

Índice

<u>Introducción</u>	3
---------------------------	---

I. La ciencia según Karl Popper

<u>1. Popper y el racionalismo</u>	12
<u>2. El problema de la inducción</u>	20
<u>3. El objeto de la ciencia</u>	34
<u>4. Ciencia contra no-ciencia</u>	40

II. Freud y el psicoanálisis

<u>1. Introducción al psicoanálisis</u>	47
<u>2. El puente entre los griegos y Freud</u>	59
<u>3. La tragedia griega</u>	63

III. La filosofía de la cultura de Sigmund Freud

<u>1. El porvenir de una ilusión</u>	84
<u>2. El malestar en la cultura (1930)</u>	93

IV. ¿Psicoanálisis como no-ciencia?

<u>1. Una visión crítica de la teoría de Freud a la luz de la teoría falsabilista de Popper</u>	115
---	-----

<u><i>2. Una crítica a la no-ciencia a partir de la lógica de las ciencias sociales</i></u>	134
<u>Conclusiones</u>	141
<u>Bibliografía</u>	145

Introducción

Existe un único método al que podría llamarse «el único método de la filosofía». Pero no es característico solamente de ésta, sino que es, más bien, el único método de toda discusión racional y, por ello, tanto de las ciencias de la naturaleza como de la filosofía: me refiero al de enunciar claramente los propios problemas y de examinar críticamente las diversas soluciones propuestas. He escrito en cursiva las palabras «discusión racional» y «críticamente» con objeto de subrayar que hago equivalentes la actitud racional y la actitud crítica.

Karl Popper, *La lógica de la investigación científica*

El tema del presente trabajo se gesta a partir del análisis de dos posturas antagónicas en la historia del pensamiento occidental contemporáneo. Por un lado, encontramos en la figura del psicoanalista austriaco Sigmund Freud uno de los polos que serán necesarios analizar, ya que si bien se podría decir que su teoría psicoanalítica tiende a poseer el carácter de un conocimiento científico a consecuencia de su formación como galeno y sobre todo de la utilización de casos clínicos, nuestro segundo polo dará cuenta, por medio de un racionalismo crítico cristalizado en la llamada teoría falsabilista, que el psicoanálisis no tiene el carácter científico que se podría pensar en una primera instancia. Nuestro segundo polo, a saber, el filósofo vienés y más tarde naturalizado británico Karl Raimund Popper, cuestionará el carácter científico del psicoanálisis argumentando que éste no es otra cosa que pseudo-ciencia o no-ciencia; lo anterior se debe a que para Popper el psicoanálisis es imposible de refutar, ya que se sirve de estrategias que lo hacen inmune a la crítica.

De ahí el título de nuestro trabajo de investigación y sobre todo del énfasis que colocamos en el subtítulo, a saber, *una crítica al psicoanálisis de Freud a la luz del falsabilismo de Popper*, así, sólo una actitud crítica que nos haga reflexionar en torno al carácter científico de una teoría, nos podrá clarificar si en verdad el psicoanálisis es una

no-ciencia, o si por el contrario tiene los requisitos para convertirse en una ciencia empírica, todo ello acorde al criterio de delimitación elaborado por Popper, así como a su teoría falsabilista.

De tal suerte, la pregunta que nos llevó a emprender la presente investigación se plantea de la siguiente forma: ¿por qué el psicoanálisis es considerado una ciencia, siendo que éste no soporta la teoría *falsabilista* de Karl Popper? Ante tal escenario, la presente investigación tiene como uno de sus objetivos primordiales responder a nuestra pregunta inicial, pues el enfoque que nos motivó a tal travesía es el acercamiento que tuvo el autor de la presente tesis con la veta epistemológica del filósofo vienés Karl Popper, ya que muchas veces no resulta del todo claro y distinto qué hace que una teoría tenga el estatus de ciencia empírica, como lo podrían ser, por ejemplo, las teorías de Copérnico, Newton, Einstein, etc.

Así, uno de los enfoques predominantes de nuestro trabajo de investigación consistirá en tener un fuerte acercamiento a la posición epistemológica, posición que pregunta sobre cómo conocemos o qué es el conocimiento, ya que en ella encontramos las claves para explicar, a partir de un pensamiento lógico, las características que según Popper debe tener una teoría para ser considerada científica. Este enfoque resulta sumamente importante ya que las más de las veces se piensa que la ciencia se basa únicamente en la observación y verificación para, ulteriormente, postular leyes de la naturaleza por medio del pensamiento inductivo, es decir, partiendo de una regularidad experimental dar paso a la postulación de leyes. A pesar de tal situación, Popper cuestionará fuertemente que sean así las cosas, ya que el pensamiento inductivo ha sido fuertemente cuestionado por la tradición occidental (David Hume), al punto de borrarlo de sus anales, conduciendo al empirismo a una fuerte crisis a lo largo del siglo XX. De ahí la

necesidad de abordar el problema de la inducción como uno de los tópicos fundamentales de la epistemología de Popper.

Para tal efecto, Popper genera el llamado “criterio de demarcación” como una de las mejores herramientas epistemológicas de diferenciación de lo que se puede considerar ciencia y no-ciencia, pues ella guarda una profunda reflexión (partiendo de la tradición racionalista), la cual ha contribuido a dar un avance, desarrollo y progreso al pensamiento occidental por lo menos en dos mil quinientos años de existencia. El enfoque aludido nos permitirá abordar los vericuetos que tuvo que pasar Popper para llegar a la formulación de su criterio de demarcación y su consecuente teoría falsabilista, como un elemento fundamental –insistimos– para deslindar la ciencia empírica de la no-ciencia (la cual también podría ser denominada como filosofía o metafísica por parte del autor austriaco).

Por otro lado, nuestra investigación se encuentra compuesta por el enfoque psicoanalítico, el cual es contrario a la postura racionalista de Popper al fundamentarse, en principio, por la hipótesis del inconsciente, elemento contrario a la postura que desde la modernidad —y fundamentalmente en René Descartes— postuló que el hombre es un ser solamente racional, dando paso a la idea antropológica del cerebro del hombre como un diamante geométrico y matemático. El enfoque psicoanalista tiene como una de sus características primordiales provenir de una ciencia experimental como lo es la medicina moderna. No obstante y a pesar de ser construido a partir de casos clínicos, el psicoanálisis se basa en una serie de elementos que podrían llevarnos a una especie de verificación *ad infinitum* de toda conducta humana, generando así los llamados estratagemas de inmunización, esto es, estrategias que no permiten que una teoría pueda ser refutada. Así, la teoría desarrollada por Freud tendría la característica de ser una adecuación de todo acto humano a sus postulados y conceptos. Sumado a lo esgrimido anteriormente, el enfoque

que le da Freud a su teoría se convierte en una visión de la totalidad al postular una filosofía de la cultura que se articula con los casos clínicos individuales, es decir, da un salto de lo individual a lo colectivo que resulta por demás criticable a los ojos de Popper, al ser justamente la crítica que elabora en relación a la inducción como medio para postular leyes de la naturaleza, a diferencia que en el caso del Freud se postulan algo así como leyes de la cultura.

Esta contraposición entre pensamientos tan disímiles fue una de las motivaciones más profundas que nos llevó a la necesidad de desarrollar una investigación en forma y fondo, pues resulta por demás interesante contrastar una teoría proveniente del ámbito de la filosofía de la ciencia con una teoría que deviene, en última instancia, como una visión de la totalidad de lo social como lo es la filosofía de la cultura de Freud. De tal suerte, surgió la necesidad de formular una hipótesis que a continuación plasmamos: Afirmamos que la epistemología elaborada por Karl Popper tiene sus raíces en el racionalismo crítico y en el problema de la inducción, principalmente el desarrollado a partir de la figura de David Hume (su antecedente más lejano). Estos fundamentos le permiten elaborar una epistemología acorde a la filosofía de la ciencia, en la cual se genera un criterio de diferenciación entre lo que se puede denominar ciencia empírica, por un lado, y pseudo-ciencia o no-ciencia, por el otro (marxismo y psicoanálisis). Esta problemática se ve reflejada en su teoría *falsabilista*, con la cual se plantea una diferenciación entre lo que es ciencia y lo que es pseudo-ciencia o no-ciencia, siendo dos grandes blancos de sus críticas el psicoanálisis freudiano y la teoría propuesta por Marx. Sin embargo, en la presente investigación sólo nos dedicaremos a las críticas elaboradas contra el psicoanálisis, dejando para otra ocasión las acuñadas a Marx.

No obstante y acorde al carácter de *contrastación* de la investigación, el llamado psicoanálisis de Sigmund Freud da muestras de una contraposición entre una ciencia y una no-ciencia. Así, será igualmente necesario rastrear los orígenes del pensamiento freudiano a partir de la tragedia griega y cómo ésta se articula con el ocaso del alicaído Imperio Austrohúngaro, en el cual la sociedad patriarcal se tambaleaba generando uno de los intereses terapéuticos de Freud que lo catapultarán a la fama, a saber, la neurosis. De ahí que una exploración por los diversos estadios de la teoría freudiana nos ayude a dimensionar el papel del inconsciente y su articulación con su filosofía de la cultura, para dar cuenta de su carácter de pseudo-ciencia según el criterio de demarcación de Popper. Así, daremos paso inmediatamente a un análisis pormenorizado del entramado que compone la filosofía de la cultura de Freud para entender, ulteriormente, por qué no puede ser considerada una ciencia empírica. Aquí *analizaremos* dos grandes obras de Freud sobre su filosofía de la cultura, a saber, *El porvenir de una ilusión* y *El malestar en la cultura* para entrever lo que Freud legó en relación al pensamiento occidental para plasmar parte de su interpretación de los fenómenos, más no su experimentación a partir de la prueba y el error propia del *falsabilismo*.

Finalmente nuestra investigación en su carácter de *contrastación*, dará paso a *contrastar* las teorías de Freud y Popper, dando muestra del *falsabilismo* y su efectividad al discriminar qué es ciencia y qué es no-ciencia.

Una vez plasmada nuestra hipótesis es necesario abordar las fuentes de las que hemos abrevado los elementos teóricos que componen nuestra investigación, para dar cuenta de la bastedad y multiplicidad de elementos que utilizamos con el fin de generar una propuesta de investigación interesante.

Para el caso de la epistemología y el criterio de demarcación de Karl Popper, nos hemos servido de varios ensayos y conferencias en las cuales se exponen los tópicos principales de su propuesta teórica. La fuente más rica por su unidad temática y articulación con nuestra investigación es la compilación elaborada por David Miller intitulada *Popper: escritos selectos*, ya que en ella se recogen los elementos más representativos del pensamiento popperiano, como lo podrían ser la cuestión epistemológica en su primera parte, su filosofía de la ciencia, su crítica a la metafísica, etc. En ella encontramos las coordenadas que nos permiten construir el primer capítulo que va del racionalismo crítico enarbolado por Popper, pasando por el problema de la inducción y culminando con el problema de la demarcación entre ciencia y no-ciencia. Esta es nuestra fuente principal y más rica. No obstante, hemos acudido igualmente a obras capitales en la trayectoria intelectual de Popper, como lo son *La lógica de la investigación científica*, *Conocimiento objetivo y Conjeturas y refutaciones*. Este abanico de fuentes nos permitió concentrar nuestra investigación en la cuestión fundamentalmente epistemológica y, sobre todo, a la crítica que el autor elabora en contra del carácter no-científico del psicoanálisis. Finalmente, para atacar los puntos débiles de la filosofía de la cultura en tanto manifestación de lo social a partir del psicoanálisis freudiano, acudimos a una excelente fuente con su conferencia *La lógica de las ciencias sociales*.

En relación a Freud y el psicoanálisis, nuestras fuentes principales para analizar el contenido teórico del mismo buscan en sus raíces, es decir, en la tragedia griega, específicamente en dos obras de Sófocles, a saber, *Edipo Rey* y *Electra*, los puntos de partida que permiten el desarrollo de conceptos fundamentales como los actos fallidos y las fuerzas inconscientes. Sumado a lo anterior, las tragedias nos servirán de plataforma para hacer una adecuación de la teoría psicoanalítica por medio de los personajes en un ejercicio

hermenéutico que nos llevará más adelante a entrever las problemáticas que esgrime Popper en relación al carácter no-científico del psicoanálisis. Otra fuente fundamental para explorar el psicoanálisis son las *Cinco conferencias sobre psicoanálisis* escritas por Freud a manera de introducción al psicoanálisis, ya que en ellas encontramos una versión sintética y profunda de los principales elementos que componen al psicoanálisis a partir de sus conceptos y su articulación con el lenguaje. En lo relativo a la filosofía de la cultura freudiana, nos basamos en dos grandes obras que componen la trilogía en la que desarrolla dicha temática, a saber, *El porvenir de una ilusión* y *El malestar en la cultura*. Estas obras permitirán dar cuenta del problema de la inducción al plantear, por medio de los casos individuales que se dan en una sociedad, postulados a manera de leyes generales como lo podrían ser el *super-yo* o la *religión* en cuanto elementos estructuradores y reguladores de la conducta humana, esto en clara analogía con las ciencias empíricas a la manera de la ley de la gravitación universal, sólo que imposibles de refutar, y, por tal motivo, que el psicoanálisis no pueda ser considerado un conocimiento científico.

La metodología que hemos utilizado para el presente trabajo es una investigación de corte documental basada en las fuentes señaladas anteriormente y que se estructurará de la siguiente manera: El capítulo primero intitulado *La ciencia según Karl Popper* nos llevará a plantear la postura filosófica de Popper en tanto racionalismo crítico, postura que se contrapondrá al irracionalismo propio del psicoanálisis. A su vez, será necesario explorar uno de los problemas que mayores desvelos causó a Popper a lo largo de su trayectoria intelectual como fue el caso del llamado problema de la inducción. Dicho problema tiene una gran correspondencia con el objeto que tiene la ciencia para Popper y con ello tendremos que llegar a la última estación del trayecto del primero capítulo, que es

el criterio de delimitación entre ciencia y no-ciencia y la consecuente formulación de la teoría falsabilista.

Una vez expuestos de manera puntual los principales elementos que componen la epistemología de Popper, será necesario dar paso al capítulo II intitulado *Freud y el psicoanálisis*. El primer punto es una introducción a lo que Freud entiende por psicoanálisis, sus conceptos básicos y demás elementos que componen el entramado teórico de éste. De tal forma daremos paso a la construcción de un puente entre el contexto histórico de Freud y el contexto en el que se desarrolla la tragedia griega, con el fin de rastrear motivaciones y similitudes, pero, sobre todo, para generar una adecuación del psicoanálisis freudiano con los personajes de las tragedias de Sófocles, como sería el caso de Edipo y Electra. Esta será una de las principales evidencias del carácter no-científico del psicoanálisis al mostrar –insistimos– una adecuación de una teoría con el fin de evitar su refutación por medio de cualquier tipo de comportamiento que el hombre efectúa.

El capítulo III abordará la filosofía de la cultura de Freud por medio de dos grandes obras, a saber, *El porvenir de una ilusión*, en la cual se establece el estudio de las instituciones que regulan el comportamiento autodestructivo del hombre, y *El malestar en la cultura*, que da cuenta de la forma de operar del *super-yo* dentro de una estructura social. Aquí se muestra una especie de pensamiento inductivo por parte de Freud, ya que por medio de casos particulares da paso a generalizaciones sobre el comportamiento de una cultura, entendiendo por cultura la totalidad de los fenómenos sociales.

Finalmente el capítulo IV intitulado a manera de pregunta *¿El psicoanálisis como no-ciencia?*, brindará el espacio necesario para efectuar la contrastación y crítica entre la teoría de Freud y la epistemología de Popper. Este capítulo será el que finalmente develará si nuestra hipótesis se confirma o es refutada. A partir de la propuesta de criterio de

delimitación entre ciencia y no-ciencia, Popper plasma en una serie de conferencias y ensayos sus argumentos en torno al carácter no-científico del psicoanálisis, y que nos permitirá, ulteriormente, ejercer una crítica de su filosofía de la cultura, ya que siguiendo los argumentos de Popper, podría resultar ser una teoría totalizadora y, en consecuencia, difícilmente presta a una crítica.

Así, esta breve introducción nos brinda una hoja de ruta para emprender una travesía entre dos autores y sus teorías que al parecer son incompatibles y distantes la una de la otra, pero que sin lugar a dudas nos ayudará a trabajar algunos conceptos clave del pensamiento humano como lo son la idea de ciencia empírica, crítica, racionalidad, entre muchos otros.

Sirva al lector el presente trabajo como un esfuerzo para clarificar ese tema tan complejo como lo es la delimitación entre ciencia empírica y no-ciencia.

CAPÍTULO I

LA CIENCIA SEGÚN KARL POPPER

1. *Popper y el racionalismo.*

Para mí, tanto la ciencia como la filosofía pierden todo su atractivo cuando se apartan de esa búsqueda –cuando se convierten en especialismos y dejan ver, y de maravillarse por, los acertijos de nuestro mundo–. La especialización puede ser una gran tentación para el científico. Para el filósofo constituye un pecado mortal.

Karl Popper, *Los comienzos del racionalismo*

En su ensayo intitulado *La defensa del racionalismo*, Karl Popper plantea la querrela entre el racionalismo y el irracionalismo, querrela que dicho sea de paso tiene una larga data en la historia de la civilización occidental. Siguiendo a Popper:

Aunque la filosofía griega indudablemente comenzó como una empresa racionalista, hubo trazas de misticismo aun en sus inicios. Es la nostalgia de la pérdida de unidad y del resguardo seguro del tribalismo la que se expresa en estos elementos místicos con un enfoque fundamentalmente racional.¹

Visualizado desde una óptica histórica, dicha querrela tuvo una continuidad en la Edad Media con la escolástica, por un lado, y el misticismo, por el otro. Dicha querrela también fue manifiesta sobre todo en los siglos XVII, XVIII y XIX, solamente que los términos en disputa habían cambiado y ahora se les nombraban como irracionalismo (misticismo) y racionalismo (escolasticismo). A los partidarios de este último término se les caracterizó como racionalistas (también conocidos como materialistas), postura acorde

¹ Popper, Karl, “La defensa del racionalismo” en *Popper: escritos selectos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 32.

con el desarrollo del empirismo predominantemente anglosajón. Una crítica constante a éstos, es decir a los científicos racionales, fue que se les catalogara como pobres de espíritu, ya que se dedicaban a actividades sin alma, actividades mecánicas, hecho que les impedía captar los problemas del destino humano y la filosofía, todo lo cual se encuentra relacionado con la cuestión de su método experimental, esto es, volcados al estudio de la naturaleza externa al hombre por medio de la observación de los fenómenos. En contraste, la crítica que ejercieron los racionalistas respecto a los irracionales es que simple y sencillamente su postura es una rotunda perogrullada, puesto que carecen de instancias que sirvan para verificar sus experimentos internos. En palabras de Popper referentes a lo acaecido en el siglo XX: “Nunca como ahora ha sido esta ruptura tan radical. Y el rompimiento de relaciones diplomáticas entre filósofos probó su importancia cuando le siguió la ruptura de relaciones diplomáticas entre los Estados.”² Esto a consecuencia de la división entre la filosofía continental, que representaba precisamente al irracionalismo, y la filosofía británica con una fuerte continuidad de la tradición aristotélica que devino en el empirismo.

Para tal efecto, Popper ejerce una toma de postura y se asume como un racionalista, teniendo como reserva el hecho de que la única manera en que el racionalismo excesivo puede ser dañino es cuando mina su propia posición, convirtiéndose consecuentemente en irracionalista, así, la excesiva fe en la razón sin ningún tipo de crítica lo lleva a asumir posiciones cercanas al irracionalismo. De ahí la necesidad de examinar detalladamente el racionalismo excesivo y plantear en su lugar un racionalismo autocrítico y modesto que reconozca sus limitaciones, de lo contrario se podrían cometer excesos como los manifiestos en el irracionalismo que más adelante detallaremos.

² Esto en referencia a las confrontaciones bélicas que marcaron el siglo XX. *Ibidem*, p. 33.

Ante tal problemática se da lugar a una distinción entre dos posiciones racionalistas: por un lado, el racionalismo crítico, y por el otro, un racionalismo acrítico o también denominado racionalismo total, siendo la postura a seguir por parte de Popper el primero. Para Popper el racionalismo acrítico o total “puede describirse como la actitud de la persona que dice: ‘No estoy dispuesto a aceptar nada que no pueda defender por medio de un argumento o de una experiencia’.”³ Esta postura se da a consecuencia de un principio que establece que toda suposición que no pueda apoyarse en la argumentación o la experiencia tiene que descartarse, pues es a todas luces contraria al método científico, el cual se ostenta las más de las veces como una carta fuerte del racionalismo. Es justamente dicha posición del racionalista acrítico o total, aquello que lo conduce por una vertiente por demás incongruente, ya que al no poderse apoyaren argumentos válidos o en la experiencia, la consecuencia lógica sería que él mismo tendría que descartarse. El ejemplo más claro de lo anteriormente descrito es la paradoja del mentiroso, esto es, de una frase que afirma su propia falsedad (vgr. todas las afirmaciones que hago hoy son falsas).⁴

³*Ídem.*

⁴“En ésta [...] nota [...] se harán algunas observaciones [...] especialmente sobre la *paradoja del mentiroso*. Al presentar estas observaciones, conviene decir que las llamadas paradojas “lógicas” o “semánticas” ya no son sólo juegos de palabras para los lógicos. No sólo han probado que son importantes para el desarrollo de las matemáticas, sino que también tienen importancia en otros campos del pensamiento. Hay una conexión definida entre estas paradojas y problemas tales como la *paradoja de la libertad* [...], que es de considerable importancia en filosofía política. En el punto 4) de esta nota se demostrará brevemente que las diversas *paradojas de la soberanía* son muy semejantes a la paradoja del mentiroso. Sobre los métodos modernos para resolver estas paradojas (o quizá, mejor dicho, para construir lenguajes en que no se presenten las paradojas) no haré aquí ningún comentario, pues nos llevaría muy lejos de nuestro tema. 1) La *paradoja del mentiroso* puede formularse de muchas maneras. Una de ellas es ésta: Supongamos que alguien dice un día: “Todo lo que digo hoy es mentira”, o, más precisamente: “Todas las afirmaciones que hago hoy son falsas”, y que no dice nada más todo ese día. Ahora bien, si nos preguntamos si este hombre dijo la verdad, he aquí lo que descubrimos. Si empezamos con la suposición de que lo que dijo era verdad, entonces llegamos a la conclusión, considerando *lo que* dijo, de que debió ser falso. Y si partimos de la suposición de que lo que dijo era falso, entonces debemos concluir, considerando *lo que* dijo, que fue verdad. 2) A las paradojas se les llama a veces “contradicciones”. Pero esto quizá sea un tanto desorientador. Una contradicción ordinaria (o algo que se contradice a sí mismo) es simplemente una afirmación falsa desde el punto de vista lógico, como: “Platón era feliz ayer y no era feliz ayer”. Si suponemos que tal enunciado es falso, no se suscita ninguna dificultad. Pero de una paradoja no podemos suponer ni que es verdadera *ni que es falsa*, sin meternos en dificultades. 3) Hay, por supuesto, afirmaciones estrechamente relacionadas con las paradojas, pero que sólo son, estrictamente, contradictorias de sí mismas. Veamos, por ejemplo, la aseveración “Todas las afirmaciones son falsas”. Si suponemos que esta aseveración es verdadera, llegaremos a la conclusión,

Por tal motivo es manifiesto que el racionalismo acrítico es lógicamente insostenible, ya que un argumento lógico puede demostrar su incongruencia pues, como lo habíamos señalado, éste no puede basarse en la experiencia y la argumentación en tanto que requiere de algo más, ya que de lo contrario se basaría en argumentos de corte inductivo (problema que abordaremos en el siguiente apartado). Así, se puede demostrar a partir de sus propias herramientas, es decir, del argumento, sus inconsistencias. Dicha crítica puede ser generalizada, puesto que todo argumento debe partir de suposiciones; de ello resulta imposible exigir que todo presupuesto o suposición deba basarse en argumentos exclusivamente válidos haciendo a un lado su posible falsedad. Siguiendo a Karl Popper: “La exigencia de muchos filósofos de que deberíamos empezar sin hacer suposiciones de ninguna especie y de que nunca deberíamos suponer nada sin “razón suficiente”, e incluso la más débil exigencia de que deberíamos empezar con un muy pequeño conjunto de suposiciones (“categorías”), son ambas incongruentes, si se plantean así.”⁵ Para Popper es imposible comenzar a razonar sin suposiciones, o con unas cuantas, de lo contrario tropezaríamos con la paradoja del mentiroso⁶, de ahí el carácter hipotético y conjetural del

considerando *lo que dice*, de que es falsa. Pero si suponemos que es falsa, entonces salimos de la dificultad; porque entonces esta suposición nos hará concluir que no todas las afirmaciones son falsas. O, en otras palabras, que existen algunas afirmaciones –por lo menos una— que son verdaderas. Y este resultado es inocuo; porque no implica que nuestra afirmación originaria sea una de las verdaderas. (Esto no implica que podemos, de hecho, construir un lenguaje *libre de paradojas* en el que pueda formularse: “Todas las afirmaciones son falsas” o “Todas las afirmaciones son verdaderas”). A pesar de que esta afirmación, “Todas las proposiciones son falsas”, no es en realidad una paradoja, puede llamarse, por cortesía, “una forma de la paradoja del mentiroso”, por su obvia semejanza con ella; y ciertamente, la antigua formulación griega de esta paradoja (Epiménides el Cretense dice “Todos los cretenses mienten siempre”) es, en esta terminología, más bien “una forma de la paradoja del mentiroso”, es decir, una contradicción más que una paradoja. 4) Ahora demostraré brevemente la semejanza entre la paradoja del mentiroso y las diversas *paradojas de la soberanía*; por ejemplo, el principio de que los mejores o los más sabios o la mayoría deberían gobernar. C.H. Langford ha descrito varias maneras de expresar la paradoja del mentiroso; entre ellas, la siguiente. Consideremos dos afirmaciones, que hacen respectivamente dos personas, A y B. A dice: “Lo que dice B es verdad”. B dice: “Lo que dice A es falso”. Aplicando el método que hemos descrito más arriba, nos convencemos fácilmente de que cada uno de estos enunciados es paradójico. Consideremos ahora las siguientes dos frases, de las cuales la primera es el principio de que deberían gobernar los más sabios: (A) El principio dice: Lo que los más sabios dicen según (B) debería ser la ley. (B) Los más sabios dicen: Lo que el principio dice según (A) no debería ser la ley.” *Ibidem*, pp. 33-35.

⁵*Ibidem*, p. 35.

⁶*Vid.* Nota 4.

conocimiento como una de las piedras angulares de la epistemología formulada por Popper.

Así, la actitud racionalista se caracteriza por la importancia del argumento (discusión) y la experiencia. No obstante, dicha actitud no queda del todo firme por medio de la argumentación y la experiencia por sí mismas, ya que ella exigiría que los que hayan adoptado la actitud racionalista estén plenamente convencidos tanto de la argumentación como de la experimentación, cosa por demás lejana de la realidad. De tal forma, la actitud racionalista se caracteriza por algo más allá de la argumentación y la experiencia, “hemos de concluir de esto que ningún argumento racional tendrá un efecto racional en un hombre que no desee adoptar una actitud racional. Por consiguiente, un racionalismo total es insostenible.”⁷ La consecuencia de lo anterior es que quien adopta la actitud racionalista, ya sea consciente o inconscientemente, lo debe hacer a partir de una proposición, decisión, creencia, o conducta. Sea dicha adopción provisional o un hábito establecido, para Popper eso se describe como una irracional fe en el razón.

Por lo tanto, el racionalismo se encuentra lejos de cualquier pretensión totalizadora o de un contenido que apele a sí mismo. Esto es manifiesto en los racionalistas acrícos, ya que creen que el racionalismo se contiene a sí mismo, y que se despliega por medio de la argumentación. Por lo cual se llegaría a la posición, por demás paradójica, en la cual resultaría que el irracionalismo es lógicamente superior al racionalismo acríco. En palabras de Popper: “Si bien un racionalismo acríco y totalizador es lógicamente insostenible, esto no es razón para que debamos adoptar este último. Porque existen otras actitudes defendibles, sobre todo, la del racionalismo crítico, que reconoce el hecho de que

⁷*Ídem.*

la actitud racionalista fundamental resulta (al menos provisoriamente) de un acto de fe, de fe en la razón.”⁸

De modo que la elección entre el irracionalismo y el racionalismo crítico deviene una cuestión moral, ya que ésta afectará nuestra relación con otros seres humanos, así como también respecto a los problemas de la vida social. Ahora, es necesario insistir sobre el punto de que los argumentos por sí mismos no pueden facultarnos a tomar una decisión moral; siguiendo a Popper:

El análisis racional e imaginativo de las consecuencias de una teoría moral presenta cierta analogía con el método científico. Porque también en la ciencia sucede que no aceptamos una teoría abstracta porque sea conveniente en sí misma; decidimos aceptarla o rechazarla después de haber investigado aquellas consecuencias concretas y prácticas que pueden probarse más exactamente mediante la experimentación.⁹

Así, es claro y distinto que una teoría científica depende en principio de la experimentación, ya que ésta nos permite confirmarla hasta que aparezca una mejor o, si es contradictoria, rechazarla en su caso. En cuanto a la moral, las consecuencias solamente pueden tener su campo de acción en nuestra consciencia, mientras que el veredicto de la experimentación no depende de nosotros.

Así, llegamos a la disyuntiva entre el irracionalismo y la fe en la razón, siendo la segunda la elegida por Popper. El irracionalismo, al basarse en emociones y pasiones, convierte a éstos en los resortes de la acción humana, y ya que esta postura tiene una acogida por parte de los realistas, termina siendo aceptada de una manera acrítica. Así, el irracionalismo criticaría del racionalismo lo siguiente en torno al realismo, ya que “no toma en cuenta la debilidad de la “naturaleza humana”, la débil dotación intelectual de la

⁸*Ibidem*, p. 38.

⁹*Ibidem*, p. 40.

mayoría de los hombres, su obvia dependencia de las emociones y las pasiones.”¹⁰ Para Popper, la actitud de los irracionistas es un crimen, ya que las emociones y pasiones desencadenan un comportamiento que, despreciando la razón, se valen de la violencia bruta y la fuerza para dirimir sus disputas. El irracionismo en esta tesitura provoca una desigualdad entre los hombres, pues a fin de cuentas el más fuerte sería el que impondrá su sentido irracional basado en el temor, odio, envidia y violencia. De aquí se podría entrever la división que genera el irracionista respecto a los amigos y los enemigos, todo lo antes dicho en pos de abandonar la razón haciendo casi imposible la existencia del igualitarismo político, siendo esta la actitud criminal que aludía Popper. Siguiendo a Popper: “Sostengo que quien enseña que no es la razón, sino el amor, el que debe gobernar abre el camino para quienes gobiernan mediante el odio.”¹¹ El amor no puede sustituir al gobierno que está basado en la razón.

Para contrastar dicha problemática, Popper pasa a exponer el racionalismo crítico, el cual hace un fuerte hincapié en la argumentación y la experiencia, por lo cual “esta última actitud, con su hincapié en la argumentación y la experimentación, con su lema: “Es posible que yo esté en el error, y acaso tú estés en lo correcto, en lo cierto; y si ambos hacemos un esfuerzo, quizá podamos acercarnos más a la verdad”, es, como ya he dicho, muy afín a la actitud científica.”¹² Como se puede entrever, a la cuestión de la argumentación y la experimentación Popper agregaría otro factor, a saber, la autocrítica, elemento fundamental de su epistemología y que no siempre es acogido por parte de la comunidad científica, pues como hemos visto se puede caer en la cuestión del racionalismo acrítico o totalizador.

¹⁰*Ibidem*, p. 41.

¹¹*Ibidem*, p. 44.

¹²*Ibidem*, p. 45.

De tal forma, todo el mundo está expuesto a cometer errores, ya sea por medio de la crítica de otras personas o por medio de la crítica de uno mismo con la ayuda de otros. Esto nos lleva a plantear que nadie debe ser su propio juez y que debe, a su vez, existir imparcialidad, todos ellos factores ligados a la objetividad científica, siendo ésta la fe en la razón de nosotros y de los demás.

El racionalista rechaza la idea de ser superiormente intelectual a otros, de manera que se somete a la crítica, a sus propios errores, aprendiendo por medio de la argumentación de otros. Siguiendo a Popper: “Por consiguiente, el racionalismo está imbuido de la idea de que el otro ser humano tiene derecho a que lo escuchen y a defender sus argumentos.”¹³ El valor que deriva de esto es la tolerancia, ya que la imparcialidad conduce a la cuestión de la responsabilidad, pues no solamente debemos escuchar argumentos de otros, también resulta necesario responder cuando generamos daños a otros. El racionalismo propugna entonces por la creación de instituciones que protejan la libertad, la crítica, el pensamiento libre, en pocas palabras, la libertad de los hombres. La racionalidad propugna igualmente un lenguaje que dirima las problemáticas y que genere una unidad de la razón humana basada en la igualdad antes señalada.

Esta es la postura que defenderá Popper en los subsecuentes capítulos respecto a la delimitación, por ejemplo, de la ciencia y la no-ciencia, todo con el fin ulterior de ejercer una crítica a la teoría psicoanalítica de Freud basada precisamente en principios presuntamente irracionales.

¹³*Ibidem*, p. 46.

2. El problema de la inducción.

*Si no tienes suficientes razones para creer algo,
entonces este hecho es razón suficiente
para abandonar tal creencia.*

Karl Popper, *El problema de la inducción*.

El problema de la inducción se presenta como uno de los antecedentes más próximos para la elaboración del criterio de demarcación entre la ciencia y la no ciencia. Dicho problema se puede rastrear desde la crítica que elabora Hume del problema de la inducción, ya que para él la inducción es un problema propio de la costumbre. David Hume fue un empirista escocés que planteó en el *Tratado sobre la naturaleza humana*, cuyo subtítulo era *Intento de introducir el método experimental de razonamiento a los asuntos morales*, que el mundo moral humano debía ser enfocado como Newton lo había hecho para con el mundo físico, es decir, una investigación basada en la observación y la experiencia.

Así, la capacidad del entendimiento humano, con métodos opuestos al racionalismo, lleva a la intuición de que el conocimiento humano no se basa en verdades innatas y *a priori*, sino más bien se basa en un conjunto de *creencias* básicas o suposiciones sobre el mundo exterior (relaciones entre los hechos), los cuales son una especie de instinto natural que ningún razonamiento o proceso de pensamiento puede producir o impedir, pues la “costumbre es la guía de la vida”. De tal manera, se podría decir que las creencias surgen de la costumbre. Para Hume, la materia básica del conocimiento son los átomos de la mente, los cuales permiten una serie de percepciones. Ellas pueden ser ideas (si son recuerdos o imaginaciones de sensaciones), o impresiones (si son sensaciones o sentimientos, por ejemplo: oír, ver, sentir, amar, odios, desear, querer), que, a su vez, pueden ser percepciones vivaces e intensas.

Las ideas son débiles y oscuras y son *copias* de las impresiones, mientras que éstas, afirma Hume, provienen de causas desconocidas. De tal forma, las palabras representan ideas, por lo que si una palabra tiene un significado se tiene que averiguar qué idea representa. Hemos llegado al principio que suele llamarse el “microscopio de Hume”, en donde las palabras más analizadas son: sustancia, causa, libertad. El origen de las ideas es la sensación interna o externa, en donde las ideas se entrelazan espontáneamente creando un mundo ordenado. Las leyes por las que se asocian ideas son: semejanza, contigüidad en el espacio o en el tiempo y la relación causa-efecto. Así, toda idea deriva de una impresión por asociación. Así, la idea de sustancia es una idea compuesta por asociación. Todas las ideas abstractas no son más que una idea particular a la que corresponde una impresión. El hombre, además de percibir, también razona o construye frases. De tal forma, las proposiciones que expresan la verdad son de dos tipos: 1) relaciones de ideas; y 2) cuestión de hecho. Por lo cual, toda proposición es necesaria o contingente, o en términos kantianos, toda proposición o es necesaria o es contingente.

En las cuestiones de hecho no hay posibilidad de conocimiento demostrativo, pues sabemos por observación directa, que la inducción es inductiva cuando vemos más allá. Aquí opera el principio de *causalidad*, cuestión de hecho que conocemos por la experiencia.

Para Hume todo lo que se afirma por el principio de causalidad, o por causa y efecto, puede no suceder, siendo este un saber *inductivo*. Consecuentemente, todo razonamiento sobre la experiencia se basa en la suposición de que la naturaleza transcurre de manera uniforme, es decir, no tiene base racional, ya que es una creencia basada en la observación constante de los hechos de la experiencia. Una idea de causa sería *A es causa de B*, en donde se muestra una presencia contigua en el espacio y sucesiva en el tiempo de

A (causa), y B (efecto). La conexión constante entre A y B es una costumbre o hábito. Por ejemplo, “Siempre que A entonces B”. Así, la conexión necesaria es una impresión externa o interna: conjunción entre A y B en tanto necesidad mental. La confianza en el principio de causalidad nos lleva a pensar que el pasado sucederá en el futuro, siendo éste un círculo vicioso, o en otros términos, un argumento circular. Por lo tanto, el conocimiento de la naturaleza no es demostrable, ya que es una inferencia inductiva o un conocimiento probable. Así, el conocimiento de la naturaleza debe fundarse en impresiones que tenemos sobre ella. De tal forma, Hume termina enarbolando un escepticismo epistemológico que será necesario reformular por parte de Popper, ya que se puede ligar, según Bertrand Russell, con una postura de corte irracionalista.

Popper ve en la formulación que hace Born del problema de la inducción¹⁴ una muestra clara de las coordenadas del problema. En palabras del filósofo:

¹⁴«Mas si queremos encontrar un modo de justificar las inferencias inductivas, hemos de intentar, en primer término, establecer un principio de inducción. Semejante principio sería un enunciado con cuya ayuda pudiéramos presentar dichas inferencias de una forma lógicamente aceptable. A los ojos de los mantenedores de la lógica inductiva, la importancia de un principio de inducción para el método científico es máxima: «...este principio -dice Reichenbach- determina la verdad de las teorías científicas; eliminarlo de la ciencia significaría nada menos que privar a ésta de la posibilidad de decidir sobre la verdad o falsedad de sus teorías; es evidente que sin él la ciencia perdería el derecho de distinguir sus teorías de las creaciones fantásticas y arbitrarias de la imaginación del poeta». Pero tal principio de inducción no puede ser una verdad puramente lógica, como una tautología o un enunciado analítico. En realidad si existiera un principio de inducción puramente lógico no habría problema de la inducción; pues en tal caso, sería menester considerar todas las inferencias inductivas como transformaciones puramente lógicas, o tautológicas, exactamente lo mismo que ocurre con las inferencias de la lógica deductiva. Por tanto, el principio de inducción tiene que ser un enunciado sintético: esto es, uno cuya negación no sea contradictoria, sino lógicamente posible. Surge, pues, la cuestión acerca de por qué habría que aceptar semejante principio, y de cómo podemos justificar racionalmente su aceptación [...] A partir de la obra de Hume debería haberse visto claramente que aparecen con facilidad incoherencias cuando se admite el principio de inducción; y también que difícilmente pueden evitarse (si es que es posible tal cosa): ya que, a su vez, el principio de inducción tiene que ser un enunciado universal. Así pues, si intentamos afirmar que sabemos por experiencia que es verdadero, reaparecen de nuevo justamente los mismos problemas que motivaron su introducción: para justificarlo tenemos que utilizar inferencias inductivas; para justificar éstas hemos de suponer un principio de inducción de orden superior, y así sucesivamente. Por tanto, cae por su base el intento de fundamentar el principio de inducción en la experiencia, ya que lleva, inevitablemente, a una regresión infinita [...] Por mi parte, considero que las diversas dificultades que acabo de esbozar de la lógica inductiva son insuperables. Y me temo que lo mismo ocurre con la doctrina, tan corriente hoy, de que las inferencias inductivas, aun no siendo «estrictamente válidas», pueden alcanzar cierto grado de «seguridad» o de «probabilidad». Esta doctrina sostiene que las inferencias inductivas son «inferencias probables» [...] La teoría que desarrollaremos en las páginas que siguen se opone directamente a todos los intentos de apoyarse en las ideas de una lógica inductiva. Podría describirla como la teoría del método deductivo de contrastar, o como la opinión de que una hipótesis sólo

[...] ninguna observación, ningún experimento, por extensos que sean, pueden dar más que un número finito de repeticiones; por tanto, el enunciado de una ley –B depende de A trasciende siempre al experimento. No obstante, esta clase de enunciado se hace por todas partes y todo el tiempo, y a veces se basa en muy escaso material.¹⁵

Desde ese punto de vista, Popper enfoca el problema lógico de la inducción a partir del surgimiento de los siguientes puntos:

- 1) Los descubrimientos de Hume, los cuales afirman que es imposible hacer una justificación de una ley mediante la observación o experimentación, ésta, es decir la ley, trasciende la experimentación.
- 2) Las leyes de la ciencia son atemporales y sin un espacio determinado, ya que son utilizadas en todas partes y todo el tiempo; así, desde Hume es manifiesto que existan tan pocas observaciones de una ley.
- 3) El llamado principio del empirismo, el cual afirma que en la ciencia solamente la observación y la experimentación pueden repercutir en la aceptación o rechazo de enunciados de corte científico sus leyes y teorías.

Sin ser del todo claro el proceder de la crítica que ejerce Popper en sus tres puntos en los que expone el problema lógico de la inducción, al igual que Born, Kant y Russell, pasa a desechar el punto 3) en favor de lo que denomina “principio metafísico”. En palabras del autor, “un principio metafísico que ni siquiera intenta formular, que describe vagamente como un ‘código o regla de oficio’ y del que no he visto nunca ninguna formulación que al

puede contrastarse empíricamente -y únicamente después de que ha sido formulada.” Popper, Karl R., *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid 1977, p. 28-30.

¹⁵Popper, Karl, “El problema de la inducción” en *Popper: escritos selectos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 114.

menos pareciera prometedora y no fuera claramente insostenible.”¹⁶ Constatamos que los puntos 1) y 3) no se oponen entre sí, los dos apelan a una especie de trascendencia a partir de su construcción por medio de la observación y la experimentación que deviene en una inducción. La postura de Popper no aceptaría tal proceder ya que sería próxima a un racionalismo totalizador. Partiendo de la postura del autor, la aceptación que hace la ciencia de una ley o una teoría es sólo tentativa; esto es, todas las leyes y teorías son conjeturas o hipótesis, postura acorde al racionalismo crítico propugnado por Popper. Las leyes o teorías pueden ser rechazadas a la luz de nuevas evidencias, sin tener que desechar del todo a su antecesora, como sucede con los casos de Newton y Einstein.

No obstante, Popper afirma que el punto 3) puede mantenerse hasta cierto punto, efectivamente el rechazo o aceptación de una teoría deben ser sometidos a la observación y experimentación mediante la prueba y el error. De lo que se trataría sería de efectuar complicadas y rigurosas pruebas que nos permitan llevar a cabo dicha experimentación, con el fin de verificar nuestra ley o en su caso rechazarla.

Así, es claro y distinto que ésta nunca se infiere de la evidencia empírica como afirmaría un racionalista acrítico, pues para Popper no existe la inducción, ni psicológica ni lógica, “sólo la falsedad de una teoría puede inferirse de la evidencia empírica, y esta inferencia es puramente deductiva.”¹⁷ El gran aporte de Hume fue demostrar que no es posible inferir una teoría de afirmaciones derivadas de la mera observación. Siguiendo a Popper: “pero esto deja en pie la posibilidad de refutar una teoría por afirmaciones de observación; la apreciación irrestricta de esta posibilidad esclarece perfectamente la relación entre teorías y observaciones.”¹⁸ Esta es la manera de resolver el conflicto de los

¹⁶ *Ibidem*, p. 114.

¹⁷ *Ibidem*, p. 115.

¹⁸ *Idem*.

puntos 1), 2) y 3), es decir, introduciendo la posibilidad de la refutación de una teoría por vía de la experimentación.

Otro de los problemas que se ha dado a lo largo de la tradición filosófica es la mala formulación del problema de la inducción de Hume. Popper ejemplifica algunas de ellas, es decir, de las malas formulaciones, las cuales serán nombradas *formulaciones tradicionales del problema de la inducción* para ser sustituidas posteriormente por las que considera mejores.

Los ejemplos de malas formulaciones son:

¿Cuál es la justificación de la creencia de que el futuro se asemejará al pasado?

¿Cuál es la justificación de las llamadas inferencias inductivas?

En palabras de Popper:

Se entiende aquí por inferencia inductiva una inferencia de *casos observados* repetidamente para concluir de ellos *casos aún no observados*. Tiene una importancia comparativamente menor si tal inferencia de lo observado hacia lo no observado es, desde el punto de vista del tiempo, predictiva o retrodictiva; si inferimos que el sol saldrá mañana o que salió hace 100 000 años. Por supuesto, desde un enfoque pragmático, podríamos decir que el tipo predictivo de inferencia es el más importante. Y en efecto, así es, sin duda.¹⁹

Dicho problema de la inducción está mal concebido, pues no se necesita de ninguna justificación para la inferencia inductiva, como tampoco es necesario para la inferencia deductiva. De tal modo, la inferencia inductiva es inductivamente válida (por carecer de justificación), así como la deductiva es deductivamente válida. Popper, por otro lado, afirma que simplemente no existe una entidad lógica que se pueda considerar

¹⁹*Ibidem*, p. 116.

inferencia inductiva. Las inferencias inductivas son lógicamente inválidas, al punto de ser inductivamente inválidas, a la pregunta “¿cómo se justifica que, partiendo de casos (reiterados) de los que tenemos experiencia, lleguemos mediante el razonamiento a otros casos (conclusiones) de los que tenemos experiencia?”,²⁰ la respuesta que esgrime Hume es que no hay justificación por grande que sea el número de repeticiones. En contraposición, las inferencias deductivas son válidas

y sostengo, dicho sea de paso, que este resultado puede encontrarse en la obra de Hume, aunque Hume, al mismo tiempo, y en radical contraste conmigo, *creía en el poder psicológico de la inducción*, no como un procedimiento válido, sino como un procedimiento que los animales y los hombres utilizan con éxito, como algo real y de necesidad biológica.²¹

Popper esta de acuerdo con Hume respecto a que la inducción es inválida, sin tener que entrar en detalles para justificarla, pero discrepa de la opinión de Hume de que la inducción es un hecho y una necesidad, pues para Popper la inducción es una ilusión óptica. Lo que utiliza el hombre es el método por el cual prueba y elimina los errores, que dicho sea de paso no tiene nada que ver con la inducción, ya que ambas estructuras lógicas difieren. Así, el método propuesto por Popper no presenta las dificultades que sí muestra la inducción.

Por lo tanto, Popper no acepta la inducción en relación a la cuestión de la justificación, ya que si bien sería necesaria su existencia, la inducción carece de ella “porque, sencillamente, la inducción no existe, y el punto de vista contrario es una garrafal equivocación.”²²

A continuación Popper expone su opinión no inductivista. La más básica sería demostrar que todo el entramado de la inducción se vuelve carente de sentido al aceptar la

²⁰ Popper, Karl, *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid, 2010, p. 18.

²¹ Popper, Karl, “El problema de la inducción”, *op. cit.*, p. 116.

²² *Ibidem*, p. 117.

falibilidad general del conocimiento humano, o en palabras de Popper, el *carácter conjetural del conocimiento humano*. La mejor clase de conocimiento para Popper es el científico y éste es conjetural o hipotético. Ejemplo de lo anterior es la mecánica clásica newtoniana, ya que el éxito de la teoría se debió a las observaciones que constataban su validez. No obstante, con el pasar del tiempo Newton y su teoría fueron superados en el campo de las observaciones astronómicas por Einstein y en el campo atómico por la teoría cuántica. Siguiendo a Popper: “casi todos los físicos, hoy, piensan que la teoría clásica de la mecánica newtoniana no es sino una maravillosa conjetura, una hipótesis que tuvo un extraño éxito y una asombrosamente buena aproximación a la verdad.”²³ De tal forma, la tesis central de Popper se formula cuando caemos en la cuenta del carácter conjetural del conocimiento, teniendo como una de sus consecuencias el problema de la inducción, pues lejos de lo que pensaba Hume, no existe la necesidad de atribuirle cierta validez al conocimiento humano, en tanto que el conocimiento humano carece de validez. Lo que sí opera es el método de la prueba y la eliminación del error. Las conjeturas deben ser probadas por medio de la crítica, y en caso de que no la soporten, sustituirlas tratando de formular mejores conjeturas.

La inducción es sustituida por “el problema de la comparativa bondad o imperfección de las conjeturas o teorías rivales que se hayan propuesto.”²⁴ El problema lógico de la inducción se ve sustituido por aquello que Popper llama teoría de sentido común sobre el conocimiento humano.

De tal forma, Popper muestra una gran estimación al sentido común, siendo un punto de partida para la filosofía agregándole, claro está, el componente crítico. Existen

²³*Ídem*.

²⁴*Ibidem*, p. 118.

dos puntos del sentido común, dos vertientes que en determinados momentos pueden chocar entre sí y que son desarrollados a continuación.

Por un lado, se encuentra el realismo del sentido común, el cual consiste en asumir que hay un mundo real con humanos y demás cosas que lo pueden componer. Por otro lado, se plantea un enfoque del sentido común acerca del mundo en tanto teoría del conocimiento del sentido común. El problema de ésta sería cómo obtenemos nuestro conocimiento de dicho mundo. Según Popper “la solución de sentido común es esta: abrir bien los ojos y los oídos. *Nuestros sentidos no son las principales, sino las únicas, fuentes de nuestro conocimiento.*”²⁵ Este enfoque además de erróneo, ha sido poco criticado. Dicho enfoque es nombrado por Popper *teoría de la cubeta de la mente*, el cual consistiría en que el conocimiento es una acumulación, síntesis o compendio de nuestros sentidos.

Las dos posturas, es decir, el realismo del sentido común y la teoría del conocimiento del sentido común fueron sostenidas por Hume al punto de que cayó en la cuenta de que chocaban entre sí. La cuestión sería que la teoría del conocimiento del sentido común llevaría a asumir como cierto únicamente lo dado por los sentidos.

Siguiendo a Popper:

Hume, Berkeley y Leibniz creían en el principio de la razón suficiente. Para Berkeley y Hume, tomaba esta forma: si no tienes suficientes razones para creer algo, entonces este hecho es razón suficiente para abandonar tal creencia. Tanto para Berkeley como para Hume, el conocimiento auténtico consistía esencialmente en creencias, apoyadas en razones suficientes: pero esto les hizo tomar la posición de que el conocimiento consiste, más o menos, en ciertas sensaciones subjetivas.²⁶

²⁵*Ídem.*

²⁶*Ibidem*, p. 119.

Para ellos, el mundo real de sentido común no podía existir, al punto de que Hume apelaría a que nosotros mismos no existimos plenamente. Lo que sí existen son las sensaciones, impresiones e imágenes de la memoria.

La visión antirrealista es denominada comúnmente idealismo, idealismo con el cual Hume refutó al realismo del sentido común. No obstante, su realismo tuvo que ser aceptado en parte por la moral, por la costumbre de mirar así el mundo real.

Aquí es donde se puede apreciar el choque entre el realismo y la teoría del conocimiento del sentido común. La resolución apeló, como hemos señalado anteriormente, a la costumbre irracional del hábito, convirtiendo el idealismo de Hume en la corriente predominante del empirismo inglés.

Tanto el problema psicológico de la inducción como el lógico pueden exponerse mejor, según Popper, por medio de la teoría de la inducción basada en el sentido común. Según la teoría:

como se supone que todo el conocimiento es resultado de pasadas observaciones, así se espera especialmente que sea todo conocimiento que se da por sentido, como el sol saldrá mañana, que todos los hombres morirán algún día o que el pan alimenta. Todo esto tiene que ser resultado de observaciones hechas en el pasado.²⁷

Hume cuestionó dicho principio, pues para él no era posible que sea a partir del sentido común que se pueda construir el conocimiento. La inducción por repetición era insostenible lógicamente, ya que una instancia observada no podía tener peso en instancias no observadas.

Ahora, si bien la inducción en términos lógicos es insostenible, esto es, racionalmente inválida, para Hume era un hecho psicológico en el cual se podía confiar.

²⁷*Ibidem*, p. 121.

Los dos problemas de Hume en relación a la inducción se pueden formular de las siguientes maneras:

- 1) El problema lógico: “*¿Estamos justificados racionalmente al razonar a partir de repetidas instancias de las que tuvimos experiencia, para llegar a instancias de las que no hemos tenido ninguna experiencia?*”²⁸

La respuesta de Hume es que no, sean cuantas sean las repeticiones. Y tampoco servía para generar una probabilidad respecto a hechos de los que no se tienen ni observación ni experiencia.

- 2) La pregunta psicológica es la siguiente: “*¿Cómo es que, aunque todas las personas razonables esperan y creen que las instancias de las que no han tenido experiencia, se conformarán a aquellas de las que sí han tenido experiencia? O, en otras palabras, ¿por qué todos tenemos expectativas, y por qué nos aferramos a ellas con tan gran confianza o con tan firme creencia?*”²⁹

La respuesta de Hume al problema psicológico de la inducción la da a partir de la costumbre, así como también el hábito, al cual llama ley de asociación, pues estamos más que condicionados por la repetición con el fin de sobrevivir.

Ambas respuestas resultan por demás irracionales, ya que derivan en la conjetura de que todo el conocimiento –incluyendo al conocimiento científico– es un hábito irracional, siendo en realidad una especie de escepticismo de todo el conocimiento, naufragando así la razón y asiéndose al irracionalismo. Para Popper sería Bertrand Russell el que mejor

²⁸ *Ídem.*

²⁹ *Ídem.*

identificó dicha problemática del pensamiento de Hume, afirmando que la sinrazón heredada del siglo XIX al XX es consecuencia de la destrucción del empirismo por parte de Hume, ya que si es imposible aceptar la inducción ¿cómo podemos generar leyes?

Ante tal escenario, Popper cree resolver el problema psicológico de la inducción a partir del *principio de la primacía lógica* o, más brevemente, el *principio de transferencia*. Este principio puede expresarse así: “la solución del problema lógico de la inducción, lejos de chocar con los de los problemas psicológico o pragmático, puede, procediendo con cierto cuidado, transferirse directamente a esas soluciones. Así, no habrá choque, y no hay consecuencias irracionalistas.”³⁰

A partir de ese momento Popper comienza por reformular el problema lógico de la inducción para dar respuesta a las problemáticas que de él derivan. En un primer momento, es necesario reformular los términos, por ejemplo el de “instancia”, porque una instancia es instancia de algo, digamos de una regularidad o una ley. En un segundo momento, es necesario pasar de instancias a leyes para tener en cuenta las contrainstancias.

La reformulación deriva en lo siguiente:

*¿Estamos racionalmente justificados al razonar a partir de instancias o de contrainstancias de las que hemos tenido alguna experiencia, para descubrir la veracidad o falsedad de las correspondientes leyes, o llegar a instancias de las que antes no hemos tenido ninguna experiencia?*³¹

La reformulación queda entonces como una cuestión meramente lógica, ya que al asumir la cuestión de la veracidad o falsedad de una ley, o en otros términos, una instancia o contrainstancia la amplían, dándole así un estatus lógico.

De tal forma, la lógica rechazará una ley que hasta ese momento se había asumido como válida, siendo cierto lo que Hume plantea respecto a que no existe ningún argumento

³⁰*Ibidem*, p. 122.

³¹*Ibidem*, p. 123.

lógico que asuma la inducción. “Pero existe otro resultado negativo, hay argumentos negativos lógicamente válidos que nos orientan hacia una dirección inductiva: una contrainstancia puede invalidar o desaprobar una ley.”³² De esto resulta que todas nuestras leyes e hipótesis son conjeturas. No obstante, las contrainstancias no se quedan únicamente en la cuestión negativa, no se descarta de lo antes descrito una teoría positiva que nos permita poner a competir algunas conjeturas con otras con el fin de preferir unas a otras en algo que se podría llamar teoría lógica de la preferencia.

Así, el conocimiento se construye a partir de conjeturas, siendo algunas mejores, soportando diversas críticas y comprobaciones. Ahora, es importante generar un principio de preferencia o selección, los cuales estarán, antes que nada, regidos por la idea de verdad. Porque lo que se busca son teorías verdaderas y verídicas, siendo las falsas prescindibles; “pero queremos algo más: queremos descubrir una verdad más nueva y más interesante. Así llegamos a la idea del *crecimiento de los contenidos informativos* y, especialmente, del *contenido de la verdad*, del contenido de veracidad.”³³ Esto es el principio de preferencia: una teoría de gran contenido informativo es más interesante que una que tenga poco contenido, a pesar de que no se haya sometido a prueba alguna. Tal vez tengamos que desechar la teoría de gran contenido por no pasar las pruebas a las que debe someterse. Sin embargo, ésta nos dará posiblemente nuevos problemas por resolver que aquella que presenta menos información. Siguiendo a Popper:

Así, nuestro análisis lógico nos lleva directamente a una teoría de método, y especialmente a la siguiente regla metodológica: intenta, y apunta hacia teorías más osadas, más llenas de información, con gran contenido informativo, y luego deja que estas teorías de muchos datos compitan entre sí, discutiéndolas con espíritu crítico y probándolas con mucho rigor.³⁴

³² *Ibidem*, p. 124.

³³ *Ibidem*, p. 125

³⁴ *Idem*.

La solución de Popper al problema lógico de la inducción es entonces la cuestión de las preferencias de determinadas conjeturas entre sí, dichas conjeturas son las que poseen más información y las que soportan la crítica eliminativa. En lo referente al problema psicológico, aquí se presentan hipótesis en competición, en este caso creencias, de las cuales unas serán eliminadas, mientras otras sobrevivirán. Siguiendo a Popper:

Mi tesis es que este procedimiento darwiniano de la selección de las creencias y acciones no puede describirse, en ningún sentido como irracional. En ningún modo choca con la solución racionalista del problema lógico de la inducción. Más bien es sólo la transferencia de la solución lógica al campo psicológico.³⁵

³⁵*Ibidem*, p. 126.

3. El objeto de la ciencia

Si no somos realistas, difícilmente podremos comprender cuál es la tarea de la ciencia que, como he apuntado, consiste en dar con explicaciones satisfactorias.

Karl Popper

En su ensayo intitulado *Conocimiento objetivo*, Popper indaga sobre el objeto de la ciencia. Teniendo en cuenta que distintos científicos tendrán diferentes metas, el autor se cuestiona a su vez que la ciencia tenga en sí misma metas, ya que para Popper la ciencia carece de ellas. Sin embargo, él considera que la actividad científica y la actividad racional gozan de una cierta semejanza, ya que si han de tener una hipotética meta, será necesario intentar describir el objeto de la ciencia. Siguiendo a Popper:

Sugiero que el objeto de la ciencia consiste en dar con *explicaciones satisfactorias* de todo aquello que nos parece precisar un conjunto de enunciados mediante los cuales se describe el estado de la cuestión a explicar (el *explicandum*) sirviéndose para ello de otros, los enunciados explicativos, que constituyen la «explicación» en sentido estricto (el *explicans* del *explicandum*).³⁶

El *explicandum* es verdadero o suponemos que lo es. Así, por regla general, no conoceremos al *explicans*, así, es necesario descubrirlo, “por tanto, la explicación científica, en la medida en que constituya un descubrimiento, será la *explicación de lo conocido mediante lo desconocido*.”³⁷

El *explicans* es satisfactorio bajo la necesidad de reunir ciertos requisitos, los cuales son: 1) implicar lógicamente al *explicandum*; 2) que el *explicans* ha de ser verdadero, pues

³⁶Popper, Karl R., “El objeto de la ciencia” en *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid, 2010, p. 231.

³⁷*Ibidem*, p. 232.

sólo de ese modo será falso hasta después de un examen crítico; si no sabemos si es verdadero habremos de poner elementos de juicio independientes a favor suyo, ya que de esa manera se convierte en contrastable independientemente y, consecuentemente, es más satisfactorio si son más rigurosas las contradicciones. Si *a* en tanto *explicandum* es verdadero, *a* se sigue del propio *a* de un modo trivial; *a* como explicación de sí mismo. Así, si el *explicans* es verdadero, de él se sigue el *explicandum*. “Por tanto hemos de rechazar este tipo de explicaciones por su carácter circular.”³⁸ La circularidad que preocupa es una cuestión de grado. Ejemplo de lo anterior.

¿Por qué está hoy el mar tan encrespado?
Porque Neptuno está furioso
¿En qué se basa usted para decir que Neptuno está furioso?
Caramba, ¿no ve usted *qué* encrespado está el mar?
¿Acaso no se encuentra así cuando Neptuno está furioso?³⁹

Este tipo de explicaciones son insatisfactorias, pues el único elemento de juicio en pro del *explicans* es el propio *explicandum*. La explicación circular es insatisfactoria y dicha insatisfacción es uno de los primeros frutos del enfoque crítico o racional. De manera que el *explicans* no debe ser *ad hoc*, pues habrá de tener un contenido muy rico, además de consecuencias contrastables y distintas al *explicandum*. Así, una de las consecuencias es la necesidad de la *contrastabilidad* de distintas explicaciones. De tal modo, si *a* es nuestro *explicandum*, siempre suministraremos un *explicans* insatisfactorio y *ad hoc*. Por ejemplo, “Estas ciruelas son jugosas y Todos los cuervos son negros.”⁴⁰ Sea *b* su conjunción, el *explicans* nos llevaría a la conjunción de *a* y *b* que satisfará todos los requisitos exigidos hasta ahora: “solamente si exigimos que las explicaciones utilicen enunciados universales

³⁸ *Ídem*.

³⁹ *Ídem*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 233.

o leyes de la naturaleza (acompañadas de condiciones iniciales), podremos avanzar algo hacia la idea de explicación independiente y no *ad hoc*.⁴¹

Las leyes universales de la naturaleza poseen un contenido rico, y pueden ser contrastadas independientemente de tiempo y lugar. “Por tanto, si las utilizamos como explicaciones, no *podrán ser ad hoc*, puesto que nos permiten interpretar el *explicandum* como un caso particular de un efecto reproducible.”⁴² Todo esto vale en caso de limitarnos a leyes universales que sean contrastables, es decir, *falseables*. Ante dicho panorama cabría preguntarse ¿qué tipo de explicaciones pueden considerarse satisfactorias? Cuya respuesta vierte Popper en las siguientes palabras: “una explicación en términos de leyes universales contrastables y falseables junto con condiciones iniciales.”⁴³ De tal forma el objeto de la ciencia es dar con explicaciones satisfactorias, lo cual implica mejorar el grado de satisfactoriedad de las explicaciones, medrando a su vez su grado de contrastabilidad.

De ahí que existan teorías que se puedan contrastar mejor, la cuales son aquellas que tienen un contenido más rico, un grado de universalidad más elevado y un grado de precisión mejor. Esto es la práctica real de las ciencias teóricas.

Otro camino que nos lleva al mismo resultado es aquel que expresa que el objeto de la ciencia es explicar, lo cual implica explicar lo que se ha tomado como *explicans*: Una ley de la naturaleza. La tarea científica debe renovarse constantemente, así avanza eternamente brindando explicaciones con un grado de universalidad más elevado, a menos que llegemos a explicaciones últimas, esto es, una explicación que no necesita ni es susceptible a una explicación ulterior.

Ante dicho argumento preguntamos: ¿acaso hay explicaciones últimas? El esencialismo afirma que la ciencia ha de buscar explicaciones últimas en términos de

⁴¹*Ídem*.

⁴²*Ídem*.

⁴³*Ibidem*, p. 234.

esencias: “si podemos explicar el comportamiento de algo en términos de su esencia –de sus propiedades esenciales–, entonces, no pueden plantearse más preguntas, ni falta que hace (excepto, quizá, la cuestión teológica del creador de las esencias).”⁴⁴

Un ejemplo de dicha postura podría ser Descartes, ya que él explicaba la física en términos de la esencia del cuerpo físico, esto es, la extensión (*res extensa*). Otro ejemplo de podría ser Newton y su hipótesis relativa a la explicación causal última o esencialista, plasmada al final de sus *Principia*: “Hasta ahora he explicado los fenómenos [...] mediante la fuerza de la gravedad, pero hasta el momento no he averiguado la *causa de la gravedad misma* [...] y no invento hipótesis arbitrariamente (*ad hoc*).”⁴⁵ Popper no cree en la doctrina esencialista de las explicaciones últimas. Por regla general, los críticos de la doctrina esencialista han sido instrumentalistas, lo cual quiere decir que “interpretaban las teorías científicas *únicamente como* instrumentos de predicción carentes de poder explicativo. Tampoco Popper está de acuerdo con ellos.

No obstante, existe una tercera posibilidad, un tercer punto de vista que es el esencialismo modificado. Esta es la posición de Popper, la cual modifica radicalmente al esencialismo en tanto que rechaza la idea de explicación última. En palabras del nacionalizado británico: “sostengo que toda explicación puede ser explicada a su vez mediante una teoría o conjetura de un grado superior de universalidad.”⁴⁶ Para Popper no hay explicaciones que necesiten de ulteriores explicaciones, porque ninguna puede ser auto-explicativa de una esencia. En segundo lugar, es necesario rechazar las preguntas del tipo ‘¿qué es?’, pues “preguntarnos acerca de lo que es una cosa, acerca de cuál es su esencia o su verdadera naturaleza”⁴⁷ resulta incompatible con la idea de ciencia de Popper.

⁴⁴*Ibidem*, p. 235.

⁴⁵*Ídem*.

⁴⁶*Ibidem*, p. 236.

⁴⁷*Ídem*.

El problema del esencialismo es que ve cada cosa de forma aislada creyendo que posee una esencia, una naturaleza o principio inherente que hace que cada cosa sea lo que es y actúe como lo hace. La tercera y última de las modificaciones que hace Popper al esencialismo es la siguiente: “hemos de abandonar la opinión, íntimamente relacionada con el animismo (y típica de Aristóteles y Platón) de que para explicar el comportamiento de una cosa hemos de recurrir a las propiedades esenciales inherentes *a cada cosa individual o singular*.”⁴⁸ El problema es que no da razón a por qué distintas cosas se comportan de manera semejante. Así, la explicación en términos de leyes universales constituye una posible solución, ya que las cosas individuales y todos los hechos singulares están sujetos a leyes. Por lo tanto, las leyes explican las regularidades o semejanzas de las cosas individuales y de los hechos o eventos singulares. Las leyes de la naturaleza son pensadas por Popper como descripciones de las propiedades estructurales de la naturaleza, lo cual guarda una semejanza entre el punto de vista de Popper y el esencialismo. Siguiendo a Popper:

Aunque no creo que mediante leyes universales podamos llegar a describir la esencia última del mundo, no me cabe la menor duda de que podemos esforzarnos por penetrar cada vez con mayor profundidad en la estructura de nuestro mundo o, podríamos decir, en las propiedades del mundo cada vez más esenciales o de mayor grado de profundidad.⁴⁹

Explicar alguna ley o teoría conjetural sirviéndonos de una teoría de un grado de universalidad superior, nos permite descubrir más cosas acerca del mundo.

Cada vez que logramos *falsar* una teoría, realizamos un descubrimiento importante. Dichas *falsaciones* son cruciales, pues nos enseñan algo insospechado y nos muestran que, aunque las teorías las hagamos nosotros, aunque sean un invento de nosotros, constituyen

⁴⁸ *Ídem*.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 237.

genuinas afirmaciones acerca del mundo, pues pueden chocar con algo que no hemos hechos nosotros.

De tal forma, el esencialismo modificado resulta útil en el momento de plantear el problema de la forma lógica de las leyes naturales. Las leyes o teorías han de ser universales, lo que quiere decir que afirman algo del mundo acerca de todas sus regiones espacio-temporales. Así, las teorías hablan sobre las propiedades estructurales o relacionales del mundo, y que las propiedades descritas por una teoría explicativa tienen que ser más profundas que aquellas que hay que explicar.

Por tal motivo, la profundidad de una teoría científica pasa a estar íntimamente relacionada con su simplicidad y con la riqueza de su contenido, teniendo dos ingredientes básicos: 1) contenido rico y 2) cierta coherencia del estado de la cuestión descrito. De esto se deriva el principio de correspondencia, el cual se entiende como un requisito de que una novel teoría contenga aproximadamente a la vieja para valores apropiados de los parámetros de la nueva.

Por lo tanto, concluimos señalando que la tarea de la ciencia es dar con explicaciones satisfactorias; parafraseando a Popper, una teoría es satisfactoria cuando no es *ad hoc*.

4. Ciencia contra no-ciencia

El valor principal de mi criterio de demarcación era, por supuesto, señalar estas diferencias. Y me llevó a elaborar la teoría de que el contenido empírico de una teoría podría medirse por el número de posibilidades que excluyera (siempre y cuando se adoptara una metodología no inmunizante en medida razonable.

Karl Popper, *El problema de la demarcación*.

Uno de los puntos centrales del falsabilismo elaborado por Karl Popper es el referente al problema de la demarcación⁵⁰ y su relación con el contenido empírico y su consecuente comprobabilidad. Ya que para que una teoría sea científica no basta con que sea observable y se pueda verificar, el problema de la demarcación evoca, a su vez, el problema por responder qué es la ciencia, dejando de lado los convencionalismos que establecen que la ciencia es el reflejo de las leyes de la física.

Para Popper, los grandes científicos son, sin lugar a dudas, Galileo, Kepler, Newton, Einstein, Bohr, por sólo mencionar algunos de los más representativos exponentes de la ciencia, sin olvidar que ella ha sido construida por un sinnúmero de hombres y mujeres comprometidos con la búsqueda de la verdad, los cuales, a su vez, son una idea de lo que es la ciencia, es decir, un paradigma. Así, la ciencia busca en los grandes problemas su fuente de inspiración, ya que para Popper la labor estaría signada por la cuestión de los

⁵⁰ “Por «el problema de la demarcación» entiendo el problema de dar con un criterio mediante el cual podamos distinguir los enunciados de la ciencia de los enunciados no empíricos. Mi solución consiste en decir que un enunciado es empírico si hay conjunciones (finitas) de enunciados empíricos singulares («enunciados básicos» o enunciados contrastadores) que lo contradigan. De este «principio de demarcación» se sigue la consecuencia de que un enunciado puramente existencial aislado (por ejemplo, «en algún momento hay en alguna parte del mundo una serpiente marina») no es un enunciado empírico, aunque naturalmente, puede contribuir a plantear nuestra situación problemática empírica.” Popper, Karl, *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid, 2010, p. 28.

problemas que se presentan y sus posibles soluciones a manera de conjeturas e hipótesis provisionales. Siguiendo a Popper:

Entonces, esto, para mí, es la ciencia. No intento definirla, y por muy buenas razones. Sólo deseo esbozar un cuadro sencillo de la clase de hombres en los que pienso cuando hablo de ciencia, y de sus actividades. Y el cuadro será una sobresimplificación: son hombres de osadas ideas, pero criterios muy rigurosos de sus propias ideas; tratan de averiguar si sus ideas están en lo correcto, y antes que nada intentan averiguar si no serán, acaso, erróneas. Trabajan con osadas conjeturas y con severos intentos de refutar sus propias conjeturas.⁵¹

De tal forma, el criterio de demarcación entre la ciencia y la no ciencia es un análisis lógico de la postura antes esgrimida. Las ideas de nuevo cuño, así como las hipótesis o conjeturas, siempre son sometidas a crítica y, en el caso extremo, a una refutación, la cual comúnmente va acompañada de una experimentación. Para tal efecto, Popper pregunta “¿Cuándo es una conjetura osada, y cuándo no lo es, en el sentido que aquí propongo?”⁵² Respuesta que tiene en lo osado su sentido de ser falsa, “si las cosas podrían ser de otra manera, y al mismo tiempo parecen ser de otra manera.”⁵³ El ejemplo más claro y distinto de este tipo de conjeturas se puede encontrar en la conjetura lanzada por Copérnico, la cual señalaba que es el sol, y no la tierra, quien ocupa el centro del universo. Aparte de osada, dicha idea era falsa, puesto que hoy en día nadie aceptaría que el sol se encuentra inmóvil en el centro del universo. No obstante, tanto la osadía como la fertilidad de la conjetura es manifiesta.

La osadía de la conjetura de Copérnico se debía a que se contraponía a las opiniones imperantes en aquel entonces, además de contradecir la evidencia brindada por los sentidos corporales. En palabras de Popper: “Era osada, porque postulaba una hasta

⁵¹ Popper, Karl, “El problema de la demarcación” en *Popper: escritos selectos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 131.

⁵² *Ibidem*, p. 132.

⁵³ *Idem*.

entonces oculta realidad detrás de las apariencias.”⁵⁴ Por otro lado, la conjetura de Copérnico no podía ser considerada osada, esto por el hecho de que éste no propuso ningún tipo de experimentación para verificar su teoría, simplemente dejó a un lado las interpretaciones tradicionales y las reinterpretó. Es justamente este tipo de teorías lo que Popper concibe como teorías no científicas o metafísicas. Siguiendo a Popper:

En la medida en que Copérnico sí hizo un pequeño número de predicciones no muy importantes, su teoría es, según mi terminología, científica. Pero incluso como teoría metafísica, distaba mucho de no tener significación; y al proponer una nueva y audaz visión del universo, hizo una gran contribución para el advenimiento de una nueva ciencia.⁵⁵

Sería Kepler el que diera un paso más en el estrato del conocimiento. Sin embargo, al igual que Copérnico, su visión continuaba siendo metafísica. La reformulación se dio a partir de predicciones que no siempre coincidían con sus observaciones; por tal motivo, y en consonancia con su camino en torno a la búsqueda de la verdad,

se vio obligado a renunciar a varias de sus teorías favoritas, una tras otra, para sustituirlas con otras que se apegaban a los hechos. Fue una lucha encarnizada. El resultado final, sus famosas e importantísimas tres leyes, no fueron de su agrado, excepto la tercera. Mas soportaron las severas pruebas a que las sometió, pues concordaban con las detalladas apariencias, las observaciones que él había heredado de Tycho Brahe.⁵⁶

A pesar de que dichas leyes son aproximaciones de los movimientos del sistema solar, son simplemente aproximaciones a la verdad, más no constituyen *la* verdad. Así, nuevas teorías como las de Newton y Einstein refutaron los planteamientos de Kepler, siendo la de Einstein la que mayor éxito ha tenido para Popper, convirtiéndose a su vez en un referente

⁵⁴ *Ídem.*

⁵⁵ *Ídem.*

⁵⁶ *Ibidem*, p. 133.

para su acercamiento a la filosofía de la ciencia. Según Popper, los puntos que más le impresionaron fueron los siguientes:

- 1) La teoría de Einstein es por demás osada.
- 2) Para Einstein, la teoría de Newton es sumamente aproximada, no obstante es falsa. Por lo tanto, no es la veracidad lo que brinda carácter científico a una teoría.
- 3) La teoría de Einstein derivó tres predicciones de efectos sumamente dispuestos a la observación.
- 4) Einstein asumió que, si dichas predicciones no concordaban con sus observaciones, su teoría podía considerarse falsa.
- 5) “Pero, aunque se observaron según había predicho, Einstein declaró que *su teoría era falsa*: declaró que sería una mejor aproximación a la verdad que la teoría de Newton, y dio sus razones por las que no consideraría verídica su nueva teoría, incluso si todas las predicciones se realizaban.”⁵⁷

Por lo tanto, su teoría era una aproximación que era necesario mejorar para cumplir con su idea de ciencia.

Ante tal panorama, Popper vuelve a dar un pequeño esbozo del cuadro de la ciencia, ya que para él existen una serie de capas que estructuran la realidad del mundo, siendo las apariencias las capas más visibles. El científico tratará entonces de generar osadas conjeturas sobre esa realidad oculta en su interior. Para Popper, “la osadía de estas ideas puede medirse mediante la distancia entre el mundo de la apariencia y la realidad conjeturada, las hipótesis explicativas.”⁵⁸ La osadía descrita es completada con la osadía de

⁵⁷*Ibidem*, p. 134.

⁵⁸*Ibidem*, p. 135.

predecir aspectos de la realidad aparente, con el fin de ver si nuestras hipótesis explicativas son verídicas. La osadía de una conjetura científica corre el riesgo de que se le ponga a prueba, que se le refute o de que choque con la realidad. Es justamente esta osadía junto con la disposición de buscar pruebas y refutaciones lo que distingue a la ciencia empírica de la no-ciencia, así como de los mitos pre-científicos y metafísicos. La propuesta que deriva es llamada por Popper *D*), la cual es una representación de la demarcación. En palabras de Popper:

La propuesta *D*), que he puesto en caracteres cursivos, es lo que todavía considero el centro de mi filosofía. Pero siempre he sido muy crítico de cualquier idea mía, por ello, he tratado de encontrar inmediatamente fallas a esta idea particular, años antes de publicarla. Y la publiqué junto con los resultados de esta crítica. Mi crítica me llevó a una secuencia de mejoras o refinamientos de la propuesta *D*): no fueron concesiones posteriores, sino que se publicaron junto con la propuesta, como parte integral de ella.⁵⁹

Popper aclara que desde un principio su criterio de demarcación es una propuesta, pues las definiciones no son precisamente de su agrado. Su esfuerzo consistió, más bien, en mostrar en un principio a los grandes hombres de ciencia—ya que son los que constituyen lo que se podría considerar una idea de la ciencia— para ulteriormente presentar un criterio de demarcación de la misma. La demarcación, claro está, es demasiado general, y se distingue de las teorías elaboradas por el Círculo de Viena en torno al significado “porque la transición entre la metafísica y la ciencia no es tajante: lo que ayer fue una idea metafísica, puede convertirse mañana en una teoría científica comprobable.”⁶⁰ De tal modo el criterio no debe ser demasiado estricto y así una teoría es científica según su grado de comprobabilidad a partir de lo desarrollado en su obra *La lógica de la investigación científica*.

⁵⁹*Ídem*

⁶⁰*Ibidem*, p. 136.

En dicha obra también demostró que existen grados de comprobabilidad, los cuales se identifican con los grados de contenido empírico. Otra mejora al criterio de demarcación de Popper es el relacionado con el lenguaje: puesto que se puede hablar de sistemas teóricos o sistemas de declaraciones o de aseveraciones, “así podemos describir un sistema como científico, o empíricamente comprobable, aunque al mismo tiempo tengamos incertidumbre acerca de sus partes constituyentes.”⁶¹ La cuestión es que se debe buscar de manera constante la crítica y la autocrítica respecto a nuestras teorías y, a al mismo tiempo, ser autocríticos con nuestras propias críticas. Siguiendo a Popper:

Así pues, tal es en términos generales *la forma metodológica de D)*, del criterio de demarcación. Proponga usted teorías que puedan criticarse. Piense en posibles experimentos cruciales. Pero no renuncie usted demasiado fácilmente a sus teorías, en todo caso, no antes de haber examinado con espíritu crítico sus propias críticas.⁶²

Aquí es donde se arriba a la cuestión de las teorías empírico-científicas y las teorías no-científicas, ya que teniendo en cuenta que el criterio de demarcación *D)* es vago, esto se debe a que es un criterio metodológico, y, sobre todo, porque la demarcación entre la ciencia y la no ciencia es igualmente ambiguo. Sin embargo, ésta es lo suficientemente certera para distinguir entre teorías físicas, por un lado, y teorías metafísicas tales como el marxismo y el psicoanálisis, por otro. El caso del psicoanálisis es para Popper una metafísica psicológica, pero nunca una ciencia. Esto es debido a que puede que existan muchas personas que sean casos freudianos, pero lo que realmente les imposibilita a sus teorías para ser científicas en el sentido que hemos descrito aquí es que no excluye ninguna conducta humana físicamente posible. Cualquier cosa que alguien haga es en principio explicable en términos freudianos. El punto es claro: Freud no excluye a ninguna persona

⁶¹*Ibidem*, p. 137.

⁶²*Ibidem*, p. 139.

en particular actuando a su vez de ningún modo particular, sin importar el contexto exterior. Siguiendo a Popper:

Que un hombre sacrificara la vida para salvar a un niño que estuviera ahogándose (un caso de sublimación), o que asesinara al niño ahogándolo (un caso de represión), no podría predecirse o excluirse con la teoría de Freud; la teoría freudiana era compatible con cualquier cosa que hubiera ocurrido..., hasta sin ningún tratamiento inmunizador⁶³ especial.⁶⁴

Por lo tanto, el psicoanálisis, desde el punto de vista de Popper, es inmunizador, en contraste con las teorías físicas prestas a refutación.

⁶³“Como ya expliqué en el primer capítulo de *La lógica de la investigación científica*, podemos siempre adoptar tácticas evasivas ante las refutaciones. Por razones históricas, originalmente llamé a estas tácticas “estratagemas convencionalistas” [o rodeos, “desviaciones”]; pero ahora las llamo “tácticas o estratagemas de inmunización”: siempre podemos inmunizar una teoría para protegerla de la refutación. Existen muchas tácticas inmunizadoras de este tipo; y si no se nos ocurre algo mejor, podemos siempre negar la objetividad – o incluso la existencia- de las observaciones refutadoras. (Recordemos a la gente *que se negaba* a mirar por el telescopio de Galileo.) Los intelectuales a quienes interesa más estar en lo cierto que aprender algo interesante, pero inesperado, no son, por cierto, raras excepciones.” *Ibidem*, pp. 138-139.

⁶⁴*Ibidem*, p. 141.

CAPÍTULO II

FREUD Y EL PSICOANÁLISIS

1. *Introducción al psicoanálisis.*

*La lengua es el verdadero acusador de los vanos
pensamientos de los hombres.*

Esquilo, *Los siete sobre Tebas*

Podemos afirmar, en una primera instancia, que el psicoanálisis es una modalidad de tratamiento de pacientes con neurosis. Así, el psicoanálisis trabaja con las palabras que profiere el paciente en la llamada psicoterapia, según Freud debemos darnos por satisfechos si podemos ser oyentes de las palabras que intercambian el analista y su paciente. El psicoanálisis se aprende primero en uno mismo, es decir, por el estudio de la personalidad propia, de los estados anímicos, los cuales son procesos del tipo del sentir, el pensar y el querer, esto es como una hoja de ruta que nos lleva al inconsciente. De tal forma, para Freud las *mociones pulsionales* son de carácter sexual, las cuales no tienen un papel predominante en las enfermedades nerviosas y mentales, pues sus causas se originan por otro tipo de factores. La represión juega aquí un papel crucial respecto a la sexualidad, y ésta, a su vez, en la cultura, ya que la termina estructurando por medio de elementos como el incesto y la castración.

Otro aspecto fundamental de la teoría psicoanalítica son las operaciones fallidas, como lo pueden ser un desliz en la lectura o un desliz auditivo, ya que éstas son, al igual que los olvidos temporales (como serían extraviar, perder algo, cometer errores, etc.), manifestaciones de los actos fallidos, entendidos como pequeños síntomas o fenómenos en

apariciones nimios que, de darle seguimiento psicoanalítico, nos pueden llevar a la curación del paciente. Por ejemplo, el hombre que por lo demás habla correctamente quizá cometa un desliz verbal si: 1) está algo indispuerto y fatigado; 2) si está emocionado, y 3) si es solicitado en demasía por otras cosas. Si está indispuerto, se puede deber a un trastorno circulatorio, explicación cuya fundamentación sería fisiológica. Los casos de la excitación, la fatiga o la distracción se deben a factores psicofisiológicos. Así, la teoría de la falta de atención se ve superada por las operaciones fallidas. En el año de 1895 el filólogo Meringer y el psiquiatra Mayer descubrieron que los fenómenos de las operaciones fallidas pueden ser analizados descriptivamente. Esto les permitió distinguir distintos equívocos (*trastrar*), como lo podrían ser las permutaciones (un ejemplo de esto sería decir *Milo de Venus* en vez de *Venus de Milo*), anticipaciones del sonido (“Los invito a eructar por la salud”), proposiciones del sonido y las mezclas (“Si usted me permite señorita, querría yo ‘acompañarla’ [acompañar, ultrajar]”).

El tipo más habitual de dichos equívocos, y consecuentemente uno de los que más llama la atención, es aquel en el que se dice totalmente lo contrario de lo que en realidad se quería decir, pues los opuestos nos llevan a la asociación psicológica en red. Las relaciones entre sonidos y semejanzas en las palabras debemos agregarlas a lo que se denomina “asociación de palabras”. El desliz en el habla se entiende entonces como una búsqueda de su génesis, el trastrabarse produce un sentido, es decir, un acto psíquico. Un ejemplo sería que en la Cámara de diputados se *interpreta* el sentido (acto psíquico) en tanto un trastrabarse. Para tal efecto, es necesario hacer a un lado los factores fisiológicos o psicofisiológicos: de lo que se trataría sería de consagrarnos a indagaciones puramente psicológicas acerca del sentido (significado) de la operación fallida. Un equívoco, por ejemplo en la literatura, es *intencional*, ya que el escritor le da un sentido al trastrabarse.

Por ejemplo, cuando Electra le dice hijo a su hermano Orestes⁶⁵. Así, el trastrabarse significa algo, ya que posee un sentido.

En relación a la operación fallida *en sí y por sí* ésta se encuentra vinculada por la intención. El sentido de un proceso psíquico es el propósito al que sirve y su ubicación dentro de una serie psíquica. Así, lo que es el sentido, el propósito y la tendencia, son sustituidos en la investigación elaborada freudiana por la “desfiguración del nombre”. De tal forma, las operaciones fallidas “no son contingencias sino actos anímicos serios; tienen su sentido y surgen por la acción conjugada –quizá mejor: la acción encontrada– de dos propósitos diversos.”⁶⁶ Los factores corporales no son determinantes en el trastrabarse; en cambio, los factores psicofisiológicos son determinantes. Ejemplo de estos son las emociones, la distracción, la atención perturbada. La persona que comete una operación fallida la conoce y la declara como algo *intencional*⁶⁷.

De tal manera resulta impostergable preguntar al que trastrabilla, ya que esa intervención y su éxito son el resultado del psicoanálisis y el paradigma de toda indagación psicoanalítica que habremos de emprender en lo que sigue.

Así, un hecho psíquico *en sí y para sí* es una operación fallida, en tanto acto *intencional* por parte del paciente que será sometido a preguntas, de manera que si la

⁶⁵“Electra: Me has perdido en verdad, ¡oh hermano!, y, por ello, recíbeme en esta morada tuya; acoge a la que nada es en la nada, para que habite contigo, abajo, el resto del tiempo” (1164-1166) “¿Cómo dices, oh hijo?” (1219) Es decir, Electra rompe en términos psíquicos el límite del incesto por la desmesura de su venganza, ya que sufre un desplazamiento en su madre Clitemestra.

⁶⁶Freud, Sigmund, *Cinco conferencias sobre psicoanálisis, Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci, y otras obras (1910) Obras Completas de Sigmund Freud XI*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p. 39.

⁶⁷Recordemos lo expresado por Franz Brentano (quien fuera maestro de Freud y de Husserl) respecto a la intencionalidad, ya que según él la intencionalidad de la conciencia es el punto de fusión entre uno y otro, el mundo es el mundo pensado, y éste es el único que tiene sentido. Así, una definición más desarrollada del concepto de *intencionalidad*, es propia de la fenomenología: “Noción utilizada por Husserl y por la fenomenología para significar la propiedad esencial de la conciencia. Los actos humanos son intencionales porque se dirigen a algo distinto de sí mismo: el entendimiento se dirige a las cosas, la conciencia lo es porque es siempre conciencia de algo, la voluntad se dirige a la acción, los apetitos pretenden un objeto. La «conciencia intencional» es siempre conciencia de algo.” Robert, François, *Diccionario de Términos filosóficos*, Acento, Madrid, 2000, p. 49.

operación fallida (*en sí y para sí*) es sometida a una interpretación por parte del psicoanalista que pregunta, y resultará a largo plazo la cura. Resultado de lo anterior es que no hay libertad psíquica, ya que el psicoanálisis se aproxima a la certeza, puesto que la ciencia apenas si tiene algunos artículos apodícticos. Los nombres pueden ser sometidos a una desfiguración o a trastrabarse (elementos similares), por lo cual pueden ser sometidos a una operación fallida, la cual tiene ciertos principios generales, a saber: 1) Conjetura, entendida como un esbozo de interpretación, ya que después el estudio de la situación psíquica nos permite corroborarlo. 2) Las operaciones fallidas pueden ser expresadas en el olvido, el extravío, o en el perder. Un ejemplo del olvido y el error podría ser 1) olvidar una cita; 2) aparecer en una hora equivocada de la nueva cita. La interpretación es una conjetura (o presagio, ya que los actos fallidos son intencionales).

Concluimos señalando que las operaciones fallidas tienen un sentido (ya que suponemos que son intencionales), de modo que los actos fallidos, entendidos en tanto actos psíquicos, se muestran en el trastrabarse (puede ser fisiológico) o en el olvido (intencional completamente). Dicho fenómeno tiene un sentido (significado). Por *sentido* entendemos significado, propósito, tendencia y ubicación dentro de una serie de nexos psíquicos.

Otros fenómenos parecidos a los actos fallidos son las acciones causales, o las acciones sintomáticas. Trastrabarse en lo contrario es muestra de la intención perturbadora que se expresa en lo opuesto a la intención perturbada. La operación fallida es la figuración del conflicto entre dos aspiraciones incompatibles, por ejemplo: “Declaro abierta la sesión, pero prefiero haberla cerrado”. El trastrabarse proviene del contenido de la intención perturbada misma o se anuda en ella. La sofocación del propósito presente de decir algo es la condición indispensable para que se produzca un desliz en el habla. Los actos fallidos en

la vida anímica tienen sentido y propósito, surgen de la interferencia entre dos intenciones, pues en ellas tuvo que refrenarse una intención para que se exteriorice en otra, resultando que la intención debió ser perturbadora. Así, se tratará de alcanzar una concepción dinámica de los fenómenos anímicos.

El psicoanálisis trabaja con los siguientes supuestos: 1) Desliz *habla* (escritura, lectura, auditivo); 2) Desliz *olvido* (objetos olvidados, extraviar, perder); 3) Desliz *error* (Olvidar, trastocar las cosas, confundir). Un ejemplo de una volición contraria es la siguiente: “No podía recordar el nombre de la ciudad morava Bisenz. No había ninguna hostilidad directa, más bien existía una asonancia con el Palazzo Bisenzi de Orvieto que Freud había visitado”. Siguiendo a Freud:

Con motivo de la tendencia dirigida contra el recuerdo de este nombre nos topamos aquí por primera vez, con un principio que más adelante nos revelará su enorme importancia para la causación de síntesis neuróticas: la aversión de la memoria a recordar algo que estuvo conectado con sensaciones de displacer y cuya reproducción renovarían ese displacer.⁶⁸

Evitar el displacer en el recordar es el motivo último que opera en el olvido de nombres, más bien que en muchas operaciones fallidas, omisiones, errores. Lo que se busca entonces es el principio de placer.

Finalmente veremos la fijación al trauma, base del inconsciente. El pasado juega una dinámica temporal diferente del presente y el futuro (enajenación de presente y el futuro), ya que el pasado es la fijación de la enfermedad, es decir, de la neurosis, y ésta puede provenir de la infancia. La repetición en los sueños⁶⁹ de la situación traumática es un

⁶⁸Freud, Sigmund, *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*, op. cit., p. 66.

⁶⁹“Estos deseos de nuestro inconsciente, siempre en actividad y, por decirlo así, inmortales, deseos que nos recuerdan aquellos titanes de la leyenda sobre los cuales pesan desde tiempo inmemorial inmensas montañas que fueron arrojadas sobre ellos por los dioses vencedores y que aún tiemblan de tiempo en tiempo, sacudidas por las convulsiones de sus miembros; estos deseos reprimidos, repito, son también de procedencia

proceso en el que el momento traumático se convierte en un sentido (acción obsesiva), que después se convertirá en una fijación de la neurosis en la repetición del pasado. Los procesos anímicos son inconscientes; así, “la posibilidad de la interpretación analítica es una prueba inmovible de la existencia— o, si lo prefieren, de la necesidad de suponer la existencia de procesos anímicos inconscientes.”⁷⁰ De forma tal que el sentido de los síntomas es por regla general inconsciente, ya que los procesos anímicos contienen el sentido del síntoma. Así, el sentido es inconsciente, la producción del síntoma se bifurca en dos, por un lado el sentido inconsciente que es el síntoma, y por el otro el sentido consciente que es la curación, entendida como un cambio interno en el paciente. Siguiendo a Freud: “de acuerdo con las puntualizaciones que hicimos hasta aquí, la neurosis sería la consecuencia de una suerte de *ignorancia* del no saber sobre unos procesos anímicos acerca de los que uno debería saber.”⁷¹ Las lagunas del recuerdo o la amnesia las entiende el psicoanálisis como recuerdo o amnesia, es decir, como fenómenos psicológicos para ser curados. Así, sería “llenar todas las lagunas del recuerdo del enfermo, cancelar sus amnesias.”⁷² El sentido, en tanto síntoma, nos dice desde dónde hacia dónde.

Las consecuencias del psicoanálisis de Freud las podemos sintetizar en las siguientes afrentas del hombre a finales del siglo XIX: 1) dejó de ser el centro del universo (Copérnico); 2) no fue creado por Dios, es parte de una evolución (Darwin); y 3) no es un

infantil, como nos lo ha demostrado la investigación psicológica de las neurosis. Así, pues, retiraré mi afirmación anterior de que la procedencia del deseo era una cuestión indiferente, y la sustituiré por la que sigue: El deseo representado en el sueño tiene que ser un deseo infantil. En los adultos procede entonces del inconsciente. En los niños, en los que no existe aún la separación y la censura entre el pre-consciente y el inconsciente, o en los que comienza a establecerse poco a poco, el deseo es un deseo insatisfecho, pero no reprimido, de la vida despierta. Freud, Sigmund, *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid 1967, vol. 1, p. 553.

⁷⁰Freud, Sigmund, *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*, op. cit., p. 255.

⁷¹*Ibidem*, p. 256.

⁷²*Ibidem*, p. 258.

ser pensante racional como afirmara Descartes⁷³. La lengua es un sistema de signos lingüísticos en donde existe un significante, que es el aspecto sonoro, y un significado, que es el concepto o contenido del signo lingüístico. De manera que la estructura es una ordenación de elementos según una ley que determina sus relaciones con la totalidad.

La hipótesis del inconsciente que consiste en afirmar que la neurosis no es de orígenes orgánicos, lo cual nos lleva de la intencionalidad de los actos inconscientes, y de ésta a la terapia de la palabra. La teoría del inconsciente es una expresión anti-Descartes. En tanto reflexión filosófica, el inconsciente es una forma de psiquismo, ya que está compuesto por imágenes, deseos, fantasmas rechazados durante la primera infancia, etc. El psicoanálisis está estructurado a partir de tres estadios que son parte del desarrollo del infante, a saber, oral, sádico-anal y genital. El trauma es la expresión de un conflicto en la relación padre e hijo (complejo de Edipo), también un complejo de castración, una vida libidinal o efectos de censura, todos englobados por la sexualidad. El inconsciente es el lugar donde se albergan los traumas (contenidos inaccesibles), que a su vez tiene dos niveles más: el pre-consciente y el consciente. Igualmente esta contraposición se manifiesta en el *ello* (deseos libidinales brutos) y el *super-yo* (que es la instancia de la represión familiar y social), en donde el *ego* es el que queda en medio del conflicto entre esas dos instancias antes mencionadas. Igualmente existe el principio de placer y principio de realidad como formas de explicar los traumas y su posible curación. También es importante mencionar la dinámica entre el *Eros* y el *Tanatos*⁷⁴, ya que todas ellas lo que

⁷³ “El «pienso, luego existo» cartesiano se convierte en Freud en un «soy pensando»” Aubral, François, *Los Filósofos*, Acento, Madrid, 1997, p. 39.

⁷⁴ “Basándonos en reflexiones teóricas, apoyadas en la biología, supusimos la existencia de un instinto de muerte, cuya misión es hacer retornar todo lo orgánico animado al estado inanimado, en contraposición al eros, cuyo fin es complicar la vida y conservarla así por medio de una síntesis cada vez más amplia de la sustancia viva, dividida en particular. Ambos instintos se conducen en una forma estrictamente conservadora, tendiendo a la reconstitución de un estado perturbado por la génesis de la vida, génesis que sería la causa tanto de la continuación de la vida como de la tendencia a la muerte. A su vez, la vida sería un combate y una transacción entre ambas tendencias. La cuestión del origen de la vida sería, pues, de naturaleza cosmológica,

nos han mostrado es que el inconsciente es algo dinámico y no un diamante (como creía Descartes), cuyos indicadores son los actos fallidos, los *lapsus*⁷⁵ y los sueños, los cuales son el contenido manifiesto del inconsciente que será interpretado por el terapeuta.

Una segunda navegación de los rudimentos del psicoanálisis nos permitirá enfocarlo de una manera más precisa a nuestro objeto de estudio, a saber, la filosofía de la cultura desarrollada por Freud a partir de 1913, es decir, a la vera de la Primera Guerra Mundial. En su ensayo introductorio *Aporías de la cultura*, Carlos Gómez plantea que el psicoanálisis puede ser visto desde tres diferentes perspectivas. La primera de ellas es como un método terapéutico. La segunda como una teoría psíquica. Finalmente, la tercera puede ser enfocada como un método de estudio de aplicación general, es decir, como un análisis de las producciones culturales, o en otros términos, como psicoanálisis aplicado.

Es importante hacer una precisión de suma delicadeza respecto al inconsciente y el subconsciente, ya que en absoluto son equivalentes. El término “subconsciente” no es utilizado por Freud, así, en su obra *La interpretación de los sueños* (1900), en el capítulo VII se genera una distinción entre el consciente, el preconscious y el inconsciente, éste último bajo la voz alemana *Unbewusste*, el cual puede ser definido como aquello “que no se encuentra presente en la consciencia ni puede acceder a ella, sino, en todo caso, habiendo de vencer fuertes resistencias afectivas.”⁷⁶ De aquí surge una dicotomía entre el sistema inconsciente, ya que se deriva en un primer momento como un proceso primario

y la referente al objeto y fin de la vida recibirá una respuesta dualista. Freud, Sigmund, *El yo y el ello*, Alianza, Madrid 1973, p. 32.

⁷⁵ “Cuando Freud dice del inconsciente (como Althusser de la ideología) que no *tienen* historia, sabe bien lo que dice: la materia, la consistencia, del inconsciente, también la del inconsciente político”, no es *tener*, es un *producir*: la lucha de clases produce “hechos”, “acontecimientos” históricos así como el inconsciente produce *lapsus*, olvidos, conductas neuróticas, a veces chistes (la historia como farsa). Grines, Eduardo, *La Cosa política o el acecho de lo Real*, Paidós, Buenos Aires, 2005., p. 31. Definimos *lapsus* como “error incontrolado en el ejercicio de la palabra o de la escritura. Freud no se contentó con que este tipo de fenómenos, lejos de ser un asunto sin interés, tenía un sentido: el de revelar el trabajo del inconsciente. Los *lapsus* que estudió en su *Psicopatología de la vida cotidiana* fueron una de las vías que le condujeron hacia el inconsciente.” Robert, François, *Diccionario de Términos filosóficos*, Acento, Madrid, 2000, p. 51.

⁷⁶Gómez, Carlos, “Aporías de la cultura” en *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 2011, p. 13.

(ausencia de contradicciones y de temporalidad, movilidad de carga energética entre las representaciones), y en un segundo momento como el sistema preconscious-consciente, el cual es un proceso secundario (actividades lógicas, energía ligada). De ahí que se entienda en torno al primer momento que “la represión no equivale a la no realización de un deseo percibido, sino a su falta de percepción”⁷⁷ al encontrarse en los procesos primarios relacionados con las representaciones. Así, la histeria, por ejemplo, es una alteración funcional sin lesión orgánica, es decir, se encuentra en la psique y no en una dolencia física material. Por lo cual, los recuerdos sustraídos a la representación consciente han sucumbido a causa de la represión. La represión (*Verdrängung*⁷⁸) entonces, se entiende como un no percibir algo que se desea. Así, la esencia de la represión es el olvido, tanto en su variante de contenido representativo (pensamiento, imágenes, recuerdos, etc.) como en el de la carga afectiva, que dicho sea de paso, no se puede reprimir.

En lo referente a la sexualidad, lo que se reprime es la pulsión (*Trieb*). En sus *Tres ensayos para una teoría sexual* (1905), Freud establece que la sexualidad humana no es del orden del instinto, sino de la pulsión, la cual se entiende como una fuerza irrefrenable sin objeto ni fin específico moldeada socialmente. Por ejemplo, el instinto de hambre es reformulado en su aspecto sexual por Freud como la *libido* (deseo, envidia), la cual expresa el aspecto energético de las pulsiones sexuales. Éstas se manifiestan en las llamadas perversiones sexuales, entendidas como la unilateralización de aquellas actividades que normalmente coadyuvan al coito como un fin. Ejemplo de ellas son el exhibicionismo, voyerismo, sadismo, masoquismo y fetichismo. Desde un punto de vista genético, se puede rastrear dicha conducta desde la infancia (autoerotismo, conductas incestuosas). La cuestión estriba en que dichas perversiones son limitadas por la sociedad generando un

⁷⁷*Ibidem*, p. 14.

⁷⁸En lengua alemana existe un término más coloquial para represión el cual es *Unterdrückung*, que cabe mencionar, no es utilizado por Freud.

conflicto entre los *impulsos* y las *normas*, lo que deriva en la neurosis. La superación de ésta –en tanto sexualidad normal– es el complejo de Edipo, entendido como castración simbólica. Siguiendo a Gómez,

al no asumir la ley paterna (impuesta por el padre o por quien ejerza su función), ley que rompe la mítica unidad entre el infante y la madre, se es incapaz de dar reconocimiento a la diferencia sexual y al límite, el cual otorga, sin embargo, su campo de deseo, al lenguaje –que trata de simbolizar lo ausente– y al orden humano de la historia y de la cultura.⁷⁹

Por eso es tan importante la inclusión de la sexualidad en el psiquismo de la propuesta psicoanalítica de Freud, ya que nos permite entender, por ejemplo, el papel que juega el imperativo categórico de Kant y su relación con el Tabú⁸⁰. En ese orden de ideas podemos concluir que la *cultura equivale a represión*.

Las pulsiones sexuales, entendidas como pulsiones del *yo* o de conservación, son enfocadas por Freud en su *Introducción al narcisismo* (1914), en tanto que el *yo* no es sólo una instancia de adaptación a la realidad, sino como una reserva libidinal, lo cual es nombrado por Freud como “narcisismo primario”, cuya segunda fase sería el “narcisismo secundario”, entendido como un reflejo o imagen del *yo*.

Otra obra fundamental en este orden de ideas es *Más allá del principio de placer* (1920), en la cual plantea que existen tanto pulsiones de la vida erótica, cuya función es unir a los seres, como pulsiones de muerte, destructivas y agresivas, las cuales tratan, en contraposición a las primeras, de disociarlos y volver a un estado anorgánico. Otro elemento que nos permite profundizar en el psicoanálisis freudiano es el expuesto en *El yo y el ello* (1923), ya que en dicha obra se generan tres instancia cuya división tripartita

⁷⁹*Ibidem*, p. 18.

⁸⁰El imperativo categórico juega el papel de un límite respecto a la socialización de los individuos, ya que su formulación “obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal.” El imperativo es introyectado en el *yo* en la forma de un *super-yo*.

deriva en la acuñación del *ello*, el *yo* y el *super-yo*. En cierto modo los tres elementos son inconscientes, diferenciándose el *super-yo* por ser el heredero del complejo de Edipo.

Siguiendo a Gómez:

Cuando el niño ha de renunciar a esos objetos sexuales primordiales que son los padres, se resiste a hacerlo y no encuentra otro recurso que hacerse a sí mismo como eran ellos, como si se ofreciera a sus pulsiones, diciéndoles: «Mirad, podéis amarme a mí también: ¡Me parezco tanto al objeto perdido!...». Se trataría ahí de una *identificación narcisista con el objeto perdido, como una forma de retenerle*, como sustituto de la carga erótica, según lo había estudiado Freud a propósito de la psicosis maniaco-depresiva (denominada por él «melancolía» en *Duelo y melancolía* (1917)).⁸¹

Es por esto que Freud encuentra un lazo inconsciente y sexual que liga a las generaciones, mostrando que el *yo* suele ser cobarde, oportunista y falso, de manera que el psicoanálisis en tanto método terapéutico plantea, según queda consignado en las *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* (1933), “*wo es war, soll ich werde*” [Donde era *ello*, ha de llegar a ser *yo*].

En otro orden de ideas, el psicoanálisis como método de estudio de aplicación general, en palabras de Gómez, nos lleva a comprender que “el estudio de la cultura no es un mero complemento, sino que estuvo presente en Freud desde el principio, contribuyendo a la formación de las principales hipótesis y conceptos psicoanalíticos.”⁸² Si bien el estudio del psicoanálisis comienza en lo individual con el tratamiento de la neurosis, en el plano de lo social se manifiesta en las instituciones, “en analogía con lo descubierto en su interpretación, las instituciones culturales habrán de ser reconducidas a

⁸¹*Ibidem*, p. 21.

⁸²*Ibidem*, p. 23.

los deseos que operan latentemente tras sus expresiones, tras su contenido manifiesto, considerando, desde ese punto de vista, como máscaras de los mismos.”⁸³

De tal manera podemos comprender que los procesos del sistema inconsciente están fuera del tiempo, pues “entre la alucinación onírica, privada y nocturna, y la pública lucidez del símbolo cultural –ético, estético, religioso– media el trabajo mismo de la cultura. Freud hubo de reconocer así que «el psicoanálisis tiene que rendir las armas ante el problema del poeta».”⁸⁴ Así, el psicoanálisis no puede ser una concepción del mundo (*Weltanschauung*) o una filosofía, ya que la crítica psicoanalítica tiene los componentes de ser genética y funcional, en tanto que “pregunta por el origen y el papel jugado por determinadas instancias psíquicas o instituciones culturales en el conjunto del psiquismo o de la cultura.”⁸⁵ Cuando hablamos con una cierta intencionalidad de una cuestión, hablamos de muchas otras, ya que se producen desplazamientos imperceptibles desde temas que resultan tabú (como lo es la sexualidad), hasta temas que admiten tratamiento social.

⁸³ *Ibidem*, p. 24.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 25.

⁸⁵ *Idem*.

2. El puente entre los griegos y Freud

No es casual que el ambiente de la Viena de finales del Imperio fuese la cuna de transgresores proyectos intelectuales y artísticos cuyos promotores combinan la novedad –por no decir la provocación– con un profundo pesimismo y escepticismo sobre el mundo que hundía sus raíces en la filosofía de Schopenhauer, y con ciertos toques nostálgicos de un pasado sobre el que ya estaba cayendo el telón.

Luis M. Valdés Villanueva

A pesar de tener una distancia histórica tan lejana, Freud abreva –como veremos con el caso de Gasquet– una parte importante de la teoría psicoanalítica de la antigua Grecia, especialmente del siglo de Oro ateniense y el desarrollo de la tragedia por medio de los considerados tres grandes, Esquilo, Sófocles y Eurípides. El siglo de Oro ha sido un lugar común de grandes pensadores y artistas a lo largo de la tradición occidental, convirtiéndose en una fuente de inagotables puntos de partida que se han desarrollado en más de dos mil años de historia, como podría ser el caso de Freud mismo. Pero, ¿por qué Freud se basa en una época tan distante y que aparenta no tener nada que ver con su tiempo? Una posible respuesta a dicha pregunta se podría esbozar lanzando la presuposición de que el desarrollo del psicoanálisis y el regreso a los griegos es un síntoma inequívoco de una época que busca en sus raíces culturales algo más que una mera fuente de inspiración. Recordemos que contemporáneos a Freud como Marx y Nietzsche buscaron en la cultura helenística las claves que les permitirán estructurar las cosmovisiones de un periodo histórico que entraba vertiginosamente en una decadencia, tal como sucedió en la era helenística y que, de cierta

forma era algo parecido a lo que acaecía en el mundo de la decimonónica centuria, que se debatía entre colapsos económicos⁸⁶ y guerras.

A finales del siglo XIX se encumbraba el positivismo con su divisa de orden y progreso como la máxima expresión de la humanidad⁸⁷, ya que la razón había alcanzado su máxima expresión con el advenimiento de una nueva forma de concebir el mundo en donde la ciencia ocuparía un lugar por demás importante. La razón era sinónimo de un futuro en donde el pasado oscuro y lejano de la teología y la metafísica no tendrían cabida, de una nueva era como la que había iniciado tras la Revolución francesa, en donde el todo se organizaba por medio de la razón y de nuevos principios que poco a poco superarían a las instituciones hegemónicas en ese entonces, como sería el caso de la iglesia. Es justamente este triunfalismo el que algunos pensadores comenzarán a cuestionar a partir de mostrar las contradicciones que deparaba el optimismo positivista, como es el caso de Nietzsche y su espíritu dionisiaco, el cual contraponía al dios Apolo representante de la razón y la geometría. Para Nietzsche Dionisio es la contraposición del nihilismo que impera a finales del siglo XIX, de la negación de la vida por mor de la idea de que la razón debe excluir prácticamente toda manifestación de irracionalidad, como sería el caso del arte. Consecuentemente Marx cuestionaría que el sistema de dominación dejase de operar como siempre lo había hecho desde sus orígenes helenos hasta la consolidación de la idea de Estado en Hegel, de manera que resultaría por demás necesario replantear no solamente la labor de los filósofos al dedicarse únicamente de interpretar al mundo, cuando lo apremiante era transformarlo. De ahí que Marx admirara a Prometeo, el cual había

⁸⁶ Los estragos que causaba el colapso de la Bolsa de Valores de Viena en 1873. *Cfr.* Nietzsche, Federico, *Schopenhauer como educador*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

⁸⁷ *Cfr.* Comte, Auguste, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

desafiado a Zeus (el patriarca hegemónico del panteón homérico), entregándole el fuego a los hombres.⁸⁸

En ese orden de ideas, Freud pronto cuestionaría la visión antropológica que hasta entonces había imperado en el mundo Occidental, pues establecía en continuidad con Rene Descartes que el alma del ser humano era un diamante, es decir construida a partir de una geometría perfecta y con una carencia de dinámica. De ahí la necesidad de buscar en las profundidades del inconsciente las claves que expliquen los actos fallidos los sueños y demás cuestiones que rebasaban o salían de la razón. Por lo cual no solamente inicia una inmersión en el inconsciente individual, sino que busca en las estructuras del inconsciente histórico, fundamentalmente en la tragedia griega, explicaciones que le permitan dar cuenta de los trastornos que sufría el hombre decimonónico, tal cual es el caso de la neurosis.

Encontramos que la búsqueda inicia en la antigua Grecia, en general, y en el siglo de Oro ateniense, en particular, ya que gozaban de una cierta similitud con el ambiente sociocultural que se vivía entonces en el decadente Imperio Austrohúngaro de los Habsburgo, ya que la continuidad de la figura patriarcal enmarcada en la cultura helena en la figura de Zeus, tenía una cierta correspondencia con la figura del emperador, y su consecuente fenómeno cultural patriarcal.

Por tal motivo, nuestro análisis del capítulo III se basará en la llamada filosofía de la cultura de Freud, ya que en ella se manifiestan sus más profundas reflexiones en el campo de lo social, pues no basta con analizar la individualidad del paciente y su neurosis para entrever qué es lo que le sucedía a la cultura en general. Nietzsche lo llamó nihilismo, y lo definió como el síntoma de la progresiva negación de la vida a favor de la nueva

⁸⁸Burrow, John W., *La crisis de la razón: El pensamiento europeo 1848-1914*, Crítica, Barcelona, 2000, pp. 17ss.

religión de la humanidad basada en el ascetismo de la razón, mientras que Freud lo llamó neurosis como síntoma de la angustia que suscitaba en el hombre decimonónico la pulsión de la muerte (*Tanatos*)

Pero antes daremos un vistazo al contexto en el que se genera la tragedia griega para constatar las similitudes que existen y los arquetipos que se pueden derivar de algunos de sus personajes, como lo son Electra y Edipo, ya que estos permitirán la formulación de los llamados perfiles psicopatológicos. Entender este puente entre los griegos y el psicoanálisis es indispensable para mostrar las contradicciones que ulteriormente serán puestas de manifiesto por el criterio de demarcación que hemos desarrollado en el capítulo I, dando cuenta del carácter de no-ciencia del psicoanálisis de Freud.

3. La tragedia griega

El primer pasaje es el mito contado por Fedro sobre la invención de la escritura por parte del dios egipcio Theuth, y sobre el don de ésta, destinada a los hombres, que Theuth hace al faraón Thamus. Theuth enaltece los valores de su invención, pero el faraón replica que la escritura es, desde luego, un instrumento de rememoración, pero puramente extrínseco, y que incluso con respecto a la memoria, entendida como capacidad interior, la escritura resultará dañosa.

Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*

Los artistas o sabios sedentarios, que los había también, eran hombres de invención, no de memoria, obligados por la falta de recuerdos a crear y volver a crear siempre los mundos en su mente.

César Aira, *Parménides*

Y si admites también la musa placentera, en canto o poemas, reinarán en tu ciudad el placer y el dolor en vez de la ley y de aquel razonamiento que en cada caso parezca mejor a la comunidad.

Platón, *República* (607a)

Los elementos social-históricos⁸⁹ son fundamentales para entender el contexto en el que se desenvuelve una expresión del espíritu como lo es el arte, en este caso las artes dramáticas. Ejemplo de lo anterior sería la tragedia griega, ya que encontramos en la obra intitulada *Los siete sobre Tebas* una de las expresiones más claras de dicho mundo socio-cultural.

⁸⁹ “Pero también es imposible pensar qué es la filosofía sin cierta concepción de la historia, puesto que la filosofía es también un dato social-histórico (cualesquiera sean las pretensiones desde el punto de vista “trascendental”, no seguiría discutiendo con alguien que sostuviera que Aristóteles podría haber sido chino, o siquiera Hegel, italiano). Y, para cerrar el círculo, esto muestra que la filosofía es imposible sin una filosofía de lo social-histórico. Respecto de todo lo anterior, aquí sólo puedo resumir dogmáticamente mis propias proposiciones. Creo que es imposible comprender qué es realmente la filosofía sin tomar en cuenta su lugar central en el nacimiento y desarrollo del proyecto social-histórico de autonomía (social e individual). La filosofía y la democracia han nacido en la misma época y en el mismo sitio. Su solidaridad resulta de que ambas expresan el rechazo a la heteronomía –el rechazo a las pretensiones con validez de reglas y a las representaciones que se encuentran allí sin más, la negativa a toda autoridad externa (aun y especialmente “divina”) y de toda fuente extra-social de la verdad y de la justicia; en suma, el cuestionamiento a las instituciones existentes y la afirmación de la capacidad de la colectividad y el pensamiento para instituirse a sí mismo de manera explícita y reflexiva.”Castoriadis, Cornelius, *El mundo fragmentado*, Terramar, La Plata, 2008, pp. 155-156.

Así, según Luis Alberto de Cuenca, “[en] los siete sobre Tebas se presenta la guerra como manifestación o epifanía de la divinidad.”⁹⁰ El argumento de la obra consiste en la disputa por el poder de la *polis* entre dos hermanos (en el argot bíblico encontramos esta historia en Caín y Abel, o en la fundación de Roma entre Rómulo y Remo), por un lado Eteocles, que era el mayor, y por el otro Polinice, el hermano menor. Eteocles, con un cierto dejo oportunista a causa de un cierto desconcierto en la ciudad, aprovecha la situación para apoderarse del trono, convirtiéndose en el tirano sin-límites. De tal forma, Polinice se exilia y se alía con el rey de Argos, Adastro, y es presa de una venganza sin-límites, que para saciarla hace la guerra a su ciudad natal junto a seis caudillos, los cuales combatirían frente a las siete puertas de Tebas. La historia concluye con la catarsis trágica de la aniquilación de los dos hermanos en una singular batalla, siendo castigado el hermano menor de una manera draconiana al ser privado de sepultura. Es importante advertir el simbolismo y los valores expresados en la obra, ya que Eteocles, por ejemplo, toma la séptima puerta, la cual evoca el séptimo sello que dará paso al apocalipsis, así como la expresión de Eteocles al expresar que, “justa o no, los dioses honran siempre la victoria.” Queremos hacer un especial énfasis en la cuestión de los valores, siguiendo al helenista Gómez-Pantoja, “Grecia es considerada como la cuna de la cultura occidental, porque en ella se gestaron algunos valores y formas de pensamiento que ahora consideramos esenciales.”⁹¹ Comenzamos precisamente por la cuestión de la guerra manifiesta en la tragedia, ya que uno de sus tres grandes exponentes fue no sólo uno de los más brillantes

⁹⁰ De Cuenca, Luis Alberto, “El combatiente de Maratón” en *Tragedias completas*, EDAF, Madrid, 2006, p. 21.

⁹¹ Gómez-Pantoja, Joaquín L., “La sociedad griega en la época clásica y helenística. Economía, Pensamiento y Religión” en *Historia Antigua (Grecia y Roma)*, Ariel, Barcelona, 2003, p. 264.

interpretes de ella, sino que participó activamente en varias de las batallas que llevarían a la consolidación del Imperio ateniense⁹².

Esquilo fue uno de los estrategas (generales diríamos ahora) atenienses más queridos por su pueblo y que pasaría a la historia más por su labor literaria que por su faceta militar. No obstante, después de haber combatido en las guerras de Maratón y las Guerras Médicas, muy distinta sería la imagen que de él quiso que se guardara en la memoria histórica, ya que él mismo escribió en su epitafio lo siguiente: “Aquí yace Esquilo, de cuyas proezas son testigos los bosques de Maratón y los persas de largos cabellos, que las conocieron bien.”⁹³ Así, como habíamos señalado unas líneas arriba, Esquilo tuvo el honor de ser el interprete de las guerras, convirtiéndose en uno de los ciudadanos más distinguidos de la antigua *polis* ateniense. En lo referente a su papel como dramaturgo, Esquilo pasó a la historia por haber incluido un segundo actor en escena como un elemento vanguardista –hasta ese momento inexistente–, modificando el antiguo canto dionisiaco, el cual pasó de la oratoria al drama. “Pero más importante aún fue el tema que eligió y que después quedó como de pragmática en todo el teatro sucesivo: la lucha del hombre contra el destino, o sea del individuo contra la sociedad, del libre pensamiento contra la tradición.”⁹⁴ Es comprensible entonces que la corona de laureles fuera otorgada al destino, la sociedad y la tradición, ya que si algo subyacía en la intención de sus tragedias era la intención de moralizar a la sociedad. Veremos cómo la articulación de este último

⁹² “Por ejemplo Michael Doyle propone, por lo menos, que se mantenga la diferencia entre la noción de “imperio formal” y la de “imperio informal”, que sería la única eventualmente pertinente en el mundo contemporáneo. En el imperio formal, representado esencialmente por el “modelo romano”, el dominio se ejerce a través de la anexión territorial. La administración de los territorios anexados se confía a gobernadores coloniales sostenidos por tropas metropolitanas y colaboradores locales. En cambio el imperio informal, según el “modelo ateniense”, ejerce su poder a través de la manipulación y la corrupción de clases políticas locales, en territorios contiguos y con respecto a regímenes legalmente independientes.” Zolo, Danilo, *La justicia de los vencedores*, Edhasa, Buenos Aires, 2007, p. 130.

⁹³ Montanelli, Indro, *Historia de los griegos*, Random House Mondadori, Barcelona, 2005, p. 207.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 208.

elemento progresará con el psicoanálisis freudiano y la cuestión del establecimiento de un *super-yo* onnisapiente y omnipotente.

Otro de las grandes exponentes de la tragedia griega es, sin lugar a dudas, Sófocles, el cual, al igual que Esquilo, estaba directa o indirectamente relacionado con la cuestión de la guerra, ya que su padre era un armero de Colono, con lo que a partir de los constantes enfrentamientos de Atenas con los persas y más tarde con otros atenienses (Caín y Abel, Rómulo y Remo, Eteocles y Polinice), acumuló una pequeña fortuna que le permitió dejarle una buena renta a su hijo Sófocles (que quiere decir “sabio y honrado”). Al igual que Esquilo, Sófocles fue parte de la cúpula que gobernaba la *polis*, ya que se le concedió el cargo de tesorero durante el gobierno de Pericles y en 440 a.C. le dio el puesto de estratega (*autokrator*) en la famosa batalla de Samos. Su contribución al teatro fue la inclusión de un personaje más en escena, con lo cual el coro perdió su característica importante, pues como apunta Montanelli “era un natural desarrollo técnico, pero a él contribuyó también la propensión de Sófocles por la psicología. A diferencia de Esquilo, que era en todo partidario de la «tesis», él estaba por los «caracteres»: el Hombre le interesaba más que la Idea, y en esto estriba sobre todo su modernidad.”⁹⁵

En el caso del tercero de los grandes de la tragedia, a saber, Eurípides, su gran contribución a la puesta en escena fue la resolución de sus obras por medio de la figura llamada *Deus ex machina*, es decir, de la aparición de un Dios que resolvía mágicamente las contradicciones vitales expuestas en la tragedia.

De tal forma, es manifiesto que los antecedentes del psicoanálisis pueden ser rastreados a partir de la tragedia griega surgida en el llamado Siglo de Oro ateniense⁹⁶. Los

⁹⁵*Ibidem*, p. 211.

⁹⁶Eggers Lan, Conrado, *Introducción histórica al estudio de Platón*, Colihue, Buenos Aires, 2000, pp. 81ss.

máximos exponentes de dicha expresión artística, como lo hemos dicho anteriormente, son Esquilo, Eurípides y Sófocles.

Siguiendo al psicoanalista griego Cornelius Castoriadis, Aristóteles muestra en su *Poética* [1449b 24-28]⁹⁷ una de las mejores definiciones de lo que es la tragedia, así:

La tragedia es la imitación (*mímesis*) de una acción (*práxeos*) importante o emérita (*spoudaias*) y perfecta (*teleias*) –esta última palabra plantea problemas: se dirá “perfecta”, o mejor “acabada”, “completa”; hay una pequeña ambigüedad porque *telos*, sobre todo en Aristóteles, significa también finalidad, de aquí viene entelequia; y *telos*, entonces, es la finalidad inmanente de algo, el momento en que llega a su perfección “por medio de”–y viene luego un miembro de oración puramente técnico– “un discurso suavizado, embellecido” (*hedysmeno*, es decir, con música y no como una simple recitación). Pero, ¿qué hace esta *mímesis*? Ella “lleva a su término (*peráinousa*), por la piedad y el terror (*díleoukaiphobou*), la *kátharsis* de esas pasiones (*tan ton doioutonpathematonkatharsin*)”– podría decirse incluso: “de estos sufrimientos”, *pathémata* también tiene este sentido; en cuanto a la palabra *kátharsis*, sigue llenando bibliotecas.⁹⁸

Así, la tragedia es una productora (según Aristóteles) de *kátharsis*, es decir, de purificación por medio de la piedad y el terror. ¿Pero qué es lo que produce la piedad y el terror? Para dar respuesta a dicha pregunta es necesario comprender primero que para los griegos el *kósmos* es el estadio más perfecto, de ahí que se emparente el *kósmos* con el *telos*. En relación al *kósmos* de los griegos es sumamente interesante lo expuesto por el filósofo italiano Giacomo Marramo, según él:

La *naturaleza como templo*, como *kósmos*, espacio perfectamente delimitado y en sí perfectamente concluso y armónico (“cosmos” y “cosmética” derivan, no casualmente, de la misma raíz), dentro del cual

⁹⁷ El texto sin comentarios dice: “La tragedia, pues, es imitación de una acción digna y completa, de cierta extensión, en un lenguaje conformado de manera atractiva (donde los medios para conseguir este atractivo son adecuados a cada una de las partes), en el modo de la acción dramática y no de la narración, y que, mediante la compasión y el temor, realiza la catarsis de estas pasiones. [1449b 24-28]” Aristóteles, *Poética*, Colofón, Madrid, 2006, p. 77.

⁹⁸ Castoriadis, Cornelius, *Ventana al Caos*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, p. 117.

ocurrían los acontecimientos. Toda *hybris*, toda violación de la sacralidad de los confines del *kósmos* daba lugar a una reacción, a un contragolpe de violencia igual y contraria, que restauraba el orden infringido. Es la idea de naturaleza que predominó en la edad clásica y que desde la época griega y romana se fue transmitiendo (con sensibles enmiendas que no es del caso especificar aquí) a lo largo de toda la Edad Media, hasta el surgimiento de la primera revolución científica de la modernidad: la galileo-newtoniana.⁹⁹

De tal forma, la tragedia griega tenía un componente que podríamos llamar moral o moralizante¹⁰⁰, su objetivo primordial era mostrar cómo la *hybris*¹⁰¹ tenía consecuencias funestas y, por tal motivo, era necesario mantener una armonía. Como señala lúcidamente el sociólogo francés Edgar Morin: “Platón ya había observado que *Dike*, la ley sabia, es hija de *Ubris*, la desmesura.”¹⁰² Y lo es, precisamente por el carácter mítico de los arquetipos con los cuales se construye la sociedad griega, siguiendo a Morin:

Los mitos han tomado forma, consistencia, realidad, a partir de fantasmas formados por nuestros sueños y nuestras imaginaciones¹⁰³. Las ideas han

⁹⁹ Marramao, Giacomo, *Pasaje a Occidente: Filosofía y Globalización*, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 219.

¹⁰⁰ Montanelli, Indro, *Historia de los griegos*, Random House Mondadori, Barcelona, 2005, p. 207ss.

¹⁰¹ “Es necesario integrar y vincular esos rasgos contradictorios. En las fuentes de lo que consideramos la barbarie humana, encontramos por cierto esta vertiente “demens” productora de delirio, de odio, de desprecio que los griegos llamaban *hybris*, desmesura... Aun cuando rasgos de barbarie podían caracterizar a las sociedades arcaicas, es en las sociedades históricas donde se ven aparecer los rasgos de una barbarie vinculada al poder del Estado y a la desmesura demencial, a la *hybris*. Se emprenden conquistas de territorios para asegurar las materias primas o las reservas de subsistencia para los periodos de sequía o de exceso de lluvia. Pero, sobre todo, se produce una verdadera escalada de conquistas que va más allá de la mera necesidad vital y que se manifiesta en las masacres, las destrucciones sistémicas, los pillajes, las violaciones, la esclavización. Existe entonces una barbarie que toma forma y se desencadena como la civilización.” Morin, Edgar, *Breve historia de la barbarie en Occidente*, Paidós, Buenos Aires, 2005, pp. 14-17.

¹⁰² Morin, Edgar, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, DOWER-UNESCO, México, 2001, p. 57.

¹⁰³ Por ejemplo la descripción que hace Platón en el libro IX de la *República* donde plasma lo siguiente: “[...] Considera, pues, lo que yo quería señalar en los deseos. En los placeres y deseos no necesarios me parece que algunos son legítimos y tal vez sean innatos en todo hombre, pero reprimirlos por leyes y por otros deseos mejores, y guiados y dirigidos por la razón, se desvanecen o debilitan en algunos hombres, mientras que en otros subsisten más numerosos y fuertes. (571b) -¿Y a qué deseos te refieres?- preguntó. -A los que surgen durante el sueño -respondí-, cuando duerme esa parte del alma que es razonable, tranquila y hecha para mandar, y la parte bestial y feroz, exaltada por el vino o los manjares, se insubordina y, rechazando el sueño, trata de abrirse paso y satisfacer sus apetitos. Bien sabes que en esos momentos esa parte del alma a todo se atreve, como si se hubiera desligado y liberado de toda vergüenza y de toda sensatez. No vacila en violar con la imaginación a su madre, o en unirse a cualquiera, sea quien fuese, hombre, dios o animal; no hay asesinato que lo arredre, ni alimento del cual se abstenga; en suma no hay insensatez ni

tomado forma, consistencia, realidad, a partir de los símbolos y pensamientos de nuestras inteligencias. Mitos e Ideas han vuelto a nosotros, nos han invadido, nos han dado emoción, amor, odio, éxtasis, furor. Los humanos poseídos son capaces de morir o de matar por un dios, o por una idea. Todavía al comienzo del tercer milenio, como los *daimons* de los griegos y a veces como los demonios del Evangelio, nuestros demonios «de ideas» nos arrasan, sumergen nuestra conciencia, nos hacen inconscientes dándonos la ilusión de ser hiperconscientes. Las sociedades domestican a los individuos con los mitos y las ideas, los cuales a su vez, domestican las sociedades y los individuos, pero los individuos podrían recíprocamente domesticar sus ideas al tiempo que podrían controlar la sociedad que los controla.¹⁰⁴

De tal forma, siguiendo al filósofo social alemán Horst Kurnitzky en su obra *Edipo: Un héroe del mundo occidental*, el temor es el principio de todo régimen despótico¹⁰⁵, algo muy similar a lo que se desarrolla en la obra homónima de Sófocles, ya que si algo comete Edipo, es la desmesura (*hybris*) de convertirse en un tirano que cree que puede ver, y que termina cegado por su propia mano para caer en la oscuridad de la noche y emprender un camino al autoconocimiento¹⁰⁶.

Otro de los antecedentes para entender la propuesta psicoanalítica de Freud es el médico británico Joseph Raymond Gasquet (1837-1902), quien veintisiete años antes que Freud formuló ciertas tesis en sus obras *Los locos del teatro griego* (1872) y *Ajax y Edipo de Sófocles* (1873) en las que propone que los personajes de la tragedia griega pueden ser considerados modelos de las enfermedades mentales (psicopatologías). Gasquet asumió que Sófocles “«deseaba sobre todo demostrar cómo la más pesada de las maldiciones representaba bendiciones disfrazadas, si conducían a la autodisciplina y a la mejora

desvergüenza que no esté pronta a realizar.” (571 c-d) Platón, *República*, Eudeba, Buenos Aires, 1998, pp. 539ss.

¹⁰⁴Morin, Edgar, *Los siete saberes... op. cit.*, p. 29.

¹⁰⁵Kurnitzky, Horst, *Edipo: Un héroe del mundo occidental*, Siglo XXI, México, 1992, pp. 10ss.

¹⁰⁶Un célebre ciego como lo fue Jorge Luis Borges pregunta en su conferencia sobre *La ceguera*: “¿Quién vive más consigo mismo? ¿Quién puede explorarse más? ¿Quién puede conocerse más a sí mismo? Según la sentencia socrática, ¿quién puede conocerse más que un ciego.” Borges, Jorge Luis, *Siete Noches*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 159

moral.»¹⁰⁷ Además de ello, Gasquet resaltó en su análisis de *Edipo* no el parricidio ni el incesto como lo hizo Freud, sino la automutilación que ejecutó Edipo ante la presencia de un grado elevado de angustia mental en aquello que se conoce en psiquiatría como Síndrome de Van Gogh. Gasquet también había tenido un acercamiento a la hipnosis, ya que según él:

El hipnotismo conforma fuertemente la visión de la ciencia moderna respecto a que una gran parte de nuestra vida mental es inconsciente y ordinariamente desconocida para nosotros [...] La mente de cada uno de nosotros es un territorio desconocido, oculto en una inexplorada oscuridad, excepto en donde nuestra conciencia, voluntariamente dirigida, forma un estrecho rayo de luz, o en donde alguna apremiante percepción o surgimiento de memoria escapa fuera de aquella penumbra.¹⁰⁸

En el caso de Freud son dos las tragedias que estructuran de manera profunda su propuesta psicoanalítica, dichas tragedias muestran la *hybris* tanto en un personaje femenino, como en uno masculino. Comenzaremos con la tragedia de Electra para mostrar algunas de las claves del psicoanálisis.

Los personajes de la obra son Agamenón, el cual representa la figura del patriarca o rey (*Basileus de Micenas*); Clitemestra, la madre de Electra, esposa de Agamenón y asesina del mismo; Egisto, amante de Clitemestra y su cómplice en el asesinato del rey; Electra; Orestes, hijo de Agamenón y Clitemestra, el cual tuvo que huir a Crisa; y Pílates, amigo de Orestes. El argumento está basado en que el oráculo de Apolo da la orden de vengar el asesinato del rey por medio de su hijo Orestes.

La primera escena transcurre en el Palacio de Micenas al amanecer, en donde Pílates, amigo y pedagogo de Orestes le dice a éste:

¹⁰⁷Leija Esparza, Mauricio, “Edipo y sus psiquiatras. Evidencias históricas en contra de las originalidad del tópico freudiano: Joseph Gasquet (1837-1902) y el Edipo Rey de Sófocles”, en *Salud Mental*, vol. 33, núm. 1, enero febrero, 2010, pp. 36

¹⁰⁸*Ibidem*, p. 34.

Y he ahí el palacio de los Pelópidas, desolado por los crímenes, de donde en otro tiempo te saqué después del asesinato de tu padre, habiéndote recibido de manos de tu hermana, la que lleva tu misma sangre, y poniéndote a salvo, te alimenté hasta tanto llegaras a la edad de ser vengador de la muerte de tu padre. (10-15¹⁰⁹)

El pedagogo tuvo en sus manos la educación de Orestes para llevar a cabo una venganza, la cual fue dictaminada por Apolo. Citamos una de las sentencias de Heráclito que muestra el carácter caótico e indeterminado del oráculo: “El soberano, cuyo oráculo es el que está en Delfos, no dice ni oculta, sino da señales.”¹¹⁰ (D.K 93) Así, Orestes da palabra de lo que sucedió en el oráculo:

Cuando yo llegué al oráculo pítico para conocer de qué modo vengaría a mi padre de sus asesinos, me respondió Febo lo que al punto conocerás: que yo mismo, desprovisto de escudo y de ejército, con astucias, tramara las muertes justicieras por mi mano. (34-38)

La estratagema que utilizará Orestes para vengar a su padre se basa en un conocimiento manifiesto en la Atenas de los sofistas, ya que utilizaban la astucia de las palabras para poder obtener sus fines. Parte de la estratagema era hacerse pasar por muerto, metáfora muy desarrollada, por ejemplo, en las tragedias históricas de Shakespeare, ya que los fantasmas eran los que ponían el peso en la balanza a favor de la justicia, tal como se muestra en *Hamlet*, *Ricardo III* y *Julio César*.

La metáfora del fantasma corresponde al trauma freudiano, ya que la voz alemana *Traum*, que quiere decir sueño, es el espacio psíquico donde se manifiestan los fantasmas, las repeticiones arquetípicas en la figura del *super-yo* o el deseo. Así, Orestes señala que:

¹⁰⁹ Nos basamos en la siguiente edición de *Electra*, Sófocles, *Tragedias: Áyax, Antígona, Edipo Rey, Electra, Edipo en Colono*, Gredos, Madrid, Barcelona, 2000, pp. 195-258. Utilizaremos la notación decimal para hacer más ágil el análisis.

¹¹⁰ Bernabé, Alberto, *De Tales a Demócrito: Fragmentos presocráticos*, Alianza, Madrid, 2006, p. 131.

“¿Por qué ha de inquietarme esto cuando, muerto de palabra, estoy de hecho vivo y voy a obtener fama de aquello? Pues me parece que ningún discurso que comparta provecho es malo” (58-63) Palabras que empatan con lo dicho líneas arriba por Eteocles al expresar que, “justa o no, los dioses honran siempre la victoria.” Es decir, existe un componente amoroso, sin ley ni límite que provocará más tarde la catarsis de la tragedia.

En el caso de Electra, su trauma es vivir bajo un matriarcado, lo que ella desea es que el patriarcado que representaba Agamenón continúe en pie. En palabras del personaje:

Los odiosos lechos de esta casa desdichada son ya conocedores de lo que ocurre durante la noche: cuántas veces gimo por mi infortunado padre, a quien el sangriento Ares no recibió como huésped en tierra extranjera, sino que mi madre y el que comparte su lecho, Egisto, como leñadores a un árbol, le abrieron la cabeza con asesina hacha. (91-99)

La situación que vive Electra es por la pérdida de la figura paterna, la cual es expresada en las siguientes líneas: “Y ningún lamento ante estos hechos parte de otro que no sea yo, por ti, padre, tan injusta y lastimosamente muerto.” (100-104) La balanza está puesta y en ella se colocan, por un lado, el sufrimiento, y por el otro, a Electra, la cual piensa, según las creencias antiguas, que la verdadera justicia se encuentra en la venganza. En palabras de Electra:

Erinias, ilustres hijas de los dioses, que contempláis a los que han muerto injustamente, a los que han sido engañados en sus lechos, venid, socorredme, vengad el asesinato de mi padre y haced venir a mi hermano, pues sola no soy capaz de llevar equilibrado el peso de la pena que cargo al otro lado. (111-121)

La desmesura de Electra se manifiesta en su interacción con el coro, ya que a pesar de que éste le señale la necesidad de dejar atrás el pasado, ella se aferra al sufrimiento, o en términos psicoanalíticos, lo desea. Siguiendo sus lamentos:

¡Oh pueblo de noble raza! Habéis venido como consuelo de mis sufrimientos, me doy cuenta, soy consciente, no me pasa inadvertido. Pero no quiero descuidar esto: dejar de gemir por mi infortunado padre. ¡Oh vosotras que me respondéis con el agradecimiento de una total amistad! Dejadme que así vague de un lado a otro, ¡ah, ah!, os lo suplico. (129-136)

De tal modo el coro (consciencia colectiva o en este caso una forma de *super-yo*) tratará de persuadir a la sufriente Electra:

Pero no sacarás a tu padre de la laguna común a todos, del Hades, ni con gemidos ni con súplicas, sino que, abandonando la medida, te destrozas en un dolor irremediable lamentándote siempre, sin encontrar en ello ninguna liberación de las desgracias. ¿Por qué no te evades de las aflicciones? (34-38)

Este es un punto clave, ya que se muestra en todo su esplendor la tragedia de Electra, y es esa desmesura que la destroza, ese dolor del cual no quiere emanciparse, el cual en clave psicoanalítica es un cuadro de masoquismo, ya que ella desea el *Tanatos* con todas sus fuerzas. Ante esa postura, Electra se muestra altiva al responder al coro: “insensato quien olvida ¿perdona?” [Lo cual es respondido por el coro:] “No se te mostró sólo a ti entre los mortales, hija, el dolor. En esto tú te muestras más desmesurada que los que están dentro [...]” (154-156) Electra no sólo tiene el perfil masoquista de desear el sufrimiento sin ser consiente de ello, sino que estructura su *yo* a partir de un criterio *narcisista*, a causa de su incapacidad de salir de ella misma y de su estructura familiar al desear la venganza de su padre, el cual ha sido presa de *Tanatos*, generando una disociación de la sociedad.

Siguiendo los lamentos de Electra:

Mi padre conoció la vergonzosa muerte por las mismas manos que se han apoderado de mi vida convirtiéndola en cautiva. Me han destruido, a ellos el gran dios del Olimpo quiera procurarles el padecimiento de penas

vengadoras y ojalá no disfruten del triunfo tras haber cometido tales actos.
(205-212)

Así, anteriormente señalábamos que existió una toma de poder por parte de la madre, la cual tiene el estatuto de matriarcado, mientras que la cultura en la que vivió Electra y en la que se formó era patriarcal, por lo cual sería pertinente preguntar, ¿será acaso que Electra llora al padre o a un desplazamiento de él en la cultura patriarcal? La pregunta es respondida por parte del coro en el siguiente exhorto:

Reflexiona y no sigas adelante en tus palabras. ¿No te das cuenta de qué argumentos te vales ahora para precipitarte ignominiosamente hacia tu propia desgracia? ¿Te has procurado algo mejor que desgracias al originar siempre disputas por tu ánimo malhumorado? (34-38)

Como se aprecia, Electra busca, en términos contemporáneos, un nihilismo pleno, ya que niega la vida misma al desear inconscientemente su autodestrucción. Sus límites han sido rebasados y encarnando una profunda desmesura en sus palabras profiere: “Esto ha de ser considerado irremediable. Nunca pondré fin a mis sufrimientos y habrá un sinnúmero de lamentaciones.” (230-232)

Sin lugar a dudas, el narcicismo de Electra se reafirma en sus palabras, ya que, según ella, es la única que tiene un sufrimiento que jamás podrá detener, lo cual es respondido por el coro: “Pero es con ánimo benevolente, como una madre leal, como te digo que no engendres desgracia sobre desgracia.” (234-236)¹¹¹ Electra guarda un gran resentimiento (es decir, repetición del sentimiento de odio) con la figura materna, expresado de la siguiente manera: “Y así, primeramente, las relaciones con la madre que me engendró han resultado aborrecibles.” (260-261) Palabras que resuenan en la negación

¹¹¹ Algo similar le sucede a Áyax en la tragedia homónima de Sófocles en donde se asientan las palabras del coro: “*La angustia arrastra angustia sobre la angustia. Pues ¿por dónde, por dónde, por dónde no he pasado yo? Ningún lugar sabe socorrerme.*” (868) Sófocles, *op. cit.*, p. 46.

de la vida propia del nihilismo decimonónico, ya que, insistimos, parece ser que Electra le llora al desplazamiento de su padre en la cultura hegemónica, que no es otra más que la cultura patriarcal. Es sumamente interesante que la desmesura de Electra sea atemperada con la pena de la exclusión, ya que según le dice el personaje de Crisótemis:

Te diré todo cuanto yo sé: van a enviarte, si no cesas en estos lamentos, allí donde nunca verás el resplandor del sol, y habrás de cantar tus desgracias, mientras vivas, en un refugio abovedado, lejos de esta tierra. Ante esto mediata y no te me quejes después, cuando lo padezcas. Ahora es un buen momento de juzgar con cordura. (379-384)

Según la justicia de la cultura patriarcal, serán castigados Clitemestra y Egisto por haber asesinado a Agamenón con el hacha de doble filo. Pero la razón por la cual Clitemestra asesinó a Agamenón fue porque éste sacrificó a la hermana de Electra, Ifigenia, para que la flota de los aqueos pudiese echarse a la mar, pues se trataba de aplacar a Artemis.

Sin embargo, la razón que brinda la madre de Electra de poco sirve, ya que Electra la cuestiona de la siguiente forma:

Pero –y voy a hablar con tu razonamiento– si por querer ayudar a aquél lo hubiera hecho, ¿era necesario que, a causa de ello, muriese por obra tuya? ¿Según qué ley? Cuida no sea que, por establecer este principio entre los hombres, reporte dolor y arrepentimiento para ti misma. Porque, si damos muerte a uno en defensa de otro, tú podrías morir la primera si se hiciera justicia. Ten cuidado no establezcas un pretexto inexistente. (34-38)

Es claro y distinto que “la ley” es la dictada por los hombres, ya que en una sociedad patriarcal muy difícilmente se le asigna un papel pletórico de dignidad a la mujer. Además de ello, uno de los valores instituidos por la sociedad patriarcal es el de la venganza, ya que como señala Alain Badiou en términos contemporáneos:

Históricamente, los EE.UU. promueven una cultura de la venganza. Practican sin discontinuidad una muy singular dialéctica de la ley y de la venganza, que puede resumirse de la siguiente manera: la ley organiza la venganza, de manera tal que si la ley se debilita, la venganza debe seguir adelante, pues ella es la verdadera esencia de la ley.¹¹²

Electra, al saber que se han frustrado sus deseos de venganza cuando recibe la noticia de que su hermano ha muerto, su única salida es buscar la aniquilación total, es decir, el *Tanatos*. En sus propias palabras: “Me has perdido en verdad, ¡oh hermano!, y, por ello, recíbeme en esta morada tuya; acoge a la que nada es nada en la nada, para que habite contigo, abajo, el resto del tiempo.” (1164-1166) No obstante, al dar un giro de ciento ochenta grados la trama, Electra tiene una descarga pulsional al enterarse que su hermano está vivo y que pronto concretarán la venganza. El *lapsus* que comete Electra, y que muestra un desplazamiento hacia la figura materna al sustituirla, es cuando al referirse a su hermano lo hace de la siguiente manera: “¿Cómo dices, oh hijo?” (1219) La desmesura se concreta al igual que la tragedia, ya que al ser asesinada la madre, Electra comete la ruptura con la ley al realizar un incesto psíquico por medio de su venganza. Al darse cuenta de la situación, Orestes, expresa: “Ten cuidado, que incluso en las mujeres se encuentra Ares, y tú lo sabes bien por propia experiencia.” (1243-1244)

En el caso del personaje masculino, la tragedia de Edipo nos muestra el sentimiento de culpabilidad y la forma de operar del *super-yo* introyectado por medio de la cultura. Los personajes que componen la tragedia son Edipo rey de Tebas; Yocasta, madre y esposa de Edipo; un adivino; Creonte; el coro de ancianos tebanos; Tiresias el ciego; y demás personajes, como un mensajero, un servidor de Layo, etc.

¹¹²Badiou, Alain, *Filosofía del presente*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2005, p. 38.

La obra comienza con un desolador panorama en Tebas, ya que era azotada por la peste “que lleva el fuego abrasador”, en referencia a la fiebre que causaba, algo muy similar a lo que sucedía en Atenas al principio de la Guerra del Peloponeso. Así, el sacerdote lanza las siguientes palabras:

¡Odiosa epidemia, bajo cuyos efectos está despoblada la morada Cadmea, mientras el negro Hades se enriquece entre suspiros y lamentos! Ni yo ni estos jóvenes estamos sentados como suplicantes por considerarte igual a los dioses, pero sí el primero de los hombres en los sucesos de la vida y en las intervenciones de los dioses. Tú que, al llegar, liberaste la ciudad Cadmea del tributo que ofrecíamos a la cruel cantora y, además, sin haber visto nada más ni haber sido informado por nosotros, sino con la ayuda de un dios, se dice y se cree que enderezaste nuestra vida.¹¹³ (25-35)

Según las palabras del sacerdote, Edipo es el más sabio de los hombres y el mejor, ya que gracias a él se pudieron liberar de la Esfinge. Por tal razón Edipo, ante la situación vivida por su pueblo, manda a Creonte hacia Delfos, con el fin de que visite la morada pítica de Febo para saber qué hacer. Ante su llegada, Creonte dirá la verdad (*aletheia* era la voz griega que se podría verter como des-ocultamiento según Heidegger¹¹⁴), que le ha sido dicha por la pitonisa, la cual era una intérprete de Apolo. En palabras de Creonte: “Diré las palabras que escuché de parte del dios. El soberano Febo nos ordenó, claramente, arrojar de la región una mancilla que existe en esta tierra y no mantenerla para que llegue a ser irremediable.” (95) Recordemos que el rey de Tebas, antes de que llegara Edipo al trono, era Layo, el cual fue asesinado por las manos de Edipo en una encrucijada, de manera que Apolo toma venganza por la muerte de Layo. Así, uno de los primeros castigos fue mandar a la Esfinge como maldición por la muerte de Layo. Ante tal panorama, Edipo toma la palabra y expresa lo siguiente:

¹¹³ Utilizamos la misma edición consignada en la nota 21.

¹¹⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2007.

Aquel de vosotros que sepa por obra de quién murió Layo, el hijo de Lábdaco, le ordeno que me lo revele todo y, si siente temor, que aleje la acusación que pesa contra sí mismo, ya que ninguna otra pena sufrirá y saldrá sano y salvo del país. Si alguien, a su vez, conoce que el autor es otro de otra tierra, que no calle. Yo le concederé la recompensa a la que se añadirá mi gratitud. Si, por el contrario, calláis y alguno temiendo por un amigo o por sí mismo trata de rechazar esta orden, lo que haré con ellos debéis escucharme. Prohíbo que en este país, del que yo poseo el poder y el trono, alguien acoja y dirija la palabra a este hombre, quienquiera que sea, y que se haga partícipe con él en súplicas o sacrificios a los dioses y que le permita abluciones. Mando que todos le expulsen, sabiendo que es una impureza para nosotros, según me lo acaba de revelar el oráculo pítico del dios. (225-240)

Es paradójico que toda la represión que ejerce Edipo contra quien o quienes resulten responsables se dirija del mismo modo a sí mismo, por lo cual resulta muy interesante ver que la cuestión del deseo se aplica en el presente caso en tanto que sentimiento de culpa inconsciente. La maldición de Edipo se concreta cuando emite las siguientes palabras:

Y pido, para los que no hagan esto, que los dioses no les hagan brotar ni cosecha alguna de la tierra ni hijos de las mujeres, sino que perezcan a causa de la desgracia en que se encuentran y aún peor que ésta. Y a vosotros, los demás Cadmeos, a quienes esto les parezca bien, que la Justicia como aliada y todos los demás dioses os asistan con buenos consejos. (270-275)

Recordemos que una de las penas más severas a las que se hacía acreedor aquel que violaba la ley era la condena al ostracismo, es decir, la expulsión de la comunidad, ya que éste era un miasma, una mancha que enfermaba al organismo.

Ante tal situación, Edipo recurre al ciego Tiresias, quien le dice: “¡Oh Tiresias, que todo lo manejas, lo que debe ser enseñado y lo que es secreto, los asuntos del cielo y los terrestres!” (300) La respuesta de Tiresias solamente atiza el grado de angustia que guarda

Edipo en su interior, así, el ciego le dice: “¡Ay, ay! ¡Qué terrible es tener clarividencia cuando no aprovecha al que la tiene! Yo lo sabía bien, pero lo he olvidado, de lo contrario no hubiera venido aquí.” (317-320) Para Tiresias es difícil decir lo que en verdad pasa, la verdad verdadera en pocas palabras, ya que tiene que decirle a Edipo que él es el azote impuro de esa tierra, pues él y nadie más que él es el asesino de Layo. Enceguecido por el poder, un velo cubrirá el juicio de Edipo llevándolo a una nueva desmesura al generar una conspiración en su mente (es decir, una paranoia severa), ya que piensa que Creonte sobornó al ciego Tiresias para que dijera lo que dijo. Ante tal situación Tiresias le responde:

Aunque tú tienes vista, no ves en qué grado de desgracia te encuentras ni dónde habitas ni con quién transcurre tu vida. ¿Acaso conoces de quién descendes? Eres, sin darte cuenta, odioso para los tuyos, tanto para los de allí abajo como para los que están en la tierra, y la maldición que por dos lados te golpea, de tu madre y de tu padre, con paso terrible te arrojará, algún día, de esta tierra, y tú, que ahora ves claramente, entonces estarás en la oscuridad. (413-420)

Si bien Edipo fue muy hábil y astuto para vencer el enigma de la Esfinge, la situación que se cierne a su alrededor lo llevará a mostrarle los límites del hombre frente al destino, y sobre todo el significado del parricidio y el incesto como elementos estructuradores de la cultura en Occidente. Ante la ceguera de Edipo, Tiresias le dice toda la verdad:

Será manifiesto que él mismo es, a la vez, hermano y padre de sus propios hijos, hijo y esposo de la mujer de la que nació y de la misma raza, así como asesino de su padre. (456-460)

Edipo desconoce las palabras del ciego Tiresias, al igual que las palabras de Creonte, el cual le hace saber que ya no razona con cordura. Lo siguiente prueba lo dicho por Creonte:

Edipo.- ¿Quiere decir que no me obedecerás ni me darás crédito?
Creonte.- ...pues veo que tú no razones con cordura.
Edipo.- Sí, al menos, en lo que me afecta.
Creonte.- Pero es preciso que lo hagas también en lo mío.
Edipo.- Tú eres un malvado.
Creonte.- ¿Y si es que tú no comprendes nada?
Edipo.- Hay que obedecer, a pesar de ello.
Creonte.- No al que ejerce mal el poder.
(625-640)

El destino respecto al hombre—que se aprecia en estas palabras de Freud: “el hombre común no puede representarse esta Providencia sino bajo la forma de un padre grandiosamente exaltado...”¹¹⁵— sale a la luz cuando Yocasta des-oculta que alguna vez llegó un oráculo a Layo el cual decía que era su destino morir en manos de su primogénito. Si nos atenemos al significado de Edipo, el cual significa “el pie hinchado”, podemos ver la represión y la castración que ejerce Layo respecto a su hijo, pues Yocasta cuenta que “por otra parte, no había pasado tres días desde el nacimiento del niño cuando Layo, después de atarle juntas las articulaciones de los pies, le arrojó, por la acción de otros, a un monte infranqueable.” (717) Para tal efecto, Edipo tuvo un padre sustituto de nombre Polibio, al igual que una madre de nombre Mérope. Ante la situación límite vivida por Edipo, la vida psíquica aflora en la forma de un recuerdo traumático. En palabras de Edipo:

He aquí que en un banquete, un hombre saturado de bebida, refiriéndose a mí, dice, en plena embriaguez, que yo era un falso hijo de mi padre. Yo, disgustado, a duras penas me pude contener a lo largo del día, pero, al siguiente, fui junto a mi padre y a mi madre y les pregunté. Ellos llevaron a mal la injuria de aquel que había dejado escapar estas palabras. Yo me alegré con su reacción, no obstante, eso me atormentaba sin cesar, pues me había calado hondo. (778-786)

¹¹⁵ Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Folio, Barcelona, 2007, p. 20.

A pesar del afloramiento del recuerdo traumático de Edipo, su juicio está nublado y el castigo por su desmesura se acerca. El coro de los ancianos comienza a delimitar la lección moral que las erinias le asestarán. En palabras del coro:

¡Ojala el destino me asistiera para cuidar de la venerable pureza de todas las palabras y acciones cuyas leyes son sublimes, nacidas en el celeste firmamento, de las que Olimpo es el único padre y ninguna naturaleza mortal de los hombres engendró ni nunca el olvido las hará reposar! Poderosa es la divinidad que en ellas hay y no envejece. (865-870)

Así, queda de manifiesto que la insolencia es la que engendra al tirano, la insolencia si asciende al cielo pronto caerá de manera fatal, ya que al perder el suelo firme se abrirá el abismo a los pies de aquel que cometió desmesura. De manera que, sea el rey o sea un ciudadano cualquiera, la ley debe perdurar en beneficio de la continuidad de la ciudad, de la cultura o dicho de otra manera, de la civilización. A pesar de la fatalidad que se cierne, la madre de Edipo, Yocasta le dice las siguientes palabras:

Y ¿qué podría temer un hombre para quien los imperativos de la fortuna son los que le pueden dominar, y no existe previsión clara de nada? Lo más seguro es vivir al azar, según cada uno pueda. Tú no sientas temor ante el matrimonio con tu madre, pues muchos son los mortales que antes se unieron también a su madre en sueños. Aquel para quien esto nada supone más fácilmente lleva su vida. (975-985)

El Corifeo exclama ante el silencio de Yocasta: “Tengo miedo de que de este silencio estallen desgracias.” (1075) La verdad revelada señala que Edipo fue entregado por su madre a un servidor para que no se cumpliera el oráculo, no obstante, Edipo exclama:

¡Ay, ay! Todo se cumple con certeza. ¡Oh luz de día, que te vea ahora por última vez! ¡Yo que he resultado nacido de los que no debía, teniendo relaciones con los que no podía y habiendo dado muerte a quienes no tenía que hacerlo! (1185)

La tragedia termina cuando el mensajero da el siguiente heraldo negro:

Algún dios se lo mostró, a él que estaba fuera de sí, pues no fue ninguno de los hombres que estábamos cerca. Y gritando de horrible modo, como si alguien le guiara, se lanzó contra las puertas dobles y, combándolas abate desde los puntos de apoyo los cerrojos y se precipita en la habitación en la que contemplábamos a la mujer colgada, suspendida del cuello por retorcidos lazos. Cuando él la ve, el infeliz, lanzando un espantoso alarido, afloja el nudo corredizo que la sostenía. Una vez que estuvo tendida, la infortunada, en tierra, fue terrible de ver lo que siguió: arrancó los dorados broches de su vestido con los que adornaba y, alzándolos, se golpeó con ellos las cuencas de los ojos, al tiempo que decía cosas como éstas: que no le verían a él, ni los males que había padecido, ni los horrores que había cometido, sino que estarían en la oscuridad el resto del tiempo para no ver a los que no debía y no conocer a los que deseaba. (1270)

El mensaje moralizador es que ningún mortal puede considerar a nadie feliz con la mirada puesta al último día, hasta que llegue el término de su vida sin haber sufrido nada que le doliera. En lo referente a Freud, Edipo es el arquetipo del *super-yo*, el cual ejercerá su represión por medio del sentimiento de culpabilidad, tema que desarrollaremos en el Capítulo III *La filosofía de la cultura de Freud*.

También podríamos nombrar como antecedente de la teoría freudiana a los personajes de las tragedias históricas de William Shakespeare (Hamlet, El Rey Lear, Ricardo III, Otelo, etc.) en pleno Siglo de Oro británico, mejor conocido como época isabelina. En sus obras Shakespeare muestra cómo el ir más allá de los límites provoca una fuerte reacción por parte del orden reinante de esa época, ya que si bien la tragedia griega se puede enfocar desde un lente humanístico-secular, la obra de Shakespeare se ve sometida a los designios del mundo cristiano¹¹⁶. En algunos de sus personajes se muestran

¹¹⁶“Desde este punto de vista, el psicoanálisis mantiene con la cuestión de Dios una relación en último término ambigua. Por el hecho mismo de convertir a Dios, siguiendo el razonamiento de Feuerbach, en el nombre sublime de una de las funciones en las que queda prendido el deseo, el psicoanálisis no hace sino proseguir la mortificación científica de la trascendencia. Sin embargo, y por el hecho mismo de localizar la

los *lapsus*, *actos fallidos*, *sueños*, mostrando la futura dinámica del inconsciente¹¹⁷ desde la que el psicoanálisis enfocará dichos fenómenos.

estabilidad de esta función, así como por el hecho de que ninguna constitución subjetiva puede ahorrársela radicalmente, garantiza a Dios, desde el interior de su muerte supuesta, una perennidad conceptual sin precedentes. Se aducirá como prueba empírica que numerosos psicoanalistas eminentes y de gran talante, como François Dolto o Michel de Certeau, no han visto ninguna contradicción formal entre su compromiso freudiano y la creencia religiosa, sino al contrario. Pero lo han hecho exactamente igual que Lacan—ciertamente no sospecho de la menor complacencia clerical—, quien sostenía que era propiamente imposible acabar con la religión.” Badiou, Alain, *Breve tratado de ontología transitoria*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 13.

¹¹⁷ “Desde muy diversos sectores se nos ha discutido el derecho a aceptar la existencia de un psiquismo inconsciente y a laborar científicamente con esta hipótesis. Contra esta opinión podemos argüir que la hipótesis de la existencia de lo inconsciente es necesaria y legítima, y, además, que poseemos múltiples pruebas de su exactitud. Es necesaria, porque los datos de la conciencia son altamente incompletos. Tanto en los sanos como en los enfermos surgen con frecuencia actos psíquicos cuya explicación presupone otros de los que la conciencia no nos ofrece testimonio alguno. Actos de este género son no sólo los actos fallidos y los sueños de los individuos sanos, sino también todos aquellos que calificamos de un síntoma psíquico o de una obsesión en los enfermos. Nuestra cotidiana experiencia personal nos muestra ocurrencias cuyo origen desconocemos y conclusiones intelectuales cuya elaboración ignoramos. Todos estos actos conscientes resultarán faltos de sentido y coherencia si mantenemos la teoría de que la totalidad de nuestros actos psíquicos ha de sernos dada a conocer por nuestra conciencia y, en cambio, quedarán ordenados dentro de un conjunto coherente e inteligible si interpolamos entre ellos los actos inconscientes que hemos inferido. Esta ganancia de sentido constituye, de por sí, motivo justificado para traspasar los límites de la experiencia directa. Y si luego comprobamos que tomando como base la existencia de un psiquismo inconsciente podemos estructurar un procedimiento eficazísimo, por medio del cual influir adecuadamente sobre el curso de los procesos conscientes, este éxito nos dará una prueba irrefutable de la exactitud de nuestra hipótesis. Habremos de situarnos entonces en el punto de vista de que no es sino una pretensión insostenible el exigir que todo lo que sucede en lo psíquico haya de ser conocido por la conciencia. [...] El nódulo del sistema Inc. está constituido por representaciones de instintos que aspiran a derivar su carga, o sea por impulsos de deseos. Estos impulsos instintivos se hallan coordinados entre sí y coexisten sin influir unos sobre otros ni tampoco contradecirse. Cuando dos impulsos de deseos cuyos fines nos parecen inconciliables son activados al mismo tiempo, no se anulan recíprocamente sino que se unen para formar un fin intermedio, o sea una transacción. En este sistema no hay negación ni duda alguna, ni tampoco grado ninguno de seguridad. Todo esto es aportado luego por la labor de la censura que actúa entre los sistemas inconscientes y pre-consciente. La negación es una sustitución a un nivel más elevado de la represión. En el sistema Inc. no hay sino contenidos más o menos enérgicamente catectizados. Reina en él una mayor movilidad de las intensidades de carga. Por medio del proceso del desplazamiento puede una idea transmitir a otra todo el montante de su carga, y por el de la condensación acoger en sí toda la carga de varias otras ideas. A mi juicio, deben considerarse estos dos procesos como caracteres del llamado proceso psíquico primario. En el sistema pre-consciente domina el proceso secundario. Cuanto tal proceso primario recae sobre elementos del sistema pre-consciente, lo juzgamos «cómicamente» y despierta la risa. Los procesos del sistema inconsciente se hallan fuera del tiempo esto es, no aparecen ordenados cronológicamente, no sufren modificación ninguna por el transcurso del tiempo y carecen de toda relación con él. También la relación temporal se halla ligada a la labor del sistema consciente. Los procesos del sistema Inconsciente carecen también de toda relación con la realidad. Se hallan sometidos al principio del placer y su destino depende exclusivamente de su fuerza y de la medida en que satisfacen las aspiraciones comenzadas por el placer y el displacer. Freud, Sigmund, *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid 1968, Vol. I, p.1052-1061.

CAPITULO III

LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA DE SIGMUND FREUD

1. *El porvenir de una ilusión.*

La medida de esta asimilación de la coerción externa varía mucho según el instinto sobre el cual recaiga la prohibición.

Sigmund Freud *El porvenir de una ilusión.*

En su obra *El porvenir de una ilusión*, Freud comienza con una cuestión crucial, a saber, la pregunta repetitiva sobre cuáles fueron los orígenes y cuál será el futuro de la cultura. La pregunta evoca un verdadero esfuerzo sobrehumano, ya que según Freud, son muy pocas las personas que tienen la capacidad de tener una visión total de las actividades humanas desplegadas a su vez en múltiples modalidades, además de esbozar la problemática de que “cuanto menos sabemos del pasado y del presente, tanto más inseguro habrá de ser nuestro juicio sobre el porvenir.”¹¹⁸

La problemática se agrava por el hecho de que eso que desconocemos del pasado, presente y porvenir, es de corte subjetivo, es decir, por la experiencia de cada uno. Así, es importante señalar el hecho de que los hombres viven generalmente el presente con una cierta ingenuidad, por la razón de que no pueden valorar sus contenidos, “para ello tienen que considerar a distancia, lo cual supone que el presente ha de haberse convertido en pretérito para que podamos hallar en él puntos de apoyo en que basar un juicio sobre el porvenir.”¹¹⁹

¹¹⁸ Freud, Sigmund, *El porvenir de una ilusión*, Alianza, Madrid, 2008, p. 145.

¹¹⁹ *Ídem.*

De tal forma Freud prefiere no pronunciarse por el porvenir de la cultura occidental, dejando a un lado cualquier pretensión de ser predictivo.

Haciendo a un lado tal pretensión, Freud asume que el psicoanálisis es una pequeña parte en la totalidad del conocimiento; no obstante, a partir de dicho conocimiento comienza a esbozar que la cultura humana ha superado sus condiciones zoológicas por medio de dos grandes aspectos.

El primero es el relativo al saber y al poder conquistador de los hombres para dominar las fuerzas de la Naturaleza, extrayendo de ella los bienes necesarios para satisfacer sus necesidades.

El segundo aspecto es derivado del primero, al referirse a todas las organizaciones necesarias para regular el comportamiento de los hombres entre sí, y con mucho énfasis, la distribución de los bienes naturales. Estos dos aspectos son interdependientes y están profundamente ligados entre sí, ya que los bienes sirven para satisfacer necesidades primarias, pero no sólo de bienes en cuanto tales, así, el hombre de manera individual puede representar un bien para otro, ya sea explotando su capacidad de trabajo, o como un objeto sexual, “pero, además, porque cada individuo es virtualmente enemigo de la civilización, a pesar de tener que reconocer su general interés humano.”¹²⁰

De tal forma, la civilización implica sacrificios para el hombre individual, ya que son a partir de ellos que el hombre puede vivir en comunidad. La cultura se convierte entonces en una especie de defensa cuyos instrumentos son los mandamientos, las organizaciones, así como las instituciones. Todas ellas se convierten en una defensa del hombre respecto a su proyecto de dominación de la naturaleza. No obstante, dichas herramientas pueden ser utilizadas en contra del hombre mismo, ya que “las creaciones de

¹²⁰ *Ibidem*, p. 147.

los hombres son fáciles de destruir, y la ciencia y la técnica por ellos edificada pueden también ser utilizadas para su destrucción.”¹²¹

De tal forma, se puede entender a la civilización como una imposición de la mayoría, la cual es dominada por una minoría que tiene los medios de poder y de coerción. De ahí que se considere a la civilización como imperfecta, ya que si bien ésta ha perfeccionado el progreso por medio del dominio de la naturaleza, el progreso de las relaciones humanas, es decir, su regulación, ha tenido muy poco avance hasta ahora, pues lo que se entiende por civilización no es más que una coerción, una renuncia a los instintos. Esto se debe a que los hombres tienen tendencias destructivas, ya sea por medio de conductas antisociales, o por las conductas anticulturales, las dos, tendencias tan poderosas que Freud concibe como determinantes en su conducta.

Como hemos señalado anteriormente, la cultura humana se basa desde sus inicios en el dominio de la naturaleza con el fin de poseer los bienes vitales, es decir, una cuestión material. En la época de Freud, la cuestión se basa en lo anímico, ya que la tesis para él consiste en el hecho de aminorar precisamente los sacrificios que impone la cultura.

Siguiendo a Freud:

El dominio de la masa por una minoría seguirá demostrándose siempre tan imprescindible como la imposición coercitiva de la labor cultural, pues las masas son perezosas e ignorantes, no admiten gustosas la renuncia al instinto, siendo útiles cuantos argumentos se aduzcan para convencerlas de lo inevitable de tal renuncia, y sus individuos se apoyan unos a otros en la tolerancia de su desenfreno.¹²²

Esta situación se ve atenuada por la aparición de individuos ejemplares, los cuales hacen sentir su influencia, es decir, se convierten en conductores de la masa e instan a ésta a

¹²¹ *Ídem.*

¹²² *Ibidem*, p. 148.

aceptar esfuerzo y privaciones para que la cultura perdure. Dichos conductores deben dominar sus propios instintos, de lo contrario pueden llevar a la cultura a su decadencia total¹²³. La coerción entonces, ya sea por medio de un individuo ejemplar, o por medio de la cultura se debe a que, en palabras de Freud: “El hecho de que sólo mediante cierta coerción puedan ser mantenidas las instituciones culturales es imputable a dos circunstancias ampliamente difundidas entre los hombres: la falta de amor al trabajo y la ineficacia de los argumentos contra las pasiones.”¹²⁴

Así, la cultura que se asemeje a los conductores que dominan sus propios instintos, debe influir sobre los hombres con amor desde la infancia. No obstante, ¿será posible llevar tal utopía por medio del dominio de la naturaleza, es decir, de hombres superiores, prudentes y desinteresados? Para Freud todo lo antes descrito es posible solamente en base a una magna coerción, la cual debe efectuarse a partir de la formación de las disposiciones afectivas condicionadas desde la niñez.

Como hemos señalado unas líneas arriba, el patrimonio cultural se basa en los bienes existentes, así como en las instituciones necesarias para su distribución,

al lado de los bienes se sitúan ahora los medios necesarios para defender la cultura, esto es, los medios de coerción y los conducentes a reconciliar a los hombres con la cultura y a compensarles sus sacrificios. Estos últimos medios constituyen lo que pudiéramos considerar como el patrimonio espiritual de la cultura.¹²⁵

La problemática respecto al hecho de que un instinto no pueda ser satisfecho es nombrada por Freud como *interdicción*, mientras que la *prohibición* es la institución que marca tal interdicción y, por suparte, la *privación* se refiere al estado que la prohibición trae consigo.

¹²³ Cfr. Libro VIII de la *República* de Platón.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 149

¹²⁵ *Ibidem*, p. 151.

Para tal efecto es necesario distinguir entre dos tipos de privaciones, ya que existe una que se aplica a todos los hombres por un lado, y por el otro, la que sólo recae sobre grupos, clases o individuos. Las primeras son las más antiguas, de aquí se dio la escisión con el estado animal primitivo hoy día en vigor, constituyendo el nódulo de hostilidad contra la cultura, así, los deseos instintivos nacen con cada nueva criatura, como lo son el incesto, el canibalismo (único unánimemente condenado) y el homicidio.

Si bien el alma humana ha evolucionado o progresado con el pasar del tiempo, Freud muestra que “una de las características de nuestra evolución consiste en la transformación paulatina de la coerción externa en coerción interna por la acción de una especial instancia psíquica del hombre, el super-yo, que va acogiendo la coerción externa entre sus mandamientos.”¹²⁶

El niño, por ejemplo, es un ser moral y social, esto último como muestra del firme sustrato de la civilización (aquí es donde se manifiesta la coerción que se ejerce desde el exterior al interior del individuo con mayor potencia). Situación análoga se ejerce cuando una pequeña parte de la población dicta a la mayoría la coerción sobre los instintos que deben ser prohibidos, ocasionando un germen de una posible rebelión. Siguiendo a Freud:

Pero cuando una civilización no ha logrado evitar que la satisfacción de un cierto número de sus partícipes tenga como premisa la opresión de otros, de la mayoría quizá –y así sucede en todas las civilizaciones actuales–, es comprensible que los oprimidos desarrollen una intensa hostilidad contra la civilización que ellos mismos sostienen con su trabajo, pero de cuyos bienes no participan sino muy pocos.¹²⁷

Así, una cultura que deja con una profunda insatisfacción a un número cada vez más grande de sus partícipes, tiene como un fin encubierto la rebelión de estos, pero es patente

¹²⁶*Ibidem*, p. 152.

¹²⁷*Ibidem*, pp. 153-154.

igualmente que una civilización tal, no puede durar mucho tiempo. Aquí es importante analizar el grado de asimilación de los preceptos culturales a partir de los bienes espirituales (los cuales son ideales) por un lado, y la producción artística, por el otro. De manera que es necesario que una cultura tenga una satisfacción proveniente de estas dos fuentes, entendiendo por ideales las valoraciones que determinan en ella cuáles son los rendimientos más elevados a los que debería aspirarse.

Por tal motivo, los ideales se convierten en factor de discordia de los diferentes sectores civilizados. Un ejemplo de esto podría ser la satisfacción narcisista como uno de los ideales culturales, como bien ejemplifica Freud, sucede lo siguiente: “Cayo es un mísero plebeyo agobiado por los tributos y las prestaciones personales, pero es también un romano, y participa como tal en la magna empresa de dominar a otras naciones e imponerles leyes.”¹²⁸ Esta situación es una identificación de los oprimidos y de la clase opresora en tanto satisfacción narcisista, pues ser amo es el ideal del oprimido. Por lo cual concluye Freud: “Si no existieran estas relaciones, satisfactorias en el fondo, sería incomprendible que ciertas civilizaciones se hayan conservado tanto tiempo, a pesar de la justificada hostilidad de grandes masas de hombres.”¹²⁹

No obstante, ¿qué pasaría si se suprimiera la civilización? Para Freud, lo que quedaría sería un Estado de naturaleza. Aquí Freud inicia desde un punto de vista diferente, ya que hace ver que la civilización es lo que nos defiende de la naturaleza, siendo uno de los proyectos más ambiciosos del hombre el dominio de la misma. Así, la naturaleza indómita tiene una vinculación con el destino, el cual genera angustia y una lesión al narcisismo del hombre. Si bien habíamos señalado que el hombre se defiende de las limitaciones de la civilización resistiendo o teniendo hostilidad a la cultura, la pregunta que

¹²⁸ *Ibidem*, p. 155.

¹²⁹ *Ídem*.

surge ahora es: ¿pero cómo se defiende de la naturaleza? ¿De ese destino que genera angustia? La civilización es lo que hace frente, ya que Freud encuentra una similitud entre las civilizaciones y su proceder para paliar dicho destino.

Aquí es donde entra la necesidad del hombre de buscar consuelo, pero dicha necesidad queda subordinada por su ansia de poder, la cual exige respuestas. El procedimiento civilizatorio inicia con la puesta en marcha de una humanización de la naturaleza, sustituyendo la ciencia natural por una psicología, ya que ésta proporciona mayor alivio, y da una pista de cómo dominar más ampliamente la situación.

De tal forma, su humanización da paso a que las fuerzas de la Naturaleza sean revestidas de un carácter paternal, y las convierta en dioses. Pero cuando el hombre comienza a observar la regularidad y normalidad de los fenómenos físicos, las fuerzas naturales pierden sus caracteres humanos; no obstante, sigue existiendo la necesidad de paliar la indefensión del hombre buscando una protección paternal. De ahí que exista una triple función de los dioses: 1) espantar los terrores de la Naturaleza; 2) conciliar al hombre con la crueldad del destino; 3) compensar los dolores y privaciones que la vida civilizada impone. La triada deriva en la moral, siguiendo a Freud:

De este modo, la función encomendada a la divinidad resulta ser la de compensar los defectos y los daños de la civilización, precaver los sufrimientos que los hombres se causan unos a otros en la vida en común y velar por el cumplimiento de los preceptos culturales, tan mal seguidos por los hombres. A estos preceptos mismos se les atribuye un origen divino situándolos por encima de la sociedad humana y extendiéndolos al suceder natural y universal.¹³⁰

Por lo cual la civilización crea las representaciones religiosas por la necesidad de defenderse de la naturaleza y de corregir las imperfecciones de la civilización. Pero, ¿en

¹³⁰ *Ibidem*, p. 161.

qué se funda el que los principios religiosos sean aceptados como ciertos? Existen tres posibles respuestas: 1) Ya nuestros antepasados los creyeron ciertos; 2) pruebas transmitidas de generación en generación; 3) esta prohibido plantear interrogaciones sobre la credibilidad de tales principios. Para Freud la última resulta ser la más sospechosa, ya que la sociedad bien sabe lo endeble que son dichos principios. El punto más endeble sería el 1): ¿cómo creer en lo que creían nuestros antepasados que ignoraban ciertas cosas que ahora pasan por ser entendidas de distinta manera? Para Freud este es un problema psicológico, ya que el pasado no ofrece pruebas certeras, por tal motivo es necesario buscar en el presente.

Para este psicoanalista la verdad de las doctrinas religiosas esta más allá de la razón, por lo que surge el cuestionamiento siguiente: ¿en qué consiste la fuerza interior de las doctrinas y a qué deben su éxito al estar más allá de la razón? La respuesta es que “tales ideas, que nos son presentadas como dogmas, no son precipitados de la experiencia ni conclusiones del pensamiento: son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la Humanidad.”¹³¹ Así, el secreto de su fuerza estriba en los deseos, los cuales inician en la niñez, ya que la impotencia de las fuerzas naturales despertó la necesidad de protección de un padre, y cuando se llega a la edad adulta, dicha necesidad se modifica en la necesidad ahora de un padre inmortal. Así, la divina providencia mitiga el miedo a los peligros de la vida, convirtiéndose en una institución de orden moral universal al asegurar la victoria final de la justicia, llevándonos a pensar en la existencia de una prolongación de la existencia terrenal, es decir, de una vida futura que amplía los límites temporales y espaciales con el cumplimiento del deseo. Lo anterior es para Freud justamente una ilusión, la cual deriva de los deseos humanos. La ilusión no es

¹³¹ *Ibidem*, p. 173.

necesariamente falsa, irrealizable o contraria a la realidad, “calificamos de ilusión una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación con la realidad, del mismo modo que la ilusión prescinde de toda garantía real.”¹³²

De tal forma, la religión, respecto a la civilización, contribuyó a dominar instintos antisociales; no obstante, Freud identifica que ya para entonces (en Europa) hay una pérdida de sentido religioso a causa de la ciencia, pues el espíritu científico genera más conocimiento, pero una menor fe religiosa¹³³. Ante dicha situación, la conclusión de Freud apunta a lo siguiente:

La religión sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana, y lo mismo que el niño, provendría del complejo de Edipo, de la relación con el padre. Conforme a esta teoría hemos de suponer que el abandono de la religión se cumplirá con toda la inexorable fatalidad de un proceso del crecimiento y que en la actualidad nos encontramos ya dentro de esta falsa de la evolución.¹³⁴

¹³² *Ibidem*, p. 175.

¹³³ “Fue en la filosofía de Feuerbach donde parecían sacudirse de manera definitiva los grilletes de la autoridad religiosa y la puritana negación cristiana del cuerpo. En la teoría de la religión de Feuerbach la relación del sujeto y el objeto –para expresarlo empleando los términos de la filosofía alemana- había sido invertida o, mejor dicho, se había colocado de forma correcta. La explicación de Feuerbach tiene algo en común con la posterior teoría de Freud, por cuanto Dios es creación del hombre y no viceversa. El hombre, objetivando sus propias cualidades superiores y dotándolas de una existencia independiente, como Dios, ha llegado a adorarse y sacrificarse en aras de su propia creación.” Burrow, John W., *La crisis de la razón: El pensamiento europeo 1848-1914*, Crítica, Barcelona, 2001, p. 25.

¹³⁴ Freud, Sigmund, *El porvenir de una ilusión*, *op. cit.*, p. 188.

2. *El malestar en la cultura* (1930).

Aquí nos encontramos ante la curiosa situación de que los procesos psíquicos respectivos nos son más familiares, más accesibles a la consciencia, cuando los abordamos bajo su aspecto colectivo que cuando los estudiamos en el individuo.

Sigmund Freud *El malestar en la cultura*

El ser humano sacrifica, en aras de la más amplia comunidad humana, una parte de su libertad de incurrir en perversiones sexuales [...] El incesto es antisocial y la cultura consiste en la progresiva renuncia al mismo.

Sigmund Freud *El malestar en la cultura*

En su obra intitulada *El malestar en la cultura*, Sigmund Freud se propone elaborar una explicación de corte genético, entendiendo tal como una exploración en el pasado de alguien o de alguna institución para explicar parte de su funcionamiento, siendo ésta una de las insignias del psicoanálisis. Dicha postura tiene una cierta similitud con la expuesta por Nietzsche en algunas de sus obras (Véase *La genealogía de la moral, Humano demasiado humano*) y que nombra como genealogía, en ella busca más allá de lo que van dando forma a un fenómeno cultural. Años más tarde encontramos este tipo de enfoques en el posestructuralismo de Michel Foucault y su doble movimiento metodológico de arqueología y genealogía, donde el primero buscaría entender cierto fenómeno, mientras que el segundo buscará explicar dicho fenómeno en sus múltiples interacciones.

De tal forma, podríamos definir el enfoque genético como una inmersión en la búsqueda de los orígenes de determinado objeto de conocimiento; en el presente caso, la genética versará sobre los orígenes de la cultura. Baste una última puntualización para comenzar el análisis de la obra: hemos dicho “orígenes” y no “origen”, ya que apelar al

segundo criterio sería entrar en el terreno de la metafísica, lo que se buscaría sería una entidad única, irrepetible, cuya esencia permanecería eternamente bajo un velo encubridor.

Dicho lo anterior, Freud comienza su estudio advirtiéndonos en torno a una de las piedras angulares del psicoanálisis, a saber, que el *yo* cartesiano¹³⁵ (*ego cogito ergo sum*), concebido como un diamante perfecto, no es independiente, unitario, ni se encuentra bien demarcado a todo lo demás. El *yo* o *ego* continúa hacia dentro sin límites bien definidos “con una entidad psíquica inconsciente que denominamos *ello* y a la cual viene a servir de fachada.”¹³⁶ De manera que el sentimiento “yoico” no es ese diamante perfecto, matemático y geométrico del cual hablaba Descartes, sino que es una entidad sujeta a trastornos, sumando el hecho de que los límites del *yo* con el mundo externo no son inmutables, sino que se encuentran en una constante dinámica en devenir.

En relación a esta cuestión, esto es, a la carencia de límites perfectamente definidos por parte del *yo*, salta a la vista la aparición del llamado *Principio de realidad*¹³⁷, el cual plantea un dualismo entre un área interior perteneciente al *yo*, y una exterior originada por el mundo. El *Principio de realidad* tiene como una de sus funciones eludir las sensaciones que percibimos y que resultan displacenteras, así como las amenazas provenientes del mundo exterior que ponen en juego la existencia del *yo*.

En consonancia con la crítica al *yo* cartesiano, la propuesta de Freud toma el olvido como una evidencia de dicho carácter contingente del *yo* diamante:

Habiendo superado la concepción errónea de que el olvido, tan corriente para nosotros, significa la destrucción o aniquilación del resto

¹³⁵Cfr. Descartes, Rene, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid, 1987.

¹³⁶Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Folio, Barcelona, 2007, p. 10.

¹³⁷“Toda voluntad está dedicada a un estado futuro y, por tanto, debe hacer por sí misma, de modo inconsciente, una representación de dicho estado. Las ideas así como la voluntad están, pues, presentes en el inconsciente del mundo: «la idea inconsciente puede estar presente para los ganglios aunque no en el cerebro». La conciencia se desarrolla, y finalmente se adquiere la conciencia propia, por medio de lo que recuerda al lector el «principio de la realidad» de Freud, por medio de voluntades que chocan con resistencia, por medio del descubrimiento del no-yo.” Burrow, John W., *La crisis de la razón, op. cit.*, p. 99

mnemotécnico, nos inclinamos a la concepción contraria de que en la vida psíquica nada de lo una vez formado puede desaparecer jamás, todo se conserva de alguna manera y puede volver a surgir en circunstancias favorables, como, por ejemplo, mediante una regresión de suficiente profundidad.¹³⁸

Resulta inverosímil pensar que exista una memoria externa que sea capaz de guardar toda nuestra historia, desde que nacemos hasta que morimos, por lo tanto sólo en el terreno psíquico existe la posibilidad de una persistencia de todos los estados previos, “lo pretérito *puede* subsistir en la vida psíquica.”¹³⁹ Así, Freud nos insta a atenernos a la conclusión acorde a la cual en la vida psíquica existe una conservación de lo pretérito, y esto es más bien una regla que una curiosa excepción. Pero la conservación de lo pretérito genera muchas veces una terrible angustia ante la omnipotencia del destino, tanto Dios como la Providencia juegan un papel fundamental en la estructuración de la vida psíquica. En palabras de Freud:

El hombre común no puede representarse esta Providencia sino bajo la forma de un padre grandiosamente exaltado, pues sólo un padre semejante sería capaz de comprender las necesidades de la criatura humana, conmovirse ante sus ruegos, ser aplacado por las manifestaciones de su arrepentimiento.¹⁴⁰

Pero sería un despropósito que el hombre solamente estuviera angustiado por ese destino, siendo necesario lanzar la siguiente pregunta: ¿qué espera el hombre de la vida? Una respuesta inmediata sería la felicidad, ser feliz, lo cual resulta positivo al evitar el dolor y el displacer. Por otra parte, en su aspecto negativo, la felicidad nos puede llevar a experimentar intensas sensaciones placenteras. Llegados a este punto hace su aparición el *Principio del placer*, el cual establece que las facultades de nuestra felicidad como especie

¹³⁸ *Ibidem*, pp. 13-14.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 17.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 20.

humana están limitadas por nuestra propia constitución de seres finitos. El *Principio del placer* es aquel que rige las operaciones que se dan en el aparato psíquico desde su origen mismo, “principio de cuya adecuación y eficiencia no cabe dudar, por más que su programa esté en pugna con el mundo entero, tanto con el macrocosmos como con el microcosmos.”¹⁴¹ Las limitaciones aludidas se manifiestan en la forma de la desgracia, la cual tiene tres diferentes enfoques: a) desgracia del propio cuerpo y su decadencia; b) del mundo exterior; c) de las relaciones con otros seres humanos. Aquí surge una dicotomía entre el placer y la prudencia. Por ejemplo, el inciso *c* se manifiesta en cuanto *Principio de realidad* como un aislamiento voluntario, ya que el alejamiento de los demás se convierte en una estrategia y una protección inmediata cuyo fin es evitar el sufrimiento que se da en las relaciones con otros seres humanos. Es importante señalar que el sufrimiento es una sensación, y como tal debe ser analizada de manera más clara. Otras formas preventivas del sufrimiento y que están relacionadas con el sentimiento son la intoxicación (por drogas o alcohol), y la manía (sin estar ésta mediada por droga alguna). Una vía que plantea Freud para evitar el sufrimiento “se emprende al perseguir tan sólo la moderación de la vida instintiva bajo el gobierno de las instancias psíquicas superiores, sometidas al principio de realidad.”¹⁴² Porque si bien hemos hablado de una incapacidad del hombre para ser feliz plenamente, su expresión en el *Principio de placer* lo convierte en algo irrealizable. Sin embargo, es necesario no claudicar en la empresa de ser felices, ya que de hacerlo quedaríamos sujetos al nihilismo pasivo¹⁴³. Así, la búsqueda de la belleza, el arte y el trabajo son expresiones que contrarrestan el pesimismo freudiano de la incapacidad del hombre para ser feliz.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 24.

¹⁴² *Ibidem*, p. 28.

¹⁴³ “Estado psicológico de indiferencia y apatía. Cansancio moral y afectivo. Pesimismo. Tendencia al adormecimiento y al estímulo artificial.” Ríos, Rubén H., *Friedrich Nietzsche y la vigencia del nihilismo*, Campo de Ideas, Buenos Aires, 2005, p. 120

Ante tal disyuntiva, a saber, la obtención del placer y la evitación del dolor, la felicidad debe ser enfocada a partir de una economía libidinal propia en cada individuo, pues como apunta Freud: “Todo depende de la suma de satisfacción real que pueda esperar del mundo exterior y de la medida en que se incline a independizarse de éste; por fin, también de la fuerza que se atribuya a sí mismo para modificarlo según su deseos”.¹⁴⁴

Para tal efecto, Freud plantea la existencia de tres diferentes fuentes del sufrimiento humano, comenzando por la supremacía de la Naturaleza, pasando por la caducidad de nuestro propio cuerpo, para finalmente mostrarnos la insuficiencia de nuestros métodos para regular las relaciones humanas en la familia, el Estado y la sociedad. La cultura se despliega a partir de una jerarquía cuyo ejemplo más emblemático lo tenemos con los conquistadores, los cuales se dirigieron a dominar a los pueblos primitivos por medio de la represión, o para hablar en términos psicoanalíticos, por medio de la castración. Siguiendo a Freud:

Los europeos, observando superficialmente e interpretando de manera equívoca sus usos y costumbres, imaginaron que esos pueblos llevaban una vida simple, modesta y feliz, que debía parecer inalcanzable a los exploradores de nivel cultural más elevado. La experiencia ulterior ha rectificado muchos de estos juicios, pues en múltiples casos se había atribuido tal facilitación de la vida a la falta de complicadas exigencias culturales, cuando en realidad obedecía a la generosidad de la Naturaleza y a la cómoda satisfacción de las necesidades elementales.¹⁴⁵

De ahí que uno de los síntomas de un mundo cultural en proceso de decadencia sea el desarrollado por Freud bajo el nombre de neurosis, entendida como el ser incapaz de soportar el grado de frustración que impone la sociedad en aras de los ideales culturales. Por cultura entiende Freud la suma de las producciones e instituciones que componen nuestra vida y la hacen diferente de la de nuestros antecesores animales, la cual sirve

¹⁴⁴Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, op. cit., p. 33.

¹⁴⁵*Ibidem*, p. 38.

fundamentalmente a dos grandes fines: a) proteger al hombre de la Naturaleza y b) regular las relaciones que tienen los hombres entre sí. De tal forma, son culturales todos los bienes y actividades útiles para el hombre, tales como, las herramientas, la dominación del fuego (mito prometeico) y la construcción de habitaciones. Lo que determina entonces que una nación tenga un elevado nivel cultural se mostraba, en tiempos de Freud, a partir de la capacidad de que todo estuviera dispuesto para una mayor utilidad (utilitarismo¹⁴⁶). Pero la cultura no abarca solamente la cuestión de la utilidad, ya que existen exigencias culturales como la belleza, el orden y la limpieza. Siendo más profundos, la cultura implica actividades psíquicas superiores, como las producciones intelectuales, científicas y artísticas, así como las ideas. También la cultura implica la cuestión de los sistemas religiosos, las especulaciones filosóficas y las construcciones ideales.

Otro punto de la cultura es la forma en que son reguladas las relaciones de los hombres entre sí, “es decir, las relaciones sociales que conciernen al individuo en tanto que vecino colaborador u objeto sexual de otro, en tanto que miembro de una familia o de un Estado.”¹⁴⁷ Este tipo de relaciones o regulaciones se generan a partir de la contraposición de un débil y un fuerte, en donde el primero tiene el papel de la comunidad que construye derechos (medida), mientras que el segundo se impone por medio de su voluntad individual (*des-medida*, en griego *hybris*). Así, “esta situación del poderío individual por el de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura.”¹⁴⁸ Para Freud, el primer requisito cultural es el de la justicia, es decir, la seguridad de que el orden jurídico que se estableció no pueda ser violentado a favor de individuo alguno, sin que signifique un pronunciamiento ético sobre el valor de semejante hecho. En este orden de ideas es

¹⁴⁶Según John Stuart Mill, el utilitarismo es definido así: “lo útil es el principio de la mayor felicidad.” Robert, François, *Diccionario de términos filosóficos*, Acento, Madrid, 2000, p. 89.

¹⁴⁷*Ibidem*, p. 48.

¹⁴⁸*Ídem*.

necesario hablar del sacrificio de los instintos, teniendo en cuenta que la libertad individual no es un bien de la cultura al ser una máxima anterior al establecimiento de toda cultura, careciendo entonces de valor, ya que el individuo apenas si era capaz de defenderla. Así, la cultura tiene el fin de convertirse en una especie de muralla que impone restricciones (como sería el caso de la justicia). Siguiendo a Freud:

Cuando en una comunidad humana se agita el ímpetu libertario, puede tratarse de una rebelión contra alguna injusticia establecida, favoreciendo así un nuevo progreso de la cultura y no dejando, por tanto, de ser compatible con ésta; pero también puede surgir del resto de la personalidad primitiva que aún no ha sido dominado por la cultura, constituyendo entonces el fundamento de una hostilidad contra la misma.¹⁴⁹

Con ello podemos concluir que ese anhelo de libertad puede dirigirse contra determinadas formas y necesidades de la cultura, así como dirigirse contra la cultura misma (recordemos el diagnóstico de Nietzsche de la cultura occidental como la época del nihilismo¹⁵⁰).

Así, el hombre otrora primitivo descubrió con el pasar del tiempo que estaba literalmente en su propia convicción y en sus manos mejorar el destino de la Tierra por medio del trabajo, siendo ésta una de las cuestiones más importantes de la formación cultural, así, su instinto de agresividad tuvo que ser atemperado al entender que su prójimo trabajaría junto a él, y en casos irreconciliables, contra él. Ese es uno de los orígenes de la comunidad, cuya expresión más evidente se da con la estructura familiar, la cual era

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 49.

¹⁵⁰ “La psicología de la obediencia atávica de los dominados necesita de estamentos o estructuras de mando: Dios, el partido, el príncipe, cualquier dogma. Las religiones mundiales —cristianismo y budismo ya que Nietzsche parece no tener en cuenta el islam— tendrían entonces sus condiciones de posibilidad en una «enfermedad de la voluntad» que mediante el fanatismo y el deber-ser moral despiertan en grandes masas de hombres a la deriva la facultad y el goce de querer nuevamente. El fanatismo sería la única manera de hacer fuertes a los que no lo son, produciendo en ellos un estrechamiento afectivo-intelectual que concentra toda la voluntad de una única perspectiva, a eso, según Nietzsche, se llama fe. El «espíritu libre», por el contrario, supone soberanía y placer en ella, apartamiento de toda creencia y amor por la multiplicidad de posibilidades, risa y danza ante los abismos y enigmas del mundo. La creencia en la ciencia guardaría quizás el mayor de los peligros; el nihilismo de la voluntad de verdad impera de tal modo como creencia suprema e incondicional que subordina a ella toda otra creencia.” Ríos, Rubén H., *Friedrich Nietzsche y la vigencia del nihilismo*, op. cit., pp. 70-71.

entendida, en un principio, a partir de la necesidad de satisfacción genital, lo cual provocaba que el patriarca tuviera que conservar junto a sí a la hembra (objeto sexual), siendo a su vez el papel de la hembra el permanecer junto al macho más fuerte. De ahí que ancestralmente se hable de una voluntad encarnada en un jefe y un padre, voluntad que la mayor de las veces tiene el carácter de ser ilimitada.

La manera de caracterizar dicha relación cultural es por medio del Eros y el Ananké, es decir, por el amor y la necesidad, los cuales son los verdaderos padres de la cultura humana al facilitar la vida en común, desplegándose en una dominación progresivamente más perfecta del mundo exterior. De ahí que el amor sexual, entendiendo por éste el amor genital, sea el prototipo de toda felicidad, ya que ésta depende del mundo exterior. Otra forma de amor es aquella que se da en la relación de sentimientos positivos entre padres e hijos. Por tal motivo resulta importante advertir que tanto el Amor como la cultura son una aglutinación de los hombres en grandes unidades.

Como hemos señalado unas líneas arriba, la relación cultural más antigua es la familia, la cual no quiere renunciar al individuo. En ella se da una contraposición entre la cultura de lo femenino y la cultura de lo masculino, ya que la segunda trata de restringir la vida sexual, al imponer sus límites que piensa convenientes. Así, “la cultura obedece al imperio de la necesidad psíquica económica, pues se ve obligada a sustraer a la sexualidad gran parte de la energía psíquica que necesita para su propio consumo.”¹⁵¹ En la cultura moderna se toleran las relaciones sexuales entre hombres y mujeres, claro está, sin admitir que la sexualidad en sí misma es una fuente de placer. Por eso se dice que la cultura, en su papel de ordenadora de la sociedad, castra y reprime la sexualidad genital.

¹⁵¹Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, op. cit., p. 59.

Así, las personas que tienen ciertas psicopatologías como la neurosis se caracterizan por ser aquellas que menos soportan la frustración sexual, procurando entonces satisfacer el *Principio de placer* por medio de satisfacciones sustitutivas. Éstas deparan sufrimientos por sí solos o con relación al mundo exterior y la sociedad. En palabras de Freud: “con todo, la cultura aún exige otros sacrificios, además de los que afectan a la satisfacción sexual.”¹⁵²

Derivado de lo expresado anteriormente, existe una antítesis entre la cultura (entendida en este contexto como una relación con un gran número de personas) y la sexualidad (entendida como una relación entre dos personas). Así, la cultura se opone a la sexualidad, ya que trata de regularla al imponer sus propias leyes. Una de ellas, y que resulta uno de los postulados fundamentales de la sociedad civilizada occidental, es aquel que señala: “amarás al prójimo como a ti mismo”. Ante este postulado Freud se cuestiona si por amar se entiende amar a un extraño, así, resulta que la regla social establece que al extraño se le debe de odiar, derivando ello en una contradicción que parecería irresoluble. La solución sería reformular el postulado en la forma “amarás a tus enemigos”, pues precisamente porque tu prójimo no merece tu amor y es más bien tu enemigo, debes amarlo como a ti mismo. Aquí se comienza a mostrar la veta pesimista de Freud respecto a la cultura, ya que según él “el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse si se le atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad.”¹⁵³ En contraposición a Rousseau y Marx, Freud cae en el pesimismo de negar la figura del “buen salvaje”, asumiendo a nuestro humilde entender una postura realista de lo que son las relaciones de poder, ya sea a nivel de la sexualidad, ya sea a nivel de la cultura misma. En

¹⁵²*Ibidem*, p. 62.

¹⁵³*Ibidem*, p. 67.

este orden de ideas, la aparición de los conceptos de *Eros* y *Tanatos* permite a Freud profundizar sobre dicha problemática. El primero es enfocado desde la óptica del colaborador y el objeto sexual (en tanto otro), mientras que el *Tanatos* concibe al otro como un medio para satisfacer su agresividad, para explotar su trabajo sin retribución alguna, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, o simplemente para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo. Decíamos que la visión de Freud es realista en tanto se acerca a los postulados del *homo homini lupus* de Hobbes, ya que ante una concepción del otro como ésta, se podría especular acerca del panorama desolador que había dejado la Primera Guerra Mundial en la Europa Continental. Pero no sólo de su contexto histórico directo, por lo cual Freud afirma:

Quien recuerde los horrores de las grandes migraciones, de las irrupciones de los hunos, de los mogoles bajo Gengis Khan y Tamerlán, de la conquista de Jerusalén por los píos cruzados y aun las crueldades de la última Guerra Mundial tendrá que inclinarse humildemente ante la realidad de esta concepción.¹⁵⁴

De tal forma, los preceptos antes mencionado, (“amarás a tu prójimo”) dan la impresión de parecer buenas intenciones que son anuladas por la realidad, siendo una muestra más de que la sociedad civilizada se encuentra al borde del precipicio. La explicación sería que las pasiones instintivas son más poderosas que los intereses racionales, por tal motivo la cultura tiene la obligación de domeñar tales pasiones al generar barreras mediante formaciones reactivas psíquicas, ya sea en su forma de restricciones a la vida sexual, o por medio de preceptos como los antes consignados.

¹⁵⁴*Ibidem*, p. 33.

¿Qué es entonces eso que provoca la hegemonía de las pasiones instintivas? Según Freud, la respuesta que dan los comunistas pretende resolver el problema desde la visión de que el hombre dejaría de ser agresivo si se erradicase la propiedad privada, ya que es ella la corruptora de la naturaleza del hombre. Si bien la propiedad privada está fundamentada en la dialéctica del amo y el esclavo, en la cual se concibe al prójimo como un enemigo, la eliminación de la propiedad privada deriva en una vana ilusión en tanto hipótesis psicológica. Esto es así porque el instinto de agresividad no es una consecuencia de la propiedad, más bien debemos tomar la agresividad en cuando derivación de las relaciones sexuales, siendo ésta una variable de la asumida en relación a la propiedad privada. Si se deriva la agresividad de las relaciones sexuales, sería necesario, antes que eliminar la propiedad privada, eliminar la familia, ya que ésta es la célula germinal de la cultura. Una de las psicopatologías de la cultura en relación a la problemática de la agresividad es la del “narcisismo de las pequeñas diferencias”, ya que la agresividad en términos culturales se da de una manera muy marcada en las comunidades vecinas, ya que son éstas las que más combaten, como puede apreciarse en los Estados-nación de la Europa continental con su inmensa historia de guerras.

Con ello, seguimos transitando por la crítica que hace Freud a la cultura y sus consecuentes sacrificios, estos dos elementos son los que impiden que el hombre sea realmente feliz. La restricción de los instintos ha llevado al hombre civilizado, en palabras de Freud, “a trocar una parte de posible felicidad por una parte de seguridad.”¹⁵⁵

A pesar del esfuerzo que hace Freud por mostrarnos el malestar en la cultura de principios del siglo XX, su pesimismo es mucho mayor si consideramos lo siguiente:

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 72.

Ninguna de mis obras me ha producido, tan intensamente como ésta, la impresión de estar describiendo cosas por todos conocidas, de malgastar papel y tinta, de ocupar a tipógrafos e impresores para exponer hechos que en realidad son evidentes. Por eso abordo con entusiasmo la posibilidad de que surja una modificación de la teoría psicoanalítica de los instintos, al plantearse la existencia de un instinto agresivo, particular e independiente.¹⁵⁶

Tal modificación se muestra en la “doctrina de los instintos”, identificada por Freud en un pasaje de Schiller en el que habla de que el hambre y el amor hacen girar coherentemente al mundo. En relación al hambre, se puede decir que es un instinto que conserva al individuo (al Yo), mientras que el amor es un instinto que conserva a la especie (objetual). Aquí hace su aparición un término muy importante para la teoría psicoanalítica, a saber, el de *libido*. Su relación con el instinto de amor se expresa en los instintos *libidinales*, los cuales son dirigidos a objetos o pulsiones amorosas. Por ejemplo, en el caso del sádico, el instinto objetual tiene pulsiones de posesión o apropiación que son carentes de propósitos libidinales. En relación a la neurosis, Freud escribe que “la neurosis venía a ser la solución de una lucha entre los intereses de la autoconservación y las exigencias de la libido, una lucha en la que el yo, si bien triunfante, había pagado el precio de graves sufrimientos y renunciaciones.”¹⁵⁷ El narcisismo puede ser definido como un yo que está impregnado de libido, siendo el yo el cuartel general de la libido. La libido narcisista se orienta hacia los objetos, convirtiéndose en libido objetual y regresado, a su vez, como libido narcisista.

Sin embargo, para Freud es necesario elaborar una ulterior distinción, ya que para él los instintos no son todos de la misma especie. En su obra *Más allá del principio de placer*¹⁵⁸ de 1920, Freud habla sobre el impulso de repetición, el cual se convierte en el carácter conservador de la vida instintiva. Así, el instinto de conservación de la vida se

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 74.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 75.

¹⁵⁸ Cfr. Freud, Sigmund, *Psicología de las masas, Más allá del principio de placer, El porvenir de una ilusión*, Alianza, Madrid, 2008.

contrapone al instinto de disolver la vida, siendo éste un regreso al estado primitivo. Nuevamente regresamos a la contraposición entre *Eros* y *Tanatos*, dado que son fenómenos vitales, los cuales se encuentran en interacción y antagonismo. Cabe señalar que el *Tanatos* está volcado al exterior, en tanto impulso de agresión y destrucción. Por lo cual se podría entender el sadismo en una doble variante: ya sea como un impulso amoroso, o como un instinto de destrucción. Otro ejemplo sería el del masoquismo, el cual puede ser la destrucción hacia dentro de uno mismo o, en términos de sexualidad, donde este último se manifiesta por medio de la primera. El sadismo y el masoquismo son, entonces, manifestaciones de la destrucción hacia dentro y hacia fuera, los cuales están amalgamados por el erotismo. Podemos aclarar que la libido son manifestaciones del *Eros* para discernirlas de la energía inherente al instinto de muerte. A partir de ese momento, Freud escribe que en lo que sigue de la exposición “adoptaré, pues, el punto de vista de que la tendencia agresiva es una disposición instintiva innata¹⁵⁹ y autónoma del ser humano.”¹⁶⁰ Por lo tanto, se puede concluir que la agresividad es la mayor traba de la cultura.

Freud define a la cultura como un proceso puesto al servicio de *Eros*, ya que tiene como misión condensar en una unidad vasta (en la Humanidad) a individuos aislados, familias, tribus, pueblos y naciones, si bien no se sabe el por qué, sí se sabe que es por obra de *Eros*. El nacimiento de la sociedad de masas en el siglo XIX lleva a Freud a plantear que éstas han de ser vinculadas libidinalmente. Sin embargo, la hostilidad se opone a dicho

¹⁵⁹ Una crítica contemporánea a tal concepción es la formulada por el jurista italiano Danilo Zolo cuando escribe lo siguiente: “Konrad Lorenz ha señalado que, de esta forma, la agresividad humana ha podido estabilizarse en el curso de la evolución sin que se hayan desarrollado en paralelo mecanismos de comportamiento que inhiban automáticamente la agresividad, mecanismos que, por el contrario, están ampliamente difundidos en el mundo animal. A los imperativos biológicos que deberían de imponer la interacción cooperativa entre sujetos que pertenecen a la misma especie, se han superpuesto el filtro de normas culturales que autorizan el uso de la violencia y del homicidio. En consecuencia, la idea según la cual la guerra está «genéticamente programada» resulta hoy en día totalmente insostenible.” Zolo, Danilo, *Cosmópolis: Perspectivas y riesgos de un gobierno mundial*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 200.

¹⁶⁰Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, op. cit., p. 80.

designio de la cultura. El *Tanatos*, esto es, el instinto de muerte¹⁶¹, es un descendiente de la agresión, al cual se le opone la evolución cultural, entendida ésta como la lucha de la especie humana por la vida.

Pero cabría hacer una pregunta llegados a este punto, a saber, ¿por qué los animales no presentan semejante lucha cultural? La cuestión evoca un profundo silencio al desconocer las causas. Ante la impotencia del silencio, Freud pregunta “¿a qué recursos apela la cultura para coartar la agresión que le es antagónica, para hacerla inofensiva y quizá para eliminarla?”¹⁶² El método más importante lo podemos estudiar en la historia evolutiva del individuo, la cual nos conduce a una nueva interrogante: ¿qué le ha sucedido al individuo para que sus deseos agresivos se tornaran inocuos? La respuesta que da Freud es que la agresión es introyectada, internalizada, devuelta al lugar de donde procede, “es dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de éste, que en calidad del *super-yo* se opone a la parte restante, y asumiendo la función de «conciencia» [moral], despliega frente al yo la misma dura agresividad que el yo, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños.”¹⁶³

¹⁶¹ “En nuestro estudio *Más allá del principio del placer* desarrollamos una teoría que sostendremos y continuaremos en el presente trabajo. Era esta teoría la de que es necesario distinguir dos clases de instintos, una de las cuales, los instintos sexuales, o el Eros, era la más visible y accesible al conocimiento, e integraba no sólo el instinto sexual propiamente dicho, no coartado, sino también los impulsos instintivos coartados en su fin y sublimados y derivados de él, y el instinto de conservación, que hemos de adscribir al yo, y el que opusimos justificadamente, al principio de la labor psicoanalítica, a los instintos objetivos sexuales. La determinación de la segunda clase de instintos nos opuso grandes dificultades, pero acabamos por hallar en el sadismo su representante. Basándonos en reflexiones teóricas, apoyadas en la biología, supusimos la existencia de un instinto de muerte, cuya misión es hacer retornar todo lo orgánico animado al estado inanimado, en contraposición al Eros, cuyo fin es complicar la vida y conservarla así, por medio de una síntesis cada vez más amplia de la sustancia viva, dividida en particular. Ambos instintos se conducen en una forma estrictamente conservadora, tendiendo a la reconstrucción de un estado perturbado por la génesis de la vida; génesis que sería la causa tanto de la continuación de la vida como de la tendencia a la muerte. A su vez, la vida sería un combate y una transacción entre ambas tendencias. La cuestión del origen de la vida sería, pues, de naturaleza cosmológica, y la referente al objeto y fin de la vida recibiría una respuesta dualista”. Freud, Sigmund, *Obras completas*, 3 vols., Biblioteca Nueva, Madrid 1968, vol. 2, p. 21-22).

¹⁶² *Ibidem*, p. 83.

¹⁶³ *Ídem*.

Así como se había planteado una dicotomía entre el *Eros* y el *Tanatos*, ahora se plantea una dicotomía entre el *super-yo* y el *yo* (este último subordinado aquél). La tensión resultante de dicha dicotomía es lo que se denomina como “sentimiento de culpabilidad”, el cual se manifiesta bajo la forma de necesidad de castigo. “Por consiguiente, la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo, debilitando a éste, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alejada en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada.”¹⁶⁴ Pero la pregunta más importante sería ¿cómo se llega a experimentar tal sentimiento? Su tentativa de respuesta sería que uno se siente culpable (en otros contextos se diría que se siente en “pecado”) cuando se ha cometido un acto que se considera “malo”. Pero también existe una variable, y es aquella en la cual uno se siente culpable por la mera intención de querer cometer algo considerado malo, lo cual deriva en una equiparación del propósito con la realización, y se reconoce de antemano la maldad como algo condenable, algo a *excluír* de la realización¹⁶⁵.

Entonces surge la pregunta, ¿cómo se llega a tal decisión? Así, resulta que las más de las veces lo malo ni siquiera resulta ser nocivo o peligroso al *yo*, siendo todo lo contrario, es decir, una fuente de placer. Aquí podemos identificar que existe una influencia externa que nos dice qué es lo bueno y qué es lo malo y, “dado que el hombre no ha sido llevado por la propia sensibilidad a tal discriminación, debe tener algún motivo para subordinarse a esta influencia extraña.”¹⁶⁶ Una de las causas sería que al hombre le da miedo la pérdida del amor, ya que “cuando el hombre pierde el amor del prójimo, de quien depende, pierde su protección frente a muchos peligros, y ante todo se expone al riesgo de que este prójimo, más poderoso que él, le demuestre su superioridad en forma de

¹⁶⁴ *Ídem.*

¹⁶⁵ Cfr. Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Tusquets, Buenos Aires, 1992.

¹⁶⁶ Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, *op. cit.*, p. 84.

castigo.”¹⁶⁷ Lo malo, por consiguiente, es la amenaza de la pérdida del amor del prójimo. Hacer mal y proponérselo nos llevan a una situación aún más complicada, existe el peligro de que la autoridad la descubra sin importar si fue un propósito o un acto realizado. A esto se le llama “mala conciencia”, sin ser del todo preciso el término, pues el sentimiento que se manifiesta es el de temor ante la pérdida del amor, o en otros términos, la llamada angustia social. Los adultos hacen mal por las ventajas que ofrece tal acto, reduciéndose su temor a simplemente ser descubiertos. Ante esta perspectiva, Freud escribe que “sólo se produce un cambio fundamental cuando la autoridad es internalizada al establecerse un *super-yo*.”¹⁶⁸ Así, los fenómenos de la conciencia moral son elevados a un nuevo nivel, ya sea en tanto conciencia moral o ya sea como sentimiento de culpabilidad. En esta fase deja de operar el miedo a ser descubiertos; en el *super-yo* deja de existir, a su vez, esa distinción entre el acto realizado y el propósito. De tal forma, la nueva autoridad, el *super-yo*, no tiene la intención de maltratar al *yo*. Sin embargo, todo queda como al principio, manifestándose en la *repetición*. En palabras de Freud: “el *super-yo* tortura al pecaminoso *yo* con las mismas sensaciones de angustia y está al acecho de oportunidades para hacerlo castigar por el mundo exterior.”¹⁶⁹

A esta primera fase evolutiva que hemos descripto, se le suma una segunda fase en la conciencia moral, ya que ella “se comporta tanto más severa y desconfiadamente cuanto más virtuoso es el hombre, de modo que, en última instancia, quienes han llegado más lejos por el camino de la santidad son precisamente los que se acusan de la peor pecaminosidad.”¹⁷⁰ El *super-yo* se erige entonces por encima del *yo*, sumiso y austero.

¹⁶⁷ *Ídem*.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 85.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 86.

¹⁷⁰ *Ídem*.

Uno de los factores que intensifica el poderío de la conciencia en el *super-yo* es la adversidad. Cuando la suerte sonrío al hombre, su conciencia moral es indulgente y concede libertades al *yo*; pero cuando la desgracia golpea, hace examen de conciencia, reconoce pecados, eleva las exigencias de su conciencia moral, se impone privaciones y se castiga con penitencias. Esto es algo muy frecuente en la fase infantil de la conciencia, en la cual el *yo* y el *super-yo* aún no subsisten juntos. De aquí que se le dé al destino un peso muy grande en tanto sustituto de la instancia parental, ya que si nos golpea la desgracia, ya no seremos amados por esa máxima autoridad, por lo cual nos sometemos al representante de los padres en el *super-yo*, el cual era desdeñado cuando gozábamos de felicidad. Así, el destino es la expresión de la voluntad divina. En palabras del propio Freud: “Es curioso, pero ¿de qué distinta manera se conduce el hombre primitivo! Cuando le ha sucedido la desgracia, no se achaca la culpa a sí mismo, sino al fetiche, que evidentemente no ha cumplido su cometido, y lo muele a golpes en lugar de castigarse a sí mismo.”¹⁷¹

Así, podemos enfocar dos orígenes del sentimiento de culpabilidad. El primero de ellos es el miedo a la autoridad (en tanto renuncia a la satisfacción de los instintos), mientras que el segundo es el temor al *super-yo* (que impone el castigo, pues nada escapa a éste). La severidad del *super-yo* se da en tanto desplazamiento de la autoridad exterior, revelándola y sustituyéndola. Esto genera una relación entre la renuncia instintual (temor a la autoridad exterior, para no perder su amor) y el sentimiento de culpabilidad, “pero no sucede lo mismo con el miedo al *super-yo*. Aquí no basta la renuncia a la satisfacción de los instintos, pues el deseo correspondiente persiste y no puede ser ocultado al *super-yo*.”¹⁷²

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 87.

¹⁷² *Ibidem*, p. 88.

Así, hemos arribado a la génesis de la conciencia moral: “La renuncia instintual ya no tiene pleno efecto absolvente; la virtuosa abstinencia ha trocado una catástrofe exterior amenazante —pérdida de amor y castigo por la autoridad exterior— por una desgracia interior permanente: la tensión del sentimiento de culpabilidad.”¹⁷³

Otro ángulo del mismo problema nos llevaría a plantearlo a partir de una secuencia cronológica, en la cual se dan dos tiempos, el primero como una renuncia instintual, y el segundo como instauración de la autoridad interior, y en consecuencia “la agresión por la conciencia moral perpetúa así la agresión por la autoridad.”¹⁷⁴ ¿Dónde ubicar en este esquema el reforzamiento de la conciencia moral por la influencia externa, además de explicar la intensidad de la conciencia en los seres mejores y más dóciles? Esta es una idea propia del psicoanálisis, que Freud expresa así,

si bien al principio la conciencia moral (más exactamente: la angustia, convertida después en conciencia) es la causa de la renuncia a los instintos, posteriormente, en cambio, esta situación se invierte: toda renuncia instintual se convierte entonces en una fuente dinámica de la conciencia moral; toda nueva renuncia a la satisfacción aumenta su severidad e intolerancia.¹⁷⁵

Así, nuestra argumentación nos lleva a un callejón sin salida, el resultado es una tesis paradójica, a saber, que la estructuración de la conciencia moral es el resultado de la renuncia instintual, o bien, esa renuncia instintual (la cual fue impuesta desde el exterior por un ente extraño), da vida a la conciencia moral, la cual exige a su vez nuevas renunciaciones instintuales. Ejemplo de esto es la agresión, ya que cuando se renuncia a ella (hipótesis provisional), aumenta la potencia del *super-yo*, acrecentando su agresión contra el *yo*. Es necesario buscar un origen distinto para la provisión de agresividad del *super-yo*.

¹⁷³ *Ídem.*

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 89.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 90.

Siguiendo a Freud: “Éste debe haber desarrollado considerables tendencias agresivas contra la autoridad que privara al niño de sus primeras y más importantes satisfacciones, cualquiera que haya sido la especie particular de las renunciaciones instintuales impuestas por aquella autoridad.”¹⁷⁶ Así, el imperio de la necesidad evoca la renuncia a la agresión vengativa. El *yo* del niño se ve sometido al *super-yo*, el cual se erige en tanto autoridad del padre. La relación entre el *yo* y el *super-yo* es el regreso, deformado por el deseo, de antiguas relaciones reales entre el *yo* (el cual se encuentra aún indiviso), y un objeto exterior, hecho que resulta por demás sintomático.

La conciencia se habría formado primitivamente por la supresión de la agresión y su desarrollo estará mediado por nuevas supresiones. De tal forma, sería necesario preguntar ¿cuál de las dos concepciones es la verdadera? ¿La fundada genéticamente o la fundada en la relación compleja entre el *yo* y el *super-yo*? Freud da respuesta a esto de la siguiente manera: “la formación del *super-yo* y al desarrollo de la conciencia moral concurren factores constitucionales innatos e influencias del medio, del ambiente real, dualidad que nada tiene de extraño, representa la condición etiológica general de todos estos procesos.”¹⁷⁷ Las privaciones instintuales del niño, cuando son enfrentadas con agresión excesiva, reproducen un tipo filogenético de un padre terrible al cual se le atribuye la extrema agresividad. De ahí que el sentimiento de culpabilidad proceda del complejo de Edipo. Esto es ocasionado por el remordimiento del asesinato del protopadre, el cual se despliega en un doble movimiento: el remordimiento propio del amor, y la agresión propia del odiar; la contradicción entre estos dos movimientos deriva en la identificación del *super-yo* con el padre. Así, el remordimiento en tanto tendencia agresiva contra el padre, se fortalecerá por medio de la repetición, generando un *super-yo* cada vez

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 91.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 92

más poderoso. Ese *super-yo* es la expresión del amor originado en la génesis de la conciencia, y también es un carácter inevitable del sentimiento de culpabilidad: “es la expresión del conflicto de ambivalencia, de la eterna lucha entre el *Eros* y el instinto de destrucción o de muerte.”¹⁷⁸ Ese conflicto es exacerbado en función de que el hombre tiene que vivir en una comunidad. De tal forma, en la institución de la familia se manifestará en el complejo de Edipo instituyendo la conciencia y generando el primer sentimiento de culpabilidad. Se muestra una progresiva acentuación del sentimiento de culpabilidad, ya que el “proceso que comenzó con el padre concluye en relación con la masa.”¹⁷⁹ Por lo tanto, podemos concluir que existe una identidad entre la cultura y el sentimiento de culpabilidad.

Dicho sentimiento es para Freud el problema más importante de la evolución cultural, ya que el aparente progreso de la cultura tiene como resultado el detrimento de la felicidad por un expansivo aumento del sentimiento de culpabilidad, manifiesto sobre todo en la conciencia. Por ejemplo, en la neurosis obsesiva existe un sentimiento de culpabilidad impuesto a la conciencia con un peculiar exceso de intensidad, mientras que en la neurosis de otros tipos es inconsciente, derivando ésta en una necesidad inconsciente de castigo provocada por el sentimiento de culpabilidad. Según Freud, el sentimiento de culpabilidad es una variante topográfica de la angustia, es decir, del miedo al *super-yo*. Así, la angustia inconsciente es una sensación, “por eso también se concibe fácilmente que el sentimiento de culpabilidad engendrado por la cultura no se perciba como tal, sino que permanezca inconsciente en gran parte o se exprese como un malestar, un descontento que se trata de atribuir a otras motivaciones.”¹⁸⁰ Una de ellas, podría ser el enmascaramiento

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 95.

¹⁷⁹ *Ídem*.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 99.

que sufre el sentimiento de culpabilidad por parte de las religiones en lo que denominan como pecado.

De esta manera, tenemos una estructura que en el pináculo tiene al *super-yo*, el cual es definido como la instancia que es inferida de manera inmediata por nosotros, y después le sigue la conciencia, la cual es una de las funciones que le atribuimos junto a otras, y que está destinada a vigilar los actos y las intenciones del *yo*, juzgándolos y ejerciendo una actividad censora. De la interacción de esos elementos que componen la estructura se deriva el sentimiento de culpabilidad, es decir, de la severidad del *yo*, la cual equivale al vigor de la conciencia, en cuanto percepción que tiene el *yo* de la vigilancia que se impone. Este sentimiento nos lleva a una constante necesidad de castigo, la cual es definida como la manifestación instintiva del *yo* que se ha tornado masoquista bajo el dominio del *super-yo* sádico, y que parte del impulso de destrucción interna del *yo*, para tener un vínculo erótico con el *super-yo*.

Con todo esto, se puede expresar que el sentimiento de culpabilidad “es entonces la expresión directa e inmediata del temor ante la autoridad exterior, el reconocimiento de la tensión entre el *yo* y esta última; es el producto directo del conflicto entre la necesidad de amor parental y la tendencia a la satisfacción instintual, cuya inhibición engendra la agresividad”.¹⁸¹

Así, la conciencia moral está compuesta por la autoridad exterior, por un lado, y el temor interior, por otro. El remordimiento, a su vez, puede ser anterior al desarrollo de la conciencia moral, al provenir del material sensitivo (este término debe reservarse para designar la reacción consecutiva al cumplimiento real de la agresión). Los tipos de agresión más comunes son las coartadas y el parricidio, los cuales están en contradicción

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 100.

con la conciencia moral. Esto es así por la omnisapiencia del *super-yo*, el cual tiene acceso tanto al acto como a la intención de tal acto.

Llegados a este punto podemos entrever que “la evolución individual se nos presenta como el producto de la interferencia entre dos tendencias: la aspiración a la felicidad, que solemos calificar de egoísta, y el anhelo de fundirse con los demás en una comunidad, que llamamos «altruista».”¹⁸² Así, en lo individual, la tendencia a la felicidad, tiene un dique en la cultura, la cual instituye restricciones, y cuyo objetivo es establecer una unidad formada por individuos humanos. La expresión en Occidente de ese *super-yo* cultural es manifiesta en Jesucristo, en su doble modalidad, ya sea por medio de la divinidad que representa, ya sea por el parricidio que sufre. La conclusión de Freud es sublime:

Aquí nos encontramos ante la curiosa situación de que los procesos psíquicos respectivos nos son más familiares, más accesibles a la conciencia, cuando los abordamos bajo su aspecto colectivo que cuando los estudiamos en el individuo.¹⁸³

¹⁸² *Ibidem*, p. 106.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 108.

CAPÍTULO IV

¿PSICOANÁLISIS COMO NO-CIENCIA?

1. Una visión crítica de la teoría de Freud a la luz de la teoría falsabilista de Popper

No exigiré que un sistema científico pueda ser seleccionado, de una vez para siempre, en un sentido positivo; pero sí que sea susceptible de selección en un sentido negativo por medio de contrastes o pruebas empíricas: ha de ser posible refutar por la experiencia un sistema científico empírico.

Karl Popper, *La lógica de la investigación científica*

Encontrado algunas críticas, específicamente la formulada por Fernanda Clavel de Kruyff en su artículo *Las críticas de Karl Popper al psicoanálisis*¹⁸⁴ al criterio de demarcación formulado por Popper al considerar que la racionalidad a la que apela éste es demasiado rígida, ya que deja fuera de las ciencias empíricas al psicoanálisis, dicha crítica apela de forma paradójica a postular que “el psicoanálisis en sus múltiples vertientes, es una disciplina valiosa y racional, independientemente de que sea, o no, una ciencia de carácter científico.”¹⁸⁵ Resulta por demás reprochable el hecho de que se condicione el valor de la teoría psicoanalítica en función de su racionalidad, pues lo que demuestra dicha crítica es un desconocimiento de lo que es el psicoanálisis, en primera instancia, y en segunda, lo que podríamos denominar en términos jurídicos la “*litis*”, de la exclusión del psicoanálisis de las ciencias empíricas.

¹⁸⁴Clavel de Kruyff, Fernanda, “Las críticas de Karl Popper al psicoanálisis” en *Signos Filosóficos*, Núm. 11, vol. VI, 2004, pp. 85-99.

¹⁸⁵*Ibidem*, p. 85

Para tal efecto, desarrollaremos la segunda instancia primero, pues la crítica que se ejerce en contra de Popper al señalar que su racionalidad resulta demasiado estrecha es por demás falaz. Y esto es a causa de que, si bien el criterio falsabilista de Popper apela a un criterio de racionalidad, éste no es en absoluto estrecho como dicha crítica pretende, ya que, en principio, omite el hecho de que Popper, si en algo hace énfasis, es en resaltar que es un “racionalista crítico”, y no un “racionalista puro”¹⁸⁶. Con esto queremos decir que Popper es consciente de los riesgos que se correrían al servirse de un criterio puramente racionalista, dejando a un lado la crítica y la autocrítica, pues derivado de ello, su criterio de demarcación entre lo que es ciencia y no-ciencia resultaría inoperante. De ahí que las hipótesis no sólo tengan que ser sometidas al falsabilismo, sino que éstas a su vez y a pesar de demostrar ser válidas, deben ser nuevamente pasadas a la palestra falsabilista, pues de lo contrario se correría el riesgo de ser dogmáticos. Por lo tanto, concluimos que por omisión, en dicha crítica al criterio de delimitación de Popper, no se alude a la veta crítica y autocrítica del racionalismo esgrimido por Popper, generado un maniqueísmo entre racionalismo estrecho y lo que se podría considerar un racionalismo más incluyente.

Por otro lado, resulta sumamente dudoso y paradójico que se defienda que el psicoanálisis es racional. Freud, al igual que Marx, Nietzsche y Kierkegaard, son los encargados de cuestionar, bajo el talante de la sospecha (Paul Ricoeur), los principios con los que se funda la metafísica de la modernidad. Por lo que Freud, en particular, tuvo a bien criticar la postura esgrimida desde Descartes en torno al carácter perfecto de la conciencia en el ser humano, al concebirla como una especie de diamante perfecto, al formular que el sustrato del *ego* era la *ratio*, es decir, *ego cogito, ergo sum*. La veta “irracional” que se comenzó a formular a finales del siglo diecinueve, tuvo como uno de

¹⁸⁶Digamos, cartesiano, en el argot kantiano.

sus propósitos cuestionar a profundidad el carácter puramente consiente del ser humano, dando cuenta de formulaciones como el inconsciente planteado por Freud. Por lo que resulta por demás paradójico defender que el psicoanálisis sea racional, ya si algo cuestiona éste, es precisamente la presunta racionalidad perfecta con la que opera la “conciencia.”

Así, la “*litis*” no estaría, según la crítica aludida, en función de la racionalidad, ni el valor que derivaría de ella, sino por el contrario, en la discriminación entre lo que es una ciencia empírica, y lo que sería el psicoanálisis, cuyo itinerario estaría más cerca de la hermenéutica. Por lo que su valor estribaría no en ser una ciencia determinada por su racionalidad, sino por el contrario, por su carácter contingente fuera de los derroteros marcados por la tradición.

Por ello, acudiendo a nuestra pregunta inicial, la cual recordemos que rezaba así: ¿por qué el psicoanálisis es considerado una ciencia, siendo que éste no soporta la teoría falsabilista de Popper?, es necesario comenzar a esbozar en este último capítulo una respuesta que resulte satisfactoria a la luz de los elementos analíticos que hemos propuesto en los capítulos y apartados anteriores. Si bien en el capítulo primero dimos un panorama de lo que es la ciencia para Karl Popper desde una postura racionalista, así como el problema de la inducción de Hume y el criterio de demarcación entre ciencia y no-ciencia, los subsiguientes capítulos, esto es, el segundo y el tercero, nos proporcionaron los elementos necesarios para ejercer una delimitación entre lo que es ciencia y lo que es no-ciencia o pseudo-ciencia. La resolución de nuestra pregunta inicial es fundamental para la presente investigación, ya que de ella se derivará la validez de nuestra hipótesis y, consecuentemente, el éxito de la empresa emprendida.

De tal manera, daremos paso, en una primera instancia, a hilvanar los puntos cruciales de la postura propuesta por Popper para, ulteriormente, dar cuenta de los escollos que guarda el psicoanálisis en tanto que saber pretendidamente científico.

En primer lugar, resulta por demás pertinente recordar que el criterio de demarcación propuesto por Popper tiene el objetivo de separar, por un lado, lo que es una ciencia empírica, y por el otro, mostrar lo que es una pseudo-ciencia o metafísica. La distinción se da a partir de lo que Popper considera que es una ciencia empírica, poniendo como ejemplo representativo a las figuras de Newton y de Einstein junto con sus teorías, mientras que en el caso de la pseudo-ciencia Popper colocará como figuras características tanto al psicoanálisis de Freud como a la teoría de Marx.

Recordemos que para Popper la distinción se encuentra profundamente ligada a la capacidad de una teoría de ser sometida a crítica y, sobre todo, de ser refutada, ya que todo conocimiento proviene de problemas que deben buscar respuestas provisionales, o en términos más precisos para Popper, conjeturas e hipótesis. El caso específico del psicoanálisis dará cuenta no sólo de que opera por medio de un mecanismo inmunizador, como se ha dicho en el primer capítulo, que consiste en generar tácticas o estrategias que no permitan que dicha teoría pueda ser refutada, resultando simple y sencillamente irrefutable.

Para elaborar una crítica es necesario observar con cierta precisión los elementos que integran el criterio de demarcación elaborado por Popper. Uno de ellos, y que ha sido desarrollado en el capítulo primero, ha sido la cuestión del problema de la inducción, reformulado por Popper a manera que pueda superarse el escepticismo en el cual lo había dejado Hume y que representa una de las cuestiones que podrían ser más criticadas por parte del psicoanálisis, ya que Hume, al asentarse en una postura escéptica, se

convierte, según lo hemos visto anteriormente por parte de la crítica generada por Bertrand Russell, en un irracionalista.

Así, a la pregunta ¿el futuro será como el pasado?, pregunta que representa la formulación tradicional del problema de la inducción y que a su vez constituye el enfoque filosófico de la misma, Popper tendrá que darle un nuevo punto de vista a partir de su puesta en marcha de una postura en la que el sentido común se erige como una especie de punto de partida. Recordemos la cuestión aludida anteriormente respecto a la teoría de la mente como un cubo, la cual señalaría que no hay nada en el intelecto que no haya pasado antes por los sentidos. La cuestión es fundamental, ya que dicha teoría nos dice que a partir de los sentidos se puede construir el conocimiento por medio de la observación y la experimentación que, en dado caso de mostrar regularidades, se pueden generar leyes como las de la naturaleza. Algo similar a lo que dice el psicoanálisis cuando habla de que por medio de los sentidos, palabras y demás cuestiones de corte empírico se puede dar forma a leyes o elementos teóricos que permitan construir los casos clínicos y, por ende, las psicopatologías a tratar. Es precisamente este punto el que Popper llamará el problema de la inducción del sentido común, ya que está basado en expectativas y creencias, las cuales por medio de una reiteración en las observaciones hechas en el pasado nos permitirán avizorar lo que sucederá en el futuro. Sea por medio de nombres o palabras que muestren ser actos fallidos, el analista busca una especie de reiteración o patrón conductual que se adecue a los perfiles psicopatológicos, así como una inducción que le permita generar una ley sobre el comportamiento de su paciente.

De tal forma, el problema de la inducción nos llevará a la cuestión por demás compleja en torno a la siguiente pregunta: ¿el conocimiento se puede justificar con razones suficientes? Entendiendo por razones suficientes el hecho de que la causa de un

acontecimiento sea a su vez su razón, la pregunta evoca de manera inmediata el problema lógico de la inducción, cuya pregunta se podría reformular de la siguiente manera: “¿Cómo se justifica que, partiendo de casos (reiterados) de los que tenemos experiencia, lleguemos mediante el razonamiento a otros casos (conclusiones) de los que no tenemos experiencia?”¹⁸⁷ Para Popper, siguiendo a Hume, no existe ningún tipo de justificación por grande que sea el número de repeticiones, siendo inclusive descartado el sentido probabilístico en tal cuestión.

Por otro lado, la pregunta psicológica nos llevaría a lanzar la siguiente cuestión: “¿por qué, a pesar de todo, las personas razonables esperan y creen que los casos de los que no tienen experiencia van a ser semejantes a aquellos de los que tienen experiencia? Es decir, ¿por qué confiamos tanto en las experiencias que tenemos?”¹⁸⁸ La respuesta nos lleva a plantear el hecho de que es por costumbre o hábito, así como por asociación de ideas¹⁸⁹ o repeticiones. Es precisamente ésta la manera de operar del psicoanálisis, ya que como hemos visto respecto a la obra *El porvenir de una ilusión*, la moral se construye por mecanismos que se repiten indefinidamente, impidiendo las más de las veces que las personas sean realmente conscientes de la condición represiva de la cultura, generando de tal modo una especie de determinismo que se encuentra en el polo opuesto de los planteamientos esbozados por Popper.

¹⁸⁷ Popper, Karl R, *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid, 2010, p. 18.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 19.

¹⁸⁹ “Es evidente que hay un principio de conexión entre los distintos pensamientos o ideas de la mente y que, al presentarse a la memoria o a la imaginación, unos introducen a otros con un cierto grado de orden y regularidad. [...] Aunque sea demasiado obvio como para escapar a la observación que las distintas ideas están conectadas entre sí, no he encontrado un solo filósofo que haya intentado enumerar o clasificar todos los principios de asociación, tema, sin embargo, que parece digno de curiosidad. Desde mi punto de vista, sólo parece haber tres principios de conexión entre ideas, a saber: semejanza, contigüidad en el tiempo o en el espacio y causa o efecto. Según creo, apenas se pondrá en duda que estos principios sirven para conectar ideas. Una pintura conduce, naturalmente, nuestros pensamientos al original. La mención de la habitación de un edificio, naturalmente introduce una pregunta o un comentario acerca de las demás, y si pensamos en una herida, difícilmente nos abstendremos de pensar en el dolor subsiguiente.” Hume, David, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Alianza, Madrid 1994, p. 39-40.

El problema que identifica perfectamente Popper por medio de Russell es que Hume terminará abdicando de la razón por vía de su escepticismo, convirtiéndose en un irracionalista cercano a las ideas de Freud, para él la condición del ser humano se encuentra mediada o condicionada por factores inconscientes, es decir, por pasiones y demás elementos morales¹⁹⁰ que, como hemos visto en el capítulo primero apartado

¹⁹⁰ “Cuando se afirma que dos y tres es igual a la mitad de diez, entiendo perfectamente esta relación de igualdad. Concibo que si divido diez en dos partes, una de las cuales tiene tantas unidades como la otra, y comparo una de estas partes con dos más tres, aquélla contendrá tantas unidades como este número compuesto. Pero cuando traéis de aquí una comparación con las relaciones morales, reconozco que me siento completamente perdido sobre cómo entenderlo. Una acción moral, una ofensa, tal como la ingratitud, es un objeto complicado. ¿Consiste la moralidad en la relación de sus partes entre sí? ¿De qué manera? Especificad la relación. Sed más concretos y explícitos en vuestras proposiciones y fácilmente veréis su falsedad. No, decís, la moralidad consiste en la relación de las acciones con la regla de lo correcto; y se denominan buenas o malas según concuerden o no con ella. ¿Qué es, entonces, esta regla de lo correcto? ¿En qué consiste? ¿Cómo se determina? Mediante la razón, decís, la cual examina las relaciones morales de las acciones. Así que las relaciones morales se determinan mediante la comparación de las acciones con una regla. Y esa regla se determina considerando las relaciones morales de los objetos. ¿No es éste un razonamiento admirable? Todo esto es metafísica, exclamáis. Eso es suficiente. No se necesita nada más para ofrecer una fuerte presunción de falsedad. Sí, replico yo. Ciertamente aquí hay metafísica. Pero está toda de vuestro lado; vosotros proponéis una hipótesis abstrusa que nunca puede hacerse inteligible y que no se corresponde con ningún ejemplo o caso concreto. La hipótesis que nosotros adoptamos es sencilla. Mantiene que la moralidad se determina mediante el sentimiento. Define la virtud como cualquier acción o cualidad mental que ofrece al espectador el sentimiento placentero de aprobación; y al vicio como lo contrario. Procedemos después a examinar una sencilla cuestión de hecho, a saber, qué acciones tienen esta influencia. Consideramos todas las circunstancias en que concuerdan estas acciones; y procuramos obtener de ello algunas observaciones generales referentes a estos sentimientos. Si llamáis a esto metafísica, y encontráis aquí cualquier cosa abstrusa, sólo tenéis que concluir que el sesgo de vuestra mente no es adecuado para las ciencias morales. Siempre que un hombre delibera sobre su propia conducta [por ejemplo, si en el caso de una necesidad apremiante sería mejor ayudar a un hermano o a un benefactor tiene que considerar esas distintas relaciones, junto con todas las circunstancias y situaciones de las personas, con vistas a decidir cuál es el deber y la obligación superiores. Con el fin de determinar la proporción de líneas de cualquier triángulo es necesario examinar la naturaleza de esta figura y las relaciones que sus diferentes partes guardan entre sí. Pero, no obstante esta aparente semejanza entre los dos casos, hay en el fondo una diferencia extrema entre ambos. Alguien que razone de forma especulativa sobre triángulos y círculos considera las diferentes relaciones dadas y conocidas entre las partes de estas figuras; y de ahí infiere alguna relación desconocida que depende de las anteriores. Pero en las deliberaciones morales tenemos que conocer de antemano todos los objetos y todas sus relaciones entre sí; y a partir de una comparación del conjunto, decidir nuestra elección o aprobación. No hay que averiguar ningún hecho nuevo. No hay que descubrir ninguna relación nueva. Todas las circunstancias del caso tienen que ponerse delante de nosotros antes de que podamos fijar una sentencia de censura o aprobación. Si alguna circunstancia importante todavía no es conocida o resulta dudosa, tenemos que dedicar primero nuestra investigación y nuestras facultades intelectuales a asegurarnos de ella; y debemos suspender por un tiempo toda decisión o sentimiento moral. Mientras ignoremos si un hombre era o no el agresor, ¿cómo podemos determinar si la persona que lo mató es criminal o inocente? Pero después de que sean conocidas todas las circunstancias y relaciones, el entendimiento ya no tiene un campo adicional sobre el que operar ni ningún objeto sobre el que pueda emplearse. La aprobación o censura que sobreviene entonces no puede ser la obra del juicio, sino del corazón; y no es una afirmación o proposición especulativa, sino una sensación o sentimiento activo. En las disquisiciones del entendimiento inferimos algo nuevo y desconocido a partir de circunstancias y relaciones conocidas. En las decisiones morales todas las circunstancias y relaciones deben ser previamente conocidas; y la mente, a partir de la contemplación del conjunto, siente alguna nueva impresión de afecto o disgusto, de estima o de desprecio, de aprobación o de

primero, son contrarias a la visión racionalista de Popper. Y no lo pasemos por alto, no es sólo racionalista, sino crítica y autocrítica de sus propias teorías. Siguiendo a Popper respecto al problema de Hume:

La conclusión de que la reiteración carece de todo valor como argumento, aunque domina nuestra vida cognitiva o nuestro «entendimiento», le condujo a afirmar que la argumentación o la razón desempeñan en él un papel secundario. El entendimiento queda desenmascarado y muestra que es no ya del mismo carácter que las creencias, sino del mismo carácter que las creencias indefendibles racionalmente; es *una fe irracional*.¹⁹¹

Para Russell existe entonces una contradicción entre la respuesta de Hume, la racionalidad, el empirismo y los procedimientos científicos¹⁹². De tal forma, Popper intentará enfocar el problema de la inducción desde su propio punto de vista. Así, apelará al principio de transferencia, que estipula que lo que es verdad en el dominio de la lógica también es verdad en el de la psicología. Para Popper, el principio de transferencia eliminará de modo

censura.” Hume, David, *Investigación sobre los principios de la moral*, Espasa Calpe, Madrid 1991, p. 161-164).

¹⁹¹Popper, Karl R, *Conocimiento objetivo*, op. cit., p. 19.

¹⁹²“El principio inductivo, no obstante, es igualmente incapaz de ser probado recurriendo a la experiencia. Es posible que la experiencia confirme el principio inductivo en relación con los casos que han sido ya examinados; pero en lo que se refiere a los casos no examinados, sólo el principio inductivo puede justificar una inferencia de lo que ha sido examinado a lo que no lo ha sido todavía. Todos los argumentos que, sobre la base de la experiencia se refieren al futuro o a las partes no experimentadas del pasado o del presente, suponen el principio de la inducción, de tal modo que no podemos usar jamás la experiencia para demostrar el principio inductivo sin incurrir en una petición de principio. Así pues, nos es preciso aceptar el principio de la inducción en virtud de su evidencia intrínseca, o renunciar a toda justificación de nuestras esperanzas relativas al futuro. Si el principio es erróneo, no tenemos razón alguna para creer que el sol saldrá mañana, que el pan será más alimenticio que una piedra, o que si nos arrojamus del tejado caeremos. Cuando veamos que se aproxima lo que tiene la apariencia de nuestro mejor amigo, no tendremos ninguna razón para suponer que su cuerpo no se halla habilitado por el espíritu de nuestro peor enemigo o de alguien totalmente extraño. Toda nuestra conducta se basa en asociaciones que han actuado en el pasado y que, por consiguiente, consideramos que seguirán actuando en el futuro; y esta probabilidad depende, en cuanto a su validez, del principio de la inducción. Los principios generales de la ciencia, como la creencia en el reino de la ley, y la de que todo acontecimiento debe tener una causa dependen también completamente del principio de la inducción, como las creencias de la vida cotidiana. Todos estos principios generales son creídos porque la humanidad ha hallado innumerables ejemplos de su verdad y ningún ejemplo de su falsedad; pero esto no proporciona la evidencia de que serán verdaderos en el futuro, si no admitimos el principio de la inducción. Así, todo conocimiento que, sobre la base de la experiencia, nos dice algo sobre lo que no se ha experimentado, se basa en una creencia que la experiencia no puede confirmar ni refutar, pero que, por lo menos en sus aplicaciones más concretas, aparece tan firmemente arraigado en nosotros como muchos hechos de la experiencia. La existencia y la justificación de tales creencias -pues el principio de inducción, como veremos, no es el solo ejemplo de ellas- suscitan algunos de los problemas más difíciles y más debatidos de la filosofía.” Russell, Bertrand, *Los problemas de la filosofía*, Labor, Barcelona 1978, p. 65-66.

radical el irracionalismo de las preguntas de Hume al problema de la inducción, pues la idea de la inducción generada por la repetición debe imputarse a un simple error, a una especie de ilusión de los sentidos, pues, en resumidas cuentas, no existe la inducción por repetición.

La solución equivale a producir un replanteamiento mediado por un lenguaje objetivo y lógico, el cual deriva en el hecho de que toda teoría pueda ser verdadera o falsa. Con lo cual, Popper lanza la siguiente pregunta: ¿pueden ellos (enunciados) justificar la pretensión de que una teoría universal sea verdadera o de que sea falsa? La respuesta será una rotunda afirmación, así, los enunciados contrastados pueden derivar en que sean verdaderos o falsos, mientras en el caso del psicoanálisis cada enunciado puede utilizar las estratagemas de la inmunización, y reformularse o adecuarse todo con el fin de que no puedan ser refutados.

La reformulación de Popper sería la siguiente: “Dadas varias teorías universales rivales, ¿es posible *preferir* unas a otras por lo que respecta a su verdad o falsedad, justificándolo mediante «razones empíricas»?”¹⁹³ La pregunta nos lleva justo a la cuestión de la refutación de las teorías rivales, dado el carácter hipotético y conjetural de todo conocimiento humano. A partir del problema lógico de la inducción nos encontramos con la cuestión central del pensamiento de Popper, a saber, la validez (verdad o falsedad) de las leyes universales respecto a ciertos enunciados dados. De tal forma damos paso de la visión de Hume, la cual versaba en relación a la cuestión entre situaciones de experimentación o no experimentación, a la visión de Popper, que trataría de leyes universales o teorías, siendo el problema en este caso la validez o invalidez de dichas teorías de carácter universal.

¹⁹³Popper, Karl R., *Conocimiento objetivo, op. cit.*, p. 23.

Esta cuestión detenta una centralidad teórica, ya que para Popper todas las leyes o teorías son hipótesis o conjeturas, es decir, suposiciones, que, a partir del principio del empirismo, el cual señala que “sólo la experiencia puede ayudarnos a decidir sobre la verdad o falsedad de los enunciados fácticos”,¹⁹⁴ nos habilitará para, al menos, determinar la falsedad de las teorías.

Las preguntas que nos lanzaría Popper a partir de lo expuesto hasta ahora serán ¿cuándo debe ser considerada científica una teoría? o ¿hay un criterio para determinar el carácter o status científico de una teoría?, cuestiones muy distantes a otro tipo de preguntas estándar en epistemología como lo podrían ser: ¿cuándo es verdadera una teoría? o ¿cuándo es aceptable una teoría?

Esta serie de preguntas nos instan a generar lo que al principio del presente apartado se había mencionado: la distinción entre la ciencia y la pseudo-ciencia. En palabras de Popper: “Conocía, por supuesto, la respuesta comúnmente aceptada para mi problema: que la ciencia se distingue de la pseudo-ciencia –o de la metafísica– por su *método empírico*, que es esencialmente *inductivo*, o sea que parte de la observación o de la experimentación.”¹⁹⁵ El problema de distinguir entre un método empírico y uno no empírico, que si bien se sirve de la observación y experimentación, no se adecua a las normas científicas. Se podría decir que la astrología es un ejemplo de método no empírico o pseudo empírico, pero no sería éste el estímulo que llevaría a Popper a desarrollar su problema.

Las teorías que sí lo motivaron fueron el marxismo y el psicoanálisis de Freud, ya que ellas gozaron de una plena aceptación al asumir que por todos lados se mostraban fenómenos que confirmaban sus teorías. En contraposición, pocos creían por aquel

¹⁹⁴*Ibidem*, p. 29.

¹⁹⁵Popper, Karl R., “La ciencia: Conjeturas y refutaciones” en *Conjeturas y refutaciones: El desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 57.

entonces (1919) en la verdad de la teoría de Einstein, de manera que en la formulación del criterio de delimitación resultó por demás útil, ya que al asumir Einstein su posible falsedad, mostraba una gran similitud con la idea popperiana de que la ciencia empírica se construye a partir de conjeturas e hipótesis, por lo que en la cuestión que se centraba su búsqueda no tenía peso la exactitud o mensurabilidad de una teoría, lo que la convertía en científica. Por otro lado, las teorías de Marx y Freud tenían un cierto aire seductor a partir de su poder explicativo.

Estas teorías parecían poder explicar prácticamente todo lo que sucedía dentro de los campos a los que se referían. El estudio de cualquiera de ellas parecía tener el efecto de una conversión o revelación intelectuales que abría los ojos a una nueva verdad oculta para los iniciados. Una vez abiertos los ojos de este modo, se veían ejemplos confirmatorios en todas partes: el mundo estaba lleno de *verificaciones* de la teoría. Todo lo que ocurría lo confirmaba. Así, su verdad parecía manifiesta y los incrédulos eran, sin duda, personas que no querían ver la verdad manifiesta, que se negaban a verla, ya porque estaba contra sus intereses de clase, ya a causa de sus represiones aún “no analizadas” y que exigían a gritos un tratamiento.¹⁹⁶

De manera que las confirmaciones y verificaciones generaban una actitud característica de los simpatizantes de dichas teorías. Los freudianos confirmaban constantemente su teoría a partir de sus verificaciones de observaciones clínicas. Así, cada caso interpretado a partir de la teoría, generaría una adecuación a los hechos confirmándola, ya que en la ciencia las teorías pueden ser refutadas por medio de la observación y la experimentación. Siguiendo a Popper: “Esta situación es muy diferente de la descrita antes, cuando resultaba que las teorías en cuestión eran compatibles con las más divergentes conductas humanas, de modo que era prácticamente imposible describir conducta alguna de la que no pudiera alegarse

¹⁹⁶Popper, Karl R, *Conocimiento objetivo, op. cit.*, p. 59.

que es una verificación de esas teorías.”¹⁹⁷ Esta situación entre ciencia y pseudo-ciencia llevó a Popper a reformular el problema de la siguiente forma:

- 1) Las confirmaciones y verificaciones son fáciles de adecuar a cualquier teoría.
- 2) Las confirmaciones solamente cuentan si se dan a partir de predicciones riesgosas a nuestra teoría, de lo contrario la refutaría.
- 3) Las teorías científicas implican prohibiciones, es decir, restringen el campo de acción¹⁹⁸.
- 4) Una teoría debe ser refutable para concebirse como científica.
- 5) Toda experimentación es un intento por desmentirla o refutarla, a esto lo llama Popper *test*. La testabilidad equivale a la refutabilidad.
- 6) Existen los elementos de juicio corroboradores, es decir, cuando el *test* ha sido riguroso y a pesar de ello no se pudo refutar la teoría.
- 7) Existen, a su vez, teorías que al someterse a un *test* han mostrado que son falsas; no obstante, son retomadas y reinterpretadas en lo que Popper llama *estratagema convencionalista*.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 60.

¹⁹⁸ “La magnitud del contenido de una teoría es lo que puede denominarse la audacia de la misma: cuanto más sostengamos una teoría, tanto mayor es el riesgo de que la teoría sea falsa. Así pues, ciertamente buscamos la verdad, pero estamos interesados únicamente en verdades audaces, arriesgadas. Nuevamente la teoría de la gravitación newtoniana o einsteiniana son buenos ejemplos de teorías audaces, que tienen un gran contenido lógico, lo mismo que la teoría cuántica de los átomos, o la teoría de la información genética cifrada, que resuelve en parte el problema de la transmisión hereditaria. Tales teorías audaces tienen, como he dicho, un gran contenido; y ciertamente, un gran contenido lógico y empírico. Estos dos conceptos de contenido se pueden explicar de la siguiente manera: el contenido lógico de una teoría es su masa deductiva, es decir, la cantidad o clase de todas las proposiciones que se pueden deducir lógicamente a partir de la teoría en cuestión. Cuanto mayor sea el número de conclusiones extraídas, mucho mejor. Quizá sea todavía más interesante la idea del contenido empírico de una teoría. Para comprender esta idea, partimos de que una ley empírica o una teoría empírica prohíbe ciertos procesos observables. (La teoría «todos los cuervos son negros» prohíbe la existencia de cuervos blancos; y la observación de un cuervo blanco refuta la teoría). En este sentido, hemos visto que el psicoanálisis freudiano no prohíbe, precisamente, ningún procedimiento observable. Su contenido lógico es seguramente grande; pero su contenido empírico es nulo. Por lo tanto, puede designarse el contenido empírico de una teoría como la cantidad o la clase de las proposiciones empíricas prohibidas por la teoría; es decir, como la cantidad o la clase de las proposiciones empíricas que entran en contradicción con la teoría.” Popper, Karl R., *Escritos sobre política, historia y conocimiento*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 37.

Todo lo anterior se puede resumir expresando que el criterio para establecer el status científico de una teoría recae en su grado de refutabilidad o su *testabilidad*.

De ahí que para Popper el psicoanálisis sea irrefutable, ya que no existe conducta humana concebible capaz de refutarla:

En cuanto a la épica freudiana del yo, el superyó y el ello, su derecho a pretender un *status* científico no es substancialmente mayor que el de la colección de historias homéricas del Olimpo. Estas teorías describen algunos hechos, pero a la manera de mitos. Contienen sugerencias psicológicas sumamente interesantes, pero no es una forma testeable.¹⁹⁹

Para Popper, sin embargo, el hecho de que una teoría no sea científica, es decir, si es metafísica, no quiere decir que carezca de importancia, o de algún tipo de valor, de significado o de sentido. El problema es que estas teorías no pueden ser respaldadas por elementos de juicio empírico, a pesar de estar basadas en cierta forma en la observación. Por tal motivo, el criterio de refutabilidad no tiene por objeto el sentido o el significado, así como tampoco una cuestión de verdad o aceptabilidad. El criterio tenía como misión trazar una línea divisora entre enunciados o sistemas de enunciados de las ciencias empíricas y todos los demás enunciados llamados por Popper como problema de la demarcación²⁰⁰. “El

¹⁹⁹Popper, Karl R, *Conocimiento objetivo*, *op. cit.*, p. 59.

²⁰⁰ “El criterio de demarcación inherente a la lógica inductiva [...] equivale a exigir que todos los enunciados de la ciencia empírica (o todos los enunciados «con sentido») sean susceptibles de una decisión definitiva con respecto a su verdad y a su falsedad; podemos decir que tienen que ser «decidibles de modo concluyente». Esto quiere decir que han de tener una forma tal que sea lógicamente posible tanto verificarlos como falsarlos. Así, dice Schlick: «...un auténtico enunciado tiene que ser susceptible de verificación concluyente»; y Waismann escribe, aún con mayor claridad: «Si no es posible determinar si un enunciado es verdadero, entonces carece enteramente de sentido; pues el sentido de un enunciado es el método de su verificación». Ahora bien; en mi opinión, no existe nada que pueda llamarse inducción. Por tanto, sería lógicamente inadmisibles la inferencia de teorías a partir de enunciados singulares que estén «verificados por la experiencia» [...] Así, pues, las teorías no son nunca verificables empíricamente. Si queremos evitar el error positivista de que nuestro criterio de demarcación elimine los sistemas teóricos de la ciencia natural, debemos elegir un criterio que nos permita admitir en el dominio de la ciencia empírica incluso enunciados que no puedan verificarse. Pero, ciertamente, sólo admitiré un sistema entre los científicos o empíricos si es susceptible de ser contrastado por la experiencia. Estas consideraciones nos sugieren que el criterio de demarcación que hemos de adoptar no es el de la verificabilidad, sino el de la falsabilidad de los sistemas.

criterio de refutabilidad es una solución de este problema de la demarcación, pues sostiene que, para ser colocados en el rango de científicos, los enunciados o sistemas de enunciados deben ser susceptibles de entrar en conflicto con observaciones posibles o concebibles.”²⁰¹

En el texto intitulado *Falsabilidad y libertad*, integrado por un diálogo entre Popper y John Eccels, se muestran los elementos aún más específicos de la crítica que esgrime Popper respecto al psicoanálisis como una pseudo-ciencia. Para Popper, y en consonancia con su postura de un racionalismo crítico, una de las tareas, o la tarea principal del filósofo “es la de examinar críticamente las teorías filosóficas que las gentes –y aquí me englobo a mí mismo- están en condiciones de aceptar sin crítica.”²⁰² Ante la inminente pregunta acerca de una definición precisa del criterio de falsabilidad, Popper señala que “no me gusta discutir términos, o palabras, o conceptos, porque lo importante son las teorías y sus relaciones con los problemas que las mismas buscan resolver.”²⁰³

Así, y en consonancia con la crítica que hemos desarrollado hasta ahora respecto al psicoanálisis, Popper plantea que Freud se basó, las más de las veces, en relatos de casos clínicos, los cuales eran una confirmación de sus teorías, dándoles un estatuto científico. Recordemos que en el Capítulo segundo, en el punto tres, dimos cuenta de cómo el psicoanálisis se pudo adaptar a un relato, en este caso no clínico, que daba cuenta de cómo algunos de sus conceptos podían acoplarse a las tragedias de *Edipo* y *Electra*, en tanto confirmaciones o verificaciones de la teoría psicoanalítica. Siguiendo a Popper en relación al desarrollo de su criterio de demarcación:

Dicho de otro modo: no exigiré que un sistema científico pueda ser seleccionado, de una vez para siempre, en un sentido positivo; pero sí que sea susceptible de selección en un sentido negativo por medio de contrastes o pruebas empíricas: ha de ser posible refutar por la experiencia un «sistema científico empírico».” Popper, Karl R., *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid 1977, p. 39-40.

²⁰¹Popper, Karl R., *Conocimiento objetivo*, op. cit., p. 64.

²⁰²VV.AA., *La filosofía y los problemas actuales*, Fundamentos, Madrid, 1981, p. 78.

²⁰³*Ibidem*, p. 80.

Lo que me interesaba tantísimo era lo siguiente: algunos psicólogos, –y ahora pienso particularmente en Adler y Freud– habían alcanzado por aquel entonces no escasa reputación. Habían presentado teorías sobre la conducta humana, y nos proporcionaban relatos de historias clínicas, de casos, que confirmaban sus teorías, siendo generalmente aceptado que las mismas resultaban científicas.²⁰⁴

El caso de Einstein, como lo hemos visto anteriormente, es emblemático respecto a la teoría popperiana, nos dice que las predicciones respecto a un efecto inesperado durante los eclipses solares pueden refutar su teoría. Einstein había predicho que si se observaba el sol durante un eclipse, las estrellas que estuvieran cerca del sol y que fueran visibles darían la impresión de que estaban más lejos unas del otro de lo que normalmente sucede cuando están en el firmamento. Einstein, a su vez, señalaba que si su predicción fallaba, entonces su teoría era falsa. Es decir, Einstein aceptaba la posibilidad de que su teoría pudiese resultar falsa, en contraposición de otro tipo de teorías que no aceptan su posible falsabilidad, como es el caso de Freud, ya que todo acto realizado por el hombre puede ser explicado por medio de su teoría a través de miles de justificaciones o verificaciones, pues “hay muchísimas cosas, en realidad un número infinito de ellas, que pueden acontecer, y que resultan incompatibles con las teorías de Newton y de Einstein.”²⁰⁵

En otras palabras, para Popper una teoría es empírica y científica solamente si es refutable, lo que quiere decir que una teoría en cuestión debe decir al menos que determinadas cosas no pueden acontecer, tal cual lo habíamos dicho anteriormente en los puntos elaborados unas líneas arriba referentes a la prohibición de ciertas cuestiones por parte de una teoría, sumando a lo anterior que una teoría será mejor en tanto más osada resulte, y consecuentemente, más refutable sea.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 80.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 81.

De manera que la teoría de Freud no guarda ningún tipo de cientificidad, pues como diría Popper: “si *cualquier* comportamiento confirma una teoría psicológica, entonces nosotros no podemos invocar tal evidencia partiendo de la explicación del comportamiento en apoyo de nuestra teoría.”²⁰⁶ En los casos de Copérnico y Newton, por el contrario, al ser sus teorías refutadas, son consideradas científicas; no obstante, ya no son aceptadas científicamente. Este es precisamente el escenario donde se muestran las dos caras en disputa: por un lado, lo que se puede considerar ciencia, y, por el otro, lo que es no-ciencia o pseudo-ciencia.

¿Pero qué sucede con la filosofía de la cultura de Freud? Al encontrarse en el dominio de la no-ciencia, en tanto filosofía, Popper asumiría que su carácter se debe a que la filosofía igualmente no puede ser refutada. Aquí cabría hacer una brevísima acotación respecto a la postura popperiana, ya que se le trata de ligar al Círculo de Viena, el cual para dar cuenta de la imposibilidad de que la filosofía tenga un valor como conocimiento, le imputa la cuestión de carecer de sentido, y Popper, en sus propias palabras dice: “debo subrayar, insistir en que la refutabilidad o anulabilidad *no es*, en mi opinión, un criterio sobre el *sentido*.”²⁰⁷ Este deslinde es sumamente importante porque, en contraposición al Círculo de Viena y a Wittgenstein, Popper no apunta hacia el sentido, “yo decía que el criterio del carácter científico, que *no es* en absoluto un criterio sobre el sentido, reside en la falsabilidad.”²⁰⁸

El falsabilismo que enarbola Popper se refiere más bien a la condición de todos los hombres, pues son falibles y, según él, la idea goza de una gran importancia, ya que nos insta a que día a día y en cada situación que se nos presente debamos ser profundamente críticos con nuestras propias ideas, quedando pendientes de identificar los errores que

²⁰⁶ *Ídem*.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 84.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 85.

contienen las mismas. Para Popper “lo que realmente hace avanzar son ideas nuevas, incluyendo las falsas. Esta afirmación está de acuerdo con el falsabilismo, pero en contra de cualquier preferencia por la verificación.”²⁰⁹

Popper considera que es un error pensar que una teoría científica es buena si tiene un éxito reconocido, pero eso es justamente un error, pues los máximos exponentes científicos como Galileo, Kepler, y Newton-los cuales habían presentado sus teorías con una gran osadía, una inmensa fuerza y un gran interés- no alcanzaron el pleno éxito, o mejor dicho, el éxito absoluto, si bien se podría decir que tuvieron triunfos parciales. Esto se debió a que sus triunfos quedaron superados y reemplazados por nuevas teorías. El más claro ejemplo era Einstein, ya que era demasiado consciente de tal situación, ya que después de haber desarrollado sus teorías de la gravitación universal y de la relatividad general, apuntó “a que tal teoría podría no resultar cierta, y él mismo ofreció las razones de por qué no iba a serlo. Su única pretensión segura consistía en afirmar que la propia teoría era una aproximación a la verdad mejor que sus otras previas hipótesis.”²¹⁰

De aquí que la teoría de la verdad este profundamente relacionada con que una afirmación es auténtica cuando corresponde a los hechos. Pero dicha afirmación de los

²⁰⁹*Ibidem*, p. 93. “Es posible interpretar los progresos de la ciencia más prosaicamente. Cabría decir que el progreso puede «...originarse de dos maneras solamente: acumulando nuevas experiencias perceptivas y organizando mejor las que ya teníamos a nuestra disposición». Pero esta descripción del progreso científico, aunque no es realmente errónea, parece no dar en el blanco; recuerda demasiado a la inducción baconiana o sugiere en exceso su industrioso acumular los «incontables racimos, maduros y en sazón» de los que esperaba que fluyese el vino de la ciencia, su mito de un método científico que partiera de la observación y del experimento para avanzar luego hasta las teorías. [...] El avance de la ciencia no se debe al hecho de que se acumulen más y más experiencias perceptivas con el correr del tiempo, ni al de que haríamos cada vez mejor uso de nuestros sentidos. No es posible destilar ciencia de experiencias sensoriales sin interpretar, por muy industriosamente que las acumulemos o escojamos; el único medio que tenemos de interpretar la Naturaleza son las ideas audaces, las anticipaciones injustificadas y el pensamiento especulativo: son nuestro *organon*, nuestro único instrumento para captarla. [...] La ciencia nunca persigue la ilusoria meta de que sus respuestas sean definitivas, ni siquiera probables; antes bien, su avance se encamina hacia una finalidad infinita -y, sin embargo, alcanzable-: la de descubrir incesantemente problemas nuevos, más profundos y más generales, y de sujetar nuestras respuestas (siempre provisionales) a contrastaciones constantemente renovadas y cada vez más rigurosas.” Popper, Karl, *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid 1977, p. 260-262.

²¹⁰VV.AA., *La filosofía y los problemas actuales*, op. cit., p. 93.

hechos ¿cómo puede ser generada? Popper responde que “la verdad significa una correspondencia con los hechos, y creo que ésta es *la* teoría del sentido común respecto a la verdad”.²¹¹ La verdad siempre será uno de los más grandes problemas de la historia del pensamiento científico y filosófico, quizá con algunas excepciones como en algunas áreas de la lógica y la matemática, “y también estaría yo dispuesto a admitir que no constituye ningún problema mayor en asuntos como la percepción de simples objetos de manchas coloreadas, y así sucesivamente.”²¹²

Esto nos lleva directamente al problema de los tres mundos, los cuales son, según Popper: 1) el mundo físico, 2) la consciencia psicológica y 3) productos de la mente del hombre (es decir, contenidos del pensamiento). Este último es el que se relaciona con las teorías científicas, los problemas, soluciones, objetos artísticos e instituciones sociales. Para Popper existe una profunda interacción entre el Mundo Número Uno y el Dos, mientras que el Mundo Número Tres influye poderosamente en el Dos y el Dos a su vez en el Uno. Estos tres mundos son incompletos, siendo el que más le interese a Popper en el presente apartado el Mundo Número Tres²¹³, ya que en él se contienen problemas, errores

²¹¹ *Ídem.*

²¹² *Ibidem*, p. 97.

²¹³ “La teoría del conocimiento del sentido común y, con ella, todos los filósofos hasta Bolzano y Frege por lo menos, daban, equivocadamente, por supuesto que sólo había un tipo de conocimiento -el conocimiento poseído por algún sujeto cognoscente. A este tipo de conocimiento lo denominaré «conocimiento subjetivo», a pesar del hecho de que, como veremos, el conocimiento subjetivo genuino o inadulterado no existe. La teoría del conocimiento subjetivo es muy vieja, aunque se hace explícita con Descartes: «conocer» es una actividad que presupone la existencia de un sujeto cognoscente. El que conoce es el yo subjetivo. Deseo distinguir ahora dos tipos de «conocimiento»: el subjetivo (que habría que llamar mejor conocimiento organísmico, ya que consiste en disposiciones de organismos) y el objetivo o conocimiento en sentido objetivo que está formado por el contenido lógico de nuestras teorías, conjeturas, suposiciones (y, si lo deseamos, por el contenido lógico de nuestro código genético). Son ejemplos de conocimiento objetivo las teorías publicadas en revistas y libros almacenados en bibliotecas, las discusiones de tales teorías, las dificultades o problemas señalados en relación con tales teorías, etc. Podemos llamar al mundo físico «mundo 1», al mundo de nuestras experiencias conscientes, «mundo 2» y al mundo de los contenidos lógicos de los libros, bibliotecas, computadoras y similares, «mundo 3».

Tengo varias tesis acerca de este mundo 3:

(1) En el mundo 3 podemos descubrir nuevos problemas que estaban allí antes de ser descubiertos y antes de que se hiciesen conscientes; es decir, antes de que en el mundo 2 apareciese algo correspondiente a ellos. Ejemplo: descubrimos los números primos y de ahí se deriva el problema euclídeo de si la sucesión de los números primos es infinita.

y teorías, las cuales son, como lo hemos vistos en múltiples ocasiones, tanto verdaderos como falsos.

De tal forma, hemos podido explicar las diferencias existentes entre la ciencia empírica y la no-ciencia, siendo el psicoanálisis presa de una irrefutabilidad y, sobre todo, de estratagemas que la hacen inmune a la refutación.

(2) Por tanto, en algún sentido, el mundo 3 es autónomo: podemos hacer en este mundo descubrimientos teóricos del mismo modo que podemos hacer descubrimientos geográficos en el mundo 1.

(3) Tesis fundamental: casi todo nuestro conocimiento subjetivo (conocimiento del mundo 2) depende del mundo 3, es decir (al menos virtualmente), de las teorías formuladas lingüísticamente. Ejemplos: nuestra «auto-conciencia inmediata» nuestro «conocimiento de nosotros mismos», que es tan importante, depende en gran medida de las teorías del mundo 3: de nuestras teorías acerca de nuestro cuerpo y su existencia continua cuando quedamos dormidos o estamos inconscientes; de nuestras teorías acerca del tiempo (su carácter lineal); de nuestra teoría según la cual podemos evocar experiencias pasadas con diversos grados de claridad, etc. Con estas teorías se hallan conectadas nuestras expectativas de despertar tras haber quedado dormidos. Propongo la tesis de que la plena conciencia de sí mismo depende de todas estas teorías (del mundo 3) y de que los animales, aunque sean capaces de tener sentimientos, sensaciones, memoria y, por tanto, conciencia, no poseen la plena conciencia de sí mismos que constituye uno de los resultados del lenguaje humano y el desarrollo del mundo 3 específicamente humano.” Popper, Karl R., *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid 1992, 4ª ed., p.76-77

2. Una crítica de la no-ciencia a partir de la lógica de las ciencias sociales.

Para resumir estas consideraciones, podemos decir que lo que llamamos “objetividad científica” no es producto de la imparcialidad del científico individual, sino del carácter social o público del método científico; y la imparcialidad individual del científico es, hasta donde exista, no la fuente, sino más bien el resultado de esta objetividad de la ciencia, social o institucionalmente organizada.

Karl Popper, *Contra la sociología del conocimiento*

A partir de lo visto anteriormente en relación al carácter no-científico del psicoanálisis, daremos paso a la crítica desde un punto de vista social, pues la filosofía de la cultura de Freud parte de la idea de que se puede pasar del análisis individual al análisis colectivo. Recordemos que para Popper lo primordial son los problemas. En sus propias palabras: “En la medida en que queda en absoluto hablar de que la ciencia o el conocimiento comienza en algún punto tiene validez lo siguiente: el conocimiento no comienza con percepciones u observación o con la recopilación de datos o de hechos, sino con problemas.”²¹⁴ De tal forma, se señalaba muy puntualmente en el apartado anterior que pese al carácter observacional que pueda tener una teoría, lo que en verdad le brindaría el carácter de ciencia empírica se encuentra en algo más allá de ella. Así, vemos cómo las observaciones nos conducen más bien a plantear problemas, ya que las más de las veces dichas observaciones quedan contradichas, es decir, quedan refutadas. Popper dirá: “y lo que en tal caso se convierte en punto de partida del trabajo científico no es tanto la observación en sí como la observación en su significado peculiar, es decir, la observación generadora de problemas.”²¹⁵ Para Popper, tanto en las ciencias sociales como en las naturales y su método experimental, de lo que se trataría sería de ensayar posibles

²¹⁴Popper, Adorno, Dahrendorf, Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, Colofón, México, 2008, pp. 12-13.

²¹⁵*Ibidem*, p. 14.

soluciones para sus respectivos problemas. Así se proponen y critican una serie de soluciones, ya que en el caso de que un ensayo de solución no resulte accesible a la crítica objetiva, será necesario excluirlo al carecer éste de un carácter científico tal como lo hemos visto a partir de la visión de la ciencia empírica para Popper, así, al ser un conocimiento conjetural o hipotético, está presto a la refutación.

De este modo, resultaría por demás difícil que la filosofía de la cultura de Popper pueda ser refutada, pues se basa más bien en una especie de construcción metafísica a partir de ciertos principios o leyes generales de las cuales derivan una serie de adecuaciones que muy difícilmente se podrían contradecir, como sería el caso del super-yo o del sentido religioso, ¿quién no ha sentido tales estados? De manera que es necesario que el ensayo de solución de algún problema deba contener no sólo su verdad, sino igualmente su falsedad para poder ser accesible a la crítica y de tal manera ser refutable, a que para Popper toda crítica consiste precisamente en intentos de refutación.

A pesar de que nuestro ensayo de solución de algún problema sea refutado, la búsqueda de otro será parte del estatuto científico del mismo, ya que es justamente esa la manera en que la ciencia progresa, de lo contrario quedaría congelada. Mientras que una teoría que difícilmente muestre capacidad de ser refutada, mostrará ser de otra índole menos científica; de ahí que Popper la identifique como una postura de corte metafísica, es decir, inamovible y, hasta cierto punto, determinista. No obstante, existe igualmente la posibilidad de que no sea refutado y que persevere, siendo éste el caso de una aceptación provisional, más no total de la teoría, hallando por demás digna de ser discutida y criticada, pero, claro está, sin dejar de ser críticos con la misma hasta que pueda ser superada por medio de la refutación, puesto que de lo contrario no podría progresar como pretende el conocimiento científico.

Vemos, entonces, que el método de la ciencia es el de brindar una tentativa de solución y no dar una solución absoluta del mismo, “el del ensayo (o idea) de solución sometido al más estricto control crítico. No es sino una prolongación crítica del método del ensayo y del error.”²¹⁶ La llamada objetividad de la ciencia radica en la objetividad del método crítico, y tal cosa quiere decir que no hay ninguna teoría que se encuentre libre de la crítica y que los medios lógicos en los que se basa, como lo podría ser la categoría de contradicción lógica, son igualmente objetivos.

El conocimiento, por lo tanto, tiene un carácter provisional propio de la idea del progreso, y “tiene su raíz en la crítica, o más exactamente, en la resistencia de nuestros ensayos de solución a nuestra crítica más acertada.”²¹⁷ Esto lleva a Popper a ejercer una crítica al cientificismo metodológico que se basa en la observación y medición y que, por medio de una inducción, genera una ley o teoría. Esto es un elemento que resulta muy utilizado en la formulación de la filosofía de la cultura freudiana, pues ésta se basa en gran parte de su entramado teórico en observaciones que por medio de la inducción se transforman en elementos teóricos. Es decir, a partir de casos clínicos –y más tarde por observaciones de corte sociológica– Freud consigue levantar grandes estructuras que parecen demasiado inamovibles, difíciles de refutar, propias de lo que hemos visto que es la pseudo-ciencia “porque la objetividad equivale a neutralidad valorativa, y sólo en casos muy extremos logra el científico social emanciparse de las valoraciones de su propia capa social accediendo a cierta objetividad y asepsia respecto a los valores.”²¹⁸ Esto quiere decir que incluso Freud y su pretensión de ser objetivo y distante con los elementos por él analizados, no escapa de cierto subjetivismo que pone en entredicho su presunción de objetividad, ya que en el trabajo antropológico que hace respecto a su filosofía de la cultura

²¹⁶*Ibidem*, p. 15.

²¹⁷*Ibidem*, p. 16.

²¹⁸*Ibidem*, p. 17.

“no es ese observador de Marte que cree ser y cuyo papel social intenta representar no ocasionalmente ni a disgusto; tampoco hay ningún motivo para suponer que un habitante de Marte nos vería más “objetivamente” de lo que por ejemplo nos vemos a nosotros mismos.”²¹⁹ Sus observaciones en torno a la cultura resultan por demás imbuidas del contexto socio-histórico en el cual se desarrolla, y difícilmente se podrían considerar objetivas, tal como se exigiría de una ciencia empírica como serían la física o la matemática.

Resultaría del todo erróneo lanzar la conjetura de que la objetividad de la ciencia depende fundamentalmente de la objetividad del científico, así, ni el científico de la naturaleza ni el científico social son en modo alguno objetivos, “lo que puede ser calificado de objetividad científica radica única y exclusivamente en la tradición crítica.”²²⁰ De ahí que la refutabilidad de sus propias teorías tenga una muy alta estima por parte de Popper, y consecuentemente una nula o inexistente constancia en Freud, ya que sus teorías tanto a nivel individual como a nivel colectivo están mediadas por la pretensión de convertirse en teorías inamovibles y poco sujetas a la refutación.

Otro de los puntos débiles que podrían ser manifiestos en la filosofía de la cultura de Freud respecto a su objetividad, es el siguiente:

El problema de su relevancia, de su interés y de su significado en relación con diversos *problemas extracientíficos*, como, por ejemplo, el problema del bienestar humano o el de la naturaleza muy distinta de la defensa nacional, el de una política nacional agresiva, el del desarrollo industrial o el del enriquecimiento personal. Es, por supuesto, imposible excluir tales intereses extracientíficos de la investigación científica; y no deja de ser imposible excluirlos tanto de la investigación científico-natural –de la física, por ejemplo–, como del científico social.²²¹

²¹⁹ *Ibidem*, p. 20.

²²⁰ *Ibidem*, p. 25.

²²¹ *Ibidem*, p. 26.

Como lo hemos podido constatar, por ejemplo en lo que habíamos visto anteriormente de la relación que existía entre la teoría psicoanalítica y el ocaso del Imperio Austrohúngaro, existe una pérdida de objetividad que tiene una relación con los problemas extracientíficos. Es decir, para Freud se trataría de abarcar el todo, como lo hace la metafísica, generando una especie de vórtice a través del cual todo tenga una relación, siendo esta manera de actuar contraria a lo que hemos establecido sobre las teorías que se pueden considerar científicas, ya que éstas, si se caracterizan por algo, es por su acotación respecto a sus postulados.

Esta es la razón por la que se tiene que hacer un especial énfasis en el hecho de que el método científico es igual a un método crítico. De ahí la necesidad de analizar la lógica de la ciencias sociales, ya que se sirven de la deducción para construir sus razonamientos. Ejemplo de ello sería que las premisas 1) y 2) contengan la verdad, y que la conclusión sea consecuentemente verdadera, entendiendo a la lógica deductiva como la teoría de la transferencia de las premisas a la conclusión. Igualmente nos podemos enfrentar a lo que Popper llama teoría de la retransferencia de la falsedad, ya que si la conclusión es falsa se dará dicha retransferencia a, por lo menos, una de las premisas. Esta forma de operar propuesta por Popper sería justamente un ejercicio de constante crítica y autocrítica que puede ser llevada hasta el punto de mostrar la falsedad y no solo la verdad. “En las ciencias trabajamos con teorías, es decir, con sistemas deductivos. Una teoría o sistema deductivo constituye, en primer lugar, un ensayo de explicación y, en consecuencias, un intento de solucionar un problema científico; en segundo, una teoría –es decir, un sistema deductivo– es racionalmente criticable por sus consecuencias.”²²² Digamos que es una especie de

²²²*Ibidem*, p. 30.

ensayo de solución que está completamente sujeto a lo que Popper entiende por crítica racional.

Así, decimos que un enunciado es verdadero si coincide con los hechos, existiendo igualmente la posibilidad de que las cosas sean tal y como él las representa. Esta postura se contrapone al relativismo histórico que, hasta cierto punto adoptaría una postura como la que plantea Freud, ya que comienza a relativizar por analogía su época histórica con la época histórica de los griegos por ejemplo, dejando a un lado no sólo la objetividad, sino sobre todo la verificación de los hechos y su ulterior falsabilidad por medio de la crítica sistemática a sus propios postulados.

Para Popper, un problema que sea de índole puramente teórico, es decir, un problema que atañe a la ciencia pura, tiene sus orígenes en tratar la mayor de la veces posibles una explicación a un hecho, a un fenómeno, y no solo a tales cuestiones, sino que busca explicar además una regularidad notable o de una excepción evidente, siendo el *explicandum* eso que se busca explicar. La explicación deriva en una teoría que por medio de una inferencia lógica deductiva se convierte en el *explicandum*, que también se podría nombrar como conclusión. La verdad de nuestra teoría en tanto explicación nos lleva a otro tipo de conceptos como lo son: aproximación a la verdad, fuerza explicativa, contenido de una teoría, conceptos puramente lógicos de la verdad de una proposición, etc. Además de esto, dichos conceptos tienen una suerte de postura flexible ya que una proposición puede ser una mejor aproximación a la verdad que otra. Es decir, no se trata de buscar explicaciones absolutas respecto a cierto tipo de problemas para llegar a la verdad; de lo que se trataría sería más bien de buscar explicaciones a los problemas que a su vez nos lleven a nuevas explicaciones, no para tener la verdad, sino para aproximarnos a ella, de lo contrario se cancelaría la forma de operar de la ciencia, es decir, el progreso.

De este modo, no existe ninguna ciencia puramente observacional, sino sólo ciencias que más o menos consiente y críticamente elaboran teorías. Esto, valga decirlo, es plenamente aplicable a las ciencias sociales, y especialmente a la psicología como una de ellas, “ya que nuestro pensamiento y nuestra conducta dependen en buena medida de las relaciones sociales.”²²³

Para tal efecto, diríamos que el psicoanálisis necesita de las categorías de las ciencias sociales, pues siguiendo a Popper:

categorías como *a)* imitación, *b)* lenguaje, *c)* familia, son evidentemente categorías sociales; y está claro que la psicología del aprendizaje y del pensamiento, pero también, por ejemplo, el psicoanálisis, no resultan posibles sin una u otra de estas categorías sociales. Lo cual indica que la psicología presupone conceptos sociológicos; de donde podemos inferir que es imposible explicar la sociedad exclusivamente en términos psicológicos o reducirla a la psicología. La psicología no puede ser considerada, pues, como la ciencia básica de las ciencias sociales.²²⁴

Podemos entrever que la sociología es autónoma de la psicología, ya que ésta “por el contrario, las hipótesis psicológico caracterológicas apenas resultan criticables mediante argumentos racionales.”²²⁵ La filosofía de la cultura de Freud, al querer explicar el todo, se convierte en una especie de metafísica difícil de criticar, de falsear, siendo contraria a la visión de la ciencia elaborada por Popper y que podemos resumir como la búsqueda de problemas y posibles soluciones que siempre contengan su verdad, pero igualmente su falsedad, de lo contrario impediremos el constante flujo que representa el progreso de la ciencia.

²²³ *Ibidem*, p. 35.

²²⁴ *Ibidem*.

²²⁵ *Ibidem*, p. 38.

Conclusiones.

Para finalizar nuestra presente investigación, es necesario plasmar las conclusiones que derivaron del capitulado anteriormente elaborado. Por tal motivo, dividiremos nuestras conclusiones en dos partes. La primera de ellas corresponde a las llamadas conclusiones analíticas, las cuales elaboraremos a partir de una serie de cláusulas, donde expondremos a manera de enunciados algunos de ellos y, además, serán comentados brevemente. La segunda parte será la conclusión sintética o general, la cual será inferida a partir del capitulado para llegar a una resolución final. Sirvan las presentes conclusiones para clarificar la pregunta inicial, así como para verificar nuestra hipótesis plasmada en la introducción del presente trabajo, recordando que la tesis principal es que el psicoanálisis es no-ciencia según el criterio de demarcación elaborado por Popper.

- 1) Popper asume una postura racional en su pensamiento con la característica de sumarle el ser no sólo crítica, sino autocrítica.
- 2) La postura del racionalismo crítico de Popper da cuenta de su efectividad al analizar y reformular el problema de la inducción que había legado Hume a la tradición, siendo la resolución de dicho problema una de las primeras claves para transitar por el sendero que lo llevará a la formulación del problema de la delimitación entre la ciencia y la no-ciencia.
- 3) La delimitación entre ciencia empírica y no-ciencia se genera a partir de una concepción del conocimiento como algo conjetural e hipotético, y no como algo absoluto ni totalizador. Ese conocimiento conjetural e hipotético puede mostrar, a partir de un riguroso análisis y al someterlo a la prueba y el error, su verdad o

falsedad, recordando que a pesar de que sea verdadero lo es solamente de forma transitoria.

Estas conclusiones nos permiten afirmar que la postura de Popper se encuentra en la esfera del racionalismo crítico, que tras una reformulación del problema de la inducción de Hume da cuenta de la necesidad de plantear como elemento distintivo de la ciencia no solamente su verdad, sino también su falsedad, pues esta última nos servirá para buscar nuevos horizontes.

- 4) El psicoanálisis se basa fundamentalmente en una postura irracional contraria a la racionalidad crítica elaborada por Popper, de manera que la hipótesis del inconsciente resulta no sólo difícil de refutar, sino que opera en una multiplicidad de aspectos internos del hombre y se evade, por medio de mecanismos inmunizadores, de ser sometida a la crítica y, consecuentemente, a ser refutada.
- 5) El psicoanálisis da cuenta de su carácter irrefutable al generar una serie de adecuaciones con casi cualquier circunstancia, en este caso, con la tragedia griega y sus personajes nombrados psicopatológicos por Freud.
- 6) La filosofía de la cultura da cuenta de cómo se estructura una sociedad a partir de elementos irracionales y carentes de una prueba empírica como lo son el super-yo y la religión, ya que estos a partir de pulsiones y demás elementos derivados de la teoría psicoanalítica dan pie a una explicación de la totalidad del mundo social.

Hasta aquí se da cuenta de la contraposición entre la teoría racionalista crítica de Popper y la teoría irracionalista de Freud, que no sólo se sirve de casos individuales para construirla, sino que pasa de lo individual a lo colectivo para explicar el mundo social.

- 7) El criterio de delimitación, así como el falsabilismo, son herramientas fundamentales para establecer una separación entre lo que se puede considerar ciencia empírica y no-ciencia, ya que la mayor parte del tiempo creemos que ciertas teorías tienen el estatuto científico por el manejo de datos observacionales como lo podrían ser los casos clínicos, los cuales son llevados por medio de una inducción para que se conviertan en teorías con perfil científico, en leyes y demás generalizaciones propias de la ciencia. No sólo por utilizar estratagemas de inmunización que impiden que el psicoanálisis sea refutado, sino sobre todo por su incapacidad de ser crítico y autocrítico en términos de plantear una teoría totalizadora.
- 8) Esa inducción puede igualmente ser aplicada de manera incorrecta de la repetición de elementos individuales a lo colectivo, postulando teorías del todo como lo podría ser la filosofía de la cultura de Freud.

Por tal motivo, podemos afirmar que tanto el psicoanálisis de Freud en particular, como la filosofía de la cultura en general, deben ser consideradas no-ciencia, ya que se basan en principios irracionales que buscan por todos los medios no ser refutados y no ser sometidos, a su vez, por teorías críticas y autocríticas. También es manifiesto que el psicoanálisis busca por todos los medios estrategias de inmunización a la refutación, de manera que no existe la posibilidad de visualizar otra cosa más que su verdad, generando una totalización que difícilmente puede ser acorde a los principios racionales que estipularían la falibilidad del conocimiento humano, de tal forma que todo lo que el hombre pueda conocer o pueda construir está sujeto al error, a la conjetura y a ser una hipótesis que puede ser falseable. De

ahí la necesidad de generar un criterio de delimitación entre lo que son la ciencia empírica y la pseudo-ciencia o no-ciencia.

Bibliografía.

Arnand, Margot, *La mitología clásica*, Acento, Madrid, 1996. (Flash 2)

Aubral, François, *Los Filósofos*, Acento, Madrid, 1997. (Flash 5)

Badiou, Alain, *Breve tratado de ontología transitoria*, Gedisa, Barcelona, 2001. (Filosofía)

Bernabé, Alberto, *De Tales a Demócrito: Fragmentos presocráticos*, Alianza, Madrid, 2001. (Clásicos de Grecia y Roma)

Blackburn, Simon, *La historia de la República de Platón*, Debate, México, 2008. (Libros que cambiaron el mundo)

_____, *La verdad: Guía de perplejos*, Crítica, Barcelona, 2006. (Letras de humanidad)

Bonilla, Elisa, *El prisionero de la verdad: Bertrand Russell*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Pangea, México, 1992. (Viajeros del conocimiento)

Borges, Jorge Luis, *Siete Noches*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001. (Tierra Firme)

Brentano, Franz, *Breve esbozo de una teoría general del conocimiento*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2001. (*opusculaphilosophica*)

Buber, Martin, *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949. (Breviarios 10)

Burrow, John W., *La crisis de la razón: El pensamiento europeo 1848-1914*, Crítica, Barcelona, 2000. (Letras de humanidad)

Carnap, Rudolf, *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*, Centro de Estudios Filosóficos-UNAM, México, 1961. (Cuaderno 10)

Castoriadis, Cornelius, *El mundo fragmentado*, Terramar, La Plata, 2008. (Caronte Ensayo)

_____, *Historia y creación: Textos filosóficos inéditos (1945-1967)*, Siglo XXI, México, 2011. (Filosofía)

_____, *Ventana al caos*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008. (Sección de Obras de Filosofía)

Clavel de Kruyff, Fernanda, “Las críticas de Karl Popper al psicoanálisis” en *Signos Filosóficos*, Núm. 11, vol. VI, 2004, pp. 85-99.

Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 2000. (Fabula 149)

Eggers Lan, Conrado, *Introducción histórica al estudio de Platón*, Colihue, Buenos Aires, 2000. (Colihue Universidad)

Esquilo, *Tragedias completas*, EDAF, Madrid, 1989. (Biblioteca EDAF 98)

Eurípides, *Las diecinueve tragedias*, Porrúa, México, 2000. (Sepan Cuantos 24)

Durando, Furio, *Ancient Greece: The Dawn of the Western World*, VMB Publisher, China, 2008.

Freud, Sigmund, *Cinco conferencias sobre psicoanálisis, Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci, y otras obras (1910) Obras Completas de Sigmund Freud XI*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.

_____, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 2011. (Biblioteca de autor)

_____, *El malestar en la cultura*, Folio, Barcelona, 2007. (Grandes Ideas)

_____, *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid 1967.

_____, *Psicología de masas: Más allá del principio de placer: El porvenir de una ilusión*, Alianza, Madrid, 2008. (Biblioteca Freud 0634)

_____, *Tótem y tabú*, Alianza, Madrid, 2011. (Biblioteca de autor)

Finley, M. I., *La Grecia antigua*, Crítica, Barcelona, 2000. (Biblioteca de Bolsillo 29)

Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Tusquets, Buenos Aires, 1992.

Gómez Pantoja (coordinador), *Historia Antigua (Grecia y Roma)*, Ariel, Barcelona, 2003. (Historia)

Grüner, Eduardo, *La Cosa política o el acecho de lo Real: Entre la filosofía y el psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2005. (Espacios del saber 45)

Hanfling, Oswald, A. J. *Ayer: Analizar lo que queremos decir*, Grupo Editorial Norma, Colombia, 1998. (Los grandes filósofos 8)

Hessen, Johannes, *Teoría del conocimiento*, Panamericana, Colombia, 2006. (Filosofía & Política)

Heisenberg, Werner, *La parte y el todo: Conversaciones en torno a la física atómica*, Ellago Ediciones, Castellón, 2004. (Colección Las Islas)

Hume, David, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Gernika, México, 2004. (Clásicos Ciencia política 14)

_____, *Investigación sobre la moral*, Losada, Buenos Aires, 2004. (Grandes pensadores 2)

_____, *Tratado de la naturaleza humana I*, Gernika, México, 2001. (Clásicos Ciencia Política 5)

Jung, C. G., *La psicología de la transferencia*, Paidós, Buenos Aires, 1961.

Jung C.G. y Kerényi, Karl, *Introducción a la esencia de la mitología*, Siruela, Madrid, 2004. Biblioteca de Ensayo Siruela)

Kierkegaard, Søren, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid, 2007. (Colección Estructuras y Procesos Serie Filosofía)

Kuhn S., Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004. (Breviarios 213)

Kurnitzky, Horst, *Edipo: Un héroe del mundo occidental*, Siglo XXI, México, 1992. (Teoría)

_____, *Vertiginosa Inmovilidad: Los cambios globales de la vida social*, Blanco y Negro, México, 1998. (Colección Vino Tinto)

Malishev, Mijail, *Invitación a la antropología filosófica*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2000.

Marramao, Giacomo, *Pasaje a Occidente: Filosofía y globalización*, Katz, Buenos Aires, 2006. (Conocimiento 3013)

Mondolfo, Rodolfo, *Breve historia del pensamiento antiguo*, Losada, Buenos Aires, 2002. (Losada Breve)

Montagu, A., *¿Qué es el hombre?*, Paidós, Barcelona, 1987. (Paidós Studio 64)

Montanelli, Indro, *Historia de los griegos*, Random House Mondadori, Barcelona, 2005. (Debolsillo Ensayo Historia 35)

Morin, Edgar, *Breve historia de la barbarie en Occidente*, Paidós, Buenos Aires, 2006. (Espacios del saber 60)

_____, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, DOWER-UNESCO, México, 2001. (Colección: Educación y cultura para el nuevo milenio)

Miller, David (compilador), *Popper: escritos selectos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006. (Sección de obras de filosofía)

Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2007. (Biblioteca Nietzsche 0616)

_____, *Obras Inmortales*, Edicomunicación, Barcelona, 2003.

Platón, *República*, Eudeba, Buenos Aires, 1998. (Los Fundamentales)

Popper, Karl R., *Conjeturas y refutaciones: El desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, Barcelona, 1991. (Paidós Básica)

_____, *Conocimiento objetivo: Un enfoque evolucionista*, Tecnos, Madrid, 2010.

_____, *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1977. (Estructura y función)

_____, *La miseria del historicismo*, Alianza/Taurus, Madrid, 2008. (H 4437)

Postel, Jacques y Quérel, Claude (coordinadores), *Nueva historia de la psiquiatría*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000. (Biblioteca de Psicología, Psiquiatría y Psicoanálisis)

Ríos H. Rubén, *Nietzsche y la vigencia del nihilismo*, Campo de ideas, Buenos Aires, 2004. (Intelectuales)

Robert, François, *Diccionario de Términos filosóficos*, Acento, Madrid, 2000. (Flash 15)

Russell, Bertrand, *La perspectiva científica*, Ariel, Barcelona 1974. (Ariel quincenal 22)

_____, *Religión y ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México 1956.
(Breviarios 55)

Santa Cruz, María Isabel; Marcos, Graciela E.; Di Camillo, Silvana, *Diálogo con los griegos: Estudios sobre Platón Aristóteles y Plotino*, Colihue, Buenos Aires, 2004.
(Colihue Universidad)

Shakespeare, William, *El Rey Lear*, RBA, Barcelona, 2003. (Obra Completa)

_____, *Coriolano*, RBA, Barcelona, 2003. (Obra Completa)

_____, *Hamlet*, RBA, Barcelona, 2003. (Obra Completa)

_____, *Julio César*, RBA, Barcelona, 2003. (Obra Completa)

_____, *Macbeth*, RBA, Barcelona, 2003. (Obra Completa)

_____, *Timón de Atenas*, RBA, Barcelona, 2003. (Obras Completas)

_____, *Otelo*, RBA, Barcelona, 2003. (Obras Completas)

_____, *Ricardo III*, Andrés Bello, México, 2010. (Biblioteca Andrés Bello)

Sófocles, *Tragedias*, Gredos, Madrid, 2000. (Biblioteca Básica Gredos 5)

Szilasi, W., *¿Qué es la ciencia?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956. (Breviarios 11)

Thomson, Clara, *El psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966. (Breviarios 47)

Tomasini Bassols, Alejandro, *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*, UNAM- IIF, México, 1994. (Filosofía Contemporánea)

Tucídides, *El discurso fúnebre de Pericles*, Sequitur, Madrid, 2007. (Sequitur Clásicos)

VV.AA., *La filosofía y los problemas actuales*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1981.
(Colección Ciencia serie Filosofía 119).

Wittgenstein, Ludwig, *Conferencia sobre ética: Con dos comentarios sobre la teoría del valor*, Paidós, Barcelona, 1989. (Pensamiento Contemporáneo 1)

_____, *Tractatus lógico-philosophicus*, Tecnos, Madrid, 2007. (Los esenciales de la filosofía)

Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México 1955. (Breviarios 103)