

Malestar en la palabra. Freud cien años después

Silvia Tubert

Silvia Tubert es psicoanalista, doctora en Psicología y profesora de Teoría Psicoanalítica. Entre otras obras ha publicado *La sexualidad femenina y su construcción imaginaria* (1988), *Mujeres sin sombra. Maternidad y tecnología* (1991), *Figuras de la madre* (ed., 1996) y *Figuras del padre* (ed., 1997).

Hace ahora cien años, en las postrimerías del siglo XIX, Sigmund Freud produjo una revolución científica que modificó radicalmente la concepción occidental del ser humano. El descubrimiento freudiano generó un movimiento de vanguardia cuyos efectos subversivos —que, paradójicamente, se contraponen al dogmatismo de la mayoría de las instituciones destinadas a su transmisión— habrían de conmover profundamente a todas las disciplinas que se ocupan de aquello que atañe a la especificidad de lo humano; la subjetividad, lo simbólico, el sentido, la creación literaria y artística, la reflexión filosófica y ética, la sociedad y la cultura. Esto es consecuencia de una de las peculiaridades del psicoanálisis que, como Freud mismo indicó, comprende tanto un método terapéutico y un método de investigación (que coinciden en sus procedimientos aunque no necesariamente en sus finalidades) como la teoría desarrollada a partir de los resultados de la aplicación del método. Es cierto que método y teoría son indisolubles, pero también lo es que, en tanto las formulaciones teóricas que nos legara Freud constituyen un *corpus* finito (aunque, como el padre del psicoanálisis advirtiera, no cerrado ni definitivo), el método de investigación es un instrumento que tiene la potencialidad de abrir nuevos caminos, orientarse hacia nuevos objetos, aspirar al descubrimiento de nuevas verdades.

Si es posible —y saludable— revisar una y otra vez las conceptualizaciones freudianas y post-freudianas, sometiéndolas a un cuestionamiento tan incesante como necesario, ello resulta, probablemente, de la dimensión crítica que caracteriza a la investigación psicoanalítica. Esta dimensión constituye uno de sus aspectos más interesantes y atractivos y es responsable de la vitalidad de la que goza cien años después de su creación. Desarrollar un pensamiento crítico supone, desde Kant, que no se habrá de aceptar ninguna afirmación sin interrogarse antes acerca de su valor, tanto desde el punto de vista de su contenido (crítica interna) como desde el punto de vista de su origen (crítica externa).

Ahora que nos encontramos ante un nuevo fin de siglo cuyo balance, desde una perspectiva no tecnológica sino humana y ética, nos cubre de vergüenza y oprobio; en un momento en que la incertidumbre y la crisis de valores de nuestra cultura guardan cierta analogía con las que presidieron el nacimiento del siglo XX; en un punto en el que asistimos a la degradación del lenguaje en la sociedad de masas por su corrupción en los ámbitos de la política, la publicidad y el espectáculo; es ahora cuando el pensamiento crítico se nos presenta como uno de los recursos más valiosos con los que contamos en el permanente proceso de desconstrucción de las relaciones de significación establecidas y de búsqueda o construcción de otras nuevas, es decir, en el proceso inacabable de interpretación y transformación del ser humano, su vida y su mundo.

Me propongo considerar, pues, algunos aspectos del psicoanálisis en tanto pensamiento crítico, situándolo en su contexto histórico. Este trabajo —de lectura o de interpretación, se entiende— se centra en la crítica del lenguaje, pero ésta a su vez se vincula con el cuestionamiento freudiano del sujeto, la razón y la cultura.

La crítica del lenguaje

Se puede entender la crítica del lenguaje como el análisis del uso del lenguaje en la medida en que éste se vincula con la reflexión sobre sus condiciones ideológicas y sociales. Constituye una parte esencial de la crítica de la cultura y se basa en el supuesto de que la situación cultural se puede descifrar en el plano del lenguaje; es decir, el lenguaje sería un *microcosmos* de la situación general de la sociedad, de la cultura, de los medios de expresión. Si bien es cierto que Freud no ha elaborado una crítica del lenguaje en estos términos de una manera explícita, su concepción del lenguaje, enunciada a lo largo de toda su extensa obra, incluye, desde mi punto de vista, una dimensión crítica que la aproxima a los desarrollos que caracterizaron esencialmente a la cultura vienesa de la que él formaba parte, aunque de manera ambivalente, y a la que contribuyó a dotar de sus rasgos específicos.

Es innecesario subrayar que ninguna obra de la originalidad que caracteriza al psicoanálisis podría explicarse como mero producto de su contexto. La relación de Freud con su entorno era paradójica y conflictiva. Su obra fue rechazada durante mucho tiempo en los medios científicos, aunque ejerció una influencia impresionante en la literatura y el arte ya desde la publicación de los *Estudios sobre la histeria* en 1895. Por otro lado, su caso no es el único: la mayor parte de los creadores importantes de la época tuvieron una vinculación problemática con la cultura en la que se habían formado y sus obras dan cuenta de un momento de ruptura, tal como se puede apreciar en la producción freudiana. A lo largo de toda su vida, Freud manifestó su hostilidad hacia la ciudad en la que vivía; sin embargo, sólo la abandonó de mala gana en 1938, un año antes de morir, tras la anexión de Austria a la Alemania nazi.

La preocupación por el problema de los alcances y límites del lenguaje constituye una de las notas definitorias esenciales de la cultura vienesa de principios de siglo. Ludwig Wittgenstein situó en el centro de la discusión filosófica el problema del sentido y la significación de las expresiones lingüísticas. Para Wittgenstein toda la filosofía es lenguaje, si lo concebimos como una delimitación entre el sentido y el sinsentido, entre lo decible y lo que sólo se puede mostrar. Karl Kraus, también contemporáneo de Freud, entendió al lenguaje como enfrentamiento crítico con la decadencia de la cultura; una variante de esta perspectiva habría de ser desarrollada por Theodor W. Adorno en su concepción del lenguaje como crítica ideológica. Hugo von Hofmannsthal abordó esta problemática en el terreno de la creación literaria.

Todos ellos, así como el mismo Freud, se enfrentaron con la crisis del saber clásico, fundado en la concepción del lenguaje como representación del mundo, del ser de las cosas. Esta crisis suscitó como respuesta extrema la fascinación por el polo opuesto: las diversas formas de irracionalismo; la exaltación del silencio y de la nada, tal como lo ilustrara Otto Weininger con su obra y con el sacrificio de su propia vida a la edad de 23 años. Pero si bien Wittgenstein, Hofmannsthal y Kraus se toparon en algún momento de sus existencias y de la elaboración de sus obras con el silencio como único medio para mostrar los límites del saber y del lenguaje, lograron ir más allá de ese silencio. Wittgenstein, por ejemplo, pudo afirmar que «el debilitamiento de una cultura no significa el debilitamiento del valor del ser humano, sino sólo de ciertos medios expresivos de ese valor». Es así como el análisis del uso del lenguaje llegó a situarse en el marco de una reflexión crítica sobre sus condiciones de posibilidad, configurándose como un momento esencial de la crítica de la cultura.

Desde esta perspectiva, Freud intentó, precisamente, hacer hablar al silencio, describir y practicar la pluralidad contradictoria de lo real, en la medida en que se aplicó al desciframiento de lo



desconocido, de lo impensado, de todo aquello que había sido excluido de la racionalidad clásica y catalogado como alteridad y locura. Sus instrumentos son el análisis, la interpretación, la construcción. De este modo, rechazó tanto la plenitud de sentido como la plenitud de su ausencia, exaltada por el pensamiento negativo. El creador del psicoanálisis desarrolló así, en términos de Rella, «la razón de la crisis», que cuestiona todo resultado, toda formación en cuanto formación de compromiso que no aspira a la certeza ni al dominio absoluto sino que se limita a hablar de la complejidad contradictoria del ser humano sin pretender ceñirlo a un orden y un significado definitivos. Desarrolla una crítica de la razón con instrumentos racionales y es pensamiento crítico por excelencia por cuanto llega a tomarse a sí mismo como objeto de la crítica. En efecto, no es posible el reconocimiento de la fragilidad de nuestros equilibrios psíquicos, sociales y culturales sin una aceptación paralela de la precariedad de nuestras teorías.

*La «pasión lingüística»
de Freud*

En la Viena de la fase final del imperio austro-húngaro la vida artística y cultural no estaba compartimentada por áreas, como sucedería más adelante, sino que ocupaba a un grupo de artistas, músicos y escritores que solían encontrarse y discutir casi todos los días y apenas concebían la necesidad de una especialización profesional. Aunque Freud no participaba en la «vida de café» típicamente vienesa que propiciaba esta clase de intercambio, no se desprendió nunca de la tradición cultural y literaria que había contribuido a su formación integral en su juventud. Su obra no es ajena al enriquecimiento recíproco de la medicina, la psicología, la filosofía, la antropología y la literatura, especialmente en lo que concierne a la tragedia clásica y al estudio de los mitos.

Freud, como la mayoría de los profesionales vieneses, conservó su interés por el teatro, el arte, la arqueología y la literatura a lo largo de toda su vida. No sólo no se restringió a la práctica de su profesión sino que, además, situó el psicoanálisis fuera de los confines del ejercicio de la medicina. Así, por ejemplo, defendió el ejercicio del análisis por psicoanalistas no médicos, colocándolo «al cuidado de salvadores temporales de almas que no tienen por qué ser médicos y a quienes no se les permite ser sacerdotes». Frente a la ilusión religiosa y a la ciencia médica positivista, Freud sugiere que las ciencias filológicas proporcionan una preparación más adecuada para el ejercicio del psicoanálisis. En su trabajo sobre *Psicoanálisis y medicina (Análisis profano)* afirma que la instrucción analítica debe incluir el estudio de la historia de la civilización, la mitología, la psicología de las religiones y la literatura. Considera que, a menos que conozca bien estos temas, un analista no puede obtener nada de un gran sector de su material clínico y añade que la mayor parte de lo que se enseña en las escuelas médicas no le sirve para sus propósitos.

Freud conservó a lo largo de su vida los intereses de su adolescencia: en su *Autobiografía* relata que, en el momento en que hubo de elegir carrera, se sentía «movido por una especie de curiosidad que se dirigía, sin embargo, más a los asuntos humanos que a los objetos de la naturaleza» y añade: «Nunca he sido un médico en el verdadero sentido de la palabra. El éxito de mi vida consiste en que después de un rodeo he vuelto a encontrar el camino que me condujo a mi senda primera».

Una parte de gran importancia en este interés por las diversas manifestaciones de la cultura corresponde al lenguaje. Freud poseía, ante todo, una notable aptitud para los idiomas: conocía desde su juventud el checo, el alemán, el yiddish, el hebreo, el latín y el griego; además, aprendió por su cuenta el español y el italiano y llegó a dominar el francés y el inglés. Esto no era extraño en la Viena

de fin de siglo, capital de un gran imperio, desde la que se gobernaba a cincuenta millones de habitantes que comprendían más de diez etnias y lenguas diferentes: alemanes, húngaros, polacos, judíos, checos, eslovacos, croatas, serbios, italianos, eslovenos, búlgaros, rumanos y rutenos. El multilingüismo, indudablemente, establece la posibilidad de escuchar un discurso sobre el fondo de otras lenguas latentes; quizás haya potenciado la capacidad de Freud para acceder a la polisemia de la palabra de sus pacientes: se trata de un discurso polilógico en tanto da vida a una cantidad de voces, no necesariamente unificadas ni unificables, que se generan en la situación transferencial en la que toman forma fantasmas del pasado, personajes cruciales de la infancia que aún viven y hablan, cristalizados en lo inconsciente y dominados por la compulsión a la repetición. El multilingüismo, además, no puede ser ajeno a la noción freudiana de la interpretación como traducción.

Además del plurilingüismo, encontramos en Freud, desde su juventud, un notable cultivo del estilo en la lengua escrita: en su examen de *Matura* (acceso a la universidad) obtuvo la calificación de sobresaliente en la composición en lengua alemana. Sus maestros consideraron que su redacción combinaba dos virtudes difíciles de conciliar: su estilo era a la vez correcto y personal. El Premio Goethe, que se le concedió en 1930, representa el mayor reconocimiento posible para un autor que fue considerado como un verdadero maestro de la lengua alemana. Señalemos finalmente que en el informe presentado por Brücke acompañando la solicitud de Freud para acceder a la *Dozentur* (rango de docente en la universidad), el 2 de junio de 1885, el célebre profesor afir-

maba: «El Dr. Freud es un hombre de buena cultura general, de carácter tranquilo y serio, un trabajador excelente en el campo de la neuroanatomía, de fina destreza, visión clara, vastos conocimientos, cauteloso método para la deducción y dotado del talento de la expresión escrita bien organizada». El hecho de que se alabaran, junto a sus cualidades técnicas y científicas específicas, aspectos como su cultura general y su talento para la escritura pone de manifiesto que en ese contexto no existía la distribución de los diversos dominios científicos e intelectuales en compartimentos estancos, como en otros lugares o épocas. La preparación científica de Freud debe entenderse, entonces, como parte de una formación más amplia, que incluye vastos aspectos de la cultura y una especial relación con el lenguaje que, lejos de aparecer como un mero medio de expresión, está dotado para él de un valor especial.

Esta sensibilidad lingüística fue indudablemente una precondition para el desarrollo de la técnica psicoanalítica en su carácter de terapia verbal como para el descubrimiento del inconsciente: Freud tomaba los matices más finos de las expresiones que formaban parte de los relatos de sus pacientes y de sus propios sueños con tanta seriedad como los síntomas corporales.

La Viena de Freud En la Viena finisecular se produjo la paradoja de que la desintegración social y política propició el desarrollo de uno de los contextos intelectuales más fértiles de la historia cultural de nuestro siglo. Sus grandes creadores —en ciencia, arte, pensamiento— rompieron, intencionalmente o no, los nexos con las concepciones propias de la cultura liberal del siglo XIX en la que se había formado. En los diferentes campos, la intelectualidad vienesa produjo innovaciones que llegaron a identificarse en el marco de la cultura europea como *escuelas* de Viena, especialmente en los terrenos del psicoanálisis, la historia del arte y la música. Toda una generación de austríacos, marcada por las ideas y el estilo de Nietzsche, se comprometió en una tarea de reformulación crítica y de transformación revolucionaria de sus propias tradiciones,



La afirmación del arte y de la vida de los sentidos estaba profundamente marcada por la angustia y la culpa.

poniendo de manifiesto la tensión entre la aspiración a lo absoluto, a la plenitud del sentido y la angustia del nihilismo y la disgregación del sentido. Esta crisis, que habría de prolongarse hasta nuestros días, tuvo sus raíces ya entre fines del siglo XVIII y principios del XIX, cuando poetas y pensadores reconocen que no hay sentido ni totalidad dados sino que aquellos solamente pueden ser contruados. Pero la cultura del fin de siglo, orientada por Nietzsche, llevó hasta sus últimas consecuencias la aporía planteada por una exigencia de sentido tan imposible de satisfacer como de eliminar y por el carácter tan inevitable como insatisfactorio de la construcción. La ausencia de un código ético y estético, de un valor central que de sentido y unidad a la multiplicidad de la vida, genera simultáneamente la crisis del sujeto, que no encuentra un fundamento en la totalidad social sino, por el contrario, su propia alienación o negación y la crisis de la palabra, que suscita desconfianza y decepción por su insuficiencia. Esta problemática, que caracteriza a la cultura europea del final del siglo XIX, encontró un terreno especialmente propicio en el mundo habsburguiano –según Magris– merced a la experiencia distanciadora de su pluralidad lingüística, que impone el reconocimiento de la disyunción entre el lenguaje y la realidad y de la naturaleza convencional del signo. Pero la duda con respecto al signo conduce a la desacralización del significado establecido por el código social: la vanguardia aspira a liberar el significante de la referencia tiránica a un significado que impone a la vida y al arte el sistema de valores dominante.

En su lúcido y esencial análisis de la época, Broch afirma que, hacia 1880, se inició el «alegre apocalipsis» que habría de abatir al Imperio austro-húngaro. Un verdadero vacío de valores reinaba en Viena entre los años 1870 y 1890: «Como producto de la insustancialidad austríaca, en la que nadie podía tomar en serio a nadie porque no había nada que pudiera tomarse en serio como no fuera la sustancia estatal de la corona, la misma estructura social terminó por perder toda sustancialidad, convirtiéndose en una especie de pseudo-democracia, en la que, llegado el caso, los condes adoptaban las manías de los cocheros y los cocheros las manías de los condes; era un estado de fluctuación social (...) que si pudo mantenerse en vigor fue porque el período de esplendor reinante lo mantenía todo en suspensión». De este modo, Viena se convirtió en el ejemplo viviente de lo que es el ocultamiento de la miseria con la riqueza, en la que un mínimo de valores éticos quedaba encubierto por un máximo de valores estéticos, que ya no lo eran tampoco, porque «un valor estético que no nace de un principio ético se convierte en todo lo contrario, en kitsch».

De este modo, la burguesía culta se apropió de la sensibilidad estética y sensual propias de la cultura aristocrática pero en forma secularizada y sumamente individualizada, lo que condujo a una hipertrofia de la vida de los sentimientos y a un repliegue narcisista. Esta tendencia se intensificó aun más por la amenaza de los movimientos políticos de masas, que debilitaron la confianza liberal en su legado de racionalidad, moralidad y progreso. Pero en la medida en que tampoco se abandonó esa tradición de legalidad, moralidad y ciencia, la afirmación del arte y de la vida de los sentidos estaba profundamente marcada por la angustia y la culpa.

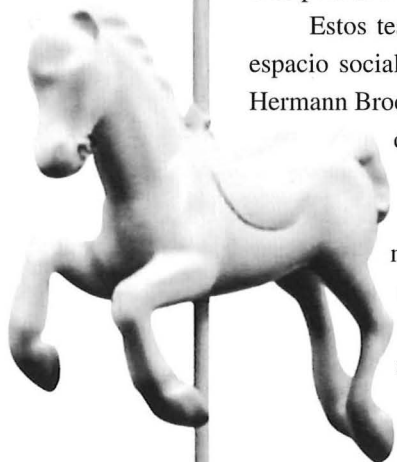
Por otra parte, el esplendor y la riqueza no alcanzaban a encubrir totalmente la miseria. Existía un notorio contraste entre las lujosas residencias de nobles y burgueses y las ingentes viviendas precarias en las que cada cama servía para varios ocupantes que se turnaban a lo largo del día y de la noche. Sin embargo, como ha mostrado Arthur Schnitzler en *La ronda*, las diversas clases sociales entraban en contacto a través de relaciones sexuales en las que la prostitución des-

empeñaba un papel importante. Stefan Zweig, por su parte, describe en *El mundo de ayer* «cómo gusta a las ciudades ocultar, bajo calles limpias y bulliciosas y elegantes avenidas bordeadas de lujosos establecimientos, los canales subterráneos por los que se arrastra la inmundicia de las cloacas y donde, invisiblemente, debe desarrollarse la vida sexual de los jóvenes, oculta a la superficie moralista de la sociedad». Refiriéndose a la prostitución, observa que «había hilera tras hilera de mujeres sentadas –acaso doscientas o quinientas mujeres, aquí, en la Viena del siglo XX, arracimadas, cada cual ante la ventana de la planta baja de su casa– una exhibición de mercancía barata». A esto se agregaba el temor a las infecciones, que «ensombrecía el ánimo y corrompía las relaciones más íntimas».

La aguda ironía de Musil pinta un retrato tragicómico de la «nación incomprensible y ya desaparecida» de *Kakania*: las siglas iniciales empleadas en el Imperio austro-húngaro eran k.k., abreviatura de *kaiserlich-königlich*, es decir, imperial-real. Escribe Musil: «El lujo crecía, pero muy por debajo del refinamiento francés. Se cultivaba el deporte, pero no tan apasionadamente como en Inglaterra. Se concedían sumas enormes al ejército, pero sólo cuanto necesitaba para figurar como la segunda más débil de las grandes potencias. También la capital era un poco más pequeña que todas las otras metrópolis del mundo, pero algo más grande de lo que suele constituir una gran ciudad. El país estaba administrado por un sistema de circunspección, discreción y habilidad, reconocido como uno de los mejores sistemas burocráticos de Europa...». Al subrayar las ambigüedades y contradicciones del sistema, Musil desenmascara el engaño y la falsificación de la realidad: «Según la constitución, el estado era liberal, pero tenía un gobierno clerical. El gobierno fue clerical, pero el espíritu liberal reinó en el país. Ante la ley, todos los ciudadanos eran iguales, pero no todos eran igualmente ciudadanos. Existía un parlamento que hacía uso tan excesivo de su libertad que casi siempre estaba cerrado; pero había una ley para los estados de emergencia con cuya ayuda se salía de apuros sin parlamento, y cada vez que volvía de nuevo a reinar la conformidad con el absolutismo, ordenaba la Corona que se continuara gobernando democráticamente». Indudablemente, el absolutismo, la hipertrofia de la burocracia, las luchas nacionales que llegaban a paralizar la maquinaria del estado, no podían dejar de afectar a los individuos y a las relaciones interpersonales: «No solamente había aumentado la aversión contra el ciudadano hasta ser un sentimiento colectivo; incluso la desconfianza frente a sí mismo y al propio destino había adquirido un carácter de profunda perversidad. Se procedía en este país (...) siempre de distinto modo de como se pensaba, o se pensaba de un modo y se obraba de otro».

Estos testimonios revelan la imposibilidad de ignorar impunemente la realidad, trátase del espacio social o del pulsional. Escritores como Arthur Schnitzler, Joseph Roth, Robert Musil y Hermann Broch han puesto en evidencia algo más tarde –del mismo modo que lo hiciera Freud– la cara oculta de la modernidad, fuente de múltiples rupturas en todos los ámbitos y de un permanente desasosiego. Ellos percibieron con lucidez que el mundo en el que vivían, que alentaba el desarrollo de una sorprendente energía creativa, incubaba al mismo tiempo su propia destrucción: no sólo la disolución del imperio habsburguiano sino también los horrores que habría de ver el siglo que ahora toca a su fin.

El movimiento denominado *Jung Wien*, liderado por Hermann Bahr, reunió a escritores como Arthur Schnitzler, Hugo von Hofmannsthal, Adrian Beer-Hofman, Felix Salten y Peter Altenberg, alrededor de las mesas del Café Griensteidl. El



modernismo preconizado por Bahr a su regreso de su estancia en París, Berlín y otras capitales europeas ofrecía un nuevo camino para la literatura, más interesado por los matices psicológicos que por la presentación realista o naturalista de los problemas sociales; pero la renovación en la literatura no podía independizarse del surgimiento de nuevas perspectivas sobre el mundo, la moral y la sociedad. Bajo la influencia de Ibsen, los modernos –una generación de pensamiento cosmopolita, perteneciente a la burguesía ilustrada, impregnada de la tradición cultural europea cuyas lenguas más importantes dominaba– no sólo proponían una nueva estética sino que aspiraban a ilustrar a la humanidad en su búsqueda de la verdad. Se trata, en realidad, de una verdad fundamentalmente subjetiva: a diferencia de los naturalistas, que buscaban mostrar una verdad idéntica a la realidad, Bahr afirmó que la única ley es la verdad tal como cada uno la experimenta. Se produce así un proceso de relativización y subjetivización de la verdad, y el instrumento para lograrlo es la *sensación*. Observamos aquí la influencia de Ernst Mach, que tuvo tanto peso para esta generación, en lo que respecta a la filosofía, como Nietzsche.

En su *Análisis de las sensaciones* Mach investiga las relaciones entre «lo físico y lo psíquico». Sus *Observaciones antimetafísicas* pueden considerarse como el fundamento filosófico y fisiológico del impresionismo, en tanto el autor reduce el individuo a las impresiones y sensaciones del yo: su afirmación de que el yo es «insalvable» (*unrettbar*) habría de convertirse en el lema de Bahr. Este sostiene la necesidad de una nueva psicología: la consciencia, cuya investigación nunca abandona la vieja psicología, es capaz de captar sólo una parte reducida de los sentimientos, y sólo de una manera deformada, comprimida y confusa. Esta nueva psicología aspira a lo que escapa al autoconocimiento y a la confesión; a los fenómenos que tienen lugar en los nervios y en los sentidos, antes de que lleguen a la consciencia, en su estado «bruto» y no elaborado; a lo extraño en nosotros: los «enigmas en los márgenes de la consciencia», puesto que las expresiones conscientes no son más que «falsas abstracciones». De ahí el interés que despertaran los trabajos de Freud –con su cuestionamiento de la imagen tradicional de la unidad de la consciencia y del yo– entre los modernos; los gustos estéticos de Freud, paradójicamente, eran más bien clásicos.

Aunque la generación de artistas representada por *Jung Wien* y la *Secession* procuraba un lenguaje más auténtico capaz de evadirse de las convenciones burguesas, hubo pensadores, como Kraus y Wittgenstein, que la tildaron de decadentista y consideraron que la suya era meramente una pseudo-solución escapista condenada al narcisismo. Ellos, por su parte, centraron su propia obra en una renovada crítica del lenguaje. A partir de 1900, año de la publicación de *La interpretación de los sueños*, los movimientos críticos se radicalizan y la búsqueda de la verdad pasa a prescindir de toda forma de embellecimiento.

En este proceso de cambio desempeñó un papel fundamental la obra de Karl Kraus, quien intentó restablecer la pureza del lenguaje eliminando toda pretensión estética en la prosa descriptiva periodística, algo análogo a lo que pretendía hacer Loos al despojar a la arquitectura de los adornos superfluos y reconducirla al desempeño de su *función*. De este modo, en todos los ámbitos de la creación artística e intelectual, desde la música de Schönberg hasta la arquitectura de Loos incluyendo, por cierto, la filosofía de Wittgenstein, se llevó a cabo un cuestionamiento de los medios de expresión convencionalmente aceptados, que estaba íntimamente relacionado con la crítica del lenguaje y de la cultura encabezada y promovida por Kraus.

La crítica del sujeto

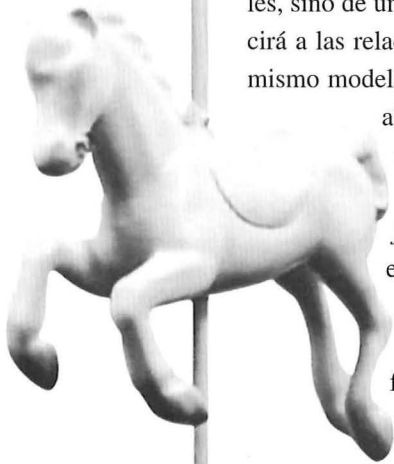
Los descubrimientos freudianos subvirtieron la noción de sujeto, vigente en la filosofía y en la psicología de la consciencia, infligiéndonos una profunda herida narcisista, pero sin caer en la afirmación nihilista de la muerte del sujeto.

1. La noción de inconsciente rompe con la idea de un sujeto auto-consciente, dueño de sus actos y de su voluntad. Freud halla que los síntomas neuróticos tienen un sentido que deriva de la historia del paciente, en tanto han formado parte de escenas (reales o fantasmáticas) a las que pasan a simbolizar. Pero los síntomas se constituyen como tales en la medida en que las representaciones de carácter sexual asociadas a esas escenas son reprimidas y devienen inaccesibles a la consciencia, es decir, no pueden ser representadas mediante palabras, no pueden ser pensadas. Es esto lo que las torna patógenas. Es necesario, además, que la represión fracase, produciéndose el *retorno de lo reprimido*: el deseo inconsciente busca expresarse, ser reconocido, pero sólo lo logra mediante una transacción con las fuerzas represoras, sólo se abre camino a la expresión de una manera simbólica, sustitutiva, disfrazada: tal expresión simbólica del deseo reprimido es el síntoma. El síntoma tiene, entonces, un valor simbólico; no es un dato a considerar según una epistemología centrada en la *mirada*, como es la propia de la tradición médica, situada en el marco de las ciencias naturales, sino de una epistemología basada en la *escucha*: es la palabra del analizante la que nos conducirá a las relaciones significativas que lo constituyen como sujeto de un deseo inconsciente. Este mismo modelo permite comprender la formación de sueños, actos fallidos y chistes. Se borra así, al mismo tiempo, la línea artificialmente trazada entre lo *normal* y lo *patológico*: la interpretación de los sueños revela que lo *otro* de la neurosis no nos es ajeno.

Freud indica que la interpretación del sueño consiste en pasar del *texto manifiesto* del mismo a un *pensamiento latente*, a la manera de una traducción o, más exactamente, del desciframiento de un jeroglífico. Las ideas latentes a las que nos conduce el análisis del sueño (a partir de la asociación libre con cada uno de sus elementos manifiestos) no son en sí mismas inconscientes: se trata de pensamientos o fantasías de carácter preconscious y de restos diurnos que están conectados asociativamente con deseos inconscientes cuya expresión permiten y encubren al mismo tiempo. Un deseo inconsciente que se remonta a la infancia y ha sido despertado por un deseo actual, se transfiere a una representación preconscious, sometiéndola a las reglas de operación del inconsciente, que «trata a las palabras como cosas», haciendo posible la realización del deseo, al articularlo en una secuencia de imágenes plásticas.

La interpretación recorre el mismo camino, en sentido inverso, que el proceso de elaboración del sueño, pero esto no significa que se le atribuya a éste último una existencia autónoma; la articulación del deseo en el sueño sólo se *realiza* en la medida en que éste es interpretado. El sentido del sueño emerge a través de las asociaciones verbales del soñante: no se trata de ninguna manera de un *significado último* que residiría supuestamente al final de la cadena asociativa, ni tampoco de desvelar unos *símbolos* universales, como sostenía Jung en su postulación de un inconsciente colectivo dotado de arquetipos esenciales y comunes a toda la humanidad. Se trata de los efectos de *significancia* que se *crean* al asociar unas representaciones con otras.

Del mismo modo que en el sueño o en el síntoma, la condensación y el desplazamiento operan sobre los elementos verbales en el lapsus, con el resultado de que el sujeto dice algo que *no quería* decir; emerge, a través de esta formación del inconsciente, algo ajeno y no reconocido por nuestro *yo oficial*, que tampoco coincide con lo que los demás esperan socialmente de nosotros;



algo procedente de *otra escena* irrumpe en la palabra enunciada. No hay nada en nuestra palabra ni en nuestros actos que se produzca por azar o que sea insignificante; Freud postula un determinismo (inconsciente) que equivale a afirmar que todo cuanto decimos o hacemos es susceptible de ser interpretado. El sujeto freudiano es el sujeto del inconsciente, el sujeto del deseo que él mismo desconoce. Si el yo alcanza el éxito en su lucha contra los deseos que le resultan inaceptables a través de la represión de los mismos, no deja de pagar un precio por ello: la automutilación que supone haber enajenado algo que le atañe íntimamente y de lo que, además, sólo imaginariamente se ha desembarazado, ya que en cualquier momento puede retornar lo reprimido dando lugar a la formación de síntomas que habrán de limitarlo. El yo, sometido a aquello mismo que pretende rechazar, se configura como lugar de desconocimiento. Desde esta perspectiva, no hay unificación ni totalización posibles; el sujeto se constituye como tal en tanto escindido.

2. La desnaturalización de la sexualidad se produce merced a la ruptura de Freud con la concepción vulgar, que es también la de la ciencia de su época, que sostiene que la sexualidad aparece en el momento de la pubertad, que tiene un objeto natural –un adulto del otro sexo– y cuyo fin es la procreación.

Al ocuparse de la pulsión, relegando la noción de instinto al mundo animal, Freud establece una ruptura entre el sexo y la sexualidad específicamente humana.

Al ocuparse de la pulsión (*Trieb*), relegando la noción de instinto (*Instinkt*) al mundo animal, Freud establece una ruptura entre el sexo, como función biológica al servicio de la reproducción, y la sexualidad específicamente humana que, en tanto tal, no es un dato natural sino que se construye en una compleja historia de relaciones intersubjetivas. La pulsión no tiene un *objeto* natural, predeterminado, adecuado, sino que cada uno habrá de *hallar* un objeto sexual en su encuentro con el otro. Las *fuentes* de la pulsión son diversas *zonas erógenas* que, si bien se establecen apoyadas en ciertas necesidades (alimentación, excreción), adquieren una significación en función de la relación que se establece a través de ellas con el otro, relación en la que se obtiene un placer que excede la satisfacción de la necesidad y se independiza de ella –excepto en el caso en que se encuentra displacer en lugar de placer, lo que conlleva la dificultad para la libidinización del cuerpo y su experiencia, con la consiguiente defusión de las pulsiones de vida y muerte. Así, cada sujeto erogeniza su cuerpo de una manera singular o, más bien, es erogenizado por otro para el cual tiene un valor significativo como objeto de deseo. Esta diversidad de zonas erógenas hace que tampoco los *finés* de la pulsión estén predeterminados ni se reduzcan al *acto heterosexual adulto*, como demuestra tanto el estudio de las perversiones como el de la sexualidad infantil. El cuerpo del que se ocupa el psicoanálisis, el cuerpo erógeno, no coincide con el anatómico, sino que se estructura a la manera de un mapa dibujado por los fantasmas en los que el sujeto representa la realización de su deseo.

Esta caracterización de la pulsión revela que considerarla como una *unidad* no es más que una ficción. El análisis freudiano muestra que la sexualidad comprende una *multiplicidad* de pulsiones *parciales*, que buscan el placer independientemente unas de otras, lo cual, a su vez, es fuente de contradicción y conflicto. Tampoco la genitalidad, término *ideal* de la evolución libidinal, garantiza el logro de la *unidad* ni de una *identidad* sexual definitiva, puesto que se asienta sobre el terreno problemático e incierto de las pulsiones parciales. Luego, se derrumba la concepción esencialista de la masculinidad y la feminidad. Hombres y mujeres no son tales *a priori* de la historia de su constitución como sujetos, que es, al mismo tiempo, la historia de su sexuación. Masculinidad y feminidad no son puntos de partida sino de llegada, nunca suficientemente asegurados, que se estructuran a través del pasaje por el complejo de Edipo en la fase fálica u organización genital infantil.



Esta fase está centrada en el *falo* que, nunca se insistirá demasiado en ello, no es lo mismo que el pene, no es un órgano anatómico, sino una *teoría sexual infantil*: la *premisa* universal del falo, la *creencia* de que todos los seres humanos tienen un pene. Pero la constatación de que esto no es así de hecho, unida a la amenaza de castración que vehiculiza la prohibición del incesto, introduce la noción de la *castración*, como intento por explicar la diferencia entre los sexos. El hecho de que sea en este momento cuando se estructura el complejo de Edipo, sella su articulación con el complejo de castración: angustia por la posible pérdida del pene en el niño, envidia del mismo en la niña. De este modo, ambos sexos quedan marcados por la introducción de una *falta* (que es la vertiente subjetiva de la prohibición cultural del incesto). El sujeto sexuado es el sujeto que ha pasado por la castración, que carece de unidad y de plenitud, que sólo puede constituirse como deseante en tanto escindido.

Esto nos permite entender por qué es precisamente lo sexual lo que ha de ser reprimido: porque la sexualidad se estructura en torno a la castración, a la falta, a un *corte* que opera el orden simbólico, a la herida narcisista que supone, *para ambos sexos*, el descubrimiento de la diferencia sexual anatómica. Esa falta se articula, al mismo tiempo, con la falta de un objeto natural y predeterminado de la pulsión. Así, la teoría sexual de Freud rompe con toda certeza posible acerca del deseo sexual y de sus objetos, poniendo en cuestión una identidad sexual que se construye culturalmente como natural. La existencia del inconsciente se justifica por el rechazo del sujeto a enfrentarse con este *no-saber*, con este *enigma* que le plantea la sexualidad. Si bien el complejo de Edipo es el relato mítico de la articulación del deseo, en tanto incestuoso, con la prohibición y la culpa, al mismo tiempo muestra lo enigmático de la propia identidad: el Edipo de Sófocles rechaza y ordena el castigo de un personaje desconocido, que no es otro que él mismo.

3. La introducción del concepto de narcisismo supone una profundización de la crítica del sujeto del racionalismo: el yo se convierte en un *objeto*, una *imagen*, un vestigio de las identificaciones pasadas, estableciéndose así una tensión entre aquél y el yo como sede del control de la motricidad y de la inhibición de las pulsiones.

El narcisismo es un momento *normal* de la constitución del sujeto, en el que la libido toma por objeto –su primer objeto– al propio yo en tanto éste –primitivamente un *yo ideal*– resulta de la identificación con el objeto originario. Es decir, lo que se constituye inicialmente como *yo* resulta de asumir como propios todos los atributos positivos del objeto –que no es reconocido todavía como tal, como diferente, como otro– y de tomarse a sí mismo como fuente de todo placer. Pero no acabaríamos de constituirnos como sujetos deseantes si quedáramos atrapados en esta posición narcisista. El niño o niña es un objeto de amor para la madre; esto le permite tomarse a sí mismo como objeto de amor. El cuerpo se *sexualiza*, se *erogeniza*, en la historia de la relación del niño con la madre. Pero precisamente sobre esta relación recae el tabú del incesto, por lo que el deseo edípico sólo persiste en tanto reprimido. El niño o niña tendrá que desprenderse del cuerpo materno como referente erótico. Esta función de *corte* es realizada por la castración en tanto simboliza, para el sujeto, el tabú del incesto. De este modo proporciona la posibilidad de salir de la posición narcisista para acceder al universo simbólico y, con él, a la sustitución del objeto primario por otros. El amor al objeto llevará para siempre la marca de su origen, configurándose como una suerte de rodeo para recuperar la posición narcisista perdida: ser amado por un objeto idealizado permite al yo fusionarse imaginariamente con el primitivo yo ideal. He aquí otro paso en la desmistificación del yo y de sus sentimientos más desinteresados.

4. En 1920 Freud introduce la noción de pulsiones de muerte en el cuadro de su teoría de las pulsiones, contraponiéndolas a las de vida que incluyen, ahora, tanto la libido como la autoconservación. Las pulsiones de muerte tienden a la reducción completa de la tensión, a conducir, en última instancia, al ser vivo a un estado inorgánico. Orientadas inicialmente hacia el interior del individuo y tendientes, en consecuencia, a la autodestrucción, habrán de manifestarse luego en forma de pulsiones agresivas o destructivas. Esto es así porque la libido se une a la pulsión de muerte y, de este modo, le señala el camino hacia los objetos, lo que permite al sujeto desembarazarse de ella al derivarla hacia el exterior. Parte de estas pulsiones se pone al servicio de la sexualidad, asumiendo la figura del sadismo; otra parte no sigue ese desplazamiento hacia el exterior sino que se orienta hacia el propio sujeto y, merced a su articulación con la libido, se manifiesta como masoquismo erógeno. La introducción de este concepto responde, por una parte, a una necesidad estructural de la teoría puesto que, a partir de la introducción del narcisismo, el yo puede ser libidinizado, en lugar de reducirse a agente de la auto-conservación. Por lo tanto, para mantener el dualismo necesario para definir la libido, hace falta oponerle otro polo pulsional. Por otra parte, responde también a la exigencia de dar cuenta de una cantidad de hechos clínicos que, hasta el momento, habían permanecido inexplicados.

Ante todo, Freud había observado los fenómenos de *repetición*, imposibles de explicar en la perspectiva de la búsqueda de satisfacción libidinal o del simple intento de dominar activamente las experiencias desagradables que se habían sufrido pasivamente. La compulsión a la repetición pone de manifiesto lo *demoníaco*, es decir, una fuerza irreprimible, independiente del principio del placer y capaz de oponerse al mismo. Eso le sugiere a Freud la idea del carácter regresivo de las pulsiones, que lo conduce a considerar a la pulsión de muerte como la pulsión por excelencia (“lo más pulsional de la pulsión»). Al mismo tiempo, en la experiencia psicoanalítica adquirieron cada vez más importancia las nociones de ambivalencia, agresividad, sadismo y masoquismo, elaboradas a partir de la clínica de la neurosis obsesiva y de la melancolía. Freud afirma, en efecto, que si se toman en consideración las manifestaciones del masoquismo, la reacción terapéutica negativa y el sentimiento de culpa de los neuróticos, es imposible mantener la hipótesis de que el funcionamiento psíquico está regulado exclusivamente por la tendencia al placer.

Lo que Freud trata de conceptualizar mediante la pulsión de muerte es lo más radical de la noción de pulsión: el retorno a un estado anterior, al reposo absoluto de lo inorgánico. Esta concepción modifica la representación freudiana de la sexualidad: ya no se define como una fuerza disruptiva, perturbadora, sino que, bajo el nombre de Eros, se convierte en principio de vida y cohesión. En su lugar, algo aun más irracional se instala en el corazón del sujeto psicoanalítico: la esencia del inconsciente en tanto indestructible e inmodificable; la irreductibilidad de la tendencia a la destrucción, que se revela en el sadomasoquismo; la articulación indisoluble, en fin, de todo deseo, ya sea agresivo o sexual, al deseo de muerte.

De la crítica del sujeto a la crítica de la cultura

Si bien el contexto de descubrimiento y de aplicación del psicoanálisis es la práctica clínica, las observaciones de Freud sobre la cultura no constituyen una mera *opinión*, sino una reflexión psicoanalítica sobre lo que en ella se revela del inconsciente. Si el psicoanálisis en su dimensión clínica es una lucha por la recuperación del recuerdo, en tanto crítica de la cultura aparece como una confrontación con los poderes alienantes de la realidad social.

Las instituciones constituyen medios para *defender* la cultura: por un lado, medios de compulsión al trabajo cultural y a la limitación pulsional; por otro, medios para *compensar* a los seres humanos por sus sacrificios y reconciliarlos con la cultura. Con respecto a los primeros, Freud considera que con la *negativa* (*Versagung*) a satisfacer determinadas pulsiones mediante la institución de la *prohibición* (*Verbot*), fundamentalmente la prohibición del canibalismo, el incesto y el asesinato, se establece el paso de la prehistoria animal a la cultura. Pero si la *privación* o *carencia* (*Entbehrung*) que resultan de la prohibición son comunes a todos los seres humanos, hay *otras* carencias que son específicas de algunos grupos, clases sociales o individuos. Freud denuncia la injusticia social al señalar que hay clases postergadas, explotadas, en la medida en que la satisfacción de unas minorías condena a la mayoría a un *exceso* de carencias y privaciones. Esto genera, a su vez, una mayor medida de hostilidad hacia esa cultura que estas clases hacen posible con su trabajo, pero en cuyos bienes tienen poca participación. Si el superyo (interiorización de las exigencias externas) representa un patrimonio cultural valioso como progreso psíquico, en tanto convierte a los individuos de enemigos de la cultura en soportes de la misma, no se puede esperar que tal interiorización de las prohibiciones culturales, en el caso de los oprimidos, no engendre descontento y rebeliones. Una cultura así —dice Freud— «no puede durar mucho tiempo, ni lo merece».

Entre las satisfacciones compensatorias que ofrece la cultura se cuentan los ideales culturales y las realizaciones artísticas. Los ideales no son para Freud esencias preexistentes que orientarían la actividad de los individuos; se constituyen en función de las primeras producciones culturales satisfactorias para luego convertirse en modelos que orientan tales producciones o rendimientos. Esto indica el carácter *narcisista* de la satisfacción que proporciona el ideal a los miembros de la cultura, pues se basa en el orgullo por la producción realizada, que se colma por la comparación con los rendimientos e ideales de otras culturas: según las diferencias halladas, cada cultura se arroga el derecho a desvalorizar a las otras. La discordia entre diferentes círculos culturales o naciones, motivada por los ideales, y la satisfacción narcisista que éstos proporcionan, contrarrestan la hostilidad a la propia cultura. Así, las clases más desfavorecidas se ven *compensadas* por las limitaciones que sufren mediante el derecho a despreciar a los de afuera, merced a su identificación con las clases dominantes y explotadoras.

La parte más significativa del acervo psíquico de una cultura es, para Freud, la *ilusión* constituida por sus representaciones religiosas. Éstas surgen de la misma necesidad que los demás rendimientos de la cultura —defenderse del abrumador poder de la naturaleza— se les añade un segundo motivo: el impulso a corregir las imperfecciones de la cultura. No son producto de la experiencia ni resultado del pensamiento: son *ilusiones*, es decir, realizaciones de los deseos más antiguos, más fuertes, más urgentes de la humanidad. El secreto de su fuerza es precisamente la fuerza de estos *deseos*: el dominio de la divina providencia alivia la angustia ante los peligros de la vida; el establecimiento de un orden moral asegura la realización de la justicia; la esperanza de la prolongación de la existencia en una vida futura proporciona el marco espacial y temporal en el que se habrían de realizar tales deseos. Una *ilusión* no es lo mismo que un *error*; tampoco es *necesariamente* un error. Freud llama a una creencia *ilusión* cuando en su motivación se abre paso la *realización de deseos*, prescindiendo de su relación con la realidad y renunciando a su confirmación. En este sentido, también hay otros patrimonios culturales ilusorios, como los supuestos que regulan las instituciones estatales o las ilusiones eróticas que enturbian las relaciones entre los sexos.



A lo largo de miles de años de vigencia, la religión se demostró incapaz de consolar y hacer felices a la mayoría de los seres humanos, de reconciliarlos con la vida, de convertirlos en soportes de la cultura. Por el contrario, al sacralizar la prohibición cultural, se corre el riesgo de que su cumplimiento dependa exclusivamente de la creencia en Dios. La propuesta de Freud es revertir este paso y renunciar a esta transfiguración de la prohibición, aceptando su fundamento social (necesidad de la cultura para la supervivencia). Esto permitiría también discriminar las prohibiciones *necesarias* de las *excesivas*: es difícil diferenciar en algunas culturas lo que estableció Dios de lo que instituyó un gobierno todopoderoso; sería conveniente entonces dejar a Dios fuera del juego y reconocer el origen puramente humano de todas las instituciones y preceptos culturales. Así se disolverían su rigidez e inmutabilidad y en lugar de pretender abolirlas los seres humanos podrían intentar mejorarlas.

Freud alega así, como un ilustrado, en favor de una fundamentación *racional* de los preceptos culturales que los reduzca a la *necesidad* social. Pero, como toda su obra ha mostrado, los motivos puramente racionales no tienen suficiente vigencia frente a las pulsiones. La religión es equivalente a la neurosis infantil, que se funda en la incapacidad del niño para limitar sus exigencias pulsionales mediante el trabajo intelectual, lo que lo obliga a dominarlas mediante actos de *represión* tras los cuales generalmente hay otro motivo de angustia. Es necesario, como en el tratamiento psicoanalítico de la neurosis, sustituir la represión por los rendimientos del trabajo mental racional. La revisión de los preceptos culturales acarrearía el levantamiento de muchos de ellos. La propuesta es, entonces, llegar hasta las fronteras del entendimiento, en tanto el poder del *Logos* encuentra un límite en la *necesidad*.

¿No producirá la religión una verdadera atrofia de la capacidad intelectual de los niños, al limitar la función del pensar mediante la amenaza con el castigo del infierno?

La crítica de la razón Freud era racionalista, pero no optimista; también era escéptico sin ser pesimista. A diferencia de los ilustrados, no se refiere a una razón y a una historia unificadas en un mismo movimiento de totalización. No hallamos en él la creencia en una modernidad que tendría que llevar a la humanidad al triunfo de un mundo reconciliado consigo mismo y con la razón, más allá de las contradicciones. Freud se pregunta si *necesariamente* los seres humanos son poco accesibles a las fundamentaciones racionales y están dominados por los deseos pulsionales. ¿No producirá la religión una verdadera *atrofia* de la capacidad intelectual de los niños, al limitar la función del *pensar* mediante la amenaza con el castigo del infierno?

Si el único medio para regular nuestras pulsiones es nuestra actividad intelectual (elaboración), ¿cómo esperar que sujetos sometidos a la *prohibición de pensar* (*Denkverbot*) puedan alcanzar esa primacía del intelecto? Sin embargo, la prohibición de pensar no es la única causa de las limitaciones de la razón: la crítica de la cultura no agota la crítica de los alcances de la razón. Para Freud el *Logos* tiene un límite dado por la potencia de la *Ananké*: la realidad exterior en tanto necesidad, que nos indica que no todo es posible. En esa realidad se incluyen las pulsiones. Así, Freud piensa el *Logos* en su reciprocidad con la necesidad: describe la tensión entre la fuerza de la razón y las fuerzas pulsionales, tensión que hay que entender como aporía y no como contradicción que podría resolverse dialécticamente.

Cuando Freud explicita, tanto en *El porvenir de una ilusión* como en *El malestar en la cultura*, la tensión constituyente entre sujeto y cultura, revela la oposición irreconciliable entre el deseo y la prohibición cultural: no hay cultura sin prohibición, y la prohibición genera carencia,

malestar, posibilidad de neurosis. Los fundamentos de la cultura constituyen la precondition misma de las neurosis; es el precio que se paga por la cultura, que a su vez es la condición de nuestra propia existencia como seres humanos. Pero sería absurdo tachar de pesimista a una perspectiva que nos permite aprehender la problemática del ser humano en tanto sujeto deseante. Si la teoría de la neurosis nos hace dudar de la capacidad del ser humano para lograr la responsabilidad, en tanto se lo impiden los deseos, ideales y sentimientos de culpa inconscientes que lo determinan sin que lo sepa, la razón sólo puede ser la razón relativa de la asunción responsable de las condiciones de la propia existencia.

La referencia a la prohibición de pensar implica pasar del plano cognoscitivo al plano ético. No se trata ya sólo de la cuestión epistemológica; la prohibición de pensar da cuenta del malestar en la cultura. Pensar exige el levantamiento de la prohibición, por lo que es capaz de cuestionar y perturbar el orden establecido. Si es cierto que es muy difícil evitar las ilusiones, y Freud reconoce que su propia perspectiva puede ser ilusoria e infundada, podemos aspirar al menos a que nuestras ilusiones no sean incorregibles como las religiosas, a que no tengan el mismo carácter delirante (prescindente de la realidad).

Uno de los pocos aspectos en los que Freud se muestra optimista acerca del futuro de la humanidad, se refiere a esta esperanza de que la voz de la razón llegue a ser escuchada, con el fin de disminuir el sufrimiento. Pero debemos estar preparados para soportar que nuestras esperanzas resulten ser sólo ilusiones: también la creencia en los progresos del trabajo científico puede ser engañosa; la única forma de no caer en la trampa de sustituir unas ilusiones por otras, dice Freud, es reemplazar las teorías científicas que resulten erróneas. Freud restringe las posibilidades de la ciencia al considerar que ésta sólo puede mostrar cómo se nos aparece el mundo en función de las particularidades de nuestra propia organización mental y de aquello de la realidad que ha actuado sobre nosotros para determinar las características de esa organización. De manera que incluso el convencimiento freudiano de que podemos llegar a conocer algo de la realidad externa a través del trabajo científico está afectado por la *desconfianza*, en la medida en que relativiza su creencia en la posibilidad de construir un mundo verdadero y libre al renunciar a las ilusiones de la religión.

Así como los deseos inconscientes, los ideales y las prescripciones sociales interiorizadas participan y se abren paso en la constitución de los ideales, también pueden hacerlo en las ambiciones del conocimiento científico. El desarrollo del conocimiento y la técnica que se produjo en nuestro siglo nos ha mostrado que la desconfianza de Freud no era infundada sino que, por el contrario, su parte de confianza en la ciencia nos parece en la actualidad ingenua y excesiva. Cuestionar esta creencia supone reconocer la necesidad de una reflexión crítica sobre la significación de la ciencia para la práctica de la vida, es decir, una reflexión ética. Hoy tenemos más claro aun que la ciencia no es neutra ni pura, que está a merced de los prejuicios, del dogmatismo y de toda clase de abusos para fines extracientíficos: el saber no es ajeno a las relaciones de poder.



M E D I C O A U N Q P U
A I C N A L U B M A A C
E S E N A D E M E J C I R
O A R E M R E F N E I R
A L L I M A C R Q U E U
E U N P A T S O N O N J
H A Y Q U E O O L V T A
I D A R Q U E E N L E N
V I V E E N E L A D G O
O N A F O R I U Q U A A

Estas piezas encajan dos a dos, excepto una, que sobra. ¿Cuál?

