



CEU
Biblioteca

Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de docencia e investigación de acuerdo con el art. 37 de la Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 de Julio del 2006.

Trabajo realizado por: CEU Biblioteca

Todos los derechos de propiedad industrial e intelectual de los contenidos pertenecen al CEU o en su caso, a terceras personas.



El usuario puede visualizar, imprimir, copiarlos y almacenarlos en el disco duro de su ordenador o en cualquier otro soporte físico, siempre y cuando sea, única y exclusivamente para uso personal y privado, quedando, por tanto, terminantemente prohibida su utilización con fines comerciales, su distribución, así como su modificación o alteración.



Historia del psicoanálisis

Prof. Dr. Aquilino Polaino-Lorente
Catedrático de Psicopatología de la Universidad Complutense

Historia Universal del Pensamiento Filosófico. Liber. Ortuella,
2007, v. 5, pp. 827-903.

La emergencia del psicoanálisis en el contexto científico-filosófico de su época

El psicoanálisis aparece en el escenario científico y cultural del último tercio del siglo XIX. La medicina de entonces respondía a un modelo físico-natural, permeable a las teorías evolucionistas y muy atento a las investigaciones biológicas por las que decididamente apostó y que tantos éxitos le haría cosechar en el futuro.

Sin embargo, la medicina de entonces había vuelto sus espaldas a cuanto hiciera referencia a la consideración de la condición humana, a la importancia de las relaciones interpersonales entre el médico y el enfermo, al relevante papel de lo psicológico en el modo de vivir y reaccionar frente a la enfermedad. La medicina, aunque todavía no tecnificada –dada la insuficiencia de los conocimientos de que se disponía en ese momento- había optado, no obstante, por la técnica.

Desde la perspectiva filosófica, Freud (1856-1939) se ocupó más de la comprensión que de la explicación del “aparato psíquico”, alzaprímado así las ciencias del espíritu sobre las de la naturaleza, de acuerdo con las diferencias establecidas por Dilthey a finales del siglo XIX.

Desde la perspectiva científica y epistemológica, la obra de Freud ha suscitado desde el principio a la actualidad numerosas críticas, incluso por parte de sus mejores biógrafos Jones (1970) y Gay (1990). Hasta cierto punto, es lógico que sea así, dado que la mayoría de las hipótesis por él sostenidas no fueron entonces demostradas y, lo que es todavía más importante, no parecen que sean objeto en la actualidad de falsación o verificación experimental (Eysenck, 1988).

El horizonte psicológico en el que comienza a escribir Freud está todavía penetrado por la psicología filosófica o racional representada por Brentano (1838-1917) y Husserl (1859-1938) y la psicología fundada en la introspección. No obstante, al filo de esa misma fecha se inicia la psicología experimental conducida por su pionero Wundt (1832-1920) en la Universidad de Leipzig (1878), que enseguida continuó su andadura de la mano de otros muchos profesores

que siguieron a aquél: Ebbinghaus (1850-1909), Titchener (1867-1927), Stern (1871-1938), y entre ellos y muy especialmente Stanley Hall (1844-1924), quien fundó el primer laboratorio de psicología experimental en los Estados Unidos. En ese contexto es comprensible que Freud se ocupara del estudio del “aparato psíquico”, influido por las ideas del biologicismo y fisicalismo dominantes en ese momento en aquel contexto.

Desde la perspectiva antropológica, la obra de Freud suscitó tal vez la crítica y desestimación más abyecta, si se hace excepción de la relativamente buena acogida que tuvo en algunos sectores de EE.UU. En realidad, el pensamiento freudiano –en especial por la teoría de la libido y el inconsciente- dio un mentís rotundo al modelo antropológico que del hombre se tenía como ser racional, consciente de sus actos, y libre para dirigir su comportamiento.

Con independencia de que el pensamiento freudiano fuera o no desacertado, el hecho es que escandalizó a la sociedad victoriana de su tiempo, una sociedad configurada más por las apariencias y la simulación y demasiado pronta al escándalo.

Freud incurrió en un reduccionismo de fatales consecuencias –en que se fía todo lo psíquico a los instintos, de los que aquél parece ser una emanación o derivación-, además de en el psicologismo que cierra a la persona en el hermetismo de su “aparato psíquico”, sin posibilidad alguna de apertura a la trascendencia.

El autor redujo las creencias religiosas a meras convicciones afectivas que buscan satisfacer las necesidades del ser humano de ser protegido, de adquirir notoriedad (poder) y seguridad y de pertenencia a un grupo. En esto, el moralista puritano e irreligioso que fue Freud, manifiesta una cierta deuda contraída con Schopenhauer y Nietzsche.

Pero es harto probable que las críticas que más debieron lacerarle en su intimidad fueron las provenientes del elenco de sus primeros discípulos. No deja de ser curioso que la mayoría de ellos no sólo rompieron muy pronto con el movimiento psicoanalítico, sino que se opusieron con fundados argumentos a las hipótesis de su maestro. Algunos de ellos, además, fundaron escuelas que se difundieron más y fueron mejor acogidas que el mismo psicoanálisis ortodoxo. Ciertamente también, que Freud en el tema de las “lealtades de escuela” se comportó siempre de forma muy radical, según el principio por él invocado de “o sumisión incondicional o franca enemistad” (Mandolini, 1960).

Desde la perspectiva metodológica, hay una primera etapa –el Freud neurólogo- en que se atiene en todo al método científico-positivo de la medicina de su tiempo. Sin embargo, una vez que abandonó la neurología para interesarse por la histeria, su método se transforma. De lo que se trata, entonces, es de interpretar los abigarrados síntomas histéricos de los pacientes, sin dejar por ello de observarlos con el mayor rigor posible.

En estas circunstancias, la observación –aunque necesaria en la clínica- es desplazada por la *hermenéutica* y la interpretación. Este modo de proceder se acentuará todavía más a su regreso de Francia, donde se había trasladado para aprender con Breuer a hipnotizar y tratar de suscitar en los pacientes histéricos una catarsis liberadora.

A los pacientes que no respondían a la hipnosis, Freud les animaba a hablar libremente, evitando toda conexión finalista en su discurso, así como cualquier otra estimación moral de lo que narraban. Se trataba de dejar fluir libremente a las ideas y observar, para su posterior interpretación, el modo en que éstas se asociaban a otras ideas. Surgió así el principal recurso metodológico empleado en el psicoanálisis: la *asociación libre*. A través de la interpretación de lo que el paciente expresara, Freud substituyó la catarsis motora (propia de la hipnosis) por la catarsis verbal (propia del psicoanálisis).

Por último, desde la perspectiva cultural, la obra de Freud sufre una inflexión inusitada durante sus dos últimas décadas. Los textos del último Freud se distancian mucho del resto de su obra. El psicoanálisis llega a presentarse como una voraz panacea que anega e invade cualquier otra disciplina, desde el derecho a la sociología, de la cultura a la moral, del arte a la religión. Emergía así un Freud desconocido, por su atrincheramiento en el dogmatismo subjetivista cerrado a todo diálogo y alzado sobre una “omnipotencia” que en modo alguno estaba puesta en razón.

En cualquier caso, preciso es reconocer que las aportaciones freudianas han contribuido a comprender mejor los trastornos psíquicos, a prestar una mayor atención a la relación médico-paciente, a abrir un nuevo procedimiento terapéutico –la psicoterapia- que puede aliviar el sufrimiento de los pacientes, a iluminar ciertos comportamientos y manifestaciones –que como los trastornos neuróticos y psicosomáticos- resultaban entonces incomprensibles (Polaino-Lorente, 1994).

En realidad, resulta difícil afrontar el estudio de la obra freudiana porque como tal constructo psicoanalítico no es unidimensional sino multidimensional, como tampoco su discurso es unívoco sino equívoco. Maritain (1958) distingue, en su crítica al psicoanálisis, tres planos bien diferenciados: metodológico, psicológico y filosófico, y sostiene lo que sigue: “respecto al primer plano (metodológico), Freud, a mi parecer, se revela como un investigador genial; respecto al tercer plano (filosófico), casi como un obsesionado; con relación al segundo plano (psicológico), como un psicólogo de gran valor, cuyas ideas activadas por un asombroso instinto de descubrimiento, están viciadas por un empirismo radical y una metafísica aberrante, inconsciente de sí misma.”

Con independencia de que las teorías psicoanalíticas tengan en el actual contexto clínico una penetración mucho más modesta que antaño –en gran parte debido a sus escasos resultados terapéuticos respecto a la poderosa eficacia generada por los psicofármacos-, hay que admitir que muchas ideas del psicoanálisis permanecen vivas y continúan estando vigentes en la cultura contemporánea. Constituiría un punto de insinceridad no reconocer este hecho. Puede afirmarse, por tanto, que en alguna forma el psicoanálisis, parcialmente, se ha hecho cultura (Polaino-Lorente, 1995).

Este modo peculiar de enraizarse el psicoanálisis en el actual contexto sociocultural no es del todo manifiesto, sino que permanece sumergido y latente en la “mentalidad dominante” y en ciertos usos y costumbres que, desde luego, contribuyen a modelar el comportamiento humano.

Hay muchas personas que piensan la realidad (o la interpretan) desde ciertas “claves psicoanalíticas”, lo que demuestra que las ideas introducidas por Freud han hecho fortuna en ciertos sectores del ámbito sociocultural. En realidad, esto ha sucedido casi siempre que determinadas ideas se han puesto en circulación y han llegado a anidar en la mente de muchos. Lo mismo puede afirmarse respecto de algunas afirmaciones de ciertos filósofos. Sin duda alguna, pensamos desde “categorías” aristotélicas, tomistas, cartesianas, o nietzscheana. Otra cosa es que el hombre de la calle sea consciente de ello.

Cuanto más tiempo ha transcurrido desde la introducción en la sociedad de esas categorías conceptuales, mejor asentadas están y más adensadas en la mentalidad de los ciudadanos. Es muy frecuente que, en la actualidad, al argumentar una persona acerca de un tema cualquiera emplee el principio de causalidad aristotélico, sin que al mismo tiempo repare en que está argumentando o fundamentado sus afirmaciones en el pensamiento griego.

A pesar del poco prestigio social que tiene hoy la filosofía, no conviene olvidar sin embargo que la trama del pensamiento de muchas personas está sostenida y se apoya en los elementos claves de ciertos sistemas lógicos introducidos por los filósofos. Algunas de esas claves con las que hoy se ensamblan los tramados lógicos de los que parten muchos ciudadanos son –preciso es reconocerlo- conceptos extraídos del psicoanálisis y del marxismo, aunque subrepticamente sumergidas en el propio discurso.

Desde esta perspectiva, habría que afirmar que la teoría psicoanalítica se muestra insuficiente para hacer comparecer en la conciencia ciudadana las claves conscientes que, no obstante, han logrado introducirse en ella de forma inconsciente. Es muy probable que ni siquiera Freud –como cualquier otro filósofo- se percatase conscientemente del alcance cultural que tendrían con el tiempo los conceptos vertidos por él en sus propias teorías.

Asistimos así a la paradoja consistente en que los autores pioneros en que se originaron las nuevas claves conceptuales, no siempre tuvieron la intención de moldear, a través de ellas, la cultura de su tiempo, a pesar de lo cual en cierto modo la conformaron tal y como hoy la conocemos. Por contra, el así llamado psicoanálisis de la cultura, aunque se propusiera tal tarea, tampoco parece haber conseguido su propósito (Fromm, 1980).

Más allá de esta paradoja, no obstante, parece un hecho cierto y verificable que esas ideas y pensamientos han logrado transformar el modo en que el hombre tiene que habérselas con el mundo, la sociedad y la cultura. La influencia de este cambio en el mapa cognitivo de muchas personas, una vez que se produjo la diseminación y generalización de las teorías psicoanalíticas, desempeñó un relevante papel en la transformación del ámbito sociocultural.

De hecho, la influencia de las teorías psicoanalíticas puede hoy constatarse en muchos ámbitos del saber como, por ejemplo, la educación (que asumió conceptos como “represión”, “trauma” y “liberación”, sobre las que se erigiría más tarde el erróneo ideal de la permisividad), el arte (que confió una excesiva importancia al instinto, lo onírico y lo inconsciente, todos ellos recursos útiles para disolver el realismo de las formas de expresión), o la sociología (que asumió conceptos como “fijación”, “autoritarismo”, “represión”, o “asesinato del padre”, sobre los cuales se articuló más tarde la fragmentación social y la cultura fragmentaria, consecuencia de aquella, que hoy caracteriza a Occidente).

Exposición sistemática de la teoría psicoanalítica

La extensa obra de Sigmundo Freud ofrece graves dificultades, por su complejidad y ambigüedad, cuando se tiene la pretensión de exponerla de forma muy sintética, como aquí acontece. En cierto modo las obras del primer psicoanalista traducen y expresan bien la evolución y desarrollo del psicoanálisis. Algunos de los términos introducidos por su fundador contienen denotaciones muy variadas –a veces incluso contradictorias-, en función cuál sea la etapa en que el texto fue escrito. Esto significa que la evolución de su pensamiento queda patente y se refleja bastante bien en su producción escrita.

En principio, sería pertinente presentar al lector una selección antológica de sus textos más representativos a la vez que un apretado resumen de sus principales aportaciones. Sin embargo, con esto tal vez se haría un flaco servicio al lector, por cuanto que con cierta probabilidad se aumentaría innecesariamente el nivel de su comprensión lectora.

De otra parte, al proceder así se optaría por desarticular los textos y las aportaciones por ellos significadas. Por eso, quien esto escribe ha tratado de presentar, en las líneas que siguen, ambas cosas de forma articulada, a fin de no traicionar el contenido de las teorías psicoanalíticas, tal y como fueron concebidas por su autor.

Más concretamente, a continuación se pasa revista a lo que, según el mismo Freud, constituye el núcleo irrenunciable de las teorías psicoanalíticas: los instintos y la represión; lo inconsciente; el principio del placer y el principio de realidad; el análisis de los sueños; y la estructura de la personalidad.

1. Los instintos y la represión

Para Freud, uno de esos principios básicos e imprescindibles en el estudio del psicoanálisis es el de instinto (*Trieb*). El punto de partida es, desde luego, el fisiológico. Freud toma de la fisiología humana, como paradigma para su explicación, el concepto de estímulo y el esquema del arco reflejo. La respuesta suscitada por la acción estimular “logra su fin sustrayendo la sustancia estimulada a la influencia del estímulo, alejándola de la esfera de actuación del mismo”. “El instinto –continúa- sería entonces un estímulo para lo psíquico” (*Obras completas*, p. 2040; en lo sucesivo las citas remitirán siempre a esta edición, cuya referencia aparece al final en la bibliografía).

Ahora bien, el carácter estimular del instinto es muy distinto a los estímulos externos en que se basa el arco reflejo. En efecto, el instinto es considerado como un estímulo “interior al organismo”, que actúa “directamente sobre lo anímico y siempre con una fuerza constante. La fuga es ineficaz contra él, pues procede del interior del cuerpo. Por eso lo denominaremos mejor *necesidad*, y lo que suprime esta necesidad es la satisfacción. Esta puede ser alcanzada únicamente por una transformación adecuada de la fuente de estímulo interna” (p. 2040).

Hay ciertas contradicciones en el modelo aquí propuesto:

(1) A la vez que trata de explicar el instinto desde un paradigma ambientalista (estímulo-respuesta), el mismo instinto no puede ser concebido de forma más intimista (pues procede del interior del organismo). Pero es claro que el flujo de los estímulos ambientales condiciona y modula –en mucho o en poco, según las circunstancias- la intensidad (el *drive*) del instinto e incluso algunas de sus cualidades.

(2) La fuerza en el instinto (el energetismo mecánico de que parte) es proclamada aquí como algo constante. Sin embargo, no disponemos de ningún dato sobre el que pueda sostenerse esta afirmación. La experiencia unánime, por el contrario, nos informa de la variabilidad de la intensidad instintiva, en función de la edad, los períodos evolutivos, las circunstancias personales y ambientales, etc.

(3) La eficacia de la satisfacción del instinto se postula aquí como el único medio de suprimir aquella necesidad. Contra esa afirmación está el hecho natural y espontáneo del autocontrol voluntario de la persona sobre sus instintos, sea a través de un cambio cognitivo en el contenido de sus pensamientos, en las circunstancias, en las fantasías, etc., o mediante la entrega de su atención a una tarea intelectual que dista mucho de la demanda instintiva solicitada en ese instante concreto.

(4) La renuncia a definir qué sea tal *necesidad*, si hay una o varias, si es la misma en todos los hombres y en el mismo grado o si todas ellas son tan imperativas y forzosas es, en todo caso, un modo de introducir en su teoría un modelo antropológico concreto: el del *homo necessitudinis*, que más adelante estudiaremos. Si esa necesidad, esa fuerza instintiva (*vis necessitudinis*) fuese constante, cómo explicar que las satisfacciones que la suprimen sean parciales, graduales y relativas. De otra parte, también la excitación o intensificación de esas necesidades puede realizarse libremente desde instancias superiores: concretamente desde las áreas cognitivas que suscitan imágenes y representaciones que, a su vez, condicionan el acrecerse y amenguarse de las demandas instintivas. Le basta a la persona con suscitar los pertinentes cambios cognitivos para que sus necesidades instintivas se modifiquen (frenándolas, dirigiéndolas, exaltándolas o transformándolas).

Un paso más, antes de alcanzar la definición de instinto, y Freud axiomatizará la articulación, supuesta por él, entre el instinto y el *principio del placer*, una articulación ésta un tanto especial por cuanto que el instinto queda sometido y relegado al placer.

Escribe Freud: “Toda actividad, incluso la del aparato anímico más desarrollado, se encuentra sometida al principio del placer, o sea, que es regulada automáticamente por sensaciones de la serie ‘placer-displacer’; nos resulta ya difícil rechazar la hipótesis inmediata de que estas sensaciones reproducen la forma en la que se desarrolla el control de los estímulos, y seguramente en el sentido de que la sensación de *displacer* se halla relacionada con un incremento del estímulo y la de placer con una disminución del mismo” (p. 2041).

De aquí arranca la definición de instinto, postulada por Freud “como un concepto límite entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos procedentes

del interior del cuerpo, que arriban al alma, y como una magnitud de la exigencia de trabajo impuesta a lo anímico a consecuencia de su conexión con lo somático” (p. 2041).

A partir de esta definición, el autor se detendrá en describir la estructura del instinto, según cuatro puntos cardinales, gracias a los cuales y sobre cuya combinatoria podrá sustanciarse el trabajo hermenéutico de las interpretaciones psicoanalíticas (terapia).

Los cuatro elementos seleccionados por Freud son los siguientes:

(1) el *motor energético*: “por perentoriedad (*Drang*) de un instinto se entiende su factor motor, esto es, la suma de fuerza o la cantidad de exigencia de trabajo que representa. Este carácter perentorio es una cualidad general de los instintos e incluso constituye la esencia de los mismos. Cada instinto es una magnitud de actividad”. Este factor se explica como la causa eficiente del instinto;

(2) la *satisfacción hedónica*: “el fin (*Ziel*) de un instinto es siempre la satisfacción que sólo puede ser alcanzada por la supresión del estado de estimulación de la fuente del instinto. Pero aún cuando el fin último de todo instinto es invariable, puede haber diversos caminos que conduzcan a él, de manera que para cada instinto pueden existir diferentes fines próximos susceptibles de ser combinados o sustituidos entre sí”. He aquí la causa final del instinto;

(3) la *diversificación y ambigüedad del objeto instintivo*: “el objeto (*Objekt*) del instinto es la cosa en la cual o por medio de la cual puede el instinto alcanzar su satisfacción. Es lo más variable del instinto: no se halla enlazado a él originariamente, sino subordinado a él a consecuencia de su adecuación al logro de la satisfacción. No es necesariamente algo exterior al sujeto, sino que puede ser una parte cualquiera de su propio cuerpo y es susceptible de ser sustituido indefinidamente por otro en el curso de los destinos de la vida del instinto. Este desplazamiento del instinto desempeña importantísimas funciones. Puede presentarse el caso de que el mismo objeto sirva simultáneamente a la satisfacción de varios instintos (el caso de la confluencia de los instintos según Alfredo Adler). Cuando un instinto aparece ligado de un modo especialmente íntimo y estrecho al objeto, hablamos de una *fijación* de dicho instinto. Esta fijación tiene efecto con gran frecuencia en periodos muy tempranos del desarrollo de los instintos”. He aquí la causa formal del instinto; y

(4) el *origen somático del instinto*: “por fuente (*Quelle*) del instinto se entiende aquel proceso somático que se desarrolla en un órgano o una parte del cuerpo, y es representado en la vida anímica por el instinto” (p. 2042). He aquí la causa material del instinto.

De la *causa eficiente* derivará el mecanicismo energético; de la *causa final* el hedonismo; de la *causa formal*, a través del concepto de ‘fijación’, la teoría de la

personalidad de base instintual y la explicación de muchos fenómenos psicopatológicos, y de la *causa material*, el biologismo vitalista y mecanicista.

Por último, la versatilidad e indeterminación de las causas final y formal, tal y como han sido aquí formuladas, servirán a la metamorfosis y ambigüedad de la futura hermenéutica. No se crea, como pudiera parecer en una primera consideración, que la versatilidad de las causas final y formal hacen imposible el determinismo instintual psicoanalítico. No hay tal diversificación cualitativa de los instintos. Hay, más bien, uniformidad cualitativa e isomorfismo funcional. Si en sus resultados aparecen diversificados, esto se debe, según Freud, a un factor cuantitativo: “las magnitudes de excitación” (Polaino-Lorente, 1981).

Como se desprende del texto, lo cuantitativo produce el cambio cualitativo, un cambio que es al fin intrascendente, por cuanto hay equifuncionalidad y convergencia entre los aparentemente diversos instintos. Por lo menos, así nos lo asegura su autor: “¿Habremos de suponer -se pregunta Freud- que los diversos instintos procedentes de lo somático y que actúan sobre lo psíquico se hallan también caracterizados por cualidades diferentes y actúan por esta causa de un modo cualitativamente distinto de la vida anímica? A nuestro juicio, no. Bastará más bien admitir simplemente que todos los instintos son cualitativamente iguales y que su efecto no depende sino de las magnitudes de excitación que llevan consigo y quizá de ciertas funciones de esta cantidad” (p. 2042).

La transformación de los instintos

Al uniformismo cualitativo de los instintos, antes apuntado, Freud hará una salvedad, por otra parte muy relativa, la de los instintos sexuales y de conservación, aunque admitiendo la posibilidad funcional y dinámica de su recíproca transformación.

“¿Cuántos y cuáles instintos -se pregunta Freud- habremos de contar? (...) Por nuestra parte, hemos propuesto distinguir dos grupos de instintos primitivos: el de los *instintos del yo* o *instintos de conservación* y el de *los instintos sexuales*. Esta división no constituye una hipótesis necesaria, como la que antes hubimos de establecer sobre la intención biológica del aparato anímico. No es sino una construcción auxiliar, que sólo mantendremos mientras nos sea útil y cuya sustitución por otra no puede modificar sino muy poco los resultados de nuestra labor descriptiva y ordenadora” (p. 2043).

De ordinario, es poco frecuente la presencia de un conflicto entre las aspiraciones instintivas propuestas: las aspiraciones del yo y de la sexualidad. De hecho, hay muchas razones que podrían aquí aducirse:

- (a) La satisfacción sexual en el hombre lleva implícita una satisfacción demasiado importante del yo, como para que ésta pueda excluirse de aquélla.
- (b) La cultura contemporánea ha conseguido unificar todavía más los instintos a través de la propagación de imágenes y modelos publicitarios, en los que el yo se autoafirma en la medida que satisface una cierta aspiración hedónica sexual o no.
- (c) Las satisfacciones del yo son más amplias que las meramente sexuales, no dándose tan abiertamente esa contraposición entre ellas, como aquí se hace notar. Éstas forman parte de aquéllas y se subsumen con frecuencia en ellas, como desde tiempos clásicos es ya conocido. La soberbia y el egoísmo se relacionan íntimamente con el hedonismo erótico.

De aquí que el autor concluya: “De los instintos sexuales podemos decir, en general, lo siguiente: son muy numerosos, proceden de múltiples y diversas fuentes orgánicas, actúan al principio independientemente unos de otros y sólo ulteriormente quedan reunidos en una síntesis más o menos perfecta. El fin al que cada uno de ellos tiende es la consecución del placer del órgano, y sólo después de su síntesis entran al servicio de la procreación, con lo cual se evidencian entonces, generalmente, como instintos sexuales” (p. 2044).

Es precisamente esta metablética o mudanza de unos instintos en otros –aunque todos ellos reunidos en la síntesis final del instinto sexual, que corona estas transformaciones- lo que le permitirá establecer su teoría sobre el dudoso y muy criticado fundamento del pansexualismo en que sus teorías incurren.

En este punto empieza a emerger también su teoría acerca del desarrollo evolutivo de los instintos. Aunque no se afirme explícitamente en este texto, se sientan las bases para las distintas fases evolutivas por las que pasará el desarrollo de la sexualidad: oral, anal-sádica, fálica, etc. (véase a este respecto, en este mismo texto, su teoría acerca de la estructura de la personalidad).

En efecto, el instinto de conservación (instinto sexual biologizado) se muda en instintos del Yo (instinto sexual yoificado), que todo lo penetra hasta el punto de que el Yo se sexualiza (instinto sexual sublimado) y de esta forma todo puede ser objeto de satisfacción sexual (sexualidad institucionalizada y pansexualismo).

Escribe Freud: (Los instintos sexuales), “en su primera aparición se apoyan ante todo en los instintos de conservación, de los cuales no se separan luego sino muy poco a poco,

siguiendo también en la elección de objeto los caminos que los instintos del yo les marcan. Parte de ellos permanece asociada a través de toda la vida a los instintos del yo, aportándoles componentes libidinosos que pasan fácilmente inadvertidos durante la función normal y sólo se hacen claramente perceptibles en el comienzo de una enfermedad. Se caracterizan por la facilidad con la que se reemplazan unos a otros y por su capacidad de cambiar indefinidamente de objeto. Estas últimas cualidades les hacen aptos para funciones muy alejadas de sus primitivos actos finales (es decir, capaces de *sublimación*)” .

Hasta aquí ha llegado la metablética freudiana. La cultura toda ha quedado transformada en sublimación sexual. El yo (toda vez que ha sido erotizado), como un enajenado rey Midas va sexualizando todo cuanto toca: desde el arte a la interpretación histórica, de la literatura a la religión.

Pero, ¿cómo ha podido suceder tal monstruosidad?, se preguntará el lector entre confundido y perplejo. Freud retomará la vida de cada instinto según un modelo mixto, fisicalista y evolucionista. Las peripecias de la vida instintual se interpretan en dos momentos procesuales entremezclados y sucesivos. En la primera etapa evolutiva la clave escogida es explícitamente fisicalista.

“La vida de cada instinto puede considerarse dividida en diversas series de ondas, temporalmente separadas e iguales, dentro de la unidad de tiempo (arbitraria), semejantes a sucesivas erupciones de lava. Podemos así representarnos que la primera y primitiva erupción del instinto continúa sin experimentar transformación ni desarrollo ningunos. El impulso siguiente experimentaría, en cambio, desde su principio una modificación, quizá la transición de la actividad a la pasividad, y se sumaría con este nuevo carácter a la onda anterior, y así sucesivamente. Si consideramos entonces los movimientos instintivos, desde su principio hasta un punto determinado, la descrita sucesión de las ondas tiene que ofrecernos el cuadro de un desarrollo determinado del instinto” (p. 2047).

La concepción ondulatoria de la vida del instinto ha sido extraída del modelo hidráulico de la física de su tiempo, representado por Helmholtz. Ahora sólo queda explicar la existencia de pares antagónicos, (de motivaciones incompatibles, diríamos hoy) como núcleo medular de cada instinto.

Para tratar de explicar esta paradoja, Freud esgrimirá razones, tan poco comprobables como las anteriores, sólo que extraídas de las teorías evolucionistas.

La represión como destino de los instintos

Junto a los anteriores destinos de los instintos, Freud formula uno nuevo, la *represión*, cuyas consecuencias son muy importantes para las teorías psicoanalíticas y especialmente para la terapia.

Este particular destino instintivo sólo acontece al “tropezar (el instinto) con *resistencias* que intentan despojarlo de su eficacia”; en ese caso, “pasa el instinto al estado de *represión*” (p. 2053). Esto acontece así, porque la resistencia es interior al hombre y está vinculada al yo. De lo contrario, el instinto vencería a la resistencia (si ésta fuera ajena al yo) o escaparía de ella (si fuese un obstáculo externo que impidiese la realización instintiva). Pero como no es ninguna de las dos cosas, y “el yo no puede huír de sí mismo, la fuga resulta ineficaz” .

La única posibilidad que queda como medio de defensa contra el instinto es la *represión*. Pues si el obstáculo -es decir, la *resistencia*- es interno al sujeto e inamovible y, de otra parte, el instinto también lo es y no puede neutralizarse, la única opción que queda para resolver el conflicto -ya que ninguno de los dos elementos enfrentados pueden anularse- es apelar a otra instancia que sea intermedia entre ambos y que modifique la circunstancia que dio origen a la situación conflictiva.

Esta es la función realizada por la *represión*, una instancia extraordinariamente difícil de precisar en su naturaleza, pues de una parte es posterior a la aparición del conflicto – “constituye una fase preliminar de la condena”- y de otra resulta ser “una noción intermedia entre la condena y la fuga” (p. 2053).

Conviene detenerse en la última de estas afirmaciones. El autor vuelve una vez más a su recurso habitual: la cadena de mediaciones. La unión entre elementos diversos se articula mediante la introducción de un nuevo elemento intermediario, al que se hace participar muy etéreamente de la naturaleza de los dos elementos que exactamente pretende reunir. La invención de un híbrido intermediario es un recurso harto frecuente en el fundador del psicoanálisis, cuando se ve forzado a explicar las contradicciones insoslayables de su sistema.

La *fuga* hace referencia a la motricidad y en última instancia a la acción. La *condena*, en cambio, pertenece al área del pensamiento y de la ideación. La *represión* -extraña paradoja- es “una noción intermedia”, que no se sabe cómo participa de las dos instancias anteriores para poder constituirse en enlace mediador.

Con la ambigüedad del lenguaje freudiano se intenta escamotear las reales dificultades derivadas del planteamiento del problema. Así, la *represión* no es propiamente la condena, sino “una fase preliminar de la misma”, de la que no se dice nada más. El mecanicismo y energetismo de base resaltan en este punto crucial. En el fondo, la ideación y el pensamiento

se superponen aquí con el impulso libidinoso y la energía psíquica, de cuya naturaleza se les quiere hacer partícipes.

Ahora bien, “la satisfacción de un instinto produce siempre placer (...) ¿Por qué ha de sucumbir a tal destino (la represión) un impulso instintivo? (...). Habremos, pues, de suponer que existe cierto proceso por el cual el placer, producto de la satisfacción, queda transformado en displacer”.

El dogmatismo freudiano, que hace sinónimos *instinto* y *placer*, desemboca en un modelo hermético y demasiado rígido. Surge así el transformismo placer-displacer, una conversión más dentro del registro continuista y hedónico. El transformismo procesual necesario para el ajuste de todas las piezas se desenvuelve en la clave de lo *dinámico*, apelativo con el que se conoce también a la teoría psicoanalítica. Pero obsérvese que ese dinamismo además de forzado, se ha construido a expensas de vaciar la genuina dinamicidad de las funciones vitales. Lo natural es que en cada instante o momento procesual de la vida de cada hombre hayan tendencias, apetencias y voliciones entreveradas, que apuntan a muy distintas metas y que anhelan por ser satisfechas.

La afirmación de que “la satisfacción de un instinto produce siempre placer” no siempre se cumple (baste pensar, por ejemplo, en el enfermo que come sin apetito, o en el cónyuge que se acomoda sobre todo a la satisfacción sexual de su pareja, con cierto perjuicio para sí mismo). Pero, además, ni todos los placeres son idénticos -cualitativa y cuantitativamente-, ni todas las satisfacciones instintivas desencadenan los mismos placeres, como tampoco todos los placeres son derivables únicamente de la satisfacción de los instintos. Hay placeres como el de sentirse útil, ayudar a quienes nos necesitan o encontrar la solución a un problema intelectual, social o profesional, que no son subsumibles en el modelo freudiano.

Por otra parte, la satisfacción de un instinto no se da de una vez por todas, en grado absoluto y para siempre. Además, la satisfacción -por plantear el problema en el nivel pura y simplemente instintual, como parece desear Freud-, puede coincidir sincrónicamente con la necesidad o el deseo de satisfacer otra tendencia de muy distinta significación. Quiere esto decir que de hecho hay (o puede haber) cierta competitividad entre las necesidades instintivas o no, y no sólo de forma sucesiva, sino también simultáneamente.

“Será condición indispensable de la represión –continúa Freud- el que la fuerza motivacional de displacer adquiera un poder superior a la del placer producido por la satisfacción” (p. 2054). Al fin se reconoce la imposibilidad de una univocidad del placer.

Claro que a costa de nivelar todos los placeres, haciéndolos acomodaticios dentro de un plano horizontalista y todos ellos energéticamente equifuncionales.

No se repara aquí en que las motivaciones, además de poder explicarse según vectores energéticos, admiten, sin duda alguna, una cierta ordenación intencional. Unas motivaciones son superiores a otras y logran imponerse a ellas. La jerarquía motivacional admite una cierta gradualidad estratiforme.

Un mismo y único sujeto puede sentirse motivado en el mismo instante hacia dos metas cualitativamente diferentes y cuantitativamente diversas al placer terminal resultante de sus recíprocas satisfacciones. Una motivación puede y debe sacrificarse para que en su lugar se realice otra. No es, pues, el *contrabalanceo* entre *placer/displacer* emanado de la satisfacción de un único instinto lo que motiva y pone en marcha la conducta humana, sino que más bien es el contrapeso entre las más variadas opciones -no sólo instintivas, sino también perceptivas, cognitivas, afectivas, etc.- lo que hace posible el compromiso de la elección, independientemente de cuál sea el placer que resulte de aquélla.

El autor recurre más tarde a “lo inconsciente” (veáse en esta misma colaboración) para continuar su explicación de la represión. En cualquier caso, la represión es posible por la existencia de lo inconsciente, instancia donde se refugiarán los deseos reprimidos y no satisfechos. De aquí que establezca el siguiente axioma: “*la esencia de la represión consiste exclusivamente en rechazar y mantener alejados de lo inconsciente a determinados elementos*” (p. 2054; el subrayado es nuestro).

¿Qué evidencia hay de la anterior afirmación? Otra muy distinta de atenernos a la experiencia común sobre este particular. El hecho de apartar del pensamiento ciertas representaciones que acompañan a los instintos puede ser suficiente, en muchos casos, para que éstos dejen de actuar. Este efecto se obtiene más intensamente cuando suscitamos representaciones que son incompatibles con aquéllas. Pero estas acciones no necesariamente pueden englobarse en el ámbito del concepto de “represión”.

¿Cómo se lleva a cabo la represión?

En las líneas que siguen se describe lo que pudiera denominarse genética de la represión, una genética que fue descompuesta por su autor en tres fases o momentos operativos sucesivos, tal y como a continuación aparecen:

1ª fase: “*La represión primitiva*, consiste en que a la representación psíquica del instinto se le ve negado el acceso a la conciencia. Esta negativa produce una *fijación*, o sea que la

representación de que se trate perdura inmutablemente a partir de este momento, quedando el instinto ligado a ella” .

2.^a fase: “La represión propiamente dicha, segunda fase de la represión, recae sobre ramificaciones psíquicas de la representación reprimida o sobre aquellas series de ideas procedentes de fuentes distintas, pero que han entrado en conexión asociativa con dicha representación. A causa de esta conexión sufren tales representaciones el mismo destino que lo primitivamente reprimido (...). La represión es una fuerza opresiva (*nachdrängen*) posterior (...). La tendencia a la represión no alcanzaría jamás sus propósitos si:

- a) estas dos fuerzas no actuaren de consuno (se refiere a “la atracción que lo primitivamente reprimido ejerce sobre todo aquello con lo que le es dado entrar en contacto”) y
- b) no existiera algo primitivamente reprimido que se halla dispuesto a acoger lo rechazado por lo consciente” (p. 2054).

3.^a fase: Luego “nos inclinaríamos a exagerar su contenido psicológico y a olvidar que no impide a la representación del instinto perdurar en lo inconsciente, continuar organizándose, crear ramificaciones y establecer relaciones (...). Crece entonces en la oscuridad y encuentra formas extremas de expresión, que cuando traducimos y comunicamos a los neuróticos tienen que parecerles completamente ajenas a ellos y los atemorizan reflejando una peligrosa energía del instinto (...), consecuencia de un ilimitado desarrollo de la fantasía y del estancamiento consecutivo a la frustración de la satisfacción. Este último resultado de la represión nos indica dónde hemos de buscar su verdadero sentido” (p. 2054-55).

El concepto de “representación psíquica del instinto”, elemento reprimido y núcleo por excelencia sobre el que va a actuar el imperio represor, es una noción demasiado oscura para hacer recaer sobre ella una función tan importante. ¿Se refiere el autor a una representación icónica o simbólica? Si es *icónica*, su conexión con lo instintivo está asegurada, pero entonces, ¿cómo transformarla bajo la acción simbólica de la hermeneútica psicoanalítica? Por el contrario, si fuese *simbólica*, esta última dificultad sería obviada, pero habría entonces la necesidad de explicar cómo y en virtud de qué procesos los instintos se mudan en símbolos, de modo que siendo tan fieles e idénticos a aquéllos, de reprimirse éstos resulten en igual forma reprimidos los instintos.

La terapia psicoanalítica de la represión

A lo largo de esta breve exposición el autor desvela con sutileza el esqueleto de la teoría analítica. En efecto, los elementos reprimidos han crecido, se han ramificado y organizado

profusamente, estableciendo relaciones entre sí. Tanto ha sido su crecimiento que se ven obligados a manifestarse en “formas extremas de expresión”, que en modo alguno se especifican. Sí se especifica, en cambio, qué sucede cuando se instaura la terapia psicoanalítica. Justo en ese instante, el terapeuta “traduce” esas “formas extremas de expresión” en que se hace patente la represión, y las “comunica” al cliente, “atemorizándole”, pues éste considera esas comunicaciones “completamente ajenas” a sí propio.

El temor -continúa el autor- se debe al “ilimitado desarrollo de la fantasía”, como consecuencia de la traducción que el psicoanalista hizo de las “expresiones extremas” que observó en el paciente. La “engañoso energía del instinto” se vuelve nociva para el hombre, al estancarse tras la frustración de la satisfacción. Es aquí, precisamente, donde el analista debe bucear para encontrar el “verdadero sentido” de la represión; una operación demasiado compleja, por cuanto las indagaciones por realizar suponen una doble “traducción”, además de una triple codificación de la información.

Lo referido por el analizado es reagrupado en la interpretación del analista, según ciertas claves. Una vez realizada esta función -primera ‘traducción’-, el analista comunica al cliente sus interpretaciones, interpretaciones que deben ser admitidas por el cliente pues, de lo contrario, el análisis se detendría, bien porque el cliente -se dice- está en un “periodo contratransferencial”, o bien porque está agazapado tras una *resistencia* (claro que todo esto no es más que la segunda ‘traducción’ que el analista hace de las respuestas del analizado a sus primeras interpretaciones).

Finalmente, si con una buena dosis de docilidad servil y renunciando a su propio pensamiento, el cliente se identifica con las secuencias interpretativas que su analista -tercera ‘traducción’- le ofrece según su codificación personal, el ciclo se ha cerrado, lo reprimido se ha hecho consciente y el síntoma acaba por volatizarse y desaparecer. El ajuste, consecuencia de la interpretación, ha conseguido resolver al fin el “enigma de la Esfinge”, el sentido de la represión .

En palabras de Freud, el *modus operandi* de la técnica psicoanalítica procede como sigue: “Cuando tales ramificaciones se han *distanciado suficientemente* de la representación reprimida, bien por deformación, bien por el número de miembros interpolados, encuentran ya libre el acceso a la conciencia (...). (Entonces) *invitamos* al paciente a producir aquellas ramificaciones de lo reprimido que por su distancia o deformación pueden eludir la censura de lo consciente (...) (A través) de las *asociaciones* -que no son otra cosa que ese tipo de

ramificaciones lejanas o deformadas- y con las *ocurrencias* del paciente, *reconstituimos una traducción consciente* de la idea reprimida” (p. 2055; el subrayado es nuestro).

Pero la técnica terapéutica no es siempre tan sencilla como aquí se ha descrito. Pues como afirma Freud, “puede incluso suceder, que la primitiva representación del instinto quede dividida en dos partes, una de las cuales sucumbe a la represión, mientras que la restante, a causa precisamente de su última conexión con la primera, pasa a ser idealizada” (p. 2056).

Para estos casos, continúa afirmando, “existen diversas técnicas que aspiran a introducir en el funcionamiento de las fuerzas psíquicas determinadas modificaciones, a consecuencia de las cuales aquello mismo que en general produce displacer produzca también placer alguna vez”. A estas técnicas pertenece el *chiste*, gracias al cual “el levantamiento de la represión es sólo pasajero, volviendo a quedar establecido al poco tiempo”.

Pero aunque se asuma todo su ‘sistema’, no se entiende cómo a través del análisis terapéutico -que opera con sólo estímulos verbales, precisamente a través de los cuales se obtiene el motor del cambio, la *transferencia* y por medio de ésta las ‘experiencias emocionales correctivas’- pueda lograrse modificar, hasta el alivio y la curación, las conductas conflictivas y psiconeuróticas. Sólo se entiende la postura freudiana desde su propio registro tímico, libidinoso, energético e instintivista: un registro excesivamente parcializado y unilateral, que no acaba de alcanzar a explicar ni la supuesta formación de los síntomas ni la supuesta desaparición de los mismos.

Obsolescencia y ausencia de vigencia de los diagnósticos freudianos

“Las tres psiconeurosis más conocidas” en las que Freud aplicó la terapia psicoanalítica de la represión fueron las siguientes: la histeria de angustia, la histeria de conversión y la neurosis obsesiva. Ninguna de estas tres entidades clínicas es hoy admitida por la comunidad científica de psiquiatras y psicólogos, además de por muchos psicoanalistas. Hay más bien común acuerdo entre los autores adscritos a las más variadas escuelas, que los trastornos obsesivos (antigua neurosis obsesiva) es mucho más grave que la histeria y los trastornos de ansiedad (antigua neurosis de angustia) y que, por consiguiente, son trastornos de diversa naturaleza a los que en modo alguno conviene el uso del término de *neurosis* para caracterizarles.

El mismo concepto de neurosis –a causa de no haber sido definido con precisión, de su ambigüedad y de significar muy variadas alteraciones- está en franca inflación y bancarrota; tanta que son muchos los autores que, desde hace veinticinco años propusieron su exclusión

de la Nosología Psiquiátrica (como Spitzer cuando era Presidente del grupo de trabajo sobre la neurosis de la *American Psychiatric Association, 1978*), exclusión que ha sido aceptada y está desde entonces vigente (Asociación Psiquiátrica Americana, 1995).

Dos décadas atrás, a propósito de un informe sobre la neurosis, Spitzer concluía lo que sigue: “No creemos que la neurosis siga siendo una base útil para la clasificación de los trastornos mentales (...). La neurosis no tiene un significado preciso como base para la clasificación psiquiátrica y, por lo tanto, este término no se incluirá en el nuevo manual” (Gross, 1979, p. 436).

Algunas conclusiones

Se sintetizan a continuación algunas de las principales conclusiones a que ha llegado la actual comunidad científica:

1. La doctrina freudiana de la *represión* está varada en el energetismo instintivo y en la consideración motora del pensamiento, influida tal vez por el asociacionismo psicológico del momento en que surgió.

2. En la explicación genética que de la *represión* se nos ofrece se hacen intervenir ciertos ‘mecanismos’ hipotetizados y posteriormente axiomatizados, sin que se hayan podido probar, por el momento, y por consiguiente faltos de la perentoria demostración.

3. La *represión*, tal y como es presentada en las teorías freudianas y con independencia de que suela comparecer en el modo de conducirse la persona, es más bien un constructo hipotético, imposible de someter a la verificación o falsación científicas.

4. El hecho de atribuir a la *represión* un papel clave en la etiología de la neurosis, resulta en la actualidad completamente gratuita.

5. Si la *neurosis* fuera el fruto de la *represión*, entonces habría que concluir que todos los hombres serían neuróticos. Más todavía: sería menester admitir que conviene al hombre, por su natural modo de ser, el hecho de comportarse como una persona neurótica, puesto que también, naturalmente, todo hombre (cualquiera que sea el momento de su trayectoria biográfica en que se le analiza) reprime y deja insatisfechas la mayoría de sus tendencias e instintos.

En el hombre, pues, es más larga su capacidad de desear que su capacidad para realizar y satisfacer deseos. De otra parte, parece natural la distinción de una *represión* relativa, porque la satisfacción de un instinto ni siempre se obtiene en el mismo grado y con idéntica plenitud, como tampoco de una vez por todas y para siempre. Es decir, que ni la más perfecta de las

satisfacciones es absoluta en lo que tiene de satisfacción, ni se consigue realizar absolutamente. También en las satisfacciones puede encontrarse la huella de lo limitado que caracteriza al hombre.

6. La exposición de la represión explica la intuición de su autor acerca de lo que son los *instintos* en el hombre. Estos quedan atomizados y descompuestos en energía, afectos e ideas, que luego parecen hacerse convergentes y reunirse en torno a la génesis de la represión.

El autor no repara en que los instintos (al menos, cuando se refieren a la persona), no son deterministas, no constituyen un sistema cerrado, están siempre penetrados de inteligencia y se hacen acompañar de consecuencias cognitivas muy concretas. La fragmentación y el quebranto introducido por Freud en el concepto de instinto, haría inviable la unidad evidente de la vida humana.

2. Lo inconsciente

El tema de lo inconsciente tiene pioneros anteriores y distintos de Freud. En los primeros autores que de ello se ocuparon, el tema se plantea desde otros horizontes un poco diferentes al freudiano relacionándolo, por lo general, con la interpretación y el significado de los sueños. Antecedentes literarios del inconsciente pueden rastrearse a todo lo ancho de la literatura universal, aunque hay referencias muy directas sobre el inconsciente en la segunda parte del *Fausto* de Goethe.

En el ámbito de la filosofía, el autor que más destaca en relación con este tema es, sin duda alguna, Schelling, cuya influencia fue decisiva en los románticos alemanes del XIX. Von Hartman, uno de los autores herederos del romanticismo, retomó el problema publicando en 1869 una *Filosofía del inconsciente*.

Carus es, con toda certeza, el autor que desde la psicología más se preocupa del problema, como puede apreciarse en su *Vorlesungen uber Psychologie* (1831) y en *Psyche* (1846).

En Freud el tema de lo inconsciente surge extraordinariamente vinculado a la represión, de la que ya nos hemos ocupado en el anterior epígrafe.

“La esencia de la represión -escribe- no consiste en suprimir y destruir una idea que representa al instinto, sino en impedirle hacerse consciente. Decimos entonces que dicha idea está en un estado de ser y tenemos pruebas de que, aun siéndolo, puede producir determinados efectos, que acaban por llegar a la conciencia” (p. 2061).

Sorprende, sin embargo, que el concepto de *conciencia*, término que aparece en este trabajo en numerosas ocasiones, jamás fuera específicamente afrontado por el autor. En cambio, el interés freudiano sí que se focaliza en la importancia de la labor psicoanalítica en este proceso de ‘traducción’, según el cual *lo inconsciente deviene en consciente*.

La capacidad que Freud atribuye a lo inconsciente es casi ilimitada; tanto que la conciencia se convierte en un apéndice de lo inconsciente. Represión e inconsciente no se superponen; el segundo contiene al primero, además de integrar otros muchos contenidos. “Todo lo reprimido tiene que permanecer inconsciente; pero queremos dejar sentado desde un principio que no forma por si solo todo el contenido de lo inconsciente. Lo inconsciente tiene un alcance más amplio; lo reprimido es, por tanto, una parte de lo inconsciente”. Este tema será de vital importancia para el freudismo, hasta el punto de que no hay psicoanálisis sin inconsciente, como de no admitirse la presencia de lo inconsciente no es posible la terapia analítica.

La crítica que ha de hacerse a Freud en este punto no asienta tanto en el hecho de defender la existencia del inconsciente, como en: (a) reducirlo a una interpretación exclusivamente materialista; y (b) vincular su actuación, principal aunque no únicamente, al proceso de la represión. Las dificultades no surgen aquí de la afirmación o no del inconsciente -hecho, por otra parte, más que opinable-, sino del modo en que se afirma y explica.

En todo caso son muchas, acaso demasiadas, las voces que se han elevado posteriormente acerca de este concepto que tantos ríos de tinta ha hecho verter, a pesar de lo cual todavía hoy constituye una cuestión abierta a la polémica y discusión.

Por sólo citar algunos de los autores que son contrarios a la existencia del inconsciente, basta recordar aquí a López-Ibor (1951), quien niega su existencia refiriéndose a él, con la expresión del “buque fantasma que jamás nadie ha visto”. Parecida opinión sostuvieron Rudolf Allers (1941), Rachman (1975), Eysenck y Wilson (1980), y muchos otros, con independencia de la escuela psicológica de pertenencia.

No obstante las polémicas reseñadas antes y después del primer psicoanalista, Freud afirmó siempre con toda rotundidad la existencia de lo inconsciente: “La hipótesis de la existencia de lo *inconsciente* –con estas palabras inicia la redacción de su publicación sobre este particular- es *necesaria y legítima*, además de que poseemos múltiples pruebas de su exactitud” (p. 2061).

Freud distingue entre las razones de necesidad y de legitimidad de sus argumentos a favor de la existencia de lo inconsciente. Veámoslas a continuación: “La hipótesis de la existencia de

lo *inconsciente* (...), es *necesaria*, porque los datos de la conciencia son altamente incompletos”.

Contra la necesidad supuesta en el enunciado anterior, puede replicarse que del hecho de la incompletud de los datos de nuestra conciencia en modo alguno se deriva la forzosa necesidad de admitir la existencia de lo inconsciente. Las funciones psíquicas humanas aunque indican una cierta plenitud del ser en que radican, están necesariamente afectadas por las limitaciones que naturalmente afectan a ese ser. Del hecho de no recordar bastantes de los acontecimientos de nuestra vida pasada, ni se infiere, ni puede derivarse, por ejemplo, la existencia de una memoria inconsciente (Polaino-Lorente, 1981).

“Tanto en los sanos como en los enfermos -prosigue Freud- surgen con frecuencia actos psíquicos cuya explicación presupone otros de los que la conciencia no nos ofrece testimonio alguno”.

“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” (p. 2062).

Para que una conclusión intelectual resulte válida no ha de exigírsele que se conozca cómo se ha elaborado, sino únicamente que sea verdadera. De lo contrario, sólo podrían pensar los psicólogos. Por esto mismo pueden admitirse actos más o menos conscientes e incluso inconscientes. Este punto fue ampliamente criticado por Husserl. En sus *Meditaciones lógicas*, Husserl califica de psicologismo a quienes propugnan la identidad entre el ser del pensamiento y la psicología del pensamiento.

Por otra parte, tener conciencia de algo no siempre coincide con alcanzar el sentido de ese algo. Por la conciencia nos hacemos cargo, nos percatamos de lo que sucede; pero no, inmediatamente, del sentido de lo sucedido. Además, la actividad mediante la cual tomamos conciencia de algo, casi nunca implica -o al menos no necesariamente en la experiencia de cada día- el ser consciente de que tenemos conciencia de lo acontecido. Y es también un dato común, que sin necesidad de esa conciencia refleja, lo que nos acaece en cada jornada queda integrado según una cierta ordenación en la experiencia de nuestra vida, que es el personal tejido biográfico.

No se alcanza a entender cómo de la interpolación de elementos inconscientes pueda resultar un conjunto coherente e inteligible en el que, al modo de un mosaíco, cada “acto

psíquico” ocupe su lugar exacto en la ordenalidad sugerida por el psicoanálisis; es una ordenación ésta más teórica que real y de la que no se ofrece ninguna evidencia. Hasta aquí lo inconsciente no ha satisfecho ni el “éxito”, ni la “prueba irrefutable de la exactitud” preconizadas por la hipótesis freudiana.

Ahora bien, el analista, en cambio, sí que quiere hacernos creer que una vez terminado el análisis, y *habiéndose mudado* por su virtud *lo inconsciente en consciente*, el hombre puede llegar a ser consciente de muchos de sus actos y, de este modo, conducirse mejor por la vida, evitando bastantes de los posibles conflictos que se le acaecen.

“También podemos aducir, en apoyo de la existencia de un estado psíquico inconsciente - continua Freud-, el hecho de que la conciencia sólo integra en un momento dado un limitado contenido, de manera que la mayor parte de aquello que denominamos conocimiento consciente tiene que hallarse de todos modos, durante largos períodos de tiempo, en estado de latencia; esto es, en un estado de inconsciencia psíquica”. “El hecho de que la conciencia sólo integra en un momento dado un limitado contenido” no es demostración suficiente, aunque sí parcial, de que exista lo inconsciente.

La conciencia funciona naturalmente de un modo selectivo, intensificando su luminosidad ante determinados contenidos y dejando fuera de foco a otros. Con este procedimiento puede satisfacerse esa necesidad irrenunciable del filtrado estimular. Sin él cualquier contenido o estímulo exterior se volvería irrelevante para la conciencia –o imperativa y forzosamente determinante para ella- y, en consecuencia, ésta no podría dirigir su actividad propositiva y teleológica hacia ningún término o meta.

No se olvide además, que el no tener todo presente ya, *hic et nunc*, no es obstáculo para que existan ciertas sutiles relaciones -por muy sutiles, no por ello menos importantes-, entre lo expresamente manifiesto a la conciencia en ese momento y el resto de todas las percepciones y experiencias con las que se organiza nuestra identidad y unidad personal.

“La negación de lo inconsciente (...) resulta, aunque en verdad no lo dicho explícitamente sino tomado como axioma, de asimilar lo consciente a lo psíquico (...). Pero podemos afirmar que la equiparación de lo psíquico con lo consciente es por completo inadecuada. (Y esto porque): (a) Destruye las continuidades psíquicas; (b) nos sume en las insolubles dificultades del paralelismo psicofísico; (c) sucumbe al reproche de exagerar sin fundamento alguno la misión de la conciencia; y (d) nos obliga a abandonar prematuramente el terreno de la investigación psicológica, sin ofrecernos compensación alguna en otros sectores” (p. 2062).

Es cierto que lo psíquico tiene mayor amplitud que la conciencia y que ésta no es superponible a aquél, a pesar de que en el hombre tenga una función irrenunciable, sustantiva y

de primer orden. A lo psíquico pertenecen también los sentidos, la inteligencia, los afectos y todas y cada una de las funciones de nuestros organismos. Y ello porque el hombre es un ser animado y en el que resulta completamente inseparable el alma y el cuerpo y no -como mediata y virtualmente Freud afirma- a causa de la existencia de lo inconsciente.

“Ahora bien –prosigue Freud-, los caracteres físicos de estos estados (latentes) no son totalmente inaccesibles: ningún concepto fisiológico ni ningún proceso químico puede darnos una idea de su esencia. En cambio, es indudable que presentan amplio contacto con los procesos anímicos conscientes. Cierta elaboración permite incluso transformarlos en tales procesos o sustituirlos por ellos y pueden ser descritos por medio de todas las categorías que aplicamos a los actos psíquicos conscientes, tales ideas, tendencias, decisiones etc. De muchos de estos estados latentes estamos obligados a decir que sólo la ausencia de la conciencia los distingue de los conscientes”.

“Los experimentos hipnóticos, y especialmente la sugestión posthipnótica, demostraron ya, antes del nacimiento del psicoanálisis, la existencia y la actuación de lo anímico inconsciente” (p. 2063).

No piensan de igual forma sus contemporáneos que practican la hipnosis. El hecho de que se haya trabajado con ella, ni prueba ni hace legítima la existencia del inconsciente. De que haya fenómenos no absolutamente conscientes, no se deriva la existencia de una naturaleza específicamente inconsciente. Además, cualquier fenómeno hipnótico -incluida la sugestión posthipnótica-, deja siempre una cierta huella o vestigio en la conciencia del hipnotizado, circunstancia ésta que no sucede en los fenómenos inconscientes, según la radicalidad con que son planteados por el autor.

Veamos ahora las razones que, según Freud, hacen *legítima la aceptación de lo inconsciente*.

“La aceptación de lo inconsciente es, además, perfectamente legítima. La conciencia no ofrece al individuo más que el conocimiento de sus propios estados anímicos. La afirmación de que también los demás hombres poseen una conciencia es una conclusión que deducimos *per analogiam*, basándonos en sus actos y manifestaciones perceptibles y con el fin de hacernos comprensibles su conducta. (Más exacto psicológicamente será decir que atribuimos a los demás, sin necesidad de una reflexión especial, nuestra propia constitución y, por tanto, también nuestra conciencia, y que esta identificación es un *sine qua non* de nuestra comprensión)”.

“La aceptación de una conciencia reposa en una deducción y no en una irrefutable experiencia directa como la que tenemos en nuestra propia conciencia” (p. 2063).

La conciencia ofrece al individuo mucho más que “el conocimiento de sus propios estados anímicos”. Cualquier acto de experiencia es siempre experiencia de algo y experiencia de alguien, que pertenece a alguien. La conciencia no puede reducirse a mera conciencia subjetiva (de alguien), y desentenderse del contenido (del objeto) que por su virtud se alcanza.

Además, acontece muchas veces que al sujeto pasan desapercibidos sus propios estados de ánimo. Únicamente luego, por una reflexión tardía, aquellos estados anímicos se vuelven conscientes. Pero esto no supone que la conciencia deba minimizarse a sólo ese volver sobre sí.

Tampoco es cierto que la conciencia de los demás se nos alcance sólo por vía de deducción. De ella no tenemos, desde luego, experiencia directa, pero sí que podemos tenerla a través de la cualidad reflexiva de nuestra conciencia propia.

Freud volverá con dos argumentos que apelan a *la experiencia en favor de lo inconsciente*:

“Todos los actos y manifestaciones que en nosotros advertimos, sin que sepamos enlazarlos con el resto de nuestra vida mental, han de ser considerados *como si* pertenecieran a otra persona y deben ser explicados por una vía anímica a ella atribuida” (p. 2063).

Se propugna que lo que no acabe de encajar en la continuidad de la experiencia consciente sea desgajado de ella. Se confía en la difícil operación de transvivirse en un otro inexistente para que de este modo logremos enlazar actos desconocidos y transferirlos al resto de nuestra vida mental.

“La experiencia muestra también –continúa el autor- que cuando se trata de otras personas sabemos interpretar muy bien; esto es, incluir en la coherencia anímica aquellos mismos actos a los que negamos el reconocimiento psíquico cuando se trata de nosotros mismos” .

La anterior afirmación parece verdadera, si apelamos a la experiencia común. Sin embargo, no está claro que sepamos lo que acontece en otras personas. Una cosa es que observemos la conducta de los demás y tratemos de explicárnoslas y otra muy distinta que, sin más ni más, acertemos en la personal interpretación que dicha observación suscita en nosotros. Nuestra experiencia también muestra, muy frecuentemente, la facilidad con que nos equivocamos al interpretar a los demás.

Freud procederá ahora, según un ‘razonamiento’ más parsimonioso, a probar el modo en que lo inconsciente se nos ofrece como lo más razonable:

“Este procedimiento deductivo (...) no nos lleva al descubrimiento de un psiquismo inconsciente, sino a la hipótesis de una segunda conciencia unida en nosotros a la conciencia que nos es reconocida”. (Esto supondría admitir una *duplicidad de la conciencia*: la primera o reconocida y la segunda como manifestación del inconsciente). “Una conciencia de la que nada sabe el propio sujeto es algo muy distinto de una conciencia ajena y ni siquiera parece indicado

entrar a discutirla, ya que carece del principal carácter de tal”. (De este texto cabe inferir la *incognoscibilidad* de los elementos que resultan de la anterior duplicidad de la conciencia).

“Nos indica el análisis –prosigue Freud- que los procesos anímicos latentes deducidos gozan entre sí de gran independencia, pareciendo no hallarse relacionados ni saber nada unos de otros. Así pues, habríamos de aceptar no sólo una segunda conciencia, sino de una tercera, una cuarta y tal vez de una serie ilimitada de estados de conciencia ocultos a nuestra percatación e ignorados unos de otros”. (De donde parece concluirse la atomización y multiplicación *ad infinitum* de ‘otras conciencias’ para las que estamos incapacitados a reconocer).

Por último, “según nos revela la investigación psicoanalítica -y éste es el argumento de más peso-, una parte de tales procesos latentes posee caracteres y particularidades que nos parecen extraños, increíbles y totalmente opuestos a las cualidades por nosotros conocidas de la conciencia. Todo esto nos hace (...) no admitir ya en nosotros la existencia de una segunda conciencia, sino la de actos psíquicos carentes de conciencia (...). *El psicoanálisis nos obliga, pues, a afirmar que los procesos psíquicos son inconscientes*” (p. 2064; el subrayado es nuestro).

Hasta aquí la síntesis del razonamiento freudiano, según el cual se legitima la aceptación de lo inconsciente. Para ello ha sido necesario la fragmentación y el estallido de la conciencia en mónadas comunicables entre sí e incognoscible por el propio sujeto (primer momento del proceso). Luego (segundo momento), la disgregación atomista y diversificadora, resultante del proceso anterior, es integrada en un edificio unitario al que se denomina inconsciente.

Si, además, los actos latentes e inconscientes son tan diversos entre sí, ¿por qué no admitir una pluralidad de inconscientes en lugar de uno solo? La reintegración reificadora y sustancialista del inconsciente, con que se concluye este intento de legitimación, resulta de todo punto de vista insatisfactoria. El autor ha conseguido con ella una de las más audaces ficciones: el estallido de la conciencia humana en un mosaico tal que imposibilita la unidad de la vida psíquica así como su continuidad, condiciones éstas irrenunciables sobre las que se ha de fundamentar toda vivencia de nuestra identidad personal. La igualación entre procesos psíquicos y procesos inconscientes disuelve la conciencia, degradándola a algo sin importancia: un mero resto atávico en el contexto del pan-inconscientismo freudiano.

En este último fragmento, Freud se muestra partidario de la diversificación *ad infinitum* de las instancias inconscientes.

La multiplicidad de sentido de lo inconsciente está servida; tanto más si, como hará su autor, separa y distingue luego entre el elemento ideativo de los actos psíquicos y el

concomitante componente afectivo de éstos. Y ambos relacionados de diverso modo con lo inconsciente.

“Existen actos psíquicos de muy diversa categoría que, sin embargo, coinciden en el hecho de ser inconscientes. Lo inconsciente comprende, por un lado, actos latentes y temporalmente inconscientes, que, fuera de esto, en nada se diferencian de los conscientes, y, por otro, procesos tales como los reprimidos, que si llegaran a ser conscientes presentarían notables diferencias con los demás en este género” (p. 2064).

A la multiplicidad de contenidos albergados en el inconsciente, hay que añadir los derivados de los distintos horizontes desde los que se interpreta su sentido. Así, en unas ocasiones, lo inconsciente es tomado en un sentido meramente “descriptivo”; en otras, “en sentido sistemático”; a veces lo inconsciente significa sólo la adscripción de un acto psíquico a “determinado sistema” , o simplemente, expresa “la posesión de ciertas cualidades” de un fenómeno psicológico particular.

De aquí que lo inconsciente tenga mucho de máscara caleidoscópica, enormemente cambiante, difícilmente reconocible, y siempre inapresable.

“En general –prosigue Freud- un acto psíquico pasa por dos fases con relación a su estado entre las cuales se halla intercalada una especie de examen (*censura*). En la primera fase el acto psíquico es inconsciente y pertenece al sistema *Inc.* (*inconsciente*). Si al ser examinado por la censura es rechazado, le será negado el paso a la segunda fase; lo calificaremos de *reprimido* y tendrá que permanecer inconsciente. Pero si sale triunfante del examen, pasará a la segunda fase y a pertenecer al segundo sistema, o sea al que hemos convenido en llamar sistema *Cc.* (*consciente*). Sin embargo, su relación con la conciencia no quedará fijamente determinada por su pertenencia al sistema *Cc.* No es todavía consciente, pero sí capaz de conciencia (según la expresión de J. Breuer). Quiere esto decir que bajo determinadas condiciones puede llegar a ser, sin que a ello se oponga resistencia especial alguna, objeto de la conciencia. Atendiendo a esta capacidad de conciencia, damos también al sistema *Cc.*, el nombre de *Prec.* (*preconsciente*). Si más adelante resulta que también el acceso de lo preconsciente a la conciencia se halla determinado por una cierta censura, diferenciaremos más precisamente entre sí los sistemas *Prec.* y *Cc.* Mas, por lo pronto, nos bastará retener que el sistema *Prec.* comparte las cualidades del sistema *Cc.* y que la severa censura ejerce sus funciones en el paso desde el *Inc.* al *Prec.* (o *Cc.*)” (p. 2064).

En la anterior explicación se omite cualquier tipo de razonamiento o explicación, lo que sería muy pertinente. Entre las omisiones más importantes pueden destacarse las que siguen:

- (a) No se explica el origen ni la naturaleza de los actos psíquicos inconscientes.

b) No se explica el origen ni la naturaleza de los tres sistemas postulados (preconsciente, inconsciente y conciencia), ni de las dos censuras que median las relaciones entre ellos.

c) No se dice nada acerca de cómo acontece este proceso.

d) No se ofrece -y ésta es, a mi modo de ver, la más importante de las lagunas- ninguna demostración -ni filosófica, ni biológica- de lo aquí sugerido e hipotetizado.

Observemos ahora como los anteriores elementos del 'sistema' se articulan, perfectamente al ensamblarse en el ámbito de la terapia psicoanalítica.

“Cuando comunicamos a un paciente una idea por él reprimida en su vida y descubierta por nosotros, esta revelación no modifica en nada, al principio, su estado psíquico. Sobre todo, no levanta la represión ni anula sus efectos, como pudiera esperarse, dado que la idea antes inconsciente ha devenido consciente. Por el contrario, sólo se consigue al principio una nueva repulsa de la idea reprimida. Pero el paciente posee ya, efectivamente, en dos distintos lugares de su aparato anímico y bajo dos formas diferentes, la misma idea. Primeramente posee el *recuerdo consciente* de la huella auditiva de la idea, tal y como se la hemos comunicado [en el psicoanálisis, se entiende], y en segundo lugar, además tenemos la seguridad de que lleva en sí, bajo su forma primitiva, el *recuerdo inconsciente* del suceso de que se trate. El levantamiento de la represión no tiene efecto, en realidad, hasta que *la idea consciente entre en contacto con la huella mnémica inconsciente y pueda acabar con la represión*. A primera vista parece esto demostrar que la idea consciente y la inconsciente son diversas inscripciones, tópicamente separadas, del mismo contenido” (p. 2066-67; el subrayado es nuestro).

Algunas objeciones es menester presentar a la propuesta de esta intervención terapéutica sobre el inconsciente. Resulta poco claro que haya “lugares” conscientes e inconscientes, que las ideas ocupen un “lugar”, y que teniendo formas diferentes sean sólo y una misma idea, aunque de naturaleza psicológica totalmente distinta. Lo uno y lo múltiple, lo diverso y lo idéntico, lo material y lo inmaterial, resultan ser aquí una sola y misma cosa. Ante estas conclusiones, los primeros principios y las categorías de la metafísica no pueden menos que “irse de vacaciones”, parodiando la clásica afirmación de Wittgenstein.

Obsérvese la paradójica coincidencia del silencio sobre lo esencial, el silencio sobre la conciencia. Al final de esta publicación Freud se muestra más explícito acerca de la conciencia, a la que apenas si concede otra relevancia y extensión que no va más allá de lo preconsciente, e incluso éste de modo muy incompleto. En “la conciencia -afirma- hallamos la suma total de los procesos psíquicos, que constituyen el reino de lo preconsciente. Una gran parte de lo preconsciente procede de lo inconsciente (...) y sucumbe a una censura antes

de poder hacerse consciente. En cambio, otra parte de dicho sistema *Prec.* es capaz, de conciencia sin previo examen por la censura” (p. 2075).

Pero el mismo autor será muy crítico respecto de sus propias teorías. Esto es lo que cabe concluir cuando nos dice: “Lo que hasta aquí hemos expuesto sobre el sistema *Inc.*, es probablemente todo lo que podemos decir (...). No es, ciertamente, mucho; en ocasiones nos parece oscuro y confuso” (p. 2077).

3. El principio del placer y el principio de realidad

Es preciso admitir el valor del esfuerzo realizado por Freud al intentar desvelar un mundo científico, el de su época, enmarañado como estaba desde tanto tiempo atrás por una concepción materialista y mecanicista de la medicina. Y eso a pesar de que con su contribución consiguiera iluminar viejas oscuridades, aunque no llegara a dar alcance a la globalidad y singularidad del espíritu de la persona, verdadero desvelador de la auténtica realidad humana.

Importa mucho que asumamos este problema desde su perspectiva, pues aunque la teoría psicoanalítica tuvo la pretensión de llegar a ser eso, doctrina aplicada al hombre, el punto de vista de que partió fue, desde luego, científico y de acuerdo al modo en que entonces se concebía la ciencia. Aunque en sus últimos escritos se propuso metas más abstractas –como suele ser frecuente en muchos científicos-, al principio, no obstante, se centró en el estudio del hombre enfermo, escenario en donde intentó comprobar a nivel experiencial, lo verificable de sus teorías.

La exposición desordenada de las teorías freudianas a lo largo de las obras de su autor en lo referente a los principios que a continuación estudiaremos, me excusa de reproducirlas aquí de un modo sistemático. Me limitaré a espigar algunos de los textos más significativos de Freud, en torno a estas cuestiones.

El principio del placer

Freud tenía relativa experiencia en el tratamiento de pacientes neuróticos –la mayoría de los que trató fueron etiquetados con este diagnóstico-, en los que observó que muchos de sus síntomas constituían un modo de apartarse de la realidad, simplemente porque no la soportaban y les era imposible de tolerar (Gay, 1990). De otra parte, su estudio de la represión le llevó a la

convicción de que el aparato psíquico dispone de los elementos necesarios para apartar de sí, para evitar de una u otra forma, que “lo molesto o desagradable” llegue a la conciencia.

Su experiencia clínica coincidía y, a su modo, sancionaba su afirmación de que los mecanismos psíquicos estaban al servicio de la búsqueda del placer y el alejamiento del dolor. Estas afirmaciones fueron expuestas de una forma más sistemática en una publicación que llevaba por título “Los dos principios del suceder psíquico” (1911), en que sin vacilación alguna sostuvo que el ser humano se ve solicitado por dos principios: el de la realidad y el del placer.

El principio del placer, según Freud, dirige la casi totalidad del comportamiento durante las primeras etapas de la vida. Ahora bien, como es forzoso que el ser humano se adapte a la realidad, parece lógico que el principio de la realidad vaya sustituyendo al principio del placer en todas las funciones psíquicas, a excepción de los instintos sexuales. La fantasía parece mediar entre estos últimos y el principio de la realidad, mediante su satisfacción en objetos sexuales imaginarios, mucho más asequibles, cercanos y disponibles que los objetos concretos a los que tienden, de más difícil alcance, cumplimiento y satisfacción.

Toda una psicología evolutiva subyace implícita siguiendo el despliegue de este eje vertebrador del psiquismo humano, que es el principio del placer. Nada de particular tiene, según esto, que el Yo bascule entre lo deseable y más fácil de alcanzar (el placer) y lo práctico, distante y difícil de lograr (la realidad). Esta basculación se opera en los pacientes neuróticos a favor del placer. De aquí su inadaptación a la realidad. De aquí también el ‘retraso’ madurativo que se advierte en su personalidad, retraso que pone de manifiesto la incapacidad de inhibir o dirigir con acierto sus deseos, de manera que su conducta se adapte a la realidad.

El modelo sobre el que va a operar la metodología psicoanalítica será el hombre concreto y singular. Esta singularidad se hace más específica todavía, por cuanto que siempre trató con un hombre especial, el hombre enfermo, en el que usó además, como método epistemológico exclusivo, la hermeneútica de lo irracional.

El hombre de que parte es un hombre mutilado, en el que su horizonte ha sido reducido a deseos irracionales, siendo el principal de ellos el sexual. El hombre, en el modelo freudiano, se hace sexualidad radical e irracional.

En Freud, la *sexualidad* abarca la totalidad psicológica del hombre. La sexualidad es aquí sinónima de placer, que es el eje psicoanalítico fundamental en torno al cuál se redimensiona y vertebrata la vida humana como totalidad. El *placer* da sentido a la vida, considerada ésta como biología. El placer sexual será la forma más importante de placer; un factor que está

omnipresente en todos los otros, siendo como lo determinante y el motor de la vida individual y colectiva.

Según esto, la realidad humana y biológica no se entiende -deja de ser realidad-, cuando prescindimos del placer. De aquí que surja un *principio*, el *del placer*, según el cual se explica gran parte del comportamiento humano, incluida la misma corporalidad. El fundador del psicoanálisis dibujará por eso el esquema corporal que resulta ser también psíquico, de alguna forma, teniendo sobre todo presente las zonas erógenas. Las cordilleras somáticas y psíquicas son levantadas en relación con este principio. El cuerpo tiene importancia en la medida que es señal del irracional deseo, subordinándose al cuál se hace significativo.

De aquí las distintas etapas evolutivas de la corporalidad psicobiológica de la persona, en estrecha relación con la proyección erógena que se hace o se interpreta de las diversas áreas de su respectiva geografía corporal.

La realidad del hombre no puede ser otra que esta *necesidad de placer* a la que tiende su psicología y biología, conjuntamente. El *homo* natural deviene con Freud en *homo necessitudinis* (la necesidad de satisfacer el deseo al que está sometido y del cual es rehén). He aquí la quintaesencia de la realidad humana, tal y como es concebida por el autor.

La vertebración de esta necesidad parte de un fundamento biológico, que al compás de ciertos principios evolucionistas -inertados en el costado de la teoría psicoanalítica- ascienden hasta alcanzar el esqueleto psicológico del hombre. Desde esta plataforma, la necesidad humana se erigirá en principio justificante de cualquier aspecto de la conducta humana. Toda actividad del hombre quedará teñida -a costa de adjetivarla- de erotización.

Un poco más tarde, en 1920, Freud avanza un paso más en torno al principio del placer (en su obra *Más allá del principio del placer*). Es cierto que sigue considerándolo como el único regulador de los procesos psíquicos, pero no sólo en tanto que satisfacción de los deseos sino también en cuanto que aliviador y atenuador de tensiones displacenteras. De aquí que en ciertas ocasiones el principio del placer no domine a los procesos psíquicos, sino que se someta en algún modo al principio de la realidad, pero aplazando de momento la satisfacción de su deseo y dando como un rodeo hasta definitivamente alcanzar su meta. Esta renuncia aplazada y tal vez fingida pone de manifiesto, una vez más, la perentoriedad y el imperio del *principio del placer*, que ahora es definido como *la tendencia del aparato psíquico a mantener lo más bajo posible la cantidad de excitación* (casi siempre displacentera).

Pero las cosas no son del todo así o al menos no han sido contempladas desde esta misma perspectiva por otros psicoanalistas. Este es el caso de Frankl (1950), quien ha mostrado la débil fundamentación de la teoría freudiana acerca de este principio. “La teoría del principio

del placer –escribe- pasa por alto el carácter esencialmente intencional de toda actividad psíquica. En general, el hombre no quiere el placer, sino que quiere, sencillamente, lo que quiere. Los objetos de la voluntad humana son muy diferentes los unos de los otros, mientras que el placer siempre sería el mismo, tanto en el caso de una conducta moralmente valiosa como en el de un comportamiento del "principio del placer" ha de conducir en el aspecto moral a una nivelación de todas las posibles finalidades humanas” (pp. 20 y 50-60).

Kierkegaard expresó este mismo pensamiento con palabras muy bellas cuando dijo que “la puerta hacia la dicha se abre tirando hacia fuera. Quien se empeña en abrirla empujando hacia dentro, lo que hace es cerrarla. Quien busca por encima de todo la dicha bloquea por ese solo hecho el camino que conduce a ella. Por donde, en última instancia, nos encontramos con que toda aspiración a la dicha -a esa supuesta meta ‘final’ de la vida humana- es ya de por sí algo sencillamente imposible. (...) La consumación de la vida viene a ser como una magnitud vectorial: tiene dirección o sentido, se endereza a la posibilidad de valor reservada a cada individuo humano y en torno a cuya realización gira la vida” (cfr. Frankl, 1950).

Desde una perspectiva más filosófica, Zubiri (cfr. Rof Carballo, 1950) nos sugiere un buen fundamento en defensa de la libertad humana y en contra de este determinismo exigido por el principio del placer. "Si el mecanismo de las tendencias del hombre –escribe- fuera un ajuste y la adaptación una resultante de las tendencias, no es que la libertad no existiría, sino que no hubiera ocurrido nunca el fenómeno de la conciencia.

Precisamente por que el hombre existe como realidad inconclusa, por ser las tendencias inconclusas, porque no llevan por sí mismas a una respuesta, es por lo que queda abierta el área de mi intervención. En el momento en el que afloran a la conciencia, las tendencias no sólo tienden, sino que presentan como una pretensión. La situación reclama que yo me haga cargo de ella, reclama mi intervención. ¿En qué consiste esta intervención, este reclamar? La intervención está exigida por las tendencias mismas. De una manera inicial y radical, análogamente a cómo el tener que resolver la situación emerge de estas tendencias. El reclamar una intervención mía es algo que está pedido exigítivamente por la estructura misma de las tendencias. La libertad está exigida por lo que no es libertad, esto es, por las tendencias.

No es exacto decir sencillamente que las tendencias se dejan gobernar por la razón. No es que las tendencias se dejen gobernar, sino que exigen que en un momento determinado el hombre ejecute estos actos por los que se gobierna... Es la estructura íntima de las tendencias quien abre la posibilidad de hacerse cargo de la situación, y, por tanto, del ejercicio de la libertad. Las tendencias exigen que el hombre intervenga, que el hombre sea libre”.

El principio de realidad

Una vez descrito el principio del placer, como principio dominador del hombre, Freud, pasa a explicar un principio contrario: el *principio de la realidad*. La realidad deviene, en la pluma del primer psicoanalista, en el ‘principio de la realidad’ que resiste al hombre, rodeando con un cerco insalvable sus tal vez desmedidas necesidades y deseos.

En principio era el placer, el imperio del placer. Más tarde, a partir del nacimiento, se va adquiriendo la realidad paulatinamente. Esta adquisición va teniendo mayor importancia a medida que se va creciendo, hasta lograr modelar la estructura del aparato psíquico. Los sentidos, la conciencia, la atención, la memoria, las acciones motoras, e incluso el pensamiento, se constituyen -en su opinión-, desde el principio de la realidad.

Apenas si escapa a su acción una parcela del aparato psíquico, que se independiza de este modelado, y cuyo único árbitro sería el principio del placer. A medida que el ser crece (y teniendo forzosamente que adaptarse a la realidad), *el principio del placer será sustituido por el principio de la realidad*. Probablemente este último principio logre imponerse y gane todas las batallas a excepción de una: la del instinto sexual.

Los distintos estratos de la personalidad se le irán sometiendo, pero el instinto sexual -núcleo más vinculado al principio del placer- jamás podrá ser vencido.

Pero dejemos que nos explique el autor la génesis del “principio de la realidad”. Dice así: “Sabemos que el principio del placer corresponde a un funcionamiento primario del aparato anímico y que es inútil y hasta peligroso en alto grado para la autoafirmación del organismo frente a las dificultades del mundo exterior. Bajo el influjo del instinto de conservación del yo, queda sustituido el “principio del placer” por el “principio de la realidad” que, sin abandonar el propósito de una final consecución del placer, exige y logra el aplazamiento de la satisfacción y el renunciamiento a alguna de las posibilidades de alcanzarla, y nos fuerza a aceptar pacientemente el displacer durante el largo rodeo necesario para llegar al placer”.

La batalla establecida por Freud, exige la participación de los dos principios. Esta fortaleza que circunda a la persona -la realidad- aparece incluso cuando consideramos al hombre en su nuda soledad. Si se considera su condición social, los límites emergen de un modo todavía más transparente. El hombre no puede satisfacer ya el abanico imperioso de sus necesidades. Sus ambiciones biológicas están limitadas por un horizonte bastante modesto. Para satisfacer las necesidades más primitivas, el hombre ha de vencer las resistencias que le ofrece la realidad, a la vez que las derivadas y añadidas por el principio del placer que obra en su naturaleza.

La brutal resistencia de la realidad sometería a sí el principio del placer. El constreñimiento operado por aquélla sobre éste, sería el vector determinante por el que se actuaría la razón en el hombre.

La oposición que la realidad hace al principio del placer, pone en razón al instinto. Y este ‘poner en razón’ no significa otra cosa que el instinto pueda adaptarse a la misma realidad. La dimensión de lo razonable penetraría así, desde la realidad el instinto libidinoso y ascendería hacia lo psíquico, en donde realmente emerge la razón concedora de la realidad.

Freud establece como sinónimos los conceptos de deseo e irracional (o no consciente), para luego enfrentar lo racional o consciente (la realidad en tanto que cognoscible por la persona) con lo irracional o inconsciente (el deseo).

De otra parte, es preciso reconocer la presencia de deseos de los que el hombre es capaz de dar cuenta cumplida por hacerse cargo racionalmente de ellos (en cuanto que pensados racionalmente y libremente elegidos). Por eso, resulta inadmisibile esa división (entre lo racional y lo irracional, entre el deseo y la realidad), que estructura al hombre en compartimentos estancos.

Hay otros deseos en el hombre que además de planificar la vida humana contribuyen a dar sentido de su racionalidad y cuya vinculación a lo estrictamente erótico es inexistente.

Los hechos anteriores no son asumibles a no ser que se admita la presencia en la persona de una serie de vivencias propiamente espirituales que ejercen sobre ella una fuerte e inmediata atracción, superior incluso a aquellas otras emanadas desde la instintividad.

Que el hombre es capaz de vivir sin hacer de la libido la norma reguladora de su comportamiento es algo que, dado que es un hecho empírico y bien comprobado, resulta obvio. Y si esto es posible, no se explica -siguiendo los postulados freudianos- cómo pueda la persona alcanzar esos objetivos libidinosos y dejarse gobernar por ellos, sin sufrir ninguna perturbación (Polaino-Lorente, 1984).

Tampoco se explica, que el simple impulso libidinoso -por potente que sea o se le suponga-, pueda abrirse a la capacidad de conocimiento, a no ser a costa de desatender todos los principios lógicos conocidos.

Ahora bien, una realidad descrita y estructurada de esta manera, será siempre una realidad subjetivada que al reclamar para sí el puesto de principio racionante se alejará todavía más de lo que es propiamente real.

La realidad expresada en este principio freudiano no es más que el resultado de un continuo enfrentamiento, el resultado de -al menos teóricamente- una constante batalla llena de asperezas y afilamientos, cuyo propósito no es otro que hacer que la persona se instale en la

“omnipotencia” de sus deseos que pujan por ser satisfechos. Pero en un modelo así entendido, el hombre se desnaturaliza (se desrealiza, pierde densidad real) al quedar limitado y condenado a sólo sufrir pasivamente las influencias de la realidad (Polaino-Lorente, 1984).

Si la realidad es tan batalladora como Freud nos sugiere, y si se constituye como tal en la medida que vence en el hombre el principio del placer, cabe concluir que esa realidad es imposible de subjetivar; su objetividad se alcanzaría a base de conquistar ella misma al hombre, sujeto de su conocimiento. Esa realidad, no sería al fin conquistada por el hombre, sino conquistadora del hombre. Lo que significa, con otras palabras, que la realidad sería el sujeto activo del conocimiento, mientras que el hombre quedaría reducido a mero objeto pasivo fecundado por ella, eso sí al precio de reprimir sus instintos libidinosos.

Admitiendo este proceso -se hace forzoso constatar la cosificación del sujeto, en tanto que cognoscente-, la concepción de la realidad en la psicología freudiana sería impositivamente subjetivada; subjetivada desde sí y desde el ‘afuera’ del hombre.

¿No será tal vez, que el principio de la realidad, tal y como ha sido aquí formulado, acaba por configurar o ‘reinventar’ cada realidad posible? ¿No será que la realidad reducida a mero principio, comparece entonces como una realidad subjetivada, precisamente desde su autor, y no desde el mundo en que asienta y consiste?

Una cosa se alcanza sin demasiado esfuerzo: la teoría psicoanalítica sobre la realidad, demuestra sobradamente que la realidad no es como la concibió su autor; sino que gracias a este modo artificial de concebirla, Freud pudo construir una teoría en la que la realidad, precisamente, quedaba encerrada en la formalización de un principio no probado.

El placer y el principio de realidad

La satisfacción del placer -tal y como se trata en la hermenéutica freudiana- es de suyo contradictoria. Al no serle dado al hombre de un modo gratuito la satisfacción de sus necesidades y deseos para conseguir la meta placentera, el hombre no tendrá más remedio que entregarse -venciendo dificultades ajenas (la realidad) y propias-, a lo que de él demande la radicalidad de su instinto.

El placer que el hombre busca es tan radical, según la tesis freudiana, que sólo cabe homologarlo con la felicidad. Pero de ésta, sin embargo, apenas se habla en la obra freudiana.

En consecuencia tenemos un *placer* (el que se posee en la situación inicial de que se parte) necesariamente coonestado con el *displacer* (esfuerzo) que supone llegar a satisfacer cualquier otro deseo concreto (el que anhela poseer en la situación final). De aquí se infiere la

existencia de la libertad humana -negada en el psicoanálisis ortodoxo-, al tener el hombre que elegir necesariamente entre uno y otro propósitos.

De aquí también que el placer como tal, no pueda ser el motor último de la conducta humana, al menos de la del hombre normalmente constituido. Además, de aceptar la persona la realidad del principio de la realidad como norma exclusiva para dirigir su conducta, la persona misma habría de desentenderse de la realidad total y concreta. De ser esto cierto, el comportamiento humano no emergería desde la intimidad personal, sino desde la imposición de cierto *principio*, que tampoco se corresponde exactamente con las realidades extramentales.

Realidad y principio de la realidad

La auténtica realidad no parece interesar a Freud, a quien parece importarle más el “principio de la realidad”. Pero conviene no olvidar que tal principio, aunque a su manera vinculado a la realidad, de hecho escapa a ella, y se comporta de forma extraña respecto de ella. Al hacer prevalecer el término de principio (raciocinante, inverificable e indemostrado), sobre el de realidad, tal principio deja de ser real.

Quiero decir con esto que la realidad del principio de la realidad no coincide ni puede superponerse con la verdad connotada por dicho principio. En síntesis, que *la realidad del principio no se convierte con el principio de la realidad*.

El arranque de la tesis freudiana, por otra parte, no procede del análisis (*a posteriori*) de la realidad humana, sino que emerge del *a priori* de su “principio del placer”. Su determinación no está vinculada con la realidad misma, tal y como se da al hombre y en el hombre, sino precisamente desde ese *a priori* (no hecho evidente) de la concepción del hombre, apenas sustentada en el “principio del placer”.

El entramado del mencionado principio apenas si permite ser estudiado, por carecer de suficiente fundamento. El estudioso llega aquí a la convicción de que lo real, en cuanto que nos es dado, es sustituido por otra clase de realidad: aquella que las hipótesis psicoanalíticas nos imponen desde su personal subjetividad configuradora.

Apertura cognoscitiva y principio de la realidad

Para conocer resueltamente la realidad se necesita una cierta apertura en el horizonte del ser humano, un horizonte en el que pueda darse y tenga cabida la conciencia de la finitud e insuficiencia personales (algo que no va en absoluto contra la propia naturaleza sino que, por el

contrario, es lo que hace justicia a su modo de conocer). El modo natural del ser exige -para poder conocer la realidad- una cierta autoconciencia de la lejanía e impenetrabilidad de la realidad no subjetivada: esto es, un cierto saber que no sabemos.

Desde un horizonte así podremos lograr la atenta contemplación de las realidades circundantes y su desvelamiento, sin necesidad de convertir ese escenario en la batalla campal entre la realidad y el placer, entre la realidad y los deseos insatisfechos, como sugiere Freud. Es precisamente si esta lucha se establece cuando se hace presente lo pasional, enemigo tantas veces de la razón.

Acaso la auténtica posición que autoriza el encuentro del hombre con la realidad es la del *homo generositatis*, por cuanto que permite el acto de conocimiento, en el que además de rebasarse a sí mismo el sujeto cognoscente -al no depender la satisfacción de sus deseos de la realidad alcanzada—, le sitúa en el escenario más conveniente para ese encuentro cognoscitivo. El camino propuesto por el freudismo, en cambio, usurpa el ser a la realidad, en tanto que reviste la realidad alcanzada con el manto soberbio y subjetivado del ‘para-mí’ (del poseedor-de-cosas) a fin de satisfacer la ‘necesidad’ de sus deseos.

Cuando la entera realidad se antropomorfiza libidinosamente, entonces deviene en algo irreal, impidiéndosele, precisamente por su irrealidad, la posibilidad de ser conocida.

La única persuasión que cabe es la de dejarse poseer por la realidad mediante una contemplación atenta, respetuosa y cuidadosa de ella. Tratar de poseer la realidad a ‘golpe de instinto’, es no acogerla por el sujeto cognoscente ni dejarse penetrar por ella. En ese caso, nada de particular tiene que la realidad se aleje huidiza de quien la observa y que, en el mejor de los casos, sólo abandone al usurpador la envoltura subjetivada con que éste previamente trató de enmascararla.

La realidad y la observación de lo real

Por otra parte, la realidad observada es modificada de modo incesante por quienes la observan, tanto más si se trata de una realidad psicológica.

Karl Friedrich von Weizsaecker, se adelantó a este problema muchos años atrás, al comprobar que sus instrumentos de medida, aplicados a la física atómica, interferían la misma naturaleza de los hechos observados.

Y si esto acontece en el ámbito de la física, ¿será posible afirmar que en el “método psicoanalítico no suceda este fenómeno de un modo mucho más amplificado? Cualquier metodología que use de la interacción psicológica de persona a persona, lo que el observador

creo registrar como realidad no es otra cosa que la dinámica, vertiginosamente cambiante, de la relación observador-observado, que está acaeciendo.

Algunos psicoanalistas reclamaron para sí el título de investigadores neutrales, en tanto que, según ellos, estaban no comprometidos con cualquier presupuesto axiológico. Ahora bien, esta postura de descompromiso y fingida asepsia ¿acaso no supone ya contraer un cierto compromiso? Además, por mucho que el investigador renuncie a comprometerse con determinados valores, nunca podrá renunciar a su personal actitud interpretadora, en función del ámbito específico donde haya trascendido su formación como analista, de la etapa sociocultural en que vive o de su personal *Weltanschauung*.

Medard Boss (1959), un psicoanalista de reconocido prestigio, lo afirmó de un modo diáfano: “En la base de toda ciencia hay siempre una concepción del mundo, una *Weltanschauung*, una idea, aunque vaga, de la naturaleza de las cosas. Todas las conquistas científicas ulteriores no hacen más que diferenciarlas y precisarlas. Y nunca una *Weltanschauung*, es el resultado secundario, objetivo, de una ciencia sin *a priori*”.

Jaspers (1966) ha penetrado muy bien en lo que aquí se dice al escribir lo que sigue: “El pensamiento próximo de que lo psíquico es el dominio de la comprensión y lo físico el dominio de la explicación causal, es falso. No hay ningún proceso real, sea de naturaleza psíquica o física, que no sea accesible en principio a la explicación causal; también los procesos psíquicos pueden ser sometidos a la explicación causal. El conocer causal no encuentra jamás sus límites. En todas partes preguntamos, también en los procesos psíquicos, por las causas y los efectos. La comprensión, en cambio, encuentra fronteras en todas partes. En la confusión de las relaciones comprensibles con las relaciones causales se basa la inexactitud de la pretensión freudiana de que en la vida psíquica, todo proceso sea comprensible (determinado con sentido). Sólo se mantiene la exigencia de la causalidad ilimitada, no la pretensión de comprensión ilimitada”.

Está claro y ha sido probado aquí que tanto el principio del placer, como el de la realidad, no acaban de encontrar una apoyatura filosófica ni tampoco científica. Los resultados experimentales logrados en estas dos últimas décadas, así lo atestiguan con una radicalidad todavía mayor.

4. El análisis de los sueños

Freud expuso su teoría de los sueños en un libro publicado en 1900, con el título de *Interpretación de los sueños*. A lo que parece, según sus biógrafos y más cercanos comentaristas, fue ésta la obra preferida del autor. Su contenido es ante todo descriptivo. El autor va pasando revista a distintos sueños narrados por sus clientes, deteniéndose minuciosamente en su interpretación. Solamente en el capítulo VII de esta publicación (*Psicología de los procesos oníricos*), tratará de ofrecer un cierto constructo teórico y especulativo que sirva de base y haga unitarias, en cierto sentido, las interpretaciones que le anteceden y le siguen.

Al estudio de los sueños debe Freud, en buena parte, la divulgación del psicoanálisis. Como un halo inseparable del freudismo, el análisis de los sueños se ha incorporado a la imagen social y vulgarizante que de la teoría psicoanalítica tiene el hombre de la calle. El terreno para esta expectación estuvo abonado desde siempre. El ciclo vigilia-sueño, los fenómenos del adormecimiento y el despertar y los sueños que pueblan de fantasías nuestra imaginación, mientras concedemos cada día al cuerpo su reposo, han contribuido a ello de forma decisiva. Nada de particular tiene que desde los oráculos griegos hasta Freud, el hombre de todos los tiempos haya intentado desvelar su significado, construir teorías explicativas con peor o mejor fortuna y capitalizarlas en servicio de la propia ideosofía personal.

La incompleta exposición de la teoría de los sueños que en el libro antes citado puede encontrarse y la versatilidad especulativa de Freud respecto de sus propias teorías -una caracterización paradójica que le persiguió continuamente desde su primera hasta su última publicación-, le forzaron probablemente al añadido que a continuación se comenta. Se trata de un breve artículo -redactado según parece en 1915 y publicado en 1917-, en el que el autor se atiene principalmente a los aspectos metapsicológicos de su teoría. La exposición es aquí exclusivamente especulativa, por lo que no debe extrañar al lector el hecho de que el autor no lo ilustre con ningún ejemplo concreto.

La importancia de este artículo para la teoría freudiana, a pesar de su brevedad -tan sólo ocho páginas-, es bastante relevante. El autor trata de conectar el análisis de los sueños con lo hasta aquí expuesto, pero incluye otros elementos tomados de su psicopatología (con los que compara el fenómeno del soñar), que son medulares en el esqueleto de sus teorías. Este es el caso de conceptos como regresión, narcisismo, satisfacción alucinatoria de deseos, contracarga, contenidos latente y manifiesto, examen de la realidad, etc.

La complejidad de estos términos confiere una densidad grande a estas páginas, en cuya lectura resulta muy fácil perderse.

Si tuviera que sintetizar este artículo en una sola idea, me atrevería a afirmar que el autor, en cierto modo, toma como base para su trabajo el proceso perceptivo, y dentro de él muy especialmente al fenómeno patológico de las alucinaciones, de las percepciones sin objeto (de la percepción de algo inexistente, pero que como tal percepción reúne todas las características propias que singularizan a las percepciones reales).

Las comparaciones entre los mecanismos metapsicológicos que intervienen en los sueños y las alteraciones mentales más relevantes son frecuentes en estas pocas páginas.

Concepto y características del sueño

El hecho de irse a dormir es para Freud, por lo que tiene de despojarse de todo lo que durante el día nos envuelve, un modo de reconstituir lo que hubo de ser el punto de partida de nuestra vida. De aquí que el dormir sea “una reactivación de la existencia intrauterina, con todas sus características de quietud, calor y ausencia de estímulo” (p. 2083). Esta supuesta vuelta a un estado prácticamente idéntico al primigenio, ha sido a su vez tomado de lo que acontece, según él, en los estados psiconeuróticos.

“Sabemos –prosigue Freud- que el sueño es absolutamente egoísta y que la persona que en sus escenas desempeña el principal papel es siempre la del durmiente. Esta circunstancia se deriva naturalmente del *narcisismo* del estado de reposo. El narcisismo y el *egoísmo* no son la misma cosa. La única diferencia está en que con el término de "narcisismo" acentuamos que el egoísmo es también un fenómeno libidinoso. O dicho de otro modo: *el narcisismo puede ser considerado como el complemento libidinoso del egoísmo*”.

Las afirmaciones que anteceden están montadas sobre la psicología evolutiva del autor, que tampoco será probada a lo largo de este artículo.

El dormir y la vida intrauterina son dos estados análogos y equivalentes. De hecho, define el primer hecho en función del segundo, hasta el extremo de limitarlo a una mera respuesta reactiva. La lejana semejanza entre los dos ha encontrado una metáfora más o menos feliz en la que ambos se identifican. Si examinamos más de cerca la cuestión, se advierte que ni las circunstancias físicas o psíquicas son análogas, ni el organismo es el mismo en una y otra situación.

“Distinguimos –continúa el autor- dos de estas *regresiones*: una que compromete el desarrollo del yo y otra la del desarrollo de la libido. Esta última llega, con el dormir, hasta la reconstitución del *narcisismo primitivo*, y de la primera, hasta la fase de satisfacción *alucinatoria de deseos*”.

El concepto de *regresión* sólo puede mantenerse si la historia biográfica fuese cíclica. Pero una cosa es que el hombre pueda revivir su infancia, si se lo propone, o incluso encapsularse en ella -pero esto sólo acontece en el plano vivencial y con muchas salvedades- y otra muy distinta lo que aquí se afirma. Igual sucede al transferir lo que acontece en los estados psiconeuróticos al hecho del dormir.

En el último fragmento se hacen ya explícitas las intenciones del autor. Se admite la existencia de un narcisismo primitivo en el recién nacido, sin más ni más, cuando éste apenas si tiene conciencia de su yo; se impregna a este narcisismo de energía libidinosa y se supone que a través del sueño el hombre revive en sí ese más que dudoso estadio. Simultáneamente, el desarrollo del yo se presenta como entorpecido por su subordinación a otra fase evolutiva denominada por el autor como satisfacción alucinatoria de deseos.

Con todas estas suposiciones, y en poco menos de cinco líneas, el autor ha puesto sobre el tapete el material que necesita para sus futuras construcciones: el narcisismo, la regresión, la libido y la alucinación.

El sueño, “constituye la señal de que ha surgido algo que tendía a perdurar en el reposo y nos da a conocer la forma en que esta perturbación puede ser rechazada. El durmiente sueña, en lugar de despertar, bajo los efectos de la perturbación, resultando ser así el sueño un guardián del reposo (...). Un sueño, es, pues, entre otras cosas, una *proyección*: una externalización de un proceso interior” (p. 2084).

La neuropsicofisiología ha demostrado que cuanto más se descansa es precisamente cuando estamos soñando. El soñar, por tanto, no es egoísta ni altruista. Como función fisiológica normal no está cargada de connotaciones morales, aunque en el soñar intervenga la imaginación, la memoria, los apetitos e incluso, en cierto modo, la razón.

Los posibles destinos del deseo durante el sueño

El sueño es tomado aquí como algo instintivo, una vez que es considerado como “impulso de deseo, representante de una tendencia instintiva inconsciente y que se ha formado como deseo onírico (fantasía realizadora de deseos) en el sistema *Prec.*” (p. 2086). De aquí que, como cualquier instinto, el sueño tenga algún destino que realizar.

Freud reduce a tres las posibles opciones de este impulso de deseo. De ellas, y según su opinión, sólo la tercera será viable. Veámoslas a continuación:

1. “Podría seguir [el deseo onírico] el que consideramos normal durante la vigilia, o sea pasar desde el sistema *Prec.* a la conciencia (...). En el primer caso se convertiría en una

idea delirante, cuyo contenido sería la realización del deseo, pero esto no sucede nunca durante el estado de reposo”.

Obviamente, si el sueño apareciese a la conciencia en estado de vigilia, sería algo completamente distinto a la naturaleza del soñar; algo que podría denominarse ensoñación y que nada tiene que ver con la actividad onírica.

Pero la ensoñación tampoco puede identificarse con las ideas delirantes que, en cambio, sí que acontecen “durante el estado de reposo”. Las ideas delirantes aparecen en estado de vigilia y también en otras circunstancias como, por ejemplo, la confusión mental, en la que la conciencia está apagada en mayor o menor grado. En cualquier caso, el sueño, la ensoñación o los ensueños y las ideas delirantes se manifiestan como tres fenómenos que, aunque relacionados entre sí, son de naturaleza muy diversa.

2. “En el segundo caso (...), o sea el de crearse una descarga motora directa, eludiendo el sistema *Cc.*, debería quedar excluido por el mismo principio; pues el acceso a la motilidad se halla normalmente más allá de la censura de la conciencia; pero puede presentarse excepcionalmente, constituyendo el *sonambulismo*. Ignoramos en qué condiciones surge esta posibilidad y a qué obedece su poca frecuencia”.

Poco puede añadirse a este intento de explicación a no ser que tratemos de desentrañar el fenómeno del sonambulismo. En las crisis de sonambulismo no aparecen las modificaciones oculares propias del sueño (estrabismo divergente, miosis, etc.), a pesar de que los ojos estén abiertos o cerrados.

Acontecen, además, otros fenómenos que, aunque no siempre constantes (tono muscular variable, sacudidas musculares, fenómenos anestésicos, enlentecimiento de las funciones vegetativas), pueden servir para diferenciar a los episodios sonambúlicos del sueño propiamente dicho. Además, muchas de estas crisis tienen su origen en una patología muy concreta, como es la que concierne a los estados crepusculares producidos por un foco temporal profundo, de los que depende la crisis sonambúlica y otras crisis epilépticas.

3. “Pero lo que realmente sucede en los sueños –afirma Freud- es algo tan singular como imprevisto. El proceso nacido en el sistema *Prec.*, e intensificado por el sistema *Inc.*, en dirección a la percepción, que presiona la conciencia. Esta regresión es la tercera fase de la formación onírica” (p. 2086).

Aquí sí que parece encontrarse, según Freud, el destino verdadero del instinto del sueño. Admitamos, por el momento, que sea ésta la afortunada solución que su autor nos propone.

Genética y formación de los sueños

Una de las zonas más oscuras en la teoría freudiana es, sin duda alguna, esta de la genética del sueño. En un primer intento Freud formula su teoría tomando ocasión de los estímulos que “perturban la intención de dormir”, con cuyos ingredientes se forma el sueño, “guardián del reposo”.

“Los estímulos del sueño -escribe el autor- son restos diurnos, cargas de pensamiento que no se han prestado a la general sustracción de las cargas y han conservado, a pesar de ella, cierta medida de interés libidinoso o de otro género cualquiera”. Estos restos diurnos -que en el análisis se manifiestan como “ideas oníricas latentes” son “ideas preconcientes, pertenecientes al sistema *Prec.*” (p. 2084).

El autor se está refiriendo a los estímulos que surgen en el interior del organismo que son, en su opinión, los más interesantes en relación con el sueño.

La naturaleza preconciente de estos estímulos hace que se les suponga como una débil carga incapaz de generar el complejo fenómeno de los sueños. El hecho de que pertenezcan al sistema *Prec.* supone la suficiente lejanía del sistema *Inc.*, como para que se carguen a expensas de este último.

Hay además otras dos razones que obstaculizan todavía más esta posibilidad. En primer lugar, “el narcisismo del estado de reposo, que significa la sustracción de la carga de todas las ideas de objetos, tanto de la parte inconsciente de las mismas como de su parte preconciente”. Y, en segundo término, el hecho de que “la carga que conservan (los restos diurnos) es mucho más débil que la que poseían durante el día”.

A favor de esta hipótesis se encuentra una suposición: “hemos de suponer que la *censura*, situada entre el sistema *Prec.* y el *Inc.*, se halla muy disminuida durante el reposo, quedando, por tanto, muy facilitada la relación entre ambos sistemas” (p. 2085).

No obstante este último argumento en su favor, el juego de fuerzas y cargas en que se descompone el complejo fenómeno del soñar, no aparece justificado. Freud reconoce esta dificultad, por lo que tratará de remontarla con una segunda teoría aún más compleja.

“El deseo de dormir -prosigue- intenta retraer todas las cargas emanadas del yo y constituir un *narcisismo absoluto*. Este propósito no puede ser conseguido sino a medias, pues lo reprimido del sistema *Inc.* no obedece al deseo de dormir. Por tanto, tiene que ser mantenida también una parte de la contracarga, y la *censura* entre el sistema *Inc.* y *Prec.* ha de permanecer vigilante, aunque no a todo su poder (...). Cuanto más fuertes son las cargas instintivas inconscientes, más inestable será el dormir”.

Ahora es una nueva instancia -el deseo de dormir- la que se opondrá al debilitamiento energético de las ideas o restos diurnos preconsciouses.

Si el sueño surge como “guardián del reposo”, para que acontezca habrán de darse las dos circunstancias siguientes: (1) que exista reposo, es decir, “deseo de dormir” o “deseo onírico”, según el autor; y (2) que surja algún estímulo amenazante dentro del organismo que ponga en serias dificultades la realización de ese deseo. Dicho de otra forma: Freud reduce, una vez más, todas las funciones psicológicas a un nivel estrictamente hedónico.

La interrupción del sueño supondría una frustración del “deseo onírico”; el dormir, la satisfacción del deseo. El estímulo –“resto diurno” o “idea latente”- traduce un deseo larvado o “resto” del día anterior, que no logró apresar la satisfacción buscada. Así, un deseo contra otro, se origina el conflicto, y con él su solución inmediata: la aparición de los sueños, una fórmula híbrida que resuelve la difícil coyuntura en que se encuentra el durmiente.

Esta hipótesis resulta difícilmente conciliable con otras sostenidas simultáneamente por el autor. Como ejemplo de lo que se acaba de afirmar véase, por ejemplo, la siguiente afirmación: “La represión labora, pues, de un modo *altamente individual*. Cada una de las ramificaciones puede tener su destino particular, y un poco más o menos de deformación hace variar por completo el resultado” (p. 2055). En esta edición de su segunda teoría sobre la génesis del sueño emergen otras nuevas dificultades.

Así, por ejemplo, si “lo reprimido del sistema *Inc.*, no obedecer al deseo de dormir”, que es *Prec.*, ¿a quién obedece? ¿al yo? Pero si el yo está debilitado como consecuencia del “narcicismo del estado de reposo”, está claro que el conflicto no puede establecerse aquí entre lo consciente y lo inconsciente. De otra parte, si el “deseo onírico” es “deseo”, como tal será también inconsciente, pero, entonces, ¿cómo es que se afirma de él su pertenencia al sistema *Prec.*?

Si, como ocurre durante el estado de reposo, (condición que ha sido fijada como algo *a priori* e indiscutible) dicho deseo se está satisfaciendo, ¿no deberá acaso interrumpir su satisfacción para ir a competir con el “resto diurno” que le estorba? Pero si es así, ¿no se originará tal vez una frustración de la satisfacción? Y si ésta acontece, ¿no se producirá un conflicto, una interrupción que dará con el dormir y el durmiente en la vigilia?, ¿no se habrá transformado al fin el “guardián del reposo”, el sueño, en hostigador de sí mismo?

La experiencia diaria y las conclusiones de los estudios experimentales sobre el sueño niegan la validez de estas hipótesis. De ordinario, no todos los sueños son de la misma naturaleza. Algunos de ellos, efectivamente, nos despiertan. La mayor parte, sin embargo, son compatibles con el reposo, y hasta resultan imprescindibles para el mismo.

La segunda teoría de Freud no se muestra más completa que la primera, a pesar de su complejidad creciente. Veamos, sin embargo, las palabras finales con las que cierra, a modo de conclusión, esta segunda hipótesis: de este modo, “queda constituido el deseo onírico preconscious, que *da expresión, con el material de los restos diurnos preconscious, al impulso inconsciente*. Este deseo onírico debe ser distinguido de los restos diurnos. No existía en la vigilia, y puede mostrar ya el carácter irracional que todo lo inconsciente manifiesta cuando lo traducimos a lo consciente” (p. 2085). El solapamiento, más que la convergencia, entre los “restos diurnos” y el “deseo onírico”, resulta así patente. Es el fruto de la hibridación de la que, como herramienta hermenéutica, tanto gusta usar su autor.

De este modo, el “deseo onírico”, se distingue de los “restos diurnos” y a la vez se fusiona con ellos; pertenece al *Prec.* y, sin embargo, muestra un carácter irracional; contribuye a la formación del impulso inconsciente aunque él mismo sea preconscious; aunque adscrito al *Prec.*, continúa siendo deseo; no existe en la vigilia pero tiene la virtud, mediante el análisis, de aparecer en ella y traducir a la conciencia, finalmente, lo irracional e inconsciente.

El deseo onírico se constituye así en el nuevo demiurgo al que se apela para tejer y destejar esta maraña de hipotéticas y reificadoras instancias que se dan cita en la teoría de los sueños.

Las fases del sueño

Veamos ahora las fases del proceso de ensoñación. Las dos primeras fases –“el refuerzo de los restos diurnos *Prec.* por el *Inc.*, y la puesta en marcha del deseo onírico”- han sido descritas en las líneas anteriores, simultáneamente, con relación a las teorías genéticas del sueño. Mayor importancia tiene la tercera fase, a la que Freud concede una especial relevancia.

Leamos sus palabras: “El proceso nacido en el sistema *Prec.*, e intensificado por el sistema *Inc.*, toma un camino retrógrado a través del sistema *Inc.*, en dirección a la percepción, que presiona a la conciencia. Esta *regresión* es la tercera fase de la formación onírica (...). La inversión del curso de la excitación, desde el sistema *Prec.* hasta la percepción, a través del sistema *Inc.*, es al mismo tiempo un retorno a la fase de la *realización alucinatoria de deseo*” (p. 2086; el subrayado es nuestro).

En estas breves líneas ya se advierte que el sueño, en su fase terminal, viene a hacerse convergente con la percepción y con la realización alucinatoria de deseo.

Sueño y deseo, percepción y alucinación, tienen, a lo que parece, más de un punto en común. Como ya advertía al comienzo de este epígrafe, la genética del sueño se explicará, en

última instancia, en función de la alucinación. De aquí que la realidad aparezca como un concepto ambiguo y totalmente confuso, que resulta de haber hecho chocar entre sí a estos cuatro elementos.

En cualquier caso, para la explicación de esta fase onírica se ha invertido el proceso seguido por la percepción patológica denominada alucinación. El proceso descrito es forzado hasta resultar irreconocible la misma percepción, que queda así tergiversada.

Freud concluye el resultado de esta tercera fase con las palabras siguientes: “El final del proceso onírico consiste en que el contenido del pensamiento regresivamente transformado y convertido en una fantasía de deseo se hace consciente bajo la forma de una percepción sensorial; transformación durante la cual recibe la elaboración secundaria a la que es sometida toda percepción. Decimos entonces que el deseo onírico es *alucinado*, y *su* cumplimiento encuentra, como toda alucinación, completo crédito” (p. 2087).

La combinatoria transformista ha vuelto a tomar el timón del proceso descriptivo. Gracias a ella el contenido del pensamiento regresa, se transforma y retuerce hasta devenir en una “fantasía de deseo”. No es fácil explicar al lector cómo ha podido suceder tal cosa. Pensamiento y fantasía son dos cosas bien distintas y relativamente irreductibles entre sí. Más aún, lo imaginado (fantaseado) y lo pensado no debieran superponerse. De hecho la imaginación se diferencia del pensamiento, como ha demostrado Paivio (1970), a pesar de que éste se haga acompañar también de ciertas imágenes icónicas. De otra parte, las imágenes que tienen su origen en el sueño o le preceden, están más vinculadas a la fantasía que a las representaciones del mundo real; por eso el transformismo y las referencias simbólicas que le caracterizan.

Por otra parte, el término “fantasía de deseo” -en que dice haberse transformado el pensamiento- es tan vago, que se diluye en un vestigio etéreo e inapresable de unas ultimidades casi volátiles; algo más útil a la sugestión que a la certeza del razonamiento bien pensado.

El deseo de fantasías como las fantasías de deseo pertenecen, por derecho propio, a eso que despectivamente se viene llamando “pensamiento visceral”, y que empleamos cuando queremos calificar peyorativamente determinadas afirmaciones de cierto interlocutor, amasadas en las orillas de un talante irritado.

El transformismo continúa su producción. Ahora la fantasía de deseo se transforma en percepción sensorial (por cierto, sin que se indique qué tipo de receptores intervienen, ni cómo) y deviene en algo consciente (pues, de lo contrario, no se podría hablar de percepción, sino de subcepción). Pero, paradójica y simultáneamente que se patentiza como consciente durante este

proceso, se cambia en alucinación gracias a otro microproceso interpretativo –el de la elaboración secundaria- del que no se menciona nada más que su supuesta existencia.

Este “deseo onírico alucinado”, en que consiste el sueño, encuentra “completo crédito”, según el citado autor, igual que acontece con las alucinaciones. Tampoco parece que esto sea así. Las diferencias entre la alucinación (una percepción sin objeto) y la percepción son tan numerosas, a la vez que tan patentes, que para el avezado especialista resulta imposible confundirlas.

El texto estudiado es, sin duda alguna, uno de los más herméticos de su autor.

¿Cuáles son las funciones del sueño?

El significado de los sueños se hace patente tras su interpretación. “Por la *interpretación* de los sueños -escribe Freud- *conocemos de qué modo se desarrolla la regresión* de los restos diurnos preconscientes en la elaboración onírica. Los pensamientos quedan transformados en imágenes predominantemente visuales (...). Una vez realizada la regresión, queda en el sistema *Inc.* una serie de cargas de recuerdos de cosas sobre las cuales actúa el proceso psíquico primario hasta formar, por medio de su condensación y el desplazamiento de sus cargas respectivas, el contenido manifiesto del sueño. Las presentaciones verbales existentes entre los restos diurnos son tratadas como presentaciones de cosa, y sometidas a los efectos de la *condensación* y el *desplazamiento*, solamente cuando constituyen residuos actuales y recientes de percepciones y no una exteriorización de pensamientos”.

En el anterior fragmento sobre el significado de los sueños no se ha aducido argumento alguno: todo es mero despegue hermenéutico encadenado. La interpretación analítica de los sueños de que aquí se habla no prueba nada. Y ello porque el autor, más que exponer en qué consiste dicha interpretación, lo que describe es una interpretación acerca de las consecuencias generadas por el método interpretativo que dice usar.

Se interpretan, pues, las propias interpretaciones, pero nada se afirma acerca de cómo actúan éstas o aquéllas y, en consecuencia, toda explicación es siempre aplazada a otra posterior que jamás llega. Podría decirse que la interpretación es aquí el *arte sutil del “después”* aunque, paradójicamente, tematice todo su análisis sobre contenidos que supuestamente *pertenecen siempre a lo radicalmente “antes”*.

¿Cuál es la función de los sueños? El sueño “realiza dos funciones nada coincidentes. No sólo lleva a la conciencia deseos ocultos, sino que los representa como satisfechos, encontrando completo crédito en el sujeto” (p. 2086).

Esta segunda afirmación es de vital importancia. El autor admite que “nuestro juicio es muy capaz de distinguir las realidades de deseos e ideas (...) y que la creencia en la realidad se halla ligada a la percepción a través de los sentidos”. Pero entonces ¿de dónde viene al sujeto ese “completo crédito” que confiere a sus sueños?

Freud no contestará a esta cuestión sino dando un rodeo, tras apelar al concepto de alucinación. He aquí la asociación subrepticia entre la hipótesis a demostrar y los nuevos conceptos intercalados en el proceso, supuestamente demostrativo, a que antes me referí.

“Cuando una idea –escribe- ha encontrado el camino regresivo que conduce hasta las huellas mnémicas inconscientes de los objetos, y desde ellas hasta la percepción, reconocemos su percepción como real. Así es como la *alucinación* trae consigo una creencia en la realidad”.

En este rodeo argumentativo -no se olvide que la función que se adscribió a los sueños en un principio era la de llevar a la conciencia deseos reprimidos y presentarlos como satisfechos- se apela ahora a la alucinación, que es interpretada como un proceso regresivo e inverso al que sucede en la percepción: de la idea a la regresión; de ésta a la asociación de huellas mnémicas inconscientes; de esta última a la percepción; y al fin, de la percepción a la creencia en la realidad.

Pero la inversión del proceso y el proceso mismo, aquí hipotetizado, están por fundamentar. Con la regresión ni se explica la alucinación ni mucho menos la función que, conferida a los sueños, se hacía apoyar sobre aquélla. “La *alucinación* -dice Freud- tiene que ser algo más que la animación regresiva de las imágenes mnémicas *Inc.*, en sí (...). Aplazaremos la resolución de esta dificultad hasta entrar en la investigación del sistema Cc.. Nos limitaremos a anticipar la hipótesis de que la alucinación consiste en una carga del sistema Cc. (*P*): carga que no es efectuada como normalmente desde el exterior, sino desde el interior, y que tiene por condición el avance de la regresión hasta este sistema, pasando por alto, así, el examen de la realidad” (pp. 2088-89).

¡Qué lejos nos queda ahora el punto de partida, el significado y la función de los sueños! Pero al fin el autor ha llegado al “examen de la realidad”, otra pieza clave en este proceso descriptivo, que por su relevancia estudiaremos en el siguiente apartado.

El examen de la realidad: entre las percepciones y las ideas

El examen de la realidad es el último de los argumentos a que se ha apelado para la explicación de los sueños. Parece lógico que el lector anhele conocerlo. Y, sin embargo,

probablemente, también le deje insatisfecho. Tras el denominado “examen de la realidad” subyace agazapado el intento de fabricar una teoría del conocimiento. Pero esta teoría, como veremos, es además de reduccionista, incompleta. El punto de partida está constituido por la distinción entre las percepciones y las ideas.

“Es de una gran importancia práctica –afirma Freud- distinguir las percepciones de las ideas, aunque éstas sean intensamente recordadas. Toda nuestra relación con el mundo exterior, o sea con la realidad, depende de nuestra habilidad para hacerlo así. Hemos admitido la ficción de que no siempre la poseíamos, y de que al principio de nuestra vida anímica provocábamos la alucinación del objeto anhelado cuando sentíamos su necesidad. Pero la imposibilidad de conseguir la satisfacción por este medio, hubo de movernos muy pronto a crear un dispositivo, con cuyo auxilio conseguimos diferenciar tales percepciones de deseos de una satisfacción real y aprender a evitarlas en el futuro. O dicho de otro modo: abandonamos en una etapa muy temprana la satisfacción alucinatoria de deseos y establecimos una especie de examen de la realidad.

Nos preguntamos ahora en qué consiste este examen de la realidad y cómo la psicosis de deseo alucinatorio del sueño, de la amencia y de estados similares consiguen suprimirlo y reconstituir la antigua forma de la satisfacción” (pp. 2088-89).

En esta genética del *examen de la realidad*, es la satisfacción del deseo, y no otra circunstancia, la que crea la realidad. La realidad es sólo el gusto amargo que nos deja el deseo insatisfecho. La reducción hedónica operada simplifica en exceso al ser humano. Con esta teoría no se puede explicar el atractivo que todo lo ignorado, aunque real, ejerce sobre el hombre, como de hecho acontece, no sólo en el adulto, sino también en el niño.

El *examen de la realidad* no es, como aquí se intenta presentar, un mecanismo más para que el individuo no sufra por la insatisfacción de sus deseos y aprenda así a evitar la realidad en lo futuro. También el *examen de la realidad*, considerado aisladamente, puede constituir un deseo que aspira a ser satisfecho.

Es el caso de los niños que todo lo escudriñan porque desean conocer todas las cosas, la realidad toda. Esta tendencia conocida por los clásicos con el término de *curiositas* ha sido denominada posteriormente por Melanie Klein, una psicoanalista nada sospechosa, como “instinto epistemológico”.

A lo que parece, nadie duda que el conocimiento de la realidad es de por sí -y no secundariamente subordinado a otros deseos insatisfechos, como aquí se presenta- un gran deseo en todas las personas, cuya satisfacción produce uno de los goces más profundos.

El autor continúa confundiendo las alucinaciones y la representación fantástica de los objetos deseados. Una cosa es padecer la alucinación de que, por ejemplo, todo el mundo nos ofende y otra muy distinta imaginarla. Además, el contenido de las alucinaciones suele ser, excepto rarísimos casos, de tipo negativo: voces que nos insultan, risas ridiculizantes, seres monstruosos que nos amenazan, etc. A lo que parece, pocas personas son las que se entretienen en imaginar sucesos, situaciones o circunstancias que se viven como mortificantes o dolorosas.

Veamos ahora de modo más explícito cómo opera, desde el principio, el supuesto “examen de la realidad”.

“En páginas anteriores –prosigue Freud- admitimos que un organismo aún inerte pudo crearse por medio de sus percepciones una primera orientación en el mundo, distinguiendo un “exterior” y un “interior” por la diversa relación de estos elementos con su acción muscular. Aquellas percepciones que le era posible suprimir por medio de un acto muscular eran reconocidas como *exteriores*, como realidad. En cambio, cuando tales actos se demostraban ineficaces, es que se trataba de una *percepción interior*, a la que se negaba la realidad. La posesión de este medio de reconocer la realidad es valiosísima (...). Por esta razón se esfuerza tanto en proyectar al exterior aquello doloroso que en su interior le es motivo de perturbación. Esta función de la orientación en el mundo (...) hemos de adscribirla exclusivamente al sistema *Cc. (P)*. Este sistema tiene que disponer de una inervación motora, por medio de la cual comprueba si la percepción puede o no ser suprimida. El examen de la realidad no necesita ser cosa distinta de este dispositivo. Por ahora nada más podemos decir, pues la naturaleza y la función del sistema *Cc.* nos son insuficientemente conocidas. El examen de la realidad forma parte, como las censuras, que ya conocemos, de las grandes instituciones del yo” (p. 2089; el subrayado es nuestro).

Se sintetizan a continuación las cuestiones que en opinión de quien esto escribe resultan más comprometidas en este fragmento .

1. La orientación en el mundo de los organismos no puede hacerse depender exclusivamente de su acción muscular. En el caso del hombre tal suposición es radicalmente insostenible, pues deja fuera de foco muchas funciones, entre otras su capacidad de abstracción.

El lenguaje geométrico y espacializante empleado -lo *exterior*, lo *interior*- resulta irrelevante, además de confuso, al tratar de dar razón de las distintas posiciones de los seres vivos en el cosmos.

2. No es cierto que cuando las percepciones no pueden suprimirse por un acto muscular, “es que se trataba de una percepción interior, a la que se negaba la realidad”.

Un niño puede desear introducir el dedo índice en el tarro de la mermelada que ve situado encima del armario, para así satisfacer su apetito alimenticio. El tarro de la mermelada lo percibe y es real. Los actos musculares encaminados a darle alcance también los percibe, aunque de otra forma, y son reales. El darle alcance, en este ejemplo concreto, es lo único que no es real. Y por eso el niño ni niega que la mermelada sea real, ni de ahí infiere que se trataba de una percepción interior. Es probable que luego busque una silla e intente alcanzarlo con su ayuda, o tal vez vaya en busca de su madre y se lo pida. En ambos casos la realidad y su deseo no son alucinadas, sino que, contrariamente, han hecho posibles el desarrollo de estrategias cognitivas e inteligentes (relación de causa a efecto, cálculo de distancias, etc.) que, sin ese estímulo suscitador, probablemente, no se hubieran puesto en marcha.

3. El examen de la realidad en absoluto es un “dispositivo” consistente en “una inervación motora del sistema Cc. (P), por medio de la cual comprueba si la percepción puede o no ser suprimida”.

Lo que se suprime con el examen de la realidad -en algún caso y, desde luego, no siempre en grado suficiente- es el deseo de conocer ésta o aquella realidad o de alcanzar este o ese objeto que nos produce satisfacciones. En ningún caso lo que se suprime es la percepción de la realidad o el objeto que nos satisface.

A modo de conclusión

1. La hipótesis de los sueños como satisfacciones de deseos no encuentra confirmación alguna a lo largo de su exposición.
2. Los sueños se encuentran patologizados. Se ha transferido una concepción psicopatológica de las alucinaciones -hoy, además, insostenible- al fenómeno del soñar. El autor ha ido avanzando de lo patológico a lo normal (de la alucinación al sueño), de lo superior a lo inferior (de la idea a la percepción) y del deseo a la realidad, como si fuese aquél el que creara a ésta y no al contrario.
3. El continuismo patológico resultante incluye desde el sueño a la amencia. El mundo humano de la ensoñación se transforma por virtud del análisis en un mundo alucinado. La indistinción entre lo normal y lo patológico parece buscada a propósito. Las alucinaciones que caracterizan a la esquizofrenia y a la amencia están en el mismo

plano que los sueños. Todo es igualado en este horizontalismo nivelador y confuso. La psicología pierde su relieve y se psicopatologiza.

4. Aunque el autor confiese que “por ahora nada podemos decir, pues la naturaleza y función del sistema *Cc*. nos son insuficientemente conocidas”, al parecer, sin embargo, sí que puede decir, por ahora, “que las alucinaciones consisten en una carga del sistema *Cc* (P)”, y que “este sistema tiene que disponer de una inervación motora, por medio de la cual comprueba si la percepción puede o no ser suprimida”. Sin embargo, ninguna de estas hipótesis han podido ser verificadas en el siglo transcurrido desde entonces y a pesar de los avances progresivos realizados por las neurociencias.

Con el análisis de los sueños el autor cierra el sistema, pero a costa de igualar lo contrario y unificar lo diverso, sin haber probado ni lo uno ni lo otro.

5. La estructura de la personalidad

En las líneas que siguen se procederá a tratar de los elementos más sustantivos que configuran la trama de lo que podría denominarse la teoría de la personalidad, según Freud. Si se optara por denominar a estas hipótesis acerca de la personalidad de una forma más de acuerdo con su autor habría que calificarlas con el término de “aparato psíquico”, tal y como lo concibió Freud.

Para presentar aquí tales hipótesis, aunque de forma muy breve, es preciso seleccionar con especial cuidado algunos de los muchos y dispersos fragmentos de la extensa obra freudiana en que se abordan estas cuestiones. Nos atendremos a aquellos que resultan más relevantes para lo que aquí interesa, a fin de no alterar ni traicionar, en modo alguno, lo que él sostuvo.

La topografía de la conciencia introducida por Freud (véase en esta colaboración) constituyó un apoyo importante a su teoría de la personalidad, pero resultó insuficiente para explicar los procesos psicológicos que están en su base.

Es conveniente afirmar que las indagaciones freudianas se dirigían más al estudio de los procesos que a la descripción de los síntomas, lo que es de alabar por lo que supuso de innovación en el contexto científico de su tiempo. Pero con sólo la topografía de la conciencia introducida por él era imposible dar cuenta de los complejos procesos que se había propuesto develar. En cierto modo, a esa topografía –una discutible colección de funciones relativas a los

fenómenos psíquicos-, le faltaba algo: una estructura que sirviera de apoyo a la personalidad, a la que pudiera interpelarse.

Es cierto que antes de indagar acerca de esa estructura de la personalidad, el autor apeló a otros “mecanismos” como la *censura* o la *represión* (de las que se han tratado en otro lugar de esta colaboración) para tratar de explicar el comportamiento humano. Pero tampoco con esos recursos pudo esclarecer algunas cuestiones relevantes como la naturaleza de los impulsos que son reprimidos, las directrices de las que depende el que un fenómeno sea inconsciente o no, el origen de la censura y de la represión, así como el modo en que los instintos y deseos insatisfechos acaban por modelar la personalidad.

La exposición de la estructura de la personalidad la acomete Freud, principal aunque no únicamente, en una publicación que lleva por título *El Yo y el Ello* (1923). Freud distinguirá tres instancias en la estructura de la personalidad: el Ello o Id, el Yo o Ego y el Superyó o Superego.

Según su hipótesis, en el momento del nacimiento la personalidad todavía no está constituida como tal, consistiendo en apenas un limitado número de instintos, por otra parte muy elementales, que pugnan por ser satisfechos. Naturalmente, el niño en esa etapa de la vida no tiene conciencia de casi nada, a pesar de que esté abierto al mundo a través de la percepción.

El esbozo emergente de la inicial y oscura personalidad es donde Freud sitúa los impulsos instintivos, nominando con el término de *Ello* o *Id* a este elemento básico de la estructura de la personalidad. En principio, supone el autor, el Ello lo llena todo puesto que la personalidad a la que pertenece está en estado naciente. Y por supuesto, en ella no hay sino oscuridad, puesto que el niño no se hace cargo ni de sus instintos ni de la satisfacción de ellos.

Esto quiere decir que lo constitutivo del Ello son sólo los impulsos instintivos, sin que estos sean dirigidos por ninguna conciencia y, por consiguiente, desde ellos emerge y se organiza un comportamiento sin apenas control, ciego e irracional.

En este estadio inicial del Ello es donde se instala la libido y la agresividad. En el Ello impactan las oscuras y escasas percepciones externas del niño, como también sus percepciones internas. Unas y otras pueden causar en él insatisfacción y placer, agrado y desagrado, comodidad o incomodidad, las cuales pueden ser acentuadas o aliviadas a través de su comportamiento. Este apretado elenco de sensaciones nacentes suele estar muy intensamente vinculado a las primeras emociones infantiles y suscitar a su través confusas e inextricables cogniciones.

En el Ello residen también sentimientos elementales básicos como la seguridad y otros impulsos heredados o innatos. El comportamiento del niño en esta primera etapa de la vida está dirigido por la búsqueda de satisfacciones y por la gratificación inmediata de los impulsos que están integrados en esa estructura del Ello, la más antigua y primitiva del aparato psíquico humano.

Ahora bien, muchos de los impulsos que el niño busca satisfacer no logran alcanzar sus objetivos, lo que le produce insatisfacción. Esto demuestra que sus impulsos no son omnipotentes y que en ocasiones son frustrados o reprimidos por circunstancias o personas ajenas a él.

Comienza a organizarse así otro tipo de percepciones (internas), que condicionan la emergencia en el niño de una nueva estructura del aparato psíquico: el *Yo*. Como tal estructura es muy tosca, mal definida y sofocada por los sentimientos y acontecimientos que acaecen al niño.

Freud define el *Yo* de formas muy diversas y relativamente complementarias entre sí, a todo lo ancho de sus escritos: “el *Yo* –escribe- es el ente que emana del sistema perceptivo y el Ello es todo lo psíquico restante e inconsciente”; “el *Yo* es la parte del Ello que ha sido modificada por la proximidad y la influencia del mundo exterior, que está dispuesta para percibir los estímulos y servir de protección contra ellos”; “el *Yo* es una estructura que actúa como mediadora entre el Ello y el mundo exterior”.

Con la aparición del *Yo* se fractura el absoluto dominio de la vida instintiva, que caracterizaba a la etapa anterior del desarrollo de la personalidad. El niño va descubriendo que además de sus impulsos instintivos hay una nueva realidad –la que determina que aquellos se satisfagan o no-, a la que hay que adaptarse. Esa adaptación es la que obra la transformación del Ello y la emergencia del *Yo*, a través del cual el niño se relacionará con el mundo.

Pero además de las percepciones externas, el niño dispone también de otras percepciones internas, algunas de ellas muy desagradables como el dolor, el hambre, la incomodidad, etc., que también reobran sobre el Ello y condicionan la aparición del *Yo*.

Una de las principales funciones del *Yo* es la de la autoconservación de la persona. El niño comienza en esta etapa un importante proceso de aprendizaje (que, según Freud, es autoconstitutivo de su futura personalidad), consistente en evitar los estímulos que le producen displacer (y que conservará en la memoria) y en tratar de modificar el mundo exterior, mediante su conducta, adaptándolo a la satisfacción de sus impulsos.

El niño aprende también a reprimirse puesto que por ensayo y error, por tanteo descubre cuándo, cómo y por quién son satisfechos o no sus impulsos. Descubre también en qué

circunstancias éstos no serán satisfechos y en ese caso él mismo trata de reprimirlos, adaptándose así a la frustración que supone la demora de las gratificaciones a las que aspira.

Decididamente, todo lo que no le produce placer le produce tensión –una manifestación muy primitiva y cercana a la angustia-, que tratará de aliviar bien satisfaciendo sus impulsos o bien reprimiéndolos y adaptándose a la realidad.

El Yo que así resulta es apenas un Yo incipiente y débil –se fortalecerá y adensará en el curso de la vida-, que inicialmente no es otra cosa que una instancia derivada del Ello. Luego, en el curso de la vida se irá independizando del Ello. Pero ya desde sus orígenes habrá un permanente enfrentamiento entre el Ello y el Yo.

En sus primeras formulaciones, Freud concibió su teoría acerca del Yo sin atribuirle ninguna capacidad respecto de la represión y, por tanto, desvinculándolo por completo de las neurosis. Más tarde reparó en que se generaban *conflictos entre el Yo y el Ello*, así como también *entre el Yo y la realidad*, conflictos que forzosamente habrían de estar relacionados con la *represión* y hasta con el futuro *comportamiento neurótico*.

No obstante, Freud atribuye al Yo numerosas *funciones* que todavía no habían emergido cuando sólo el Ello dominaba por completo la titubeante estructura de la personalidad. El Yo se presenta como la instancia de la personalidad que organiza y da cierta coherencia a los procesos psíquicos; que decide la motilidad y el modo en que el niño responde a las excitaciones del mundo exterior; que juzga los procesos que acontecen en el propio ser; que reprime los impulsos cuya satisfacción, por estar impedida o bloqueada, le generan displacer; en una palabra, el Yo es la estructura del aparato psíquico más vinculada a la conciencia y que mejor representa en este estadio a la razón y a la cordura.

Pero también del Yo dependen los *mecanismos de defensa*, que no son otra cosa que las estrategias de las que el Yo se sirve para resolver los conflictos que puedan sobrevenirle como consecuencia de las presiones instintivas a que está expuesto. Pero como el Yo no es precisamente consciente de estos mecanismos de defensa, parece lógico que una porción del Yo fuese considerada por Freud como inconsciente.

De este modo, los conflictos neuróticos pueden tener lugar en el escenario que incluso les ofrece el propio Yo, independientemente considerado. La estructura del Yo se acabalga sobre los tres ámbitos que Freud había distinguido en la topografía de la conciencia. Esto quiere decir que el Yo es en parte consciente, preconsciente e inconsciente, por lo que constituye una instancia o escenario especialmente propicio para que se susciten conflictos que pueden determinar el futuro comportamiento neurótico.

Más problemáticas parecen, según Freud las relaciones entre el Ello y el Yo. El autor atribuye al Ello al aporte energético, del que tanto necesita el Yo. Freud se sirve de la metáfora del jinete y la cabalgadura para explicar estas relaciones. El Yo es el jinete cuya función consiste en dirigir y guiar –frenar o estimular- la cabalgadura hacia donde el Yo desea; pero quien realmente recorre el camino a donde el Yo quiere ir es, sin duda alguna, el Ello.

En ocasiones, el jinete es llevado por la cabalgadura adonde él quiere (el Yo se impone a los impulsos del Ello); pero, otras veces, es la cabalgadura la que conduce al jinete adonde éste no desea ir (el Yo es arrastrado por los impulsos del Ello). Esto significa que el Yo aparece como una instancia mediadora entre las fuerzas del Ello –determinadas por el principio del placer- y las fuerzas que le impone la propia realidad –determinadas por el principio de realidad.

El Yo y el Ello aparecen en cierto modo como fundidos -puesto que el primero es apenas una parte derivada del segundo-, y en parte disociados. De aquí la capacidad de que disponen para que se generen conflictos entre ellos.

La comunicación entre el Ello y el Yo es muy fluida, aunque en ocasiones se produzca de modo inmediato y otras veces a través de una tercera estructura mediática, que estudiaremos a continuación que es el Superyó. El Yo también se relaciona con la realidad frente a cuyos imperativos ha de defenderse, a fin de no tener que padecer el displacer ocasionado por ella. Según esto, el Yo dispone de más recursos para defenderse y protegerse de la realidad exterior que de los impulsos provenientes del Ello.

A lo largo del desarrollo de la personalidad emerge una tercera estructura, el *Superyó*, una estructura ésta que procede de una transformación de parte del Yo en su relación con la realidad. En la génesis del Superyó se presentan como decisivas las interacciones entre el niño y sus padres, de quienes depende, casi de modo absoluto, en esta etapa de la vida.

Esa interacción entre el niño y sus padres abarca un conjunto muy amplio de relaciones como el contacto físico, las prácticas de crianza, la comunicación gestual y verbal, la percepción y expresión de emociones, la mayoría de los aprendizajes, etc.

El Superyó se construye también con los comportamientos que el niño observa, las normas a que es sometido, los usos y tradiciones de la familia, las prohibiciones de los padres, los premios y castigos que de ellos recibe, y todo ese extenso abanico de circunstancias que median el dilatado proceso de su educación. Es decir, que la realidad se impone y hace presente al Yo y al Ello, contribuyendo a la génesis y emergencia del Superyó.

A fin de que el niño pueda evitar los conflictos, éste se va apropiando de las conductas sancionadoras o gratificantes de sus padres, que una vez interiorizadas en el Superyó el niño acaba por identificarse con ellas.

Freud estima que la elaboración y desarrollo del Superyó se extiende hasta los cinco años de edad. En la medida que el Superyó se va desarrollando aparecen en el niño los primeros juicios de valor, unos juicios éstos con los que también el niño se juzgará a sí mismo, es decir, con los que juzga también el comportamiento realizado por el Yo.

A la estructura del Superyó se añaden también todas aquellas pautas y estilos comportamentales que constituyen el legado cultural y el peso de las tradiciones del mundo en que se vive. La observancia de muchas de estas pautas entra, lógicamente, en conflicto con las tendencias impulsivas del Ello y con los deseos del Yo, con los que a la postre ha de enfrentarse el Superyó, además de con la realidad. En el Superyó anidan también las identificaciones parciales o globales que el niño realiza respecto de sus padres y otras figuras de apego (confrontar Vargas y Polaino-Lorente, 1996).

En fin, que el Superyó aparece como la instancia del aparato psíquico que, emergiendo del Yo, juzga la totalidad del comportamiento propio. Estos juicios se realizan en buena parte según la imagen ideal que de sí mismo se ha conformado. Algunos rasgos de esa imagen de sí mismo proceden, por vía de interiorización, de conductas observadas en sus padres y en las personas a las que admira -con las que el Yo se ha identificado-, además de otros muchos comportamientos acertados de los que el niño se sirvió para aliviar y resolver los conflictos que se le fueron presentando.

La proyección del Superyó sobre la topografía de la conciencia, tal y como Freud la postuló, permite distinguir en él partes adscritas a la conciencia, a lo preconsciente y a lo inconsciente, lo que asegura de una parte la relativamente fluida comunicación entre estas tres instancias, simultáneamente que la posibilidad de que se generen conflictos entre ellas.

Lo propio del Superyó, según Freud, es supervisar, juzgar, criticar y dirigir las actuaciones del Yo. Pero, al mismo tiempo, el Superyó está abierto a los impulsos del Ello, que también recibe y juzga y, en ocasiones, antes incluso que el Yo. Estas interacciones son las que, según Freud, estarían en el origen de la culpabilidad, del miedo, de la vergüenza, etc., experiencias de las que el Yo ha de defenderse, porque suelen ir acompañadas de la angustia que casi siempre constituye una amenaza para el Yo (Polaino-Lorente, 1991).

Desde esta perspectiva, el Superyó se relaciona con la realidad (especialmente en el ámbito de lo normativo) y con el Yo, el Ello. En tanto que abierto a la realidad, el Superyó es la instancia de la personalidad donde, según Freud, asienta la moralidad y sus exigencias. Y como

el Superyó domina al Yo, muchos de los impulsos y deseos de éste último son *reprimidos* por aquél, dando origen a los *conflictos neuróticos*.

Para Freud, una personalidad equilibrada es la que se defiende de la angustia, alcanza la satisfacción de sus deseos y sabe adaptarse a las exigencias del Yo. Una personalidad equilibrada no teme, por tanto, a sus instintos, al mismo tiempo que reconoce los impulsos del Ello a los que satisface o somete, a la vez que el Yo se adapta a la realidad.

El desarrollo evolutivo de la personalidad

No deja de ser curioso que el desarrollo evolutivo de la personalidad, según Freud, haya sido jalonado en diversas etapas, todas ellas vertebradas de forma paralela a como el autor supuso que evolucionaba el instinto sexual. Esto pone de manifiesto, una vez más, la relevancia que el autor concedió al placer, entendido éste más como una manifestación de la libido que el mero impulso sexual estrictamente vinculado a la genitalidad.

Otra cuestión relevante en este punto es que las etapas concebidas por Freud al describir el proceso evolutivo de la personalidad se circunscriban sólo a la corporalidad o, por mejor decir, a ciertas áreas de la economía corporal. Aunque una vez que han arrancado de la corporalidad, enseguida se fusionan con lo afectivo y libidinoso, sin que apenas haya solución de continuidad entre ellos. Freud distingue las siguientes etapas en el desarrollo de la personalidad: la etapa oral, la sádico-anal, la fálica, la de latencia, y la genital.

La *etapa oral* es la fase en la que el niño satisfaría sus impulsos a través de la boca, donde a esta edad el autor residencia la fuente de placer. Esta etapa, según Freud, abarca los 18 primeros meses de la vida. Es cierto que, al principio de la vida, la boca es una de las áreas corporales de más frecuente e importante uso por parte del niño. Su relevancia es clara, puesto que el niño ha de ser alimentado por vía oral y, preciso es reconocerlo, la satisfacción del hambre, mediante la pertinente alimentación, le genera una buena dosis de placer.

Como, por otra parte, la alimentación del niño suele realizarse a través del pecho de su madre y el pecho es considerado como una importante zona erógena, parece clara la inferencia, además de la ambigüedad que el autor vuelca en la oralidad, que da título a esta etapa.

En realidad, la hermenéutica freudiana establece una cierta síntesis entre la boca del niño (vía empleada para la alimentación) y el pecho de la madre (instancia nutriente, simultáneamente que zona erógena); entre la satisfacción generada en el niño por la alimentación (satisfacción alimentaria) y la satisfacción que le produciría el contacto bucal con el pecho de su madre (satisfacción de la libido y de la sexualidad).

La síntesis freudiana de esta etapa podría estudiarse también respecto de la madre, en la que cabrían confundirse también los dos significados, antes atribuidos, con que Freud juega al hablar de libido (la oralidad y la libido). En el caso de la madre habría que considerar, siguiendo a Freud, una hipotética relación en la que, no obstante, el autor no entra. Me refiero, claro está, a la satisfacción que experimenta como madre que alimenta a su hijo (satisfacción maternal) y la satisfacción que podría experimentar como mujer que percibe el contacto físico de los labios del hijo en su propio pecho (satisfacción libidinosa y erótica).

Lo que trata de inferir de esa relación es relativa sólo al hijo, y está expresado con mayor radicalidad. Pero, en realidad, aquí como en otros muchos lugares de la obra freudiana, se apela a un lenguaje equívoco, sustentado sobre dos figuras: la polisemia y la sinonimia.

Mediante la *polisemia* de que se vale el autor, la palabra satisfacción denota varias realidades: la satisfacción del hambre y la satisfacción libidinosa del niño. Mediante la *sinonimia*, se emplean varios términos diferentes para denotar una misma realidad. De ambas se usan con excesiva generosidad en las publicaciones freudianas.

En esta etapa parece estar más puesto en razón, en cambio, otro tipo de síntesis: la que podría resultar en el niño de la satisfacción del hambre que padece, simultáneamente que la satisfacción que experimenta por el cuidado afectivo y las caricias que la madre le prodiga mientras le alimenta o no. Esta nueva síntesis parece mucho más razonable y menos tortuosa y tergiversadora de la realidad. De hecho, en muchas culturas, -entre las que se incluye la nuestra-, la afectividad y la nutrición comparecen vinculadas con demasiada frecuencia. Así, por ejemplo, es difícil concebir la celebración de una fiesta o de cualquier acontecimiento que celebrar, que no vaya acompañado de una comida. En cambio, apenas si se puede encontrar algún uso o costumbre cultural, que atañe precisamente a la infancia en el que la satisfacción alimentaria y sexual aparezcan vinculadas.

Sea como fuere, el hecho es que muchos de los afectos de la madre se vuelcan en el hijo, simultáneamente que éste se alimenta de ella. Pero de aquí no se deriva el resultado que Freud sostiene: que “la manifestación más precoz de un impulso hacia la satisfacción que, si bien originado en la ingestión alimentaria y estimulado por ésta, deba alcanzar el placer independientemente de la nutrición, podemos y debemos considerarlo sexual”. Tal inferencia parece desproporcionada, muy poco puesta en razón y, desde luego, excesiva, además de inverificada.

En la etapa *sádico-anal* el niño satisfaría su impulso de defecar, impulso que mediante la sensación de alivio y relajación que experimenta, tras la expulsión de las heces, sin duda alguna le gratifica. Esta etapa, según Freud, se extiende desde los 18 hasta los 36 meses. Pero si en la

etapa oral podían aparecer ciertos conflictos en lo relativo a su satisfacción –bastaría con que se demorase la madre en darle el pecho- en esta etapa también aparecen, puesto que el niño debe aprender a controlar sus esfínteres y, por consiguiente, a demorar o a posponer el placer que le supone la expulsión de las heces.

La *etapa fálica* se extiende desde los tres hasta los cinco años de la vida y consiste, según Freud, en el interés y la atracción que el niño experimenta por sus genitales, cuya autoestimulación los convierte en una fuente de gratificación.

Esta autoestimulación no tiene en la mayoría de los niños ninguna significación erótica, sino que se explica mejor apelando a la conducta autoexploratoria y al vehemente deseo de conocer que los niños suelen tener en esta etapa de la vida.

Freud, sin embargo, erotiza estas etapas, atribuyendo al niño sentimientos de hostilidad hacia el progenitor del mismo sexo, una vez que se siente atraído por el padre del sexo opuesto. Esta situación genera, según Freud, un importante conflicto, el así denominado por él, *complejo de Edipo*, al que se añade la “angustia de castración”, término con el que se designa al temor que el niño experimenta a ser castigado por el padre del mismo sexo.

Simultáneamente que Freud concibe y describe estas etapas evolutivas va haciendo intervenir la emergencia de los sistemas que configuran la estructura de la personalidad, a los que ya se aludió líneas atrás. Al mismo tiempo que hace intervenir en los supuestos conflictos - propios de cada una de estas etapas, según él-, los elementos que componían la topografía de la conciencia, ya referida.

A la etapa fálica le sucede otra etapa oscura, parsimoniosa y sin apenas contenido a la que Freud denomina como *etapa de latencia*, que se extiende desde los cinco hasta los siete años. Es ésta una etapa caracterizada más por las omisiones que por los acontecimientos que, según Freud, en ella emergen. Lo más característico de esta etapa es que el impulso sexual del niño disminuye y se ausenta en sus manifestaciones comportamentales, al mismo tiempo que su proceso evolutivo se detiene, mientras se extingue buena parte de lo que aprendió en las etapas anteriores. Es decir, lo característico de esta etapa es el *reposo* y la *amnesia*, por cuanto que el niño, según Freud, olvida los acontecimientos que acaecen en este período evolutivo. Es pues una etapa de silencio evolutivo, en opinión de Freud, justamente cuando durante este período numerosos autores e investigaciones, en el ámbito de la psicología evolutiva, han puesto de manifiesto con detalle los numerosos e importantes procesos que acaecen y que contribuyen a la vertebración de la futura personalidad.

Por último, en la *etapa genital* descrita por Freud, es precisamente donde se finaliza, organiza e integra el comportamiento sexual. Esta última etapa es casi irrelevante en la teoría

psicoanalítica, a pesar de que en la realidad –en plena adolescencia- suceda exactamente lo contrario.

Por otra parte, Freud juega con la ambigüedad en cada una de estas etapas, puesto que, en primer lugar, manifiesta una relativa coexistencia entre todas ellas y los rasgos que las caracterizan; y, en segundo lugar, porque se supone que la represión de la tendencia de la libido puede acontecer sectorial o globalmente en alguna de estas etapas o en todas ellas.

El determinismo psicoanalítico tiene en este desarrollo evolutivo de la personalidad un buen exponente. Freud considera decisivas para la formación de la personalidad a las tres primeras etapas, mientras que casi desatiende y se desentiende de lo que pueda suceder en las dos últimas. Esta última hipótesis está hoy más que cuestionada; tanto más cuanto que su autor relaciona las tres primeras etapas con tres estilos de comportamiento y tres formas de personalidad, que no tienen luego parangón alguno en la realidad y son apenas refrendadas durante las dos últimas etapas evolutivas.

Freud hará intervenir especialmente a la *regresión* y a las *fijaciones* para justificar los *tipos de personalidad* concernientes a cada una de las tres primeras etapas, de forma que sean coincidentes y paralelas, al menos metafóricamente, con los rasgos que dice caracterizarles. Así, por ejemplo, el *carácter oral* sería consecuencia de una fijación y detención evolutiva en la etapa oral, que se caracteriza por el comportamiento narcisista, la pasividad, la dependencia, etc. Lo mismo acontece con el *carácter anal*, caracterizado por la retención de lo poseído, la terquedad, la tacañería, la limpieza, el orden, etc. Por último, el *carácter fálico*, mostraría las consecuencias de cómo se ha resuelto el complejo de Edipo, la actitud ante la autoridad, la persecución del éxito social y de las conquistas sexuales, la mala elaboración del sentimiento de culpa, etc.

Sin embargo, no disponemos de resultado empírico alguno que, por el momento, haya conseguido validar ninguna de estas y otras hipótesis en la teoría evolutiva de la personalidad, según Freud. Se diría que según los hechos empíricos de que disponemos en la actualidad, el comportamiento del niño y su desarrollo no han sido verificados tal y como son expuestos en la teoría psicoanalítica de la personalidad.

En definitiva, que ni siquiera desde una perspectiva estrictamente psicopatológica –uno de los sesgos más importantes que atañen a la teoría psicoanalítica de la personalidad-, son asumidas hoy las explicaciones e interpretaciones realizadas por Freud en lo que se refiere a los trastornos de la personalidad. Lo mismo acontece desde la perspectiva de la psicología evolutiva, lo que tal vez pone más de manifiesto la debilidad de estas intrincadas hipótesis conjeturales acerca de lo que sea la personalidad.

Tres alumnos disidentes y luminosos

Los tres psicoanalistas, de cuyas teorías nos ocuparemos a continuación (Alfredo Adler, Carlos Gustavo Jung y Víctor Frankl), tienen rasgos biográficos comunes y aspectos diferenciales muy marcados, en lo que se refiere a sus respectivas trayectorias biográficas y aportaciones al psicoanálisis. Entre los rasgos que les aúnan cabe mencionar la relevancia de sus novedosas aportaciones psicoanalíticas, el hecho de que crearan escuelas que muy pronto hicieron fortuna a pesar de ser muy críticas respecto del psicoanálisis ortodoxo, y que los tres fueron discípulos aventajados de Freud, en la primera hora, aunque rompieran también con el movimiento psicoanalítico, cada uno de ellos en forma diversa y por motivos diferentes. Los tres fueron médicos que optaron por la especialidad de psiquiatría; el segundo nació en Suiza, y los otros dos en Viena.

A los aspectos teóricos que separan y contradistinguen sus respectivas aportaciones se dedicarán las líneas que siguen.

Alfredo Adler

Alfredo Adler (1870-1937), médico vienés, formó parte del primer y más prestigiado grupo de discípulos seguidores de Freud y, sin duda alguna, fue el que supo formar la escuela psicoanalítica más extendida e influyente en el mundo, inspirando el contenido de otras muchas disciplinas con sus teorías, como la educación infantil. Adler fue el primero de los discípulos que muy pronto estableció diferencias sustantivas respecto de las hipótesis freudianas. Ya en 1910, en el Segundo Congreso de Psicoanálisis de Nuremberg, manifestó su temor ante el dirigismo y los fines del movimiento psicoanalítico, por la restricción de libertad que suponía aceptar los postulados de Freud. Dos años más tarde rompía definitivamente con el movimiento psicoanalítico.

Su abierta crítica a la teoría freudiana de las neurosis y al hecho de considerar que el factor sexual no es determinante, aunque sí importante, le separaría irremediabilmente de su maestro. Adler fundó enseguida la Sociedad de Psicología Individual (1912), como alternativa al movimiento psicoanalítico, movimiento que hizo fortuna y se extendió con rapidez.

Adler sostiene que es imposible tratar de comprender la unicidad de la persona (el individuo) sin atender a lo físico y a lo cultural. En la persona, no todo es reducible a la

sexualidad; hay que considerar también el instinto de agresión y la necesidad de afecto que le caracteriza.

Por eso en la “psicología individual” fundada por él, es preciso atenerse a los “sentimientos de inferioridad” que experimenta el niño, al afecto que recibe del medio, y al afán de hacerse valer por sí mismo (“sentimiento de superioridad”), lo que contribuye a configurar lo que posteriormente será su “estilo de vida” más característico. Veamos con más detalle estos tres postulados de las teorías adlerianas.

Los sentimientos de inferioridad

Adler no admite que el factor principal en la *etiología de la neurosis* fuera la represión de la libido, lo que condicionó su ruptura con Freud. Más importante que el anterior factor para la génesis de la neurosis es la *inferioridad* experimentada por el individuo, una inferioridad que parte, en primer lugar, de los órganos y sistemas, pero que más tarde se manifiesta fundamentalmente a nivel funcional y emocional.

El modo como la persona se enfrenta a la inferioridad constitutiva de sus órganos varía mucho de unas a otras. Algunos tratan de desarrollar otros órganos para así “compensar” la inferioridad de aquellos; otros concentran sus esfuerzos sobre los órganos inferiores hasta superar la inferioridad que les caracterizaba; por último, hay también quienes tratan de aliviar su problema en otro escenario, el psicológico. En este caso puede suceder que se entreguen a sus deficiencias y limitaciones, de las que obtienen cierto provecho de los demás (capitalización de la inferioridad), o bien que se evadan de sus reales limitaciones mediante la fantasía compensatoria (negación de la inferioridad), que, como es lógico, no es útil ni para la solución del problema ni para la adaptación de la persona a la realidad.

En estos últimos es donde suele aparecer el así llamado por Adler *complejo de inferioridad*, una estructura morbosa y errónea con la que el hombre trata de satisfacer la necesidad que tiene de ser y manifestarse como una persona completa y plena en su poderío y autonomía.

Adler admite que “los sentimientos de inferioridad son congénitos y universales en el hombre” y, por tanto, no es imprescindible para que se genere un trastorno neurótico la presencia de una inferioridad orgánica.

Los sentimientos de inferioridad, introducidos por este autor, fueron muy bien aceptados por la comunidad científica de su tiempo.

Los sentimientos de superioridad

Desde la más temprana edad el individuo se propone metas que ha de alcanzar, para lo que suele elaborar ciertos planes. “La vida del alma humana –escribe Adler, 1975a- está determinada por un objetivo (...) y no hay persona alguna que piense, sienta y actúe, sin que esas actividades se determinen, modifiquen y dirijan hacia un objetivo siempre presente”.

Los objetivos a los que, de una u otra forma, tienden las acciones humanas son reducidos por Adler a lograr satisfacer los *sentimientos de superioridad*, es decir, a la satisfacción del *impulso de poder*, al logro del poderío.

El modo en que la persona lucha y se vale de determinados medios para alcanzar su propósito de superar los sentimientos de inferioridad condicionará en ella un peculiar “estilo de vida” que puede o no ser neurótico.

Por lo general, las personas desde su infancia optan, según Adler, por uno de estos dos procedimientos: (a) imitar y adquirir los recursos que suelen otorgar el poder a los adultos con los que se relacionan; y (b) tratar de explotar la propia inferioridad, magnificándola en sus manifestaciones, a fin de someter a quienes le rodean. En las dos formas anteriores está presente la *rebeldía* suscitada por los *sentimientos de inferioridad*. Una rebeldía ésta en la que el individuo puede alcanzar lo mejor de sí mismo o causar su propia ruina neurótica.

Sea como fuere, el hecho es que en este modo de reaccionar ante la inferioridad se gesta un determinado estilo que, siendo perdurable, puede configurar y describir un cierto “tipo” psicológico característico de esa persona. Esto quiere decir que el estilo de vida de la persona se configura y tiene su patrón en el comportamiento infantil que, según Adler, queda fijado entre los cinco y seis años. “Desde los primeros años de la vida, pues, se inicia en el hombre -continúa Adler, 1975b- la formación del tipo: unos tratan de reunir fuerzas y ponerlas en acción y otros especulan con su propia debilidad.”

Según esto, *el complejo de inferioridad neurótico* sería expresión de la adopción por parte del individuo, durante su infancia, de actitudes anormales para imponerse a su inferioridad y a los demás, con independencia de que exhiba u oculte, magnifique o supere sus limitaciones. Por el contrario, cuando su conducta beligerante está bien conducida es posible que le haga alcanzar su mayor estatura posible.

Lo que está claro, según Adler, es que “*en el ser humano, ante los sentimientos de inferioridad, se desarrolla una voluntad de poder*”.

La voluntad de poder analizada por Adler, y cuyos antecedentes filosóficos inmediatos se encuentran en Nietzsche, contribuyó a redimensionar el psicoanálisis no según una vía intimista sino culturalista. Las obras de Erich Fromm, Harry Stack Sullivan y Karen Horney ponen de manifiesto este viraje excepcional e importante en la evolución de las teorías psicoanalíticas.

Corresponde a Karen Horney el honor, sin embargo, de haber sido la primera psicoanalista que sostuvo que *la voluntad de poder adleriana* era un *mecanismo neurótico*. Haciéndose eco de ella, puso de manifiesto también que el deseo de ser querido y las experiencias tempranas de desamparo e indefensión pueden darse cita en la génesis de muchos conflictos neuróticos.

Sin embargo, el poder no es todo. Entre otras cosas, porque en ninguna persona acontece el poder de forma absoluta, a pesar de que haya en muchas de ellas una voracidad ilimitada o irrestricta de poder. De otra parte, habría que considerar “el poder de los sin poder” y su eficaz concurso en la transformación de las estructuras sociales y del humus cultural.

El instinto de comunidad

Los sentimientos de inferioridad y superioridad no trabajan en el vacío, sino que están como atemperados por los factores ambientales. El niño es un ser desamparado, pero a su vez situado, y situado en un contexto del que aprende a modalizar sus impulsos instintivos al mismo tiempo que trata de adaptarse a él. Por consiguiente, no es suficiente considerar al niño como un nudo ser desvalido, que reacciona de forma neurótica a una atmósfera afectiva inadecuada.

Cierto que en esas circunstancias suele incrementarse el riesgo de comportarse luego de forma neurótica. Pero no es menos cierto que en función de cómo organice su rebelión (frente al sentimiento de inferioridad) y su adaptación (frente al medio), podrá alzarse o no con la conquista de las posibilidades de ser quien se había propuesto ser.

Esto significa que no puede ignorarse –como hizo Freud- la interacción entre el ser y su ambiente. “El conocimiento del hombre –escribe Adler- sólo se puede obtener comprendiendo la posición del individuo frente a sus tareas dentro de la sociedad (...), considerando su comportamiento con los demás (...) En el alma humana no tenemos más

que formas de relación. A la psicología sólo pertenecen las relaciones y comprendo por alma o psiquis una conexión social y un movimiento social.”

Las repercusiones que ha tenido la inclusión de este nuevo factor en la explicación del comportamiento humano sobre la psicología general y, más en concreto, sobre la psicología social es algo en lo que, por el momento, no se ha penetrado como sería menester. La relevancia que hoy se concede al desarrollo, por ejemplo, de las habilidades sociales y al proceso de socialización en el niño tienen una grave deuda contraída con las aportaciones de Adler.

Por consiguiente, no es que se sitúen frente a frente los sentimientos de inferioridad y el instinto de poder, sino que las interacciones entre ellos están mediadas por *el impulso a formar parte de la comunidad*, que es, en última instancia, el que los modera (aliviando los sentimientos de inferioridad o frenando el instinto de poder) y hace posible la convivencia.

¿De qué le serviría al niño lanzar su instinto de poder, si la estructura social resiste su avance y lo quebranta o si la misma comunidad lo rechaza y descalifica? Luego el afán de poder ha de camuflarse y adaptarse a la comunidad –lo que en algún modo significa una cierta moderación–, de manera que aunque sea de una forma encubierta ésta lo acepte. Pero este ajuste fino ha de hacerse con el concurso del pensamiento consciente, que es al fin la instancia que ha de dirigir y pautar esos ímpetus, de manera que, si quiera sea con cierta astucia, sea tolerado por la comunidad social.

Gracias a esta importante contribución se entiende mejor que la persona no sea reducida a sólo su impulso sexual. Más aún, es posible que el instinto sexual actúe en muchas ocasiones movido por el afán de poder, y no al contrario. En ese caso, el acto sexual constituiría una manifestación latente de la pugna encubierta entre dos personas, cada una de las cuales intenta dominar por este medio a la otra. Adler llega a reinterpretar *el complejo de Edipo* desde esta nueva perspectiva del afán de poder, lo que es obvio que en modo alguno satisfizo a Freud. Acaso también por ello, es fácil hacerse cargo del enfrentamiento y rápida fractura que se produjeron entre Adler y el fundador del psicoanálisis.

Adler, sin embargo, no escapó del todo a las influencias freudianas, sino que reiteró sus propios errores al tratar de condicionar toda su teoría al instinto del afán de poder, imitando así a su maestro que todo lo había condicionado al instinto sexual. Esta interpretación rotunda y maximalista del afán de poder desfigura en mucho lo que es el matrimonio y la familia, cuyos conflictos trata de explicar apelando a sólo ese instinto.

En cualquier caso, hay que reconocerle que abrió las interpretaciones de los trastornos psiquiátricos a una consideración ambientalista, no biologicista y, sobre todo, no absolutamente intimista como habían hecho sus predecesores en el contexto psicoanalítico.

Desde el punto de vista terapéutico estas aportaciones fueron también muy significativas, puesto que exigieron un cambio radical en la relevancia que hasta ahora se había conferido al pasado respecto del futuro (psicoanálisis freudiano), en el análisis de las vidas de los pacientes. Con Adler se reincorpora a la terapia la *intencionalidad* humana –que había sido expulsada en el psicoanálisis ortodoxo- y el *futuro*, el “todavía-no” en que el hombre se proyecta al concebir su proyecto. No es que vuelva por completo sus espaldas al pasado del hombre sino que lo sitúa justo en el ámbito que le es más propio.

Por eso, al referirse al comportamiento neurótico afirma que es “causal en su condicionalidad, pero finalista en su orientación”. Esto significa que como tal conducta desajustada tiene su causa en los sentimientos de inferioridad (condicionalidad), pero su solución está en reorientar su finalidad.

Principales aportaciones de las teorías adlerianas

Si tuviera que resumir muy sucintamente algunas de las aportaciones de Adler más relevantes, me limitaría a precisar las siguientes:

1. Cualquier individuo es susceptible de manifestar un comportamiento neurótico, en función de cómo resuelva el constante conflicto entre el afán de poder y la necesidad que experimenta de ser aceptado socialmente.

2. El principal determinante del comportamiento humano no es el impulso sexual sino el afán de poder.

3. La conducta neurótica se suscita, emerge y manifiesta cuando del afán de poder - y de los medios para alcanzarlo- se ha hecho el único fin de la propia vida. La conducta neurótica expresa de forma patente el trastorno encubierto de tratar de imponerse a los otros, a fin de que queden obligados (ob-ligados) y sometidos a su personal voluntad.

4. La conducta neurótica traduce el conflicto soterrado existente entre los sentimientos de inferioridad y el afán de superioridad, conflicto que suele configurarse de forma diversa no sólo según diferencias personales sino también en función de determinadas condiciones culturales. Desde esta perspectiva, la neurosis no es otra cosa

que el modo de habérselas de la persona con la realidad, a fin de sustraerse a ella y a sus poderosas influencias, burlarla y, si es posible, dominarla.

5. La conducta neurótica es dirigida y se prolonga en los impulsos agresivos, a los que, al menos desde esta perspectiva, Freud no prestó atención alguna.

6. Los síntomas somáticos no son, según este autor, manifestaciones expresivas de la represión de la libido (Freud), sino que su auténtico sentido hay que encontrarlo en tanto que “dialecto de los órganos”, constituyendo, a su manera, un verdadero “lenguaje” en el que hay que desvelar su peculiar significado.

7. La solución al comportamiento neurótico no se alcanza tratando de satisfacer el afán de poder y de alzarse frente a los demás para someterles. Este modo de proceder suele agravar el trastorno neurótico, magnificando el “Ego”, que precisamente busca ampararse en el poder como un modo inconsciente de defenderse a sí mismo. El remedio terapéutico se alcanza por otra vía: la de incrementar la conciencia del paciente de su pertenencia societaria a la comunidad. El paciente ha de aprender para aliviar sus conflictos que “debe ser un socio correcto en la vida, (que) debe resolver y juzgar tolerantemente los problemas propios y ajenos”.

8. Los efectos y consecuencia de las teorías de Adler sobre el modo en que ha de conducirse la psicoterapia está magistralmente resumida por Mira y López (1958) de quien reproduzco el siguiente fragmento: “En síntesis, el adleriano tiene por principal misión desenmascarar al sujeto ante su propia conciencia, es decir, evidenciarle que no está engañando a los demás sino a sí mismo, y que ese autoengaño es la principal causa de su insatisfacción. No basta que el sujeto trate de convencerse de que “no vale nada”, que “es distinto a los demás”, “que nunca será normal”, etc., para librarse de su responsabilidad. Así como el decir “soy un ladrón” no es una justificación para robar, el decir “soy un neurótico” tampoco lo es para holgar y molestar a los demás. Los problemas del sujeto han de ser resueltos por él mismo, y el médico sólo mostrarle la ruta. No ha de querer merecer compasión sino admiración y ésta no ha de cosecharla por su capacidad de sufrimiento, sino por su capacidad de producción (creación) y de cumplimiento social.” (p. 143).

Carlos Gustavo Jung

Sin duda alguna, de los tres psicoanalistas de que se trata en este epígrafe, es Jung (1875-1961) el que parte de una formación más compleja y extensa –su padre era pastor protestante-, lo que se manifestará también en su obra. En efecto, Jung se formó al lado de los grandes maestros de la psiquiatría clínica de entonces (Janet, Bleuler), de los que recibió lo que entonces era una moderna y profunda formación psicopatológica. Esto quiere decir, que desde el principio de su formación se familiarizó con la “psiquiatría pesada” –hecho excepcional en la mayoría de los psicoanalistas de entonces-, la que se enfrenta a graves enfermedades psíquicas como la esquizofrenia y la psicosis.

De otra parte, fue el primer psicoanalista disidente que se interesó verdaderamente por la psicología y su investigación, yendo más allá del psicoanálisis. Por último, insatisfecho con su trayectoria, se abrió al extenso mundo de la antropología cultural, realizando trabajos de campo desde África a México y Arizona, además de ponerse en contacto con el hinduismo.

Nada de particular tiene que una trayectoria como esta, tan vasta y compleja, le hiciera cuestionarse problemas relacionados con la mitología, la filología, las religiones, la filosofía, la mística, la simbología, la antropología comparada, etc. Acaso por eso, hay segmentos de sus aportaciones psicológicas y antropológicas que, bien por la complejidad de sus contenidos o por las dificultades de los textos en que estos fueron expresados, resultan –incluso para el lector de hoy- un tanto extravagantes e incomprensibles.

En las líneas que siguen se tratará de exponer algunos de los núcleos más relevantes de las aportaciones de Jung, es decir: la estructura de lo psíquico y el inconsciente colectivo, los arquetipos, los tipos humanos y los complejos, y su teoría y terapia de la neurosis.

La estructura de lo psíquico y el inconsciente colectivo

Jung está interesado desde un principio por la estructura de lo psíquico como totalidad. De aquí que no admita ni su reducción a lo orgánico ni a la libido. La psique, en su opinión, comprende la conciencia y lo inconsciente. El centro de la conciencia es el “Yo”, que está inscrito en el ámbito de la conciencia y de lo inconsciente, tanto personal como colectivo.

El *inconsciente colectivo* hinca sus raíces en lo orgánico y está constituido por “los residuos arcaicos de la evolución de la humanidad”. En él están insitos vestigios y recuerdos acumulados de ciertos hechos fundamentales de la especie, desde que ésta existe. Esas huellas vestigiales primitivas entreveran las acciones y sentimientos de las personas y constituyen una reserva de sabiduría infinita, de la que debe hacerse uso en el proceso terapéutico. Es grande, por eso, la afinidad entre esos contenidos del inconsciente colectivo y los principales mitos y símbolos que jalonan y caracterizan a las diversas culturas. De aquí que esta cuestión también deba ser tenida en cuenta en la terapia, puesto que aquellos reverberan en ciertos comportamientos humanos.

Por el contrario, en el *inconsciente personal* se almacenan sólo los recuerdos y experiencias recientes, que también han de ser objeto del análisis psicoanalítico.

La persona, en opinión del autor, no es una realidad sino un “complejo funcional” que se forma en la individualidad, en función de su interacción con el medio. La persona es como el compromiso al que se llega entre lo individual y lo social. El “Yo”, en cambio, constituye la instancia mediadora entre lo objetivo y lo subjetivo, entre la individualidad y el inconsciente (Jung, 1964a).

Por consiguiente, no se puede describir *la estructura de la psique* como un conjunto de regiones o sectores, ya que todas ellas no son sino funciones de aquella. La psique es la compleja estructura configurada por la totalidad de los procesos mentales, en la que sí es pertinente distinguir dimensiones virtuales.

Jung distingue cuatro funciones principales en esta estructura de la psique: sensación, sentimiento, intuición y pensamiento. El pensamiento y la sensación son racionales; el sentimiento y la intuición irracionales. La finalidad del pensamiento no es otra que la de adaptar la persona cognoscitivamente al mundo. De ordinario, en cada persona dos de esas funciones actúan de forma predominante, mientras las otras dos permanecen inhibidas. Aunque con diversas variaciones y modulaciones, según el autor, en la mujer están inhibidos el pensamiento y la sensación; en el hombre, por el contrario, el sentimiento y la intuición (Jung, 1970).

En el desarrollo humano de la personalidad distingue tres etapas fundamentales: la pre-sexual, la pre-puberal y la madurez.

La *etapa pre-sexual* se extiende a lo largo de los primeros cinco años de la vida, y es de vital importancia porque en ella se establece el intercambio emocional entre padres e hijos, aprendiendo a captar estos últimos los estados emocionales, a

través de sus manifestaciones, de las personas que les rodean. Es, pues, una etapa de inocencia, formulación radicalmente opuesta a la sostenida por Freud.

“Lo que más influye en el niño en crecimiento –continúa Jung, 1964b-, es un estado afectivo, reflejo de las personas que lo rodean. Las discordias disimuladas entre los padres, sus preocupaciones, sus recónditos deseos afectivos, etc., lenta, pero seguramente, aunque en forma inconsciente, se abren paso en la mente del niño, hasta producir en su interior los mismos estados y, por ende, las mismas reacciones ante los impulsos del exterior”.

La etapa *pre-puberal* abarca desde los seis años hasta la pubertad. Al inicio de esta etapa emerge la sexualidad, de la que no es lícito hablar de ella en la etapa anterior. En esta etapa reformula el *complejo de Edipo*, en el sentido de que tanto el niño como la niña aman inicialmente a la madre, pero más como figura nutricia que como objeto libidinoso. De aquí que los hijos no perciban al padre como rival erótico, sino como un obstáculo relativo en la satisfacción de sus necesidades alimentarias y de seguridad y protección, que la madre les proporciona. Más tarde es posible que, con el despertar de la sexualidad, estas mismas relaciones se impregnen de ciertos contenidos eróticos, lo que daría lugar a la emergencia del complejo de Edipo.

La *etapa de la madurez* es la que se extiende desde la pubertad a la madurez. Es ésta una etapa caracterizada por la independencia. Lo propio de la madurez, según Jung, es satisfacer el impulso de separarse de la familia a fin de alcanzar la personal independencia, entendida ésta como un signo de que la individualidad ha madurado. Cuando una persona no ha logrado desvincularse y superar los lazos familiares, es muy posible que el complejo de Edipo se haya resuelto mal o en modo alguno se resuelva, lo que es susceptible de generar la *neurosis*.

Los arquetipos

Los *arquetipos* están representados por las imágenes del pasado de la especie y constituyen un conjunto de motivos y símbolos que desvelan las respuesta del inconsciente al medio. Los arquetipos son “categorías universales de intuición y estimación” que como “potencialidades heredadas” conforman las capas básicas de la psique. *Los arquetipos son universales, se heredan junto a la estructura cerebral y asientan en el inconsciente colectivo*. En ellos se manifiesta no sólo lo oscuro de la psique, sino también lo luminosos de ella. Aparecen en diversas formas simbolizadas

cuando llegan a la conciencia, de un modo parecido a como se manifiestan los mitos, constituyendo los “núcleos de fuerza” de la psique (Jung, 1969).

Entre los muy variados arquetipos que Jung describió, merece la pena mencionar aquí –por su relevancia- los dos siguientes: el “ánima” y el “animus” y los arquetipos del padre y la madre.

El *ánima* es el arquetipo masculino que concentra cuanto hay de femenino en el varón. El *animus*, en cambio, distingue a la mujer y representa lo que de masculino hay en ella. Uno y otro son el resultado de las actitudes y tendencias que han sido reprimidas en el hombre y la mujer, y que se expresan en forma de imágenes durante el sueño, los ensueños, las fantasías, etc.

Esto significa que en todas las personas hay elementos femeninos y masculinos en su psique y que, en cada sexo, se reprimen aquellas actitudes, propias del otro sexo que, no obstante, también forman parte de él. Cada individuo sería una síntesis de elementos contrarios que se manifestarán con diversas intensidades a lo largo de la vida, de las que dependen reacciones, cambios de estados de ánimo, etc.

La *madre arquetipo* y el *padre arquetipo* son, sin duda alguna, los arquetipos más importantes, especialmente por lo que respecta a su influencia sobre los hijos. La “madre arquetipo” está inmediatamente unida al ser y se muestra como una entidad nutricia y protectora, pero no sólo respecto de su propio hijo, sino como síntesis integradora de las notas esenciales de todas las madres pretéritas. Es, pues, la apretada síntesis de todas las fuerzas protectoras que, desde el primer hombre, el ser humano ha experimentado.

El “padre arquetipo” es una imagen que surge después de la anterior y se manifiesta y simboliza como fuerza, seguridad, poderío, acción, autoridad, capacidad de organización, etc., y está relacionada, por lo general, con todas las fuerzas de la naturaleza. Uno y otro arquetipos cambian a lo largo de la vida. En la tercera edad suelen acentuarse más las manifestaciones correspondientes al otro sexo que habían sido reprimidas, de forma sostenida, en el transcurso de la vida.

Los tipos humanos y los complejos

A Jung corresponde el mérito de haber acuñado dos términos que describen dos tipos psicológicos que han hecho fortuna y forman parte del patrimonio cultural actual: el introvertido y el extravertido.

El tipo *introvertido* es aquel que orienta su libido hacia dentro y en el que es grande su participación en el inconsciente colectivo. Por el contrario, el *extravertido* es el que orienta su libido hacia fuera, está más vinculado a su inconsciente personal y tiene una mayor participación en lo social y colectivo.

A partir de estos dos tipos principales, y de acuerdo con las cuatro funciones que distinguió en la estructura de la psiqué (véase líneas atrás), describe ocho tipos psicológicos: el sensitivo, el intuitivo, el afectivo y el intelectual, según que predominen en ellos, respectivamente, la sensación, la intuición, los sentimientos o el pensamiento. Cada uno de estos cuatro tipos se manifestarán, además, de una u otra forma según sean introvertidos o extravertidos (Jung, 1967).

La aplicación de esta tipología en la psicología y en la clínica ha sido muy desigual, aunque ha resistido el paso del tiempo la primera distinción entre introvertidos y extravertidos, hasta el punto de haber sido confirmada en la actualidad, incluso por vía experimental (Gray, 1971).

Otro hecho relevante que manifiesta la generalización social de las teorías de Jung es, por ejemplo, la del término “complejo”, de amplio uso en la actual sociedad. La teoría acerca de los *complejos* es obra del Jung joven, concretamente de 1906, cuando el autor apenas si tenía treinta años de edad. En opinión de Jung, los complejos no son sino ciertas agrupaciones de elementos psíquicos en torno a un contenido nuclear de contenido emocional.

Como tales entidades pueden desprenderse de la estructura psíquica a la que estaban vinculadas, hacerse independientes y alcanzar una cierta autonomía mecánica susceptible de generar conflictos. Los complejos han escapado al control del “Yo” y actúan de forma autóctona, aunque siempre dependiente de una cierta carga de intencionalidad. El núcleo básico del complejo es desde luego inconsciente, aunque puede permitir un cierto desvelamiento en el ámbito de la conciencia en que parcialmente se trasluce su contenido.

Contra lo que cabía esperar, el citado autor sostiene que *no todos los complejos son patológicos*, como en el origen de muchos de ellos tampoco está presente la *represión*. Por el hecho de estar vinculados en su origen al inconsciente colectivo explanan o pueden evidenciar, a través de los símbolos en que se expresan, la sabiduría acumulada de las generaciones anteriores.

La teoría y terapia de la neurosis

En este punto es donde cabe admitir la mayor discrepancia con Freud. Para Jung no todo lo reprimido es libidinoso, ni patológico ni indeseable. Ciertamente que –en esto sí hay acuerdo con Freud- *la mayoría de los conflictos neuróticos son inconscientes*. Pero que sean inconscientes no quiere decir que forzosamente se relacionen con los contenidos antes apuntados.

Hay neurosis cuyo origen está en arquetipos inconscientes reprimidos o no. La persona puede reprimir algunos de esos arquetipos como, por ejemplo, el religioso y distanciarse así de su propio destino. Este distanciamiento de lo que le es más propio como persona es, precisamente, lo que le hará enfermar. Siguiendo la opinión de Mira y López (1958) acerca de la teoría de la neurosis en Jung, la persona deviene neurótica cuando desoye el mandato de los designios de las fuerzas arquetípicas en que consiste su vocación personal. Neurótica es la persona que se ha apartado de seguir la trayectoria que le permitía alcanzar su propio destino y que, por tanto, frustra sus posibilidades de realización como tal persona concreta.

Aquí se echa de ver la total contradicción existentes entre las teorías freudianas y jungianas. Para Jung los contenidos sexuales reprimidos son más bien escasos y, desde luego, con muy poco alcance explicativo del comportamiento neurótico. Esta perspectiva está más acorde con lo que hoy pensamos, aunque ignoremos si pensamos así a causa de tal teoría o con independencia de ella.

Sea como fuere, el hecho es que también la terapia jungiana, de acuerdo con la teoría de la neurosis que está en su base, había de ser muy diferente. Para Jung la no apelación al sentido del presente y la omisión de la consideración del proyecto de futuro del paciente, es decir, la reclusión en el análisis de sólo lo pasado y lo aparentemente reprimido, no es un eficiente modo de proceder. En “todo tratamiento psicoanalítico – afirma-, es fundamental agregar un planeamiento constructivo para el futuro”. Es poniéndose en contacto con los arquetipos de su inconsciente colectivo como el paciente puede lograr su autorrealización personal. A ello ha de conducirlo y ayudarlo el psicoterapeuta.

Es natural que no todos los pacientes sean buenos candidatos a este tipo de terapia. Es preciso que estén dotados de un buen nivel cultural, que dispongan de la suficiente capacidad para explorar su intimidad, y que estén abiertos a otras muchas opciones explicativas alternativas acerca de lo que les sucede. Este parece ser el perfil

que debiera caracterizar a los candidatos a este tipo de terapia, lo que sin duda alguna la restringe y limita.

Mira y López (1958) sintetiza muy bien lo afirmado líneas atrás cuando escribe la “terapia de Jung sirve sobre todo para los que, llegados a la edad madura, sufren al ver el fracaso de sus vidas: tratan de revivir sus existencias y se dan cuenta que es demasiado tarde para ellos; tratan de consolarse con la promesa de un venturoso más allá y les falla su fe religiosa; tratan de resignarse a seguir viviendo como hasta entonces y les falta energía para conformarse. Todo ello los lleva hacia el suicidio, hacia la neurosis o hacia la perversión, mas en todo caso los descentra progresivamente y los priva de paz y de satisfacción. (...) Jung los reanima y alegra al asegurarles que aún no han llegado a ser todo lo que debían ser y convencerles de que abrigan infinitas posibilidades”.

Síntesis de las aportaciones junginas

Si tuviera que resumir las principales aportaciones de Jung me limitaría a reseñar las siguientes:

1. Concebir las neurosis y los trastornos psíquicos de forma mucho más amplia y diversa que la postulada por Freud, especialmente en lo que se refiere al rechazo de la sexualidad como causa principal de la neurosis; relativizar la importancia que en el psicoanálisis ortodoxo se había conferido a los “traumas” infantiles; magnificar la relevancia de las relaciones tempranas entre padres e hijos en lo relativo a la formación de la personalidad; y poner en duda el alcance y la eficacia de las terapias psicoanalíticas.

2. Renovar las teorías psicológicas de su tiempo con la introducción de términos que hicieron fortuna cultural como inconsciente colectivo, introversión y extraversión, complejos, relevancia de las relaciones interpersonales, etc.

3. Transformar la dinámica de la represión al poner de manifiesto que, además de la sexualidad, hay otros muchos instintos, motivaciones e impulsos que, siendo positivos (religiosidad, altruismo, compasión, etc.), también pueden ser reprimidos y susceptibles de generar comportamientos neuróticos.

4. Modificar el concepto mismo de psicoterapia, en el sentido de que en el análisis es de vital importancia hallar un significado al presente así como considerar la posibilidad de abrir la biografía del paciente a un diseño constructivo de su futuro. Es decir, se trata de hacer aflorar también los aspectos inconscientes que son saludables.

Estas aportaciones, no obstante, confieren un excesivo rol al terapeuta respecto del paciente, cuya misión, según Jung, consiste en “salvarlo de su relativa miseria existencial, haciendo que se encuentre con lo que atesora en el inconsciente colectivo”.

En esta nueva perspectiva, es cierto que se sobrestima y confiere una supuesta ‘omnipotencia’ al terapeuta que, además de errónea, puede ser muy contraproducente. Pero no es menos cierto que gracias a sus aportaciones la psicoterapia se remodeló como un proceso menos determinista y más interpersonal, lo que constituye una excelente aportación a la realidad del paciente.

5. La crítica que puede formularse al autor es que algunos de sus textos hunden sus raíces en el sincretismo y el lenguaje críptico, por estar varados de espaldas a una antropología realista, además de no comprobada en la mayoría de sus dimensiones y manifestaciones. Con excepción de esta característica negativa, las aportaciones de Jung han tenido una gran influencia en el moldeamiento cultural del siglo XX.

Viktor Frankl

Ha transcurrido un cuarto de siglo desde que conocí personalmente a Viktor Emil Frankl (1905-1997) en la Universidad de Viena. Este hecho, sin duda alguna, acerca a quien esto escribe al discípulo de Freud. Pero no se piense que por eso la exposición aquí de su pensamiento es más fácil, sino en cierto modo más difícil puesto que es preciso hurtarse al recuerdo de su persona y al calor de su mirada.

Frankl había sufrido demasiado en su trayectoria biográfica y personal -había perdido todo menos la vida en los "Lager" hitlerianos de Auschwitz y Dachau: su esposa, sus padres, su hermano, el manuscrito de su primera obra importante..., pero sus heridas no sólo cicatrizaron del todo, sino que lograron robustecer su personalidad y adensar su obra (cfr. Frankl, 1975). Y lo mismo podría afirmarse de sus experiencias como avezado y conocido psicoterapeuta internacional. A todo ello se refería con un optimismo inusitado en el que reverdecía su perenne juventud, a pesar del tiempo ya ido.

Viktor Frankl contagiaba su voluntad de vivir y su resistencia -una fortaleza especialmente tozuda- ante las dificultades de la vida. Era fácil que, al contacto con él, se trasladara a sus interlocutores esa extraña sintonía de sentirse comprendido que agiganta la mente y robustece la voluntad en el empeño de dar alcance al propio destino.

Por eso, nada de extraño tiene, que hasta el último momento su espíritu haya sobrevivido, inmovible e intelectualmente activo, en el cuerpo de un ciego nonagenario. “Quien tuvo, retuvo”, dice el refrán popular. Y Frankl tuvo muchas cosas, acaso demasiadas, pero sin duda alguna supo corresponder a todas ellas, acrecerlas, avalorarlas con el desarrollo de innovadores valores.

Su voluntad se templó en su Viena natal, desde muy temprano, con el dolor y el sufrimiento propios y ajenos. Su inteligencia hundi6 sus raíces y se agigantó en el profundo conocimiento de la intimidad del hombre doliente. Su talante personal y su formación filos6fica trascendieron, de una vez por todas, el recortado horizonte en el que, en aquellos años, se encontraba el psicoanálisis que, hermético y curvado sobre sí mismo, estaba cegado para atisbar el irreprimible espíritu que palpita y anima en la condición humana.

En las líneas que siguen se pasará revista, a modo de elenco, a lo que tal vez pueda considerarse como las aportaciones más relevantes de Frankl al psicoanálisis. Pero a fin de no traicionar su pensamiento se procurará acercar al lector a los escritos del fundador de la logoterapia.

Del 'homo faber' al 'homo patiens'

"El 'homo faber' -escribe Frankl- es exactamente lo que se denomina una persona de éxito; sólo conoce dos categorías y sólo piensa en ellas: éxito y fracaso". El 'homo faber' llena de sentido su existencia produciendo. Cualquier 'yuppy', actriz, intelectual o político caracterizan bien a quienes han optado en sus vidas por el hacer, por la fiebre de la producción, por autotranscenderse a sí mismos y realizarse únicamente a través de lo hecho.

¿Cómo una persona así podrá soportar la vida, cuando a causa de una enfermedad ni siquiera se le conceda la posibilidad de tomar las riendas de su propio destino? En tal caso - cuando ya no es posible acción alguna-, parece lógico que el 'homo faber' se desespere -un objetivo con el que no había contando en su proyecto vital- y renuncie a seguir viviendo. Estos pacientes también llegan hoy al psiquiatra -y tal vez más frecuentemente que antes-, en busca de consuelo y de ayuda.

El 'homo patiens', por el contrario, es aquel que ha optado por actitudes valiosas, en lugar de por la realización en sí de sólo valores creativos. Frente al 'homo faber' -para quien el triunfo del 'homo patiens' le parece necesidad, absurdo y escándolo-, éste percibe el mundo de lo valores como realización o desesperación personal.

El 'homo patiens' es consciente de que puede realizarse hasta en el fracaso más rotundo y en el descalabro más extremo. Para el hombre doliente, el no desesperarse constituye ya un modo de realización. Acaso por eso, es posible que se realice a pesar del aparente fracaso.

Y es que el sufrimiento -según Frankl, en oposición a las teorías freudianas- alberga muchas posibilidades de sentido: un rango de valor muy superior al mero placer. El hombre doliente hace suya la afirmación de Goethe de que "no existe ninguna situación que no se pueda ennoblecer o por el actuar o por el soportar".

En el ámbito clínico las anteriores actitudes ante la enfermedad tienen una gran relevancia. El 'homo faber' suele responder ante las limitaciones del sufrimiento o rebelándose con odio -por falta de sumisión- o renunciando a luchar contra ella -por falta de valor-; en cualquier caso, no acepta aquello que le sucede y, sobre todo, no obtiene de ello ningún valor.

Por contra, el hombre doliente encuentra en el sentido de su sufrimiento no sólo una dignidad ética sino además una dignidad antropológica que es lo que en verdad le realiza personalmente. El hombre doliente descubre en el sufrimiento la posibilidad del sacrificio voluntario, donde se le revela que la esencia del hombre consiste en ser una persona que sufre.

"¿Cuál era la imagen del hombre en el marco biologicista?, se pregunta Frankl. ¿El mamífero más altamente desarrollado? ¿El mamífero al que el andar derecho se le subió a la cabeza? Su imperativo consistía en sapere aude; ¡atrévete a ser razonable! Pues bien, se ha atrevido. Se ha atrevido a absolutizar la razón; la ilustración convirtió literalmente la *ratio* en la diosa.

A esta imagen biológica del hombre oponemos una imagen noológica. Al *homo sapiens* oponemos el *homo patiens*. Al imperativo *sapere aude* oponemos otro: *pati aude*, ¡atrévete a sufrir!

Esta osadía, la valentía ante el sufrimiento, esto es lo que importa (...) El *escapista* huye ante el sufrimiento necesario; el *masoquista* va en busca del sufrimiento innecesario. ¿En qué consiste, pues, la esencia del masoquismo? ¡Falsifica el desagrado convirtiéndolo en placer! (...) El 'homo patiens' transforma el sufrimiento en acción (...); sabe que tender hacia el sufrimiento ya lo trasciende, persiguiendo a través del sufrimiento aquello en aras de lo cual sufre, en una palabra: sacrificándose (...); y es que no sólo cumplimos y realizamos valores produciendo, sino también viviendo y sufriendo. El sufrimiento es acción. La muerte quiere decir cosecha. En realidad, ni el sufrimiento ni la culpa ni la muerte -toda esta tríada trágica- pueden privar la vida de su sentido. Pues, como afirmaba Kieerkegaard, *aunque la locura me ponga ante la vista el vestido de bufón, puedo salvar mi alma: si mi amor a Dios vence en mí*".

Neurosis, libertad y verdad: Un triángulo imprescindible en la psicoterapia de Frankl

"La neurosis definida por Allers como enfermedad y desviación de lo normal es la consecuencia de la rebelión de la criatura contra su natural carácter finito y su impotencia. Si esta rebelión se viviera de forma consciente, debería conducir consecuentemente a la aniquilación del hombre. El hecho de que un ser sea capaz de aspirar a su no ser, es contradictorio en sí porque su ser representa, en primer lugar, el presupuesto para su aspiración. En este aspecto, la paradoja y la antinomia del ser humano se pone de manifiesto con toda su terrible tensión".

"Todavía no he visto ningún caso de neurosis -añade Allers- en el que no se hubiera revelado, como último problema y como último conflicto, una cuestión metafísica, si así se quiere llamar, irresuelta, la cuestión por la postura del hombre en general, siendo indiferente que se trate de una persona religiosa o no religiosa, católica o no católica".

Algunos pacientes esperan la curación y la hacen consistir y depender del hecho de que se liberen de la neurosis. Pero, como asegura Frankl (1984), "no es la libertad de la neurosis lo que nos convierte en auténticos, en hombres que conocen la verdad o que incluso se deciden por ella, sino que es la verdad la que nos hace triunfar sobre la tragedia que forma parte de la esencia de la existencia humana y, en este sentido, la verdad nos libera del sufrimiento, mientras que nuestro simple estar libres del sufrimiento no sería capaz ni mucho menos de acercarnos a la verdad".

Baste recordar aquí, una vez más, que el hombre no es libre frente a la verdad, sino que es la verdad la que le hace ser libre. Sólo cuando se vive en verdad -y no a hurtadillas de ella o con enmascaramientos de lo que realmente se es-, es decir, cuando descubrimos la verdad de quienes somos y de lo que debemos hacer con nuestras vidas, sólo entonces comenzamos a ser libres e incluso lo suficientemente libres como para hacerlo. Desde esta perspectiva, vivir en verdad no sólo nos hace más libres, sino que constituye una excelente medida preventiva respecto del padecimiento neurótico.

Más allá de la sexualidad humana

La imagen del hombre que se puso en circulación a partir del psicoanálisis de Freud, propaló que eran los instintos los que indicaban al hombre lo que tenía que hacer en cada caso.

Paradójicamente, este determinismo, negador de la libertad humana, hizo fortuna cultural, hasta el punto de creerlo y acomodar a él la conducta de algunas personas en ciertos sectores de nuestra sociedad. Pero la sexualidad no dice al hombre lo que éste tiene que hacer - y mucho menos lo que tiene que querer- para ser feliz.

Freud al *sexualizar* el concepto de neurosis -al vincular la etiología de la neurosis a la represión o insatisfacción sexual-, *neurotizó* el concepto antropológico que hasta entonces se tenía de la *sexualidad humana*.

Hoy, cien años más tarde, se descubre que el sexo así entendido no sólo no libera sino que neurotiza. De hecho, la gente que no sabe amar obtiene del sexo una satisfacción mucho más deficitaria que los que sí saben amar. Es como si únicamente humanizando la sexualidad, ésta alcanzase no sólo su mayor satisfacción sino también la plenitud humana que debe caracterizarla.

La promiscuidad, el abuso de la pornografía y la impotencia sexual son algunas de las consecuencias que se generan por esta degradación del consumismo erótico, en que ha devenido la sexualidad humana, siguiendo el modelo auspiciado por Freud. Contrariamente a lo que algunos piensan, Freud no sólo no fue el autor que liberó la sexualidad humana, sino el que más contribuyó a neurotizarla.

El modelo del "homo necessitudinis"

"Hace tiempo -escribió Frankl, 1990- que no se reprime el problema sexual, como en la época de Sigmund Freud, sino el problema del sentido (...); hoy los pacientes ya no vienen a nosotros, los psiquiatras, con sus sentimientos de inferioridad, como en la época de Alfred Aldler, sino con la sensación de *falta de sentido*, con un sentimiento de vacío, que yo califico de *vacío existencial*".

Cuando un hombre no encuentra sentido a su vida, es posible que satisfaga esa primaria y elemental necesidad de entregarse a la satisfacción de otras necesidades, jerárquicamente más bajas (sexo, alcohol, drogas, etc.).

A lo que parece, de lo que toda persona humana tiene necesidad es de encontrar un sentido para su propia existencia. Pero el modelo antropológico que pone de manifiesto esta necesidad primordial, ha sido sistemáticamente ignorado por el hombre de nuestro tiempo.

Preguntarse por el sentido de la vida, por su valor, no es una manifestación sintomática de que el hombre esté enfermo, como pensaba Freud. "El hombre, al interrogarse por el sentido de la vida, más que eso, al atreverse a dudar de la existencia de tal sentido, sólo manifiesta con

ello su esencia humana (...); tal pregunta no es la manifestación de una enfermedad psíquica sino la expresión de madurez mental, diría yo".

"En la sociedad de la abundancia, el estado de bienestar social prácticamente satisface todas las necesidades del hombre; hasta algunas necesidades en realidad son creadas por la misma sociedad de consumo. Sólo hay una necesidad que no encuentra satisfacción y ésta es *la necesidad de sentido* en el hombre, ésta es su *voluntad de sentido*, como yo la llamo".

Psicologías enmascaradoras y psicoterapeutas sumergidos

Desde la perspectiva de la logoterapia, fundada por Frankl, la terapia psicoanalítica - también conocida como "psicología profunda"- se nos aparece como una psicología enmascaradora, puesto que no va más allá de lo que realmente preocupa al hombre (la busca de sentido), sino que enmascara esa preocupación, a través de interpretaciones, por cuya virtud centra exclusivamente la preocupación humana en algo periférico y apenas relevante (la satisfacción sexual).

Por otra parte, el psicoanalista jamás da la cara al paciente. Parapetado en la neutralidad y en la indiferencia -con esos eufemismos suele describir la situación terapéutica-, reconduce al cliente, a través de sus interpretaciones y silencios, a donde éste ni quiere ni se ha planteado ir: a contar sus experiencias sexuales.

Al hacer de la sexualidad la columna vertebral del análisis psicoterapéutico, inevitablemente se conduce al paciente a la consideración de que su sexualidad está alterada (precisamente por eso, debe ser analizada), al tiempo que se le crea la falsa expectativa de que sus traumas desaparecerán cuando las represiones a las que la sexualidad fue sometida dejen de estar latentes y se hagan manifiestas, gracias al psicoanálisis.

Al proceder así, el psicoanalista actúa como una "mano invisible", como un psicólogo sumergido que desde su escondite, mueve los hilos del guiñol en que ha transformado la biografía de su paciente, su psichistoria.

La logoterapia de Frankl

Frente a la "voluntad de placer" y a la "voluntad de poder", Frankl introduce *la voluntad de sentido*, columna vertebral en que se fundamenta la "logoterapia", método terapéutico por él introducido.

El hombre es un ser empeñado en la búsqueda de un sentido, del "logos". Ayudar al hombre a encontrar ese sentido es un deber de la psicoterapia y es el deber de la logoterapia fundada por Frankl. Hoy como ayer, el hombre que no encuentra un sentido a su vida, se hunde en el vacío existencial. Este es el diagnóstico que afirmó ininterrumpidamente Viktor E. Frankl, a lo largo de su dilatada trayectoria profesional.

¿Tiene sentido una vida humana que esté falta de sentido? Muchas personas en la actualidad hacen lo que no quieren y tal vez quieren lo que no hacen o, posiblemente, imaginen querer o deseen hacer lo que otros parece que quieren.

En el fondo, unos y otros parecen no saber lo que quieren. Tal vez lo que determina finalmente su toma de decisiones es el deseo de imitar lo que los demás hacen (conformismo) o secundar dócilmente y realizar sólo aquello que los demás quieren que realicen (totalitarismo).

Es probable que una persona que se comporta de esta forma descubra, años más tarde, la inutilidad de su existencia. En el fondo, su existencia estaba vacía mucho tiempo atrás, antes de que lo descubriera, puesto que las opciones por las que se decidió en ningún caso comprometieron, como sería de esperar, su libertad personal, comportándose más bien como irresponsables.

A esa falta de contenido de la propia vida es a lo que Frankl denomina "vacío existencial".

"No hay ninguna psicoterapia -escribe Frankl, 1999- sin una concepción del hombre y sin una visión del mundo". Todo psicoterapeuta tiene una imagen del hombre, aunque no lo sepa, no quiera saberlo o se empece en tratar demostrar lo contrario.

Cualquiera que sea la imagen del hombre que el psicoterapeuta tenga, en mayor o menor grado acabará influyendo -a veces decisivamente- en el proceso terapéutico y, a través de éste, en el propio paciente.

La psicoterapia, continúa Frankl, "es ciega a los valores si es carente de espíritu (...). Pero precisamente la psicoterapia debe evitar este peligro, de lo contrario renuncia a una de sus armas más importantes en la lucha por la salud psíquica y la curación del paciente.

Es más, existe el peligro de que corrompamos al hombre, de que seamos cómplices de su nihilismo, profundizando de este modo su neurosis, si le sugerimos una concepción del hombre que no representa la concepción del hombre verdadero sino una caricatura en el fondo: ¡si hacemos del hombre un *homúnculo!*".

Frankl sobrevoló los reduccionismos psicoterapéuticos propios del siglo XX, para hincar de forma decidida su quehacer terapéutico en la clave del arco que sostiene la entera ayuda psicológica: el descubrimiento del amor a la persona doliente.

Por defecto del reduccionismo cientificista, escribe Frankl (1999), “no solamente se permanece sin dar el paso de lo corporal psíquico a lo espiritual, de la facticidad psicofísica a la existencialidad espiritual del hombre, sino que mucho menos se efectúa el tránsito de la existencia a la trascendencia.”

El psicoterapeuta puede arrojarse en los brazos de este reduccionismo siempre que, a través de su trabajo, no se disponga como es menester a encontrarse con una persona humana completa y única, inabarcable e incognoscible en su totalidad, es decir, con el *homo humanus* que no se deja simplificar por cualquiera de las representaciones del actual cientificismo.

El médico puede enfrentarse al paciente desde su perspectiva de especialista, comportándose entonces *como si* aquel hombre sólo perteneciese a la dimensión esquematizada, a la deformada "hechura" a que ha sido reducido con la ayuda de sus saberes de especialista y sus olvidos de lo que es la persona humana, de lo que es y significa él mismo.

"Por lo menos durante el examen -dice Frankl- estoy obligado a actuar como si el enfermo sentado frente a mí fuera "un caso de...", en una palabra, como si tuviera que vérmelas con un "enfermo" adjetivado y no más bien con un "hombre" enfermo substantivado (...), una persona a la que tengo que comprender en su esencia, tal como es, en su singularidad y peculiaridad, pero no sólo en su esencia y tal como es sino también en su valor, en su deber ser, y esto quiere decir aceptarle positivamente".

Las aportaciones del antropólogo

Se sintetizan a continuación las diez tesis que sobre la persona humana defendió Viktor Frankl desde hace más de medio siglo (polaino-Lorente, 1999). En la reflexión sobre ellas, el lector podrá vislumbrar el alcance de la antropología en que se fundamenta la logoterapia frankliana.

1. La persona no se puede subdividir, ni escindir porque es una unidad.
2. La persona no es sólo un "in-dividuum", sino también un "in-summabile". Esto quiere decir que no solamente no se puede partir sino que tampoco se puede agregar. El hombre no es sólo una unidad, sino que es también una totalidad.
3. Cada persona es absolutamente un ser nuevo.
4. La persona es espiritual. La persona es un fin en sí mismo y no un medio; por eso, no le compete el tener un valor utilitario, sino el tener dignidad.

5. La persona no es fáctica ni pertenece a la facticidad, sino un ser facultativo que existe de acuerdo a su propia posibilidad para la cuál o contra la cuál puede decidirse. Ser hombre es ante todo ser profunda y finalmente responsable. En la responsabilidad se incluye el para qué de la libertad humana -aquello para lo que el hombre es libre-, en favor de qué o contra qué se decide. La persona no está determinada por sus instintos sino orientada hacia el sentido.

6. La persona es yoica, o sea no se halla bajo la dictadura del "ello", como sostenía Freud al afirmar que el "yo" no era dueño de su propia casa. Tan clara es la libertad del yo que a la fe en Dios y a Dios mismo no se me arrastra sino que yo debo decidirme por El o contra El; la religiosidad es del "yo" o no existe en absoluto.

7. La persona no es sólo unidad y totalidad en sí misma, sino que representa un punto de interacción, un cruce de tres niveles de existencia: lo físico, lo psíquico y lo espiritual.

8. La persona es dinámica y tiene capacidad de distanciarse y apartarse de lo psicofísico. Existir significa salirse de sí mismo y enfrentarse consigo mismo. Y eso lo hace la persona espiritual en cuanto que se enfrenta como persona espiritual a sí misma como organismo psicofísico.

9. El animal no es persona, puesto que no es capaz de trascenderse y de enfrentarse a sí mismo. Del mismo modo que el animal desde su entorno no puede entender el mundo humano, el hombre tampoco puede aprehender el mundo superior, excepto por un intento de alcanzarlo, de presentirlo por la fe.

10. La persona no se comprende a sí misma sino desde el punto de vista de la trascendencia. Más que eso: el hombre es tal, sólo en la medida en que se comprende desde la trascendencia.

Bibliografía

Adler, A. (1975a): *Conocimiento del hombre*. Espasa Calpe. Madrid.

Adler, A. (1975b): *El sentido de la vida*. Espasa Calpe. Madrid.

Asociación Psiquiátrica Americana (1995): *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM-IV)*. Masson. Barcelona.

Boss, B. (1959): *Introduction à la Médecine Psychosomatique*. PUF. Paris.

- Eysenck, H. J. (1988): *Decadencia y caída del imperio freudiano*. Ediciones de Nuevo Arte Thor. Barcelona.
- Eysenck, H. J. y Wilson, G. D. (1980): *El estudio experimental de las teorías freudianas*. Alianza. Madrid.
- Frankl, V. E. (1950): *Psicoanálisis y existencialismo*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Frankl, V. E. (1975): *Un psicólogo nei Lager*. Ares. Milán.
- Frankl, V. E. (1984): *Psicoterapia y humanismo*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Frankl, V. E. (1990): *Logoterapia y análisis existencial*. Herder. Barcelona.
- Frankl, V. E. (1999): *La idea psicológica del hombre*. Rialp. Madrid.
- Freud, S. (1973): *Obras completas*, 3ª edición. Biblioteca Nueva. Madrid.
- Fromm, E. (1980): *Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud*. Siglo XXI. Madrid.
- Gay, P. (1990): *Freud. Una vida de nuestro tiempo*. Paidós. Barcelona.
- Gray, J. A. (1971): *Psicología del miedo*. Guadarrama. Madrid.
- Gross, M. L. (1979): *La falacia de Freud*. Cosmos. Madrid.
- Jaspers, K. (1966): *Psicopatología General*. El Ateneo. Buenos Aires.
- Jones, E. (1970): *Vida y obra de Sigmund Freud*. Anagrama. Madrid.
- Jung, C. G. (1964a): *Conflictos del alma infantil*. Paidós. Buenos Aires.
- Jung, C. G. (1964b): *El yo y el inconsciente*. Luis Miracle. Barcelona.
- Jung, C. G. (1967): *Tipos psicológicos*. Nacional. México.
- Jung, C. G. (1969): *Los complejos y el inconsciente*. Alianza. Madrid.
- Jung, C. G. (1970): *Teoría del psicoanálisis*. Plaza y Janés. Barcelona.
- López-Ibor, J. J. (1951): *La agonía del psicoanálisis*. Espasa Calpe. Madrid.
- Mandolini, R. (1960): *Historia general del psicoanálisis. De Freud a Fromm*. Ciordia. Buenos Aires.
- Maritain, J. (1958): *Ciencia y Filosofía*. Taurus. Madrid.
- Mirá y López, E. (1958): *Manual de Psicoterapia*. El Ateneo. Buenos Aires.
- Paivio, A. (1970): "On the functional significance of imagery". *Psychological Bulletin*, 73, 385-392.
- Polaino-Lorente, A. (1981): *La metapsicología freudiana*. Dossat. Madrid.
- Polaino-Lorente, A. (1984): *Acotaciones a la antropología de Freud*. Universidad de Piura. Madrid.

- Polaino-Lorente, A. (1991): "Il senso di colpa non patológico", en A. Lambertino, *Al di là del senso di colpa? gli interrogativi del dopo-Freud*. Citta Nuova Editrice. Roma.
- Polaino-Lorente, A. (1994): "Historia de la psicología y los movimientos psicológicos", en Seva Díaz, A. *Psicología Médica*. INO Reproducciones. Zaragoza.
- Polaino-Lorente, A. (1995): "Las terapias cognitivas, el psicoanálisis y la clínica". *Seminario Médico*, 11-21.
- Polaino-Lorente, A. (1999): "Presentación", en Frankl, V. E., *La idea psicológica del hombre*. Rialp. Madrid.
- Rachman, S. (Dir.) (1975): *Ensayos críticos del psicoanálisis*. Taller Ediciones J. B. Madrid.
- Rof Carballo, J. (1950): *Patología Psicosomática*. Científico Médica. Madrid.
- Vargas, T. y Polaino-Lorente, A. (1996): *La familia del deficiente mental. Un estudio sobre el apego afectivo*. Pirámide. Madrid.

Historia del psicoanálisis

Prof. Dr. Aquilino Polaino-Lorente
Catedrático de Psicopatología de la Universidad Complutense

La emergencia del psicoanálisis en el contexto científico-filosófico de su época

Exposición sistemática de la teoría psicoanalítica

1. Los instintos y la represión

La transformación de los instintos

La represión como destino de los instintos

¿Cómo se lleva a cabo la represión?

La terapia psicoanalítica de la represión

Obsolescencia y ausencia de vigencia de los diagnósticos freudianos

Algunas conclusiones

2. Lo inconsciente

3. El principio del placer y el principio de realidad

El principio del placer

El principio de realidad

El placer y el principio de realidad

Realidad y principio de la realidad

Apertura cognoscitiva y principio de la realidad

La realidad y la observación de lo real

4. El análisis de los sueños

Concepto y características del sueño

Los posibles destinos del deseo durante el sueño

Genética y formación de los sueños

Las fases del sueño

¿Cuáles son las funciones del sueño?

El examen de la realidad: entre las percepciones y las ideas

A modo de conclusión

5. La estructura de la personalidad**El desarrollo evolutivo de la personalidad****Tres alumnos disidentes y luminosos****Alfredo Adler**

Los sentimientos de inferioridad

Los sentimientos de superioridad

El instinto de comunidad

Principales aportaciones de las teorías adlerianas

Carlos Gustavo Jung

La estructura de lo psíquico y el inconsciente colectivo

Los arquetipos

Los tipos humanos y los complejos

La teoría y terapia de la neurosis

Síntesis de las aportaciones junginas

Viktor Frankl

Del 'homo faber' al 'homo patiens'

Neurosis, libertad y verdad: Un triángulo imprescindible en la psicoterapia de Frankl

Más allá de la sexualidad humana

El modelo del "homo necessitudinis"

Psicologías enmascaradoras y psicoterapeutas sumergidos

La logoterapia de Frankl

Las aportaciones del antropólogo

Bibliografía

Madrid, 31 de Diciembre de 2002-12-31

Querido Armando: Unas líneas para enviarte el texto que me encargastes sobre *Historia del Psicoanálisis* que al fin he terminado y que espero sea de tu agrado. He peleado mucho para atenerme a las condiciones editoriales que me enviaste. No obstante, me han salido 83 págs. (sin contar las dos pág. de bibliografía), con el texto a un espacio y medio y, según mi procesador y contador de palabras las cuentas son las siguientes: 35.313 palabras en total, lo que dividido por las 85 págs, da un resultado de 415 palabras por página.

La verdad es que no puedo reducir el texto y considero que en toda editorial hay sistemas para acomodar mejor su contenido, si fuera necesario. Por ejemplo, basta que en vez de ir a un espacio y medio vaya a un solo espacio, etc.

En fin tu verás lo que te parece. Te envió también los dos ejemplares que me pedías, y... espero tus noticias, no sin antes desearte un feliz fin de año y un 2003 en el que se realicen todos tus deseos y proyectos. Un fuerte abrazo,

Aquilino Polaino-Lorente