‘un amor bien fundado y un odio no menos justificado, dirigidos ambos hacia la misma persona’” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1967: 21).

En efecto, el concepto de ambivalencia despliega todas sus posibilidades a partir y en el desarrollo de la segunda tópica (y con la consecuente resignificación de la figura del padre). Desde la competencia con el padre, el sujeto recorre el rodeo necesario para sucumbir a la realización de su oscura pretensión, que el mito –y hasta cierto punto el psicoanalista– identifica con el incesto materno:

La originalidad del concepto de ambivalencia, en relación con lo descrito hasta entonces como complejidad de sentimientos o fluctuaciones de actitudes, estriba, por una parte, en el mantenimiento de una oposición del tipo sí-no, en que la afirmación y la negación son simultáneas e inseparables; y por otra, en el hecho de que esta oposición fundamental puede encontrarse en distintos sectores de la vida psíquica (*ibid.*).

Esta encrucijada marca la entrada del individuo en la sociedad, como Freud estudió en *Tótem y tabú*. El individuo consigue mediante ella realizar –aunque solo sea parcialmente– su deseo en la competencia con otro que le pone límites. Aquí no se trata de una mera muestra de individualismo o irracionalismo, ni tampoco de idealismo. La ambivalencia corresponde a un objeto al que hay que seducir, un objeto al que hay que apresar. De momento lo que nos interesa es ver cómo esta ambivalencia recoge una cualidad intrínseca al descubrimiento del psicoanálisis: es ella la que comprende en su totalidad el carácter subjetivo del objeto, sin que deje de ser ninguna de las dos “cosas” que le conciernen, en tanto que sujeto y objeto de conocimiento.

Freud nace en 1856 en Freiberg (Moravia) pero a los 4 años de edad es trasladado por su familia a Viena. Puede decirse que sufre allí una especie de “segundo nacimiento”, que no por casualidad coincide con la edad que él mismo atribuye al atravesamiento del complejo de Edipo. Si le hacemos caso, debemos suponer que este “traslado inaugural” condicionó su sentimiento por la ciudad de la que, hasta que fue expulsado por los nazis, ya nunca se trasladó (aunque aprovechaba la menor oportunidad para huir de allí). En ella se crió, se formó, se casó, estudió, comenzó a trabajar y cumplió con todas las etapas del desarrollo de su disciplina, hasta el punto de convertir a Viena en la capital de la “nación” del psicoanálisis. Pero era un centro desde donde, sin embargo, no podía dejar de mirar afuera con expectación y anhelo. No murió en ella, como tampoco había nacido. Pero, también para esto, tuvo que ser arrastrado por su familia.

Poco a poco este lugar de excepción va definiendo su extraña importancia. En principio, provee a nuestro autor de una atmósfera cultural que parecía la más proclive a aceptar con agrado las destrezas de un científico que teorizaba, como él, sobre los secretos influjos de la muerte y la sexualidad. Sin embargo, Viena fue para Freud el espacio de una frustrante y larga soledad asociada a su situación de extranjero y, además, judío. Aunque es verdad que distinguía al enclave que Freud de hecho, y contra su palabra, no quiso abandonar nunca, la “soledad vienesa”

señalaba a esa sociedad de los cafés que, incluso cuando hablamos ya del Freud maduro y más allá de sus complejos infantiles, está marcada por el rechazo de sus teorías, tildadas de aberraciones inmorales, “judías” y anticientíficas. En esta situación, Freud miraba con expectación al otro lado de las fronteras, tanto con Alemania como con Suiza, y celebró la posibilidad de que el psicoanálisis expandiera sus límites.

Sin embargo, el encuentro con Viena es fundamental en más de un aspecto para el futuro de la teoría psicoanalítica. El propio Gay afirma el carácter eminentemente burgués del psicoanálisis, aunque no llega a dar crédito a afirmaciones tan rotundas como la del psicólogo Pierre Janet, que hacía de la atmósfera cultural de Viena un caldo de cultivo imprescindible para explicar el nacimiento del psicoanálisis. Tesis esta recuperada por Bettelheim, que incide en lo especialmente adecuado del ambiente cultural de la “decadente” capital, y que a su decir habrían culminado en cierto modo en las teorías de Freud. Gay se opone, sin embargo, claramente a una interpretación que tiende a infravalorar la originalidad de la tesis del inconsciente: “But the Vienna that Freud gradually constructed for himself was not the Vienna of the court, the café, the salon, or the operetta. Those Viennas did very little to advance Freud’s work” (“Pero la Viena que Freud se fue construyendo gradualmente no era la Viena de la corte, los cafés, los salones o la opereta. Esas ‘Vienas’ contribuyeron muy poco al trabajo de Freud” –GAY, 1988: 10).

Por último, aunque ya lo hemos mencionado, gran parte de los sentimientos de rechazo que expresa Freud por su ciudad tienen que ver con el antisemitismo creciente, consecuencia de la controversia cultural. La anécdota relatada por el propio Freud acerca de la humillación que habría sufrido su padre y que le había narrado a él poco después, a su vez habría justificado que desarrollara fantasías de venganza que tomaron por objeto a la propia ciudad (y quizá, también, explican su intolerancia para con la religión, particularmente la católica –FREUD, 1938, BN 3272, GW 157-158), por causa de lo inmoral de sus posiciones teóricas. Aquí debería introducirse un aspecto obviado por los estudiosos del judaísmo en Freud: la militancia “judaica” de Freud está fuertemente condicionada por esa atmósfera antisemita, que le lleva a situar la lucha contra la moralidad, la reivindicación del individuo y la crítica del antisemitismo en los orígenes de su “causa” (su misión, por decirlo con Fromm). Sin embargo: “Cabe destacar que, a pesar de su pronunciado sentimiento de identidad judía, Freud no poseía ninguna antigüedad judía en su colección, omisión comprensible en un hombre que veía a Moisés como un egipcio. Las piezas egipcias ocupan un lugar predominante en su colección” (BETTELHEIM, 1991: 29). En ello también se expresa elocuentemente la naturaleza de su ambivalencia para con la propia pertenencia judía; nos

atrevemos a añadir: nunca la negó, pero siempre aspiró a estar “por encima de ella”, o sea, en cierto modo, a superar y vengar así la ofensa sufrida por su padre.

Gay también sitúa en torno a estos acontecimientos el origen de su admiración por el semita Aníbal. Pero sobre todo se trata de que, con “su” inconsciente, Freud alimentó la imagen de pensador solitario, que refuerza la impresión de único autor del psicoanálisis. La biografía de Jones recoge este testigo y lo refuerza. El inconsciente del que habla el psicoanálisis sería, según esto, una creación exclusiva de Freud, sin antecedentes ni explicaciones sociológicas que puedan sustituir el grado inusitado de originalidad de nuestro autor; situación cuando menos paradójica.

La cuestión del judaísmo resulta, pues, crucial para comprender el autoconcepto freudiano como combatiente solitario en su propia ciudad, pequeño David que fantaseaba con aniquilar los dragones de la playa de Goliat. Por ello, cuando teoriza sobre el admirado Moisés y hace de él un egipcio, es decir, retirándole al judío la pretendida exclusividad de su linaje, no es que Freud rechace su judaísmo (tesis de ONFRAY, 2011), sino que lucha por hacer del psicoanálisis una disciplina que supere las barreras étnico-religiosas. Si Freud transmite que en su propia ciudad fueron mal recibidas sus teorías, Bettelheim muestra que entre círculos artísticos las ideas de Freud tenían gran acogida (lo mismo que en Francia), y en general están condicionadas por el contexto histórico y social. “En época de Freud, la atmósfera cultural de Viena encerraba una fascinación por la enfermedad mental y los problemas sexuales única en el mundo occidental” (*ibid.*, p. 15). El psicoanálisis sería, para Bettelheim, una obra de la ciudad para la ciudad, que bullía en sus contrariedades sociales y en la vida de los cafés. Pero también más allá de estos.

Pese a la cuasi reprobación por parte de Bettelheim, parece que los reproches de Freud para con su ciudad estaban, en cualquier caso, bastante justificados. En aquellos años, Viena se había convertido en un foco para la inmigración de multitud de nuevos “pobladores”, particularmente la de judíos provenientes del este de Europa, en la que se incluía la familia Freud. “Many of the immigrants from the miserable villages of the east dressed and spoke and gestured in ways alien and disagreeable to the Viennese; they were too exotic to be familiar and not exotic enough to be charming” (“Muchos de los inmigrantes que procedían de los pueblos miserables del este vestían, hablaban y gesticulaban de formas ajenas y desagradables para los vieneses; eran demasiado exóticos para resultar familiares pero no lo bastante como para resultar encantadores” –GAY, 1988: 19). La cosa empeoró cuando en la década de los ochenta estos judíos habían progresado: “The Jew, the arrogant, the self-elected God’s favourite and Christ-killer, became the Jew, the unscrupulous speculator and corrosive cosmopolitan. Naturally enough, children echoed their parents, and anti-Jewish talk overflowed from public demagoguery and family prejudices into the daily banter of schoolmates”

(“El judío, el arrogante, el autoproclamado favorito de Dios y asesino de Cristo, se convirtió en el judío, el especulador sin escrúpulos y cosmopolita corrosivo. Lógicamente, los niños repetían lo que oían a sus padres y el discurso anti judío se trasvasó desde la demagogia pública y los prejuicios familiares en las bromas diarias de los escolares” –*ibid.*, p. 20). Así pudo constatarlo Freud durante sus años de universidad, en los que la carga del antisemitismo fue una constante contra la que se tuvo que sobreponer¹.

Esta es la circunstancia y la época en que Freud asume y empieza a publicar acerca del origen sexual de las enfermedades mentales, una época marcada por un profundo *escepticismo* (“como forma de defensa”) que va más allá, naturalmente, del neokantismo académico y que acaba por conformar el carácter típico vienes: “La intelectualidad vienesa decía: ‘Aunque la situación es desesperada, no es grave’” (BETTELHEIM, 1991: 18). Según Bettelheim, la necesidad psicológica de relativizar la circunstancia histórica marca la relación entre el declive de la política y el auge de la psicología en la sociedad vienesa (GAY, 1988: 18). Con su “*Flectere si nequeo superos...*”, Freud recogería el testigo de toda una generación, “sólo la vida interior del individuo era digna de consideración”.

2. ORÍGENES SOCIO-HISTÓRICOS DEL PSICOANÁLISIS

Es necesario, pues, marcar los límites de esta influencia. Lo cierto es que la Viena de la época de Freud estaba regida por una “atmósfera” cultural que ya contenía los gérmenes de lo que luego –o entretanto– Freud iba a desarrollar en su obra. Así la de la relación entre la sexualidad y la enfermedad psíquica, sobre todo la histeria; la polaridad de sexo y muerte; la necesidad de la introspección para recolonizar los territorios perdidos en el exterior (en alusión al declive del Sacro Imperio Romano Germánico). Una situación caótica en la que Bruno Bettelheim define con ironía psicoanalítica: “ni el propio emperador de Viena era el amo de su propia casa” (*ibid.*, p. 23; alusión a FREUD, 1917).

El matrimonio del emperador Francisco José con Isabel confirma el interés por la locura y la histeria (p. 20). A su vez, el fallecimiento de Rodolfo refuerza esta dupla y la reviste de una nueva tensión entre sexo y muerte (p. 21), algo que se ejemplifica como en ningún otro sitio en la obra de un genial Arthur Schnitzler, “a quien Freud llamaba su *alter ego*”, que convierte al sexo y la muerte en pilares de su obra; *Das weite Land* (*El vasto país*) es una alegoría de la mente humana (pp. 23-24). Pero aún podemos mencionar varios ejemplos de la cercanía

1 Cf. “The Lure of Research”, en Gay (1988: 22 ss.).

“vieneses” con esta temática freudiana desde el espacio de las artes, que incluso dejará notar su influencia: Rilke, Gustav Klimt (postura histórica de *arc de cercle*) y Egon Schiele (pintor del inconsciente p. 25). Y, por supuesto, es la época en que se publica el ensayo de Otto Weininger: *Sexo y carácter* (p. 22). Además, en 1886 el barón Richard von Krafft-Ebing, profesor de psiquiatría de la Universidad de Viena, publica su *Psychopathia sexualis*; se trata solo del más exitoso de una serie de textos y enseñanzas acerca de las perversiones sexuales.

Todo ello ofrece una imagen de la ciudad de Viena como un bullicioso caldo de cultivo, donde casi pareciera que, en detrimento del que fue su autor efectivo, el psicoanálisis habría emergido *a fortiori*. Sin embargo, la introducción de términos clínicos no es una especificidad de Viena (se considera a Krafft-Ebing inventor del término “paranoia”). Es de otros lugares que Freud toma sus términos “neurosis”, “histeria”, más tarde “narcisismo”. La propia expresión “psicología de las masas” (Gustave Le Bon) corresponde a una lectura de juventud que nada tiene que ver con su ciudad. Aun así, es necesario reconocer que Viena se había convertido en un foco donde la pasión por la locura, la enfermedad “moral” en todos los sentidos imaginables solo podía rematarse al erigirse como patria de la disciplina que quiso hacer una ciencia de todo aquello.

Significa esto que el psicoanálisis surge como respuesta a una crisis cuyos extremos son desde el principio lo psíquico (del individuo) y lo social. Supone esto el redescubrimiento del individuo, pero también el redescubrimiento de lo social y, en su encrucijada, el poder destructivo de la sexualidad o, más que de esta (recordemos que la pulsión de muerte ha de ser tenida en cuenta en Freud, más bien, como un descubrimiento tardío), del intento frustrado por intentar reprimirla. Así surgen numerosos relatos, ficticios y verdaderos, protagonizados por individuos que se han visto arrastrados por esta suerte de poder misterioso que prelude la propia destrucción². Si el auge del psicoanálisis tiene algo que ver con su contexto vienés, es porque le pone fecha a una suerte de fracaso de la moral (cristiana, burguesa), como reivindicación del individuo frente a la moralidad imperante. El mito fundacional del psicoanálisis no es entonces Edipo, sino Prometeo. O más bien, incluso, Teseo: el rey que recorre el Ática fundando ciudades, aceptando el reto de perderse en el ominoso laberinto. Freud produce un individualismo que consume ambas tendencias y las hace ciencia: pero ciencia de su individuo, su “cosa”. Sin embargo, el individuo que se expone en el psicoanálisis no es cualquier individuo, cualquier ciudadano vienés, sino el ciudadano vienés Sigmund Freud, de ahí la apariencia que toda la obra psicoanalítica tiene

2 No siempre cumplida. Véase el relato de SCHNITZLER (1999), en el que se basa la película de S. Kubrick *Eyes Wide Shut* (Warner Bros. Pictures, 1999).

de estudio biográfico. Reivindicación del individualismo (individuo Freud, modelo del escéptico y hasta del existencialista) *frente* a la sociedad o *en* su sociedad.

Pero ¿qué sociedad? La sociedad científica, por supuesto; pero también la sociedad vienesa. Algunos autores han afirmado que la especificidad freudiana surge y está determinada por el encuentro con su paciente: la histérica en unos casos (KOFMAN, 1980), el burgués (DELEUZE & GUATTARI, 1972), en general, el padre³, las más de las veces... Aunque la mayor ambivalencia la tiene sin duda consigo mismo, ¿o hablamos entonces de Fliess? (ANZIEU 1975; también COBLENCÉ, 2003) Como resultado, conocemos a Freud a través de la narrativa gestada por sus ambivalencias, tanto o más que por sus propios postulados positivos (ROUDINESCO, 2005 y 2010).

La Viena que realmente conoció Freud fue, más bien, la de la universidad, pero tampoco ella se dejó nutrir por su psicoanálisis. Sin embargo, la ciudad ocupa un lugar simbólico que, como todo lo que tiene que ver con el padre en psicoanálisis, funda su descubrimiento y lo dota de determinaciones sin las cuales, muy probablemente, habría encontrado vedada su existencia. De la ciudad ha tomado Freud su impulso (individualista y contra la moral), todo lo más, mediado por la soledad y el antisemitismo sufridos. De la universidad, el espíritu “filosófico” que demuestra en la determinación epistemológica de su saber (saber conflictivo y fundamental a un tiempo).

A nuestro modo de ver, cabe distinguir en Freud tres tipos de ambivalencia que condicionan los momentos relevantes en la historización de la disciplina psicoanalítica:

- primera ambivalencia: *la que determina la aparición del objeto como “inconsciente”*; su “otro” es la conciencia de lo enigmático, expresado en el vitalismo, el romanticismo y la propia posición “eternamente ambivalente” de Freud.
- segunda ambivalencia: *la que determina la aparición de una ciencia psicoanalítica*; su “otro” es la filosofía.
- tercera ambivalencia: *la que determina la especificidad psicológica del saber del objeto*: su “otro” es la fisiología y se expresa mediante una genealogía que recorre la historia de la hipnosis.

De las tres, de la que vamos a ocuparnos ahora es de la segunda, es decir, de la relativa a la oposición entre psicoanálisis y filosofía, muy presente en la obra

3 Hay multitud de estudios acerca de la relación entre judaísmo y psicoanálisis, v. g. SAID (2003), GIMÉNEZ SEGURA (1991). También “Deseo y prohibición. Funciones inconscientes del padre” en ASSOUN (2005: 220-243).

de Freud, ya que él mismo se sirve a menudo de la voz “filosofía”, justamente, para ofrecernos una distinción negativa de su disciplina. Sin embargo, eso no significa que debamos encontrar en ella (en la filosofía) un mero espejo para su psicoanálisis. A pesar de sus inquietudes juveniles, Freud pretende haber “dejado de filosofar” durante largo tiempo, especialmente el tiempo que renunció a la lectura de Nietzsche. El objetivo era ofrecer una palabra propia a algo que debía conquistar de nuevo su sitio en la historia del pensamiento –y, por qué no, muy en concreto en la historia de la propia, aparentemente desdeñada, filosofía. Así se lo confesaba a W. Fliess, en una carta del 1 de enero de 1897: “En el fondo de mí mismo abrigo la esperanza de llegar por este camino a mi primera finalidad: la filosofía ... A eso aspiraba yo antes de haber comprendido bien por qué me encontraba en el mundo”⁴.

Sin embargo: “Cuando en 1876 Freud se inscribe en el Instituto de Fisiología, se encuentra formando parte de un grupo de fisiólogos materialistas y positivistas convencidos. Resulta interesante comprobar que el impacto de esos hombres obligó al romanticismo de la *Naturphilosophie* del joven estudiante a convertirse en científicismo positivista” (ASSOUN, 1982: 224). Si bien el contacto con los “grandes hombres” de ciencia no hizo más que confirmarle en sus iniciales inclinaciones materialistas (era él quien afirmaba que se había matriculado en la carrera de medicina seducido por la *Naturphilosophie* de Goethe), Freud nunca perdió la ambición especulativa que había heredado, sin duda, de sus años de instituto. Aún con mucha posterioridad, la correspondencia con Fliess está toda ella salpicada de “declaraciones de amor a la filosofía” (según expresión de Assoun, *ibid.*, p. 226), como la siguiente: “En mis años juveniles, sólo aspiraba a los conocimientos filosóficos y ahora estoy a punto de realizar este deseo pasando de la medicina a la psicología” (Carta a Fliess del 2 abril 1896, en FREUD, 1950, BN 3543). A tal respecto, concluye Gay que:

(...) his clinical experience and his theoretical investigations usually fertilized each other. Freud liked to portray his medical career as a vast detour starting from an adolescent’s passion for profound philosophical conundrums and ending with an old man’s return to fundamental speculations after a long, unwanted exile among the doctors. In reality, “philosophical” questions were never far from his awareness, even after, in his drastic words, he had “become a therapist against my will”. Looking back to his youth when he was forty, he told Fliess in 1896, “I knew no longing other than that for philosophical insight, and I am now in the process of fulfilling it, as I steer from medicine over to psychology”. He could empathize with his friend in Berlin, who seemed to be going in the same direction. “I see”, he wrote in a reflective New Year’s letter on January 1, 1896, “how you, through the detour of being a physician,

4 Carta de Freud a Fliess del 1 enero 1897, cit. por ASSOUN (2001: 20). El fragmento no se encuentra en la edición española de Biblioteca Nueva.

are reaching your first ideal, to understand humans as a physiologist, just as I most secretly nourish the hope of reaching my original goal, philosophy". However powerful his contempt for most philosophers and for their futile word games, he would pursue his own philosophical goals all his life. This inconsistency is more apparent than real. Freud gave "philosophy" a special meaning. In true Enlightenment fashion, he denigrated the philosophizing of metaphysicians as unhelpful abstractions. He was equally hostile to those philosophers who equate the reach of the mind with consciousness. His philosophy was scientific empiricism as embodied in a scientific theory of the mind.⁵

Y sin embargo, Freud presenta continuamente la convicción de que sus teorías han sido *avanzadas* por la palabra filosófica. Otro sentido en que la filosofía se relaciona de forma íntima con el conocimiento psicoanalítico: en la medida en que le presta su palabra. De lo cual queda constancia por el rastro, "sospechosamente filosófico", de su *terminología*. Según el análisis de Schellenbacher:

Für die Psychologie klingt die Freudsche Terminologie oft befremdend – die Begriffe *Objekt*, *Objektwahl*, *Objektliebe* sind sprachlich vom Deutschen Idealismus abgeleitet. Kants *Apriorität*, Fichtes *Ich* und Schopenhauers *Ding-an-sich* (Der Wille als Triebchicksal) sind mit topischen Modell als Konflikt zwischen *Ich*, *Überich* und *Es* beschrieben: Das *Liebesobjekt* liegt mit Triebkonzept des infantilen Autoerotismus (Fichte) bis hin zur ödipalen Objektwahl, der reifen Objektwahl.⁶

5 "(...) su experiencia clínica y sus investigaciones teóricas se fertilizaban por lo común mutuamente. A Freud le gustaba retratar su carrera médica como un gran rodeo que parte de la pasión de un adolescente de profundos enigmas filosóficos y termina con el regreso de un viejo hombre de especulaciones fundamentales después de un exilio largo y no deseado entre los doctores. En realidad, las cuestiones 'filosóficas' no estuvieron nunca lejos de su conciencia, incluso después de que, en sus palabras drásticas, se había 'convertido en un terapeuta en contra de mi voluntad'. Cuando, con cuarenta años, le dijo a Fliess que 'no conocía otro anhelo que el de la penetración filosófica', etc., podía sentir empatía con su amigo de Berlín, que parecía ir en la misma dirección: 'Ya veo la forma en que tú, a través del desvío de ser un físico, estás llegando a tu primer ideal, entender el ser humano como fisiólogo, del mismo modo que yo nutro la más secreta esperanza de alcanzar mi objetivo original, la filosofía'. Pese a su poderoso desprecio por la mayoría de los filósofos y por sus juegos de palabras inútiles, habría de perseguir sus propios objetivos filosóficos toda su vida. Esta incongruencia es más aparente que real. Freud dio a la 'filosofía' un significado especial. Al estilo de la Ilustración, que denigró el filosofar de los metafísicos como abstracciones inútiles. Él era igualmente hostil a los filósofos que equiparan el alcance de la mente con la conciencia. Su filosofía era empirismo científico que se concretaba en una teoría científica de la mente" (GAY, 1988: 118-9).

6 "Para la psicología a menudo suena extraña la terminología freudiana. Los conceptos de 'objeto', 'elección de objeto', 'amor objetal' provienen del lenguaje del idealismo alemán. El *a priori* kantiano, el 'yo' de Fichte y la schopenhaueriana 'cosa en sí' (la voluntad como destino de pulsión) se describen como conflictos entre yo, superyó y ello con ayuda del modelo tópico; el *amor de objeto* abarca desde el concepto de pulsión del autoerotismo infantil (Fichte) hasta el de la elección de objeto edípica, de la adulta elección de objeto" (Schellenbacher, 2011: 7).

La filosofía que entiende Freud es algo que se mezcla con la poesía, con un vasto compendio de conocimientos, de sociología, de psicología, de religión. Pero posiblemente se sintetiza en la cita freudiana del “hambre y amor” de Schiller, que había utilizado Freud en una carta a su prometida en 1880: “hambre y amor: esa, después de todo, es la verdadera filosofía, como dijo nuestro Schiller” (Gay, 1988: 46), una filosofía nostálgica de su propio mito.

En esa época todavía era investigador en anatomía cerebral. Esta cita nos habla de “la verdadera filosofía”, y para descubrirla, reduce la realidad a dos principios “estructurales”, en el sentido presocrático. El *arjé* es el tema del psicoanálisis, y de aquí el inconsciente se convierte en el espacio de entrecruzamiento con la filosofía, porque en el *arjé* descansa la verdad (filosófica) que tuvo siempre como finalidad:

Verdaderamente yo no soy un hombre de ciencia, un observador, un experimentador o un pensador. Por temperamento soy solamente un *conquistador* –un aventurero si quieres una traducción– con toda la curiosidad, la audacia y la tenacidad propias de esta clase de hombre (Carta de Freud a Fliess del 1º de febrero de 1900, cit. COBLENCÉ, 2003: 17; extraída de JONES, 1953-1961: I, 10, prólogo de Trilling).

En función de lo anterior, los puntos a distinguir de la problemática de la recepción filosófica del psicoanálisis son los siguientes:

- i. el psicoanálisis rechaza la filosofía como ilusión y cosmovisión.
- ii. el saber de la metapsicología se distingue del saber de la conciencia (crítica de la subconsciencia).
- iii. el psicoanálisis aspira a fundar las ciencias, como la filosofía, pero a diferencia de esta (por regla general), aspira a ser ciencia ella misma. Es más, si por algo no debe luchar el psicoanálisis, es por el alcance de la científicidad, que está siempre supuesta. Esta batalla es más propiamente “política”.
- iv. la posición personal de Freud respecto a la filosofía nunca es definitiva y es siempre ambivalente. Quiere decirse que no hay un lugar definitivo para la filosofía, por más que la ha catalogado como “ilusión” en el armazón del *corpus* científico. Pero filósofos son ciertos autores a los que a menudo cita con admiración. Assoun lo resuelve en la fórmula: “la buena filosofía es aquella que avanza a la ciencia” (Assoun, 2005), no en el sentido de que la hace avanzar, sino de que la predice, la ve venir, la intuye, va por delante de ella. De lo que se deduce que este “ir por delante” no se puede entender más que como la presencia silenciosa de la filosofía en la determinación de su objeto, el sentido de que su descubrimiento tiene un significado filosófico y la aspiración revolucionaria del edificio científico

proyectado. No se trata de si la filosofía debe o no debe desaparecer de los planes de estudio, sino de detectar la naturaleza narcisista o ideológica de las oposiciones al psicoanálisis. De otra manera: no se debe permitir que la filosofía “se interponga en el camino” que marca el “movimiento psicoanalítico”.

3. LA FILOSOFÍA EN LA GÉNESIS DEL INCONSCIENTE

Pero, ¿qué había dicho la filosofía sobre el inconsciente? En realidad, para hablar de “inconsciente” en filosofía debemos volcar, más bien, las repercusiones ontológicas y epistemológicas que primero hemos extraído de la obra de Freud. No sabemos hasta qué punto es lícito dar a esta operación el nombre de “genealogía”, pero parece razonable vislumbrar en la crítica humeana del concepto de “causa” un precedente adecuado de este límite epistémico que, con su inconsciente, atraviesa el psicoanálisis. Para Hume no hay ninguna necesidad lógica; esta no está en las cosas, sino en nosotros (es una creencia subjetiva): es un hábito; por lo tanto marca su carácter subjetivo precediendo, más aún que a Kant, al propio Schopenhauer (la “cosa-causa” está en nosotros –la voluntad– y se desdobra en el conocimiento). “Hábito” equivale aquí a “voluntad” (DELEUZE, 1953).

Con Kant entramos en una situación donde la “causa” está en nosotros, sí, pero se rechaza toda tentativa de psicologización. Queda como “solución” el idealismo trascendental, es decir, la consideración de que esta “causa” forma parte de la lógica del conocimiento. El objeto mismo queda reducido a una condición impuesta por la subjetividad, necesaria para que se dé el conocer. Pero en el fondo el problema persiste: sigue sin haber contacto entre la “cosa en sí” y nuestra percepción (el fenómeno). Todo lo más que se puede decir es que coinciden, y es a esta coincidencia a la que “de hecho” damos el nombre de conocimiento. Así es, al menos, como Kant va a ser leído por Schopenhauer, quien por otra parte recupera una concepción psicológica del problema, manifiesta incluso en su estilo literario, ensayístico, que recuerda al de Montaigne. Su objetivo es, como el de Kant, conseguir una filosofía que pueda convivir con los descubrimientos de la ciencia. Pero entonces se plantea la cuestión de que los individuos son “en sí”, antes incluso que “para sí”. Todo fenómeno depende de una cosa en sí que es en última instancia la voluntad del individuo mismo que conoce. Lo fenoménico o inteligible sería una derivación de aquel primer principio que es lo nouménico.

La extensión de lo nouménico como trasfondo inalcanzable de todas aquellas cosas de las que sí podemos tener conocimiento, es lo que otorga a la voluntad su cualidad universal. Así soluciona de manera “no lógica” la gran paradoja del

trascendentalismo kantiano, la equiparación de lo subjetivo y lo universal. En Schopenhauer “el inconsciente es un predicado universal de la voluntad, siempre ligado a ella; y no puede comprenderse separadamente de ella” (ASSOUN, 1976). Lo subjetivo es universal en tanto que individual. Precede a la paradoja nietzscheana que hace del “instante” lo universal o “eterno” (*Así habló Zaratustra*).

Con todo, el único precedente filosófico que ha hecho del “inconsciente” objeto explícito de su estudio es el de von Hartmann, que publicó en 1867 su *Philosophie des Unbewussten*. Habla allí de un inconsciente creador del mundo, elemento activo y ciego cuyos atributos esenciales se reducen a la Voluntad absoluta (Schopenhauer) y a la Idea absoluta (Hegel). De este modo resulta que lo inconsciente es lo incondicionado y, por ello, fundamento, primer motor que, incidiendo en el paralelismo aristotélico, von Hartmann expone en su doctrina de las categorías. A su vez, el término le sirve para definir la historia como el camino que va desde la pura inconsciencia (identificada con el dolor) hasta la plena lucidez (identificada con la salvación). Para ello, pretendió servirse de una metodología inductiva que lo emparentaba a las ciencias, distinta al método de Schopenhauer y debido a la cual, según Assoun, sería tomado como la “expresión patológica” de la filosofía de Schopenhauer. De esta manera se preservaba la posibilidad de una “positividad efectiva” de sus contenidos (ASSOUN, 1982: 234, en nota al pie).

Por último, debemos dar mínimamente cuenta de la razón por la que el pensamiento de Nietzsche se siente tan cercano a la propuesta freudiana; a saber: ya en este autor se daba el esfuerzo de hacer compaginar una concepción monista de la realidad con la tendencia epistémica a generarse dualidades encorsetadas como “conceptos”, que reciben un trato equivalente al de las ideas platónicas⁷. Para ello se sirve de una innovación que podemos resumir en la introducción del punto de vista estético, o sea el del artista: “de hecho”, no podemos creer en trascendencias, “de hecho” no podemos creer en cosas en sí; no hay hechos, solo interpretaciones, y toda interpretación es una configuración de la voluntad de poder.

De otro modo, si en el mundo no “hay” cosas, aquello que percibimos es, ante todo, producto de la creación humana. Con lo cual Nietzsche introduce, aun antes que Freud, la expresión paradójica de un sujeto reclamado en virtud del desmentido de su decir. Ya no hay actividad inteligible con independencia del dominio que ejerce; todo forma parte del mismo proceso de creación-dominación, y el conocimiento deviene poesía, pero poesía “estratégica” en la medida en que

7 No es descabellado, sino punto común, concebir la genealogía como una metacrítica, similar a la de Herder; y es muy conocida la ascendencia filosófica schopenhaueriana de Nietzsche.

no transmite sino que más bien “ejecuta” y, con ello, actualiza su verdad, que por fuerza se extiende “más allá” del contenido semántico de la palabra que la transmite. La filosofía nietzscheana aboca, por fin, a una concepción del lenguaje que vacía a la palabra de su significado: la palabra, como acto volitivo, es un enigma puesto a la espera de “ver” cumplida su realización. Apreciamos la gran conveniencia de esta concepción para los intereses de la realización de deseos que tematiza *La interpretación de los sueños*.

De esta manera es como la voluntad schopenhaueriana se convierte en voluntad de poder: es una estrategia que convierte a la inteligencia, que se opone a la voluntad, en la única y misma voluntad. La voluntad de poder es voluntad de unidad, *telos*, el cumplimiento del *telos*, dominio o superación (*Beherrschen, Überwindung*). Se rompe la dualidad teoría-praxis, hereditaria de la mal comprendida dualidad epistemológica; ahora el conocimiento es también una forma o figura de la voluntad, y como tal *ejerce* el dominio. La crítica a los “doctos” proviene de la creencia en que este conocimiento ha “olvidado” la tendencia holista de la voluntad y ha renunciado a su propio *telos*, para, en lugar de ello, imponer clasificaciones y estratificaciones que dificultan la superación de sí. De ello se deduce una equiparación normativa entre conocimiento y sabiduría: el objetivo de su “ciencia” no es el hombre de ciencia sino el sabio (la raíz alemana de ciencia y saber es la misma: *Wissen*). El superhombre representa la superación de las limitaciones del hombre, lo mismo que el sabio representa la superación de las limitaciones de la filosofía: es un saber que transgrede las limitaciones de su esfera científica, como se anuncia en el esquema machiano al que Freud remite en *El interés del psicoanálisis* (FREUD, 1913; ASSOUN, 1982: 78-79).

4. CLAVES “POLÍTICAS” DE UNA “AMBIVALENCIA FILOSÓFICA”

Por último, la posición que ocupa el psicoanálisis en la sociedad, particularmente en la sociedad científica y en el mundo de la cultura, llega a convertirse en uno de los temas prioritarios para su autor, acostumbrado a convivir con la consideración ambivalente de la institución académica. La cuestión del posicionamiento del psicoanálisis como saber entre los saberes no debe considerarse, pues, como un agregado meramente anecdótico, de interés para el historiador o el sociólogo de la ciencia. Por el contrario, si lo esencial del psicoanálisis nos remite a su ser conflictivo, es precisamente porque “se posiciona”, es decir, refuta con su decir la pretensión de neutralidad reivindicada por la sociedad, especialmente por la sociedad científica. El psicoanálisis se posiciona y obliga a posicionarse.

Ya hemos definido el “lugar” donde se postula el psicoanálisis como un *interregnum*; la naturaleza distintivamente esotérica de su objeto nos impelía

a ello. El conflicto viene a completar esta caracterización al distinguirlo en la marginalidad, consecuencia de su crítica de la conciencia en la que deberemos profundizar: el yo, el individuo, es el sujeto marginal. Esta es la determinación esencial del *cogito* del psicoanálisis; la única según la cual puede entenderse que el sujeto “funda”.

Por ello, el conflicto se acentúa cuando hablamos de filosofía: ella es la disciplina a la que su crítica de la conciencia obliga a tomar partido.

Es en este sentido que no habríamos podido eludir la pregunta por la relación entre el psicoanálisis y la filosofía, pues ambas disciplinas compiten, en último término, por una posición que se sitúa en el margen mismo de la filosofía –en su margen científico–. La filosofía se entiende así, trivialmente, como “más allá” del psicoanálisis pero, a un tiempo, no renuncia a superar la autoexclusión trivial del positivista.

No cabe duda, hasta el punto de que puede parecer un asunto baladí: gran parte de los esfuerzos freudianos tienen una función nuclear, que no es otra que la de dotar de contenido y coherencia a “eso” a lo que se dedican los psicoanalistas en tanto que psicoanalistas, por eso las cuestiones “políticas” o estratégicas tienen tanta importancia. Por ello Freud no miente en las ocasiones en que reivindica su vocación política, hasta el punto de que resulta difícil decidir dónde situar los límites: debido a su relación con la verdad, el psicoanálisis tiene más de política que de medicina. Por ejemplo, Fromm (1960) nos advierte de que el lema de *La interpretación de los sueños* (*Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* –extraído de VIRGILIO, *Eneida*, VII, 32) había sido usado previamente por el “gran líder socialista alemán” Lasalle (1859):

Freud usó el mismo lema por influencia de LaSalle, como parece demostrarlo una carta a Fliess (17 de julio de 1899), donde escribe: “Además de mi manuscrito, llevo a Berchtesgaden el ‘Lasalle’ y algunas obras sobre lo inconsciente... Se me ha ofrecido por sí mismo un nuevo lema para los sueños, ya que rechaza usted las sentimentales palabras de Goethe. Aludirá exactamente a la represión. *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*” (Fromm, 1960: 80).⁸

⁸ “Sería curioso –continúa Fromm– que, en vista de que LaSalle usó ese mismo lema en uno de sus libros, el libro mencionado en esta carta no fuera el que lo lleva. El hecho de que no diga explícitamente que usa un lema de Lasalle indicaría el carácter inconsciente de la identificación con el líder socialista” (*ibid.*). El autor quiere demostrar así que la vocación freudiana era de hecho más política que científica, a lo que poco antes ha añadido las afirmaciones de H. Sachs (1946) sobre el sentido que le había dado a su vida *La interpretación de los sueños* (sobre la vocación religiosa del psicoanálisis, cf. FROMM, *ibid.*, p. 75). En realidad, Fromm adultera de forma un tanto maliciosa la nota, pues la cita no se le ofrece aquí por primera vez, sino que, por el contrario, formaba ya parte de un catálogo que Freud había ofrecido a Fliess el 4 de diciembre de 1896 (FREUD, 1950, BN 3550), dos años y medio antes, pues, que la aludida por el autor.

Freud deviene un conquistador y, como en otro tiempo, su disciplina adquiere el carácter de “misión”, como le reprocha Erich Fromm, en perjuicio de su pretendida científicidad. El psicoanálisis pierde de vista su preocupación por la verdad, a decir de este, cuando ella (la verdad) se convierte en una conquista que define sus posiciones en torno a una estructura jerárquica y una conformación ideológica religiosa como la que se hirguió bajo el lema del “movimiento psicoanalítico internacional”:

Se constituyó una organización internacional con ramas en muchos países y con reglas muy estrictas –recuerda Fromm– para determinar quién tenía derecho a considerarse psicoanalista. Presenciamos aquí el espectáculo, tan raro en otros campos científicos, del progreso de una teoría científica encadenado a los descubrimientos de su fundador, sin libertad para revisar ciertas tesis fundamentales del maestro (*ibid.*, p. 97).

Caracterizar al psicoanálisis como “misión” que colma las aspiraciones privadas de Sigmund Freud es un poderoso ataque, que nuevamente cabe desdoblar: de una parte, compara al psicoanálisis con una religión, lo sitúa como pensamiento “mágico” y le devuelve en cierto modo el ataque con el que él mismo pretendió deshacerse de la filosofía. Por el otro está la cuestión de la privacidad. El primer punto, aunque solo está implícito en la obra de Fromm, arremete contra el psicoanálisis con las propias armas de Freud. El segundo, más explícito, pero quizá por ello más sencillo de soslayar, contrapone al lenguaje mítico propio de la narración autobiográfica el ideal positivo de un científicismo que tiene muy poco que ver con el naturalismo freudiano.

La aspiración científica del psicoanálisis le confronta, por ello, reiteradamente contra la filosofía; Freud sabe que esto no le permite mantenerse ajeno a ella ni restaurar o superar las diferencias, a modo de una *Aufhebung* dialéctica. Por eso rechazaré siempre, tajantemente, el concepto de “psicosíntesis”. El psicoanálisis ansía ese lugar de excepción que hasta ahora le había correspondido a la filosofía. “La filosofía” es uno de los personajes que Freud tiene todo el tiempo en la cabeza y ocupa un lugar prioritario en la batalla por el desvelamiento del “saber” que es al mismo tiempo una batalla por la realidad. Entiéndase bien: no se trata simplemente de competir por quién expone la realidad, sino de la realidad que permanece oculta si no aflora la independencia del saber psicoanalítico. Por eso nos resulta imprescindible acudir a la genealogía del objeto del psicoanálisis, es decir, de cómo este llega a manifestarse a Freud.

El inconsciente era entonces poco más que “eso” que no “dejaba de existir”, por más que la teoría no lo pudiese o quisiese permitir. Y aquí, por “teoría”, podemos entender otra vez “filosofía”. La filosofía es una excusa, el “blanco fácil”; representa un papel similar al que obtiene la metafísica en el pensamiento

de Martin Heidegger; de modo que no parece muy aventurado que se utilice la crítica freudiana de la filosofía en el seno de un conflicto, quizás no expreso pero real, entre “filosofía” y “metafísica”, donde la primera representa todo aquello a lo que Freud se debe confrontar (por eso su lugar a menudo oscila entre el saber universitario y la religión).

El hecho de que Freud “caricature” la filosofía nos da a los “filósofos” la ocasión de sacar a colación las relaciones entre la filosofía y el psicoanálisis y, en este sentido, lo que deja clara toda aproximación filosófica, es que “aquello” de lo que habla el psicoanálisis es algo sobre lo que el filósofo no puede renunciar a su autoridad. La cuestión es si esta autoridad es exclusiva y excluyente, si el producto del saber psicoanalítico no es en rigor la consecuencia de haberse elaborado en torno a un objeto “ilegítimo”. Y en tal caso, ¿hace otra cosa que reproducir nuevamente la rebelión? Y por lo mismo: ¿no debe aspirar, también el psicoanálisis, a su propia legitimidad?

Siguiendo esta línea de pensamiento, la filosofía es el “más allá” del psicoanálisis porque este, como ciencia, está abocado a vivir en su margen, que por su parte delimita la vecindad. Pero, al así operar, reconoce su descentramiento al precio, para la filosofía, de erigirse contra esta como fundamento. El *cogito* enunciado por el filósofo es reivindicado ahora como fundamento del saber psicoanalítico. Por eso el psicoanalista no va a renunciar al decir “yo”; es más, reivindica su potestad exclusiva a tal respecto mientras que, al mismo tiempo, se pone sobre la mesa la necesidad de formular una visión de la filosofía como “otro” del psicoanálisis.

Al hacer esto, el psicoanálisis ofrece algo más que una idea de la filosofía: le da un papel, decide sobre su lugar y función y, por todo ello, en sentido amplio, la funda. Ahora no podemos eludir que la problemática sobre las relaciones entre psicoanálisis y filosofía es, ante todo, de naturaleza *política*, en la que de lo que se trata es que el inconsciente freudiano “conquiste” a la filosofía. Al emprender esta tarea no se trata de sustituir una palabra menos adecuada por otra mejor, la cuestión está en otro punto. Se trata de llevar la palabra filosófica a su actualización en la temporalidad de la consulta, según un modelo que nos aproxima mucho a la ontología. De otro modo, también el hablar de la filosofía se pronuncia desde un lugar distinto al que se localiza en su decir “yo”, por lo que la tarea fundamental del psicoanálisis, para con la filosofía, lo lleva a este acto de “desenmascaramiento”.

En la época de mayor esplendor y reconocimiento de sus investigaciones, fueron muchos los que se acercaron al maestro con la intención de profundizar en las puntadas filosóficas que habían encontrado en la obra. Freud nunca quiso consentir que esas puntadas llegasen a convertirse en bridas, pero eso no niega el contenido filosófico de su propuesta. Muy al contrario, demuestra lo esencial

de una concepción “filosófica” muy específica, que rechaza el valor heurístico de sus propias exposiciones sistemáticas. El discurso del psicoanálisis, especialmente con fines didácticos, se puede sistematizar. Lo que no es permisible es que los nuevos descubrimientos, los acontecimientos, la “tarea” psicoanalítica, en lo que tiene de producción efectiva de la verdad a través de la interpretación y la cura, provenga de un discurso sistemático. En este punto, Freud vio en la filosofía una amenaza de secesión, por cierto que con demasiada frecuencia cumplida.

Semejante acceso a la temporalidad es lo que determina, por fin, el valor de la práctica psicoanalítica como acto de *retorno*. Por este motivo, la filosofía tiene más que el derecho a pronunciar su propia palabra sobre el psicoanálisis. Es más, es el psicoanálisis el que exige que se pronuncie esta palabra, sobre la que ejercer el retorno en el que se actualice su saber. Por ello es imprescindible prestar oídos a lo que se ha dicho, se ha sugerido o se ha omitido en el discurso filosófico sobre el psicoanálisis.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASSOUN, Paul-Laurent, *Freud. La filosofía y los filósofos*. Barcelona: Paidós, 1982.
- , *Introducción a la epistemología freudiana*. México: Siglo XXI, 2001.
- , *Fundamentos del psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005.
- BETTELHEIM, Bruno, *El peso de una vida. “La Viena de Freud” y otros ensayos*. Traducción del inglés por Teresa Caprodón. Barcelona: Crítica, 1991.
- COBLENCÉ, Françoise, *Sigmund Freud 1: 1886-1897*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- DELEUZE, Gilles, *Empirisme et subjectivité*. Paris: PUF, 1953.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix, *L’Anti-Edipe: Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit, 1972.
- FROMM, Erich, *La misión de Sigmund Freud. Su personalidad e influencia*. México: FCE, 1960.
- FREUD, Sigmund, *Gesammelte Werke (Chronologisch geordnet)*. London / Frankfurt am Main: Imago Publishing Co., Ltd. / S. Fischer Verlag, 1943, 17 vol. En español: *Obras completas*, traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres, Barcelona: Biblioteca Nueva – RBA, 2006. En el presente artículo nos hemos servido de las siguientes referencias (GW para la edición de las *Gesammelte Werke* [a excepción de *Los orígenes del psicoanálisis* (1950), que no se edita en esta colección], BN para la traducción de las *Obras completas*):
- , “Die Traumdeutung”, GW II-III, 1-642. “La interpretación de los sueños”, 1900, BN I, 343- 720.
- , “Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben”, GW VII , 243-380. “Análisis de la fobia de un niño de cinco años (‘Caso Juanito’)", 1909, BN II, 1365-1440.

- , “Das Interesse an der Psychoanalyse”, GW VIII, 389-420. “Múltiple interés del psicoanálisis”, 1913, BN III, 1851-1867.
 - , “Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse”, GW XII. “Una dificultad del psicoanálisis”, 1917, BN IV, 2432-2436.
 - , “Der Mann Moses und die monoteistische Religion”, GW XVII, 101-246. “Moisés y la religión monoteísta”, 1938, BN V, 3241-3324.
 - , “Aus den Anfängen der Psychoanalyse; Briefe an Wilhelm Fliess, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902”. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1962. “Los orígenes del psicoanálisis. Cartas a Wilhelm Fliess. Manuscritos y notas de los años 1887 a 1902”, 1950, BN 3433-3656.
- GAY, Peter, *Freud. A Life for Our Time*. New York: W.W. Norton and Co. Inc., 1988.
- GIMÉNEZ SEGURA, M. del Carmen, *Judaísmo, psicoanálisis y sexualidad femenina*. Barcelona: Anthropos, 1991.
- HENRY, Michel, *Genealogía del psicoanálisis*. Madrid: Síntesis, 2002.
- JONES, Ernest, *The Life and Work of Sigmund Freud*. New York: Basic Books, 1953-1957.
- LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Paidós, 1996.
- ONFRAY, Michel, *Freud: el crepúsculo de un ídolo*. Madrid: Taurus, 2011.
- SAID, Edward W., *Freud and the non-European*, London-New York: Verso, 2003.
- SHELLENBACHER, Manfred, “Sigmund Freud und Franz Brentano”, en revista *e-Journal Philosophie der Psychologie*, marzo de 2011. < <http://www.phps.at/texte/Schellenbacher M1.pdf> >. [consulta: 5 mar. 2018]
- SCHNITZLER, Arthur, *Relato soñado*. Barcelona: El Acantilado, 1999.
- VIRGILIO MARÓN, Publio, *Eneida*. Madrid: Gredos, 1992.
- VV. AA., *Psicoanálisis, psicoterapia psicoanalítica y marco universitario: una aproximación docente*. Málaga: Miguel Gómez ediciones, 1992 .