ORTEGA Y GASSET Y EL PSICOANÁLISIS

TESIS DOCTORAL de D.:

Carlos Enrique GARCÍA LARA

Director:
D. Jaime de SALAS ORTUETA

A mi padre,
que supo ***decir***
en el momento oportuno.

ÍNDICE GENERAL

LIBRO I: EL ACERCAMIENTO EXPLÍCITO.

Página

ÍNDICE GENERAL. 3

1. Introducción. 10

1.1. El estado de la cuestión. 21

2. LA PRIMERA PALABRA. 30

2.1. El estatuto científico del psicoanálisis y su lugar entre las ciencias: las *ciencias periféricas* y el *mito.* 31

2.2. La posición freudiana: el psicoanálisis como *Mittelstellung.* 34

2.3. La referencia cartesiana: la voluntad de sistema y la *Metapsicología* freudiana. 41

2.4. El psicoanálisis como problema lógico. 45

2.5. El psicoanálisis como *motivo cultural.* 48

2.6. El *robinsonismo* científico: el valor de su riesgo. 51

3. LA SEGUNDA PALABRA.

3.1. Mecanicismo epistemológico y sexualismo. 73

LIBRO II: EL ACERCAMIENTO IMPLÍCITO.

4. EL SABER Y LA VERDAD.

4.1. Introducción: *Amor intellectualis*, o el interés de lo cotidiano. 91

4.2. Perspectivas de la Verdad. Introducción. 100

4.2.1. Su dimensión ontológica: la Verdad como *Alétheia*. 102

4.2.2. Su dimensión epistémica: la Verdad como no-toda. 116

4.2.3. Su dimensión ética. *La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo:* La ética del deseo y el yo necesario. 122

4.3. La topología del saber: *Ideoma* y *Draoma*. 150

4.3.1. Introducción. La referencia cartesiana: el imperio del *cógito* y la *Otra escena*. 150

4.3.2. Un saber en otro lugar. 152

4.4. El saber del logos. 159

4.4.1. El lenguaje como *ámbito radical del conocimiento*. 159

4.4.2. La "razón narrativa" como el acceso al saber sobre el sujeto. 170

4.5. El lugar del filósofo y el lugar del psicoanalista. 190

Conclusión. 198

5. EL CAMPO DEL LENGUAJE.

5.1. Introducción. 202

5.2. La inconsistencia del lenguaje. 206

5.2.1. Introducción. La comunicación humana como utopía. 206

5.2.2. Las condiciones del lenguaje. 211

5.2.2.1. Lo *inefable*. 212

5.2.2.2. El *contorno* y el *Otro* del lenguaje. 219

5.2.2.2.1. Prioridad y primacía. 221

5.2.2.2.2. Exterioridad. 224

5.2.2.2.3. Discrecionalidad: el problema de la significación. 228

5.2.2.2.3.1. La *equivocidad*. 229

5.2.2.2.3.2. La "definición nominal" y la "remisión significante". 230

5.2.2.2.4. Lo *inefado*. 239

5.2.3. Las leyes del lenguaje. 245

5.2.4. El gesto. 254

5.2.4.1. Su carácter radical-creativo. 254

5.2.4.2. El recurso al mito y la introducción de lo simbólico. 256

5.2.4.3. El gesto sometido al Otro del lenguaje:
su carácter radical-expresivo. 263

Conclusión. 270

6. ESTRUCTURA Y DINÁMICA DE LO PSÍQUICO.

6.1. La *tectonica de la persona* y el *aparato psíquico*:
una ontología ternaria. 273

6.1.1. *Vitalidad* y *Pulsión*. 279

6.1.2 El *Espíritu* y el Yo consciente. 284

6.1.3. El *Alma* y el *Deseo* inconsciente. 288

6.2. La *división subjetiva*. 293

6.2.1. Conflicto y defensa 306

6.2.2. Dos tópicos: *Corazón y Cabeza*; Querer y Desear. 314

6.2.3. La condición de amor. 327

6.2.4. El Yo y el Cuerpo. 336

6.3. El malestar en la cultura como naturaleza del hombre. 342

6.3.1. Razón y Vida y los dualismos pulsionales freudiamos. 342

6.3.2. *Ensimismamiento* y *Alteración* y los dualismos metapsicológicos freudianos 347

Conclusión 369

CUADRO DE REFERENCIAS CRONOLÓGICAS. 374

ANEXOS.

Anexo nº 1. Referencias a FREUD y al PSICOANALISIS en las *OBRAS COMPLETAS* de José ORTEGA Y GASSET. 382

Anexo nº 2. Referencias de diversos autores sobre las relaciones entre la filosofía de José ORTEGA Y GASSET y el PSICOANALISIS. 403

BIBLIOGRAFÍA.

Notas a la Bibliografía. 426

Bibliografía. 433

LIBRO PRIMERO:

EL ACERCAMIENTO EXPLÍCITO

1. INTRODUCCIÓN.

1. INTRODUCCIÓN.

> "*No tiene sentido fatigarse en componer un libro si no es sobre algo problemático.*" Ortega

Es reconocido que los psicoanalistas de lengua castellana tenemos una deuda simbólica con Ortega. Gracias a su inquietud cultural, a su agudeza intelectual y a su empuje personal nuestro idioma contó rápidamente con la palabra, con el texto de un saber que inauguraba una profunda renovación en la comprensión del hombre y en la consideración de lo humano.

Sin embargo, la pregunta de por qué Ortega se interesó en Freud y en su obra no ha movido al trabajo, ni del lado de la filosofía, ni del lado del psicoanálisis. Tal vez una lectura repetitiva, una lectura que desoye las mismas indicaciones de Ortega acerca de aquello en que consiste leer, veló aquella pregunta con respuestas rápidas y breves, más engañosas cuanto más autorizadas se querían en las propias palabras del filósofo.

Pero, Ortega ¿necesita del psicoanálisis? Desde su inicio nuestra tarea encuentra en la conciencia de su cometido las razones de su humildad. Nunca pensamos *descubrir* un Ortega freudiano. Tampoco, aunque sólo fuera por lo que supone de posición judicial, lo que Ortega *debe* al psicoanálisis. Menos aun una *lectura* freudiana de Ortega. Sin embargo, pensamos que la dimensión de Ortega como filósofo, como pensador, incluye una perspectiva que ha permanecido ciega. Y, sin prejuzgar su relieve en el conjunto de la obra del filósofo, no nos cabe duda que su simple inclusión, su misma consideración, ayudará necesariamente a dimensionar el volumen total de aquella. No es, por tanto, en este momento una cuestión de mayor o menos valor añadido; es que, sencillamente, faltaba.

Lo aquí escrito encontrará su lugar en el conjunto de la literatura sobre Ortega a partir de esto. Si el trabajo ha sido logrado se habrá abierto una perspectiva que iluminará un paisaje a la sombra. Entonces será el momento, ahora sí, de valorar si es un nuevo horizonte, tal vez sólo un bello rincón, quizás una senda que, pese a sus

revueltas, merezca ser recorrida en más ocasiones por otros viajeros, hasta llegar a convertirla en camino.

Para nosotros la pregunta seguía abierta. Y el intento de responderla desde nuestra propia elaboración nos ha movido a un trabajo del que queda, como resto, resto escrito, las páginas que siguen.

Un interés dibuja siempre un campo de intersección. ¿Cómo entenderlo para el ámbito de nuestra investigación? ¿El conjunto de un saber *a*, que va al encuentro del conjunto de un saber *b*? Podría ser. Al menos en parte. No olvidemos que es Ortega quien lee a Freud[1], y no al revés. Algo hay en los textos de Freud que reclaman la atención de Ortega, algo del campo de reflexión de Ortega puede aparecer iluminado por la luz del psicoanálisis, desde la perspectiva del psicoanálisis. La intersección sobre el campo de la teoría psicoanalítica configuraría lo que llamaremos "el interés de Ortega por el psicoanálisis". Sin embargo, en esta intersección podemos distinguir tres espacios. Por un lado, el cuerpo central que circunscribe el conjunto de los puntos comunes entre ambos campos. Pero este espacio central está delimitado por sus dos bordes, los cuales representan, uno, del lado proximal a Freud, representa la zona del **acercamiento explícito** realizado por el filósofo español sobre ese nuevo saber que inauguraba el profesor vienés. Ortega, joven filósofo pero ya con su bagaje de interrogantes e intereses sobre los que aplicar su reflexión, se aproxima a una teoría novedosa que está produciendo algunas respuestas.

Evidentemente esta proyección de intereses teóricos se fundamenta en otra dimensión de la intersección, aquella que se realiza sobre el campo de un objeto de reflexión compartido. Esta zona de la intersección, zona proximal a Ortega, que afecta a este objeto, es lo que llamaremos el **acercamiento implícito**. Y ese objeto al que nos referimos es el hombre. Pero este hombre, tal como lo entiende la filosofía orteguiana,

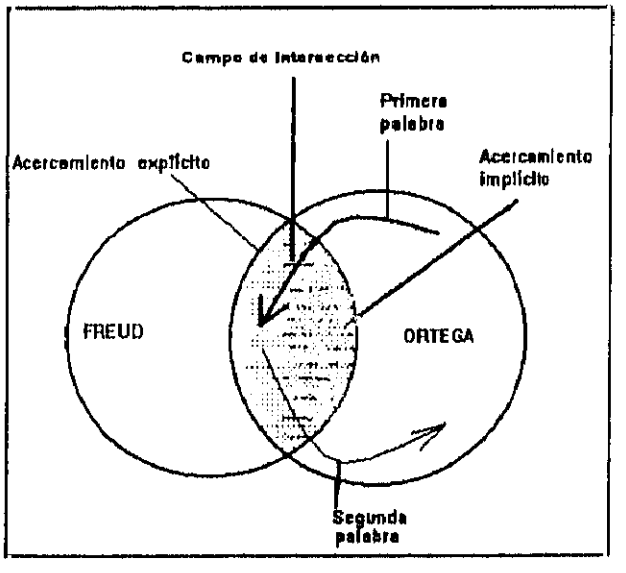
---

[1]Podríamos decir que Freud es una *lectura de juventud* de Ortega, con lo que ello puede tener de impronta en el comienzo de la reflexión de un autor. Cuando Ortega da reseña por primera vez de la teoría psicoanalítica -año 1910-, cuenta con 27 años de edad, mientras que Freud, con 57 años, ya ha escrito varios textos mayores del psicoanálisis.

es un hombre posible para el psicoanálisis, ya que es un hombre concreto, podríamos decir el hombre cotidiano, sea en sus angustias individuales o en sus ideales colectivos, en sus amores concretos o en las agrupaciones de masas, en su soledad creativa o en las instituciones que produce.

Por su parte, y acorde con la metodología propuesta por el circunstancialismo orteguiano de abordar las grandes cuestiones filosóficas arrancando desde las cosas más próximas a nosotros, más cotidianas, el descubrimiento freudiano de la mente, lo inconsciente, arranca de la reflexión sobre los fenómenos marginales del psiquismo para terminar conformando un saber que afecta al conjunto de lo humano, que conviene a la producción de lo humano mismo, vía por la cual recupera lo universal desde lo más particular.

El acercamiento de Ortega a la obra freudiana no va a ser ni uniforme en cuanto a la valoración global de sus aportaciones, ni en cuanto a la progresión de su posicionamiento frente a aquella desde 1910, fecha de su primera referencia al tema, hasta 1934, fecha de la última. Es por ello que denominaremos como **primera palabra** al primero del doble movimiento mediante el cual Ortega se aproxima a la teoría psicoanalítica. Es el movimiento de entrada, de acercamiento, el momento del impacto intelectual que producen en Ortega las ideas de Freud que va conociendo, así como el saludo de bienvenida que las da en la medida en que las considera como parte de lo que la producción más novedosa del pensamiento del momento sobre el hombre puede coadyuvar a la *sobrealimentación ideológica* de la sociedad española, siendo el psicoanálisis, pues, algo que debe ser conocido por el cuerpo cultural e intelectual del país. En este momento, conocido como "objetivista" y considerado como etapa de formación en su pensamiento,



Ortega se plantea las razones del distanciamiento español de europa, y busca las posibles soluciones para podernos articular con europa en un plano de mutuo beneficio y enriquecimiento. El diagnóstico orteguiano es conocido: la objetividad como actitud mental, y la ciencia como forma de abordar lo real, es lo que han puesto a europa en su lugar predominante en la civilización de los últimos siglos. Si España no participa de esta posición de privilegio es por el exceso de subjetivismo en el planteamiento de los problemas, por su falta de método en el pensamiento, por la ausencia de crítica en el uso de la razón. Todo ello impide el pensamiento teórico necesario para la generación de ciencia, y *Europa = ciencia*[2].

Es en este marco de promesa para la educación de los hábitos intelectuales y científicos de los españoles que Ortega saluda al pensamiento freudiano, y es en su insuficiencia como ciencia que Ortega se va a distanciar de él. Esta toma de distancia constituye su **segunda palabra** sobre el psicoanálisis, movimiento de salida, de distanciamiento que se irá reiterando en sucesivas referencias.. Aunque será esta la que prevalezca al final de su pensamiento, está prácticamente presente también desde el principio, incluso, sin estarlo, vuelve en efecto après-coup en forma de nota a pié de página incluida varios, bastantes años después del texto que se trate. Que Ortega se preocupó muy pronto de marcar distancias respecto al psicoanálisis es algo no sólo conocido sino reiterado automáticamente por los autores que han tocado el tema aunque haya sido de pasada. Tal vez sea esto lo que ha impedido poder abordar el presente estudio con antelación. Los distintos textos y pasajes en los que el filósofo toma distancia de Freud son suficentemente reiterados y explícitos como para que pareciera que no podía plantearse algún tipo de encuentro entre ambos. A partír de ahí, es decir, desde el momento mismo en el que el propio Ortega marca su posición explícitamente, el discurso prevalente acerca de las discrepancias y las críticas que separaban a Ortega del psicoanálisis se ha limitado a repetir la literalidad de las palabras del filósofo considerando esto argumento suficiente como para dar por zanjada la cuestión: **Ortega**

---

[2]ORTEGA Y GASSET, J.: *Asamblea para el progreso de las ciencias,* O.C.T.1, p.102.

no es freudiano[3].

Esta segunda palabra tiene dos ejes principales: a la ya mencionada crítica por la insuficiente caracterización científica conseguida por la teoría y el método psicoanalíticos, se añade el rechazo al peso de la sexualidad en la consideración del psiquismo humano. Así, podemos reconocer en la posición orteguiana sobre el psicoanálisis, las pautas que se fueron configurando y repitiendo en el devenir histórico de este como saber específico sobre el hombre en su encuentro con los otros saberes y las instituciones que los sostienen. De un lado, encontramos la actitud cultural general que ha hecho que las aportaciones del psicoanálisis formen parte indisociable del bagaje conceptual con el que el pensamiento del siglo XX entiende al ser humano, sus formaciones y producciones sociales y culturales y, por tanto, que el psicoanálisis forme parte del bagaje propio de cualquiera de las ciencias humanas. Pero también encontramos la postura crítica que ha mantenido al psicoanálisis apartado del campo de las ciencias, y aquella otra que, incluso dentro de lo que ha sido la historia del movimiento psicoanalítico hasta nuestros días, tiene en la aceptación y el reconocimiento del papel de la pulsión sexual y de la líbido una frontera que delimita lo psicoanalítico de aquello que no lo es, particularmente de lo psicológico. En este último aspecto, la posición de Ortega es coherente en su aceptación de las teorías de aquellos discípulos de Freud que des-sexualizaron el inconsciente, particularmente A. Adler.

Sin embargo, más allá de la constatación de la patencia del interés manifiesto en los escritos orteguianos que dan cuenta de este explícitamente, nuestro trabajo está sostenido por una hipótesis, : el interés de Ortega por el psicoanálisis podía tener otras fuentes más allá de su atención general y activa por la cultura de su tiempo, particularmente en el área de habla alemana, y por su compromiso de pedagogo cultural de su pueblo. Pensamos que su lectura de Freud pudo haber resonado de algún modo

---

[3]No será aquí, ni seremos nosotros quienes plantemos lo contrario. Sin embargo, tampoco pensamos que sea apuntar nada a favor de los muchos méritos del filósofo español una argumentación de este tipo. De ningún modo pensamos que negar la comunidad de ciertos intereses teóricos, temáticos o metodológicos que produzcan recorridos próximos en terrenos determinados del saber favorezca la comprensión de una teoría cualquiera.

en su propio pensamiento, lo suficiente como para que su atención intelectual reconociera en aquellas tesis que se iban construyendo tan solo poco antes que las propias del filósofo, cierto montante de comunidad de intereses y preguntas a reflexionar. Es como si 'algo' del orden de la verdad del ser humano, de la experiencia de lo que es el hombre concreto, de lo que le constituye y le mueve en su vida cotidiana, se encontrara en el interior de las aportaciones que iba haciendo el psicoanálisis -incluso aunque sea lo que va negando en su conciencia a medida que avanza en solidez su propia obra.

Este 'algo' de verdad se va configurando, en el registro metodológico, alrededor de binomios conceptuales polarizados como herramienta organizadora de la teoría. Esas dualidades en que ha cristalizado el discurso de Ortega remiten casi directamente a las polaridades a las que era tan aficionado el autor vienés, y mantienen en ambos un dinamismo dialéctico que les aleja de cualquier consideración maniqueista. Tanto en uno como en otro, estos binomios alcanzan carácter de binomios mayores en enunciados que constituyen apretadas síntesis de su pensamiento -*Razón* y *vida*; *Yo* y *circunstancia*; *Ideas* y *Creencias*, *Preconsciente* e *Inconsciente*, *proceso primario* y *proceso secundario*, *Eros* y *Thanatos*, *Yo* y *Ello*, etc.

Pero es el registro temático el que va a centra nuestra labor. Es en él donde vamos a encontrar los articuladores de nuestro recorrido.

PATENCIAS		LATENCIAS
Fenómeno	-	Sentido
Ideas	-	Creencias
Ideomas	-	Draomas
Espíritu	-	Alma
Sujeto hablante	-	Lenguaje
Hablar	-	Decir
Hablar	-	Manifestar
Palabra	-	Silencio
Querer	-	Desear
Cabeza	-	Corazón
Madurez	-	Infancia

Si recogemos la imagen con la que Ortega abre su escrito de 1911 sobre el psicoanálisis podríamos decir que el hilo rojo que va por dentro de todo el cordaje que trama nuestra investigación será la idea de **división** como lo constitutivo del ser humano. Esta división tomará sus formas según el ámbito de la realidad que abordemos, o la perspectiva desde la que lo contemplemos, pero abarca desde la propia

organización del sujeto, hasta la relación de este con lo real Es decir, es la experiencia misma de lo humano la que se encuentra atravesada por una división que la organiza y la gobierna, la limita a la vez que la posibilita, da cuenta de sus contradicciones así como de la inagotable riqueza que la hace inconmensurable por la ciencia, incernible por el discurso

Ortega considera que, desde siempre, la filosofía se ha justificado por su hallazgo de que el mundo se compone de dos niveles[4], uno patente y otro latente, siendo la filosofía el saber que permite el acceso a este segundo nivel, radical respecto al primero Esta diferenciación se muestra esencial y toma su valor del hecho de que la estructura misma de la verdad es *aletheia*, desvelamiento, *averiguamiento*, de lo que está oculto en el mundo, que subyace a la apariencia de lo fenoménico. Si el mundo, si la realidad, se constituye en una dualidad tal, y si la filosofía misma tiene por cometido la elucidación de esta dualidad y el acceso al mundo de las latencias; si, elemento de ese mundo, el hombre se encuentra también atravesado, constituido por una serie de dualidades, Ortega no podía por menos de interesarse en una elaboración teórica del hombre que se basa en una consideración del psiquismo como radicalmente dividido Esta división freudiana distribuida en los registros tópico y pulsional, será reafirmada posteriormente por Lacan en la formulación de la división interna que constituye al mismo sujeto de lo inconsciente, dividido entre dos significantes que le representan, y entre este y su objeto, división esta última que constituye el fantasma y, a través de él, se organiza la realidad subjetiva de cada individuo.

Podemos, pues, decir que tanto Ortega como Freud se plantean la tarea intelectual de pensar el hecho humano desde la posibilidad de articulación del mundo de la cultura, como naturaleza del hombre, con el mundo de la vida, como hecho radical Razón y Vida en Ortega, Civilización y Pulsión en Freud[5], son los términos mayores de su reflexión sobre el hombre. En ambos, dicha dualidad se presenta como los términos

---

[4]Cf. Tomo 9, pp.367 y ss. *Los aspectos y la cosa entera*, y ss.

[5]Significante y Goce en Lacan.

heterogéneos con los que se escribe la experiencia de la vida humana concreta como problema. La vida personal como lo propiamente humano, y la sociedad que compone como constitutivamente enferma y deficiente es la forma que adopta en Ortega el *malestar en la cultura* freudiano. Tambien en ambos podemos encontrar indicada una respuesta: la infelicidad del ser humano, su insatisfacción ligada a la imposible consecución del objeto, es un hecho radical, de estructura, aquello de lo que nunca se va a poder curar. Sólo la ilusión religiosa, o la utopía política ofrecen su remedio en forma de consuelo, situando en un otro momento, divino o terrenal, el advenimiento de la unificación del ser.

Ahora bien, si el hecho humano se divide en la heterogeneidad de los términos que le constituyen, cada individuo reproduce en sí mismo la división que le aqueja como especie. Aquí, Ortega y el psicoanálisis convergen en la crítica al cógito cartesiano. Ambos critican la unificación identificatoria entre hombre y razón, entre psiquismo y conciencia. El ser humano pierde con Descartes su dimensión de profundidad, queda literalmente plano para, reducido a coordenadas, sentar la base de la posibilidad de intelección del universo. El sujeto queda excluido de la ciencia al tiempo que se identifica como cognoscente. Ser pensante es lo que le corresponde en el reparto de lo real que realiza la historia moderna, que inaugura. Si el descubrimiento freudiano tiene algo de revolucionario en la historia del conocimiento es su propuesta de lo inconsciente como el psiquismo radical. Lo inconsciente es el primer nivel del pensamiento. Es allí donde se localiza un saber sobre el deseo que hace a la verdad radical del sujeto. Deseo, saber y verdad se localizan, pues, más allá de la conciencia de sí mismo con que el Yo dota al individuo de un semblante de unidad subjetiva, de totalidad psíquica. Aquí opera nuevamente la idea de verdad como el desvelamiento del sentido. El mundo humano arroja su verdad al descubrir su sentido latente en una tarea de construcción que opera el sujeto sobre la circunstancia, aquella que le atañe en su particularidad. Así, encontraremos que, en Freud y en Ortega, la dimensión ética del ser humano se ordena en un registro más allá de la voluntad del acto. Si las ideas responden al uso de la razón en la dirección de nuestra conciencia, las creencias, por contra, con ser lo que nos constituye en lo que somos y lo que nos mueve a realizar lo que hacemos, están más

allá de nuestro albedrío, y encuentran su razón en los determinantes de un Otro, alteridad que encuentra en la estructura del lenguaje el punto de engranaje entre lo particular del sujeto y lo colectivo de la red de los usos sociales que le precede. La idea orteguiana de vocación, o la idea de que el acceso a la verdad del sujeto supone el logro de una coincidencia consigo mismo, enuncian la escisión que está en el origen, y de la que parte en el riesgo de que pueda persistir en una falsificación de su existencia. La amoralidad de lo inconsciente no pone fuera de responsabilidad al sujeto que descubre el psicoanálisis. Lacan situó precisamente en términos de ética el estatuto de lo inconsciente, pues el deseo opera no sin consecuencias para el sujeto mismo y su entorno. La cobardía moral nombra a quien cede sobre el mandato de su deseo en favor del primun vívere, del beneficio que otorga la norma del discurso político o moral. Por esta vía, encontramos nuevamente en Ortega y en Freud la prioridad de la vida personal en la consideración de lo humano. No se trata, sin embargo, del individualismo egoista que deshace el lazo social con los otros. Se trata, más bien, del acceso a la conciencia de la soledad como verdad radical última de la vida humana, verdad que coloca al amor como su único consuelo.

La división que afecta consustancialmente a lo psíquico tiene en la figuración topológica un recurso común en Freud[6] y en Ortega. Tal como ilustraremos en su momento, la tópica freudiana y la tectónica orteguiana comparten la misma visión del psiquismo humano como organizado en niveles diferenciados funcionalmente, y con un dinamismo que los hace independientes al tiempo que los coloca en constante interacción. Esta división tópica y este dinamismo funcional arrastran consigo consecuencias teóricas de esencial importancia. Así, por ejemplo, la consideración psicopatológica que podemos rastrear en Ortega, de inmediata resonancia freudiana, y

[6]Recurso menos analógico y más elaborado en Lacan, en quien, la topología fue el referente de sus últimos años de elaboración teórica en su esfuerzo de fundamentación científica del psicoanálisis. Más allá de los esquemas ilustrativos como los empleados por Freud, que no son propiamente figuras topológicas, Lacan utilizó la teoría de los grafos, determinadas figuras de la topología combinatoria -banda de Möebius, el toro, la botella de Klein, el cross-cap-, y de la teoría de los nudos para dar cuenta de la estructura del psiquismo.

que refiere la génesis de los conflictos intrapsíquicos en base a la divergencia de intereses entre las diferentes instancias, sus dinamismos específicos y el juego de estrategias defensivas que cada nivel organiza en relación a los demás. Pero, sin duda, más interesante es la diferenciación compartida por ambos autores entre un sujeto cognoscente y un sujeto deseante, división esencial del sujeto -y del objeto que les corresponde- para una consideración general del hombre. La idea de unidad que representa el Yo a través de la conciencia de sí, se ve subvertida por una dualidad de sistemas de motivaciones que tienen en la voluntad y el deseo su origen, y en la conciencia y lo inconsciente respectivamente sus campos de acción.

Si es frecuente admitir que según qué teoría del lenguaje se defienda así se sostendrá una determinada idea del hombre[7], en nuestro caso habremos de constatar que la convergencia en la consideración del ser humano como estructuralmente dividido se dobla en la teoría del lenguaje que, de forma manifiesta o latente, ambos postulan[8]. El lenguaje es la estructura prexistente al viviente, el mundo que se encuentra en su nacimiento y que, exterior a él, va a condicionar su posibilidad de ingresar en la cultura y fijará los términos particulares en los que lo hará. El lenguaje pasa así, de la categoría de función específica del hombre, a ser su mismo constituyente, de forma que la relación de exterioridad con la que fue recibido el viviente, se transforma en una relación paradójica de inclusión externa que le arranca de lo biológico y le constituye en su naturaleza humana, es decir, cultural, simbólica. En esta dualidad que inscribe la división esencial del hombre como *desertor de la animalidad* y, por tanto, de la

---

[7]Ejemplo paradigmático de este aserto sería la polémica sostenida entre el psicólogo conductista norteamericano B.F.Skinner y su compatriota el lingüísta Noam Chomsky.

[8]Indudablemente es en este punto en el que casi esclusivamente vamos a referirnos a Jacques Lacan. La razón nos parece obvia. Fue Lacan quien hizo explícita la teoría del lenguaje latente en Freud, elucidando el papel central que tiene en la comprensión de los fenómenos inconscientes, importancia que se resume en el conocido enunciado lacaniano: *el inconsciente está estructurado como un lenguaje*. Sin embargo, habremos de recordar e insistir que es en esta parte inicial de la teorización lacaniana el momento donde Lacan se reclama más freudiano -lector de Freud a la luz de la lingüística estructural-, período en el que Lacan se remite continuamente a los textos freudianos de la primera tópica.

naturaleza, Ortega y Freud van a considerar al lenguaje, al mismo tiempo que como lo que acuña al ser humano, haciéndole miembro de pleno derecho de la especie y dotándole de una subjetividad autoconsciente, también como aquello que constituye su alteridad, lo Otro de sí mismo, y que le hará sentir su poder de coerción, de imposición, limitándole en su relación con los demás, con el mundo y consigo mismo al dejarle inscritos caminos por los que transitará sin la conciencia de una voluntad que le dirija por ellos.

Así pues, el lenguaje es el tercer término siempre presente en esta configuración de dualismos, gozne entre la naturaleza y la cultura, entre la razón y la vida, entre la sociedad y el individuo, entre el pasado de una historia, el presente de una responsabilidad y el futuro de una vocación.

* * *

1.1. El estado de la cuestión.

Podríamos decir que en el caso de la filosofía de Ortega se ha producido también entre diversos autores conocedores de la obra del filósofo y, en mayor o menor medida, de la de Freud, su repartición entre los que consideran que en la obra orteguiana se encuentran suficientes elementos, incluso de peso, como para poder fundamentar una vinculación más o menos puntual, más o menos amplia con las tesis freudianas, y aquellos otros, un mayoritario grupo de autores, que resaltan los reparos de Ortega al psicoanálisis, cuado no destacan un franco y absoluto rechazo a este por parte del filósofo. Pensamos que, en lo que hemos venido en llamar **primera** y **segunda** palabra orteguiana sobre el psicoanálisis se encuentra la razón de que tanto unos como otros autores puedan encontrar apoyo fundado a sus respectivas posiciones contrapuestas. Sin embargo, por el carácter de nuestra investigación, nos interesa resaltar que, hasta donde nosostros hemos podido averiguar, ningun autor ha dedicado al tema un estudio con la suficiente extensión y detalle; nadie ha pasado del formato de un artículo, más o menos amplio, en revistas especializadas. En cuanto a la argumentación hay que destacar, particularmente entre los detractores de cualquier vinculación, la repetición de los mismos argumentos que ya Ortega expresa en sus escritos, reiteración que se extiende a la elección de textos y citas. Las diferencias estriban más en la acentuación de diferentes frases, que en la producción de lecturas creativas, ya que prácticamente nadie se permite separarse de la literalidad de lo enunciado por Ortega.

En 1972, encontramos un primer artículo[9]. A pesar de su brevedad, el autor hace en él la apuesta más firme y decidida sobre la vinculación entre Ortega y Freud, dentro del marco de una demanda de investigación acerca de la relación y la huella del pensamiento freudiano entre diversos personajes del mundo cultural y científico español.

---

[9]VAZQUEZ, Francisco: "Ortega, Dalí, Freud...", Madrid, *La Estafeta Literaria*, nº.495, 1-7-1972, pp.13-15.
Anexo 2, documento nº 1.

Situando a *Ortega* como *intérprete de Freud*, en base al texto orteguiano de 1911, glosa dos puntos concretos entre los que recoge allí el filósofo: el psicoanálisis como técnica terapéutica, y el psicoanálisis como psicología profunda o psicología del inconsciente. Tras esto, el autor del artículo aporta otros dos aspectos en los que la pisada de Ortega encaja bien en la huella de Freud: por una parte, la vida como drama, y la necesidad consiguiente de *inventar* la razón; por otra, la naturaleza histórica del hombre.

Un año después encontramos otro artículo[10] sin duda má ambicioso, y en el que desde una perspectiva interdisciplinar, recoge las aportaciones de diversos investigadores que desde el campo de la psicología evolutiva han estudiado el devenir del ser humano, desde su nacimiento hasta su vejez. Entre estos autores, *los mejores geneticistas*, incluye a Freud. Sin embargo, no debemos entender demasiado deprisa esta denominación de *genetismo* aplicada al psicoanálisis, pues el autor refiere las *fases* que describe aquel a la idea de *desenvolvimiento*, dando una dimensión histórica y dialéctica a la teoría freudiana que la libera de un genetismo de temporalidad cronológica y mecanicismos fisicalistas. Parte el autor de una crítica a una visión estructuralista del ser humano -constitución de lo viviente humano en sujeto por su inscripción en el universo simbólico-, considerando que este ya lo es desde que nace, no produciendose desde entonces otra cosa que una evolución continua en la que el ser humano dibuja una curva de madurez y senescencia. En este proceso, *la infancia es el período más importante y decisivo del desenvolvimiento humano*[11]. Esta tésis le sirve al autor para entroncar con

---

[10]HERRERO, Jesus : "Ortega, Freud y Piaget a la búsquda del ser humano", en *Arbor, revista general de investigación y cultura*, Madrid 1973, tomo LXXXIV, n°326, febrero, pp.43-71.
Anexo 2, documento n° 2.

[11]Indudablemente, Freud situa en la infancia lo esencial de la conformación del ser humano, y la introducción de su concepto de *pulsión de muerte* extiende ese devenir humano hasta el final de sus días. Sin embargo, tal como afirma el autor criticado, podríamos encontrar múltiples referencias en Freud que avalan directamente la idea de que *la transformación fundamental del ser humano en su infancia consiste en pasar del estado de naturaleza al orden de la cultura*, idea que en Freud toma la forma de la ley de la ontogenia -ontogenia psíquica, en este caso-, por la que cada individuo de una especie reproduce en su evolución las fases por las que ha atravesado la especie entera.

las de Ortega referidas al inacabamiento radical del ser humano, su continuo hacerse, y la visión histórica que esto exige frente a los *presupuestos aristotélico-fisicistas* y racionalistas. En el epígrafe dedicado explícitamente al psicoanálisis, el autor plantea lo que creemos que puede ser su tesis: el psicoanálisis es una *teoría fásica del desenvolvimiento de cuño historicista*. Según esto, el autor se muestra discrepante con la idea de que el psicoanálisis sea una teoría mecanicista, que no deja margen de libertad al ser humano. Es interesante destacar que el autor invita a una lectura detenida de la obra freudiana -a la que trata de *genial*- para poder captar sus convergencias con la obra de Ortega.

Tres años después, y tratando un tema diferente aunque también desde la misma perpectiva historicista, encontramos otro artículo del mismo autor[12], en el que destaca el papel central que la noción de *conflicto* juega en la teorización psicoanalítica: el descubrimiento de la presencia de fuerza y mecanismos *psicobiológicos* antitéticos, dialécticos, dinámicos e inconscientes en el psiquismo del individuo enfermo, pero también en el sano, aporta una luz fundamental para la comprensión de un problema social como es el de los conflictos generacionales. Destaca el autor la convergencia de la idea freudiana del desarrollo del individuo en una continua lucha por ser, por hacerse, con aquella idea orteguiana de su construcción dialéctica en el interjuego del yo y su circunstancia. Más adelante, el autor recoje la dinámica edípica, como no podía ser menos, puesto que la familia freudiana es una familia edípica de tres elementos, generadora de la ambivalencia y el conflicto de admiración, rivalidad y decepción filiopaterna, que exigirá la separación entre ellos dejando como producto psíquico la configuración de la subjetividad autónoma en el niño y que constituye las diferentes

---

Incluso la cita de Freud que recoge el autor para abrir el epígrafe que dedica al psicoanálisis tendría una facil lectura en esta dirección. El texto mayor de Freud en este sentido sería *Totem y Tabú* (1913).

[12]HERRERO, Jesús : "Freud y Ortega frente al conflicto de generaciones", en *Arbor, revista general de investigación y cultura*, Madrid, junio 1976, tomo XCIV, n°366, pp.7-37.
Anexo 2, documento n° 3.

instancias psíquicas de la tópica freudiana. En esta ocasión incluye el autor un *comentario crítico* a las tesis psicoanalíticas por su reduccionismo biologicista de la idea de *generación* a aquella de *genealogía*.

En 1983 aparece la publicación de las conferencias y las ponencias del Symposium Internacional «Ortega para la psicopatología»[13] en la revista *Psicopatología*, la cual dedica sus números 2 y 3 -monográficos- de su tercer volumen a tal hecho. Allí encontramos diversas intervenciones que tocan, generalmente en muy escasa medida[14], el interés que Ortega le dedicó al psicoanálisis. Volvemos a encontrar aquí aquel reparto entre los que destacan el aspecto crítico, incluso completamente desvalorizador del psicoanálisis, por parte de Ortega, y aquellos otros que destacan el esfuerzo orteguiano de rescatar aquello que de las ideas de Freud podía ser una ganacia para la ciencia y la cultura hispanas.

En este sentido va la intervención de Carpintero[15], recogiendo, además, la inevitable resonancia freudiana en la consideración que en Ortega tiene lo infantil en la construcción de nuestro psiquismo.

La ponencia de Guilló Fernández[16], tiene la particularidad verdaderamente infrecuente de relacionar a Ortega con Lacan en cuanto que estaría en ambos la idea de

---

[13]Organizado por el Instituto Latino de la Personalidad, con el patrocinio de la Fundación «JoséOrtega y Gasset» y la Universidad Complutense de Madrid, y con la colaboración de la Excma. Diputación Provincial de Madrid y el Ministerio de Cultura.

[14]Hecho que pone de especial relieve aquella falta de puesta al trabajo que ha originado el tema de Ortega y el psicoanálisis, particularmente en la medida en que el tema del symposium admitiría plenamente una comunicación dedicada en su integridad al asunto que nos ocupa.

[15]CARPINTERO CAPELL, Helio: "Procesos psicológicos y situación histórica en el pensamiento de Ortega", en *Ortega y la psicopatología*, Psicopatología, volumen 3, n°2, abril-junio 1983.
Anexo 2, documento n° 4.

[16]*Actualidad del pensamiento de Ortega en el campo psicoterapéutico y socioanalítico.*
Anexo 2, documento n° 5.

la incompletud del ser, la castración que marca con la falta la existencia del hombre, carencia que moverá al sujeto de la mano del deseo. Señala después la positiva actitud de Ortega hacia el psicoanálisis como ciencia a pesar de cierto desdén por el acento instintivista del psicoanálisis en aquel momento. Señala más adelante que el concepto orteguiano de *ensimismamiento* se encontraría fundamentando "*cualquier técnica psicoterapéutica* (...) *hasta en la «Asociación libre» de la más ortodoxa técnica de psicoanálisis.*

Por su parte, M. Yela[17], se limita a señalar lo acertado de la crítica orteguiana a la cientificidad del psicoanálisis.

Para Y. Pelicer, -*Razón vital y psicopatología*- el par orteguiano *yo-circunstancia* ejemplifica la modernidad del filósofo en este campo clínico, pues *no deja de evocar la aproximación psicoanalítica con el acento puesto en la relación objetal.*

En *La preocupación psicológica en la obra de Ortega*, los doctores C. Ballús y M. Valdés[18] dedican un apartado de su artículo a *Ortega frente al psicoanálisis*. Después de discrepar de la idea orteguiana sobre la capacidad de los mitos de generar conocimiento científico, señalan un vacío en la lectura orteguiana de Freud que le impide diferenciar la cura analítica de la katharsis dramática; se refieren al concepto de *transferencia*, elemento crucial para entender la relación médico-paciente y, por extensión, la generalidad de las situaciones intersubjetivas. Prosiguen los autores recorriendo aquellos ejes que articulan el escrito orteguiano de 1911 y el *Prólogo*: influencias mecanicistas y asociacionistas en Freud, los conceptos de *inconsciente* y *represión*, para terminar valorando la positiva actitud de Ortega hacia el psicoanálisis, más allá de sus posiciones críticas, que le permitieron captar el lugar de primer orden que llegaría a tener en la cultura moderna.

---

[17]*Yo, mis circunstancias y sus anomalías.*
Anexo 2, documento nº 6.

[18]Anexo 2, documento nº 7.

En la intervención de P. Prini[19], encontramos una referencia más amplia a Lacan. El autor, dentro del contexto de distintas visiones antropológicas que propugnan la "muerte del sujeto" y el determinismo que esto implica, sostiene que no es esta la superación del subjetivismo que propugna Ortega, mostrando cómo en todas ellas opera un punto lógico de subjetividad irreductible en la linea del relativo indeterminismo del vivir del determinista y en el momento de su elección de posición determinista. Concretamente, en relación a Lacan, el autor sostiene que la estructura lingüística de lo inconsciente no opera en el puro automatismo de la repetición impersonal, sino que exige de un sujeto en su singularidad biográfica para que aquello que opera por estructura se concrete en un efecto de sentido ya inalienable de su responsabilidad frente a la vida.

Por su parte, Pinillos[20] dedica un epígrafe de su intervención a *la razón de una reserva*: la de Ortega respecto al psicoanálisis. Esta *reserva* la funda Pinillos en que Ortega hizo su elección del lado de la fenomenología y la psicología de la forma. Para el autor, razones epistemológicas y morales están en la base de esta elección.

Un año después encontramos otro artículo de Pinillos[21]. Esta vez, en un contexto de estudio de las relaciones de Ortega con la psicología, el autor aborda el tema de la conciencia como el interés inicial de Ortega, que luego desapareció para dar paso a la realidad radical de la vida, aunque aquel interés inicial dejó una huella indeleble en su filosofía. Cosa justamente opuesta a lo que , según el autor, ocurrió con el interés orteguiano por lo inconsciente. Aquí repite Pinillos literalmente lo esencial del artículo citado con anterioridad.

---

[19] *La verdad como descubrimiento de las posibilidades del hombre en Ortega y Gasset.*
Anexo 2, documento n° 8.

[20] *Ortega y la respuesta responsable.*
Anexo 2, documento n° 9.

[21] PINILLOS, José Luis: *Ortega y la psicología*, en Campus, Universidad de Alicante, n°3 y 4, Invierno-Primavera 1984.
Anexo 2, Documento n° 10.

La primera atención que encontramos del lado del psicoanálisis aparece en un libro del psicoanalista Germán L. García[22]. Es un libro que hace un cierto recorrido histórico del psicoanálisis en Argentina ligado a la figura del psicoanalista Oscar Masotta. Contextualizando la presencia de este último en Barcelona a partir de 1972, y el estado de la cuestión -psicoanalítica- que se encuentra, el autor arranca precisamente a partir de los escritos de Ortega y Gasset. Nos parece lo más destacable de esta breve mención las dos preguntas que se plantea su autor y que señalan la dirección de la relación entre Ortega y Freud: ¿Qué buscaba Ortega en Freud, y por qué Freud no dió noticia del artículo de 1911 ni del prólogo que escribió Ortega en 1922?

Desde una perspectiva puramente psicoanalítica de orientación lacaniana, encontramos un artículo en la que su autor, Jorge Alemán[23], toma como pretesto el escrito orteguiano de 1911 -que se reproduce previamente en su integridad como artículo independiente- para reflexionar sobre la cientificidad del psicoanálisis. El artículo, de 43 páginas, dedica su primer epígrafe -*El perspectivismo de Ortega:"ciencias ciencias" y ciencias periféricas*[24], a realizar una lectura del texto orteguiano centrándose en la afirmación del filósofo que coloca los problemas que plantea y aborda el psicoanálisis del lado del lenguaje y de la lógica. Aceptando la idea ortgeuiana de que el psicoanálisis no es una ciencia, sin embargo, el autor defiende la tesis lacaniana de que *sin el advenimiento del discurso científico no hubiese sido en ningún modo probable una construcción teórica como el psicoanálisis.* A partir de aquí el autor realiza un debate con otros diversos autores: Kunh, Popper, Lakatos, Göedel, etc. Para nosotros, este

---

[22]GARCIA, Germán L.: *Oscar Masotta y el psicoanálisis del castellano*, ed. Argonauta, Barcelona, 1980, pp.130-132 y 135.
Anexo 2, Documento n° 11.

[23]JORGE Alemán, : *Discurso psicoanalítico, discurso científico* (variante de la Conferencia pronunciada en la Universidad Complutense de Madrid en el mes de Junio de 1982), en la revista *Serie Psicoanalítica* -ediciones C.T.P., Madrid 1981, n°2/3, pp.37-80.
Anexo 2, Documento n° 12.

[24] pp.37-42.

artículo tiene un interés particular pues es el único que hemos encontrado en el que se apunta una hipótesis que hace al tema principal de nuestra tesis: la razón del interés de Ortega por el psicoanálisis. Así, el autor afirma, más allá del vínculo orteguiano con la cultura alemana como referente, la idea de que la posición perspectivista de Ortega y el saber de la diferencia que implica como teoría del conocimiento lo que pudo mover al filósofo hacia la obra de Freud[25].

En 1989 encontramos un nuevo artículo también desde la orientación lacaniana del psicoanálisis. Es en la revista de la Escuela del Campo Freudiano de Caracas[26], en un número de homenaje a Freud a propósito del cincuentenario de su muerte. En él, la psicoanalista Sol Aparicio, publica un artículo que retoma el título que dedicó el filósofo al psicoanálisis, para rehacerlo mediante una significativa permutación de términos - *Ortega y la ciencia problemática*. Así, esta vez no es el psicoanálisis el que debe afrontar su problemático estatuto científico, sino que es el propio Ortega el que es confrontado con el psicoanálisis como problema científico. La autora, por esta vía, rescata la lectura orteguiana de los problemas que, aún hoy, siguen siendo debatidos en la comunidad psicoanalítica. Más allá de la *ingenuidad* que supone el acercamiento de un *robinson* -esta vez el propio Ortega explorando un terreno ajeno-, Sol Aparicio destaca cómo el filósofo supo reseñar buena parte de los conceptos mayores del psicoanálisis: el psiquismo inconsciente, la etiología sexual de las neurosis, la organización de las representaciones en lo inconsciente, y su estructura lógica, etc. Tras valorar su liberalismo intelectual que le permitió, no sólo *dar a conocer* las ideas freudianas en el mundo hispanohablante, sino que también posibilitó no tener que declararse antifreudiano, la autora termina preguntándose si lo que Ortega captó no fue precisamente lo que suponía el psicoanálisis de proyecto racionalista para cernir un real resistente a otras formas de abordaje científico.

---

[25]Por nuestra parte dedicaremos un epígrafe del cap.4, *El saber y la verdad*, a esta idea que supone la consideración freudiana compartida por Ortega de un saber que denominamos de la diferencia, y que define una verdad que nunca será **toda.**

[26]*Analítica*, n°11, enero-diciembre 1989, Caracas 1989, pp.61-64.
Anexo 2, Documento n° 13.

2. LA PRIMERA PALABRA.

2. LA PRIMERA PALABRA.

> *"..¿el psicoanálisis, bajo sus aspectos paradójicos, singulares, de aporía, puede considerarse, entre nosotros, como constituyente de una ciencia, una esperanza de ciencia?"* J.Lacan[27].

Planteamos, pues, un acercamiento explícito de Ortega al psicoanálisis freudiano, en el que deberemos incluir, también, la toma de distancia que, en distintas ocasiones, hace Ortega de su pensamiento en relación al de Freud. Se interesa por los planteamientos que el *judío profesor de psiquiatría* -como Ortega nos lo presenta en 1911- trae al campo de la epistemología, así como por sus investigaciones sobre lo más radical de lo psíquico, y esto lo entiende desde el lado de las representaciones en relación a los hechos de la palabra, y no, como harían tantos psicoanalistas post-freudianos, desde lo médico, desde lo somático. Al tiempo, le concede un lugar destacado entre las producciones del pensamiento contemporaneo preguntándose por su alcance en la dimensión de un futuro repleto de nuevos interrogantes, y para el que augura la presencia de su huella en las transformaciones de diversas ciencias humanas. Aplaude su arrojo y su valentía al abrir campos de estudio hasta entonces postergados o despreciados aunque sea a costa de moverse en precario en el terreno de las exigencias metodológicas de la ciencia.

Arrancaremos de este nivel, privilegiando tanto el tema enunciado en su mismo título[28] en torno a la pregunta ¿qué saber es este del psicoanálisis?, como el artículo mismo en el que aparece tal interrogante. Indudablemente es un artículo que prevalece sobre el conjunto de las referencias que Ortega va a dedicar al psicoanálisis y a su creador, Sigmund Freud. Podemos decir que es "el artículo" de Ortega sobre el

---

[27] El Seminario, libro 11, p.31.

[28] ORTEGA Y GASSET, J. :*Psicoanálisis, ciencia problemática*, O.C.T.I, pp.216-237.

psicoanálisis.

El debate epistemológico respecto al psicoanálisis está presente desde el primer momento, sostenido por la preocupación de su fundador de moverse siempre dentro del terreno científico, animado por el espíritu empirista, fisicalista y positivista del momento:

> *«La finalidad de este proyecto es la de estructurar una psicología que sea una ciencia natural; es decir, representar los procesos psíquicos como estados cuantitativamente determinados por partículas materiales especificables, dando así a esos procesos un carácter concreto e inequívoco».* [29]

Posteriormente, el saber particular que propone el psicoanálisis así como lo específico de su objeto -lo inconsciente-, hará que sea interrogado por la epistemología a la hora de otorgarle un reconocimiento científico. Es este debate el que recogerá Ortega como hilo conductor de su artículo del 1911.

2.1. El estatuto científico del psicoanálisis y su lugar entre las ciencias: las *ciencias periféricas* y el *mito*.

Ortega parte en su artículo de una toma de postura que ya va a mostrarnos diversas condiciónes de posibilidad de acogimiento de un saber como el psicoanálisis dentro de los intereses de la ciencia.

En primer lugar, su posición antiexperimentalista: la *mayor seguridad de sí misma* en que se encuentra la ciencia en el siglo XIX no se debe *a ese fantasma trivial del experimento, nueva idolatría en nada superior a las más antiguas*[30], fetiche de una pretendida exactitud del conocimiento. Aquí, incluso, Ortega se muestra menos exigente que el mismo Freud en su afán materialista y positivista:

> *« Cualquiera que sea el valor que se conceda a mis resultados, he de rogar no se vea en ellos el fruto de una cómoda especulación. Reposan*

---

[29]FREUD, S.: *Proyecto de una psicología para neurólogos*, 1895, O.C. T.I, p.211.

[30]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.216.

en una laboriosa investigación individual de cada enfermo, que en la mayoría de los casos han exigido cien o más horas de penosa labor».[31]

No sólo no es un inconveniente, pues, que la especificidad del objeto de estudio psicoanalítico no permita su tratamiento experimental, sino que, incluso, es una garantía para Ortega de no quedarse en una consideración sobrepasada y anticuada de la producción de la verdad científica. La razón de ello es que Ortega sitúa esa seguridad lograda por la ciencia en el juego de dos variables: primero, la consideración de la verdad desde la perpectiva diacrónica de su temporalidad, perspectiva necesaria para no caer en los reflejos cegadores del momento puntual en el que cualquiera de las fisonomías que adopte la verdad puede resultar engañosa por pasajera; en segundo lugar, el aporte de las ámplias zonas de lo real aun no simbolizadas, no domadas por el discurso científico. Todo este ámbito, sea imaginarizado como fuerzas de la naturaleza, sea formulado como interrogantes sobre las conductas gravita sobre las conciencias de las colectividades humanas demandando su fijación a través de un saber que las formalice. No es la metodología que vela por la exactitud de lo observado en su repetición lo que marca el progreso de la ciencia, sino la *reflexión* en una dimensión temporal, histórica, sobre el campo total de lo que no es la ciencia misma. Esta perspectiva supone la necesaria consideración de un segmento de temporalidad suficiente, al tiempo que la característica de un progreso siempre sinuoso, retroactivo, deambulante. Si ello es así, es, según Ortega, porque *la ciencia no vive de sí misma, sino precisamente de lo que no es ella*[32]. Es decir, la ciencia no sólo encuentra sus servidumbres en aquello que es no-ciencia, sino que allí radican también las condiciones de su progreso.

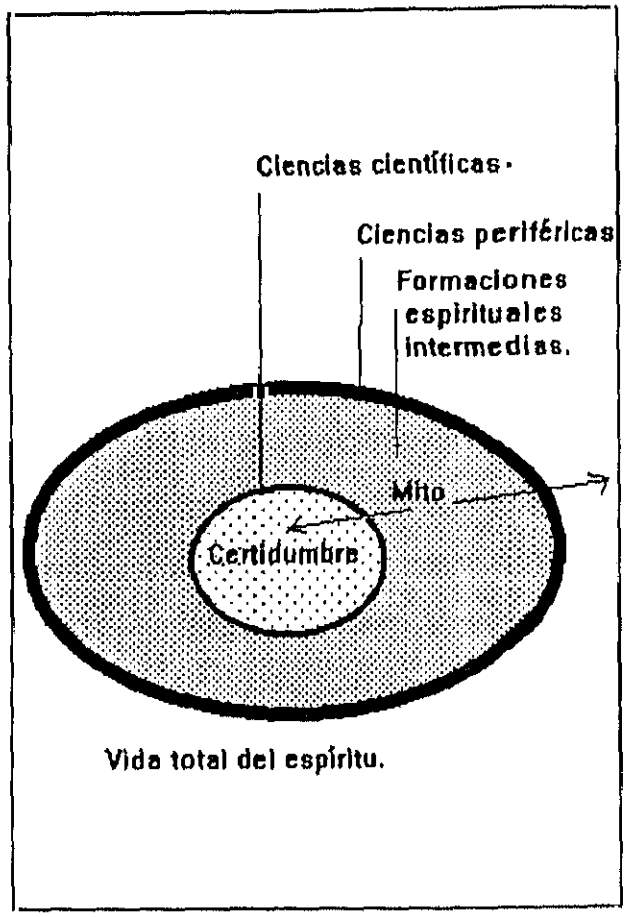
Desplegemos, pues, el pensamiento orteguiano al respecto, en esta época. La ciencia forma parte de un conjunto mayor: la *vida total del espíritu*. Su cometido es la *reflexión* sobre el resto de aquella espiritualidad en una tarea de *purificación de lo espontáneo, psíquico*. Sin embargo, esta espiritualidad, que está compuesta de un

---

[31]FREUD, S.: *La etiología de la histeria*, 1986, O.C.T.I, p.316.

[32]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.216.

material [de] *afectos, sensaciones y sentimientos*, se muestra rebelde a plegarse a las regularidades exigidas para una fijación suficiente como *certidumbre* científica. Para Ortega, este *material* se comporta variando *según regularidades inasequibles y trascendentales, o lo que es lo mismo, según franca irregularidad.*



Entre el espíritu que reflexiona sobre sí mismo en aquella parte de conciencia en estado *espontáneo y salvaje*, y esta misma, se establece una dialéctica por la que la certidumbre científica, al tiempo que conquista territorio para sí, por otra parte nunca podrá saberse como verdad inmutable -de ahí su estatuto de *certidumbre* y nunca certeza-, pues sobre la "ciencia esencial" actúa continuamente ese material compuesto por todo el abanico de la subjetividad -desde la *moralidad*, hasta *los apetitos inferiores*-, requiriendo a la reflexión, solicitando su pronunciamiento sobre su legitimidad de acceso al campo de aquella certidumbre.

De tal manera se crea un espacio intermedio entre ese terreno ganado por la reflexión para la "ciencia científica" y el marco total del espíritu, espacio que está ocupado por unas *formaciones espirituales intermedias*, lugar del *mito*, magma primigenio del conocimiento humano sobre la naturaleza:

> *«(...) no otra cosa es mito que un contenido mental indiferenciado que aspira a ejercer la función de concepto o explicación teórica de un problema, pero que no se ha liberado suficientemente del empirismo sensitivo ni de la tonalidad afectiva y sentimental de todo lo que en*

nosotros es espontáneo.»[33]

En la topología así definida, Ortega situaría un referente, un núcleo suficientemente estable, consolidado, que él mismo llama *disciplinas centrales*, constituido por las ciencias físico-matemáticas. Rodeando este, se encontraría aquel lugar intermedio, constituido por las "ciencias periféricas[34]", definidas por ser *formaciones espirituales intermedias que ni son ciencia ni absolutamente son material salvaje del ánimo*; *doctrinas* (...) *más que falsas, no verdaderas*[35]. Todo ello se encontraría encuadrado en el conjunto marco de la *vida total del espíritu*.

Si junto al rechazo del experimentalismo, Ortega reconoce al mito -es decir, a las fuentes subjetivas del conocimiento-, tanto como fuente histórica, como "potencialidad" del mismo saber científico, no es extraño que aquel adquiera su rango proto-científico en la periferia de las disciplinas que han resuelto satisfactoria y suficientemente su purificación de los elementos subjetivos de los que proceden. En el logro de esto último por las ciencias periféricas radica el movimiento de la ciencia, la modificación permanente del campo científico en su devenir histórico.

2.2.3. La posición freudiana: el psicoanálisis como *Mittelstellung*.

Desde sus primeros escritos en relación al psicoanálisis, Freud da fe de una posición netamente positivista en lo referente al lugar que destinaba al nuevo campo del saber que estaba construyendo. Esa posición no será jamás abandonada por él. Sin embargo, en su creación se va a reflejar una profunda división subjetiva que sus biógrafos reconocen en su primera juventud y que le acompañará también hasta el final de sus días. Su exigencia de rigor científico en el encuentro con lo real de la clínica con

---

[33]ORTEGA Y GASSET, J.: *Psicoanálisis, ciencia problemática*, O.C.T.I, p.217.

[34]Op.Cit. p.216.

[35]Op.cit., p.218.

la que se confrontaba diariamente exigía un severo esfuerzo de represión -incluso, podríamos decir, en el sentido psicoanalítico del término-, hacia sus más originarias inquietudes intelectuales. Sus biógrafos nos hablan de sus tempranos intereses especulativos y literarios que le llevaban desde la filosofía hasta Goethe y Cervantes

Esta idea de cumplir un destino determinado -una *vocación*, diría Ortega- que, para su realización, ha de seguir una senda prácticamente opuesta a la meta que le estaría reservada, podemos rastrearla ya en 1987; dirigiendose a su amigo Fliess, describe la meta de su vocación como "hombre de letras", esta vez del lado de la filosofía:

> *« Veo que tú estás alcanzando, por la vía indirecta de la medicina, tu primera aspiración (...) del mismo modo que yo acaricio la esperanza de alcanzar, por el mismo camino, mi objetivo primero, la filosofía.*[36]*»*

Esta cita abarca todo el espacio en el que la necesidad personal de armonizar dos orientaciones hacia el conocimiento diametralmente opuestas -la especulativa y la empirista-, van a otorgar al psicoanálisis su lugar en el espectro del saber al romper la dicotomía, establecida en los albores de la época clásica en la que el racionalismo impuso su more geométrico, por la que el campo de lo real había quedado dividido entre el mundo objetivo, y aquello que Freud llamará realidad psíquica. Su pretensión de aplicar la razón científica sobre el objeto más radicalmente subjetivo -lo inconsciente-, no pudo por menos de conmover a la comunidad científica y provocar el debate que, adeptos y detractores, aún hoy continúa.

Sin embargo, no podemos pensar que esta confluencia de intereses contrapuestos tenía como única razón de ser el voraz apetito de conocimientos de Freud. La importante acumulación de material que este iba recogiendo en su práctica clínica diaria exigía, de la reflexión que Freud le dirigía, el desarrollo de una conceptualización que pudiera ordenar la variedad y orientar la práctica. La equivalencia orteguiana entre ciencia y reflexión, "purificación de lo espontáneo", se muestra en Freud en toda su exigencia.

---

[36] Para estos aspectos en sus etapas iniciales cf. JONES, E.: *Vida y obra de Sigmund Freud*, T.I, pp. 306-7, 357 y 396.

Esta exigencia tomará el nombre de *Metapsicología*, y se encuentra ya practicamente presente en 1896, y en simultaneidad a su exigencia materialista de *representar los procesos psíquicos como estados cuantitativamente determinados por partículas materiales especificables*:

> *« Mucho más allá de estas consideraciones* [sobre psicopatología] *late, escondida, mi creación más problemática y más ideal: la metapsicología*[37]*.»*

Así, una y otra vez, y más allá del pensamiento clínico imperante en la época sobre la etiología de los trastornos neuróticos -herencia, factores constitucionales, estigmas degenerativos, etc-, Freud se tropieza con problemas psicopatológicos que son *nuevamente psicología*; ahora bién, una *psicología de un orden muy distinto al estudiado hasta ahora por los filósofos*[38]. Aquí, y en la medida en que desde muy pronto rechaza el modelo médico para el psicoanálisis, Freud volverá a apoyarse en la filosofía por su capacidad especulativa, pero siempre sujeta a la exigencia de dar cuenta de los hechos de la experiencia. Es decir; para dar cuenta del nuevo campo de observación que el psicoanálisis inauguraba, Freud no podía atenerse a la razón organicista que disponía los hechos y sus causas en función de las ciencias de la naturaleza -biología, fisiología, química, etc-, aunque tomara de ellas los términos y los modelos que le ayudaran a representar su objeto de estudio, lo inconsciente. El campo de lo psíquico no se dejaba circunscribir por aquellas. Necesitaba de la inclusión de conceptos mayores, conceptos fundamentales que adentrándose en el campo de la especulación no se alejaran de la realidad clínica de los hechos.

Son estos conceptos fundamentales (*Grundbegriff*) los que van a colocar al psicoanálisis en una posición particular en el concierto de los saberes. Aunque Freud no duda en reclamar para el psicoanálisis el estatuto de *Naturwissenchaft*, sin embargo, científico por su finalidad pero especulativo por necesidad, su condición de

---

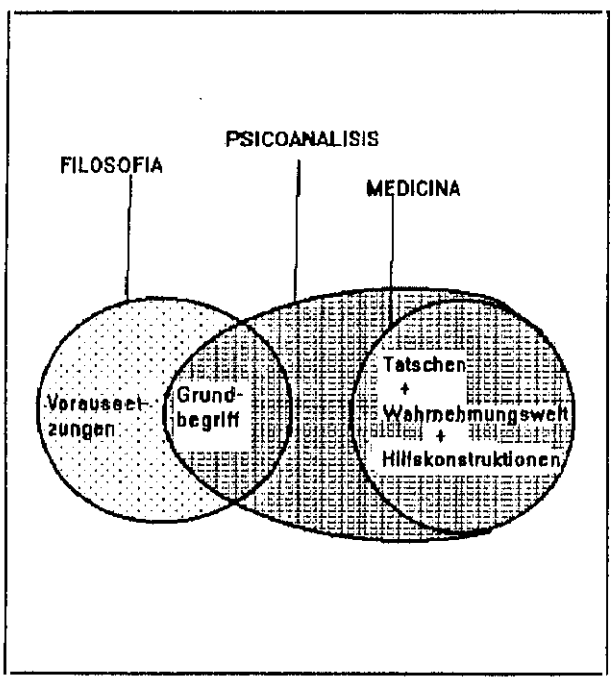
[37] Citado en JONES, E.: *Vida y obra de Sigmun Freud*, T.I, p.306.

[38] FREUD, S.: *La etiología de la histeria*, 1896, O.C.T.I, p.315.

Naturwissenchaft habrá de ser particular. En otros términos, también Freud se vió en la necesidad de ubicar al psicoanálisis en una posición particular, medial al fin y al cabo (*Mittelstellung*) entre la filosofía y la medicina, consciente de que tal posición no podía más que ser incómoda :

> *« El médico lo considera como un sistema especulativo y se niega a creer que, como cualquier otra ciencia de la Naturaleza, se base en una paciente y afanosa elaboración de hechos procedentes del mundo perceptivo; el filósofo, que le mide con la vara de sus propios sistemas artificiosamente edificados, considera que parte de premisas inaceptables y le achaca el que sus conceptos principales -aún en pleno desarrollo- carezcan de claridad y precisión.*[39]»

Es, pues, en este punto, el de los conceptos fundamentales (*Grundbegriff*), donde se le vuelve a plantear a Freud el caracter científico del psicoanálisis, es decir, en la articulación de la conceptualización con las observaciones empíricas. La producción y el manejo de los *Grundbegriff* por parte de la filosofía y de la ciencia no es el mismo. Para la filosofía, la conceptualización de sus enunciados se basa en la postulación de universales presupuestos (*Voraussetzungen*). Por su parte, la producción de un saber científico no puede más que basarse en la percepción (*Wahrnehmungswelt*) del campo de los hechos (*Tatsachen*); sin embargo, requiere la elaboración de una teoría que de cuenta de su capacidad heurística. En la ciencia los



[39] FREUD, S.: *Las resistencias contra el psicoanálisis*, 1925, O.C.T.III, p.2805.

Grundbegruff funcionan, al contrario de la filosofía, a modo de "conceptos auxilares" (*Hilfskonstruktionen*), legítimos solo en cuanto pueden dar cuenta de los hechos mismos y sus relaciones, lo que da cuenta de una verdad siempre incompleta y un saber siempre en revisión y progreso:

> *«Los innegables éxitos terapéuticos (...) y las dificultades que surgían al penetrar más profundamente en la materia motivaron hondas modificaciones de la técnica analítica e importantes modificaciones de las hipótesis de la teoría.»*

Por contra, la especulación filosófica, al referirse a una conceptualización abstracta que se basa solamente en su propia racionalidad, es merecedora para Freud de todo tipo de sospechas de idealismo[40].

La lectura que hace Ortega de la propuesta freudiana recoge claramente este arranque empírico, así como la teorización[41] que va surgiendo alrededor de su praxis y la meta a la que apunta, *establecer una nueva ciencia*:

> " *La psicoanálisis no es un sistema, sino una serie de generalizaciones a que ha conducido el interés práctico inmediato de sanar ciertas enfermedades ante las cuales tenía la medicina que cruzarse los brazos. Es, es pues, un doctrinal en génesis espontánea al cual se agregarán nuevas teorías parciales conforme el número de los investigadores aumente y se especialicen sus esfuerzos.*"

A pesar de todo, esas *generalizaciones* ya debían de tener cierta envergadura cuando, Ortega, donde quiere detenerse en su comentario de las tesis freudianas es en *aquellos problemas que son más interesantes desde el punto de vista psicológico o filosófico*[42]. Por otra parte, más allá de los hechos clínicos y de la psicopatología de la

---

[40]Cf. ASSOUN, P.L.: *Freud, la filosofía y los filósofos*, Barcelona, ed.Paidos, 1982.

[41] Como no podía ser menos, Ortega recoge el caracter incipiente y fragmentario que presenta la teoría psicoanalítica habida cuenta de lo muy temprano de su escrito en relación al conjunto de la teorización psicoanalítica realizada, incluso, por el propio Freud.

[42] ORTEGA Y GASSET, J.: *Psicoanálisis, ciencia problemática*, 1911, O.C.T.I, p.219-220.

vida cotidiana que recoge de los escritos freudianos para comentarlos en su artículo, Ortega sabe reconocer lo esencial: las nuevas *ideas* que el psicoanálisis aporta para dar cuenta de aquellos hechos. Así, cuando da cuenta de la represión (*Verdrängung*) -que Ortega traduce como "expulsión o remoción", aunque conserva el vocablo alemán original-, la saluda en su originalidad y su capacidad heurística: *He aquí una nueva idea que, armada de todas las armas, salta a la arena ideológica*. Junto con ella, señala *lo inconsciente*[43], término al que, recogiendo su acuñación freudiana, Ortega separa, precisamente, de sus usos metafísicos en la filosofía:

> *« Reducido a este valor queda este término provisionalmente aceptable, simple nombre de una determinación descriptiva distinto de las suposiciones metafísicas que en la terminología filosófica ha llevado a cuestas (Hartmann)[44]».*

Sin embargo, para Ortega la más definidor del psicoanálisis en su conjunto, no va a ser aquella vocación científica, sino los límites del conocimiento científico a los que apunta, precisamente, en sus lindes con la filosofía:

> *« Lo característico de la psicoanálisis es que, oriunda de una necesidad terapéutica, trasciende, desde luego, los límites de la consideración psicológica y se planta, de un salto, sino en la metafísica, en los confines metafísicos de la psicología[45]».*

Así pues, la superestuctura especulativa que supone la *Metapsicología* freudiana, se opone decididamente a cualquier tipo de producción metafísica. Abordando el estudio de la *realidad sobrenatural*, Freud manifiesta claramente el caracter heterogéneo de

---

[43] Ambos auténticos conceptos fundamentales aún hoy en día y para todas las escuelas psicoanalíticas.

[44] ORTEGA Y GASSET, J.: *Psicoanálisis, ciencia problemática*, 1911, O.C.T.I, p.226.

[45] Ortega no parece haber reparado en el término freudiano de *metapsicología* que figura, por primera vez en un escrito público de Freud, en el texto *Psicopatología de la vida cotidiana*, de 1904, texto que Ortega conocía ya que de él extrae parte de los ejemplos que recoje para su artículo. Además, en la biblioteca de Ortega existe un ejemplar de dicho libro en una edición alemana de 1910.

ambas, y la reductibilidad de la segunda a la primera:

> «(...) *debe ser vuelta a transformar por la ciencia en* psicología de lo inconsciente. *Podríamos, pues, atrevernos de este modo, o sea transformando la* metafísica *en* metapsicología, *a solucionar los mitos del Paraíso, del Pecado original, de Dios* (...).»[46]

Se trata, pues, en esta "transformación", de la producción de un discurso mediador que colocaría a la metapsicología "entre" la metafísica - a la que supera, denunciando como ilusión su transcendentalismo-, y los hechos, hechos del campo psíquico, a los que objetiva[47].

---

[46] FREUD, S.: *Psicopatología de la vida cotidiana*, O.C.T.II, p.918.

[47] Por su importancia como texto en el que Freud concreta de la manera más sintética y compiladora posible su posición epistemológica, recogemos aquí una cita de su texto de 1915 *Los instintos y sus destinos*, O.C.T.II, p.2039: *«Hemos oído expresar más de una vez la opinión de que una ciencia debe hallarse edificada sobre conceptos fundamentales, claros y precisamente definidos. En realidad, ninguna ciencia, ni aun la más exacta, comienza por tales definiciones. El verdadero principio de la actividad científica consiste más bien en la descripción de fenómenos, que luego son agrupados, ordenados y relacionados entre sí.*
»Ya en esta descripción se hace inevitable aplicar al material determinadas ideas abstractas extraídas de diversos sectores y, desde luego, no únicamente de la observación del nuevo conjunto de fenómenos descritos. Más imprescindibles aún resultan tales ideas -los ulteriores principios fundamentales de la ciencia- en la subsiguiente elaboración de la materia. Al principio han de presentar cierto grado de indeterminación, y es imposible hablar de una clara delimitación de su contenido. Mientras permanecen en este estado, nos concentramos sobre su significación por medio de repetidas referencias al material del que parecen derivadas, pero que en realidad les es subordinado. Presentan, pues, estrictamente consideradas, el carácter de convenciones, circunstancia en la que todo depende de que no sean elegidas arbitrariamente, sino que se hallen determinadas por importantes relaciones con la materia empírica, relaciones que creemos adivinar antes de hacérsenos asequibles su conocimiento y demostración. Sólo después de una más profunda investigación del campo de fenómenos de que se trate resulta posible precisar más sus conceptos fundamentales científicos y modificarlos progresivamente, de manera a extender en gran medida su esfera de aplicación, haciéndolos así irrebatibles. Este podrá ser el momento de concretarlos en definiciones. Pero el progreso del conocimiento no tolera tampoco la inalterabilidad de las definiciones. Como nos lo evidencia el ejemplo de la Física, también los «conceptos fundamentales» fijados en definiciones experimentan una perpetua modificación del contenido.»

2.3. La referencia cartesiana: la voluntad de sistema y la *Metapsicología* freudiana.

Hablábamos al comienzo del epígrafe anterior de la exigencia positivista que acompañó todo el recorrido freudiano en su intento de asentar el psicoanálisis sobre firmes postulados científicos. Por ello nos interesa ver de qué manera cumpliría este una segunda exigencia orteguiana para aquel saber que quiera traspasar las fronteras del mito e ingresar en el campo de las ciencias.

Hemos visto que, para Ortega, ciencia es teoría y coloca del lado de los "ídola theatri" el culto al experimentalismo. Sin embargo, no es suficiente para el saber científico haber encontrado la manera racional de acceder a lo real. Objetivados los fenómenos de la naturaleza en el distanciamiento y la perspectiva que permite la mediación de los sistemas simbólicos más abstractos de nuestro pensamiento, los conceptos y las operaciones así construidos no pueden quedar dispuestos de cualquier manera en nuestro razonamiento. Si nuestra capacidad de razonamiento nos permite acceder a un saber objetivo, el acceso a la verdad exigirá, además de ello, la sistematización del conocimiento alcanzado. Es decir, la particularidad de cada elemento de saber teórico necesita encontrar su función y su auténtico valor de verdad por referencia al lugar que ocupa en el conjunto del sistema de conocimiento del que forma parte. Este aspecto relacional, articulatorio que posibilita la organización sistemática del saber permite que este alcance su forma superior de eficacia en la unificación del conocimiento. Ortega, en esta primera década del siglo, es inequívoco:

> "*Un hábito mental que no he logrado dominar me impele a ver todos los asuntos sistemáticamente. Creo que entre las tres o cuatro cosas inconmoviblemente ciertas que poseen los hombres, está aquella afirmación hegeliana de que la verdad sólo puede existir bajo la figura de un sistema.*[48]"

[48]ORTEGA Y GASSET, J.: *¿Hombres o ideas?*, O.C. T.I, pp. 439-440.

Ahora bien, esta configuración en sistema que debe alcanzar el saber científico y filosófico, si bien es una exigencia "a priori", no por ello supone su realización conclusa en determinado tiempo histórico, incluso aunque sea el correspondiente al tiempo vital del científico. Ortega situa esta exigencia de sistematización más bien del lado de la ética que de la realización concreta, más como "movimiento hacia", que como estatismo de meta lograda:

> "*Cabe, naturalmente, no tener listo un sistema; pero es obligatorio tratar de formárselo. El sistema es la honradez del pensador.*[49]"

Es de ello que se puede beneficiar el psicoanálisis en el momento en que Ortega toma contacto con él, pues recordemos que, para Ortega, *la psicoanálisis no es un sistema, sino una serie de generalizaciones*[50].

Esta afirmación orteguiana no puede ocultar el hecho de que la voluntad de alcanzar una sistemática de la nueva ciencia que debería ser el psicoanálisis comienza en Freud incluso antes de que su teorización pueda nombrarse como psicoanalítica, al menos en sus alineamientos principales.

Freud es un médico de la Viena finisecular[51]. Por entonces, Viena era la capital de la medicina, en un momento culminante del positivismo en el conjunto de las ciencias que querían nombrarse como tales. Y decir positivismo quiería decir fisicalismo y experimentalismo. Traducido al campo de la neuropsicología, de lo que se trataba era

---

[49]ORTEGA Y GASSET, J.: *Algunas notas*, O.C.T.1, p.114.

[50]ORTEGA Y GASSET, J.: *Psicoanálisis, ciencia problemática*, O.C.T.1, p.219.

[51] Podemos decir que Freud es un especialista en neurología, de prestigio entre sus colegas a pesar de su juventud. Así, en el laboratorio de la facultad de medicina se hace un consumado experto en el diagnóstico anatomopatológico de las enfermedades nerviosas, entiéndase neurológicas, orgánicas. Pasando de la fisiología (1876-1882) a la anatomía cerebral, las necesidades económicas, empujan a Freud al encuentro con los pacientes. Doctorado en 1881, sólo en 1886 abre su consulta privada. Para entonces ha realizado su viaje de estudios en París (1985), junto a Charcot, de tan decisivas consecuencias para su orientación investigadora y clínica. En 1891 había abandonado completamente cualquier investigación científica en la medicina en la que se formó.

de la posibilidad de reducir en una traducción fisiológica los datos aportados por la psicología. La segunda mitad del XIX produce un formidable despegue del conocimiento cerebral a través de la posibilidad abierta por los estudios neuroanatómicos y clínicos de localizar determinadas funciones, a veces muy específicas, en zonas, incluso puntos muy concretos del cerebro. Esto permite localizar un asiento físico, material, de las funciones psicológicas, así como la posibilidad experimental en colaboración con el desarrollo del aparataje electromecánico. Todo ello disparaba el imaginario científico de haber encontrado ¡por fin! la metodología rigurosa que pudiera situar en el terreno científico los problemas que procedían del campo psicológico. Su éxito inundó las universidades y los hospitales de toda europa. Quienes quisieron ver en ello el soporte científico del asociacionismo psicológico, pensaron haber dado una respuesta definitiva al problema que lo psíquico presentaba siempre para su reducción a lo somático; es decir, por fin había posibilidad de un abordaje científico de lo psíquico. La medicina alemana tuvo a sus más eminentes representantes. Uno de ellos, Meynert, maestro directo de Freud. Su propuesta era una síntesis de asociacionismo y materialismo, a la que se integra una concepción de la conciencia y del yo.

Durante la primera mitad de los ochenta, Freud ha ido construyendo una teorización de la clínica de las "neuropsicosis de defensa" en un esfuerzo especulativo de primer orden. El resultado de tamaño esfuerzo es que Freud, en 1895 dispone ya de una teoría del conflicto psíquico. Recordemos que, para hacer ciencia, ciencia positiva, se exige construir una cadena causal que ligue el fenómeno con el determinante que lo rige. El concepto de "predisposición" (no degenerativa, en Freud) mostraba ya su insuficiencia, y Freud había podido aislar de forma suficientemente reiterada y estable ciertos mecanismos que daban cuenta de los distintos cuadros[52]. Es sobre las neuropsicosis de defensa sobre las que Freud va a poder postular una etiología real -una experiencia de seducción sexual en una época pre-sexual (lease, antes de la pubertad)-, y un mecanismo patogénico -un recuerdo inconsciente, activado tras el advenimiento de

[52] Se trataba en todos los casos de excitación sexual modificada: afectos convertidos, en la histeria; desplazados, en las obsesiones, y transformados, en la angustia y en la melancolía.

la sexualidad puberal-. Tenemos pues, una *teoría de la seducción*, como plano de la determinación etiológica, y un mecanismo específico en el plano de la eficacia clínica: *los histéricos sufren de reminiscencias*. Freud daba a esta formulación el carácter de descubrimiento crucial en la "neuropatología". Inscribir en este terreno su descubrimiento nos indica perfectamente que Freud esperaba de él la reducción neurofisiológica del conjunto del funcionamiento psicológico. Y con la enunciación de tal pretensión abre su escrito de 1895, *Proyecto de una psicología para neurólogos:*

> *"La finalidad de este proyecto es la de estructurar una psicología que sea una ciencia natural; es decir, representar los procesos psíquicos como estados cuantitativamente determinados de partículas materiales especificables, dando así a esos procesos un carácter concreto e inequívoco.*[53]"

Se trataba, pues, de alcanzar una explicación mecánica del funcionamiento de elementos físicos, pues es con ellos que está compuesto lo psíquico, se manifieste como psicología normal o como psicopatología.

Terminemos señalando el lugar que ocupa el *Proyecto...* en la obra freudiana. En principio es un texto como otros muchos de "mitología cerebral" que se produjeron a finales del siglo XIX. Si se ha salvado del anonimato es porque en él se encuentran gran parte de las tesis sostenidas posteriormente por el pensamiento plenamente psicoanalítico. Todo el imaginario mecanicista y fisicalista que lo envuelve no tendrá más que ser psicologizado para que trasparezcan en él los conceptos mayores del psicoanálisis.

Por su parte, el modelo neuronal que supone este primer intento sistematizador de Freud, murió al poco de nacer como referencia teórica. Toda esta retórica psicofisiológica que se asienta al fin y al cabo en metáforas neurologizantes, es lo que tiene de acierto y error el *Entwurf* freudiano, tal vez por ello apasionadamente escrito, e inmediatamente abandonado por insuficiente. Redactado en octubre de 1895, en diciembre de 1896 la *Carta 52* ya opera un viraje decidido hacia una comprensión psicológica de los procesos psíquicos, de mano del evolucionismo, que le irán orientando

---

[53]FREUD, S.: *Proyecto de una psicología para neurólogos*, O.C.T.I, p.211.

hacia la importancia de los fantasmas, las pusiones y las zonas erógenas. En septiembre de 1987, Freud, ha de renunciar a la "teoría de la seducción" *-ya no creo a mis neuróticas*, dirá-, sufriendo una crisis personal que descompensará su neurosis, y moviéndole a encontrar en su propio "autoanálisis" el material psíquico con el que avanzar en la construcción de un modelo ya plenamente psicológico, modelo expuesto en el capítulo VII de su *Traumdeutung.*

A partir de aquí la "voluntad de sistema" de Freud se va a llamar *Metapsicología*, término con el que va a tratar de presentar una nueva sistematización que sintetice los importantes progresos teórico-clínicos alcanzados hasta 1915. En esta fecha comenzó la redacción de los primeros ensayos de este magno proyecto que debía, siguiendo la linea marcada por su texto de 1900, componer la gran obra teórica del modelo psicológico de la mente humana que los conocimientos psicoanalíticos hacían posible. Este proyecto nunca vió la luz en la extensión prevista, pues el mismo Freud parece que se deshizo de siete de los doce escritos que sumaban el total. Sin embargo, el esfuerzo de reflexión de Freud por integrar sistemáticamente los resultados de la clínica en una construcción teórica coherente reciben un renovado y valiente impulso al comienzo de la década de los años veinte con su última formulación del campo pulsional y su definitiva posición respecto al tema de la angustia, que culminan e integran, junto al último modelo tópico, el modelo pulsional y el económico.

2.4. El psicoanálisis como problema lógico.

En el mismo párrafo ya reiterado, Ortega apunta otra idea que nos interesa resaltar:

> *"... no es propiamente una cuestión de medicina la que plantean las ideas de Freud* (...), *sino un tema de discusión psicológica, más exactamente aún, de lógica."*

Ortega no va a desarrollar esta afirmación, pero no podemos dejar de sorprendernos cuando consideramos el desarrollo del psicoanálisis hasta nuestros días.

Siguiendo literalmente las palabras de Ortega, los desarrollos post-frudianos llevaron al psicoanálisis por la senda de la medicina en su ánimo de fundamentación científica, interpretando el vocabulario fisicalista de Freud en clave biologicista, una vez que los `médicos' ganaron la batalla a los `laicos' en el tema de formación y autorización para la práctica analítica, batalla que, entre otros, perdió el mismo Freud.

Del otro lado, del psicológico, será en los Estados Unidos donde la denominada Ego-psychology, apoyandose en la labor de Anna Freud, vaciará al psicoanálisis de sus contenidos más específicos, `aligerandolo', para volver a situar a la conciencia y al Yo como rectores del psiquismo humano.

Va a ser frente a estas interpretaciones de la obra de Freud que Jacques Lacan propugnará su famoso `retorno a Freud' a través de una lectura a la luz de los progresos de las ciencias, sobre todo las llamadas ciencias humanas y, particularmente, la lingüística estructural, lanzando, en 1953, su enunciado fundacional: `El inconsciente está estructurado como un lenguaje'. Fundando así lo inconsciente como homólogo al lenguaje, la referencia a la lógica no va a tardar en aparecer como necesaria. Aunque, sus primeros escritos sobre lógica datan ya de 1945, va a ser en 1966 cuando, tras pasar por la teoría de los juegos y la cibernética, recurra a la lógica formal para desarrollar su proyecto: *formular fórmulas decisivas sobre lo inconsciente, fórmulas lógicas*[54]". Esta lógica, que habrá de ser inédita por el objeto que intenta fundamentar, supondrá un nuevo desarrollo en el intento del psicoanálisis de colocarse del lado de la ciencia, pero sin poder evitar tampoco el tener que reclamar una especificidad que le seguirá colocando al lado, aún en la periferia de las ciencias naturales. Esto específico que hace del psicoanálisis una disciplina particular está ligado a la subjetividad como hecho diferencial de lo humano, y a la palabra como la vía de acceso a su verdad, verdad que es el mismo progreso de la palabra en la cura el que la constituye al desvelarla. Respecto a lo primero, Lacan admite la denominación de *arte* para el psicoanálisis en el sentido medieval de *artes liberales*, punto de equilibrio en el acceso a un saber dimensionado desde el hombre y sobre el hombre; para lo segundo, Lacan reconoce que

[54] Lacan, J. El Seminario, libro XIV: *La logique du fantasme*, 1966-1967 (inédito).

el psicoanálisis, por su propia realidad discursiva, no pude evitar albergar siempre en su seno una parte de mito que se escapa a la objetivación de la verdad que enuncia[55]. Pero ello no supone una renuncia. La esperanza de una fundamentación científica posible sigue siendo la frontera del psicoanálisis, y hacia ella progresa Lacan en los años setenta

---

[55] En *El mito individual del neurótico* -ed. Manantial, pp.37-39-, Jacques Lacan retoma el asunto de la posición del psicoanálisis entre las ciencias. Nos parece especialmente pertinente esta cita en el contexto de la discusión orteguiana, ya que marca una vez más su particularidad, pero elucidándola esta vez desde el lado de la verdad y en referencia al mito. Se trata de una conferencia pronunciada en 1953 y en un marco filosófico -Colegio filosófico Jean Wahl-:

"*El psicoanálisis* (...) *es una disciplina que, dentro del conjunto de las ciencias, se nos aparece con una posición verdaderamente particular. Se nos dice a menudo que ella no es una ciencia hablando estrictamente, lo que parece implicar por contrate que ella es simplemente un arte.Este es un error, si se entiende por* arte *que ella no es más que una técnica, un método operacional, un conjunto de recetas. Pero no lo es si se emplea esa palabra, un arte, en el sentido que se empleaba en la Edad Media cuando se hablaba de las artes liberales; conocen ustedes su serie que va desde la astronomía a la dialéctica pasando por la aritmética, la geometría, la música y la gramática.*

(...) *lo que las caracteriza y las distingue de las ciencia que surgieron de ellas es que mantenían en primer plano lo que puede llamarse una relación fundamental con la medida del hombre. ¡Pues bien! el psicoanálisis es actualmente la única disciplina comparable quizá con esas artes liberales, ya que preserva esa relación de medida del hombre consigo mismo: relación interna, cerrada sobre sí misma, inagotable, cíclica, que entraña por excelencia el uso de la palabra.*

Tal es lo que hace que la experiencia analítica no sea decisivamente objetivable. Implica siempre en el seno de ella misma la emergencia de una verdad que sólo puede ser dicha, porque lo que la constituye es la palabra, y porque sería necesario de algún modo decir la palabra misma, que es, hablando estrictamente, lo que no puede ser dicho en tanto que palabra.

Vemos surgir del psicoanálisis, por otra parte, métodos que tienden a objetivar medios de actuar sobre el hombre, sobre el objeto humano. Pero no son más que técnicas derivadas de ese arte fundamental que es el psicoanálisis en tanto que está constituido por esa relación intersubjetiva que no puede (...) *ser agotada, pues es la que nos hace hombres. Es, sin embargo, aquello que nos vemos llevados a intentar espresar de todos modos en una fórmula que da su esencia, a ello se debe que exista en el seno de la experiencia analítica algo que es hablando con propiedad un mito.*

El mito es lo que da una forma discursiva a algo que no puede ser transmitido en la definición de la verdad, porque la definición de la verdad sólo puede apoyarse sobre ella misma y la palabra en tanto que progresa la constituye. La palabra no puede captarse a sí misma ni captar el movimiento de acceso a la verdad como una verdad objetiva. Sólo puede expresarla de modo mítico."

pasando del recurso lingüístico -ya agotado, pero siempre imprescindible-, al recurso de la lógica y la topología, a la escritura, a la fórmula "matemática" que, anudando la palabra con lo indecible, vacía de resonancias de significación, garantiza una transmisión desubjetivizada de la experiencia, del saber en su camino de encuentro con la verdad:

> *"La formalización matemática es nuestra meta, nuestro ideal. ¿Por qué? porque sólo ella es matema, es decir, transmisible íntegramente.*[56]"

Pero tampoco la formalización que se pretende situa en su horizonte el ideal de alcanzar el corazón del ser. Siempre encontraremos el tope que hace lo simbólico al ser humano en su división:

> *"La formalización matemática es escritura, pero que no subsiste si no empleo para presentarla la lengua que uso. Esa es la objeción: ninguna formalización de la lengua es transmisible sin el uso de la lengua misma. A esta formalización, ideal metalenguaje, la hago ex-sistir por mi decir. Así, lo simbólico, no se confunde, ni de lejos, con el ser, sino que subsiste como ex-sistencia del decir.*[57]"

2.5. El psicoanálisis como *motivo cultural.*

En el mismo artículo de 1911, Ortega señala otra razón para saludar al psicoanálisis y presentarlo al público español. En su constante ánimo de elevar el nivel "espiritual" de las gentes de su país, su propuesta "terapéutica" en esta época es clara y rotunda: hábitos de crítica y método científicos, pero también *sobrealimentación ideológica*. No parece tratarse solamente de enriquecer y ampliar el conjunto de los temas y de los campos de interés científico y cultural que puedan alimentar los debates nacionales. También parece encontrarse en Ortega una cierta estrategia pedagógica: pesimista acerca del interés que depierta en sus conciudadanos el reclamo de la razón, considera en cambio que el influjo *sugestivo* que pueden ejercer determinadas

---

[56]LACAN, Jacques. El Seminario, libro 20: *Aun*, 1972-1973, ed. Paidos, 1981, p.114.

[57] Ibidem.

"doctrinas" sobre la gente, puede ser camino adecuado por lograr su acercamiento y desarrollar su gusto por los temas y los modos científicos. Así, el psicoanálisis puede ser una de estas vías que, como vimos, partiendo del conjunto de los saberes no tan rigurosos como los propiamente científicos, puedan llevar, a quien la sigue, al mismo corazón de la certidumbre científica. Es decir, el psiconálisis tiene un interés más general que su propio campo de estudio. Es un *motivo cultural* que interesa a la vida espiritual de un pueblo, al que puede enriquecer intelectualmente y favorecer en su progreso.

"No se trata, pues, de un acontecimiento indiferente", dice Ortega tras hecerse eco de las controversias suscitadas por las tesis freudiana. En este sentido, los aspectos que recoje de sus adeptos pueden dar buena cuenta de las razones que podían apoyar el incluir el psicoanálisis entre los *motivos culturales*, ya que habría *de ejercer una profunda influencia reformadora (...) en la psicología general, en la pedagogía, en la moral pública, en la metodología histórica, en la crítica artística, en la estética, en los procedimientos judiciales, etcétera, etc.* Aquí se muestra Ortega, una vez más, conocedor de primera mano y atento seguidor de los temas de su tiempo. Tal vez por ello, vuelve a anticipar en esta ocasión el curso que tomarán los acontecimientos culturales fururos. Hay que tener en cuenta que no es hasta 1913 que Freud publica un texto específico al tema[58], en el que plantea el interés que el psicoanálisis tiene para las ciencias no médico-psicológicas, humanísticas y para la cultura en general. Así, dedica los distintos epígrafes del texto a la filología, la filosofía, la biología, la historia, la estética, la sociología y la pedagogía. Este ensayo fue realizado a petición de una revista italiana internacional. Las razones de la invitación a escribirlo son elocuentes respecto del interés que el psiconálisis despertaba para otros campos del saber y la cultura. Jones, biógrafo de Freud lo recoge así:

> *"En 1912 Freud fue invitado por Sciencia (...) a exponer las razones por las cuales el psicoanálisis podía merecer la atención del público culto,*

[58] Nos referimos al escrito *Múltiple interés del psicoanálisis.*

a la vez que la influencia que podía tener en otras ramas de la ciencia[59]".

De cómo se cumple aquella visión prospectiva de Ortega, es decir, de cómo el psicoanálisis deviene *motivo cultural* en España, pueden dar cuenta los siguientes hechos[60]. Aparte de la penetración de las teorías freudianas en el ámbito médico-psiquiátrico y psicológico -las cuales participan de una similar acogida a la que tuvieron en su comienzo en otros países de europa, el psicoanálisis es presentado como una voz crítica de los saberes constituidos, llamada a la innovación de las ideas por los unos y, por lo mismo, criticadas a su vez por los otros -. Aparte del aspecto cuantitativo, hay que notar que en nuestro país, entre el escrito de Ortega y el comienzo de la Guerra Civil, los ámbitos de la cultura española donde encuentran eco las teorías psicoanalíticas son -aparte de personalidades tan señaladas como el mismo Ortega y el doctor Marañón- : el ámbito jurídico, del derecho penal y de la criminología, en el que:

> *"El psiconálisis (...) representó en un momento una llamada de renovación y alerta para una revisión crítica del mundo de la justicia y del penalismo vigente en nuestra sociedad*"[61];

el ámbito pedagógico, donde

> *"Desde muy pronto, las ideas de Freud resultaron sugestivas y atrayentes para los pensadores y educadores. En ellas parecía latir no solo una cierta idea del hombre, sino una visión crítica del desarrollo evolutivo y educativo de la persona",*

que aunque tuvieron *más escasa repercusión que en otras ciencia,* sin embargo, a nivel cualitativo, los que en este campo estaban interesados eran aquellas personas ligadas a la Institución Libre de Enseñanza, personas a las que *les animaba una actitud de divulgación* (...) *y de aplicación* (...) *a la escuela*[62]; una acogida escasa y muy crítica en

---

[59] JONES, E. *Vida y obra de Sigmund Freud*, ed. Horme, Bs.As. 1981, T.2, p.232.

[60] Nos remitimos aquí al estudio bibliométrico de CARPINTERO, H. y MESTRE, Mª Vicenta *Freud en España*, Valencia, 1984.

[61] Op.Cit. p.103.

[62] Op.Cit. p.146-147.

el ámbito de la filosofía, de la religión y la moral[63]; y, por último, en el ámbito de la cultura: figuras como Dalí en la pintura, y Buñuel en el cine, pero, particularmente en la literatura, de manera más menos manifiesta se puede detectar su presencia en las obras de autores como *Azorín, los Machado, Sanchez Mejías y Domenchina*[64]. A modo de resumen sobre la pregnancia que tuvo el psicoanálisis en la cultura española hasta 1936, Carpintero y Mestre lo recogen así :

> *«Así pues, se ha intentado aprovechar el psicoanálisis en múltiples direcciones. El freudismo ha dejado sus huellas en distintos campos, más o menos científicos, de la cultura y la sociedad española.*
>
> *Al comenzar la guerra civil, las ideas de Freud eran conocidas en España, sus obras eran leídas y utilizadas y los pensadores y artistas acudían a esta basta obra como justificación de algunas de sus realizaciones*[65]*».*

2.6. El *robinsonismo* científico: su valor y su riesgo.

Podemos considerar que, en términos generales, el primer escrito, y el más extenso que Ortega jamás dedicó al tema, era de un contenido elogioso para el psicoanálisis. Saludaba en él un intento valiente de renovar profundamente la psicología finisecular, así como de abrir inusitadas perspectivas al conocimiento del ser humano. Al logro de esta acogida se sumaba una actitud metodológica que propugnaba no confundir el rigor científico y la alerta siempre deseable frente a los peligros de la mixtificación entre los distintos niveles de saber posibles, con la rigidez que da el temor al error, temor que puede paralizar el mismo proceso del conocimiento ya que, el error mismo, es necesario para el acceso y la pervivencia dialéctica de la verdad:

> *"La rigidez metódica del pensar científico, que debe constituir el eje de nuestra mentalidad* (...) *no ha de traspasar su misión pretendiendo suprimir* (...) *el resto de nuestra vida interior* (...) *que encierra la potencialidad del porvenir mismo de la ciencia. El amor de la verdad* (..)

---

[63]Op.Cit. p.187.

[64]Op.Cit. p.243.

[65]Op.Cit. p.262.

no debe llegar a convertirse en odio al error, pues de él vive la verdad.[66]"

El alcance de las propuestas teóricas de Freud, pese a no haber alcanzado en el momento que Ortega escribe sus estados más desarrollados, es reseñado por Ortega. No podía ser menos cuando, el filósofo, siempre atento al progreso científico, lee en la obra freudiana el anuncio del nacimiento de una nueva ciencia:

"*No se trata, pues, de un acontecimiento indiferente. Freud pretende haber llegado, partiendo de ensayos anteriores, a establecer una nueva ciencia, por lo menos un nuevo metodo científico, la psicoanalisis, merced al cual se lleva luz a vertiginosas profundidades de la humana condición.*[67]"

Es más, el interés que despiertan la teoría psicoanalítica no se limita a su incidencia en el plano de la ciencia, sino que lo transpone en sus consideraciones de más alcance, llegando a situar sus planteamientos en lo más abstracto, en los registros más teórico del conocimiento humano, al punto de encontrar aquí su rasgo de identidad más esencial. Es esto último, precisamente, lo que legitima a Ortega para poder intervenir en el debate que inaugura el psicoanálisis en el pensamiento del siglo XX.:

"*Porque no es propiamente una cuestión de medicina lo que plantean las ideas de Freud* (...) *sino un tema de discusión psicológica, más exactamente aún, de lógica.* (...) *Lo característico de la psicoanálisis es que* (...) *transciende, desde luego, los límites de la consideración psicológica y se planta, de un salto, si no en la metafísica, en los confines metafísicos de la psicología.*[68]"

Sin embargo, las cautelas surgen aquí mismo, pues la consideración científica de un saber no surge de lo inmediato de su misma enunciación como tal. La adscripción a la categoría de ciencia exige el cumplimiento de unos requisitos, y Ortega se muestra cauto, prudente y riguroso con los datos y los razonamientos manifestados en los textos freudianos producidos hasta la época. Todo ello supone que Ortega hace una atenta y

---

[66]ORTEGA Y GASSET, J. *Psicoanálisis, ciencia problemática*, O.C.T.1, p.218.

[67]ORTEGA Y GASSET, J. *Psicoanálisis, ciencia problemática*. O.C.T.I, p.216.

[68]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.220.

lúcida lectura de los textos disponibles a través de los cuales va decantando qué pertenece al ámbito de lo científico, qué al orden de las intuiciones que adolecen aún de fundamento, o de aquellas que, a pesar de ello, se muestran cargadas de promesas de fecundidad heurística, dónde, en fin, hay o falta consistencia a los razonamientos que articulan los datos.

Así, una primera cautela a la consideración del psicoanálisis como ciencia: "*La psicoanálisis no es un sistema, sino una serie de generalizaciones*(...)[69]". Estas generalizaciones tienen un origen que las legitima: existe una parcela de lo real que se resiste a la inteligibilidad que permite el discurso científico-médico de la época "(...) *ciertas enfermedades ante las cuales tenía la medicina que cruzarse de brazos.*[70]" La valentía epistemológica de Freud está en proporción directa a la envergadura de la empresa que se propone. Es un reconocimiento explícito de Ortega a Freud, enmarcado en la idea de lo que Ortega denomina *robinsonismo*, y que volveremos a encontrar once años después, cuando prologará sus *Obras Completas*:

> "(...)*cuando un hombre de ingenio, llevado de una intensa y perentoria curiosidad, pero exento de la educación gremial, construye sobre un problema viejísimo una teoría espontánea, oriunda de sus hábitos mentales personalísimos, ajena a las teorías clásicas que han abierto a ese problema el camino real -en una palabra, el salteador de problemas, el* robinsón-, *tropieza a veces con suposiciones tan gallardas, con razonamientos tan trasparentes, sencillos y plausibles, que bien puede perdonársele la falta de buena policía científica, la ausencia de maneras, las imprecisiones, los olvidos elementales y demás defectos comúnmente adheridos a esta esforzada condición de robinsones.*
>
> *Pocas veces aparece ésta tan patente como en los libros de Freud que se refieren a cuestiones de psicología.*[71]"

---

[69]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.219.

[70]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.219.

[71]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.230.

Esta descripción que hace Ortega y su diagnóstico en cuanto a Freud[72] y su obra, muestran ese grado de inicial simpatía hacia el valor y la aceptación del riesgo en la investigación y el pensamiento que Freud demostró al asumir en solitario un destino que le colocaba en la contracorriente del discurso científico y universitario del momento:

> "(...) *Meynert* (...) *se había vuelto contra él* (...) *irritado por la defensa que Freud hizo del hipnotismo.* [Breuer y Fliess], *a los que Freud tuvo en altísimo concepto por muchos años, lo abandonaron, para gran decepción de él, cuando lo vieron persistir en sus impopulares trabajos sobre la sexualidad.*
>
> *En 1897 se embarcó, él solo, en lo que indudablemente configuró la más alta hazaña de su vida. Su determinación, coraje y honestidad lo convirtieron en el primer ser humano que alcanzó no sólo atisbos aislados de su inconsciente -algunos pioneros habían llegado ya a eso- sino a penetrar realmente en el mismo y explorarlo en su más remota profundidad. Esta hazaña imperecedera habría de conferirle la posición única que ocupa en la historia.*[73]"

Para Ortega, en 1911, indudablemente esta posición vendría conquistada por su aporte de la teoría de la represión -*expulsión* traduce Ortega *Verdrängung*-, concepto clave del psicoanálisis, que Ortega considerará como valiosa y perdurable aportación a la teoría del conocimiento, y que saludó desde su inicio -*He aquí una nueva idea que, armada de todas las armas, salta a la arena ideológica*[74]-.

Cierra Ortega el escrito que comentamos con un **placet** al esfuerzo investigador freudiano condicionado, sin embargo, al proseguimiento en la orientación que Ortega considera de futuro para la ciencia, y en la que, sin que parezca bien justificado en el

---

[72]No muy lejana de esta descripción se encuentra la propia imagen que Freud tenía de sí mismo en su tarea investigadora, hacia el año 1900, y que expresaba en privado de la siguiente manera: "(...) *en realidad yo no soy un hombre de ciencia, ni un observador, ni un experimentador, ni un pensador. No soy más que un Conquistador por temperamento -un venturero, si quieres traducir la palabra- con la curiosidad, la audacia y la tenacidad que caracterizan a esta clase de hombre.*" Recogido de JONES, E. *Vida y obra de Sigmund Freud*, T.I, p.359.

[73]JONES, E. *Vida y obra de Sigmund Freud*, T.II, p.13.

[74]ORTEGA Y GASSET, J. *Psicoanálisis, ciencia problemática*, p.225.

escrito una interpretación tal[75], el horizonte está puesto en las ciencias biológicas -*En el fondo trata Freud de hacer desembocar la psicofisiología en la biología y a esta tendencia no hallo nada que oponer*[76]-. Tal vez la frase que sigue, punto y aparte por medio -*Pero entremos en el recinto maravilloso de los sueños*-, al tiempo que concede un crédito a Freud, evoque el orden de lo ilusorio, de lo quimérico, más que de la esperanza.

Con ser este artículo no sólo el espacio más amplio dedicado por Ortega, sino, propiamente, el único artículo del filósofo sobre Freud y el psicoanálisis, sin embargo, existen otras diversas referencias a este y a su obra. Nos servirá, pues, hacer un recorrido por las diferentes posiciones que Ortega va tomando en relación a la teoría psicoanalítica a lo largo de los años en los que tenemos referencias textuales en sus obras. Este recorrido que abarca un cuarto de siglo, 1910-1934, nos va mostrando un Ortega que va marcando progresivamente su distanciamiento de las tesis freudianas, aunque sostenga el interés de estas para ser conocidas en el ámbito científico y cultural español. Pensamos que esta sería la posición orteguiana explícita: colocado como valedor del interés del psicoanálisis para la *sobrealimentación ideológica* que España necesitaba, sin embargo acentúa su diferenciación teórica con aquel en la linea de la *crítica científica*, que constituiría el otro ingrediente terapéutico que necesitaba el pais para salir de su postración intelectual y cultural.

Anteriormente a su escrito cardinal de 1911, encontramos, un año antes, la que es su primera referencia escrita sobre el psicoanálisis[77][78]. En este texto y en un par de

---

[75]Máxime cuando, anteriormente (p.220), Ortega afirma que las ideas de Freud lo que plantean, más allá de las cuestiones médicas e incluso psicológicas, es un tema de *lógica*.

[76]FREUD, S. O.C.T.I, p.237.

[77]ORTEGA Y GASSET, J. Hipótesis del histerismo español, en *Una primera vista sobre Baroja*, O.C.T.II, pp.110-111.

[78]Sin embargo, situemos como precisión histórica, que no es esta la primera noticia del psicoanálisis en España. Si la traducción de las *Obras Competas* de Freud situó a nuestra lengua en un lugar de privilegio para el acceso al pensamiento del profesor

páginas, Ortega hace un apretado resumen de la teoría psicoanalítica existente hasta el momento en una muy acertada condensación expositiva. En ella se acentúa el efecto disrruptivo en el curso del pensamiento de las emociones y afectos que han quedado inconscientes por la represión de las representaciones a las que estaban ligados. Ruptura del continuo intelectivo, presencia de ideas absurdas y exceso de intensidad emocional y expresiva configuran un panorama clínico que Ortega va a utilizar para hacer un diagnóstico "psicopatoantropológico" de la *postura* vital hispana; es más, incluso le sirve a Ortega el *punto de vista* psicoanalítico para sugerir una interpretación de España como

---

vienés, el interés que este despertó en España coloca a nuestro país en la paradójica situación de haber sido el primero en hacerse eco y difundir el nuevo método terapéutico -entonces método catártico-, sin ningún desarrollo posterior de relieve cuantitativo, ni cualitativo*. Así, encontramos que la primera traducción al castellano de las ideas freudianas se produce en la tempranísima fecha de 1893. El texto traducido es la "Comunicación preliminar" -*"Über den psychischen mechanismus hysterischer Phänomene: Vorläufige Mitteilung"*-, que aparecerá como Introducción de los *Studien über Hysterie*. Este escrito -en colaboración con J.Breuer-, apareció publicado en Viena en el mes de enero de 1893, no teniendo gran relieve en los ámbitos científicos de cultura alemana. Tan sólo al mes siguiente aparece la versión en castellano -traducción de autor desconocido- en la *Revista de Ciencias Médicas*, de Barcelona -vol.XIX, n°3, pp.54-59 y n°4, pp.85-89; y entre este mes y el siguiente, en la *Gaceta Médica de Granada*, -vol.XI, n°232, pp.105-111, y n°233, pp.129-135-, hecho que les grangea el privilegio de ser, según confesión de Strachey, "*la primerísima traducción de una obra psicológica de Freud que se haya publicado en el mundo*" (Cf. *Obras Completas de Sigmund Freud*, ed. Amorrortu, vol.II, p.9 *. Sin embargo, esta observación se refiere a la edición de la revista granadina, pues aquí no se hace referencia a la edición de la revista catalana que, según las fechas de aparición, llevó la inicitaiva de la edición de dicha traducción -cf. Lázaro, José S.: "La recepción de Freud en la cultura española (1893-1983)", *Medicina & Historia*, n°41, pp.10 y 11 nota 7-. Desconocemos si se trata de la misma traducción la versión publicada en ambas revistas, pero por las fechas -10-25 de febrero para la de Barcelona, y febrero y marzo para la de Granada-, pensamos que debe de ser la misma). El hecho cobra mayor relieve si consideramos que los ecos en Londres datan, el primero, del mes abril, y en París se demora hasta junio y julio, siendo,además, que en todos ellos se tratan solamente de reseñas.

* No obstante, la semilla de la lengua haría fructificar aquel esfuerzo, y el pensamiento psicoanalítico haría fortuna en los paises sudamericanos, particularmente en la Argentina, donde ha adquirido una difusión -a la que no fue ajena la inmigración de españoles durante la guerra civil, como Angel Garma-, y un dinamismo tal, que su infiltración en el tramado cultural del país hace que hoy en día sea considerado el hecho como "un caso sociológico".

síntoma de una posición más estructural, más de fondo, que sería *la postura africana ante el universo*. Nos encontramos aquí con un Ortega que, mucho antes que el propio Freud lo hiciera, utiliza las extrapolaciones clínicas de la teoría psicoanalítica para hacer un psicoanálisis aplicado. En esta extrapolación de la clínica a la teoría subyace la aprobación de la tesis de que las constantes clínicas encontradas por el psicoanálisis en las dolencias neuróticas suponen la presencia de estructuras psíquicas comunes, por lo menos, a amplios universos de sujetos. Los mecanismos que dan cuenta de la formación de los síntomas histéricos en los neuróticos, pueden servir para entender las actitudes y conductas de todo un amplio espectro de sujetos que conforman una misma posición frente a la vida.

Aun tenemos otro escrito posterior en el que Ortega encuentra en el psicoanálisis una teoría psicológica útil para su aplicación a lo social. Es en 1915[79], donde Ortega resalta nuevamente la estructura significante de las formaciones de lo inconsciente, para dar cuenta, esta vez, de la estructura del discurso de la *opinión pública*. La diferenciación entre "contenido latente" y "contenido manifiesto" aislada por Freud en su interpretación de los sueños, así como la forma encriptada de su enunciado que requiere el ejercicio de la interpretación para desvelar su auténtica enunciación, son los ejes propuestos por Ortega, a través de los cuales podemos guiarnos para entender *la opinión real de los círculos sociales*.

El año siguiente, 1916, encontramos un breve párrafo[80] en el que Ortega recoge la propuesta psicoanalítica de la etiología sexual de las enfermedades mentales. Ortega valora decididamente la certera orientación de Freud en apuntar a lo sexual como aquella fuerza generadora de una parcela desconocida de nuestra personalidad de igual montante que la parte consciente. No es difícil leer aquí la hipótesis del inconsciente en su realidad sexual, del mismo modo que recoge sucintamente las notas definitorias de la teoría general: lo energético *-potencia enmascarada-*, lo dinámico *-dirige anónima e*

---

[79]ORTEGA Y GASSET, J. *Ideas políticas*, O.C.T.X, p.320.

[80]ORTEGA Y GASSET, J. *Leyendo el Adolfo, libro de amor*, en Confesiones de «El Espectador». O.C.T.II, p.27.

irresponsable-, lo tópico *-velo tras el cual se esconde, la ocultación erótica, la mitad de nuestra conducta-*. Que desvelar todo esto sea para Ortega *haber puesto el dedo en la llaga de nuestra personalidad*, supone el reconocimiento de un punto de verdad ontológico presente en las teorías de Freud.

De mucho mayor alcance y compromiso teórico es la referencia de 1920[81]. Está enmarcada en un breve epígrafe, que constituye una pequeña joya de apretada reflexión psicológica en apenas tres páginas. Se plantea en ellas toda una concepción de fondo sobre la infancia y el lugar que ocupa en el psiquismo adulto. Esta concepción orteguiana se alinea con las propuestas psicoanalíticas en diversos aspectos[82]. Ortega hace suya una tesis fuerte del psicoanálisis, tesis que, además, le parece un *hecho palmario*:

> "(...) *en la realidad psíquica, el pasado no muere, sino que persiste, formando parte de nuestro hoy.*[83]"

Y aunque no cita explícitamente lo inconsciente, ni su equiparación freudiana con lo reprimido de la infancia, sí en cambio encontramos los elementos que permiten reconocerlo desdibujado, difuminado en la composición general del texto. Podríamos enunciar su propuesta general como que la infancia tiene una presencia de primera magnitud en el hombre adulto, de manera que el recorrido que cada cual realiza en el atravesamiento de su infancia va a contribuir de manera indeleble a la conformación de las características de su personalidad madura. Esta presencia del niño en el adulto opera contra el prejuicio adultista de partir de la consideración de este estado como algo

---

[81]ORTEGA Y GASSET, J. La psicología del cascabel, en *El Quijote en la escuela*, O.C.T.II, p.300.

[82]Parece como si Ortega hubiera querido aquí apoyarse, más claramente que en otras ocasiones, en el argumento de autoridad, enfatizando su afinidad con Freud en este punto al tratar a este como "genio" *-el genial psiquiatra Freud-*, expresión que multiplica su fuerza al no haber sido utilizada en ninguna otra de sus referencias. La más próxima a esta, es cuando habla *del gran psiquiatra vienés*, en el *Prólogo a "Obras Completas"* (T.IV, p.301), contexto este más proclive al halago.

[83]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.300.

definitivo, dado, para proyectar sus categorías y presupuestos sobre la comprensión del resto de los estados de la vida humana:

> "*Partimos de nuestro mundo* [adulto] *como de algo definitivo; y en vista de que el niño se mueve torpemente por este paisaje nuestro, consideramos la infancia como una etapa enfermiza, defectuosa, que la vida humana atraviesa para llegar a la madurez.*[84]"

Esta concepción que supone una idea deficitaria del periodo vital de la infancia opera también pedagógicamente para producir adultos deficitarios, por lo que la propuesta pedagógica orteguiana va a ir en la dirección opuesta, en la dirección del fomento de la vivencia de lo infantil en su mayor plenitud posible:

> "*Hagamos niños perfectos, abstrayendo en la medida posible de que van a ser hombres; eduquemos la infancia como tal, rigiéndola, no por un ideal de hombre ejemplar, sino por un* standard *de puerilidad. El hombre mejor no es nunca el que fue menos niño, sino al revés* (...)[85]".

Lo propio de la infancia, su patrimonio específico, pierde así su condición de fuerza a someter, a doblegar hasta su exterminio por supuestos intereses de adecuación y capacitación sociales. Bien al contrario, Ortega plantea una relación dialéctica -ni sumación, ni sustracción-, entre la infancia y el estado adulto por la que la segunda integra, conservándola, a la primera. Es, pues, una propuesta sin duda radical, con una carga subversiva próxima a la que supuso el reconocimiento de la sexualidad infantil por parte del psicoanálisis. La infancia es, no sólo vida plena, que merece ser vivida por el niño en toda su dimensión y cuidada por el adulto, sino que supone, además, el tesoro -(...) *niño acurrucado y escondido, presto a dar el brinco genial sobre la vida* (...)-, reserva de la riqueza que el adulto futuro podrá desplegar en creaciones culturales y científicas:

> "*Así, el canto del poeta y la palabra del sabio, la ambición del político y el gesto del guerrero son siempre ecos adultos de un incorregible niño*

---

[84]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.298.

[85]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.299.

prisionero"[86].

De aquí la posición pedagógica de Ortega en su vertiente crítica respecto a las corrientes imperantes en aquel momento, por muy de vanguardia que se presentasen, ya que:

> "(...) *la pedagogía* [tiende] *siempre a actuar contra la niñez del niño* (...) *Siempre se hace que la madurez gravite sobre la infancia, oprimiéndola, amputándola, deformándola.* (...) *grande parte de la pedagogía actual* (...) *tiene el carácter de una caza al niño, de un método cruel para vulnerar la infancia y producir hombres que llevan dentro una puerilidad gangrenada.*[87]"

El psicoanálisis no es una pedagogía, pero parece inevitable que sus investigaciones clínicas y sus conclusiones teóricas afecten a todo el campo de la infancia. La actitud de Freud fué también de severidad crítica respecto a los usos pedagógicos -*la reflexión más inmediata enseña que la educación no ha cumplido hasta ahora sino muy imperfectamente su misión y ha causado a los niños graves daños*[88]-, al tiempo que muy parca en recomendaciones educativas. Su crítica se centra en lo que de excesivo aportan las prácticas educativas en el intento de controlar la vida pulsional del niño. En ningún momento se puede deducir de aquí que Freud propugnara un hedonismo educativo, o una condescendencia sin límites a las apetencias infantiles en aras a la evitación de traumas psíquicos perdurables. Para Freud, la represión como proceso general -es decir, en su acepción metapsicológica-, es condición de cultura, y proceso esencial en la constitución de la subjetividad. Por su parte, la educación es considerada por él como factor de soporte y apoyo del proceso de sublimación que rinde sus frutos del lado del progreso de la civilización. En este aspecto Freud se alinea con los objetivos generales de la educación:

> "*El niño debe aprender a dominar sus instintos. Es imposible dejarle en libertad de seguir sin restricción alguna sus impulsos. Ello constituiría*

---

[86]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.300.

[87]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.298 y 300.

[88]FREUD, S. *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, O.C.T.III, p.3186.

un experimento muy instructivo para los psicólogos; pero les haría imposible la vida a los padres y acarrearía a los niños mismos graves prejuicios, como se demostraría en parte inmediatamente, y en parte en años posteriores. Así, pues, la educación tiene forzosamente que inhibir, prohibir y sojuzgar(...)[89]"

De la misma manera, la propuesta orteguiana de *educación de la espontaneidad*, no supone

"*abandonar la naturaleza del niño a su libérrimo desarrollo*, sino *que se potencie esa naturaleza, que se la intensifique por medio de artificios. Estos artificios son precisamente la educación.*[90]"

Es el exceso en la represión de las pulsiones -sexualidad y agresividad, básicamente-, las que merecen la censura de Freud:

"*Que la educación del niño puede ejercer un poderoso influjo a favor o en contra de la disposición de la neurosis es, por lo menos, muy probable; pero aquello a lo que la educación debe tender y cuáles han de ser sus puntos de ataque son cuestiones aun muy problemáticas. Hasta ahora no se ha marcado más fin que la dominación, y muchas veces,más exactamente, la yugulación de los instintos. El resultado no ha sido ciertamente nada satisfactorio. No se preguntaba tampoco por qué caminos y a costa de qué sacrificios era conseguida la yugulación de los instintos incómodos.*[91]"

Solamente

"*si se sustituye a esta labor la de hacer al indviduo capaz de cultura y socialmente utilizable a costa de un mínimo de pérdida de su actividad.*[92]"

podrá el psicoanálisis aportar al educador *indicaciones inestimables*:

"*La represión violenta de instintos enérgicos, llevada a cabo desde el*

---

[89]Ibidem.

[90]ORTEGA Y GASSET, J. *La paradoja del salvajismo*, en Op.Cit. p.289.

[91]FREUD, S. *Análisis de la fobia de un niño de cinco años*, O.C.T.II, p.1493.

[92]Ibidem.

exterior, no produce nunca en los niños la desparición ni el vencimiento de tales instintos, y sí tan solo una represión, que inicia una tendencia a ulteriores enfermedades neuróticas.[93]"

Si la opción educativa de Ortega es aquí la de potenciar al máximo lo infantil en sí mismo, teniendo como horizonte, no el *ideal que tengamos del hombre maduro*, sino *un standard de puerilidad*, Freud nos propone reflexionar *con qué pérdidas de la capacidad de rendimiento y de goce es conquistada la normalidad exigida*[94], exortando a la pedagogía a la prudencia en sus acciones, la modestia en sus objetivos y a la mesura en la aplicación de sus derechos:

"*La educación debería guardarse cuidadosamente de cegar estas preciosas fuentes de energía y limitarse a impulsar aquellos procesos por medio de los cuales son dirigidas tales energías por los buenos caminos.*[95]"

Esta actitud positiva de resaltar y apoyar la realización de las capacidades, en vez de exacerbarse en la coerción, converge con la propuesta orteguiana de que *se potencie esa naturaleza, que se la intensifique por medio de artificios. Estos artificios son precisamente la educación.*

De manera similar a como para Ortega, *lo mejor de nosotros* está en esa capacidad dinamizadora y energética de la infancia integrada en la personalidad adulta, Freud nos recuerda que *nuestras mejores virtudes han nacido, en calidad de reacciones y sublimaciones, sobre el terreno de las peores disposiciones.*[96]"

Si esto es así para la producción cultural, para la posibilidad de la vida humana en plenitud, tanto a nivel individual como social, también lo es para toda la faz miserable de la existencia. El peso de la *niñez maltratada* obrará en el adulto limitando, dislocando, trastornando su vida, arruinando sus posibilidades, forzando su destino. Es

---

[93]FREUD, S. *Múltiple interés del psicoanálisis,* O.C.T.II, p.1866.

[94]Ibidem.

[95]FREUD, S. Op.Cit. p.1867.

[96]FREUD, S. Op.Cit. p.1867.

aquí donde Ortega cita explícitamente la autoridad de Freud en materia de psicopatología, recogiendo sus tesis sobre la psicogénesis infantil de *muchas* perturbaciones mentales, tanto desde la vertiente del impacto afectivo de los traumatismos psíquicos, como aquella de las perturbaciones referentes a la insatisfacción del deseo.

Pero, además, este texto es uno de los lugares donde queda de manera más poeticamente definida la división subjetiva, que habremos de tratar más ampliamente en el lugar que le corresponde - "*Somos todos, en varia medida, como el cascabel, criaturas dobles* (...)"[97]. Adelantemos, sin embargo, que la metáfora del cascabel condensa diversas ideas que tienen su elucidación en la topología, la dinámica y la economía psíquica freudiana. Respecto de la primera, encontramos la figura de la *personalidad adulta* como superestructura que recubre una infraestructura primitiva y previa que sería la infancia, *personaje interior, núcleo íntimo* de nosotros mismos. Si en nosotros

> "*no sólo perduran aquellos breves trozos de nuestro personal pretérito que recordamos, sino que todo él, íntegramente, colabora en nuestro ser actual* (...)[98]"

es decir, si perdura no solamente aquello que recordamos, a lo infantil que perdura y que permanece fuera de nuestra consciencia habrá que concederle un lugar y un estatuto: bien podría ser el de "inconsciente", y "represión" podría ser el nombre del mecanismo que mantiene apartado de nuestra voluntaria disposición toda esa parte de nuestra historia, de nuestra biografía. En el aspecto dinámico y energético, queda patente que es del lado de lo infantil de donde parte la iniciativa de la actividad psíquica -"(...) *se agita, incansable y prisionero, un niño audaz*[99] (...) *siempre agitado y vivaz*[100]"-. Esta

---

[97]Ibidem.

[98]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.300.

[99]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.299.

[100]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.300.

agitación incansable, esas *quejas doloridas*, remiten facilmente a esa insistencia, a esa persistencia de lo inconsciente, *incorregible* como el *niño prisionero* orteguiano, indestructible por el tiempo, resistente a la lógica racional, rebelde a las convenciones sociales. Es de este lado *audaz* que nuestra conciencia va a mostrar sus fisuras por la acción de ese "otro lugar" psíquico, de manera que lo irreductible de aquello primitivo que quedó sepultado por las imposiciones de la educación y la cultura, surja, sin haber sido invitado, en forma de lapsus, actos fallidos o cualquiera otra de las formaciones de lo inconsciente -*el que nos hace tal vez reir en medio de un duelo, o decir una impertinencia a un grave magistrado*[101]-. Por que, efectivamete, este *niño* que se muestra *audaz*, siempre es *díscolo* con las imposiciones provenientes de esa envoltura *de buen sentido, de previsión y cálculo, de enérgica voluntad* a la que ostiga un deseo que obliga más que el deber -*seguir tomando el sol cuando el deber nos obliga a ausentarnos*[102]-.

En interesante reparar en la equiparación que hace Ortega en este texto entre *salvajismo* e *infancia*, relación establecida por Freud desde épocas tempranas de su teorización. La idea que sostiene su afinidad es la de la "paternidad" correspondiente del salvaje con el hombre culto, y del niño con el hombre adulto. En el niño y en el salvaje está la capacidad genésica de trascender su propio estado, su propia situación para advenir a un nivel de organización más complejo, de mayor integración. Tal como hemos recogido la idea de Freud de que *nuestras mejores virtudes han nacido* (...) *sobre el terreno de las peores disposiciones*, Ortega afirma la idea de que *la cultura y la civilización, que tanto nos envanece, son una creación del hombre salvaje*[103]. Una segunda idea que sostinene la equiparación anterior es que, así como los estados más complejos de organización cultural integran los anteriores por los que ha ido atravesando, inclusive los más primitivos, de la misma manera, a nivel del individuo,

---

[101]Ibidem.

[102]Ibidem.

[103]ORTEGA Y GASSET, J. *La paradoja del salvajismo*, en Op.Cit. p.280.

es la madurez no una supresión, sino una integración de la infancia[104]. Esta idea central del psicoanálisis está en la base de su concepción de "organización libidinal" que culmina en los niveles de integración que se dan en la sexualidad adulta:

> "(...)*la vida sexual, o como nosotros decimos, la función de la libido lejos de aparecer de una vez y lejos de desarrollarse permaneciendo semejante a sí misma, atraviesa una serie de fases sucesivas* (...)*El punto máximo de este desarrollo se halla constituido por la subordinación de todas las tendencias sexuales parciales bajo la primacía de los órganos genitales; esto es, por la sumisión de la sexualidad a la función procreadora.*[105]"

Es precisamente la perduración en la vida adulta de todo este proceso de organización e integración de las pulsiones parciales presentes en la sexualidad infantil, la que va a posibilitar, a través de las diversas incidencias posibles a lo largo de dicho proceso, que se constituyan aquellos quistes o tumores psíquicos -en palabras de Ortega-, que explosionará en forma de enfermedad, o deformación de su alma[106]:

> "(...)*partes aisladas de los instintos permanecen detenidas en los estados previos al desenlace final y producen así las* fijaciones *de la libido, muy importantes como disposiciones a ulteriores transgresiones de las tendencias reprimidas y que integran una determinada relación con el desarrollo de ulterior neurosis y perversiones.* [107]"

Constituido así el adulto en un progresus que integra en la fase final la totalidad de lo recorrido, el reconocimiento de la presencia de aquellos estados primitivos será posible en el estado actual:

> "*¡Cuantas veces, al mirar los ojos de un hombre maduro, vemos deslizarse por el fondo de ellos su niño inicial, que se arrastra, todavía doliente, con un plomo en el ala!.*[108]"

---

[104]ORTEGA Y GASSET, J. *La psicologíadel cascabel*, en Op.Cit. p.299.

[105]FREUD, S. *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, O.C.T.II, p.2327.

[106]Veremos más adelante que es este precisamente un punto también de separación de Ortega respecto a Freud.

[107]FREUD, S. *Psicoanálisis y teoría de la libido*, O.C.T.III, p.2668.

[108]ORTEGA Y GASSET, J. *La psicología del cascabel*, en Op.Cit. p.300.

Este *niño inicial* que sabe encontrar Ortega a traves de la "mirada", no supieron encontrarlo los clínicos anteriores y de la época de Freud a los que, precisamente la mirada les entretuvo en la fenomenología del paciente adulto que tenían ante sus ojos. Fue el desplazamiento que hizo Freud desde la mirada hacia la "escucha" lo que permitió la inauguración de una nueva clínica de los trastornos mentales basados en el discurso del paciente:

> "*Este procedimiento de la* asociación libre *ha sido mantenido* (...) *como regla técnica fundamental. Iniciamos el tratamiento invitando al paciente a ponerse en la situación de un autoobservador*(...) *limitándose a leer la superficie de su conciencia y obligándose, en primer lugar, a una absoluta sinceridad, y en segundo, a no excluir de la comunicación asociación ninguna*(...).[109]"

Fue a través de las palabras del adulto que Freud supo reconocer ese *niño inicial, todavía doliente*, ese *niño interior* que brinca *para libertarse y chocar con las paredes inexorables de su prisión*[110], construida con los bloques que las "defensas" contra las pulsiones han aportado: la personalidad, el yo, el carácter, distintos nombres que toma el logro de las identificaciones a los significantes de la cultura y que mantienen "reprimidas" aquellas tendencias que, por su única exigencia de satisfacción, se muestran contrarias a los logros y las exigencias de la civilización. Esta

> "*se basa, en general, en la renuncia de los instintos, y cada individuo tiene que repetir personalmente en su camino, desde la infancia a la madurez, esta evolución de la Humanidad hasta la resignación razonable.*(...) *Parte de ellos integra la valiosa cualidad de poder ser desviados de sus fines más próximos y ofrecer así su energía, como tendencias «sublimadas», a la evolución cultural.*(...) *Otra parte, singularmente estimada, de la creación psíquica se halla consagrada al cumplimiento de deseos, a la satisfacción sustitutiva de aquellos deseos reprimidos que desde los años infantiles viven insatisfechos en el alma de cada cual.*[111]"

---

[109]FREUD, S. *Psicoanálisis y teoría de la libido*, O.C.T.IIII, p.2663.

[110]Ibidem.

[111]FREUD, S. *Esquema del psicoanálisis*, O.C.T.III, p.2740.

Vemos, pues, que la metáfora del *cascabel* conviene a cierta idea -condensada, como lo es toda metáfora- que pueda derivarse de la interpretación psicoanalítica de lo psicológico, tanto por su significación topológica de una dualidad radical -la idea de dos niveles psíquicos, dos lugares concéntricos-, como por su significación dinámica -el producto psíquico, *el son, el trino alegre que hacia fuera envía*, como efecto de la interacción de intereses antitéticos entre aquellos-, así como por su significación energética, *el brinco genial*, que sitúa del lado de los estratos más primarios, más interiores, la fuente de recursos que alimenta aquel dinamismo. Tendríamos que incluir aquí la interesantísima diferenciación que hace Ortega en otros epígrafes de este mismo texto[112], entre *Deseo* y *Voluntad*, el lugar que concede al *Sentimiento* en la vida psíquica y su diferenciación de lo que denomina *pulso vital*. Todo ello ayudaría a completar la metáfora, particularmente a entender "por qué" se mueve y "cuándo" suena el cascabel. Sin embargo, pensamos que el momento de ello habremos de postergarlo, pues todo ello encuentra su lugar lógico en el capítulo que dedicaremos a la concepción de lo psíquico en Ortega y en Freud.

La referencia siguiente la vamos a encontrar en 1922[113]. Indudablemente, prologar el inicio de la publicación de unas "obras completas" -en este caso las de Freud-, y que, además, son traducidas por su iniciativa e impulso, parece que conlleva implícitamente el elogio al autor y a la obra prologada. Siendolo así, Ortega no se va a privar de hacer una especie de resumen y síntesis crítica de su posición respecto a la obra de Freud colocando, junto a los elogios que le merece, también las críticas más severas. Detengámonos brevemente en aquello que de más valioso y duradero alberga para Ortega la obra freudiana. Así, haciendo una breve introdución justificatoria del interés suscitado por el psicoanálisis en la cultura occidental, Ortega tratando a Freud de *gran psiquiatra*, elogia su manejo del lenguaje y el estilo literario que pone al servicio de la

---

[112]Nos referimos a los epígrafes: *El Deseo* (p.287), *El Sentimiento* (p.292), y *Vida Ascendente y Decadente* (p.289), en ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit.

[113]ORTEGA Y GASSET, J. O.C. Tomo VI, pp.301-303. *Prólogo a , Obras completas, de Sigmund Freud.* [1922].

exposición y transmisión de lo que considera *la creación más original y sugestiva que en los últimos veinte años ha cruzado el horizonte de la psiquiatría*, concretando aquella en el texto princeps de 1900 *Die Traumdeutung*, a la que califica como *una de las producciones más interesantes del pensamiento contemporaneo*, reconociendo así en la obra capital de Freud su dimensión de alcance cultural general, más allá de su interés clínico y psicológico. Ortega recoge esta creación en su vertiente teórica y en su vertiente terapéutica. Ligando su origen a su dimensión clínica, Ortega define al psicoanálisis como una *terapéutica de sesgo extraño y dramático.* Nuevamente vemos la cautela y la brevedad de juicio cuando el filósofo se refiere a este aspecto. Efectivamente, para el siglo XX ya son extrañas la terapéuticas del "logos". No olvidemos que será precisamente el esfuerzo de Freud por introducir el poder curativo de la palabra del lado de la "episteme", siguiendo la vía marcada por el hipnotismo, lo que es un motivo de discusión principal en el acercamiento orteguiano. Probablemente el modelo organicista imperante en la psiquiatría del momento hacía aparecer a una terapia a través de la palabra, y solamente de la palabra, como algo situado en las antípodas de lo admisible y de lo esperable en una clínica médica que, por científica y técnica había de ser "muta ars", arte mudo, sin palabras, pues aún estaba muy próximas todas las artes del "inanibus verbis", terapéuticas que confiaban en jaculatorias y ensalmos, en cánticos y plegarias, para erradicar las enfermedad del cuerpo y del alma. En cuanto a su sesgo *dramático*, Ortega enlaza aquí con la misma caracterización hecha en 1911 cuando se refería a la terapia psicoanalítica como *técnica de la purgación o katharisis espiritual.* La lógica de esta continuidad queda bien recogida en estas palabras de Laín Entralgo:

> " *En cuanto palabra comunicada a otro ¿qué otra cosa persigue la obra literaria sino persuadir de algo? Y entre todos los géneros literarios, ¿no es acaso el teatral el que de manera más directa cumple esta función persuasiva? Desde este punto de vista hay que considerar, a mi juicio, el viejo, siempre vivo y nunca resuelto problema de la* kátharsis *a que alude la famosa definición aristotélica de la tragedia.*[114]"

[114]LAIN ENTRALGO, Pedro: *La curación por la palabra en la antiguedad clásica*, ed. Anthropos, Barcelona 1987, p.199.

El término de *dramático*, en su acepción clásica, conviene, pues, a la cura psicoanalítica: alberga la situación de interlocución con lo que conlleva de escena, de representación en la que la palabra vehiculiza emociones y ansiedades. Implícitamente está también presente la peculiar relación que liga al oyente con el hablante, relación *transferencial* bien ilustrada en esta secuencia de una cura freudiana:

> "(...) *para llegar a la convicción de que su actitud respecto al padre exigía aquel complemento inconsciente, tuvo que recorrer el doloroso camino de la transferencia.. No tardó en llegar a injuriarme groseramente e injuriar a todos los míos en sus sueños, fantasías diurnas y ocurrencias* (...) *Cuando en las sesiones de tratamiento me comunicaba tales injurias, su actitud era la de un hombre desesperado: «¿Cómo es posible que usted consienta dejarse injuriar por un hombre despreciable como yo? Debe usted arrojarme de su casa. No merezco otra cosa» En estas ocasiones solía levantarse del diván y andar de un lado a otro por el cuarto* (...) *para alejarse de mí, temeroso de que le golpeara. Cuando permanecía sentado se conducía como alguien que trata de eludir, poseído de verdadero pánico, una violenta corrección; se llevaba las manos a la cabeza, se tapaba la cara con los brazos, se hechaba hacia atrás con el rostro dolorosamente contraído, etc. Recordaba que su padre era fácilmente irritable y que en su violencia no sabía a veces hasta dónde podía llegar.* (...) *En este punto culminante de la cura surgió una gran cantidad de material, retenido hasta entonces, que permitió ya una visión total del caso.*[115]"

Como teoría, Ortega la trata de *sistema psicológico* en el que separa la calificación a otorgar a sus componentes: así, mientras las *observaciones* son *auténticas*, las *hipótesis* son *arriesgadas*. Esta calificación parece albergar una cierta dificultad en Ortega, como si aun le faltasen datos o reflexión suficiente para decantarse por una posición más definida. En este punto, resalta aquello que le parece más sólido, más inconstestablemente del lado de la ciencia: la teoría de *la represión*. Sean como fueren de científicas las diversas teorías que constituyen el sistema psicoanalítico, Ortega les concede un inigualable carácter de *agudeza y originalidad*. Y esto es así porque nuestro filósofo va a valorar en gran medida la *osadía* investigadora de Freud, frente al

---

[115]FREUD, S. *Análisis de un caso de neurosis obsesiva*, O.C.T.II, pp.1467-1468.

conservadurismo epistemológico imperante, de manera que, sacrificando *la castidad lógica de los procedimientos*, incorporó a los intereses de la ciencia un campo como el de la sexualidad humana *tradicionalmente cerrado a la investigación*, a pesar de *la innegable importancia de esta función biológica dentro de la vida psíquica*. Tal vez por ello, a quien se acerque a las ideas de Freud, Ortega la asegura, si no un convencimiento, al menos *recibir de sus libros fecundas sugestiones*, posición que arriesgaríamos a señalar como la suya propia, al menos en el momento en que escribe estas líneas.

Tal vez sería interesante terminar este apartado incluyendo a modo de complemento, el interés que la obra freudiana despertó entre pensadores e intelectuales próximos a Ortega, reflejado en su presencia en la *Revista de Occidente*. Estas aportaciones participan de los aspectos elogiosos de la actitud de Ortega, bien sea explícitamente, como el caso de García Morente[116], quien califica la teoría freudiana de *interesante* y *profunda*, bien sea implícitamente, con una actitud expositora divulgativa y acrítica en su conjunto, aunque se elogie la *genialidad* de sus teoría en general, o incluso se le defienda de críticos terceros como es el caso de Sacristán[117], así como Rodriguez Lafora[118], que resalta también la importancia del psicoanálisis para múltiples campos del saber, entre los cuales se encuentra la comprensión de la psicosis, uno de los aspectos juzgado como excesivo por el propio Ortega. Como otros muchos, van a ser personas interesadas en el plano cultural general, incluso que admitirán aspectos parciales como avances innegables en sus respectivos campos profesionales de acción y reflexión, pero que mantendrán importantes reservas a la tesis de la etiología sexual de los trastornos mentales y, en general, al papel preponderante que concede el

---

[116]García Morente, M.: *El chiste y su teoría*, T.I, nº3, septiembre de 1923, pp.356-368.

[117]Sacristán, J.M.: *Das Ich und das Es*, T.II, nº5, noviembre 1923, pp.263-266, y *Freud ante sus contradictores*, T.VIII, nº22, abril 1925, pp.134-139.

[118]Rodriguez Lafora, Gonzalo: *La interpretación de los sueños*, T.VI, nº16, octubre 1924, pp.161-165 (Indice nº708), y *La reforma de la moral sexual*, T.XXXIX, nº116, febrero de 1933, pp.150-173 (Indice nº1072).

psicoanálsis a la sexualidad en la vida psíquica del ser humano, de manera que nunca se incluirán entre los seguidores de las doctrinas y las técnicas psicoanalíticas. En su conjunto, y cada uno en su campo, pensamos que reproducen la actitud global de Ortega hacia las ideas de Freud.

* * *

3. LA SEGUNDA PALABRA.

3. LA SEGUNDA PALABRA: Mecanicismo epistemológico y pansexualismo.

A partir de aquella fecha -1922-, las referencias a Freud y su obra -1924, 1926 y 1934-, son escasas en extensión y de un carácter marcadamente crítico. En general, denominamos "segunda palabra" tanto a esta posición crítica que fue tomando en la diacronía el discurso de Ortega en relación al psicoanálisis, como, y principalmente, a aquella otra que podemos encontrar sincronicamente en la anterior, pues arranca prácticamente desde el comienzo de sus referencias a Freud, matizando su apoyo, puntualizando su aproximación, marcando, sobre todo, sus distancias, o bien, indicando sus insuficiencias teóricas cuando no, expresamente, rechazando aquello que del psicoanálisis le parece insostenible o poco fundado.

Retomemos la referencia de 1910. En ella, la utilización que hace Ortega de la teoría freudiana parece resultarle excesiva en un momento posterior (¿?), ya que se ve en la necesidad de matizar lo que inevitablemente ha de leerse como aceptación de aquellas, a través de una nota a pié de página en la que acota, de lo escrito en su momento, aquella parte de las teorías de Freud que da por válidas científicamente. Recuerda la fecha del escrito como dando a entender que en aquella época, las ideas de Freud se mantenían dentro de dicha consideración, habiendo, posteriormente, derivado hacia excesos inadmisibles.

La primera de las dos críticas que Ortega incluye en dicha nota es referente al método de interpretación de los sueños. Aunque no enuncia su crítica de manera particular, su descalificación parece apuntar a su carácter acientífico. Esto sorprende en alguna medida, ya que, recordemos, en su *Prólogo* de 1922 califica elogiosamente a la *Traumdeutung* concediéndole su lugar en el conjunto de la producción intelectual del momento.

Es curiosa la lectura que hace Ortega del concepto freudiano de represión, concepto que Ortega va a rescatar siempre como la aportación más segura del psicoanálisis. Ortega da siempre muestras de una clara comprensión de él, y sin embargo va a desligarlo del concepto de inconsciente del cual es completamente solidario.

Psicoanalíticamente no se puede entender uno sin el otro. Lo mismo podríamos decir de la utilización que hace en la referencia de 1915 de la división entre contenido latente y contenido manifiesto del discurso: la presentación que aparece *disfrazada* en la conciencia implica la represión de contenidos inconscientes. Sin embargo, para Ortega, lo inconsciente no ha sido admitido nunca explícitamente, probablemente por su génesis sexual. En la nota que comentamos se puede seguir este hilo conductor al definir Ortega como *grotesca* la idea de una *génesis sexual* del conjunto de la conciencia. Si lo inconsciente es lo sexual -infantil- reprimido y lo psíquicamente primario, la conciencia no puede por menos de enraizarse con esta génesis. Otra cosa es que la oposición a la emergencia de aquellos contenidos sexuales sea una de sus funciones esenciales.

No parece ser esta la única dificultad para admitir la hipótesis de lo incosnciente, la cual será para Ortega la que *mayor superficie ofrece a la crítica*. Reclamando la *unidad de la experiencia*, Ortega, en su artículo de 1911, se alinea en esta ocasión con los postulados fisicalistas del positivismo en el que se reconocía la nueva psicología. De esta suerte, el postulado psicoanalítico de atender lo mental *sin mediación* fisiológica le parece a Ortega de la mayor gravedad. Equivale a retomar un dualismo mente-cuerpo que, en su simultaneidad temporal, impide la indistinción de los fenómenos imposibilitando el conocimiento científico. ¿Cómo se podría buscar, entonces, las leyes que les convienen si no se podría fijar la serie de fenómenos distintos entre los cuales establecer una función precisa?

En esta linea de crítica epistemológica Ortega plantea la pretensión del psicoanálisis de ser una ciencia explicativa frente a las psicologías, que no superarían un estado descriptivo. Para Ortega, el nivel explicativo del psicoanálisis habría de poder dar cuenta, a través de una causalidad mecánica, y *mecánica física*, de que existe una *conexión necesaria* entre los hechos, por la cual los fenómenos que estudia el psicoanálisis son necesariamente como dicen, y pone en boca de un supuesto psicoanalista el argumento de que el psicoanálisis no busca *causas a priori*, argumento con el cual conviene el filósofo. No se equivoca Ortega cuando apunta a este par compuesto de pretensión científica y dificultad de fundamentación. Recojamos la posición de Freud en 1920:

"(...) *en este punto atrae nuestra atención una circunstancia con la que tropezamos también en otros muchos casos de explicación psicoanalítica de un proceso anímico. En tanto que perseguimos regresivamente la evolución partiendo de su resultado final, vamos estableciendo un encadenamiento ininterrumpido y consideramos totalmente satisfactorio e incluso completo el conocimiento adquirido. Pero si emprendemos el camino inverso, partiendo de las premisas descubiertas por el análisis, e intentamos perseguir su trayectoria hasta el resultado, desparece nuestra impresión de una concatenación necesaria e imposible de establecer de otra forma. Advertimos enseguida que el resultado podía haber sido distinto y que también hubiéramos podido llegar igualmente a comprenderlo y explicarlo. Así pues, la síntesis no es tan satisfactoria como el análisis o, dicho de otro modo, el conocimiento de las premisas no nos permite predecir la naturaleza del resultado.*[119]"

Freud recurre, para resolver esta dificultad, a la presencia del factor cuantitativo como serie complementaria del factor cualitativo:

"*Aunque conozcamos por completo los factores etiológicos determinantes de cierto resultado, no conocemos más que su peculiaridad cualitativa y no su energía relativa. Algunos de ellos habrán de ser juzgados por otros más fuertes y no participarán en el resultado final. Pero no sabemos nunca de antemano cuáles de los factores determinantes resultarán ser los más fuertes y cuáles los más débiles. Sólo al final podemos decir que los que se han impuesto eran los más fuertes. Así pues, analíticamente puede descubrirse siempre con toda seguridad la causación, siendo, en cambio, imposible toda predicción sintética.*[120]"

El hecho de que no estuviera aún en posesión del logaritmo psicofísico que permita la cuantificación de la energía libidinal no impide a Freud afirmar el carácter cuantitativo de la líbido como factor explicativo. Así, criticando la pretensión de las escuelas francesas de hipnotismo de haber encontrado en la sugestión la explicación de todo, propone que esta, que no ha conseguido ser fundamentada tras treinta años de investigación, a su vez, puede ser explicada por su concepto de *libido*, al que define

---

[119]FREUD, S.: *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina*, O.C.T.III, pp.2558-2559.

[120]Ibidem.

como:

> "(...) *la energía -considerada como magnitud cuantitativa, aunque por ahora no censurable*[121]*- de los instintos relacionados con todo aquello susceptible de ser comprendido bajo el concepto de* amor.[122]"

El efecto apres-coup forzado por la imposibilidad de precisar ese factor cuantitativo en la determinación causal coloca al psicoanálisis en la posición de tenerse que limitar al descubrimiento de los mecanismos psíquicos y *perseguir los caminos que enlazan tales mecanismos con las disposiciones instintivas.*[123] Llegado a este punto, Freud reconoce el límite natural de la investigación psicoanalítica en su encuentro con la biología. No es, pues, como entiende Ortega el horizonte epistemológico de Freud tratando *de hacer desembocar la psicofisiología en la biología.* Mas bien al contrario, el psicoanálisis se detiene allí mismo. El proyecto racionalista de Freud, no pasa por una biologización del psicoanálisis, como así lo entendieron algunos post-freudianos. A partir del capítulo VII de su *Traumdeutung*, para Freud el recurso a la jerga psicofisiológica cumple la función de modelo auxiliar, soporte para sus concepciones metapsicológicas, de manera que tanto valen los esquemas neurológicos como los aparatos ópticos. Lo esencial es que, a partir de aquí, Freud declara su propósito:

> "*Vamos ahora a prescindir por completo de la circunstancia de sernos conocido también anatómicamente el aparato anímico de que aquí se trata y vamos a eludir asimismo toda posible tentación de determinar en dicho sentido la localidad psíquica. Permaneceremos, pues, en terreno psicológico* (...).[124]"

Es inevitable, pues, que nos sorprendamos con esta última afirmación de Ortega

---

[121]Término de traducción equívoco, pues se refiere Freud a la cualidad de la libido de ser *mensurable.*

[122]FREUD, S.: *Psicología de las masas y análisis del yo*, 1921, O.C.T.III, p.2576-2577.

[123]Op.Cit. p.2561.

[124]FREUD, S. *La interpretación de los sueños*,O.C.T.I, p.672.

sobre la pretensión científica de Freud. No es facil de entender, después de haber escogido para su comentario la ejemplificación freudiana del lado del análisis de las cadenas significantes, despues de haber considerado que el psicoanálisis planteaba los problemas del lado de la lógica, más que del lado de la medicina, despues de haber recogido claramente la resolución de Freud de mantenerse en el terreno de lo mental para abordar los trastornos psíquicos. Parece innegable que Freud tenía al positivismo como el método científico que convenía a las ciencias naturales, pero nunca desdibujó sus referencias ontológicas por matenerse dentro del purismo epistemológico, por incómodo y perjudicial que fuera para la homologación científica del psicoanálisis.

Incluye este artículo la única referencia al psicoanálisis en cuanto técnica psicoterapéutica. La coloca del lado de la religión por más que se presente como una versión laica de la confesión. Parece evidente que Ortega se orienta para esta afirmación en los primeros escritos técnicos de Freud, en la época de la teoría traumática de la neurosis, a finales del siglo pasado. Aun así, planea en Ortega un pre-juicio en este sentido. Indudablemente, la religión y sus formas sociales es un referente muy fuerte en nuestra cultura como para evitar usarlo de patrón de conocimiento de un nuevo discurso, de un lazo social enteramente nuevo que se asienta sobre la relación asimétrica entre dos semejantes en la que uno de ellos, el que escucha, es colocado en posición de saber sobre el sufrimiento del otro, el que habla de sí, sufrimiento que, además, aparece como el emergente de un conflicto entre la moral y la satisfacción del deseo, y que tiene su lugar en las *vertiginosas profundidades de la humana condición*. Indudablemente, sin la inclusión del concepto de *transferencia* y su papel en la cura analítica es imposible que Ortega pudiera entender de otra manera los primeros pasos clínicos de Freud. No es este el único aspecto que, en su artículo, Ortega lee desde el lado religioso. Cuando nos da la noticia de Freud su primera atribución es la de *judío*, del que sus partidarios dicen que *es un profeta*, mientras que sus detractores le atribuyen la intención de *desmoralizar la especie adamita*, lo menos que se puede esperar de alguien que *se dedica interpretar los sueños* (...) *como aquel mancebo de la Biblia*. Algo de lo mismo tiene también la presentación del efecto social y cultural del psicoanálisis, con la creacción de detractores y adeptos por la polémica y a la vez entusiasta recepción de las

ideas de Freud, *descubridor de ciertos secretos humanos* de *profunda influencia reformadora* en todos los órdenes, desde la *medicina* à la *moral pública.*

En la referencia de 1916, la breve pincelada crítica de Ortega vuelve a recaer sobre la cuestión epistemológica: prevee, tal vez con cierto pesar, que las teorías psicoanalíticas quedarán *pronto arrinconadas en virtud de la caprichosidad de sus métodos.*

Nuevamente Ortega utilizará una nota a pié de página para matizar el texto, en su referencia de 1920. No se trata exactamente de retractarse de una exposición elogiosa de las teorías freudianas con las que coincide, sino, más bien, de precisar, limitándolo, el punto hasta donde llega el acuerdo entre ambos. Si bien se reafirma en lo expuesto, esto es, que el sufrimiento infantil está en el origen de *muchas enferemedades mentales y de ciertas formas de histerismo*, en cambio, le parece inaceptable extender esta tesis hasta la misma locura, al proponer las *perturbaciones sexuales* como el factor etiológico de las psicosis.

No respetar esta frontera supone para Ortega que la tesis de la sexualidad infantil pierde fuerza explicativa al acabar inundando la totalidad del campo psicopatológico. Por ello, parte de estas teorías, *excesivas* , *desmesuradas* por el alcance que pretenden tener, son también *caprichosas* por su falta de fundamentación científica. Y aunque no se les niega el estar basadas en *observaciones auténticas*, sin embargo las *hipótesis arriesgadas* con las que trata de dar cuenta de su lógica interna, convierte el *sistema psicológico* elaborado por Freud en un *ingenioso edificio de observaciones y supuestos.*

Este es el eje de su crítica en el *Prólogo* (1922), con lo que se alinea con todos aquellos discípulos de Freud que siguieron sus teorías hasta ese punto crítico que suponía admitir el carácter sexual de la libido. Fue G.Jung, sin duda, el adalid de una líbido desexualizada, una libido que conservara su caracter dinámico, pero como la expresión psíquica de lo vital de la naturaleza. Tal vez radique en ello la orientación más junguiana que encontramos en los artículos editados en la *Revista de Occidente* a partir de 1925:

> "(...) *a partir de 1925, constatamos que la revista deja de interesarse por Freud. Y no es ningún azar si esta fecha marca también el principio de*

la colaboración regular de Jung en la revista (7 contribuciones de 1925 a 1936).[125]"

Más próxima a esta última fecha es la referencia de 1924, ocasión en la cual Ortega marca de una manera rotunda y más detallada -dentro de su brevedad- su valoración y su posición diferencial con Freud. Por aquellas fechas parece que las palabras de Ortega podían ya resonar en el auditorio al modo freudiano; es decir, surge la amenaza de una pérdida parcial de identidad intelectual, y esto le era a Ortega *vagamente enojoso.* La importancia cardinal que el psicoanálisis otorga a la sexualidad en la constitución del ser humano implica el nivel de desarrollo y la potencia de las construcciones teóricas referidas a aquella. No es de extrañar que, como tantos otros por aquellas fechas que desde distintas posiciones teóricas, filosóficas o científicas, abordaban el tema de la sexualidad en cualquiera de sus vertientes, Ortega hubiera de posicionarse igualmente en relación al psicoanálisis, que ya funcionaba como el referente esencial del tema. Sin embargo no va a ser el lugar de la sexualidad en el psiquismo del hombre lo que va a marcar en esta ocasión la distancia que Ortega coloca entre sus ideas y las de Freud. Al parecer, en esta fecha, Ortega considera conocer ya los elementos necesarios del psicoanálisis y haber hecho las suficientes reflexiones propias como para que su crítica pueda apuntar ya a la totalidad de una teoría que, si bien le parece que contiene *algunas ideas útiles y claras* -vemos que todavía Ortega sostiene una parcela de su interés originario-, en cambio, *en su conjunto* le *es poco afín.* Ortega, como tantas otras veces siguiendo a la biología como ciencia piloto, considera que la vida psíquica sólo puede ser abordada correctamente desde una consideración holística, la cual impone una dirección a la investigación y a la teoría resultante que va desde el todo psíquico a las partes. Frente a esta posición, Ortega ve en el psicoanálisis un mecanicismo mental que atomiza la conciencia al entenderla como un resultado del asociacionismo actuante entre elementos sueltos. *Mi distancia de Freud es, pues, radical...*

Indudablemente, no le falta razón a Ortega en cuanto se refiere a las coordenadas

---

[125]LÓPEZ CAMPILLO: *La "Revista de Occidente" y la formación de minorías, 1923-1936,* ed. Taurus, Madrid 1972, p.98.

epistemológicas en las que situa al psicoanálisis. El debate filosófico y científico que envuelve el origen de la obra freudiana tomaba, en el campo de intersección que constituía la psicología, el problema de la conciencia de un lado y, consiguientemente, de la percepción, y el problema de los medios para dar cuenta de ella, por otro. Recordemos que para Wundt el objeto de la nueva psicología científica era la conciencia, o, más propiamente, su experiencia; el método para su estudio es, necesariamente, la introspección, eso sí, controlada experimentalmente y procediendo analíticamente para hallar sus elementos y describirla según estos. Su psicología incluía un nivel explicativo causal, causalidad mental regida por leyes que regulaban los cambios de la mente. Este asociacionismo fisiológico imperante en la segunda mitad del siglo XIX identificaba mente y cuerpo a través de la mediación fisiológica, imponiendo un determinismo estricto que anulaba cualquier intencionalidad del acto psíquico[126]. A finales del siglo, se produce una reacción globalista[127] contra estos postulados de mecanicismo psicofísico. Nos interesa particularmente Brentano, tanto por su repercusión teórica en las escuelas psicológicas que nacen alrededor del cambio de siglo, como por su magisterio directo, ya que sabemos que Freud fue su atento alumno. Brentano va a

---

[126]Sin embargo debemos hacer constar una curiosa paradoja que introduce con una mano lo que trata de quitar con otra. Nos referimos a las aportaciones realizadas por J. Stuart Mill. A las leyes de asociación que combinan las huellas inscritas por las sensaciones, y que producen el conjunto de los contenidos mentales en simple asociación mecánica, J.S.Mill -no olvidemos que Freud fue su traductor al alemán en la temprana fecha de 1879, y esto a indicación de Brentano-, añadió la "combinción química", combinación en la que sus propiedades resultantes no son reductibles a la suma de las partes, por lo que, de hecho convierte al análisis más bien en una recuperación de una génesis que en una explicación de lo complejo por lo elemental. De esta forma se introduce un mecanismo inconsciente al tiempo que se rechazaba la existencia de un pensamiento de este orden, ya que el individuo olvida en su totalidad los elementos del hecho una vez producido este. Por su parte, y de manera homóloga en su campo, el psicofísico alemán Helmholtz va a nombrar como "inferencias inconscientes" las elaboraciones intuitivas de nuestras percepciones con el concurso de la memoria, hecho que confiere a la mayoría de estas, un estatuto muy alejado de la pureza y simplicidad elemental con que dotaban los primeros asociacionistas a nuestra actividad perceptiva.

[127]BERCHERIE, Paul. *Génesis de los conceptos freudianos*, ed. Paidos, Buenos Aires, 1988, p.247.

proponer una psicología del acto que privilegie el estudio del acto mental como lo autenticamente psicológico y desautorice la prioridad de los contenidos mentales en base a la objetividad de su referente. Criticaba las pretensiones fisiologístas y cuantitativas, colocando a las representaciones en un lugar privilegiado, reintroduciendo el caracter intencional del acto, el cual apunta siempre hacia un objeto. Propone la percepción espontanea interna como método de investigación en el que se admitía también la autoobservación por medio de los recuerdos y la memoria. Por su parte, la escuela de Wüzburg aporta, en su crítica al introspeccionismo, las ideas de que ni todo lo que acontece en el pensamiento es accesible a la conciencia, ni la mente es un receptáculo pasivo de asociacionismo mecánico.

En referencia a este, digamos, contexto diacrónico, habría que situar el propio recorrido freudiano. Indudablemente el Freud del siglo XIX es el que mejor se ajusta a la crítica orteguiana -aunque la exigencia monista[128] de la que parte va a ser un eje epistemológico que no abandonará nunca, coherente con su pretensión de hacer del psicoanálisis una *Naturwissenschaft*-. Freud aporta su originalidad en el abordaje de la comprensión de la causación de los síntomas psiconeuróticos. Su espíritu científico positivista ordena esta investigación en dirección a encontrar, a través de las regularidades que presentan, las leyes que rigen el funcionamiento psíquico de las psiconeurosis. Estas leyes, más allá de una comprensión psicológica de la patología mental, deberían llevarle a la causalidad material. La posición de partida de Freud, portadora de toda su formación neurofisiológica, se da en un momento en el que el modelo imperante - modelo de Meynert (1884)[129]- entendía la actividad de la corteza

---

[128]ASSOUN, Paul-Laurent. *Introducción a la epistemología freudiana*, Ed.Siglo XXI, México, 1982.

[129]Un año antes de la publicación de su doctrina, Freud pasó a trabajar en la clínica de Meynert. La profunda huella de esta época que perduró en Freud, viene recogida por E.JONES, en su biografía -tomo 1, p.76-: *Las de Meynert fueron las únicas clases de medicina que despertaron su interés como estudiante... siempre lo recordaba como el genio más brillante que jamás hubiera encontrado.* En cuanto a su rastro en las ideas de Freud, Jones afirma que fue *"en su trabajo sobre la perturbación llamada "amencia de Meynert" (psicosis alucinatoria aguda) donde obtuvo la viva impresión del*

cerebral como esencialmente asociativa, superponiendo a la actividad asociativa psicológica un correlato anatomo-fisiológico de asociaciones entre distintas zonas corticales de las que aquellas eran su reflejo mental. Todo ello configura una concepción muy mecanicista del psiquismo que anhelaba una conceptualización objetivante legitimada en lo psicobiológico, de modo que su descubrimiento de la significación psicológica de los síntomas neuróticos tendía a disolverse en la fisiología de la sexualidad. Esta era la vía para llegar a un nivel explicativo, donde la actividad psíquica se entiende como efecto de un mecanismo físico de acciones reflejas de una corteza cerebral que administra una *cantidad de excitación* en función del principio de homeostasis -principios de *inercia* y *constancia* en Freud-. Esta cantidad deja sus inscripciones en forma de huellas, *facilitaciones* que irán construyendo las vías por las que volverá a discurrir en ocasiones posteriores. Este modelo que imagináriza una fisiología posible, traduce a lenguaje material diversos aspectos de la psicología asociacionista[130].

Sin embargo, todo este *modelo neuronal* mecanicista va a encontrar enseguida sus propios límites. La incorporación por Freud de las ideas evolucionistas en la orientación de lograr la *solución biológica* de las psiconeurosis, va a introducir la consideración de la subjetividad por la vía de la motivación que guía al individuo en el logro de la satisfacción de las necesidades impuestas por la biología. Esta teleología corrige fuertemente el mecanicismo fisiológico con un funcionalismo biologizante. A partir de aquí, Freud va a abandonar los esquemas neurofisiológicos para ir proponiendo lugares virtuales, una especie de imágenes topológicas de lo mental que, junto con el aspecto dinámico y económico constituirán al psicoanálisis como *la verdadera ciencia del determinismo psicológico*[131]. El mecanicismo de los procesos mentales irá dejando

---

mecanismo de realización de deseos (wish fulfillment), que tan ampliamente habría de aplicar más tarde en sus investigaciones sobre el inconsciente."

[130]Para todo este momento teórico de Freud se puede consultar básicamente su *Proyecto de una psicología para neurólogos*, O.C.T.I, pp. 209-276.

[131]BERCHERIE, P. *Génesis de los conceptos freudianos*, p.355.

paso rápidamente al drama humano de las biografías concretas, al sentido psicológico, en un ritmo marcado por el enriquecimiento de la clínica psicoanalítica y la acumulación de sus observaciones, de manera que la complejidad de los datos exigían una conceptualización más flexible que hacía retroceder los bordes del mecanicismo fisicalista en favor de la significación psicológica enmarcada en amplios márgenes evolucionistas, márgenes que cumplían una función mítica de tope en la fundamentación retrospectiva de la causalidad psíquica. Esta mítica presente en sus especulaciones teóricas más abstractas, a través de las cuales Freud trata de dar cuenta de los hechos primarios, fundacionales de la cultura y del individuo, creyó encontrar en el evolucionismo un modelo científico en el que apoyarse. Quienes lo entendieron como una identidad se creyeron con legitimidad para hacer una crítica que convertía al psicoanálisis en una teoría etnológica. Pensamos que sólo con la lectura lacaniana la mitología evolucionista y biologizante freudiana puede ser fundada en razón. Será, así, el concepto de estructura y la homología de lo inconsciente con el lenguaje[132] lo que permitirá al psiconálisis prescindir tanto de aquella como del asociacionismo que le atravesaba, remitiendo a las leyes del significantes lo que hasta entonces había de ser adscrito a las leyes de la asociación.

Tras este recorrido, podríamos plantear que Ortega también hace el suyo en este aspecto. Tomemos dos referencias casi extremas en su cronología: la de 1911, y la que comentamos, de 1924. En la primera vemos que Ortega no pone pegas al camino que lleva ese saber incipiente que pretende acceder al terreno de las ciencias, *la psicoanálisis*. ¿Por qué? Porque, para Ortega, *en el fondo trata Freud de hacer desembocar la psicofisiología en la biología*. Ahora podemos recordar que, el Freud del siglo XIX, buscaba en *la solución biológica* la tierra firme de la causalidad psíquica, a través de un mecanicismo psicofisiológico. ¿Qué importancia epistemológica tiene esta pretensión? Pues que -y seguimos con Ortega-, ya que los psicoanalistas reclaman el privilegio de ser una psicología con *método explicativo o de mecanismo* frente a las otras psicologías meramente descriptivas, la biología es un buen ejemplo de cómo una

[132]Cf. infra el capítulo sobre "El Campo del Lenguaje."

ciencia puede sobrepasar su estado de disciplina descriptiva y acceder a un nivel explicativo, alcanzando así su pleno estatuto científico. ¿Qué debe hacer, pues, el psicoanálisis si pretende homologarse en este nivel causal con las demás ciencias? *Convertirse en mecánica. Pero, entiéndase bien: en mecánica física, que es la única que hay.* Vemos, pues, que el Ortega de la primera década del siglo XX, coincide en sus exigencias epistemológicas hacia el psicoanálisis con el Freud de la última década del siglo XIX[133].

¿Qué encontramos en 1924? En este momento, según Ortega, la ciencia ya ha dejado atrás el recurso mecanicista para dar cuenta de la experiencia por asociación de sus elementos simples, procediendo justo a la inversa: ahora la posibilidad de la explicación viene de la mano de la totalidad, la única que puede dar cuenta de sus partes. Nuevamente la biología marca aquí el camino a la psicología que pretende ser científica, intentando ámbas adecuarse a esta nueva dirección de las exigencias epistemológicas.

Pero, ¿y Freud?, ¿en qué momento se encuentra su teorización? En esta fecha, la necesidad de poder dar cuenta de ciertos hechos de la clínica, ha producido la reformulación del conjunto de su edificio teórico, el cual comienza en *Más allá del principio del placer* (1919-1920) y el nuevo modelo pulsional que en él propone. Dos años más tarde vendrá su nueva tópica -*El Yo y El Ello* (1923)-[134]. Es decir, que en el año que Ortega escribe *Vitalidad, Alma, Espíritu*, la teorización de Freud ha llegado ya a sus niveles de mayor integración y generalidad en los que, siguiendo con su idea de hacer un uso auxiliar de la biología -uso especulativo, tal vez simplemente metafórico-, propone un modelo del psiquismo de un carácter marcadamente totalizador,

---

[133] Ahora bien, si hemos visto el esfuerzo epistemológico de Freud por mantenerse dentro de una posición estrictamente monista durante toda esa primera época, recordemos que, por contra, va a ser la sospecha de dualismo una de las mayores alertas que la posición freudiana va a despertar en Ortega en 1911.

[134] Todo ello será completado, en 1925 -*Inhibición, Síntoma y Angustia*-, con una nueva concepción de la teoría de la angustia.

fundamentalmente globalista por su apoyo en la unidad estructural y funcional de lo viviente[135]:

> " *Lo que sigue es pura especulación y aveces harto extremada* (...) *Representémonos, pues, el organismo viviente en su máxima simplificación posible, como una vesícula indiferenciada de sustancia excitable. Entonces su superficie, vuelta hacia el mundo exterior, quedará diferenciada por su situación misma y servirá de órgano receptor de las excitaciones.* (...) *Ese trocito de sustancia viva flota en medio de un mundo exterior cargado de las más fuertes energías, y sería destruido por los efectos excitados del mismo si no estuviese provisto de un* dispositivo protector contra las excitaciones (Reizschutz). (...) *Mas contra las excitaciones procedentes del interior no existe defensa alguna* (...) *No siendo ya evitable la inundación del aparato anímico por grandes masas de excitación, habrá de emprender la labor de dominarlas* (...).[136]"

Esta teorización globalista del psiquismo alcanza su definición tres años después, ocasión en la que Freud renuncia a proseguir con sus especulaciones biológicas, que constituyen el *más allá* del psicoanálisis, tratando de hacer progresar su teoría articulando aquellas ideas de 1920 con la realidad de la observación clínica: se trata de la segunda tópica, la consideración de un *aparato anímico* estratificado en instancias psíquicas integradas e interdependientes, en el que su punto de partida está una totalidad -el *Ello*-, del que se van diferenciando las otras instancias -*Yo* y *Superyo*- por sus contactos con las exigencias de la realidad exterior. En innegable que esta representación totalizadora de lo psíquico tiene su particularidad, pues la vemos constituida por instancias diversas, que tienen sus propias exigencias, funciones y estrategias, y por una dualidad pulsional en continua tensión.

Podríamos dar un cierre a este punto concluyendo que en 1924 Freud: a) ha abandonado su concepción mecanicista y fisiologista de partida por un evolucionismo biológico que recoge ahora el componente determinista de su teoría; b) persiste en él un asociacionismo ligado principalmente al funcionamiento de su teoría de las

---

[135]Cf. BERCHERIE, P. *Génesis de los conceptos freudianos*, epi. La segunda tópica, pp.412-434.

[136]FREUD, S. *Más allá del principio del placer*, cap. IV, O.C.T.III, pp.2517-2523.

representaciones, sin embargo, este no es un asociacionismo mecánico, pues incluye como factor director el dinamismo propio del deseo; c) Freud ha concluido un año antes su *topología* del psiquismo y su modelo pulsional, lo cual comporta una visión totalizadora, interactiva y dinámica de lo psíquico; d) en ese sentido totalizador, Freud no ha renunciado a su monismo inicial, si bien es cierto que remite a *la solución biológica* el horizonte en el que poder situar la *unidad de la experiencia* que exigía Ortega a la ciencia.

En 1926 encontramos una referencia menor. En ella Ortega se muestra tajante respecto a lo que sucede a los científicos cuando se alejan de la biología en el abordaje de los fenómenos subjetivos: se *renuncia a toda clara interpretación*, en esta ocasión *de las relaciones entre hipnosis y «amor»*. Eso es lo que le ocurre *al freudismo*. En las palabras de Ortega se transluce que en este momento las ideas de Freud ya son un referente esencial para los estudiosos del tema, ya que Ortega parece encontrarse rodeado por aquellas, produciéndo en él el efecto de ser ideas *sempiternas*.

La última referencia de Ortega a Freud data de 1934, y en ella Ortega vuelve a sentirse en la necesidad de explicitar el grado de su interés histórico hacia la obra freudiana -la cual le pareció *conveniente, por muchas consideraciones, dar a conocer en España*-, interés que califica en esta ocasión como *evanescente*, al tiempo que se situa en su posición actual respecto a aquella como no teniendo *nada que ver*[137] con ella. Pero ¿por qué surge nuevamente esta necesidad de diferenciación? Se trata de un pasaje sobre la obra de Kant en el que Ortega se compromete en un breve análisis psicocrítico de la creación literaria en relación a la biografía del autor -*el hombre Kant*-, tomada desde la presuposición de la existencia de un *periodo crítico*, un *estadio fisiológico* en la edad -*los sesenta años*- en la que Kant escribe aquella obra. Ortega se interroga cómo la plenitud de la producción intelectual puede acompañarse de la incompetencia en su expresión escrita. Y aquí viene la "necesidad" de Freud: Ortega coloca la escritura del

---

[137]Freud nos enseña que en lo inconsciente no existe la negación. Por ello propuso la regla interpretativa de que cuando un paciente comienza su enunciado con un "no ...", si colocamos entre paréntesis ese "no" podremos leer directamente el contenido latente de lo manifestado.

lado de la pulsión, como un *carácter sexual secundario y está en buena parte sometido a la evolución de la sexualidad del individuo*. Si Ortega habla de una sexualidad fisiológica no vemos razón para que le inquiete una proximidad con Freud, en la medida en que Freud no va a colocar de ese lado las raíces que la actividad literaria tiene en la sexualidad. Más bien al contrario -y la producción escrita de "el hombre Freud" sería un buen ejemplo para desmentir esta afirmación de Ortega-: queda del lado de la sublimación -uno de los destinos de la pulsión- aquello que orienta la sexualidad hacia un goce ajeno a los avatares del ejercicio de esta, y la coloca en el camino de la producción cultural. Sin embargo, si tomamos el primer factor al que se refiere Ortega -*la psicología del padre que tiene su único hijo demasiado tarde*-, y que considera de segunda importancia para la explicación del hecho, nos encontraríamos en un terreno más freudiano. Ese *único hijo* habido *demasiado tarde* está ligado a la metáfora de la irrupción de lo *salvaje* y de lo ignoto que desborda, y frente a lo cual responden los dispositivos culturales, por falta de recursos apropiados, con las herramientas de contención más severas para rehacer el amenazado equilibrio psíquico, vital. Metáfora, pues, de lo pulsional en su aspecto cuantitativo y de lo inconsciente en su aspecto tópico, con lo que el yo ha de bregar en su cometido homeostático. Ahora reconocemos mejor qué pudo ver Ortega de *freudismo* en esta interpretación suya de las insuficiencias expresivas y literarias de Kant. Podríamos decir que Freud asoma en la consideración del *formidable descubrimiento crítico* de Kant como un embate de la pulsión en su aspecto general de exigencia de trabajo -*Drang*-, de excedente impuesto a lo psíquico, ligado a una finalidad -*Ziel*- epistémica. Ante esta presión, los recursos de simbolización que encontrarían en la escritura el ordenamiento, la claridad y la fijeza del pensamiento se habrían mostrado insuficientes, desbordados por la fuerza creativa de la *selva primigenia de su propio invento*, reaccionando Kant con la utilización a la defensiva del estilo en su forma más austera, más rígida. Del otro lado de la frase orteguiana, la paternidad anuda la sexualidad y la muerte en la producción de una obra. La escritura pone en juego el goce ligado a la materialidad del cuerpo y a la vitalidad del gesto expresivo al tiempo que, como acto, fija los significantes que construirán la cultura, es decir, que transcenderán al autor en el discurso transgeneracional, el cual, matando la

cosa por el significante y fijando este por la letra, va a transmutar lo mortal de esa fijación en la perdurabilidad de sus efectos de sentido siempre renovados, siempre renacidos. Es por ello, por ejemplo, que siempre podremos "leer" algo nuevo en Ortega.

****

FIN DEL LIBRO PRIMERO

****

LIBRO SEGUNDO:
EL ACERCAMIENTO IMPLÍCITO

4. EL SABER Y LA VERDAD

4. EL SABER Y LA VERDAD.

4. 1. Introducción: *Amor intellectualis, o el interés de lo cotidiano.*

Creo muy seriamente -nos dice Ortega en la obra inaugural de su pensamiento- que uno de los cambios más hondos del siglo actual con respecto al XIX va a consistir en la mutación de nuestra sensibilidad para las circunstancias.[138] Ortega considera que la atención y los logros culturales de la centuria pasada han tenido en lo colectivo su objeto de reflexión y su campo de intervención. En general, han sido las grandes circunstancias las que han orientado el interés de la filosofía y la ciencia hasta el siglo XX. La propuesta de Ortega trata de situarse en el siglo, proponiendo un cambio de sentido en la dirección de la búsqueda de la verdad, un giro de ciento ochenta grados: el acceso a la verdad ha de venir de la mano de un saber dirigido a la circunstancia menuda, cercana, cotidiana. Propuesta disruptiva que alcanza no sólo a la temática, sino también a la metodología. Si alguien encarnó la realización de este giro innovador en el mismo quicio de la centuria, ese fue, sin duda, Sigmund Freud. El saber que supo extraer de la clínica de sus pacientes a través de los fenómenos psíquicos más modestos, despreciados por el saber científico y académico en el que ocupaban la función de resto inasimilable, inauguró todo un campo de conocimiento, no sólo del sufrimiento humano, sino del hecho humano mismo a través del acceso a lo más radical de su psiquismo: lo inconsciente. Y este proyecto racionalista que constituye el psicoanálisis como proyecto epistemológico fue posible por que Freud se situó en la perspectiva de la mismísima propuesta circunstancialista de Ortega. Recordemos la tantas veces repetida y comentada cita de Ortega:

> "*Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo.* Benefac loco illi quo natus est, *leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: «salvar las*

[138]ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditaciones del Quijote*, O.C.T.1, p.319.

apariencias», los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea.[139]"

En su última frase, entendemos que Ortega resume el respeto religioso y la honra y consideración intelectual -la Biblia y Platón de la mano, que es casi como decir la cultura occidental toda-, que merece la realidad más inmediata en la que el hombre despliega tanto su quehacer cotidiano a escala individual como su cometido colectivo a lo largo de la historia: *buscar el sentido de lo que nos rodea.* Lejos, pues, de buscar el conocimiento de la verdad atacando de frente los grandes temas propuestos por la tradición filosófica occidental. Un nuevo tipo de humildad filosófica es la que se propone. Los grandes sustantivos con mayúscula han de ceder su lugar a los nombres comunes que constituyen el paisaje más próximo y la actividad más cotidiana de cada persona. Temática y metodología se encuentran así radicalmente afectadas y entrelazadas en una misma operación de conocimiento que implica, que co-implica -y esto pensamos que es esencial-, la posición y la actitud subjetiva, personal, íntima del mismo conocedor, del agente de la búsqueda de la verdad, del filósofo, con el objeto a conocer. Porque el objeto, el hecho, es un desconocido en espera de ser revelado, de ser dado a existencia por la acción de la razón que desvele su logos. Ortega se inscribe así en la recuperación, para el campo de la reflexión filosófica, de la vida individual, de los acontecimientos más próximos a sus propios protagonistas, de la vida más inmediata a la que, por su propia cercanía, somos ciegos y sordos, negándoles su carta de ciudadanía, su re-conocimiento, su ingreso en el mundo de la cultura, es decir, en el mundo humano.

Es en este plano del sentido, de su búsqueda, de su desciframiento en aquello insignificante para la atención de las diversas formas de conocimiento científico y filosófico, que Freud va a poner su mirada atenta y especulativa[140]. Desde el saber

---

[139]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.322.

[140] Si volvemos sobre la serie de temas propuestos por Ortega como ejemplo de aquello de lo que se trata - *dado un hecho -un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor- llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado-*

científico-médico en el que Freud se formó, va a operar un giro completo a la orientación fisicalista en la investigación y la clínica de ciertos trastornos nerviosos que, desde su posición marginal, molestaban la aspiración totalizadora de la construcción organicista del funcionamiento mental. A partir de su viaje a París en 1885, Freud comienza a interesarse, no solo por la histeria -enfermedad sumida en el más profundo de los descréditos científicos[141] y recuperada por Charcot para los ámbitos neuropatológicos franceses-, sino que también va a interesarse por todo un abanico de productos del funcionamiento psíquico que estaban desterrados de las cátedras y los departamentos de las universidades y hospitales vieneses y, en general, no eran considerados como temas de dignidad ni de interés científicos. Así, el hipnotismo, y a partir de él los sueños, los chistes, los olvidos, los lapsus, los actos fallidos, las torpezas, etc., todas esas pequeñas calamidades diarias, minúsculos contratiempos en el discurrir de nuestra vida, síntomas absurdos, donde la conciencia hace fractura de su continuidad y dejación de su control sobre nuestra vida. Sin embargo, son estas producciones las que acompañan a los sujetos individuales en su vida de cada día, puntuando la monótona continuidad de la coherencia de una existencia que se supone regida por la razón y el dominio de las facultades de la conciencia. Son estas producciones marginales y marginadas por el discurso oficial de la cultura o por la percepción consciente del propio Yo las que se revelaron para Freud como las que planteaban las preguntas más humildes

---

(op.cit. p.311), no sería nada difícil establecer la sintonía freudiana con la propuesta temática y metodológica orteguiana. Así, la teorización freudiana no hace sino esforzarse en lograr la plenitud del sentido del hombre a través de la elucidación de la vida psíquica más radical, lo inconsciente, en el caso por caso de la clínica individual, en la crítica de los textos literarios - caso Schreber, la novela *La Gradiva*, los clásicos griegos, etc-, en la crítica artística sobre distintas obras artísticas -la *Madonna*, de Leonardo, etc-, en el seguimiento de los errores del lenguaje y la memoria -así, todo su libro *Psicopatología de la vida cotidiana*, está dedicado por entero al "error" en su frecuencia más diaria y doméstica-, en la comprensión y el alivio del dolor y el sufrimiento de sus pacientes neuróticos.

[141]Descrédito que -como el mismo Freud nos recuerda-, *se extendía a los médicos que se dedicaban a su estudio*. Cf. *Charcot*, O.C.T.I, p.34.

pero de mayor alcance hermenéutico[142].

La famosa indicación freudiana de que los sueños son la via regia del inconsciente ejemplifica sobradamente esta idea sobre el lugar que lo más cotidiano puede ocupar en las producciones teóricas más elaboradas. Porque, si la nimiedad del

---

[142]De la sospechosa situación en la que se colocaba aquel investigador que diera cabida entre sus temas de investigación a alguno de estos sucesos cotidianos, así como de la atención prioritaria que merecián a Freud como vía de investigación de problemas de mucha mayor entidad, da cuenta la actitud de este en las primeras líneas de algunos de los libros que dedicó al estudio de aquellos. Así en el "Prefacio a la primera edición" de su *Interpretación de los sueños*, podemos leer:
"*Al proponerme exponer la interpretación de los sueños, no creo haber transcendido los ámbitos de interés neuropatológico, pues, el examen psicológico nos muestra el sueño como primer eslabón de una serie de fenómenos psíquicos anormales (...) Desde luego el sueño (...) no puede pretender análoga importancia práctica: pero tanto mayor es su valor teórico como paradigma, al punto de que quien no logre explicarse la génesis de las imágenes oníricas, se esforzará en vano por comprender las fobias, las ideas obsesivas, los delirios, y por ejercer sobre estos fenómenos un posible influjo terapéutico.*"(O.C.T.I, p.343.)
En la "Introducción" de la "Parte analítica" de su libro *El chiste y su relación con lo inconsciente*, arranca diciendo:
"*Todo aquel que haya buceado en las obras de Estética y de Psicología a la rebusca de una aclaración sobre sobre la esencia y las relaciones del chiste, habrá de confesar que la investigación filosófica no ha concedido al mismo hasta el momento toda aquella atención a que se hace acreedor por el importante papel que en nuestra vida anímica desempeña.*"(O.C.T.I, p.1029.)
Dentro ya de un ámbito concreto como es la misma clínica psicopatológica, Freud se esfuerza en insistir sobre la superioridad de lo común y trivial en la experiencia a la hora de acceder a la verdad del hecho que investigamos:
"*Me permitiré tan sólo la observación de que todas las colecciones de fenómenos histéricos singulares y extraños no nos han proporcionado gran cosa en el conocimiento de esta enfermedad, tan enigmática aún. Lo que precisamente necesitamos es la aclaración de los casos más vulgares y de los síntomas típicos más frecuentes.*"(*Análisis fragmentario de una histeria*, O.C.T.I, p.944.)
A mayor abundancia ejemplificadora de esta actitud freudiana de entrar en los grandes temas por medio de lo que queda como desecho de las disciplinas que los abordan, recogemos un párrafo referido a la investigación estética:
"*Sin embargo, puede darse la ocasión de que* [el psicoanalista] *sea impelido a prestar su interés a determinado sector de la estética, tratándose entonces generalmente de uno que está como a trasmano, que es descuidado por la literatura estética propiamente dicha.*"(*Lo siniestro*, O.C.T.III, p.2484)

tema facilita al filósofo su tarea reflexiva al aportarle sugerencias desde los hechos y objetos de su circunstancia, el filósofo no se queda en ellos, en su contemplación, sino que la aprehensión de su sentido va a requerir de aquel una indagación que imponga una metodología a su pensamiento de forma que de lo concreto y cercano se dirija a lo abstracto y lejano. Esta metodología sujeta el pensar filosófico a la vida en su concrección, a la realidad, a la humanidad en su existencia individual. Por este sesgo, la filosofía de Ortega se acerca al modus operandi de las disciplinas científicas, siempre en conexión con el dato de la naturaleza, pero progresando hacia la abstracción de las elaboraciones teóricas que den cuenta de la universalidad en la que aquel encuentra su razón. Así, Freud y Ortega encuentran en la circunstancia -*¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor!*[143]- a la par el nuevo campo de observación y de reflexión del que extraer un saber más cierto, camino de una verdad más ajustada a lo real. Si al interés por las nimiedades añadimos el valor del pasado -que en Ortega alcanza la plenitud filosófica de su dimensión colectiva en la consideración de la historia como *razón histórica*-, completaremos una de las perspectivas coincidentes desde la que ambos contemplan al hombre.

Si la mirada de los filósofos sobre las grandes cuestiones del pensamiento parecen corresponder al ejercicio de una exigencia intelectual enmarcada en una u otra necesidad social, o en el discurrir cultural de las exigencias internas al pensamiento absatracto, en cambio, todo este trabajo hacia el saber que atiende a la circunstancia, al hecho y al objeto que nos es cercano, exige un afecto motor de ese acercamiento a la cosa muda para llevarla a la plenitud de la que es pasible. Este impulso, esta fuerza motriz, para Ortega, es el amor, un *amor intellectualis*:

> "(...) *dado un hecho -un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor-, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado.*(...) *Esto es amor -el amor a la perfección de lo amado*[144]"

Es notable esta apelación al afecto para dar cuenta del movimiento a la actividad

---

[143]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.319.

[144]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.311.

intelectual. Colocar el amor como la condición del saber es la articulación que Freud supo reconocer como el motor presente en la raiz misma de la cura psicoanalítica, y que denominó como *transferencia*:

> *"Au commencement de l'expérience analytique, rappelons-le, fut l'amour. Ce commencement est autre chose que la transparence à elle-même de l'énonciation, qui donnait leur sens aux formules de tout à l'heure. C'est un commencement épais, un commencement confus. C'est un commencemente non de création, mais de formation.*[145]"

No es que la transferencia sea el amor, pero es su efecto necesario. Efecto encontrado en el marco de una propuesta en principio puramente epistémica, recondujo a esta por la verdadera senda que debería tomar cualquier indagación con vocación de acceder a la verdad del sufrimiento en que se cifraba el saber de lo inconsciente. Pese a las turbulencias así introducidas en el progreso del conocimiento científico de los fenómenos en los que se adentraba, Freud no tardó mucho en reconocer el papel determinante que tenía en la relación terapéutica los movimientos afectivos que se daban en su seno y que tenían como polo de atracción la persona del psicoanalista el cual, sin embargo, nada hacía por la promoción de estos, ni se debían a ninguna característica o peculiaridad personal del médico, ni al vertido de sus propias emociones en dicha relación. Es el lugar que este ocupaba en la propia situación de la cura el que le presta aquella peculiar propiedad. Veamos por qué.

La presencia del amor en la cura apareció en su contradictoria condición de ser el aliado esencial del tratamiento así como la mayor de las dificultades para su progreso. El dispositivo analítico participa de una estructura presente en otras situaciones humanas -particularmente la relación maestro-alumno, médico-enfermo, sacerdote-creyente, etc-, y en las que también se pueden reconocer la producción de estos fenómenos transferenciales:

> *"La transferencia es un fenómeno esencial, ligado al deseo como fenómeno nodal del ser humano, descubierto antes de Freud. Fue perfectamente articulada (...) con el más extremado rigor, en un texto en*

---

[145]LACAN,J.: Le Seminaire, livre VIII: *Le transfert*, ed. du Seuil, Paris, 1991, p.12-13.

el que se discute sobre el amor, llamado El Banquete *de Platón.*[146]"

Es la situación interpersonal en la que uno de los dos implicados en ella otorga al otro una posición de saber respecto a un objeto o campo de la realidad que le atañe. Este lugar implica el reconocimiento de una suposición de saber. El que no-sabe dirige su pregunta a quien supone detentar el saber que pueda responderle, entregarle la verdad de lo que para él hace enigma. Esta estructura parte de la presión que ejerce la falta, la carencia sentida como malestar o sufrimiento por parte del sujeto que la padece, y el cual aspira a la completud, a la totalización, a la plenitud que le proporcionaría el aporte de ese saber faltante. Es en este movimiento de la falta a la completud narcisista donde se despliega la demanda que, en último extremo, siempre es demanda de amor, pues apunta a la obtención del objeto faltante, reintegración que el amor escenifica como completud por la unidad del amante con lo amado.

El trabajo de la cura suponía para Freud la puesta en palabras del campo vivencial de las experiencias infantiles, experiencias particulares para el sujeto en cuanto se referían a las producidas por las relaciones de dependencia con el Otro familiar, las figuras paternas, objetos primordiales de la satisfacción y el deseo, experiencias que, por otra parte, son constituyentes de la conformación del psiquismo infantil. Todo este campo experiencial se organiza como realidad psíquica en las formaciones fantasmáticas del deseo inconsciente del sujeto. Son estas las que, transferidas como equivalentes simbólicos, van a tratar de repetirse en la relación con el psicoanalista, en contra del trabajo propuesto en la cura que es un trabajo de elaboración simbólica, de transcripción significante del lenguaje encriptado de los sueños, los síntomas, los lapsus, etc. Así pues, el analizante viene con una demanda de saber sobre sus síntomas, sobre su sufrimiento absurdo en cuanto misterioso y enigmático a su conciencia, ajeno a él mismo pero que se le presenta con los signos inequívocos de pertenecerle. El psicoanalista es colocado por el paciente en el lugar del que sabe sobre aquello que le interesa. Es aquí donde se instala la diferencia a que nos referíamos anteriormente y que da al psicoanálisis un

[146]LACAN, J.: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, ed.Barral, Barcelona, 1977, p.236.

estatuto ético antes que científico o terapéutico. El analista no se instala en este lugar de suposición de saber, no se confunde con él de manera que se erija en detentador de la verdad del paciente -posición que asumen en sus campos respectivos el médico, el maestro, el sacerdote, etc-, sino que instrumentaliza este privilegio otorgado para hacer trabajar al paciente en una maniobra de retorno sobre el lugar del que vino, en la producción de los significantes que vayan entregando el saber inconsciente que posee[147]. Así, el analista se define más por aquello a lo que renuncia de ese poder otorgado, que por su ejercicio sobre el otorgante. Entonces, lo que Freud encontró, para su sorpresa, es que frente a la propuesta de la producción de un saber, vía *rememoración*, el compromiso libremente aceptado por parte del analizante se veía entorpecido y paralizado por la tendencia de este a la *repetición*, reviviendo, transferida a la relación con el psicoanalista la actualización de lo esencial del conflicto infantil. Si el analizante quiere saber sobre su malestar demandando a aquel a quién le supone ese saber, este le responde con la propuesta de realizar un trabajo -la *asociación libre*- destinado a elaborar un saber sobre su deseo inconsciente. Frente a esta solicitación de una rememoración de finalidad epistémica, el paciente respondía con la tentativa de una repetición de goce presente en la demanda de amor que dirige al Otro de la cura, investido de las solicitaciones amorosas que en un tiempo infantil se dirigieron al Otro familiar:

> *"Los impulsos inconscienntes no quieren ser recordados, como la cura lo desea, sino que tienden a reproducir conforme a las condiciones características de lo inconsciente atemporalidad y su capacidad alucinatoria. El enfermo atribuye (...) a los resultados del estímulo de sus impulsos inconscientes, actualidad y realidad; quiere dar alimento a sus pasiones sin tener en cuenta la situación real. El médico quiere obligarle a incluir tales impulsos afectivos en la marcha del tratamiento, subordinados a la observación reflexiva y estimarlos según su valor psíquico. Esta lucha entre el médico y el paciente, entre el intelecto y el*

[147]No es necesario subrayar las resonancias socráticoplatónicas de esta metodología. Recordemos solamente que es precisamente durante el curso que Lacan dedicó a la *transferencia* (1960-961) en el que Lacan realiza su comentario al *Banquete* de Platón, recogido en su edición bajo el título de "Le ressort de l'amour" (Cf. Lacan, J. *Le Seminaire, livre VIII: Le Transfert*, ed. du Seuil, Paris, 1991).

instinto, entre el conocimiento y la acción, se desarrolla casi por entero en el terreno de los fenómenos de la transferencia.[148]"

Entonces, si, por un lado el amor a ese Otro le sostiene en la tarea de enfrentarse con lo inconsciente, con la angustia que su emergencia supone, por otra parte ese mismo amor trata de taponar la producción de ese saber, sustituirlo por la actuación repetitiva en el orden de lo imaginario de las representaciones inconscientes que desplaza sobre el analista. En este punto es donde obtiene su eficacia la palabra en el acto analítico, pues, cargada con la suposición de saber que viene del Otro produce un efecto de verdad subjetiva al arrojar el sentido latente, inconsciente que el discurso del analizante guardaba entre sus laberintos significantes. Lacan lo formuló explícitamente: en la transferencia se trata de "un amor dirigido al saber". La *regla fundamental* a la que se compromete el paciente -"hablar de aquello que vaya surgiendo espontaneamente en la mente, sea lo que sea"[149]-, encamina su atención a los hechos cotidianos de su circunstancia. La *asociación libre* del analizante y las intervenciones del analista puntuando el discurso, tejen la trama significante que permitirá la *interpretación* de lo inconsciente del deseo, construyendo así la enunciación velada en el enunciado. De esta manera, Freud descubre que, sin necesidad del artificio del hipnotismo ni de la sugestión, la labor analítica puede ir progresando desde la patencia de lo irrelevante de las producciones marginales de la vida psíquica, hasta el registro de sus latencias, las fantasías inconscientes en las que se articula el objeto que nos causa como sujetos deseantes y que constituyen la raiz de nuestro psiquismo.

Resumamos. Lo inconsciente como psiquismo primario, elemental, se manifiesta en la vida consciente a través de sus *formaciones*, producciones marginales que, no por desatendidas o despreciadas, dejan de constituir la circunstancia, la cotidianeidad del sujeto hablante. Son estas, y no las graves investigaciones científicas, las que le permitieron a Freud arrancar el sentido que escondían en su apariencia absurda, ilógica,

---

[148]FREUD, S.: *La dinámica de la transferencia*, O.C.T.II, p.1653.

[149]Única demanda del psicoanalista y en la que queda condensado todo lo que cabe de su propio deseo en la cura: deseo de analizar, de dirigir la cura a su término.

dándoles el estatuto de plenitud existencial como producciones psíquicas del mismo rango humano, científico y cultural que las producciones del psiquismo consciente. Esta labor epistémica supone la puesta en juego del registro del amor que, frustrado en su realización de goce y dirigido al saber de la causa, será el motor de todo el proceso. El destino de este amor, una vez aligerado de sus componentes imaginarios, será, devenir *deseo de saber*, distinción que sitúa ya plenamente del lado de la actividad simbólica el impulso amoroso hacia el ser de las cosas. Este movimiento es marcado por Ortega cuando afirma:

> "*Pero aunque no fuera la forma originaria, la génesis y culminación de todo amor un ímpetu de comprender las cosas, creo que es su síntoma forzoso.*[150]"

La cura psicoanalítica aparece así como ejemplo paradigmático en el campo del saber científico de *salvación de la circunstancia* que permite, que posibilita la *salvación* del sujeto con la que se articula. Y no solamente porque la ganancia terapéutica venga como efecto de la producción de un sentido para aquello de lo real que no lo tenía, sino porque va a ser esta misma producción simbólica lo que va a permitir al sujeto el acceso a su verdad, más allá de los espejismos imaginarios de las identificaciones y las pasiones a las que se alienó como forma de darse una consistencia y una dirección en el vivir de cada día. Esta verdad del sujeto, habiendo de contentarse con ser "no-toda", tendrá en su "desvelamiento" la condición y el soporte para el logro de una "conformidad" del sujeto con su propia existencia, es decir, con sus propios, sus auténticos, determinantes. Desplegaremos estas tres perspectivas de la verdad, y el saber que posibilita su acceso, como nueva zona de convergencia de las teorizaciones de Ortega y el psicoanálisis.

4.2. Perspectivas de la verdad.

Introducción.

Todo acto de pensamiento, todo acto razonante sobre cualquier parcela de la realidad del mundo o de la vida en cualquiera de sus niveles de complejidad y de

---

[150]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.314.

extensión, implica un movimiento hacia el saber y una búsqueda de la verdad[151] del propio acto que aporte la certeza necesaria que asegure al sujeto en su conocimiento, es decir, en la posesión del objeto. La filosofía y la ciencia hacen de la verdad, de su búsqueda, la razón del saber que despliegan, del conocimiento que acumulan. Sin embargo, la idea de la verdad no es una, sino varia, por lo que el saber que la conviene tomarán forma y camino diferentes según la parcela del mundo, según el objeto del que se pretenda el logro de su verdad. Y esta, que es partición que afecta a los campos desde los que se trata de conquistar lo real, se multiplica en el recorrido histórico del saber. En el acontecer histórico de occidente podemos señalar los hitos, los giros y los remansos en los que el saber se excitaba o se reposaba, o cambiaba de rumbo según qué conocimientos interesaba conquistar en función de alcanzar la verdad de qué objeto.

151

	VERDAD	SABER
	PERSPECTIVISMO	RACIOVITALISMO
	No-Toda	Diferencia
	Aletheia	*lo que hay*
	Conformidad	a qué atenerse
Abstracción	Idealismo	Racionalismo
Pragmatismo	Realismo	Vitalismo

En el presente cuadro recogemos tal como entendemos las relaciones que establecen las distintas dimensiones y formas del saber y la verdad en Ortega. Distribuimos las formas de la **verdad** del lado del perspectivismo como teoría del conocimiento en Ortega. De otro lado, adscribimos el **saber** al raciovitalismo como la teorización filosófica propia. así, habríamos de leer el cuadro como sigue, de arriba abajo: a la producción de un saber sobre la diferencia, corresponde una concepción de la verdad como necesariamente incompleta; a la producción de un saber acerca de *lo que hay*; corresponde una concepción de la verdad como *desvelamiento*; a la producción de un saber acerca de *a qué atener* en la existencia cotidiana, corresponde una concepción de la verdad como conformidad del sujeto consigo mismo.
Así, la filosofía de Ortega se presenta como una crítica y superación de la abstracción y el pragmatismo, bien sea de la verdad del idealismo o del del realismo, así como del saber racionalista o del intuicionismo vitalista.

Siendo el logro de la verdad, pues, la misma razón de ser de la reflexión -produzca esta un conocimiento filosófico, científico o religioso-, y el ejercicio del saber su herramienta, convendrá conocer la concepción que de ambos tenga cada teorización sobre lo real. La convergencia o divergencia sobre de qué se trate la verdad y el saber que la conviene, dibujarán figuras del mudo diferentes. Conocer las respectivas ideas de verdad y saber no será, pues, secundario en nuestro intento de construir el campo de intersección del pensamiento de Ortega y el psicoanálisis.

4.2.1. Su dimensión ontológica: la Verdad como *Alétheia*.

Si al horizonte de la verdad se accede por los senderos más humildes, más próximos, estos no dejan de mostrarnos todos los brillos y los reflejos de la falsedad y el engaño para quien se queda en ellos sin seguir el camino. El mundo de las patencias, de los fenómenos, porta un carácter de mensaje para quien sabe leerlos. Solo quienes lo hagan llegarán hasta el final del camino. La plenitud del mundo se esconde tras esa primera entrega a nuestros sentidos de la realidad sensible.

El psicoanálisis, tanto por su vertiente de práxis clínica como por la elaboración teórica con la que pretende ceñir lo real de aquella, coloca la cuestión del saber y la verdad en el centro de su labor. La aspiración a elaborar un conocimiento científico de un objeto tan paradójico como lo inconsciente, hizo a Freud interrogarse sobre el tipo de verdad a la que apuntaba el saber que se iba cristalizando en el encuentro entre el discurso del analizante y las interpretaciones del analista.

El psicoanálisis comparte con otras disciplinas la consideración de la realidad -la realidad psíquica, en su caso- como organizada en dos niveles, lo manifiesto del fenómeno y lo latente del determinante que lo rige y que permanece recubierto por el anterior. Manifiesto y latente serán las formas de la realidad, y, *a fortiori*, de la realidad psíquica. Pero si solamente fuera esto, no podríamos sostener una diferenciación del conjunto de las ciencias, que se orientan al descubrimiento de las leyes subyacentes a los fenómenos. El psicoanálisis, además, comparte con cierto saber filosófico la orientación hermenéutica, la consideración de la realidad como necesitada de

interpretación para que tome su plena existencia[152]. Esta consideración de que la realidad se organiza en dos niveles, superficie y profundidad, sustenta la cualidad de la verdad como alétheia, y da al psicoanálisis su particularidad ética respecto a otras formas de abordajes psicológico de los trastornos mentales.

Así pues, Ortega y Freud comparten la visión de la realidad, del mundo, como una superficie de datos y fenómenos sensibles que se organizan en profundidad. Es decir, la realidad que se nos muestra, y de la que somos sujetos pasivos, receptores, solamente encuentra su sentido en un segundo nivel de realidad que se construye en función de la actividad organizadora del sujeto. La realidad manifiesta, pues, cobra así su dimensión subordinada de la realidad latente, y esta alcanza su grado, su estatuto de positividad como realidad. Tal como Freud elevó a fenómenos psíquicos "positivos" lo que la psicopatología de su tiempo situaba como fenómenos residuales y deficitarios de la actividad psíquica consciente, Ortega concede estatuto de realidad a aquella otra que, más allá de lo que es sensible a nuestra percepción, se mantiene oculta:

---

[152]Aquí hemos de hacer una precisión de importancia. El aforismo picassiano que Lacan hace suyo -"Yo no busco, encuentro"-, plantea, de hecho, las distintas concepciones religiosas, filosóficas o científicas en el abordaje de aquellos conceptos - saber y verdad. La *afinidad entre la investigación que busca y el registro religioso* (Cf.*El Seminario, libro 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, p.19), así como la verdad entendida como la adecuación de aquello que se busca con lo que se encuentra, fundan la desconfianza lacaniana respecto al concepto de *hermenéutica*, imperante en cierto momento dentro del ámbito de las ciencias sociales. En sentido estricto, si el inconsciente está estructurado como un lenguaje, el psicoanálisis no puede ser una hermenéutica , pues la estructura significante del lenguaje anula el lugar de la referencia, necesario para sostener la viabilidad de un acceso a la verdad. Su aproximación viene por el hecho de compartir el concepto de *interpretación*, concepto, sin embargo, en el que no se confunden, pues la interpretación que busca la hermenéutica en su acepción más restrictiva o más tradicional, es la que da el verdadero sentido de los textos. Aquí mismo podemos ya reconocer su oposición a la lógica del significante que rige lo inconsciente: "*Freud, para localizar la verdad* (...) *se remite a cierta escansión significante.*(Op.Cit. p.55.)" Inscribimos, pues, al psicoanálisis bajo la rúbrica de la hermenéutica entendida esta en su sentido más amplio y actual, y que supone la imposibilidad de agotar la significación por el efecto interpretativo, pues el sentido así logrado permanece como proceso abierto a nuevas relaciones que permitan su resignificación.

"Hay, pues, toda una parte de la realidad que se nos ofrece sin más esfuerzo que abrir ojos y oídos -el mundo de las puras impresiones-. Bien que le llamemos mundo patente, pero hay un trasmundo constituido por estructuras de impresiones, que si es latente con relación a aquél no es, por ello, menos real.[153]"

"La invisibilidad, el hallarse oculto no es un carácter meramente negativo, sino una cualidad positiva que, al verterse sobre una cosa, la transforma, hace de ella una cosa nueva.[154]"

Esta realidad latente, igual que lo inconsciente freudiano, opera sobre los objetos del mundo sensible transformándolos, porque añade a su cualidad de ser una realidad positiva, la de ser la estructura que da cuenta del sentido de las cosas. Y esto es esencial en la definición de la dimensión profunda de la realidad que nos propone Ortega, pues *estas realidades superiores*[155] lo son porque se las incorpora a la estructura, de forma que a los elementos que conforman la realidad manifiesta se les añade un orden. Este orden es el que establece y fija la relación entre aquellos, dando así el sentido de la cosa:

"(...) *las cosas trabadas en una relación forman una estructura.*[156]"

"*El «sentido» de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad.*[157]"

La dimensión de profundidad que Freud establece para la vida psíquica, más allá de concepción cartesiana del sujeto de la conciencia, vino a ser fundamentada explícitamente sobre el concepto de estructura por J. Lacan. Sin embargo, al hacer esto, Lacan no tuvo más que "saber leer" los textos freudianos de la primera década del siglo. En ellos estaba "latente" la estructura lingüística, simbólica, que sostenía su teorización sobre lo inconsciente. Como ya hemos dicho, el sin-sentido que presentaban diversas

---

[153]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.335.

[154]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.331.

[155]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.336.

[156]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.350.

[157]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.351.

producciones psíquicas comunes, puso a Freud en la necesidad de recurrir a la hipótesis de un segundo nivel de realidad psíquica, latente a las manifestaciones conscientes. La conciencia dejaba de ser el universo psíquico, para pasar a ser un nivel superficial, asentado y determinado sobre otro, profundo, que tenía su esencia en su misma imposibilidad de acceso directo a la conciencia; sólo podía manifestarse a través de esta, en producciones sensibles[158] -las *formaciones del inconsciente*-, que, a su carácter manifiesto, unían aquel de ser absurdas, incoherentes y extrañas a la corriente psíquica consciente. Sin embargo, y realizando la propuesta metodológica orteguiana de arrancar desde la realidad inmediata en la investigación de aquellas otras más generales, la progresiva inclusión de distintas esferas de la actividad humana en el campo de estudio psicoanalítico, llego a fundamentar el conjunto de la actividad del sujeto en la vida psíquica inconsciente, constituyéndola como campo general de lo psíquico:

> "*Cuando el análisis de los sueños procuró un atisbo de los procesos psíquicos inconscientes y mostró que los mecanismos que crean los síntomas patológicos actúan también en la vida psíquica normal, el psicoanálisis se convirtió en* psicología profunda, *y capaz como tal de aplicación a las ciencias del espíritu, pudo resolver una multitud de problemas ante los cuales la psicología oficial de los procesos conscientes tenía que detenerse perpleja.*[159]"

Así, los hechos conscientes encontraban su sentido, su significación psíquica, su verdad para la existencia del individuo, en otro lugar psíquico que aquel donde se daban patentes a la captura de la conciencia. La presencia de este nivel de profundidad de la estructura de lo inconsciente, permite que -retomando las palabras de Ortega- *al verterse sobre una cosa, la transforma, hace de ella una cosa nueva*, remitiendo su ser como fenómeno, del aislamiento que le mantiene en la muda realidad, en la inexistencia de la pura materialidad, a un orden latente que le pone en relación con otros y le otorga la

---

[158]Incluso las palabras de Ortega podrían ser tan apropiadas como las de el mismo Freud para ilustrar esta dimensión de la idea de lo inconsciente: "(...) *es a lo profundo esencial el ocultarse detrás de la superficie y presentarse sólo a través de ella, latiendo bajo ella.*" Ortega y Gasset, J. Op.Cit.p.332.

[159]FREUD, S.: *Psicoanálisis y teoría de la libido*, O.C.T.III, p.2673.

existencia al darle el sentido.

Tenemos explicitados de esta manera los requisitos básicos que van a permitir a Lacan reconocer en el inconsciente freudiano su organización estructural: los elementos adquieren su valor significante por las relaciones diferenciales que establecen con los demás, según un orden que obedece a determinadas leyes.

Aun hemos de añadir tres notas más que comparten la caracterización orteguiana y psicoanalítica de la dimensión profunda de la realidad como estructura latente a los fenómenos manifiestos. Brevemente mencionaremos su dimensión temporal constituida por el tiempo pasado. Indudablemente es éste un aspecto que Freud situó en un primer plano en su teorización, en la medida en que lo inconsciente es lo reprimido de la época infantil de los sujetos. Un pasado biográfico, pues, que no queda a disposición del sujeto adulto tras la acción de la represión y de la amnesia infantil que Freud situa tras la resolución del Complejo de Edipo y que corta la conciencia de la continuidad psicológica del ser humano separándola en dos períodos, el primero de los cuales ejerce su continua presión sobre segundo. Aunque Ortega solamente lo explicita como de pasada -*la profundidad temporal -que es el pasado*[160]-, esta vertiente temporal de lo latente va a cobrar toda su relevancia en la importancia esencial que tiene en su reflexión filosófica la Historia. Este *pasado que está en el presente en tanto que ausente*[161] es la latencia que sostiene la comprensión de los hechos humanos. Solamente su consideración estructural puede permitir a Ortega sostener la capacidad actual de reobrar sobre la significación que tuvieron los hechos de entonces. Es decir, la posibilidad de establecer diferentes relaciones significantes a las ya establecidas, genera un nuevo saber que modifican la verdad de los hechos. Este proceso simbólico, que en la clínica psicoanalítica de las neurosis muestra su eficacia retroactiva sobre lo real del síntoma, está presente en la metodología orteguiana que tiene en la elucidación filológica y etimológica de los significantes una herramienta heurística privilegiada. Así, por

---

[160]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.349.

[161]ORTEGA Y GASSET, J.: *Una interpretación de la historia universal*, O.C. T.9, p.119.

ejemplo, Ortega hace una indicación de alcance metodológico general a los historiadores para que, lejos de dar por cerrado el sentido de los hechos históricos que por ser los de mayor relevancia en nuestra cultura pudieran parecer los más firmemente establecidos en su significación, indagen en el sentido originario de las palabras con las que está construido ese saber aceptado como verdad. La producción de nuevas conexiones significantes que permite esta recuperación de sentidos sepultados por la dinámica sociolingüística reordenarán la, hasta entonces, realidad de los hechos, desplazando la verdad desde su lugar anterior a un nuevo plano. Tras una pesquisa de este tipo, Ortega concluye:

> "*Y esto merece ser subrayado para que sirva de estímulo a los estudiosos al ver cómo, aun sobre uno de los temas más trabajados que en la historia existen -la evolución del Estado romano-, caben interpretaciones totalmente nuevas y luminosas.*[162]"

Sin embargo, no es solo sobre el hecho humano como sociedad que el pasado cobra su dimensión de profundidad. En la experiencia biográfica de cada persona -y ya lo señalamos en el capítulo correspondiente[163]-, para Ortega, el pasado se muestra en toda su gravitación en la pervivencia de la infancia en las edades posteriores, a modo de núcleo irreductible y activo sobre la superficie de la vida del hombre adulto. La historia individual no es algo anecdótico al presente del sujeto. Su caracter constituyente para el sujeto lo proclama Ortega con rotundidad:

> "*El hombre es el único ente que está hecho de pasado, que consiste en pasado, si bien no solo en* pasado.*(...) el hombre lo conserva en sí, lo acumula, hace que, dentro de él, eso que fue siga siendo «en la forma de haberlo sido». Es* tener *el pasado que es conservarlo (de aquí que lo específicamente humano no es el llamado intelecto, sino la «feliz memoria»)* (...)[164]"

---

[162]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.127.

[163]Cf. cap.6.: *Estructura y dinámica de lo psíquico.*

[164]ORTEGA Y GASSET, J.: *Origen y epílogo de la filosofía*, O.C.T.9, pp.361-362.

No insistiremos sobre ello[165].

Tampoco nos extenderemos sobre la idea orteguiana de que la realidad profunda se situa fuera del sujeto, como alteridad suya:

> "*¡El mundo exterior! Pero ¿es que los mundos insensibles -las tierras profundas- no son también exteriores al sujeto? Sin duda alguna: son exteriores y aun en grado eminente.*[166]"

En el capítulo correspondiente, creemos mostrar cómo, para Freud, la realidad psíquica inconsciente se constituía como el núcleo de lo psíquico, lo más íntimo de la persona, a condición de permanecer en una relación de exterioridad con la conciencia. Esta alteridad radical es deudora de la constitución del inconsciente por efecto del universo simbólico en su acción sobre lo viviente. Así, la estructura que recibe al nuevo ser, al que preexiste como sistema de representaciones culturales, se inscribirá en el organismo psíquicamente, premisa de ingreso en la condición humana de nuestra especie. Ortega, diferenciando la participación de lo consciente de los sujetos en sus formas de organización colectiva, distingue entre la Ciudad y la Nación. Ambas tienen en su origen la intervención de fuerzas opuestas. Mientras que la Ciudad es, ya de entrada, desde su inicio, una *lúcida y voluntaria organización política, jurídica, administrativa y bélica*[167], la Nación, sin embargo, forma esa estructura humana, social, no por anónima menos presente, en la que cada nuevo ser va a encontrarse inmerso de forma tan «natural» que va a ser el ámbito constituyente de su humanidad:

> "*El nombre «nación» es sobremanera feliz porque insinúa desde luego que ella es algo previo a toda voluntad constituyente de sus miembros.* Está ahí *antes e independientemente de nosotros, sus individuos. es algo en que* nacemos, *no es algo que fundamos. (...) No* consiste *en nuestras*

---

[165]Señalaríamos como el punto diferencial entre la dimensión constituyente otorgada a la historia en la vida individual por Ortega respecto al psicoanálisis en el hecho de que este último situa momentos privilegiados dentro de la diacronía biográfica, momentos de articulación de lo psíquico que se instituyen en hitos estructurantes; el más relevante de estos es el conocido como Complejo de Edipo.

[166]ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditaciones del Quijote*, Op.Cit.p.349.

[167]ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditación de Europa*, O.C.T.9, p.271.

voluntades, no vive de ellas, sino, irremediablemente, existe por sí -como una realidad natural. *Es en ese sentido un fenómeno menos puramente humano que la Polis si consideramos como lo más humano al comportamiento lúcidamente consciente. Claro que, por lo mismo, es más real, más firme, menos contingente y aleatorio. Todo lo que es plenamente consciente es -ni que decir tiene- más claro, más perspicuo y traslúcido que lo inconsciente, pero, a la vez, más etéreo y expuesto a súbita volatización. Viceversa, la Nación* no es *nosotros, sino que nosotros somos Nación. No la hacemos, ella nos hace, nos constituye, nos da nuestra radical sustancia.*[168]"

En esta cita, aunque Ortega situa lo *más humano* del lado de la conciencia -en el registro de la idea, registro de lo más elaborado culturalmente-, sin embargo emplaza la *radical sustancia* del hombre del lado de lo inconsciente[169]. Es decir, la *nación* es uno de los nombres de la estructura[170]. Participa de las notas de prioridad y exterioridad al individuo que ya recogimos como esenciales al universo simbólico que caracteriza el despegue que

---

[168]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. pp.271-272.

[169]Es interesante señalar la utilización del término **inconsciente** en esta cita, pues no es en absoluto frecuente su uso en Ortega. Y lo destacamos pues su empleo aquí por Ortega responde, como hemos señalado, al menos a alguna de las notas esenciales con las que el psicoanálisis delimita dicho concepto. Notaremos también que Ortega parece no tener inconveniente a su empleo cuando apunta hacia los comportamientos colectivos, mientras que cuando trata del psiquismo individual parece evitarlo cuidadosamente y escoge el término **subconsciente.** Recojamos otra cita en la que el término inconsciente vuelve a aparecer, también en su sentido propio al psicoanálisis, en sus notas de dinamismo motor de un comportamiento ajeno a la voluntad de sus autores: "(...) *hay épocas de brinco y crisis subitánea, en que una multitud de pequeñas variaciones acumuladas en lo inconsciente brotan de pronto, originando una desviación radical y momentánea en el centro de gravedad de la conciencia pública.*" (*Vieja y nueva política*, O.C.T.1, p.273).

[170]Este aspecto estructural -en su dimensión mítica-, viene remarcado por el mismo Ortega en nota al pie, en la que recoge la diferenciación etimológica entre la relación de "compatriota" y aquella de "confraternidad", remitiendo la primera a la procedencia *de un mismo padre remoto.* Encontramos aquí la linea de pensamiento freudiano del paso de la naturaleza a la cultura en su construcción mítica de *Totem y Tabú* (1913), y que encuentra su lectura estructuralista y su fundamentación teórica en el desarrollo lacaniano del concepto "Nombre-del-Padre", instancia de la Ley universalizadora que, metaforizando el deseo de la madre, posibilita el acceso del niño al orden de la cultura.

desde la naturaleza a la cultura realiza el ser humano.

Una última nota de este nivel de profundidad se refiere a la exigencia de actividad del sujeto para poder acceder a él. *Buscar el sentido de lo que nos rodea* movidos por el *amor intellectualis* es la articulación necesaria en el sujeto para que se ponga en el camino de acceso a ese otro nivel de la existencia, de la realidad de las cosas. El compromiso ético que esto implica lo abordaremos en otro lugar. Pero, sin duda, el abordaje en profundidad de la realidad -la realidad en su vertiente del *«sentido» de las cosas, su significación, lo que son cuando se las interpreta*[171]-, pone en juego el sistema volitivo del sujeto, exige un acto de decisión que le compromete:

> *"Pero estas realidades superiores* (...) *para hacerse patentes nos ponen una condición: que queramos su existencia y nos esforcemos hacia ella.* (...) *sólo existen para quien tiene la voluntad de ellas.*[172]"

¿Y hacer esto -se pregunta Ortega-, no es precisamente *lo que hace el amor?*[173] Estamos, pues, ante la exigencia de algo más que la necesidad para mover al conocimiento de esa vertiente profunda de la realidad. La necesidad sería el motor que corresponde a la intelección de la realidad en su vertiente de materialidad, de imposición perceptiva aliada a la urgencia en que se manifiesta el sostenimiento de la vida. Para ir más allá, para construir el orden de la cultura, hace falta otro tipo de motivación, también profunda como la realidad a la que apunta descubrir; y aquella es el amor, amor al saber. Veremos la posición paradójica del neurótico respecto a su realidad psíquica profunda, inconsciente, a la que pretende desconocer, enfermo, pues, por "no querer saber" sobre el deseo que le determina, al tiempo que es empujado por el sufrimiento de sus síntomas al desvelamiento de la verdad personal que le concierne. Esto sólo será posible, como dijimos, por el dispositivo transferencial que Freud supo reconocer como operante en todas las relaciones en las que se juegan las posiciones de un saber otorgado -*Desde que*

---

[171]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.385.

[172]ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditaciones del Quijote*,O.C. T.1., p.336.

[173]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.351.

en alguna parte hay el sujeto supuesto saber (...) *hay transferencia*[174]-, al que se engancha el amor de quien se coloca en falta de aquel saber. Esta *transferencia*, este *amor dirigido al saber*, encontró en el psicoanálisis la elucidación de su eficacia y de su operatividad, posibilitando así su utilización en las estratategias de la cura. De la mano del amor como efecto de la transferencia, el analizante es dirigido al saber sobre aquellos fenómenos sin-sentido, de poco relieve, o marginales en sus manifestaciones psíquicas, para que, a través de su despliegue discursivo y su interpretación, se integren al sentido general de su existencia. Es de esta manera como, en la dimensión de lo psíquico, el amor dirigido a la circunstancia, a la particularidad del sujeto, le permite el acceso al registro profundo de su realidad psíquica.

Establecida, pues, la presencia, tanto en Ortega como en Freud, de ese otro nivel, nivel de "profundidad" de la realidad más allá de la patencia manifiesta en la percepción de las cosas, nos encontramos en posición de abordar una de las vertientes del concepto de verdad que interesa a la teorización de ambos pensadores. Nos referimos a la verdad como *alétheia*:

> "*Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga: simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad.* (...) *Esa pura iluminación subitánea que caracteriza a la verdad, tiénela ésta sólo en el instante de su descubrimiento. Por esto su nombre griego, alétheia (...) es decir, descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo o cubridor. Quien quiera enseñarnos una verdad, que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros.* [175]"

El acceso a la verdad, para Ortega, pone en juego todo el registro de la sugerencia por oposición al de la evidencia. Esto es así, porque la verdad nunca viene del exterior impuesta en la magnitud de su referencia fenoménica, sino que ha de ser descubierta en esa vertiente de profundidad de la realidad, y descubierta por uno mismo

---

[174]LACAN, J.: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, ed.Barral, Barcelona, 1977, p.237.

[175]ORTEGA Y GASSET, J.:*Meditaciones del Quijote*, O.C. T.1, pp.335-336.

en un acto instantáneo, momento de conclusión productiva sobre un tiempo de comprensión iniciado en la fugacidad de una percepción escogida entre otras, más atendida que otras.

Alétheia es el significante primordial del ejercicio filosófico. Responde al anhelo de una relación primera del hombre con la realidad desnuda[176]. Porque lo que el hombre se encuentra en su ejercicio de reflexión sobre el mundo es un cúmulo de ideas establecidas que le visten de ropajes y apariencias, que le falsifican. Lo falso, pues, es la forma de presentarse la realidad ante nosotros. Exige de nuestra parte ese amor por la verdad y ese esfuerzo cognoscente en el que fragua el deseo de saber:

> *"(...) cuando al pensar meditando sobre las ideas vulgares, tópicas y recibidas respecto a una realidad, encuentra que son falsas y le aparece tras ellas la realidad misma, le parece* como si *hubiera quitado de sobre esta una costra, un velo o cobertura que la ocultaba, tras de los cuales se presenta en cueros, desnuda y patente la realidad misma. Lo que su mente ha hecho al pensar no es, pues, sino* algo así como *un desnudar, des-cubrir, quitar un velo o cubridor, re-velar (= desvelar), des-cifrar un enigma o jeroglífico. Esto es literalmente lo que significaba en* la lengua vulgar *el vocablo* a-létheia *-descubrimiento, patentización, desnudamiento, revelación.*[177]"

Como no podía ser menos, la nueva ciencia que pretendía ser el psicoanálisis situó la verdad que interesaba a su ámbito de aplicación, la realidad psíquica, en relación a su objeto específico de estudio: lo inconsciente. Sin embargo, una concepción de la verdad como histórica, como habría de llegar a ser para Freud, aparta a este de una consideración científica de la verdad, pues si esta, para Freud, supone la percepción de la realidad del mundo sobre la que se realiza un trabajo de abstracción que arroje las leyes universales de su composición y su dinamismo, la verdad psicoanalítica no puede prescindir de los factores individuales, siempre variables, particulares a cada subjetividad. Es decir, sin negar a priori la posibilidad de que el psicoanálisis pudiera elaborar leyes generales de la organización del psiquismo y del comportamiento del ser

---

[176]ORTEGA Y GASSET, J.: *Origen y epílogo de la filosofía*, O.C.T.9, p..

[177]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.385-386.

humano, sin embargo, siempre se vería exigido al desvelamiento de los determinantes individuales, concretos, de la particularidad del deseo para poder acceder a la verdad de cada sujeto. Esto supone que, de entrada, si la verdad concierne a lo inconsciente, esta va a localizarse en lo latente, y no en lo manifiesto de las producciones psíquicas y de la conducta de los sujetos. La realidad psíquica radical, lo inconsciente, solo se manifiesta en los errores de la conciencia. La condición de falsedad ligada al Yo viene de la solidaridad de la verdad con el deseo. El descubrimiento freudiano de que el propio deseo activa los mecanismos para su misma defensa, situa a la verdad como la víctima sacrificial sobre la que se va construir la realidad. Si lo inconsciente es el aparato mental que no puede sino desear, la verdad del sujeto tendrá en la represión la fuerza que la mantenga alejada de la conciencia. De tal suerte, la realidad no puede por menos de ser falseada en su percepción, interpretación o en su vivencia, pues Freud aprendió ya desde la experiencia del hipnotismo que las lagunas mentales se llenaban con una ficción conveniente que, así, quedaba incorporada a la conciencia de realidad a la que restituía en su integridad, en su coherencia, recuperando para ella el estatuto de realidad verdadera. Veremos más adelante la función que le cumple al Yo en este proceso de desconocimiento de la realidad. El Yo, como órgano de los intercambios con la realidad exterior pero que hunde sus orígenes en el fondo pulsional inconsciente del psiquismo, trabaja para la conciencia según el *principio de realidad* y urgido por el *principio del placer* imperante en los procesos inconscientes. Su gestión transaccionalizadora, en el mejor de los casos, sacrifica el deseo sin por ello salvar completamente la realidad, de forma que esta adquiere las torsiones, los reflejos y los espejismos propios de una realidad que obedece a fuerzas actuantes en un espacio que le es ajeno.

La verdad para Freud está, pues, ligada al mecanismo de la represión como defensa princeps del Yo contra el deseo inconsciente. Así, encontraremos la idea general de que a la verdad de ese deseo se accede por una labor de desbastaje, de levantamiento de aquella represión a través de la interpretación de aquellas formaciones a las que ha dado lugar su acción a través de la *censura* que separa los sistemas consciente e inconsciente entre sí. Freud es muy claro al señalar que la acción de la cura

psicoanalítica se realiza retirando el material que cubre, que vela, que oculta lo que resta latente en el psiquismo, más allá de la forma que adopta su manifestación fenoménica. Actúa *per via di levare*, es decir: *"la terapia analítica no quiere agregar nada, no quiere introducir nada nuevo, sino, por el contrario, quitar y extraer algo."*[178] Este trabajo de extracción es el alumbramiento de la verdad que permanece oculta, pero señalada por la misma condición sintomática -es decir, de "revelación"- del producto de la represión. Es el balizamiento realizado por estas leves presencias en nuestro derredor la pista que debe seguir el analista en la persecución de la verdad, pues frente al desprecio y la ceguera de los que solo miran lo grande, o a lo lejos, *"el psicoanalista piensa de otro modo. Para él no hay nada, por insignificante que aparezca, que no pueda constituir la expresión de procesos anímicos ocultos"*[179].

El concepto de verdad en Freud, por su ligazón al concepto de la represión, se modificó en función de la concepción operante del conflicto psíquico. Así, en un primer momento, momento en el que Freud remitía la patología nerviosa a la existencia de una seducción en la realidad biográfica del paciente, la verdad estaba en relación a la existencia del trauma sexual olvidado en la amnesia forzada por la represión, y que retornaba en los síntomas y en los delirios. Abandonada esta teoría en su pretensión universalizadora, y sustituída por una concepción fantasmática general de la vida inconsciente, la verdad deja de ser una verdad material, para ser una verdad que opera bajo el velo de lo ilusorio de las idealizaciones culturales o de las deformaciones psicopatológicas. La verdad toma entonces el estatuto de verdad histórica, pues la historia es biografía, novela, ficción del sujeto construida en base a las elaboraciones fantasmáticas con las que ha ido dando respuesta a los enigmas que le presentaba cotidianamente el hecho del vivir, y con las que ha ido interpretando su experiencia del encuentro con el deseo del Otro.

Así pues, en la cura analítica, el analizante se enfrenta a su verdad como desconocida por su portador. Esa verdad, víctima de la represión, será desvelada con el

---

[178]FREUD, S.: *Sobre psicoterapia*, O.C. T.I, p.1009.

[179]FREUD, S.: *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*, O.C.T.II, p.1609.

concurso del psicoanalista en el laborioso proceso de la cura. A través de la *asociación libre* de los significantes en un discurso sin dirección de la conciencia, el analizante irá produciendo aquellas cadenas en las que se insertarán las formaciones del inconsciente, las reiteraciones significantes, los silencios, que señalen los lugares en los que la interpretación del psicoanalista habrá de producir su efecto de verdad a través de la construcción de un saber latente, pues es resignificación del discurso sabido, efecto de sorpresa de un saber presente en la cadena discursiva de un yo del enunciado, pero que viene de un lugar heterogéneo a la conciencia de su producción. El libre discurrir de las palabras del analizante -"*Lo verdadero* (...) *nunca se alcanza sino por vías torcidas.*[180]"-, permitirá detectar, por el determinismo de las leyes significantes, los lugares donde la verdad quedó aplastada, deformada, pervertida, disimulada, elidida por el ejercicio de transacción económica -economía del goce- entre las exigencias pulsionales y las posibilidades culturales. El acto del psicoanalista, sin embargo, no podrá entenderse como imposición de un saber ajeno al propio del analizante. En tal caso, lo que añada a las palabras de este, habrá de ser lo que falte para lograr ese efecto de disolución de los significados imposibles que le atenazan cristalizados en sufrimiento.

> "*Todo este material nos permite reconstruir tanto lo que le sucedió alguna vez* [al paciente], *siendo luego olvidado, como lo que ahora sucede en él, sin que lo comprenda. Mas en todo esto nunca dejaremos de discernir estrictamente nuestro saber del suyo. Evitaremos comunicarle al punto cosas que a menudo adivinamos inmediatamente, y tampoco le diremos todo lo que creamos haber descubierto.*(...) *Por regla general, diferimos la comunicación de una inferencia, su explicación, hasta que el propio paciente se le haya aproximado tanto que sólo le quede por dar un paso, aunque este sea precisamente el de la síntesis decisiva.*[181]"

La verdad es restituida así a su origen. Todas las metáforas freudianas acerca de la labor arqueológica en que consiste la cura psicoanalítica, no tienen como referente otra cosa que esta labor de patentización de la verdad que fue, pero quedó sepultada por

---

[180]LACAN,J.: El Seminario, libro 20: *Aún*, p.115.

[181]FREUD, S.: *Compendio del psicoanálisis*, O.C.p.3399-3400.

las construcciones imaginarias de un Yo impotente para resolver la dinámica pulsional por las vías de la dialectización significante. La verdad del sujeto es la verdad de su deseo inconsciente, y allí quedó depositada. Por ello está en la condición de alienado de ella, y habrá de ir a buscarla allí donde se encuentra a través de la producción de ese saber sobre el objeto–causa del deseo, un objeto que, además, es *de naturaleza velada*. Esta naturaleza velada del objeto exigirá una labor de des–velamiento, de la que será efecto la emergencia de la verdad particular que atañe a cada cual:

"La verdad, digamos para cortar por lo sano, es de origen αλήθεια[182]".

4. 2.2. Su dimensión epistémica: la Verdad como *no-toda.*

Si se habla de un Ortega objetivista, el Ortega del primer momento, también podemos hablar de un primer Freud, el Freud de la teoría del trauma. Lo señalamos así para notar un momento inicial en ambas teorizaciones en el que la verdad aparece situada en la posibilidad de conocer una realidad objetiva, completa, pues existiría un referente material al que podría adecuarse nuestra representación del mismo. A la indagación freudiana del hecho traumático que en la historia del paciente daría cuenta de la verdad de su patología por la sobrecarga de excitación en los sistemas de su modelo neuronal[183], correspondería el *¡Salvémonos en las cosas!*[184] orteguiano que no admite otro camino para la verdad que no sea el de la ciencia[185]. Sin renunciar plenamente a estas posiciones positivistas, ambos irán desplazando el lugar de la verdad al desplazar hacia lo concreto del hombre en su vivir cotidiano el centro de su reflexión y de su investigación. Esto supuso incluir lo subjetivo y lo histórico como dimensiones de lo real.

Como ciencia incipiens pero de progresivo prestigio e implantación social,

---

[182]LACAN, J. El Seminario, libro 20: *Aún*, p.109.

[183]FREUD, S.: *Proyecto de una psicología para neurólogos*, O.C.T.I, pp.209-276.

[184]ORTEGA Y GASSET, J.: *Unamuno y Europa, fábula*, O.C.T.1, p.131.

[185]ORTEGA Y GASSET, J.: *Sobre una apología de la inexactitud*, O.C.T.1, p.122.

profesional y cultural, el psicoanálisis se va a ver tentado de construirse apresuradamente un posición sólida en el campo del conocimiento. Las tentativas proceden por la vía de asociar su originalidad e integrar su saber al pretigio consolidado de otros que actuarían como modelos y respecto de los cuales quedaría el psicoanálisis como subordinado, asegurándole su reconocimiento, eso sí, a costa de una muerte prematura. Así, su asociación a las mismas ciencias naturales -entre las que Freud colocaba al psicoanálisis-, particularmente las biológicas, que le ofrecen el pretigio de un objeto "material", es decir, "real" sobre el que operar experimentalmente. Sin embargo, para el tema que centra nuestro interés en este momento, la adscripción del psicoanálisis entre las *naturwissenschaft* aseguraba al psicoanálisis situarse en un terreno en el que la verdad quedaba sometida al tipo de conocimiento parcial que impone la investigación de lo real por el sometimiento de lo especulativo al hecho experienciable. Por esta vía, el recelo de Freud era que se pudiera producir una pérdida de la identidad del psicoanálisis por su reabsorción en las ciencias biológicas, pero no por una disolución de su operatividad sobre lo real en base a una oferta de cosmovisión del hecho humano. Este peligro venía por otras vías. Sin duda, la más presente era la filosofía, particularmente la hegeliana, que aparecía como modelo de sistematización y universalización del saber. No olvidemos que, desde el ámbito de la psicología que en Europa se presentaba como científica en aquellos momentos, por su subordinación a la medicina precisamente, se planteó el debate sobre este terreno, afirmando que el campo del psicoanálisis era el del conocimiento filosófico[186]. Por último, otro tipo de tentación

[186]Este argumento, con distintos ropajes, ha constituido el eje central de la exclusión del psicoanálisis de la comunidad científica desde su comienzo hasta nuestros días. Indudablemente el psicoanálisis alberga intrínsecamente, por la naturaleza de su objeto y de las condiciones de su práctica, cierto orden de imposibilidad de adecuarse a los criterios lógico positivistas imperantes en la ciencia a lo largo del presente siglo. El culto al experimentalismo y el hecho de que el psicoanálisis haya sido la única de las orientaciones psicológicas que haya podido construir un modelo teórico del psiquismo, mientras la autodenominada psicología científica se quedaba retenida en un pragmatismo fruto de su fidelidad aun modelo científico basado en un expermentalismo ingenuo, ha propiciado la visión sesgada del psicoanálisis desde ese ángulo de especulación teórica, es decir, como una metafísica.

totalizadora surgía de la posibilidad de que el progreso en el conocimiento psicoanalítico de los procesos mentales generales de la vida psíquica hiciera ya posible, en la segunda década del siglo, la propia sistematización del psicoanálisis, es decir, la organización del psicoanálisis en una racionalidad logicificada que sacrifique a la coherencia de una objetividad abstracta lo real presente en la clínica y en la práctica de la cura:

> "*El psicoanálisis no es un sistema como los filosóficos, que parta de unos cuantos conceptos fundamentales precisamente definidos, intente aprehender con ellos la totalidad del universo y, una vez concluso y cerrado, no ofrezca espacio a nuevos hallazgos y mejores conocimientos. Se adhiere más bien a los hechos de su campo de acción, intenta resolver los problemas más inmediatos de la observación, tantea sin dejar el apoyo de la experiencia, se considera siempre inacabado y está siempre dispuesto a rectificar o sustituir sus teorías. Tolera tan bién como la Física o la Química que sus conceptos superiores sean oscuros, y sus hipótesis, provisionales, y espera de una futura labor una más precisa determinación de los mismos.*[187]"

Frente a esta consideración de lo que es el saber psicoanalítico, de su forma de progresar y de las metas que se propone, no es difícil reconocer la idea de verdad como totalidad que atraviesa a aquellas otras propuestas de prestigiosa asociación, y el consiguiente temor a la esterilización epistémica que recorre las múltiples referencias de Freud al tema.

El debate surgió pronto en el seno del movimiento psicoanalítico internacional[188]. Sin embargo, la posición de Freud fue siempre igual de rotunda a la hora de defender al psicoanálisis de una universalización del horizonte de su experiencia. Es reiterada la consideración de Freud del psicoanálisis como una perspectiva, como un saber entre los otros. Esto aparta al psicoanálisis de cualquier tentación de constituirse tanto en una rama de la medicina, como en una *Weltanschauung*. La idea de una verdad omnicomprensiva fue algo que él mismo criticó explícitamente al diferenciar al psicoanálisis de la filosofía y optar por la ciencia. En este sentido, Freud no hacía más

---

[187]FREUD, S.: *Psicoanálisis y teoría de la libido*, O.C.T.III, pp.2673-2674.

[188]Para todo este aspecto, cf. JONES, E.: *Vida y obra de Sigmund Freud*, ed. Horme-Paidos, Bs.As, 1960, 3ªed.1979, 3 tomos.

que participar de la corriente antihegeliana que dominó el ambiente científico de Alemania a partir del último tercio del siglo diecinueve[189]. Frente al logro de una verdad última que de razón del mundo, Freud propone la *aspiración a la certeza* como la única actitud eficaz para lograr el avance en el conocimiento.

> "*Personalmente no soy partidario de la elaboración de concepciones universales. Es ésta una tarea que debemos dejar a los filósofos, los cuales, según repetida confesión, no consideran realizable el viaje a través de la vida sin un total Baedeker con noticias de todo y sobre todo. Por nuestra parte aceptamos humildemente el desprecio con el que los señores filósofos nos miran desde su más elevada postura.* (...) *buscaremos un consuelo reflexionando que todos estos «textos-guías de la existencia» envejecen pronto y que precisamente nuestra labor limitada y de corto alcance es la que los obliga a hacer nuevas ediciones, y que incluso los más modestos de estos Baedeker de este género no son sino tentativas de sustituir el viejo catecismo, tan cómodo y completo.*
>
> *Sabemos muy bien cuán poca luz ha podido arrojar hasta ahora la ciencia sobre los enigmas de este mundo. Todos los esfuerzos de los filósofos continuarán siendo vanos. Sólo una paciente perseveración en una labor que todo lo subordine a una aspiración a la certeza puede lentamente lograr algo.*[190]"

La posición de Ortega, como filósofo, supone también una participación en esta corriente antimetafísica, a través de una crítica radical tanto a la verdad que se desprende de los sistemas idealistas, como del saber racionalista que los organiza. En su prólogo *A un diccionario enciclopédico abreviado*, Ortega plantea nuevamente la necesidad de un cambio de actitud mental, esta vez acerca del uso y administración del bagaje cultural acumulado en las sociedades modernas -"*En lo grande y en lo ínfimo llega una hora de reajuste*" , dice Ortega-. Este reajuste remite a una necesaria corrección del optimismo epistemológico de los ilustrados del siglo XVIII. En aquel momento, los enciclopedistas se creyeron en la posesión del saber universal. Es decir, la verdad del mundo, de la

---

[189]No olvidemos tampoco el efecto recíproco, a través del papel que la vocación especulativa de Freud y su indudable interés por la filosofía, especialmente en su juventud, tuvieron en la contención del positivismo fisiologista imperante en la facultad de medicina en la que realizó sus estudios, para el conjunto de su formación.

[190]FREUD, S.: *Inhibición, síntoma, angustia*, O.C.T.III, pp.2838-2829.

naturaleza física y de lo humano, había desvelado sus últimos secretos en el saber acumulado y recogido por ellos en ese momento histórico que les había tocado vivir:

> "(...) *Europa poseía entonces -y aquí el creer que se posee es como efectivo poseer- un saber «definitivo y completo», un saber esférico, redondo* -enkyklos.[191]"

La concepción orteguina del saber y la verdad no participa, evidentemente, de esta concepción totalizadora y conclusa. El perspectivismo orteguiano mantiene siempre abierto el horizonte del saber, y situa a la verdad en una incompletud productiva y dialéctica. Por ello, el saber enciclopédico presenta, para Ortega, esa marca de esterilización de la creatividad que le sitúa en oposición directa a la labor misma del filósofo idealista. El que ya-sabe, no puede hacer más que transmitir ese saber. Solamente quien se instale en el no-saber puede producir algo nuevo. Sin embargo, el mismo espíritu ilustrado, racionalista y materialista iba a impulsar el progreso de las ciencias y su especialización, terminando por mostrar la complejidad desbordante de lo real y, consecuentemente, terminando por arruinar esa idea universalista de un conocimiento realizado, terminado:

> "*No creemos poseer la sabiduría. Sabemos que sabemos muchas cosas, tantas que nadie aspira, como los hombres del siglo XVIII aspiraban, a poseer todo el saber logrado. Ahora bien: esta totalidad era la aspiración que quedará en la historia como específicamente enciclopédica. Nuestro estado de espíritu es, pues, inverso de aquel. Por un lado, hemos descubierto que la sabiduría existente es tan vasta que no tolera la asimilación directa por la mente individual. Por otro, tenemos una conciencia más viva de lo fragmentaria que es y que será siempre esa sabiduría, aun contando junta toda la que vive desparramada entre todos los hombres. En fin, hemos averiguado que es esencial a la sabiduría no ser definitiva.*[192]"

Su propuesta perspectivista plantea una relación del saber a la verdad como un saber sobre la diferencia, lo cual arroja como resultado la construcción de la verdad en base a la articulación de los elementos diferenciales que constituirían las variadas

---

[191]Op.Cit.Tomo 6, p.363.

[192]Op.Cit. pp.363-364.

perspectivas desde las que cada sujeto conoce el mundo en cada momento de su historia. Las posibildades de combinaciones y de permutaciones de estos tres elementos -perspectiva, sujeto, historia-, se multiplican al infinito con la duplicación de sujeto individual por el sujeto colectivo -generación, pueblo, era-. De esta manera se privilegia rotundamente la diferencia individual de cada aportación, de cada posición personal respecto al mundo. La verdad del objeto, la significación última de la realidad tendría así la figura del horizonte, sería un lugar mítico de convergencia o reunión de todas las perspectivas posibles a lo largo de una temporalidad que exigiría de su conclusión para poder hacer un cierre que pusiera fín a una nueva adicción de perpectivas. Es decir, si desde el perspectivismo es posible el acceso a la verdad, su conocimiento estará siempre limitado e inconcluso, pues la verdad obtenida lo ha sido desde una de sus vertientes posibles, lo que hace que aquella se vea irremediablemente modificada con la aportación de una nueva vertiente de las que no habían sido actualizadas hasta ese momento, sea por un nuevo sujeto, coetáneo o de otro momento histórico, sea por el mismo sujeto, pero situado ahora en otro tiempo de su existencia.

Pero si el psicoanálisis se situa lejos de las ambiciones de acceder a una verdad del mundo, no es solamente por humildad científica. Se trata de la organización misma del conocimiento, del tipo de saber que se puede adquirir sobre lo real. Para Lacan el saber es producto del ejercicio del significante, es un saber construido en el discurso, es un saber construido por el encadenamiento de elementos discretos organizados en la estructura. Propone la escritura S1 -> S2 como la condición mínima posible para su producción.

En Ortega, la verdad se construye en la organización de las distintas perspectivas de la realidad que de esta manera funcionan como unidades elementales del saber. Podríamos escribir de manera homónima a como lo encontramos en Lacan: P1 -> P2 (Perspectiva 1 -> Perspectiva 2). Parece evidente que si para Ortega la construcción de la realidad se realiza desde las diferentes perspectivas que esta pueda ofrecer al sujeto cognoscente, la unidad mínima de conocimiento de esa realidad exige la relación de dos perspectivas, de las cuales, la segunda reobraría sobre la primera modificando lo que aquella habría constituido como verdad. Hasta ese momento podemos considerar que la

primera no sería una perspectiva en cuanto tal, pues una sola que no tuviera el término de relación sobre la que relativizar la verdad que ofrece, colocaría el conocimiento del mundo del lado de la totalidad, con lo cual se destruiría el mismo concepto de perspectiva:

> "*La verdad, lo real, el universo, la vida -como queráis llamarlo-, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo.*"
> "(...) *integremos nuestras visiones* (...) *y como las riberas independientes se aunan en la gruesa vena del río, compongamos el torrente de lo real.*[193]"

Perdida en el mito queda el logro de la verdad única, inmutable, totalizadora de la experiencia del mundo. La verdad es **no-toda**. Se va alcanzando en el devenir de las perspectivas que la reformulan continuamente al construirla paulativamente con cada nuevo aporte de conocimiento, con cada nueva corrección sobre la ya constituída:

> "*De esta manera, la peculiaridad de cada ser, su diferencia individual, lejos de estorbarle para captar la verdad, es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de realidad que le corresponde. De esta manera, aparece cada individuo, cada generación, cada época como un aparato de conocimiento insustituible. La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. cada individuo es un punto de vista esencial. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta. Ahora bien, esta suma de las perspectivas individuales, este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera «razón absoluta», es el sublime oficio que atribuimos a Dios.*[194]"

4.2.3. Su dimensión ética. *La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo:* La ética del deseo y el yo necesario.

Probablemente sean muy escasas las teorías filosóficas que conllevan en su propia formulación la exigencia explícita de una determinada posición subjetiva y vital del pensador, que haga cuerpo con la visión del mundo y del hombre que aquella

---

[193]ORTEGA Y GASSET, J.: *El Espectador*, O.C.T.2, p.19.

[194]ORTEGA Y GASSET, J.: *El tema de nuestro tiempo*, O.C.T.3, p.202.

muestra. En esos casos, el producto de la reflexión deviene exigencia ética. La vida y la obra de Ortega, la vida y la obra de Freud, son dos casos paradigmáticos de una actitud y de una práxis vital indisociable del pensamiento que genera. Sin embargo no nos detendremos en *el caso ejecutivo* que suponen sus propias existencias personales respecto a sus correspondientes producciones teóricas. Nos interesa prioritariamente el alcance prescriptivo que se desprende de su enseñanza. Recojamos solamente, a modo de testimonio, cómo Ortega incorporó esta afirmación a sus reflexiones más conscientes sobre su destino en la vida:

> "*Pero cada una de las páginas aquí reunidas resumió mi existencia entera a la hora en que fue escrita, y, yuxtapuesta, representan la melodía de mi destino personal.*
>
> *«Yo soy yo y mi circunstancia.» Esta expresión, que aparece en mi primer libro y que condensa en último volumen mi pensamiento filosófico, no significa solo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina.*[195]"

De los tres ejes que, en psicoanálisis, situan las coordenadas en las que el sujeto se localiza respecto a sus objetos -deseo, amor, goce-, nosotros destacaremos en este momento la vertiente del deseo, pues es aquí donde confluye la ética del psicoanálisis con la lectura que hacemos de la idea orteguiana del saber como *saber a qué atenerse*, saber que corresponde al logro de una verdad radicada en la coincidencia del hombre consigo mismo, lugar al que confluyen tanto el perspectivismo como el circunstancialismo, tal como trataremos de mostrar mas adelante.

La presencia del deseo como eje de la vida humana en sus conductas y motivaciones, siempre ha supuesto una dificultad en la consideración unitaria del hombre. Sea en su vertiente apetitiva o pasional, el deseo aparece clásicamente como "lo otro" de la razón con la que el hombre trata de dirigirse y orientarse en el mundo. De ahí el carácter negativo que frecuentemente ha tomado en la axiología como polaridad a aquellos valores ligados a las facultades de la conciencia.

La posición freudiana es radical también en este aspecto al colocar la experiencia

---

[195]ORTEGA Y GASSET, J.: Prólogo *A una edición de sus obras*, O.C.T.6, p.347.

del deseo en el origen del mismo proceso de puesta en marcha del psiquismo. Si Freud nos muestra que el ser humano lo es en tanto que deseante, Lacan asienta

> "*como patrón de medida de la revisión ética a la que nos lleva el psicoanálisis, la relación de la acción con el deseo que la habita.*[196]"

Esta posición supone que la constitución del sujeto corre pareja a la constitución de su deseo. Por ello va a ser deudor de las condiciones de dependencia del Otro que implican la prematuración de su nacimiento y la prioridad del universo simbólico en el que amanece a la precariedad de su existencia. Hagamos el recorrido de su alienación al deseo del Otro tal como Lacan lee el *Wunsch* freudiano a la luz de la lingüística estructural:

> "- *si el deseo está efectivamente en el sujeto por esa condición que le es impuesta por la existencia del discurso de hacer pasar su necesidad por los desfiladeros del significante;*
> - *si por otra parte* (...) *hay que fundar la noción del Otro* (...) *como lugar del despliegue de la palabra (el otro escenario,* eine andere Schauplatz, *del que Freud habla en la* Traumdeutung*);*
> - *hay que concluir que, hecho de un animal presa del lenguaje, el deseo del hombre es el deseo del Otro.*[197]"

El ser viviente, en su origen ser de la necesidad, encuentra su condición de viviente en la relación a un Otro primordial del que depende la satisfacción de sus necesidades. Esta satisfacción, que supone la posibilidad misma de su existencia, encuentra en la organización significante de la cultura humana las condiciones de su logro:

> "(...) *conviene recordar que es en la más antigua demanda donde se produce la identificación primaria, la que se opera por el poder absoluto materno, a saber aquella que no sólo suspende del aparato significante la satisfacción de las necesidades, sino que las fragmenta, las filtra, las modela en los desfiladeros de la estructura del significante.*
>
> *Las necesidades se subordinan a las mismas condiciones convencionales que son las del significante en su doble registro* (...) *por*

---

[196]LACAN, J.: El Seminario, libro 7: *La ética del psicoanálisis* (1959-1960), ed. Paidos, Bs.As. 1988, p.372.

[197]LACAN, J.: "La dirección de la Cura", en *Escritos*, p.608.

el cual el lenguaje, aunque sin duda no lo llena todo, lo estructura todo de la relación interhumana.[198]"

La cría humana habrá de adecuar a los significantes de la lengua su pedido al Otro, pues más allá del grito primordial de su malestar, de su agitación psicomotora, de su llanto o de sus risas, ese Otro que se coloca como receptor de aquello que en él hace signo, le aportará los significantes iniciales que den sentido a aquello que no era más que manifestación de la urgencia de la vida. Si estas manifestaciones, que en su esencia están carentes de cualquier intencionalidad, adquieren el valor de mensaje, es porque, desde su nacimiento, el niño se encuentra inmerso en una trama simbólica, en una atmósfera lingüística, en un universo comunicacional en que el Otro materno produce una "respuesta" ante aquello que previamente a instituido como una "demanda". El infante es remitido, así, a un referente simbólico inscribiéndole en un universo de discurso. La madre es así promovida a la categoría de Otro por el niño, alteridad que aporta como enigma su propio deseo, pues de ella depende el aporte del objeto que termine con la privación y calme el estado de necesidad renovando la experiencia de goce. Pero este préstamo simbólico dejará en deuda al sujeto, deuda que es nombrada por Lacan como *Demanda*:

"*Primitivamente el niño, en su premaduración y su impotencia, depende enteramente de la demanda; su deseo está condenado a la mediación de la palabra y la palabra tiene su status en el Otro.*[199]"

El orden de la necesidad no permite su reducción acabada al orden del significante. Es la incidencia del orden simbólico sobre lo real de la biología lo que altera, transforma la naturaleza en su espontaneidad instintiva. El significante incide en el organismo donde, apoyándose en los órganos de las funciones vitales, recorta las zonas pasibles de satisfacción, transponiendo la necesidad en las articulaciones del lenguaje. La pulsión, que en su constancia energética tiende permanentemente a la

---

[198]LACAN, J. Op.Cit. p.598.

[199]LACAN, J.: *Las formaciones del inconsciente*, (transcripción de J.B.Pontalis), ed. Nueva Visión, Bs.As. 1970, p.115.

satisfacción, obtiene siempre como cociente el resultado de la diferencia obtenida entre la satisfacción que busca *-huella mnémica* de una experiencia primordial-, y aquella que obtiene en la actualidad del encuentro con los objetos aportados por la realidad. Pero, como cadena autónoma y heterogénea a estos objetos, el significante instituye la tensión dialéctica que mantendrá como resto diferencial al deseo, fuerza motriz del psiquismo, *residuo irreductible, resultado de la diferencia entre la exigencia de la necesidad y la demanda articulada*[200].

No tratándose ya del objeto de la necesidad, la demanda adquiere su carácter intransitivo, inextinguible, que articula el deseo metonímicamente en el desplazamiento incesante de un objeto concreto en otro. Cumpliendo su destino, la experiencia de placer será volcada en el molde del lenguaje, instituyendo así los significantes elementales que formarán lo inconsciente tras la acción de la Ley, mediación simbólica que separa al niño de su objeto primordial de goce. Este corte inaugura la experiencia de una carencia esencial en el niño, el cual tratará de llenarla alienandose al significante sustitutivo de la madre. El deseo se organiza, así, como deseo del Otro, pues ha sido desde allí que el sujeto ha recibido los significantes con los que ha constituido su demanda. Indudablemente, este préstamo no puede dejar de ser interesado, pues se hace desde el deseo que mueve al Otro, deseo ya protagonista de la que será la vida del futuro ser antes de que este nazca, pues se le supone fruto de este deseo, o, en todo caso, su presencia en la vida es producto de sus avatares. Los significantes así transmitidos, y a los que se identifica el sujeto en los momentos cruciales de su formación, marcarán la impronta psíquica de aquel deseo que vino de fuera, para alojarse en lo más íntimo de aquello que se llegará a ser.

Siguiendo la huella hegeliana, Lacan recoje la vertiente del deseo como reconocimiento del Otro. Pero no sólo como un deseo de reconocimiento, sino como el reconocimiento del deseo del infante. Esta dependencia primordial al deseo del Otro modela el deseo en las condiciones de la demanda[201]. En lo que respecta al deseo, pues,

---

[200]LACAN, J. Op.Cit. p.116.

[201]Cf. LACAN, J. Op.Cit. p.99.

se trata, más que de su satisfacción, que deviene imposible, de la ubicación del sujeto en relación al deseo del Otro, al que el sujeto se aliena. Deseo "del" Otro, pues, marcado por un doble genitivo que señala, no solamente el doble sentido de una misma dirección -deseo hacia el Otro como objeto de su demanda, y deseo de ser el objeto para el Otro, es decir, deseo de ser deseado-, sino

> "(...) *también añadiendo que el deseo del hombre es el deseo del Otro, donde el "de" da la determinación llamada por los gramáticos subjetiva, a saber la de que es en cuanto Otro como desea.*(...).[202]"

Es este punto en el que Lacan marca el lugar del inconsciente como aquel desde donde el sujeto desea; es decir, que el sujeto localiza su verdadero deseo en la articulación de los significantes discretos que constituyen lo inconsciente. El deseo queda, pues, en condición de "no sabido" para el yo, aunque determine sus actos y sus procesos conscientes. A lo largo de su historia, el sujeto se ha ido alienando progresivamente a los significantes del Otro, mientras que la construcción imaginaria de su Yo le mantiene extraño a esa su condición inconsciente, aportándole las certidumbres de la conciencia de sí mismo mayormente del lado de las identificaciones imaginarias sostenidas por su narcisismo. Es aquí donde viene la función del Ideal, velando en la sumisión a las prescripciones culturales los lazos libidinales con sus orígenes. El sujeto se esforzará a lo largo de su existencia en dar consistencia a su ser a través de las identificaciones que le devuelvan en la escala invertida del reconocimiento del Otro, el espejismo de una completud apaciguadora y gratificante. El mismo lenguaje se presta particularmente solícito a esta falsificación del ser. Haciéndose instrumento privilegiado del Yo, el lenguaje promueve el desconocimiento del sujeto de la enunciación en su propio enunciado a través de los procesos de sustitución y desplazamiento de los significantes primordiales por aquellos otros admitidos por el orden cultural. De esta forma novela su biografía, compone su imagen, se presenta ante los otros en sus emblemas, apacigua sus íntimas angustias, representándose, en definitiva, ante sí mismo y ante los demás con un semblante que vela la verdad de las condiciones de su deseo.

---

[202]LACAN, J.: "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo", en *Escritos*, p.794.

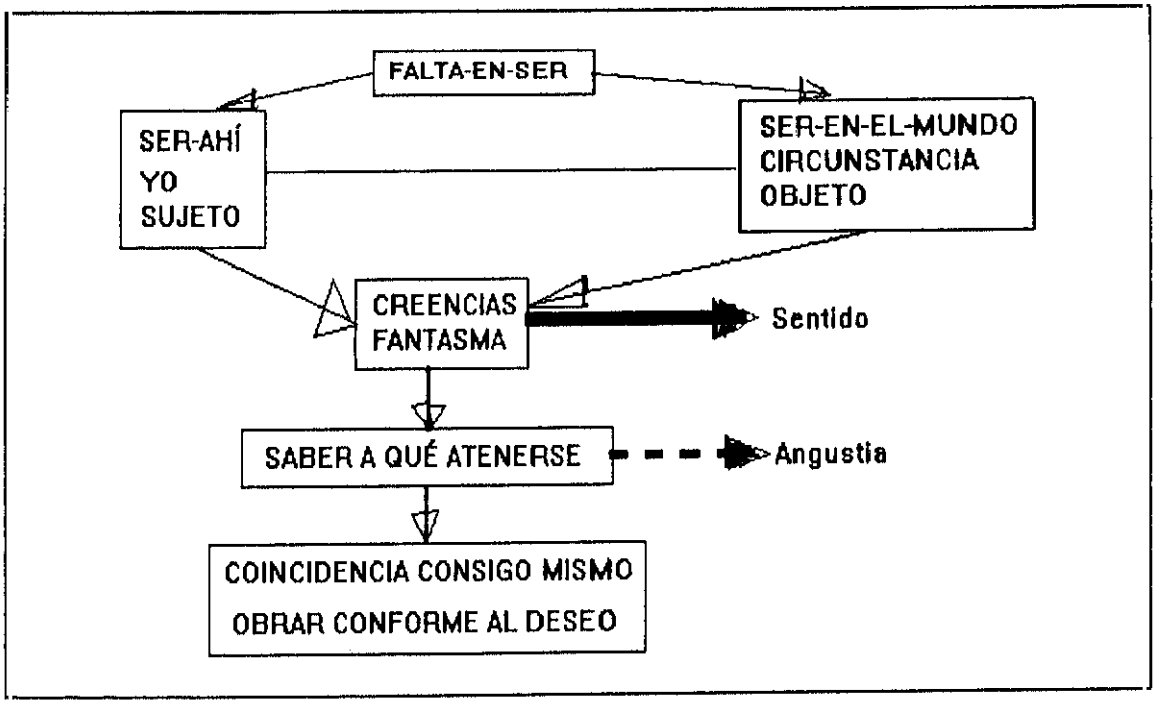
Así pues, el psicoanálisis descubre en la experiencia de su clínica que el hombre amanece a su humanidad en este extrañamiento de una parte de su ser -las marcas inconscientes del goce que inauguró su deseo y lo situó en las tramas del significante-, respecto de aquella otra -la conciencia, el Yo-, que se presenta así misma como titular del conjunto del dominio psíquico. Esta falsificación estructural de la organización subjetiva, esta doble alienación aislada por Lacan -a la imagen del otro en el "estadio del espejo", y al deseo del Otro en los distintos momentos de la dialéctica edípica-, marca, a su vez, los hitos forzados por los que deberá discurrir el recorrido de la cría humana en su camino para devenir sujeto. La verdad de su ser queda de esta forma enajenada en los espejismos de su conciencia. A partir de aquí, el acceso del hombre a su verdad deviene quehacer consigo mismo, tarea para sí mismo, trabajo que, en Freud, toma la forma de trabajo analítico dentro del dispositivo de la *cura*[203]:

"*Por el intermediario de la demanda, todo el pasado se entreabre*

---

[203]Lacan utiliza este término tomado de la *Sorge* heideggeriana, para diferenciar netamente de lo que se trata en un psicoanálisis, de aquello de lo que se trata en cualquier práctica terapéutica. Tal vez sea Heidegger el mayor referente común entre Ortega y el psicoanálisis a través de la aportación que realiza Jacques Lacan. Heidegger no es solamente una referencia principal para este último, sino que, lo mismo que respecto a Ortega, recorren su camino intelectual paralelamente, al tiempo que sus biografías. Lacan reconoció en aquel una comunidad de planteamientos que le lleva a preciarse de su amistad desde que conoció su libro *Zeit und dasein*, hecho que le movió a solicitarle un primer encuentro que se produjo en 1951, hasta la muerte del filósofo en 1976. Durante ese ámplio lapso de tiempo, Lacan le participó de sus propuestas y de sus indagacines teoréticas. La comunidad de intereses intelectuales que Lacan encontró en Heidegger tiene en la cuestión del ser como eje de su filosofía su eslabón más firme. No obstante, otras nociones capitales de Lacan está asentadas sobre otras tantas del filósofo alemán. Así, destacaríamos sin mayor comentario, aparte de la ya referida a la *cura*, como ajena a cualquier connotación médica: la cuestión del tiempo -la referencia más antigua que encontramos en los textos de Lacan (1946)-, la historicidad y la muerte, la noción de angustia, y la concepción heideggeriana del lenguaje como intento de construir un decir sobre lo más propio y, a la vez, lo más imposible ya sea del ser en Heidegger, ya sea del goce en Lacan, intento de traspasar los límites de la metáfora para acceder a lo real mismo. Aunque la presencia de Heidegger en la obra de Lacan perduró a lo largo de su desarrollo, tiene su momento y su decadencia: a partir de los años setenta Lacan comenzó a distanciarse de la temática del ser para la muerte, privilegiando una temática más acorde con la experiencia freudiana de la realidad sexual de lo inconsciente y la castración.

hasta el fondo del fondo de la primera infancia. Demandar: el sujeto no ha hecho nunca otra cosa (...)
(...) *Es por esa vía como puede realizarse la regresión analítica y com o en efecto se presenta*(...) *pues la regresión no muestra otra cosa que el retorno al presente de significantes usuales en demandas para las cuales hay prescripción.*[204]"



El problema de la verdad como coincidencia del hombre consigo mismo está presente desde los inicios del psicoanálisis, siendo una problemática inherente a la hipótesis de lo inconsciente mismo, pues el psicoanálisis se postula como un método de verdad que descubre en el deseo reprimido la verdad del sujeto. Para Freud, la restitución de la verdad inconsciente es homóloga a la restitución de la salud del enfermo. Es la alienación de los determinantes de su deseo lo que le extravía en la falsedad de sí mismo, pagando con la secesión psíquica de aquellas representaciones ligadas a lo que, de su deseo, ha de quedar oculto a la conciencia por la represión. La

[204]LACAN, J.: "La dirección de la Cura", en *Escritos*, p.597-598.

salud y la falsedad de la existencia no acuerdan bien. Condición de salud sería, pues, la versión freudiana de la tesis orteguiana de que la verdad no es un juego florar para el sujeto. La verdad es una necesidad y una exigencia. Y su falsificación siempre se cobra su precio.

A través de la distinción lacaniana entre necesidad, deseo y demanda, el psicoanálisis muestra cómo la verdad del sujeto queda alienada en el lenguaje, que le viene del Otro. Es en esta dialéctica inaugural del ser con lo ya presente de entrada, que Ortega, y el psicoanálisis -a través de la lectura de Lacan-, se anudan en el pensamiento de Heidegger. Veamos.

Ya hemos señalado que una de las condiciones de posibilidad del encuentro de la filosofía orteguiana con el psicoanálisis es la localización de *la realidad radical* por parte del primero en *la vida de cada cual*. Ambos campos de reflexión se interesan por la problemática de la vida humana en su concrección existencial, en la cotidianidad del vivir, que es tanto como decir en su dificultad de soportarla. Que lo más propio a la vida, como es el mismo hecho de vivirla, haga problema, indica la inadecuación esencial al ser humano con su "naturaleza". El ser-en-el-mundo como caracterización existencial del ser-ahí heideggeriano plantea el carácter de heterogeneidad entre el sujeto y el objeto que encontramos en la formulación freudiana del ser humano, o en la orteguiana del yo y su circunstancia. El hombre amanece a la vida inmerso en las condiciones adecuadas para que se fragüe su extravío, el extrañamiento de sí, su inautenticidad Arrojado al mundo, dependiente del Otro desde un comienzo, el hombre se encuentra afrontado a la construcción de lo que es su posibilidad de ser, la cual incluye al objeto que, indeterminado a su vez en su propio ser, depende para su constitución del sentido emergente en el encuentro entre ambos, sujeto-objeto:

> "(...) *entonces el ser de las cosas no lo tendrían ellas por sí solas, sino que surgiría únicamente cuando un hombre se encuentra ante las cosas teniendo que habérselas con ellas, y a este fin necesita formarse un programa de su conducta frente a cada cosa, esto es, qué puede hacer con ella, qué no puede hacer, qué puede esperar de ella.*."[205]

---

[205]ORTEGA Y GASSET, J.: *En torno a Galileo*, O.C.T.5, p.85.

Para el sujeto del psicoanálisis lo Otro, la alteridad, sea en la vertiente del objeto en tanto no está prefigurado para el logro de una completud "natural", sea en la vertiente del enigma del deseo del Otro en tanto marca de la falta en lo simbólico, la realidad se presenta como radicalmente problemática; es decir, la realidad es construcción, relación articulada de elementos que la organizan en un sentido que le da su ser a través de su existencia. El sujeto de lo inconsciente da existencia a la realidad del lado de la fantasía, por medio de la construcción del *fantasma*, formulación que señala el modo estable de relación que ha logrado el sujeto con el mundo. El fantasma en psicoanálisis es el *programa de conducta* que nos dice Ortega que el hombre necesita en su existir en un mundo indeterminado, de cosas heterogéneas y extrañas a su mismidad, pero en relación a las cuales él mismo constituye su ser.

> "*En efecto, yo necesito saber a qué atenerme con respecto a las cosas de mi circunstancia. Este es el sentido verdadero, originario del saber: saber yo a qué atenerme. El ser de las cosas consistiría, según esto, en la fórmula de mi atenimiento con respecto a ellas.*[206]"

La circunstancia orteguiana es la réplica de la falta-en-ser con la que Lacan define el ser dicente de la experiencia psicoanalítica. La circunstancia, el lado del objeto en la fórmula lacaniana, suponen el elemento heterogéneo al hombre en su existir. Por ello la vida es tarea inconclusa aun cuando, del lado del psicoanálisis, el fantasma imponga sus límites a los actos del sujeto por la vía de la repetición.

Ahora bien, en esta función de dar estabilidad a la realidad y a la conducta de los individuos por la vía de la construcción de un sentido, Ortega aunque lejos de plantearlo en la forma de un determinismo extremo, tambien acuerda en conceder el caracter de determinantes a los significantes recibidos en la transmisión generacional de la cultura:

> "(...) *nuestros pensamientos efectivos, nuestras creencias firmes son un elemento irremediable de nuestro destino.* (...)*no está en la mano del hombre pensar y creer lo que quiera. Se puede querer pensar de otro modo que como, en efecto, se piensa, y trabajar lealmente por cambiar de opinión e inclusive conseguirlo. Pero lo que no se puede es confundir*

---

[206]Ibidem.

nuestro querer pensar de otro modo con la ficción de que ya pensamos como queremos.[207]"

Pero ¿qué es lo que en Ortega cumple esa función de estabilización de la conducta en el hombre? Sin duda, no las *ideas* que tiene respecto a aquello que sea o no conveniente hacer en cada momento, sino las *creencias*, nivel más radical que el anterior en el que Ortega localiza los supuestos más básicos entre los que mueven a la conducta a los individuos. El pensar al que se refiere Ortega en este contexto no es el pensar racional; o, por lo menos, no es el pensar intelectual, reflexivo, el responsable último de la posición del sujeto respecto al mundo. Más bien es un pensar que corresponde a un saber no sabido, en ocasiones preconsciente, pero las más de las veces inconsciente:

"(...) *las* efectivas *creencias del hombre operan automáticamente detrás de su conciencia expresa. De puro serle la realidad misma no suelen adquirir forma de pensamientos, no se le presentan en actos de conciencia especiales y no ha lugar, por tanto, a que se las formule. Las efectivas creencias de una época o de un hombre no se hacen por sí mismas manifiestas, sino que actúan ocultas, de modo implícito y no explícito.*[208]"

Su formación es deudora del carácter de ya-ahí que tiene el universo simbólico en el que el sujeto nace y del que depende tanto para su supervivencia biológica como para su constitución psíquica. El sujeto se forma con la misma pasta de los significantes de su cultura, por lo que a su pensar reflexivo le antecede un pensar primario que es él mismo; es decir, un pensar que no constituye parte de aquellos contenidos de su conciencia de los que puede tomar la distancia necesaria, la perspectiva mínima suficiente para convertirse en objeto de su mirada intelectual:

"*El hombre, quiera o no, está ya siempre en alguna creencia auténtica con respecto a las cosas que integran su circunstancia.* [209]"

---

[207]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.88.

[208]ORTEGA Y GASSET, J.: *Vistas sobre el hombre gótico*, O.C.T.9, p.337.

[209]ORTEGA Y GASSET, J.: *En torno a Galileo*, O.C.T.5, p.87.

" [el hombre] *tiene que inventar el mundo. La mayor porción de él la ha heredado de sus mayores y actúa en su vida como un sistema de creencias firmes.*[210]"

Las *creencias*, como veremos más adelante, son ese pensar "dado" al individuo en tan primerísima hora de su formación humana que "es" el pensador mismo, la arquitectura de su inteligencia primera, básica, del mundo, su background interpretativo, el punto óptico desde el que mira y ve los objetos del mundo sin poder mirar-se ni ver-se como parte de esos objetos:

"*Es característico de lo que llamo «creencia» que no aparece como tal, sino que se la toma como siendo la realidad misma.*[211]"

El sujeto, pues, está asujetado a su perspectiva y a las creencias desde las que da un sentido a su circunstancia. Urgido a resolver en la realidad del vivir su propio ser, el hombre se encuentra en la necesidad de obrar con y en el mundo. Es en este momento donde se somete a la prueba y al riesgo de su falsificación:

"*Al vivir he sido lanzado a la circunstancia, al enjambre caótico y punzante de las cosas: en ellas me pierdo, pero me pierdo no porque sean muchas y difíciles e ingratas, sino porque ellas me sacan de mí, me hacen* otro (alter)*, me alteran y me confunden y me pierdo de vista a mí mismo. Ya no sé qué es lo que de verdad quiero o no quiero, siento o no siento, creo o no creo. Me pierdo en las cosas porque me pierdo a mí..*[212]"

El recorrido que todo acceso a la subjetividad comporta, implica el paso obligado por la división y la alienación en el otro, sea este el otro especular, el semejante, sea el Otro simbólico, el lenguaje como elemento tercero de la organización social humana. Esta doble alienación, a la imagen y al significante, se salda con sendos procesos identificatorios. La identificación es el recurso que Freud encuentra en la vía de acceso a la organización psíquica del infante. Su génesis humana se edifica sobre lo que se le

---

[210]ORTEGA Y GASSET, J.: *Ideas y creencias*, O.C.T.V, p.394.

[211]ORTEGA Y GASSET, J.: *Vistas sobre el hombre gótico*, O.C.T.9, p.336.

[212]ORTEGA Y GASSET, J.: *En torno a Galileo*, O.C.T.5, p.87.

aporta desde la exterioridad del Otro como imagen del prójimo y como lenguaje.

Para Freud, parece claro despues de 1920 que el Yo se constituye en una dialéctica de identificaciones con los objetos significativos a partir de una primera identificación con el padre -"*más prudente decir con los padres, pues el padre y la madre no son objeto de una valoración distinta antes del descubrimiento de la diferencia de los sexos*[213]-, identificación que funciona como troquel de todas aquellas otras que vendrán posteriormente (secundarias), especialmente las edípicas, segundo momento estructurante del sujeto. La ausencia originaria de un Yo constituido va unida al concepto de autoerotismo como satisfacción de una pulsión parcial ligada a la excitación de una zona erógena, y al concepto de narcisismo en el que el Yo aparece como objeto de la convergencia de las pulsiones parciales. Lacan retoma esta ausencia inicial de Yo, y conceptualiza a través de la *fase del espejo* la formación imaginaria del Yo. Como producto del estado de incompletud biológica del ser humano en el momento de su nacimiento, es sólo posteriormente cuando el infante accede, a través de la percepción del cuerpo del otro y mediante la identificación con esa imagen, a la toma progresiva de conciencia de sí mismo como un todo unificado. Es esta la identificación primaria, matriz constituyente del sujeto, pero a la vez causa de la alienación radical de este al reconocerse en un Yo que, antes que nada, es otro. Esta *prematuración específica del nacimiento del ser humano*, como la denomina Lacan[214], ya estaba presente en Freud y formaba parte de las consideraciones constitucionales y biológicas que aporta el hombre, así como la bisexualidad que jugará un importante papel en las identificaciones en las que se resolverá el Complejo de Edipo.

Las identificaciones edípicas son las identificaciones secundarias fundamentales en la estructuración del psiquismo en la medida en que conforman el par Ideal del Yo / Super-Yo, tercero de los sistemas de la segunda tópica freudiana, que marca la entrada del niño en el registro de la Ley, y se constituye como un poderoso polo de

---

[213]FREUD, S.: *El «Yo» y el «Ello»*, O.C.T.III, p.2712, n.1641 .

[214]Cf. "El estadío del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", en *Escritos*, T.1, pp. 86-93.

identificaciones frente al Yo Ideal, heredero del narcisismo primario y su ideal omnipotente. La ambivalencia presente desde la identificación primaria adquiere su máxima tensión, resolviéndose a través del narcisismo por el que el niño optará por la renuncia al objeto de su deseo en base a la identificación con el padre:

> "*Las cargas de objeto quedan abandonadas y sustituidas por identificaciones. La autoridad del padre o de los padres introyectada en el yo constituye en él en nódulo del superyo.*[215]"

El año anterior[216], Freud, abordando los problemas que plantea la diferencia de los sexos en las identificaciones edípicas, señala:

> "*El desenlace del complejo de edipo en una identificación con el padre o con la madre parece, pues, depender en ambos sexos de la energía relativa de las dos disposiciones sexuales* [resultando de ello] *la presencia en el yo de un residuo, consistente en el establecimiento de esas dos identificaciones enlazadas entre sí.*[217]"

Sin embargo, la formación de la instancia superyoica abarca múltiples vínculos objetales pre-edípicos:

> "*Comprendemos que al cesar el complejo de Edipo, el niño tuvo que renunciar a las intensas cargas de objeto que había concentrado en sus padres, y como compensación de esa pérdida de objeto, las identificaciones con los padres quedan muy intensificadas - identificaciones existentes probablemente desde mucho antes en su yo-*[218]"

Así pues, el super-yo constituiría el *heredero del complejo de Edipo*, al tiempo

---

[215]FREUD, S.: *La disolución del Complejo de Edipo*, O.C.T.III, p.2750.

[216]1923.

[217]FREUD, S.: *El «Yo» y el «Ello»*, O.C.T.III, p.2712.

[218]FREUD, S.: *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, O.C.T.III, p.3136. No olvidemos tampoco, que la indicación que hace en *El «Yo» y el «Ello»* sobre el desenlace de las elecciones de objeto del primer periodo sexual, habla de una identificación con los padres que intensifica la identificación primaria (Cf. O.C.T.III, p.2712.).

que elemento fundamental de su disolución. Sería un sistema en el que sus dos elementos, Ideal del Yo (vertiente normativa) y Superyo (vertiente interdictora), no se confunden, suponiendo identificaciones diferentes producto de la ambivalencia inicial, y que responderían a imágenes idealizadas de los padres, o a estos como fuente de autoridad respectivamente. Para Lacan, el Edipo supone un reajuste identificatorio del sujeto quien, al interiorizar la Ley-del-Padre accede a la normativización libidinal a través de los significantes de la cultura. Las identificaciones secundarias a partir de aquí se van a ir orientando hacia el polo simbólico en busca de un ideal conforme al deseo que el sujeto presiente en el Otro, y el Yo se va a ir revistiendo de identificaciones normativas de la mano de la sublimación.

La transformación de la libido objetal pone en contacto el proceso de las identificaciones secundarias con el mecanismo de sublimación, abriendo la posibilidad de que el niño acceda a la exigencia social de los aprendizajes formalizados a través de las diversas instituciones culturales. Las identificaciones con los ideales que estas representan y sostienen, primero a través de las personas que los encarnan y progresivamente de forma más abstracta, y la desexualización de los fines libidinales a través de la libido narcisista que la posibilita, van a ser, junto con la represión, los procesos característicos que marquen la conformación de una personalidad, de un carácter, con todas las connotaciones de artificiosidad y sobreimposición que implican:

> "(...) *el carácter del yo es un residuo de las cargas de objeto abandonadas y contiene la historia de tales elecciones de objeto.*[219]"

Sin embargo, hay una diferencia cualitativa entre las identificaciones secundarias antes y después del Edipo:

> "*Tales identificaciones se repetirán después muy a menudo en la vida del niño, pero al valor afectivo de este primer caso* [Edipo] *corresponde plenamente una transformación tal que su resultado obtenga una posición especial en el yo.*[220]"

---

[219]FREUD, S.: *El «Yo» y el «Ello»*, O.C.T.III, p.2711.

[220]FREUD, S.: *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, O.C.T.III, p.3137.

y continua más abajo refiriendose a las identificaciones post-edípicas:

> *"se forman también entonces identificacionesque incluso procuran normalmente importantes aportaciones a la formación del carácter, pero entonces sólo afectando al yo, no influyendo sobre el superyo, determinado por las imagos parentales más tempranas."*

De todas formas admite Freud que :

> *"en el curso del desarrollo, el superyo acoge también las influencias de aquellas personas que han ocupado el lugar de los padres."*

Así pues, entendemos que el estado de arrojado a la circunstancia como hecho abierto a la falsificación de sí, es el estado en el que se halla el hombre por su naturaleza deudora del Otro. Por el Otro y para el Otro es el sino de servidumbre en el que se constituye. Desde los albores de su existencia como sujeto, el hombre escribe su identidad con signos que le son exteriores. Primero, capturado en la satisfacción narcisista de poderse dotar de una integridad, que es integración de las partes dispersas en que la biología del malestar y la satisfacción dibuja su organismo de recién nacido[221]. La imagen del otro-semejante le presta la capacidad de circunscribirse a una forma, una *gestalt*, esa "buena forma" que será depósito libidinal y proyección psíquica catalizadora del Yo como conciencia de la totalidad del individuo. Esta primera individualización realiza, a través del intermedio de la imagen de sí mismo, una operación de diferenciación entre el *Innenwelt* y el *Umwelt* que supone asegurarse la permanecia del Yo, pero que, al serlo a través de una mediación imaginaria, también implica su primera alienación; es decir, la primera cesión de sí al Otro, el primer extrañamiento de sí mismo que marcará el inicio de una carencia-de-ser constitutuyente de su identidad. A partir de aquí, el Yo, -por su carácter especular que implica relaciones de simetría e inversión-, y la verdad tendrán una posición mutuamente excluyente, pues el Yo y todo su cortejo de identificaciones transitivas con el otro -sea en la vertiente de la agresividad aniquiladora a través de la que busca su autoafirmación, o en la de la erotización de la

---

[221]Cf. infra, cap.6, epi.6.2.4.: *El yo y el cuerpo.* Fantasma del cuerpo despedazado que retorna en los trastornos esquizofrénicos, máximo exponente de los fenómenos de destrucción de la imagen corporal y de la integridad psíquica.

imagen en su ideal-, está destinado al desconocimiento, al velamiento de la misma deuda que le instituye como ser carente y en falta:

> "(...) *designamos en el* yo *ese núcleo dado a la conciencia, pero opaco a la reflexión, marcado con todas las ambigüedades que, de la complacencia a la mala fe, estructuran en el sujeto humano lo vivido pasional; ese "yo" antepuesto al verbo que, confesando su facticidad a la crítica existencial, opone su irreductible inercia de pretensiones y de desconocimiento a la problemática concreta de la realización del sujeto.*[222]"

Deudor de la mirada y del reconocimiento del Otro en su ingreso en lo imaginario, primera puerta del acceso a la subjetividad, las cosas no van a tener otro signo cuando el lenguaje le rescate de la indistinción entre uno mismo y su imagen a la que somete este registro. El Edipo, como metáfora freudiana del acceso a lo simbólico del ser humano, supone, como segundo momento estructurante del sujeto, una reorganización de las identificaciones. El acceso al símbolo objetivado en lo colectivo de su uso, introduce la mediación necesaria en la diada especular madre-hijo como para que este pueda acceder a la singularidad y al reconocimiento en la intersubjetividad como ser autónomo y sexuado, quedando inscrito en la Ley social y en el orden simbólico de la familia y las generaciones.

Sin embargo, el que el sujeto pueda acceder al significante que le introduce en la red de intercambios simbólicos de la cultura, no puede por menos de dejar la marcar de una nueva carencia-de-ser, pues la palabra es mediadora, y se funda en el semblante y la apariencia, errando la esencia en la imposibilidad de alojarse en lo real mismo. El sujeto, entonces, no puede más que hacerse representar en lo simbólico. Obligado por estructura a situarse entre dos significantes en la mediación que de sí realiza el discurso, está también aquí abocado al extravío y al engaño. Los significantes de su deseo no pueden más que deslizarse por la cadena significante en su intento de recuperar una realidad que está ligada a un objeto causal radicalmente perdido. De ahí, la demanda obtendrá toda su fuerza para hacer plegar al sujeto al deseo del Otro, lugar donde

---

[222]LACAN, J.: "La agresividad en psicoanálisis", en *Escritos*, T.1, pp. 101-102.

localiza imaginariamente el objeto que restituiría su completud perdida. Aquí vendrán las identificaciones que cierren el ciclo por el que el hombre se desposee de sí mismo, abriéndose a la forma extrema de alienación que es la enfermedad mental. Si en el estadio del espejo se trataba de las identificaciones que sostienen al Yo en el registro del Ideal, imagen de sí mismo investida libidinalmente, ahora se trata del Ideal del Yo, los significantes que transmiten la propuesta de los diversos ideales a los que el sujeto se identificará en un proceso que articula la normatividad de las vías de acceso al goce con la normatividad cultural en que, a través de la progresiva instauración de un discurso racionalizador, el sujeto va reprimiendo la verdad de su deseo. Esta inmolación -pérdida de goce y desconocimiento del propio deseo-, es el testimonio de su aceptación de las leyes y prohibiciones que regulan la cultura y supone la renuncia con la que adquiere el derecho de inscribirse con plena legalidad en una sociedad que le acoje como uno de sus miembros. A partir de ahí, los Ideales, vehiculizados como significantes amos en cada sociedad, indicarán al sujeto lo deseable en el orden de lo colectivo y el perfil moral al que habrá de acomodar su imagen y su conducta para que logre el reconocimiento de los otros. A la preservación de su Yo dedicará sus mejores esfuerzos en el desconocimiento de sus determinantes inconscientes, lugar donde Freud localiza la verdad del sujeto:

> "*Hacer las cosas en nombre del bien y, más aun, en nombre del bien del otro, esto es lo que está muy lejos de ponernos al abrigo, no sólo de la culpa, sino de toda suerte de catástrofes interiores. En particular, esto no nos pone ciertamente al abrigo de la neurosis y sus consecuencias.*[223]"

Sin embargo, de todo lo anterior no se deduce un determinismo tal que anule la opción ética del sujeto. Si la estructura impone la elección, en cambio nada dice de su naturaleza. El determinismo inconsciente tanto como su a-moralidad no excluyen la

[223]LACAN, J.: El Seminario, libro 7: *La ética del psicoanálisis* (1959-1960), ed. Paidos, Bs.As. 1988, p.380.

responsabilidad del sujeto como autor de sus obras[224]. Recordemos a este efecto la maniobra que Freud realiza en el *caso Dora*, como paradigma de la posición del analista frente al reclamo de inocencia victimaria del neurótico, que se presenta situando su sufrimiento en la realidad de unos hechos que hablan de la perversidad del Otro, en lo que Lacan reconoce como:

> *"un tipo clásico en los comienzos del tratamiento: "Esos hechos están ahí, proceden de la realidad y no de mí. ¿Qué quiere usted cambiar en ellos?" A lo cual Freud responde por:*
> Una primera inversión dialéctica *que no tiene nada que envidiar al análisis hegeliano de la reivindicación del "alma bella", la que se rebela contra el mundo en nombre de la ley del corazón: "mira, le dice, cuál es tu propia parte en el desorden del que te quejas".*[225]"

Es por medio de estas inversiones dialécticas que enfrentan al sujeto con su responsabilidad en lo que le toca vivir, que se progresa en el desarrollo de la verdad hasta la última consecuencia de la causación inconsciente de sus actos y el desvelamiento del deseo operante en su queja. No le falta razón, pues, a Ortega desde este punto cuando remite al propio protagonista la cuota de responsabilidad que le toca en el falseamiento de su existencia como resultado de la cobardía o la fascinación que le orientaron hacia el no querer saber:

> " *Pero a veces no sabe o no quiere saber cuál es, entre las muchas ideas que puede pensar, la que constituye su creencia auténtica.* [226]"

La insistencia de la realidad inconclusa del ser del hombre le apremia a cada instante a que se realice en su acto. Pero aquí, ese estado de abierto a la posibilidad de ser tiene sus límites en la prefiguración de un llegar-a-ser-lo-que-se-es. No se puede elegir cualquier opoción de las posibles. No todas las direcciones sirven. Más bien sólo

---

[224]En su formulación dirigida a interrogar la responsabilidad del sujeto de la acción, el imperativo ético tomaría la siguiente forma: *¿Ha usted actuado en conformidad con el deseo que lo habita?* LACAN, j.: El Seminario, libro 7: *La ética del psicoanálisis* (1959-1960), ed. Paidos, Bs.As. 1988, p.373.

[225]LACAN, J.: "Intervención sobre la transferencia", en *Escritos*, T.1, pp.207-208.

[226]ORTEGA Y GASSET, J.: *En torno a Galileo*, O.C.T.5, p.87.

una. El mandato ético impera sobre cualquier posibilismo, sobre cualquier adecuación a la norma moral, social, incluso legal:

> "*Entre los muchos* haceres *posibles, el hombre tiene que acertar con el suyo y resolverse, certero, entre lo que se* puede *hacer por lo que* hay *que hacer.*(...) *Somos ultimamente nuestro quehacer.*[227]"

El hombre, por más que la *mayor parte* (...) *se ocupa denodadamente en huir de él, falsificando su vida por no lograr que su hacer se convierta en su quehacer*[228], apuesta en el riesgo de este estravío *su propia sustancia*[229]. Se trata, pues, en buena medida de una elección forzada. El quehacer del hombre con su vida apunta a una diana, y su tarea es lograr el centro. El abanico de desviaciones serán los grados de inautenticidad, de infelicidad, de enfermedad, pues al hombre

> "*no le basta con elegir, sino que tiene que acertar, esto es, que su libertad tiene que coincidir con su necesidad.*[230]"

Abre en este punto, Ortega, una dialéctica en la que sus términos -*vocación* y *circunstancia*- responden claramente a la presencia de una anterioridad psíquica respecto a la cual el orden de la conducta del sujeto va a tomar su referencia de convergencia o divergencia. Se trata del cumplimiento del destino que le toca a cada individuo, destino definido por Ortega como *fatalidad que se puede o no aceptar*, eso sí, a condición de *dejar de ser* si no se hace. Las determinaciones sociales, el *contorno*, no agotan el margen de libertad que permite la elección del sujeto. Recuperamos así una nueva vertiente de la división subjetiva entre el yo y el sujeto del deseo: se trata de la distancia entre el yo elector y el *yo necesario*. En este contexto, la "necesidad" hace referencia a ese destino por cumplir en la vocación:

> "*Si el análisis tiene un sentido, el deseo no es más que lo que sostiene*

---

[227]ORTEGA Y GASSET, J.: *A una edición de sus obras*, O.C.T.6, p.349.

[228]Ibidem.

[229]Ibidem.

[230]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.350.

el tema inconsciente, la articulación propia de lo que nos hace arraigarnos en un destino particular (...).[231]"

"*El arroyuelo donde se sitúa el deseo no es solamente la modulación de la cadena significante, sino lo que corre por debajo de ella, que es hablando estrictamente lo que somos y también lo que no somos, nuestro ser y nuestro no-ser* (...).[232]"

Por ello reconocemos aquí la verdad del deseo que opera en lo inconsciente y el carácter de estatuto ético que tiene para el sujeto dirigir su vida por su norma. Lacan coloca el deseo en la raiz de la ética y su mandato -no ceder al propio deseo-, dirige al héroe -Antígona-, quien acepta, incluso a costa de pagar con la muerte, el cumplimiento de ese deber que grita desde el fondo de un destino que desprecia el primum vivere que dirige a los mortales que se pliegan a la moral y a las leyes de la polis.

"*La moral tradicional se instalaba en lo que se debia hacer* en la medida de lo posible (...). *Kant nos da el franqueamiento cuando plantea que el imperativo moral (...) es un* tú debes *incondicional.*
Ahora bien, ese lugar, podemos, nosotros analistas reconocer que es el lugar ocupado por el deseo.[233]"
"*La única cosa de la que se puede ser culpable es de haber cedido en su deseo.*"[234]

Ese deseo que, desde lo inconsciente de su enunciación reclama ser realizado es la *vocación*, que en Ortega cumple ese lugar director en el que radica la posibilidad de realización del ser personal:

"*Mientras las ocupaciones forzosas sepresentan con el cariz de imposiciones forasteras, a estas otras nos sentimos llamados por una vocecita íntima que las reclama desde secretos y profundos pliegues yacentes en nuestro recóndito ser. Este extrañísimo fenómeno de que nos llamamos a nosotros mismos para hacer una determinada cosa es la*

---

[231]LACAN, J.: El Seminario, libro 7: *La ética del psicoanálisis* (1959-1960), ed. Paidos, Bs.As. 1988, p.380.

[232]LACAN, J.Op.Cit. p.382.

[233]LACAN, J. Op.Cit. p.375.

[234]LACAN, J. Op.Cit. p.382.

«vocación»[235].

Es, pues, un nombre del deseo inconsciente freudiano lo que Ortega nombra como "necesidad" y, en su condición imperativa y latente -pues cada cual ha de hacer un trabajo de desvelamiento-, queda clara su localización más allá de una voluntad que dirija desde la conciencia la realización de un destino, que urge hacerse efectivo desde una temporalidad anticipada que tiene en el futuro anterior su forma gramatical: lo que habré sido en lo que estoy llegando a ser. El hombre:

> "*Tiene que descubrir cual es su propia, su auténtica necesidad; tiene que acertar consigo mismo y luego resolverse a serlo.*
> (...) *ante él se levanta siempre un imperativo inexorable. Siempre se encuentra con un quehacer latente, que es su destino.*[236]"

Si la voluntad admite el "capricho" como finalidad, el deseo solo puede apuntar al ser, pues la condición del deseo inconsciente es la *falta*. Recuperamos, pues, el comienzo de nuestra apuesta. La elucidación del deseo lleva al hombre a la confrontación con su *carencia-de-ser* -traducción lacaniana de la *castración* freudiana en su máxima radicalidad-. Es en la aceptación de esta carencia radical que el hombre encuentra las posibilidades de su verdad:

> "*Ver claramente que el enigma de la vida es insoluble, que la sensación de perdimiento no tiene curación es ya dominar nuestro destino, es sentirse en la verdad.*[237]"

Realizar la vocación, no ceder al deseo es, pues, la antinomia de la falsificación de la vida en la senda del capricho[238] dilapidador de la existencia, y la solución del

---

[235]ORTEGA Y GASSET, J.: *A «Veinte años de caza mayor», del Conde de Yebes*, O.C.T.6, p.423.

[236]ORTEGA Y GASSET, J.: *A una edición de sus obras*, O.C.T.6, p.350.

[237]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.352.

[238]Indudablemente podemos remitir a este punto la indefectible referencia a la conducta caprichosa que hacen aquellos que necesitan describir el comportamiento de las personas neuróticas. El capricho, en el sentido ontológico que le da Ortega, muestra

enajenamiento en las cosas del mundo.

> *"La solución, la salvación es encontrarse, volver a coincidir consigo, estar bien en claro sobre cuál es mi sincera actitud ante cada cosa.*[239]"

Las consecuencias de no llevar a cabo este mandato ético ponen al sujeto en la senda de su propio exilio, identificado a lo Otro, a lo ajeno, sea a través de los ideales colectivos, que le mueven en la alienación de las conductas gregarias o le paralizan en inhibiciones que le aislan, sea en la complacencia esterilizante del sinfín de las imágenes especulares en que se resuelven los laberintos de las relaciones intersubjetivas guiadas por las pasiones del amor y el odio. La traición es el nombre que conviene a esta elección cobarde que, negando la vocación, desoyendo el acuerdo consigo mismo, le aparta de la dimensión heróica a la que está llamado el sujeto en su realización como individualidad irrepetible, como detentador de una perspectiva personal única, diferente a cualquier otra, y que le hace necesario en la construcción de la verdad del mundo:

> *"Lo que llamo ceder en su deseo se acompaña siempre en el destino del sujeto* (...) *de alguna traición. O el sujeto traiciona su vía, se traiciona a sí mismo y él lo aprecia de este modo. O, más sencillamente, tolera que alguien con quien se consagró más o menos a algo haya traicionado su expectativa.*
> (...) *Algo se juega alrededor de la traición cuando se la tolera, cuando, impulsado por la idea del bien* (...) *se cede al punto de reducir sus propias pretensiones y decirse- Pues bien, ya que es así renunciemos a nuestra perspectiva, ninguno de los dos, pero sin duda tampoco yo, vale más, volvamos a entrar en la vía ordinaria.*
> (...) *Para el hombre común*[240]*, la traición* (...) *tiene como efecto el arrojarlo definitivamente al servicio de los bienes, pero con la condición de que nunca volverá a encontrar lo que lo orienta verdaderamente en*

---

bien a las claras el no-querer-saber con el que el psicoanálisis caracteriza la posición del sujeto neurótico, retrocediendo frente a la verdad de su deseo, y encontrando en la solución sintomática el acuerdo enfermizo de realizarlo al tiempo que lo niega.

[239]ORTEGA Y GASSET, J.: *En torno a Galileo,* O.C.T.5, p.86.

[240]Por contra de lo que se da en el caso del héroe, *aquel que puede ser impunemente traicionado*, ya que él no va a ceder al mandato que le dicta su deseo.

ese servicio.[241]"

Sin embargo, ocurre que aquel programa de conducta que garantiza el rumbo de la existencia dentro de una constancia, de una estabilidad en la orientación hacia las cosas del mundo[242], puede quebrarse.

> "*Algo me es problema, no porque ignore su ser,* (...) *sino cuando busco en mí y no se cuál es mi auténtica actitud con respecto a ello, cuando entre mis pensamientos sobre ello no sé cuál es rigorosamente el mío, el que de verdad creo, el que coincide conmigo.*[243]"

Es el momento en el que se instala la *duda*, situación vital que se acompaña con su afecto específico, la *angustia*. Este momento tiene todo el carácter de irrupción desestabilizadora del sosiego precedente. Sin embargo, debemos matizar el aparente carácter negativo que, dicho así, parece comportar esta situación. La duda orteguiana tiene todo el carácter paradójico y ambivalente del mecanismo de *retorno de lo reprimido* freudiano, base de la eclosión sintomática en los estados patológicos. Así mismo, la angustia cumple en ambos su función de señal acerca de la falsedad de la existencia en que el sujeto vive. Sucede, pues, que, en cierto momento, y en un giro en las circunstancias vitales del sujeto -interiores o exteriores-, las creencias no sostienen más el vivir de cada día. La fórmula de la que se había dotado para ello ha sido alterada de manera más o menos brusca, más o menos insidiosa, pero siempre inesperada. Se presenta la duda con la misma radicalidad que el sistema de creencias al que desplaza, erigiéndose entonces, ella misma, como la creencia en activo. Es el momento de la

---

[241]LACAN, J.: El Seminario, libro 7: *La ética del psicoanálisis* (1959-1960), ed. Paidos, Bs.As. 1988, p.381-382.

[242]Si desde el discurso psicoanalítico hemos venido incluyendo en la denominación de "objeto" a todo aquello que no es el sujeto y, por consecuencia, a los otros en tanto semejantes de aquel a quien tomamos como referencia, aprovechamos la ocasión para recoger la posición correlativa en Ortega: "*esas que llamo cosas* (...) *que en sentido lato incluyen a todos los hombres* (...)" (op.cit.p.351).

[243]ORTEGA Y GASSET, J.: *En torno a Galileo*, O.C.T.5, p.86.

emergencia de la angustia, momento que, como Freud nos recuerda, siempre está como previo a cualquier instalación patológica. Ortega describe así el encuentro con este desfiladero:

> "(...) *el hombre para vivir tiene que pensar, gústele o no. Si piensa mal, esto es, sin íntima veracidad, vive mal, en pura angustia, problema y desazón.*[244]"

La caracterización que hace Ortega de esta situación no puede convenir mejor a la verbalización común de los pacientes angustiados, y su carácter de emergencia sorpresiva y terrible, de ingrata instalación en nuestro existir, queda dramáticamente reflejada en estas palabras:

> "(...) *un buen día* [el hombre] *se encuentra con que* está en la duda *sobre asuntos que le importan y aspira a* estar en lo cierto *(...) el* estar *en la duda supone que se ha* caido *en ella un cierto día* (...) *La duda es algo que pasa de pronto al que antes tenía una fe o creencia, en la cual se hallaba sin más y desde siempre.*[245]"
> "(...) *También en la duda* se está. *Solo que en este caso el estar tiene un carácter terrible. En la duda se está como se está en un abismo, es decir, cayendo.* (...) *Viene a ser como la muerte dentro de la vida, como asistir a la anulación de nuestra propia existencia.*[246]"

Pero la duda y la angustia tienen otra vertiente, la vertiente movilizadora hacia la salud, hacia la recuperación de un equilibrio con bases más sólidas. La presencia de la angustia cumple su función positiva motivando al sujeto la búsqueda de una salida a esta situación desazonante. La permanencia en la duda, por sí misma es de carácter transitorio. Y el tránsito es de la *creencia* a la *idea*. Es decir, completa así Ortega la articulación entre los dos tipos de pensamiento que reconoce actuantes en el hombre. De la creencia como pensamiento autónomo, instalado en el sujeto desde la prioridad de la herencia cultural y fuera de la regulación de la conciencia, más bien gobernándola a ella, se pasa, a través de un proceso de crisis en el que el afecto emerge en la desnudez de

---

[244]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.88.

[245]ORTEGA Y GASSET, J.: *Ideas y creencias*, O.C.T.V, p.407.

[246]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.392.

su falta de contención simbólica, a la construccióon de un pensamiento reflexivo, propio, inscrito en la objetividad de los discursos sociales explícitos, manejable por la acción de la conciencia en su sujeción a las leyes de la lógica. No es otra cosa la propuesta freudiana del pensamiento entendido en su doble adscripción. Dejaremos el desarrollo de esto para el siguiente capítulo. Señalemos simplemente que Freud se autoriza en nombrar como pensamiento a la actividad psíquica inconsciente en virtud del aislamiento de un proceso regulador de las representaciones que tienen su características propias diferenciadas del proceso que regula las representaciones del pensamiento consciente. Las formaciones del inconsciente, particularmente la enfermedad neurótica, y el método interpretativo de Freud bien pudo ser entendido por Ortega en el marco de su articulación creencias-duda-ideas. Las creencias, como pensamiento inconsciente conforma la base psíquica sobre la que está instalado el hombre. Su estabilidad como programa de conducta viene garantizada por la estabilidad del *fantasma*, quien organiza el deseo y regula el acceso al objeto, logrando el acuerdo entre las diversas instancia psíquicas y los distintos principios reguladores de la libido en su proceso de carga de las representaciones inconscientes. Cuando se produce un movimiento en las condiciones mediante las cuales el sujeto se vincula con sus objetos, emerge la angustia como señal de la falla simbólica que se produce en su función de cernir lo real de la pulsión. En la psicopatología este es el momento en el que las formaciones simbólicas sintomáticas vienen a suplir este defecto de la función. Pero también es el momento que llama a la *cura*. Y aquí insistimos en la recuperación heideggeriana que hace Lacan del término *Sorge*, pues no se trata ya del *furor sanandi* del orden médico, sino que la angustia -y toda la sintomatología que viene a aplacarla-, llaman al cuidado del ser; es decir, llaman al hombre a que revise los postulados sobre los que está construyendo su vida, pues anuncian, a través de la enfermedad, que el camino que está siguiendo es el de la falsificación de su existencia, el de la negación de su deseo, el de la alienación en los ideales que le vienen del Otro, a quien pertenecen, y que se le imponen en la peor de las tiranías, pues el sujeto, siendo su esclavo se piensa su dueño. Por eso tampoco la cura psicoanalítica participa del *primum non nocere* de la medicina, pues encuentra en

la regulación de la angustia[247] el aliado necesario para mover al sujeto al encuentro con la verdad, al acuerdo con su deseo:

> *"Haber llevado a su término un análisis no es más que haber encontrado ese límite en el que se plantea toda la problemática del deseo.*
> *La novedad del análisis es que esta problemática sea central para todo acceso a una realización cualquiera de sí mismo. Sin duda, en el camino de esta gravitación el sujeto encontrará muchos bienes, todo el bien que él puede hacer, pero no olvidemos lo que sabemos muy bien porque lo decimos todos los días del modo más claro -sólo lo encontrará extrayendo a cada instante de su querer los falsos bienes, al agotar no solamente la vanidad de sus demandas, en la medida en que todas siempre son para nosotros demandas regresivas, sino también la vanidad de sus dones.*[248]"

¿Cuál es entonces la salida que se apunta? Frente a la duda orteguiana, frente a la angustia tal como la recoge y la maneja el psicoanálisis, el saber es la respuesta. Esa es la invitación que hace el psicoanalista al analizante:

> *"Queremos reconstituir el yo, libertarlo de sus limitaciones y devolverle el dominio sobre el ello, perdido a consecuencia de sus pasadas represiones.*[249]"
> *"Hacemos (pre)consciente lo reprimido, interpolando, por medio de la labor analítica, miembros intermedios preconscientes.*"[250]

y la salida que ofrece Ortega: convertir las creencias en ideas -*en tal situación es cuando el hombre* (...) *se pone a pensar*[251]-. Es decir, someter al pensamiento inconsciente a la elucidación del deseo que lo subtiende a través de la producción de un saber sobre lo

---

[247] "*En la experiencia, es necesario canalizarla y, permítanme la expresión, dosificarla, para no estar sumergido en ella.*" (LACAN, J.: El Seminario, libro 11: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, ed. Barral, p.52.).

[248] LACAN, J.: El Seminario, libro 7: *La ética del psicoanálisis* (1959-1960), ed. Paidos, Bs.As. 1988, p.357.

[249] FREUD, S.: *Análisis profano*, O.C. T.III, p.2924.

[250] FREUD, S.: *El«Yo» y el «Ello»*, O.C.T.III, p.2706.

[251] ORTEGA Y GASSET, J.: *Ideas y creencias*, O.C.T.V, p.394.

que le causa. Este saber, en su procedencia inconsciente un saber ignorado, queda ahora ligado a las leyes lógicas que rigen la razón bajo el dominio de la conciencia.

4. 3. Topología del saber: *Ideoma* y *Draoma*.

4.3.1. Introducción. La referencia cartesiana: el imperio del cogito y la *Otra escena*.

El inconsciente freudiano, si tiene una especificidad respecto a las concepciones anteriores de inconsciente o de psiquismo no consciente que se dieron en la filosofía[252], la psicología o la medicina, es la de ser dinámico; es decir, no supone ningún tipo de entidad deficitaria o negativa que alberge aquello que no se deja conocer por los distintos saberes, que se resista a las diferentes metodologías del conocimiento. El inconsciente freudiano se rige por unas leyes homólogas a las del lenguaje, que permiten el acceso al saber que produce a través de sus formaciones.

	ORTEGA			FREUD		
PENSAMIENTO	Ideas	Ideomas	Tener	Consciente-Preconsciente	Proceso Secundario	Representación verbal + representación de cosa
	Creencias	Draomas	Estar (Ser)	Inconsciente Reprimido	Proceso Primario	Representación de cosa
	Ingrediente invisible	Vitalidad		Ello	Pulsión	Cosa

Es el descubrimiento de lo inconsciente lo que va a permitir a Freud repensar la realidad psíquica y reestructurar su conocimiento desde esta nueva perspectiva. El vuelco

[252]Particularmente las más próximas, como son la idea de inconsciente en Shopenhauer y, más en concreto, la de su discípulo Eduard von Hartman.

no puede ser mayor: en primer lugar, divide lo psíquico en dos sistemas heterogéneos, en segundo lugar, lo psíquicamente primario bascula del sistema Preconsciente-Consciente al sistema Inconsciente:

> "*En lo inconsciente tenemos que ver* (...) *la base general de la vida psíquica. Lo inconsciente es el círculo más amplio donde se halla inscrito el de lo consciente. Todo lo consciente tiene un grado preliminar inconsciente, mientras que lo inconsciente puede permanecer en este grado y aspirar, sin embargo, al valor completo de una función psíquica. Lo inconsciente es lo psíquico verdaderamente real*(...).[253]"

Esta diferenciación de estructuras, que organiza niveles de conocimiento, funda el objeto propio del psicoanálisis, que lo justifica como un saber diferenciado. La hipótesis de lo inconsciente supone un planteamiento epistemológico radical en el conjunto de las ciencias humanas, pues critica directamente la certeza del cógito cartesiano como sujeto del saber, dueño de sus procesos cognoscentes y autor suficiente de los productos de su psiquismo. A partir de Freud, la conciencia comparte, en condición subalterna, la posición de agente del conocimiento. Lo inconsciente se muestra como depositario de un saber autónomo de la voluntad consciente, que emerge en el momento de señalar, de completar, de corregir a la conciencia en los enunciados de sus afirmaciones, en la coherencia de sus producciones, en la lógica de sus actuaciones. A este saber, Freud le supondrá un sujeto, sujeto de lo inconsciente, quien comandará las fuentes de la actividad psíquica. El conocimiento, pues, se organiza diferencialmente en estos dos planos, tanto a nivel de los procesos como de los contenidos[254].

En Ortega encontramos, así mismo, la organización del saber que atañe al hombre, tanto a nivel individual como colectivo, distribuido en dos niveles que también guardan entre sí una relación sistémica y jerárquica. *Ideas* y *Creencias* son dos formas diferentes de orientarse en el mundo, y cumplen funciones distintas en la economía

---

[253]FREUD, S.: *La interpretación de los sueños*, O.C.T.I, p.715.

[254]Así, para lo inconsciente la acción del *proceso primario*, y la *representación de cosa* a nivel de contenido; para lo consciente, el *proceso secundario*, y la *representación de cosa más la representación de palabra*, como contenido.

cognoscitiva del sujeto.

Tanto en Freud como en Ortega, esta diferenciación epistemológica se corresponde con la topología diseñada para dar cuenta de la organización del psiquismo, bien que en Freud esto sea manifiestamente explícito, y en Ortega aparezca como una latencia deudora de su *tectónica de la personalidad*. Lo indagaremos y trataremos de construirlo a través de los conceptos orteguianos de *Ideas/Ideomas* y *Creencias/Draomas*.

Nuestro interés reside en rescatar una diferenciación orteguiana que sitúa nuevamente planos diversos, estratos, en la realidad que aborda. Freud, al hilo del descubrimiento del mecanismo de la *represión* de las representaciones psíquicas en las que se vehicula el deseo del sujeto, había diferenciado entre dos tipos de contenidos: aquellos que, manifiestos en la conciencia, nos enuncian un relato donde no nos reconocemos a pesar de proceder de nosotros mismos, y aquellos otros, latentes, que serán los que den razón del sinsentido de los anteriores tras emerger por la labor del análisis[255]. También aquí, los contenidos latentes son primarios a los manifiestos. Esta división subjetiva que situa nuestra originalidad psíquica en lo inconsciente, así como en las representaciones que contiene, es la forma que adquiere en el psicoanálisis el problema de la existencia de dos niveles de realidad, fondo y superficie, y la posibilidad de sus relaciones. El conocimiento de esta realidad exigiría, según esto, la posibilidad de acceder a un otro nivel, secundario por la necesidad de su construcción racional, pero primario en cuanto a su radicalidad como hecho.

4.3.2. Topología del saber: un saber en Otro lugar.

Efectivamente, Ortega va a definir el saber del filósofo, en cuanto al proceso de su producción razonante, como un compuesto doble en el que los *principios patentes* formados por *lo dicho -mero sustrato abstracto del decir-*, se soporta sobre las *causas latentes* que dan realidad a las anteriores en cuanto son *acción viviente*. El conjunto conforma una *extraña realidad doble* que, como totalidad, presenta una faz que se

[255]FREUD, S.: *La interpretación de los sueños*, O.C.T.I, p.726.

escapa a aquel que la posee, precisamente en la dimensión de su realidad radical:

> "*Una filosofía es siempre dos: la expresa, constituida por lo que el filósofo 'quiere' decir, y la latente; latente no solo porque el filósofo se la calle, no nos la diga, sino porque tampoco se la dice a sí mismo, y no se la dice porque él mismo no la ve.*"

Esta división orteguiana en el ejercicio de la producción epistémica es isomorfa a la propia división subjetiva que constituye al sujeto en relación al saber. Porque la funcionalidad del pensamiento tiene una actividad dual y heterogénea, ordenada en relaciones de jerarquía y servidumbre según su nivel de radicalidad:

> "*Cuando se ha caído en la cuenta de la diferencia existente entre esos dos estratos de ideas aparece, sin más, claro el diferente papel que juega en nuestra vida. Y, por lo pronto, la enorme diferencia de rango funcional. De las ideas-ocurrencias* (...) *Son obra nuestra y, por lo mismo,suponen ya nuestra vida, la cual se asienta en ideas-creencias que no producimos nosotros, que, en general, ni siquiera nos formulamos* (...) *simplemente* estamos *en ellas.* (...) *En efecto, en la creencia se está, y la ocurrencia se tiene y se sostiene. Pero la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros.*[256]"

Ideas y *Creencias* son los contenidos que corresponden a cada uno de estos niveles de actividad para configurar, respectivamente, lo *Ideomático* y lo *Draomático* del pensamiento.

La pregunta que cabe aquí sería sobre la topología en la que Ortega situa ese saber no sabido, ese saber que más que tenerlo nos tiene, por constituir las creencias una radicalidad tal que no puede diferenciarse de nosotros mismos, de lo-que-somos, más allá de lo-que-pensamos. Esta falta de topología es la que hace que Ortega tenga cierta dificultad en situar las *creencias*. No duda en que estas son *acciones vitales*. Sin embargo, el nivel de causalidad que las concede parece exigirle un componente sobrecausal en la medida en que esas acciones vitales habrían de tener tanbién su motivación, motivación última que vendría explicitada por Ortega como *ingrediente invisible* de aquellas. *Acción viviente o ingrediente invisible de ella*, expresa una

---

[256]ORTEGA Y GASSET, J.: *Ideas y creencias*, O.C.T.V, p.384.

ambigüedad, una cierta duda. No son equivalentes. Más bien pareciera que se hace referencia a dos planos en la medida en que la acción, por su necesario carácter expresivo, tuviera que sustentarse en un `algo' que diera cuenta de su ocurrencia. Este `algo', al que Ortega daría ese carácter de *invisible* -la acción siempre es visible-, sería el auténtico nivel de causalidad latente.

Si avanzamos en esta lógica, podemos configurar ya una estructura dinámica[257] en la que, desde la superficie a su fondo, encontraríamos en primer lugar, un nivel de abstracción ideomática en la que los pensamientos conforman un determinado universo de dogmas. En este nivel, el sujeto del pensamiento mantiene una distancia ante aquellos, que le permite tratarlos como un objeto. Su decir, aquí tiene un nivel de exterioridad a aquel que habla que le mantiene en el ámbito de la repetición de lo fijado por el discurso social. En este sentido, esa no pertenencia a lo propio de sí mismo le permite la expresión de un decir voluntario, construido desde una intencionalidad explícita:

> "(...) *las ideas, es decir, los pensamientos que tenemos sobre las cosas, sean originales o recibidos, no poseen en nuestra vida valor de realidad. Actúan en ella precisamente como pensamientos nuestros y sólo como tales. Esto significa que toda nuestra vida «intelectual» es secundaria a nuestra vida real o auténtica y representa a ésta sólo una dimensión virtual o imaginaria.*[258]"

En un segundo nivel tendríamos la *acción viviente*, lo *draomático*, componente expresivo de ese `algo'. Ortega insiste en su carácter de actividad, tanto desde su vertiente epistemológica -resalta su etimología, *de `drao': actuar*- como en su función ejecutiva. Ahora bien, en la medida en que la *creencia* está situada al nivel del ser, y no del tener, como lo está la *idea*, el hombre *la es*. En este nivel, pues, tenemos una

---

[257]Diciendo "estructura dinámica" queremos eliminar cualquier apariencia de estatismo y linealidad que pudiera traslucirse por las limitaciones expresivas que nos impondría la descripción de lo que tendría una forma tridimensional y una causalidad dialéctica. Sólo queremos hacer notar una jerarquización e interacción constante en la producción del conocimiento.

[258]ORTEGA Y GASSET, J.: *Ideas y creencias*, O.C.T.V, p.388.

acción -al nivel, no del *dictum*, sino del alguien-que-lo-dice-, pero no necesariamente una conciencia de su motivación. Ortega nos dice: *dándose o no cuenta de ello*[259]. Darse cuenta de que uno hace, dice, aceptando o rehusando algo, no implica que se sepa lo que sostiene ese decir, ese hacer. Parece, pues, poder exigirse situar en este nivel el registro que habría de poder dar cuenta de las razones, de los porqués, *del sentido mismo y de los orígenes* de esa acción que compromete el ser. Estos *supuestos activos*, a pesar de que el sujeto *nunca se ha dado cuenta* de ellos porque no son *manifiestos a la mente*, tienen para Ortega la cualidad de determinar un tipo de elección y no otro en relación al conocimiento, en relación al saber sobre unas cosas y no sobre otras, y saber de una manera determinada y no de otra, orientando la elección de las herramientas conceptuales de las que cada cual hechará mano para situarse respecto al mundo y a sí mismo:

> "*Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece.* (...) *Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas.En ellas «vivimos, nos movemos y somos». Por lo mismo no solemos tener conciencia expresa de ellas, no las pensamos, sino que actúan latentes, como implicaciones de cuanto expresamente hacemos o pensamos.*[260]"

¿A qué tipo de realidad corresponde este sustrato de nuestro pensamiento? En el texto que comentamos -*Ideas y Creencias*-, Ortega aborda su concepto de realidad para hacer las distinciones oportunas que le permitan explicitar más claramente las diferencias que encuentra entre aquellas. Al abordar las creencias, Ortega se encuentra en una posición más delicada, más resbaladiza, que cuando aborda las ideas[261]. Estas parecen

---

[259]ORTEGA Y GASSET, J.: *La idea de principio en Leibniz...*, O.C.T.VIII, p.258.

[260]ORTEGA Y GASSET, J.: *Ideas y creencias*, O.C.T.V, p.387-388.

[261]La incomodidad en que coloca Ortega al lector que se adentra en este par epistemolgico -Ideas/Creencias-, se manifiesta en su capacidad para generar debate. Fue con el planteamiento que introducimos en este epígrafe de nuestra Tesis como iniciamos nuestra participación en el Seminario de Estudios Orteguianos que se realiza en la Fundación José Ortega y Gasset, tras la amable invitación de su coordinador Doctor D. Jaime de Salas, en el curso 1990-91. Allí expusimos por primera vez nuestra idea de que

claramente situadas del lado de lo preconsciente-consciente por su dependencia de la

---

el concepto de "creencia" era un concepto insuficientemente constituido en la filosofía orteguiana, a pesar de su relevancia en el conjunto de su pensamiento -hecho que ha vuelto a ponerse de manifiesto en el Ciclo de Conferencias del IV Seminario de Estudios Orteguianos, correspondiente al curso 1993-94, dedicado monográficamente al tema-. En el debate que se suscitó, fue manifiesta la inmediata receptividad a mi planteamiento del Doctor José Lasaga. Una vez leida su Tesis Doctoral *La consistencia del yo en el pensamiento de Ortega y Gasset* (Fac.F. y L. de la U.A. Madrid, 1991, cap.I, epi. 3 "El modelo antropológico de "Vitalidad, Alma, Espíritu"", pp.35-53.), podemos precisar su posición respecto a este problema, posición que recogemos en la siguiente cita: "(...) *dado que el problema del inconsciente planea sobre estas cuestiones, bueno será subrayar la distancia que hay entre la concepción de Freud y de Ortega. Este parece reconocer implicitamente que la vitalidad es una instancia inconsciente de la persdonalidad cuando afirma que «apenas sí sabemos lo que es» (III, 459) y más expresamente: «... la vitalidad, que es , en cierto modo, subconsciente...» (II, 462). La teoria freudiana de la personalidad, de tan larga influencia, ofrece, junto a aciertos notables, como p.e. haber problematizedo la noción de yo, dándole un territorio y una profundidad apenas sospechados, algunas limitaciones. En mi opinión, aspectos tales como la substancialización de las pulsiones, la determinación mecánicade las actividades del yo desde los conflictos del inconsciente, resultan discutibles desde una teoría que rechaza tanto las divisiones entre cuerpo y alma como su reducción. La dinamicidad de la teoria freudiana es, al cabo, una dinamicidad mecánica, dependiente de los supuestos cientificos operantes en el XIX -esencialmente materialismo y mecanicismo- como prueba el hecho de que su modelo psiquico puede representarse como un un sistema de exclusas que se abren y se cierran. En Ortega tambien hay que hablar de dinamicidad, pero se trataria de una dinamicidad entramada, cuyo modelo no seria un modelo fisico sino un modelo dialógico de «entidades» (intracuerpo, alma, espiritu) solo aparentemente cerradas sobre sí mismas, pues lo que no se perderia nunca de vista es que una está en la otra (o con la otra: colaborando) cuando el estudioso las finge separadas para proceder a su análisis. En resumen, el inconsciente freudiano depende todavia del modelo idealista del sujeto, al que si bien «complica» descubriendo su «doble» mas alla de la conciencia, termina por concebirlo trabado y dominado por ese mismo inconsciente que se convierte asi en el verdadero «sujeto».(...) En Ortega no cabe un inconsciente substantivado y agente causal único de los procesos mentales. Mas que de contenidos (p.43) inconscientes habría que hablar de contenidos latentes, esto es, inconscientes de hecho, pero no de derecho, pues no es factible teóricamente establecer una linea de demarcación (...) En cualquier caso, se hecha a faltar en Ortega una teoría del inconsciente que explique la relación del yo con determinadas instancias de las que depende para hacer su vida; es el caso de las creencias que si bien son de suyo «latentes», algunas tendrian que ser «inconscientes» en sentido freudiano.*"

articulación verbal. Sin embargo, las creencias parecen fluctuar entre lo preconsciente y lo inconsciente según qué ejemplo ponga, qué metáfora use, de qué párrafo se trate. Unas veces está claramente del lado de lo que el sujeto no va a poder ser nunca dueño, a no ser que medie un particular trabajo de acceso a aquello. Otras, parece que corresponden al conjunto de pensamientos que Freud situa como preconscientes, pensamientos que están ahí, prestos a ser recuperados por un esfuerzo de atención, pero que de ordinario situamos fuera del campo de la conciencia en la medida en que corresponden al ejercicio de una serie de conductas y al registro de toda una serie de estímulos que, tanto por lo básico de su uso para el vivir, como por lo cotidiano de su ejercicio, constituyen un bagaje siempre en uso, cuya automatización libera la capacidad de la conciencia para su utilización especializada y voluntaria. Sea como fuere, la que permanece en Ortega y reitera es la asignación de lo consciente a las ideas producto del esfuerzo intelectual de la razón -*Las ideas son, pues, las «cosas» que nosotros de manera consciente construímos*[262]-; frente a esta consciencia en la construcción de las ideas, las creencias poseen siempre el carácter, como mínimo, de pensamiento involuntario y previamente instalado y activo en el sujeto, y detentan la nota esencial de ser el fundamento irreflexivo de cualquier otra actividad ideativa -(...) *el estrato más profundo de nuestra vida, el que sostiene y porta todos los demás, está formado por creencias.*[263]-.

Si lo inconsciente lo es por efecto de la represión, parece evidente que en Ortega no vamos a encontrar un ámbito del mismo orden. Por aquí llagamos al límite de su posibilidad de una comunidad de intereses especuativos. No podía ser menos si sostenemos la originalidad de ambos autores. El que en Freud la elucidación de la génesis de lo que va a ser el objeto de la ciencia que trata de construir, cobre carácter de exigencia epistemológica de primer orden, no tiene por qué tener ese mismo carácter en Ortega; o bien, esta exigencia no parece necesitar en él de tal urgencia en la medida en que no constituye un punto crucial en la elaboración de su pensamiento. Parece más

---

[262]ORTEGA Y GASSET, J.: *Ideas y creencias*, O.C.T.V, p.397.

[263]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.392.

bien que Ortega se limite a la constatación de la existencia de un campo más que necesita de una clarificación filosófica, dando una descripción, haciendo una fenomenología del hecho sin sentir la necesidad de fundamentar la emergencia del hecho mismo. Es más, una mayor fundamentación parece que entraría ya de lleno en el sospechoso ámbito de la metafísica:

> "*Dejamos intacta la cuestión de si bajo ese estrato más profundo no hay aún algo más, un fondo metafísico al que ni siquiera llegan nuestras creencias.*[264]"

Por nuestra parte arriesgamos a colocar en este punto un tercer nivel, aludido por Ortega como un compuesto de *ingredientes invisibles* de aquellas *acciones vivientes*, y formaría el sustrato últimode *las creencias en que se está*. La referencia orteguiana a los límites metafísicos de una tal hipótesis la entendemos en su carácter de límite de lo experienciable por la conciencia, pero no por ello menos exigido en la coherencia y construcción dialéctica de la idea general de que participa. Es por ello que nosotros rescatamos este punto conceptual de Ortega, pues pensamos que constituye el correlato cognitivo de los niveles fronterizos con lo somático-biológico de que participa el concepto freudiano de *pulsión*, o el de *vitalidad* en el mismo Ortega, niveles eminentemente "energéticos", y en cuya radicalidad engarza y toma su aliento cualquier otro estrato psíquico.

En este punto tendremos que preguntarnos sobre lo que permanece para poder retomar el sentido de nuestra indagación. Lo que permanece es la postulación de dos niveles del saber, niveles que tienen una relación jerárquica en la medida en que posibilitan el vivir en niveles de diferente esenciaidad. Uno se constituye por el otro: las *creencias* son *ideas* cristalizadas, ideas de un-otro-tiempo que, como en Freud las representaciones inconscientes, se necesitará remontar a un momento mítico para poder fijar, más lógica que cronológicamente, su origen. Su historicidad sólo puede ser marcada en los tiempos cortos de las civilizaciones, en los avatares traumáticos de las biografías de los individuos, pero no en los tiempos largos de las culturas, de la

---

[264]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.392, nota 1.

humanidad, ni en la presencia de los fantasmas que la fundamentan y dan cuenta de lo más radical del psiquismo humano.

Pero en la sincronía, lo que nos encontramos es que las *creencias* constituyen el subsuelo -*la tierra firme*, dirá Ortega- sobre la que las *ideas* se sostienen, suelo que el ser humano se va a encontrar, le va a constituir como heredero, sin permitirle hacer una elección inaugural por la que pueda reclamar una originalidad radical. Su pertenencia a la especie, su inscripción en la cultura, la asumción de la herencia cultural que le recibe para otorgarle su naturaleza de ser humano, se hará al precio de la alienación en todo ese conjunto de creencias que llegará a ser.

4.5. El saber del logos.

4.5.1. El lenguaje como ámbito radical del conocimiento.

Que el lenguaje termina arrojando su verdad si se le permite manifestarse lo expone muy bien Ortega en distintos pasajes de su obra. Tomemos uno que bastaría para dimensionar en toda su magnitud el lugar central que el lenguaje tiene para Ortega en su filosofía del conocimiento:

> " (...) *como en tantos otros* [puntos] *referentes a la vida humana, recibimos mayores esclarecimiento del lenguaje vulgar que del pensamiento científico.* (...) *Olvidamos demasiado que el lenguaje es ya pensamiento, doctrina. Al usarlo como instrumento para combinaciones ideológicas más complicadas, no tomamos en serio la ideología primaria que él expresa, que él es. Cuando, por un azar, nos despreocupamos de lo que queremos decir nosotros mediante los giros preestablecidos del idioma y atendemos a lo que ellos nos dicen por su propia cuenta, nos sorprende su agudeza, su perspicaz descubrimiento de la realidad.*[265]"

Sin embargo la elección de esta cita responde también a las posibilidades que ofrece como terreno común para el encuentro de dicha filosofía con la función y el uso que el psicoanálisis da al lenguaje en su teoría y en su técnica. Destacaremos en comentario las notas fundamentales que componen dicha cita, lo cual nos permitirá enmarcar en su amplitud teórica la pertinencia de esta articulación entre lenguaje y saber

---

[265]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.393.

para el tema que nos ocupa.

En primer lugar señalar que el lenguaje que interesa es el lenguaje primordial, el lenguaje del discurso común, acuñado de entre los significantes del Otro materno; es decir, la lengua en su estado "natural", *vulgar*, en la medida en que no ha sido ella, a su vez, objeto de ningún discurso lingüístico que la convierta en matalenguaje. Por lo tanto no es un lenguaje construido como una herramienta diseñada especialmente para el logro de un tipo de conocimiento particular. Nos situamos así, en la dimensión heurística propuesta por la metodología de abordar lo más oscuro y distante por lo más inmediato y evidente. No insistimos en la posición de partida que supone esta perspectiva epistemológica, y su importancia por la orientación que imprime a todos los desarrollos posteriores, pues ya abrimos el presente capítulo con una amplia consideración del tema. Resaltar solamente que este lenguaje es el que entronca directamente con la vida, pues es el lenguaje que, tomado directamente de los labios de la madre, transforma la necesidad biológica del nacido en demanda de amor hacia el Otro. Este lenguaje vulgar, no especializado, es en el que va a radicar un saber oculto en su propio enunciado.

Ahora bien, la pertinencia de este saber se refiere a la realidad de la vida humana, al conocimiento de lo que es el hombre, conocimiento encardinado en la perspectiva histórica, pues (...) *el estudio de las palabras nos lleva al descubrimiento de las realidades humanas históricas.*[266]

La condición instrumental del lenguaje como productor de pensamiento especializado es secundaria a los efectos de su mismo ejercicio, pues hablar, de por sí, arroja un saber que Ortega denomina como *ideología primaria*. Esta cualidad reside en su solidaridad desde su origen con la misma realidad psicológica del hombre, lo que hace que la condición humana de su ser y su condición de hablante no pueda entenderse como realidades diferentes. Esta indisolubilidad de identidad entre lenguaje y humanidad es lo que vendría expresado por Ortega con la caracterización del lenguaje como *ya*

---

[266]ORTEGA Y GASSET, J.: *Una interpretaciónde la historia universal*, O.C. T.9, p.110.

a la propia lengua en el interior de ese Otro del lenguaje en el que Lacan situa el lugar de los significantes y de las leyes que les organizan, para poder convenir la posición privilegiada que para ambos tiene la metáfora en la producción del conocimiento. ¿Cuál es, entonces, *la nueva cosa conquistada -para algunos símbolo de la suprema realidad*[271]? Es la producción de un saber, de un objeto metafórico, que porta el elemento de verdad en ese plus de sentido respecto a lo que el código, el uso social, esperaba que se produjese.

El desvelamiento de la verdad exige, pues, un decir diferencial por parte del hablante. Ortega distingue entre el *hablar* y el *decir*, en términos homólogos a la diferenciación lacaniana de una *palabra vacía* y una *plabra plena*. Recordemos que en el marco de la teoría orteguiana del lenguaje, este sólo adquiere su realidad efectiva en el modo de la interlocución, consecuencia necesaria de considerar el lenguaje como "acción", lo que le da su dimensión vital en la puesta en juego de un mínimo de dos individuos presentes. El privilegio que Ortega otorga a esta dimensión de la oralidad en el lenguaje lo manifiesta rotundamente en la siguiente cita, magnífica consideración de lo que supone la puesta en juego de la situación psicoanalítica de la cura:

> "(...) *la única palabra que lo es en plenitud, la palabra oral, y con ella de las maravillas más humanas de todas, que son el diálogo, la oratoria, la retórica: la única magia efectiva.*[272]"

Porque el psicoanálisis es, tal vez desde su comienzo y seguramente hoy en día, el único saber con pretensiones de cientificidad que hace su apuesta del lado del valor ejecutivo de la palabra hablada. Lacan, como Ortega lo afirman sin vacilación: hablar no es sin consecuencias para el dicente, pues la palabra, dirá Ortega:

> "(...) *nunca* [es] *«mera palabra» y sin consecuencias, siempre acción grave del hombre en su vida y uno de los lados más dramáticos de su*

---

[271]ORTEGA Y GASSET, J.: *Ensayo de estética a manera de prólogo*, O.C.T.6, p.261.

[272]ORTEGA Y GASSET, J.: *Comentario al «Banquete» de Platón*, O.C.T.9, p.765.

destino.[273]"

Frente a otros abordajes clínicos y terapéuticos de la salud mental en los que la eficacia se remite a la acción de la química en la fisiología de los afectos, a las técnicas de reeducación de los hábitos y el diseño de los aprendizajes, a los efectos sugestivos de la mirada del otro, el psicoanálisis se radica en esa oralidad del lenguaje que introduce la voz como elemento pulsional privilegiado, y la presencia de los interlocutores como soporte copóreo de la acción de la palabra dicha en la eficacia de los efectos de los recursos de la retórica. Esto exige la situación dialogal que implica la situación mínima para que opere esa *magia efectiva* a través, por un lado, de la presencia del sujeto dicente, y, por el otro, de la presesencia de aquel que, situado a la escucha de los significantes, encarna el lugar del Otro del lenguaje que sanciona el discurso pronunciado en nuevos efectos de significación.

Que el Otro del lenguaje constituye al sujeto es una versión de la tesis de Lacan acerca del determinismo del orden simbolico que supone un inconsciente estructurado como un lenguaje. En el lenguaje se anuda lo colectivo y lo individual, lo social y lo subjetivo en esa acción constituyente del sujeto que le viene desde fuera de él mismo. Recojamos la secuencia lógica que en Ortega lleva del universo del lenguaje a la subjetividad que se manifiesta en el *argumento* de la vida personal:

> "*Y, en efecto, nuestro contorno social, la gente, al inyectarnos desde la infancia el lenguaje usadizo en nuestra sociedad, nos insufla de paso las ideas que con tales palabras, mediante ellas, dice. Esto ya es más grave. Las ideas sobre lo que son las cosas, los otros hombres, nosotros mismos -en suma, sobre lo que es la vida- es lo que más hondamente nos constituye y, cabría decir, lo que somos. La vida es un drama y, a fuer de tal, tiene siempre un argumento y ese argumento varía principalmente según nuestras ideas sobre el mundo y el hombre.*[274]"

Estas ideas que penetran con los significantes primordiales que balizan la socialización del ser humano suponen la organización de un pensamiento implícito al

---

[273]ORTEGA Y GASSET, J.: *Prospecto del Instituto de Humanidades,* O.C.T.7, p.17.

[274]ORTEGA Y GASSET, J.: *El hombre y la gente,* O.C.T.7, p.262.

simple hecho del vivir cotidiano, un saber preexistente al ejercicio de la razón, pensamiento que ya hemos referido al plano de las *creencias*:

> *"Pues bien, la mayor parte de las ideas con que y desde las que vivimos no las hemos pensado nunca nosotros por cuenta propia, ni siquiera las hemos repensado. Las empleamos mecánicamente a cuenta de la colectividad en que vivimos y de la cual han caído sobre nosotros, nos han penetrado a presión* (...)[275]"

Añadamos que Ortega destaca como nota esencial en la definición de los *usos* el hecho de su imposición sobre los individuos que los ejecutan, carácter que, si no queremos denominarlo inconsciente, al menos hemos de situarlo del lado de la eficacia no voluntaria de lo psíquico[276]. Ahora bien, como legado que es, como embajador de lo que la cultura exige de presente en cada uno de los miembros de la especie en cada momento histórico, la transmisión "maternal" del habla tara al sujeto con el deseo y los ideales que dieron forma a las ideas transmitidas a través de esos significantes del Otro que, *desde la primerísima infancia*[277], fueron los organizadores de un saber inicial sobre el mundo y sobre sí. Entonces, el habla se define en Ortega como lo que no compromete al sujeto. Hablar es el ejercicio de la mecánica del lenguaje como sistema recibido en una imposición constituyente del propio sujeto hablante. Esta es la afinidad que encontramos con la lectura lacaniana del inconsciente freudiano como repetición significante. Nos referimos ahora, pues, al modo de funcionamiento y no a la causa que lo sostiene. Sin embargo, adelantando ya lo que abordaremos posteriormente en este mismo capítulo, el inconsciente como repetición se fundamenta en la insistencia de las inscripciones significantes que comanda el principio del placer y que aboca al sujeto a la demanda, a la puesta en palabras del pedido de recuperación del objeto primordial perdido tras aquellos signos en los que se tradujo, quedando solamente la huella de lo

---

[275]Ibidem.

[276] De todas formas, si algo es el inconsciente freudiano es imposición efectiva sobre el funcionamiento de la voluntad del individuo.

[277]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.259.

que fue. Si esa dependencia originaria del Otro materno es fuente del trasvase significante entre la cultura y el infans, el anhelo de su recuperación como objeto va a lazar al sujeto a la repetición de los significantes por los que persigue su rastro. Que este proceso de inscripción significante de las experiencias vividas en la infancia se organiza en una estructura lingüística nos lo muestra Lacan en su lectura del pensamiento freudiano:

> "*Freud deduce de su experiencia la necesidad de separar absolutamente percepción y conciencia -para que eso pase a la memoria es preciso, en primer lugar, que eso sea borrado en la percepción, y a la recíproca. Freud nos designa entonces un tiempo en que esas* Wahrnehmungzeichen [huellas de la percepción] *deben constituirse en la simultaneidad. ¿Qué es eso? -si no la sincronía significante. Y, por supuesto, Freud lo dice tanto más cuanto que no sabe que lo dice cincuenta años antes que los lingüistas: Pero nosotros podemos dar enseguida a esas* Warnehmungszaichen *su verdadero nombre de* significantes. *y nuestra lectura se cerciora todavía de que Freud* (...) *designa con ello también a otras capas, en las que las huellas se constituyen esta vez por analogía. Nosotros podemos volver a encontrar ahí esas funciones de contraste y de similitud tan esenciales en la constitución de la metáfora, que se introduce por una diacronía.*[278]"

Si volvemos al filósofo español ¿cómo daríamos cuenta de la presencia en su pensamiento de una falta original que pusiera en marcha todo el proceso de construcción subjetiva a través del lenguaje? En Ortega la idea del hombre como heredero de cultura, de historia, de un pasado generacional, se basa en la ausencia de una predeterminación naturalista en la especie humana. Esto hace que sea la herencia cultural la que dibuje las condiciones del despliege existencial del individuo. No es otra la posición de Freud al diferenciar el "instinto" (*Instinkt*), como el orden que le cumple al individuo perteneciente al mundo animal en su relación con los objetos, de aquel de la "pulsión" (*Trieb)* que es el que le conviene al ser humano como ser de lenguaje. La falta de un objeto prefijado biológicamente, y la preexistencia al individuo del contorno social, que al ser humano es necesariamente un contorno simbólico, aproximan a los dos autores en

---

[278]LACAN, J.: El Seminario, libro 11: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, ed.Barral, pp.56-57.

la consideración del lenguaje como el nutriente humanizador de la especie. Si la existencia para el hombre no está escrita en el código genético de la especie, su existencia será, entonces, tarea a realizar en apertura a la indefinición del futuro. Sin embargo, como ya vimos, la idea de vida como proyecto a cumplir supone una escritura previa del argumento que habrá de ser representado, actualizado en los hechos de la vida que quiera ser auténtica. Este *argumento* nosotros lo homologamos al saber del inconsciente, pues supone el texto del *drama* que es la vida individual, y este texto está escrito con los significantes del Otro desde los albores de la infancia.

¿Qué lugar le queda pues al *decir*, o, al correlato que nosotros establecemos con el término lacaniano de "palabra plena"? La "palabra vacía" es el hablar en su vertiente más tópica, más estandarizada, más colectiva, donde la lengua se muestra en toda su dimensión de convención social de la transmisión de los significados. Responde pues al ejercicio del ideal del mutuo reconocimiento entre los hablantes y del lazo que les une. En la cura psicoanalítica, la producción de la "palabra vacía", facilitada al máximo por la regla fundamental de la asociación libre, cumple el servicio de arrastrar en su caudal de torrentera la emergencia del gramo de oro que oculta: el dicho que marque el afloramiento de un efecto de sujeto, es decir, de la verdad inconsciente. Así pues, el "decir" de Ortega, y la "palabra plena" de Lacan marcan dónde el sujeto se compromete con sus dichos más allá de que utilice la lengua común. Palabra plena será el decir que marque la diferencia con el código, con el uso social que las fija en su significación convenida, para producir el efecto poético que sacude y renueva la lengua a través de la construcción de metáforas logradas. El sujeto que "dice" cuando habla es el que muestra su compromiso con la tarea de realización de su vocación. La dirección inversa que le asigna Ortega en relación al "hablar", o sea, de adentro a fuera, de la intimidad hacia la colectividad, señala bien a las claras ese compromiso del dicente con la creación de su dicho y lo que vehicula de sí mismo. El "decir", pues, tiene otro recorrido distinto del "hablar". El "hablar" arranca del universo significante transmitido al individuo como estructura simbólica general del hecho humano, y que le constituye según el sistema de *vigencias* sociales imperante en un momento histórico determinado. La lengua así recibida se ejercita en el "hablar" en la vertiente de la pura dimensión enunciativa de la

comunicación informativa. Es lo colectivo del significado que se comparte en la propia circulación del significante según su uso establecido. Sin embargo, el "decir" aunque se construye necesariamente con esos mismos significantes y se somete a esas mismas leyes, tiene su motivación en la cualidad fantasmática del psiquismo individual, cualidad que Ortega situa en la intimidad de la función fataseadora, función primigenia que permitió al hombre diferenciarse del resto de los animales y le puso en la senda de acceder a la racionalidad. *El error está* -nos dice Ortega refiriéndose al mundo de los hombres- *en suponer que ese mundo era racional*[279]. Así, el lenguaje toma otro valor que el colectivizante en la función lírica, expresión de la intimidad, del mundo interior del individuo que es el mundo de la fantasía, no el de la racionalidad. El alcance poético de este "decir" radica en su tensión constante con el discurso común, en la pugna entre lo que clama ser dicho desde esa fantasía inconsciente y la constricción de las significaciones que pueden ser compartidas en lo social. Las formaciones de lo inconsciente, en la medida en que son consideradas por el psicoanálisis como la manifestación de esa condición fantástica de la vida humana en que Ortega radica su origen, y en la medida también en que toman su forma de la estructura lingüística que los soporta, constituyen el "decir" verdadero del sujeto. Por eso Lacan puede plantear que la verdad surge del error, pues la autenticidad expresada en el "decir" innova el sentido de las palabras desgastadas en su significación por el uso tópico que se hace de ellas en el hablar, haciendo resaltar como figura sobre fondo el sinsentido de un lapsus, lo ideosincrásico de una significación sintomal, el vacío de un olvido clamoroso, la risa del efecto chistoso, pero también el hallazgo de las metáforas rutilantes que firman el estilo personal de una forma de decir determinada. Lo más individual del sujeto que dice, contra lo más común del individuo que habla; es en esta tensión que surge el sentido novedoso portador de un saber sobre la realidad que construye en la misma medida que construye su lenguaje. La conciencia del hablante será la primera sorprendida de estos efectos si, tal como Ortega nos aconseja y tal como el psicoanalista propone a su paciente, deja que "digan" las propias palabras que pronuncia.

---

[279]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.252.

En esta idea del saber primordial que conlleva el lenguaje por sí mismo, también el estudio etimológico de las palabras nos pone en el buen camino para desvelar la verdad:

> *"No es vano el juego de las etimologías, porque casi siempre nos ponen al desnudo crudas realidades de la vida humana que siglos posteriores, más aficionados a la hipocresía y las formaciones eufemísticas, ocultan.*[280]"

Ortega, así como Freud[281] y Lacan[282] acuden frecuentemente a la elucidación etimológica

---

[280]ORTEGA Y GASSET, J.: *El hombre y la gente*, O.C.T.7, p.262.

[281]En el caso de Freud, este defendió el interés que tenía el psicoanálisis para la filología en general, en la medida en que entendía como un lenguaje la manifestación de lo inconsciente en la vida consciente, particularmente los productos oníricos, forma particular del lenguaje que interpretó recurriendo a la técnica criptográfica de traducción de un lenguaje arcaico, desconocido, a través de las equivalencias con otro conocido. En apoyo a sus tesis acerca de la interpretación del *lenguaje de los sueños*, Freud acudió a las tesis de los filólogos interesados por la reconstrucción de los estadios más primitivos de las lenguas (Cf. particularmente: FREUD, S.: *El doble sentido antitético de las palabras primitivas*, 1910, O.C.T.II, pp.1620-1624). Seguramente el caso más extenso y minucioso en el que Freud recurrre a una indagación etimológica como método de investigación para su disciplina propia sea el que hace con la palabra *unheimlich* (Cf. *Lo siniestro*, O.C.T.III, pp.2483-2488), reconociendo en esta vía de *averiguar el sentido que la evolución del lenguaje ha depositado en el término*, el acceso a un saber pertinente, y una forma legítima de confirmación de la verdad de los casos particulares de la experiencia que se trata de elucidar.

[282]En el caso de Lacan el recurso al estudio de la lengua cobra una particular importancia en la medida en que la lectura que este hace de la obra de Freud tiene en en el propio trabajo filológico de los términos freudianos una de sus principales fuentes para fundar su propuesta de retorno a los textos de Freud como metodología para recuperar el espíritu innovador y subversivo de la experiencia de lo inconsciente a través de la letra originaria de su fundador. Aunque en este punto de su trabajo sobre los textos freudianos Lacan reconoce preferir sin ninguna duda *el empleo actual, la delimitación del uso del significante en su sincronía*, no por ello deja de recurrir a los beneficios que aporta la *promoción de la etimología*, metodología que reconoce *conforme por lo demás con lo que Freud nos recuerda todo el tiempo, que para reencontrar la huella de la experiencia acumulada de la tradición, de las generaciones, la profundización lingüística es el vehículo más certero de la transmisión de una elaboración que marca la realidad psíquica* (CF. LACAN, J.: El Seminario, libro 7: *La ética del psicoanálisis*, p.58.).

de aquellos términos sobre los que trabaja su pensamiento. Los tres tratan de conseguir lo mismo: acceder al núcleo de saber que ha quedado fosilizado por la cristalización de su sentido originario, y así recuperar la dialectización significante generatriz de aquellos nuevos efectos de significación a los que nos hemos referido. Aquel sentido primordial remite a una verdad sepultada bajo múltiples capas que la han metamorfoseado en un producto muchas veces alejado en gran medida de su valor de conocimiento. No ha de sorprender que esta técnica filológica se muestre particularmente fecunda para una disciplina como la psicoanalítica, pues la indagación etimológica auna el saber de la lengua con la historia, campos ambos de singular pertinencia para aquella.

4.5.3. La *razón narrativa* como acceso al saber sobre el sujeto.

Por la senda del lenguaje, Ortega y el psicoanálisis se vuelven a encontrar en un nuevo cruce de caminos: la dimensión histórica de ese saber que atañe al sujeto. *La verdad es histórica*, afirma taxativamente Ortega. No podía ser de otra manera. Si la historia es la dimensión del hecho humano, su verdad es un hecho de discurso, sólo puede advenir en la reconstrucción a posteriori de los diversos actos decisorios que han ido escribiendo la trama de la existencia. El hombre:

> *"Va acumulando ser -el pasado-: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. (...) El hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho.*[283]

La argumentación de Ortega nos va a mostrar su convergencia con Freud en la importancia dada por el psicoanálisis a la historia como determinante de la conducta de los individuos. El pasado en el hombre supera la linealidad de la cronología, para hacerse tal en la construcción de una subjetividad que se actúa en el presente a través del yo. Indudablemente el psicoanálisis privilegia determinados momentos constituyentes del psiquismo en el que quedan organizados los modos generales del comportamiento que se va a dar en la vida, momentos que se circunscriben a la primera infancia y que, tras ligeras reorganizaciones que no afectan a la estructura, van a quedar cerrados a la

[283]ORTEGA Y GASSET, J.: *Historia como sistema*, O.C.T.6, p.41.

salida de la adolescencia. Por ello Freud defendió siempre la necesidad de la reconstrucción del pasado en la cura psicoanalítica como medio de acceso a esa historia primordial del sujeto, lugar en el que se encontraban las claves del comportamiento presente, sea este patológico o normal:

> "(...) *lo que buscamos es una imagen del paciente de los años olvidados que sea verdadera y completa en todos los aspectos esenciales.*[284]"

Por su parte, la apelación orteguiana a la construcción dialéctica de las experiencias, no sería objetada por Freud, pues es en la dialectización de los distintos estadíos libidinales y en el efecto a posteriori en el que se van resignificando las etapas más antiguas en función de las más modernas que Freud sitúa el progreso libidinal del sujeto. Es esta incorporación de lo más primitivo en lo más actual lo que trama el tejido psíquico y permite la recuperación de aquellas capas más profundas a través de un regresus en el marco controlado de la situación transferencial de la cura, o bien emerge espontáneamente en las manifestaciónes patológicas de la eclosión sintomática de la enfermedad mental. Si Ortega propone no confundir el yo -que es pura actualidad, puro presente- con el pasado, es precisamente porque en su planteamiento está inscrito esa posibilidad de acceso:

> "*En ese eco de lo que fuimos hace un instante resuena, a su vez, el eco de otro instante anterior, y así sucesivamente, involucrando eco en eco, llegamos con* continuidad *de reminiscencia desde ahora hasta los indecisos límites de la primera infancia. Esta continuidad de un pasado con nuestro* yo, *que es siempre el de ahora, hace de aquel* nuestro *pasado algo inseparable de nosotros, que nos pertenece más entrañablemente que cosa otra ninguna, que inexorablemente arrastramos y del que nuestro* yo *actual aparece siempre emergiendo.*[285]"

No es difícil reconocer en estas palabras de Ortega la tesis freudiana de la génesis yoica como la diferenciación progresivamente actualizada a partir de un núcleo originario -el Ello- en el que las experiencias de la satisfacción pulsional van

---

[284]FREUD, S.: *Construcciones en psicoanálisis*, O.C.T.III, p.3366.

[285]ORTEGA Y GASSET, J.: *Goya*, O.C.T.7, p.551.

sometiéndose a las exigencias provenientes de la realidad. Como ya hemos anunciado, esta diferenciación va a conducir a la división tópica y dinámica que Ortega va a introducir en su antropología al organizar la personalidad como compuesta y estratificada[286]. Veamos, pues, el lugar del pasado en la posibilidad de acceso al conocimiento de la realidad del hombre.

La argumentación, tanto en Ortega como en Freud, arranca nuevamente de la carencia en el hombre de una naturaleza estática, fija, lo que le coloca en la indefinición de su ser, en la perentoria necesidad de construir su existencia día a día, muy al contrario de lo que acontece en la prefiguración instintual del animal y en el determinismo físico de plantas y minerales. Solamente un límite se da en este desasimiento de preformaciones naturales: el pasado, la historia, acota el horizonte abierto a la realización de las ilimitadas posibilidades de ser del hombre:

> "*En esa ilimitación principal de sus posibilidades, propia de quien no tiene naturaleza, solo hay una línea fija, preestablecida y dada, que puede orientarnos; solo hay un límite: el pasado.*[287]"

Es, pues, la historia, la naturaleza del hombre. Es su pasado lo que le dota de una estabilidad que cumpla la función de fijación de la que la naturaleza dimite en tan amplia medida en el caso humano. En este marco histórico es donde Ortega situa la posibilidad y la necesidad del hombre de hacerse con un *programa de vida* que concrete los recursos y las constricciones que el pasado -colectivo y personal- ha decantado en su ser, reduciendo su indeterminación existencial a un abanico de elecciones posibles. Este programa de conducta anuda en su configuración la acción de la circunstancia, igual que es ella el elemento en el que se va a desplegar la actuación del sujeto. Es aquí donde nosotros situamos la acción de las *creencias* -en toda su cualidad inconsciente y

---

[286]Cf. infra. capítulo 6: *Estructura y dinámica de lo psíquico.*

[287]ORTEGA Y GASSET, J.: *Historia como sistema*, O.C.T.6, p.41.

en su calidad de dichos del Otro, de discursos efectivamente producidos en la historia de las generaciones-, como el elemento conformador del pasado del sujeto a través del alimento del lenguaje, y, más ampliamente, del universo simbólico que constituye la circunstancia general del nacido en la especie humana. Es la circunstancia, por su anterioridad y por su estructuración simbólica -pues es una circunstancia humana la que interesa al hombre como condición sine qua non en su posibilidad de realización, es decir, una circunstancia cultural, histórica-, es, decimos, fundante para el individuo en su particularidad subjetiva:

> *"Pero el mundo social (...) además de hombres, lo constituyen usos vigentes, es decir, creencias y opiniones, modos de sentir, valoraciones de las cosas (...) de que ningún individuo determinado es responsable, que no dependen de que precisamente yo o precisamente tú las aceptemos, sino que se imponen a todo individuo como realidades imperativas con las que, queramos o no, tenemos que contar (...). Todo ese sistema de creencias, ideas, preferencias y normas que integran lo que se llama un poco confusamente la «vida colectiva» (...), es el factor más importante de la circunstancia en que tenemos que vivir. Desde la infancia todo eso nos es inyectado a presión en la familia, en la escuela, en el trato social, en el grupo profesional, en el canto del juglar y el libro del sabihondo, en las leyes del Estado. Una gran parte de ello entra a formar parte del yo auténtico, que somos, de otro modo seríamos unos monstruos y la existencia se nos haría imposible.* [288]"

Este programa de actuación en y con la circunstancia esta radicado y producido en la imaginación, es un producto de la fantasía del sujeto:

> *"Pues bien, ese programa de vida que cada cual es, es, claro está, obra de su imaginación. Si el hombre no tuviese el mecanismo psicológico del imaginar, el hombre no sería hombre.*[289][290]"

---

[288]ORTEGA Y GASSET, J.: *Vives-Goethe*, O.C.T, 9, p.514.

[289]ORTEGA Y GASSET, J.: *En torno a Galileo*, O.C.T.5, p.137

[290]Mostraremos más adelante (cf. cap.5, epi.5.2.5.3.: "La fantasía en el origen.", y cap. 6) el papel esencial -prácticamente causal-, que Ortega atribuye a esta función en la hominización de la especie. Ahora queremos resaltar cómo Ortega comparte la idea freudiana tomada de las leyes de la biología de que la ontogenia reproduce la filogenia. La fantasía constituye al hombre como humano a nivel de especie y posibilita su

Y es que, para Ortega, la dimensión histórica del hombre se construye hacia el futuro. Es decir, que es la anticipación imaginaria que hacemos sobre lo que queremos llegar a ser lo que impulsa nuestro acto en una determinada dirección y no en otra:

> *"El hombre se construye a sí mismo, quiera o no (...). Nos construimos exactamente, en principio, como el novelista construye a sus personajes. Somos novelistas de nosotros mismos, y si no lo fuésemos irremediablemente en nuestra vida, estén ustedes seguros que no lo seríamos en el orden literario o poético.*[291]"

Ahora bien, aquí, nuevamente el hombre se abre a la división que le atraviesa, pues siendo su imaginación capaz de producir diversas fantasías de lo que le es posible vivir, solamente una será la que esté llamada a posibilitar la coincidencia de su actor con el programa que realice su verdad, que dote de un sentido a su existencia. Necesitamos, pues, entender en Ortega la presencia de una predeterminación en el orden de la anterioridad de unas huellas, de una organización de marcas psíquicas que inscriban en algún lugar de la psiquis del sujeto ese programa particular, especial entre todos los demás que podrán construirse con posterioridad, y que, por una parte, constituya un fondo mnésico de experiencia, referencia para la conducta posterior del sujeto, y, por otra, que lance a la actividad al sujeto en la exigencia ética de lograr su realización:

> *"Pero aquí viene lo más importante: esos diversos proyectos vitales o programas de vida que nuestra fantasía elabora, y entre los cuales nuestra voluntad, otro mecanismo psíquico, puede libremente elegir, no se nos presentan con un cariz igual, sino que una voz extraña, emergente de no sabemos qué íntimo y secreto fondo nuestro, nos llama a elegir uno de ellos y excluir los demás. Todos, conste, se nos presentan como posibles -podemos ser uno u otro-, pero uno, uno sólo se nos presenta como lo que tenemos que ser. Este es el ingrediente más extraño y misterioso del hombre. Por un lado es libre: no tiene que ser por fuerza nada, como le pasa al astro, y, sin embargo, ante su libertad se alza siempre algo con un carácter de necesidad, como diciéndonos: «poder puedes ser lo que quieras, pero sólo si quieres ser de tal determinado modo serás el que tienes que ser». Es decir, que cada hombre, entre sus*

---

constitución a nivel de individuo.

[291]ORTEGA Y GASSET, J.: *En torno a Galileo*, O.C.T.5, p.137.

varios seres posibles, encuentra siempre uno que es su auténtico ser.[292]"

Ya hemos mencionado más arriba cómo esa *voz*, ese *ingrediente*, que a Ortega se le antoja tan *extraño y misterioso*, es el lugar en el que Lacan localiza el *deseo* que Freud descubrió como la inscripción de las huellas mnémicas en las que quedaban traducidas, contabilizadas y organizadas indestructiblemente las experiencias más tempranas de la historia del individuo. Y es en este orden de cosas que queremos resaltar la diferenciación que, nuevamente, hace Ortega en el psiquismo situando a la voluntad en un lugar distinto de esa voz que clama el cumplimiento del programa personal de vida. La voluntad está al servicio de la conciencia, es su sistema volitivo, y desde ella "quiere" el hombre construirse un quehacer. Pero es en Otro lugar - el "*ein ander Platz*", de Freud-, que localiza Ortega esa otra voluntad de cumplimiento de un *yo necesario*, desconocido en relación a los otros "yo" que va actualizando en su vivir cotidiano, lugar extraño a la conciencia de esta misma volición pues *no sabemos de qué íntimo y secreto fondo nuestro nos llama a elegir uno de ellos y excluir los demás.*

La articulación freudiana entre los términos verdad/sujeto, pasa por las exigencias del *principio del placer* -inscrito en la *repetición* compulsiva de los caminos ya transitados y señalados con los significantes de una satisfacción lograda pero irrecuperable-, y el *principio de realidad* -que somete las posibilidades de aquel reencuentro a las condiciones de lo realmente realizable, lo cual se salda siempre con un menos, ya que encuentra su tope en la prohibición-. Lo inconsciente, para Freud, es el lugar donde se deposita esa verdad que hubo de ser reprimida por las instancias de la cultura para humanizar el goce. El refugio en la *fantasía* como lugar donde se organiza el deseo en resistencia a entregar la totalidad del goce, regula el lenguaje de las formaciones del inconsciente como el retorno de la verdad que Freud sabe reconocer tanto en la *psicopatología de la vida cotidiana* como en los síntomas de las grandes neurosis. Principio del placer y principio de realidad parecen estar en juego cuando Ortega nos propone que la vida discurre en permanente dinámica, en permanente

[292]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.137-138.

dialéctica entre el yo que aspira a realizarse en una exigencia autónoma, solipsista -*vida proyecto*-, y la circunstancia que presiona, acota, fuerza y limita el existir cotidiano -*vida efectiva*-. La adecuación entre ambos términos va a cursar con el efecto subjetivo del logro de la felicidad. Su inadecuación, ya vimos que hace aflorar la angustia. Ortega presenta la división subjetiva mostrándose en toda su radicalidad : (...) *el hombre se dilacera, se escinde en dos -el que tenía que ser y el que resulta siendo.*[293]"

¿Cómo orientarse, pues, en el logro de esta coincidencia consigo mismo en la que nos va la realización de nuestro destino? Esto abre una segunda consideración del mayor interés en la convergencia del concepto orteguiano de *vocación* con el *deseo* freudiano: nos referimos a la dimensión de saber que implica. La postulación de lo inconsciente se emite a partir de las *formaciones de lo inconsciente*; es decir, aquello que emerge en las fisuras de la conciencia como heterogéneo a ello, pero no exento de una lógica propia que lo hace emergen en un momento determinado, oportuno en cuanto a la posibilidad de (re)construir una verdad olvidada por la represión. Ortega nos lo dice claramente: dedicamos una enorme cantidad de energía psíquica a luchar contra la emergencia de la verdad de nuestro ser:

> "*Pero la mayor parte de los hombres se dedica a acallar y desoír esa voz de la vocación. Procura hacer ruido dentro de sí, ensordecerse, distraerse para no oírla y estafarse a sí mismos sustituyendo su auténtico ser por una falsa trayectoria vital.* [294]"

Sin embargo, no por ello se cancela la posibilidad de un acceso a aquella verdad, pues entre la producción de los enunciados mistificadores de nuestra existencia se pueden reconocer los datos, las pistas que nos orienten hacia el conocimiento de lo que está llamado a su realización. Esta tarea, por más que necesita de condiciones particulares para su realización -*perescrutando en la más solitaria soledad de sí mismo*[295], dirá Ortega, lo cual, como veremos más adelante, es la tarea que le toca al

---

[293]ORTEGA Y GASSET, J.: *Goethe desde dentro*, O.C.T.4, p.407.

[294]Ibidm.

[295]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.140.

analizante en la cura psicoanalítica-, puede ser llevada a cabo. Esto implica que hay un saber del que hay que suponer que es detentado por un sujeto. Que Lacan lo nombre como el *sujeto de lo inconsciente*, o que Ortega lo nombre como *yo necesario*, ambas fórmulas parecen implicar la presencia de un saber concerniente a la verdad de un deseo que se muestra en todo su rigor de necesidad para el sujeto, verdad que está llamada a advenir, y que organiza al yo como *proyecto de existencia* más allá de los confines de una conciencia rectora del destino personal. Ese saber-no-sabido que es el argumento vital con el que el existir del hombre ha de coincidir si quiere no vivir en la falsedad -lease, en la neurosis-, se organiza y se ubica en un lugar ectópico a la conciencia, lugar que Freud localiza como psiquismo inconsciente, y del que Ortega insiste en su carácter autonómico, rector e imperativo respecto de la conducta electiva del hombre:

> "*Nuestro* yo *no consiste nunca en cosas que* queremos *ser, por tanto, en proyectos de acción que está sostenidos a pulso por actos concretos de nuestra voluntad. El* yo *actúa en regiones mucho más profundas que nuestra voluntad y nuestra inteligencia, y es, desde luego, no un* «querer o desear *ser tal», sino un* «necesitar *ser tal». Se parece a la voluntad en su carácter imperativo. Se diferencia en que la imperación del acto voluntario parece emanar de nosotros, somos nosotros quienes mandamos. Además, la voluntad se apoya siempre en «razones». El* yo, *en cambio, nos manda a nosotros, manda sobre nuestra voluntad aunque ésta puede con una dolorosa subversión desobedecer el mandato. Manda sin apelación y no se* funda *en razones ni se digna justificarse.*[296] "

Ese saber-no-sabido cuyo sujeto lo situamos en lo inconsciente, programa vital de cuya realización depende el acceso a la verdad de sí mismo, ese yo necesario, ese *ente extraño que, en nuestra íntima y secreta conciencia, sabe cada uno de nosotros que* tiene *que ser*[297], no es un saber dado de una vez por todas, sino que ha de ser construido. Encontrará su razón, pues, en la narración histórica:

> "*Para entender la conducta* (...); *para averiguar la razón de nuestro ser o, lo que es igual,* porqué *somos como somos* (...) *aquí el razonamiento esclarecedor, la razón, consiste en una narración. Frente a la razón pura*

---

[296]ORTEGA Y GASSET, J.: *Goya*, O.C.T..7, pp.549-550.

[297]ORTEGA Y GASSET, J.: *Vives-Goethe*, O.C.p.513.

físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia.[298]"

Algo del orden de la verdad se mantiene a la espera de un saber a producirse en la acción de este sujeto inconsciente, en la emergencia de los productos de aquellos *radicales supuestos*. Un saber que ha de ser extraído, desvelado de entre las evidencias engañosas de todo lo manifiesto, lo evidente, lo fenoménico, espera su momento de aflorar a la conciencia de los pueblos y los individuos. Este saber no es espontaneo ni automático, es un proceso discursivo de construcción narrativa, producto de una técnica y un método precisos: Ortega lo nombre como *historia*, Lacan lo nombra como *cura* siguiendo los pasos de Freud:

"*Es ciertamente esta asunción por el sujeto de su historia, en cuanto que está constituida por la palabra dirigida al otro, la que forma el fondo del nuevo método al que Freud da el nombre de psicoanálisis (...).*"

La referencia del primero al campo de las masas humanas, frente al campo de la subjetividad al que se ciñe el psicoanálisis[299] no puede ocultarnos la propuesta común que encierran. Escuchemos a Ortega:

"(...) *entre contemporáneos es posible, sin más, una relativa comprensión.. Mas si el que habla y el que escucha* (...) *son de épocas distintas, la comprensión es esencialmente problemática, y reclama una técnica especial, sumamente difícil, que reconstruye todo ese subsuelo de supuestos que se callan, unos por sabidos y otros porque ni siquiera los sabe el que los calla, aunque influyen en él vivaces. Esta técnica es lo que llamamos «historia», la técnica de la conversación y la amistad con*

---

[298]ORTEGA Y GASSET, J.: *Historia como sistema*, O.C.T.6, p.40.

[299]Evidentemente esta afirmación debería ser precisada, pues, frente a aquellos críticos y detractores del psicoanálisis que lo presentan como un psicologismo incapaz de integrar lo social en su epistemología, habría que recordar toda la vertiente de lo colectivo tratada por Freud en textos capitales de su obra (recordemos: *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna* (1908), *Psicología de las masas y análisis del YO* (1921),y *El malestar en la cultura* (1930)). Sin embargo, en esta ocasión, en la medida en que nos ceñimos a la consideración de la propuesta terapéutica del psicoanálisis, tratamos a este como campo de lo individual.

los muertos.[300]"

Recojamos ahora las palabras de Lacan:

"*El inconsciente es ese capítulo de mi historia que está marcado por un blanco u ocupado por un embuste: es el capítulo censurado. Pero la verdad puede volverse a encontrar; lo más a menudo ya está escrita en otra parte. A saber:*
- en (...) mi cuerpo (...) donde el síntoma histérico muestra la estructura de un lenguaje y se descifra como una inscripción(...);
- en (...) los recuerdos de mi infancia, impenetrables tanto como ellos, cuando no conozco su proveniencia;
- en la evolución semántica: y esto responde al stock *y a las acepciones del vocabulario que me es particular, como al estilo de mi vida y a mi carácter;*
- en la tradición también, y aun en las leyendas que bajo una forma heroificada vehiculan mi historia;
- en los rastros, finalmente, que conservan inevitablemente las distorsiones, necesitadas para la conexión del capítulo adulterado con los capítulos que lo enmarcan, y cuyo sentido restablecerá mi exégesis.[301]"

Aquella hermosa metáfora con la que Ortega define a la Historia como técnica -*la técnica de la conversación y de la amistad con los muertos*-no deja de mostrarse apropiada para referirse al psicoanálisis como técnica terapéutica. Observemos que reune los tres elementos que la caracterizan. Un medio: la palabra; un motor: el amor; un tiempo y un espacio: lo pretérito.

Comentémosla comenzando por el final de la frase. La hipótesis de una vida psíquica inconsciente está ligada a la consideración de un pasado biográfico que no está a la disposición de la conciencia del individuo. Es en este sentido que lo podemos considerar "muerto", en el mismo sentido que Ortega considera esta condición mortal de lo histórico como aquello que dejó un resto y un rastro de su existencia en el pasado. Sin embargo, este resto, al tiempo que denota su realidad pretérita, muestra la persistencia de su presencia en la actualidad de su eficacia, por más que sea inconsciente

[300]ORTEGA Y GASSET, J.: *La reviviscencia de los cuadros*, O.C.T. VIII, p.494.

[301]LACAN, J.:"Función y campo...", en *Escritos*, p.249.

para su protagonista. No es, pues, una muerte que condene a la nada, sino una muerte con todo el potencial genésico de la transmisión de la vida a través de la herencia cultural. Esta herencia en el registro de lo simbólico, como la herencia genética en el registro de lo real, actúa en el individuo de manera autónoma, independiente, con los automatismos inherentes a la estructura de las organizaciones humanas, y que obligan a todos y cada uno de sus miembros. Su eficacia opera a través de la transmisión de los significantes privilegiados en cada cultura, significantes propuestos como transmisores de sistemas de normas, de ideales y prohibiciones a los que el sujeto se identifica a lo largo del proceso de socialización, tiempo biográfico durante el cual se conforma su psiquismo. La transmisión de los *supuestos* más básicos de cada cultura sigue canales de distribución que hacen llegar aquellos a los miembros que la componen en dos niveles de conciencia. En un nivel se encuentran aquellos supuestos que, por compartir un mismo, o próximo, lugar y tiempo, constituyen el ámbito cultural común de los individuos. Los supuestos están ahí presentes, pero no explicitados por tener ese carácter de comunidad -*«por sabidos se callan»*-. Es decir, están sosteniendo el nivel más manifiesto del discurso; no son enunciados, pero se mantienen a disposición de los hablantes, en una latencia recuperable por un acto de voluntad. Ahora bien, en un nivel más básico que el anterior -recordemos: *aún más profundo y decisivo*- situa Ortega un segundo tipo de supuestos, aquellos que, caracterizados como elementalísimos y radicales, y situándose fuera de nuestra conciencia de hablantes, sin embargo participan en la conformación de nuestro discurso manifiesto. Estos supuestos no están al alcance de los hablantes, que los habitan, y permanecen en sus actos lingüísticos como vectores de fuerzas independientes y autónomas.

Nuevamente, pues, nos encontramos en Ortega con acepciones tópicas y dinámicas a la hora de dar cuenta de la acción humana. Sabemos que desde el inicio de la obra freudiana lo tópico y lo dinámico del psiquismo conforman los ejes epistemológicos de su indagación. Si la originalidad y la particularidad del inconsciente freudiano consiste en ser un inconsciente dinámico, activo según leyes determinadas, también desde el comienzo de la elucidación de los procesos mentales no conscientes se impuso la diferencia tópica de dos sistemas psíquicos. La primera tópica freudiana,

esencialmente dualista, incluye, sin embargo, una subdivisión en uno de sus polos que la despliega en un orden ternario. Esta configuración tripartita, dentro de su bipolaridad como sistemas, venía presentada por Freud como el sistema *Pcs-Cs* (Preconsciente-Consciente), que se oponía esencialmente al sistema *Ics* (Inconsciente). Esta diferenciación en el seno del primer sistema -que no dejaba de presentar problemas al mismo Freud-, se mostraba, sin embargo, oportuna en la medida en que, más allá y simultaneamente a la actividad consciente actual, se situaba todo un campo de actividad y contenidos psíquicos -conocimientos, recuerdos, fantasías, etc.-, disponibles por la conciencia, en una latencia débil que permitía su recuperación, sin transformaciones deformadoras, por medio de un acto intencional de evocación de aquellos. Así pues, para Freud, la actividad de la conciencia se desenvuelve sobre un subsuelo de presencias postergadas, sin cuyo concurso sería inviable su desenvolvimiento. Será bajo este nivel preconsciente, separado de él por la *censura*, donde Freud sitúa el psiquismo inconsciente como lo no disponible por la conciencia del sujeto, sino como disponente primario de sus actos y palabras. Es sólo sobre este nivel de los elementos reprimidos en la historia del sujeto, que estos, por reprimidos, fuerzan desde la *otra escena* su actualización, constituyendo los *supuestos* de nuestra conducta *que, siendo activos en nosotros, tienen un carácter elementalísimo y tan radical, que no nos damos cuenta de ellos.*

Es en este punto donde cabe que nos preguntemos si no se da en Ortega un cierto deslizamiento fuera de la disciplina que considera -la Historia-, en la medida en que coloca del lado de esta la tarea de reconstrucción del conjunto de los supuestos actuantes en la conducta de los hombres: aquellos que son sabidos y los no sabidos. Nos interesa esta consideración al hilo de la reflexión de Lèvi-Strauss sobre la distinción entre el campo de estudio de la Historia y aquel de la Etnología. Recordemos su posición: el historiador y el etnólogo recorren el mismo camino, compartiendo objeto, propósito y método; sin embargo, sus perspectivas son lo que les diferencia, aun cuando se mantienen complementarias: la historia organiza los datos obtenidos en relación con la actividad consciente de sus autores, mientras que la etnología los organiza desde las

condiciones inconscientes que las determinan[302]. Sea como fuere, la complementaridad de ambas impide a la etnología prescindir deaquellas representaciones conscientes presentes en las culturas y, del mismo modo, al historiador, ignorar los elementos y las operaciones inconscientes de la vida de las sociedades:

> "(...) *la historia solo es lo que tiene que ser cuando consigue entender a un hombre de otro tiempo mejor que él mismo se ha entendido. En rigor, la historia no se propone más que entender al antepasado como él mismo se entendió, pero resulta que no puede lograr esto si no descubre los últimos supuestos dsde los cuales el antepasado vivió y en que, de puro serle evidentes, no podía reparar. Por tanto, para entenderlo como él se entendió, no hay más remedio que entenderlo mejor.*[303]"

Es como si Ortega nos indicara que para poder comprender, para poder llegar a la Historia, hay que desbordarla, hay que ir un paso más allá, a la Etnología, para luego regresar con el botín que, sin que vaya a constar patentemente en el abordaje de lo histórico, sí, en cambio, va a estar detrás dando consistencia a las construcciones presentadas por aquella.

Pensamos, pues, que el pasado al que Ortega se refiere como objeto de la investigación histórica, integra elementos más allá de la reconstrucción de la imagen consciente que de sí poseían los hombre y mujeres de determinada época. La exigencia de acceder a los supuestos más elementales presentes en cada época histórica como condición de acceso a su verdad, implica no sólo ese paso de lo explícito a lo implícito, sino la superación de lo particular y concreto del acontecimiento a través de la inclusión de un gradiente determinado de universalidad.

Retomamos aquí la consideración de la cura psicoanalítica en lo que tiene de relación con el pasado, con la historia, ahora, del individuo particular. Notaremos que la propuesta freudiana supone el mismo recorrido de lo explícito a lo implícito, de lo manifiesto de las formaciones del inconsciente a lo latente del deseo que las motiva, de

---

[302]Cf. LÈVI-STRAUSS, C.: "Historia y etnología", en *Antropología estructural*, ed. EUDEBA, 1968, pp.1-26.

[303]ORTEGA Y GASSET, J.: *La reviviscencia de los cuadros*, O.C.T.VIII, p.494.

lo concreto de su biografía a lo universal de los fantasmas primordiales. El psicoanalista, como el historiador, lee los datos actuales de su paciente como el texto incompleto, alterado o misterioso de los restos de un pretérito al que remiten. Su comprensión supone, a través de estos, la regresión espaciotemporal a los escenarios del pasado, el desciframiento del sinsentido de su sufrimiento, de lo aparentemente absurdo de sus conductas y pensamientos, la traducción y la transcripción de las lenguas arcaicas en las que se escribieron las primeras inscripciones de su deseo, la recuperación y reconstrucción de los fragmentos biográficos perdidos o falseados en las reinterpretaciones de la memoria. Indudablemente, Ortega no pudo describirlo mejor: el sufrimiento del paciente se aloja en la alienación de sí mismo que le procura la presencia de todo el cúmulo de supuestos actuantes más allá de su conciencia. La cura vendrá del logro de la posesión de aquellos por esta, de su integración a la corriente general de las representaciones mentales disponibles por el sujeto, del restablecimiento de la continuidad de su discurso consciente. Lo así logrado es una reconstrucción, la reconstrucción no de una crónica de la realidad biográfica de la persona, sino de la verdad de sujeto, de su historia en tanto resignificación de su existencia a la luz de la incorporación de aquellas frases, de aquellas páginas que quedaron olvidadas o trastocadas, pero que dejaron marcada su posición adecuada con un índice suficiente para reintegrar su texto:

> "*Lo que enseñamos al sujeto a reconocer como su inconsciente es su historia; es decir que le ayudamos a perfeccionar la historización actual de los hechos que determinaron ya en su existencia cierto número de "vuelcos" históricos. Pero si han tenido ese papel ha sido ya en cuanto hechos de historia, es decir en cuanto reconocidos en cierto sentido o censurados en cierto orden.*[304]"

Así pues, sólo sobrepasando el conocimiento que el paciente cree tener de sí, conocimiento atrapado en todos los espejismos de las identificaciones imaginarias con que se ha investido su narcisismo, sólo restituyendo al concurso de la conciencia los determinantes inconscientes de sus motivaciones, es decir, solamente yendo más allá de

[304]LACAN,J.: "Función y campo de la palabra", en *Escritos*, p.251.

sí, recorriendo el campo del Otro más radical, haciendo la experiencia de su propio inconsciente, podrá el paciente alcanzar la posesión de sí mismo. Si la historia, al parecer de Ortega, ha de sobrepasar los supuestos manifiestos con los que se tejió la conciencia de sí que tuvo el hombre histórico para poder entenderle en su justa medida, el sujeto psicoanalizado ha de llegar también más allá de su propia conciencia para recomponer la verdad de su existencia.

Volvamos hacia atrás y retomemos ahora el segundo elemento de la metáfora orteguiana que estamos considerando. La Historia es *la técnica de la conversación* (...) *con los muertos*. En este punto la consideración orteguiana de la Historia, ésta y el Psicoanálisis acuerdan más que nunca. No vamos a insistir más en que la cura psicoanalítica se realiza por la palabra ya que es en el campo del lenguaje donde se encuentra el medio homogéneo con la estructura de los fenómenos sobre los que aspira a operar sus modificaciones. De ello cobra su eficacia en la cura la palabra del analista sobre su analizante:

> "*Pues no se funda en ninguna asunción de los arquetipos divinos, sino en el hecho de que el inconsciente tiene la estructura radical del lenguaje, que en él un material opera, según unas leyes que son las que descubre el estudio de las lenguas positivas, de las lenguas que son o fueron efectivamente habladas.*[305]"

Ahora bien, la conversación que se realiza en el interior de la relación analítica es también una conversación muy particular, como lo es la de la historia con los muertos por interlocutores. El paciente y su analista tienen en común palabra y lenguaje. Sin embargo, aquello que el analista debe escuchar en el discurso actual de su paciente es la lengua arcaica en que se dice lo inconsciente. Es ahí donde el psicoanalista encuentra las fuentes documentales del historiador, donde debe operar su saber de descifrador, de intérprete, pues el documento que le muestra el analizante se ha filtrado subrepticiamente, entrelazado, disimulado en su discurso y es desconocido y misterioro para su mismo portador, que no autor, ya que procede de otro tiempo histórico anterior

[305]LACAN,J.:"La dirección de la cura", en *Escritos*, p.474.

al momento en el que habla[306]:

> "*Vuélvase pues a tomar la obra de Freud en la* Traundeutung *para acordarse así de que el sueño tiene la estructura de una frase, o más bien (...) de una escritura, de la que el sueño del niño representaría la ideografía primordial, y que en el adulto reproduce el empleo fonético y simbólico a la vez de los elementos significantes, que se encuentran asimismo en los jeroglíficos del antiguo Egipto como en los caracteres cuyo uso se conserva en China.*[307]"

Este nivel, con ser fundamental, se mantiene en lo que atañe al *desciframiento del instrumento*[308]. Pero

> "*Es en la versión del texto donde empieza lo importante, lo importante de lo que Freud nos dice que está dado en la elaboración del sueño, es decir en su retórica.*[309]"

Es el nivel del sentido, el nivel en el que la incorporación o la ausencia de alguna palabra, de su organización en determinados giros, de la variación en la puntuación que segmenta el discurso, que se reordenarán las contingencias pretéritas en una nueva significación portadora de una verdad hasta entonces ignorada. Si la historia permite, incluso exige su continua reescritura, la cura analítica permite la resignificación biográfica del sujeto. Ambas tendrán sus efectos en el porvenir, colectivo o individual. La verdad así alcanzada proyecta en la conciencia de sus portadores las formas que tendrá, a partir de entonces, su porvenir y su proyecto. Hacia allí dirigirá su acción, y el futuro de su acto siempre retendrá las claves que lo explican en las palabras que

---

[306]Sería este el lugar para marcar las diferencias del psicoanálisis con las psicoterapias, pues estas, refiriéndose en su acción al yo consciente del paciente, no recogen sino los supuestos patentes en su inmediata actualidad biográfica, o, en todo caso, aquellos que están a su alcance.

[307]LACAN, J.: "Función y campo de la palabra", en *Escritos*, pp.256-257.

[308]Ibidem.

[309]Ibidem.

fueron dichas o escritas en un tiempo pretérito.

Tomemos, por último el tercer elemento de la frase que desplegamos: la Historia es *la técnica de la* (...) *amistad con los muertos*. ¿Por qué el trabajo del historiador tendría que requerir este componente afectivo hacia su objeto de estudio? ¿No es precisamente esta inclusión un estorbo, un obstáculo para un desideratum científico que coloca la objetividad en un lugar contrapuesto a la inclusión de las consideraciónes sentimentales entre sus herramientas de investigación? En otro lugar de nuestro trabajo hemos considerado el desconocimiento orteguiano del concepto psicoanalítico de *transferencia* -nombre de lo que opera en el vínculo intersubjetivo que liga al analizante con su analista- como una insuficiencia que impidió en el filósofo la correcta comprensión del carácter y finalidad del método freudiano. Y es esencial, pues su presencia o su ausencia determinan el acceso a la dimensión de verdad que puedan llegar a tener para el analizante las intervenciones del psicoanalista. Si la formulación lacaniana de la transferencia es la de un amor dirigido al saber, si vemos que también Ortega parece exigir una condición afectiva en la averiguación de la verdad, ¿podríamos decir, pues, que la puesta en juego del amor es necesaria para orientarse hacia le verdad, pues empuja al sujeto en una búsqueda de saber? Palabra y amor trabajan para la producción de un saber sobre la verdad de un tiempo en el que se escribió el guión de lo que somos, de lo que nos constituye y nos mueve en nuestro presente de ideas, actos y motivaciones.

Retomemos nuevamente la *razón narrativa*, método destacado por Ortega como forma de acceso a un conocimiento que por tener al hombre como objeto solamente puede ser histórico, dimensión esta en la que Freud situó el saber por el que acceder a la verdad del sujeto:

> *"Debería abandonarse el vano esfuerzo de convencer al paciente del error de sus delirios y de su contradicción con la realidad, y, por el contrario, el reconocimiento de su núcleo de verdad proporcionaría una base común sobre la cual podría desarrollarse el trabajo terapéutico. Este trabajo consistiría en liberar el fragmento de verdad histórica de sus distorsiones y sus relaciones con el presente y hacerlo remontar al*

momento del pasado al cual pertenece.[310]"

Este conocimiento, como discursivo, no radica en la recopilación ni en el cotejo de los datos biográficos, sino que su posibilidad obedece a lo que Ortega denomina *cognitio rerum gestarum*, sistematismo que muestra la cualidad estructural del modo de operar las experiencias vitales según el pensamiento freudiano del après-coup, y que Lacan teoriza en sus grafos a través de la retroactividad del último término de una serie sobre todos los anteriores. Esta operación a posteriori es solidaria con la concepción del perspectivismo y de la verdad como no-toda que ya hemos abordado anteriormente. La particularidad de cada perspectiva vital abre al sujeto a dos horizontes irrenunciables. Por un lado, y lo hemos visto desde su vertiente ética, le conmina a no ceder en el sostenimiento de esa perspectiva biográfica que le hace irrepetible como singularidad de la especie, urgiéndole a que culmine su existencia en el logro de ese acuerdo consigo mismo que le obliga a situarse en la perspectiva adecuada para ello. Por otro lado, ese carácter de irrepetible y singular hace que la perspectiva de cada cual sea esencial como aportación a la construcción de la verdad, sea en su dimensión colectiva, sea en la dimensión individual. Las distintas perspectivas con las que el sujeto va enfocando su hacerse en y con su circunstancia será lo que vaya construyendo ese encadenamiento al que Ortega se refiere como organizando la trama del existir a través del tiempo histórico y que sostendrá la perspectiva desde la que enfocar el porvenir:

> "*Es decir, que verá en su propio e instatáneo hoy, actuando y viviente, el escorzo de todo el pasado humano. Porque no puede aclararse el ayer sin el anteayer, y así sucesivamente. La historia es un sistema -el sistema de las experiencias humanas, que forman una cadena inexorable y única.*[311]"

Indudablemente sobreentendemos aquí que Ortega no se refiere con esta imagen a un encadenamiento lineal, sino a una cadena que, como decía Lacan del lenguaje, se anilla con otras cadenas formando una red. Creemos que sólo así se puede entender si

---

[310]FREUD, S.: *Construcciones en psicoanálisis*, O.C.T.III, p.3372.

[311]ORTEGA Y GASSET, J.: *Historia como sistema*, O.C.T.6, p.43.

se sostiene, como lo hace Ortega, una idea de la realidad como estructura. Cada perspectiva es un eslabón insustituible en la construcción de la cadena del conocimiento, en el movimiento de producción de un saber que, en un momento histórico dado, reobra sobre el saber acumulado y establecido hasta entonces, en un efecto de resignificación que mueve, a su vez, el punto en el que la verdad era situada. Ahora bien, el encadenamiento de los hechos históricos no arroja de por sí la lógica que les organiza. Ortega exige una función que opere, sobre estos datos, en el descubrimiento de su sentido orgánico[312]. Por eso mismo, tanto Freud y Lacan rechazan una estratificación de fases evolutivas en progresión madurativa, reclamando la comprensión de la organización psíquica en base a la operación de retroactividad por la que lo posterior reobra sobre lo anterior en una resignificación de su sentido. Esa operación de modificación del sentido establecido hasta un momento antes por la adicción de una nueva perspectiva, de una nueva palabra sobre las ya dichas acerca de tal o cual asunto, es lo que mantiene en un estado de provisionabilidad el saber que produce, y de inconclusión, de horizonte, la verdad a que atañe. Es sólo en el *a posteriori* que cierre desde un punto determinado, un determinado segmento discursivo, que podremos pronunciarnos sobre la verdad de tal sujeto, sobre el sentido de esa vida, sobre las motivaciones de aquellos actos. Pero siempre dispuestos a que una perspectiva novedosa, una palabra añadida que faltaba, puedan dar la vuelta a aquello que habíamos convenido hasta entonces como que era la verdad de la realidad que tratábamos de desvelar.

El saber sobre el hombre es narración, pues, en sus dos direcciones. Respecto al pasado, porque la vida del hombre es biografía; es decir, es escritura de los hechos de su existencia a la luz de una razón que arroja su sentido en la verdad de lo que ha debido ser el cumplimiento de su *vocación*, dirá Ortega, la realización de su *deseo*, dirá Lacan. El punto final de esta narración, en lo individual, tiene como límite la muerte, pues, en rigor, sólo ahí terminan las posibilidades de adición de hechos que pudieran reorganizar el sentido de lo vivido hasta ese momento. No olvidemos en cuantas ocasiones no ha sido sino la muerte, como último acto del individuo, lo que ha

---

[312]ORTEGA Y GASSET, J.: *En torno a Galileo*, O.C.T.5, p.136.

permitido comprender y dar sentido al conjunto de toda su vida.

En su otra dirección, en su sentido prospectivo, la vida es narración, pues los vectores de tensión que marcan la dirección a seguir parten de la actividad fantaseadora del sujeto en una anticipación que sale al encuentro de las limitaciones con que aguarda la circunstancia. Esta anticipación que supone la presencia de un guión ya escrito pendiente de ser representado, más allá de que en Ortega quede menos explícita que en el psicoanálisis por constituir para este último aspectos esenciales de su campo científico, sin embargo la lógica del desarrollo que hemos llevado nos permite delimitar como sector de convergencia que, tanto para Ortega como para Freud, y lo decimos en palabras de Ortega, *el pasado es la fuerza viva que sostiene nuestro hoy* (...) *El pasado no está allí, en su fecha, sino aquí, en mi. El pasado soy yo -se entiende, mi vida*[313].

El relieve de esta convergencia viene dado por el peso de los términos que la constituyen tanto en el pensamiento de Freud como en el de Ortega. Así, es en la idea del papel que le cumple al tiempo histórico, al pasado, donde encontramos articulados los conceptos más definitorios de lo humano en ambos autores:

- la historia como discurso generacional de la transmisión de la cultura, pues es en la anterioridad constituida de las civilizaciones, y en su bagaje de recursos acumulados y de discursos institucionales establecidos que el individuo, como existencia abierta, es acogido para su conformación concreta;
- el lenguaje, como cualidad de lo humano, herramienta y troquel de acuñación del individuo en la serie generacional y en el ámbito familiar, y que le configura en lo particular con lo colectivo de las creencias de las que participará, tomándolas como lo más genuino de su ser, e instituyendo así una división radical de la conciencia de sí mismo, por la que se va a desconocer en aquello que le es más propio, y que le ha constituido desde lo exterior, interiorizando en una relación de extimidad aquella alteridad que pasará a conformar un sistema inconsciente de pensamiento que formará lo que él es como realidad más radical, pues es en este nivel psíquico que la razón y la vida se anudan en la existencia concreta de cada sujeto;

---

[313]ORTEGA Y GASSET, J.: *Historia como sistema*, O.C.T.6, p.44.

- la fantasía como producto del registro psíquico de lo imaginario, gozne entre *Zoos* y *Bios*, entre naturaleza y cultura, elemento último de la subjetividad que inaugura el acceso del hombre, tanto como especie que como individuo, a la conciencia de sí mismo; a partir de ella, el sujeto anticipa su realización existencial en la escritura de un plan de actuación que le oriente en relación a los objetos de su circunstancia;
- la vocación, como realización plena de la autoconciencia de la vida y la existencia propia, exigencia ética que proyecta al sujeto hacia el futuro desde el anclaje de un momento anterior en el que se escribieron las palabras mayores de su historia que no por ello deja de estar abierta, es decir, que no por ello deja de poder ser errada o realizada, colocando del lado del sujeto la responsabilidad irrenunciable de hacer con su vida lo que debe, dimensión del acto que señala la adecuación al logro del cumplimiento de su deseo como sujeto único en su particularidad.

4.6. El lugar del filósofo y el lugar del psicoanalista.

El acceso a al verdad y la producción del saber no son facultades o privilegios adscritos a un número limitado de individuos en función de capacidades diferenciales particulares. Por la idea que del papel del lenguaje se desprende en los autores que estudiamos, así como la idea que abordaremos en próximo capítulo[314] acerca del conocimiento como respuesta a lo real, la actividad epistémica es facultad común a todos los individuos de la especie por su condición de ser-dicente. El lenguaje, entendido por una parte como la estructura que ordena sus elementos, y, por otra, como función que los articula, pone la producción de un saber sobre el mundo y sobre sí mismo al alcance de cualquier hablante. Sin embargo queremos abordar como cierre de este capítulo sobre el saber y la verdad la función que Ortega y Freud reservan al filósofo y al psicoanalista respectivamente como lugares de producción de un saber que se inscribe de manera problemática no solamente en el conjunto de los conocimientos que tejen la trama cultural de las civilizaciones, sino también por los efectos que como lazo social entre los hombres genera la misma presencia de la verdad que sostiene los discursos que

[314]Cf. cap.6.: *El malestar en la cultura como naturaleza del hombre.*

enuncian.

Ya nos hemos referido a la vertiente biográfica que toma la producción de una teoría tanto en Ortega como en Freud. El primero nos invita a considerar su propio recorrido vital como una ejemplificación del pensamiento filosófico que ha desarrollado y sostenido a lo largo de su vida. No hay separación entre el pensamiento y el hombre que lo produjo, entre la razón que se desplegó y la vida que lo hizo posible. Ambas, una y otra en esfuerzo dialéctico continuado, fueron cumpliendo la vocación de filósofo, de pensador, en esa necesariedad que obliga la realización de una existencia auténtica. ¿Qué decir del recorrido biográfico de Freud? En él encontramos la dimensión heróica del cumplimiento de una misión más allá de todas las adversidades personales y colectivas que le tocó vivir. Partiendo de un saber biomédico positivista, fisicalista, con todas las insignias del respeto científico de la época histórica en la que Viena era la capital mundial de su disciplina, y en el que tenía el porvenir y el prestigio personal, social y profesional asegurado, Freud toma la ruta del cumplimiento de un destino para cuya realización no sólo habrá de renunciar a todo lo anterior, sino que tendrá que afrontar el rechazo científico explícito y la postergación profesional más absoluta durante la época que él mismo denominó "dorada soledad", una década en la que el destierro del mundo científico y profesional, y la presencia de los enigmas de la salud mental a los que se mostraban incapaces de dar una respuesta los saberes constituidos, conformaron la circunstancia en la que se desplegó el esfuerzo investigador y creativo del descubridor del inconsciente y fundador del psicoanálisis. A partir de él, la experiencia de lo inconsciente en la propia existencia será conditio sine qua non para todo aquel que quiera acceder a la posición de psicoanalista. No es sólo que el psicoanalista entre en contacto con los efectos de lo inconsciente en la clínica de los trastornos mentales, sino que en su vida misma deberá quedar incorporada la exigencia ética que supone el acceso al propio deseo. Este atravesamiento por lo inconsciente no se puede entender nunca solamente como un requisito de capacitación técnica para el ejercicio de la clínica. La experiencia de un psicoanálisis supone la modificación de la existencia misma de aquel que la realiza como efecto del acceso a un saber sobre las condiciones de goce que le determinan; es decir, sobre la verdad del objeto que le causa como sujeto deseante. De

forma equivalente, la introducción de la hipótesis de lo inconsciente en las llamadas ciencias humanas y en el discurso general de la cultura ha modificado inexorablemente la concepción que tiene el hombre de sí mismo en la última centuria. Ahora bien, si pensamos que esto es así, no por ello dejamos de reconocer las *resistencias* que ha provocado, provoca y, seguramente, seguirá provocando en el tiempo por venir un discurso como el psicoanalítico, que reintroduce el sujeto que la ciencia excluye ya que coloca al deseo en el lugar del privilegio otorgado a la razón desde la modernidad. Un tiempo que se quiere reconocer en la imagen de la racionalidad y en la eficacia de la técnica reprime cada vez con mayor energía la presencia, por lo demás constante y obrando a modo de *retorno de lo reprimido*, de todas las muestras de sinrazón que localizan la insistencia de lo real de la pulsión en el ser de lo humano. El psicoanálisis, como la filosofía, se enfrentan a lo real con el único recurso de la palabra. El peso de lo simbólico que construyó la razón humanista ha ido cediendo en sus alianzas para buscarlas en la razón técnica y lo imaginario que promueve a través del privilegio otorgado a sus gad-gets audiovisuales. Psicoanálisis y filosofía como experiencias puras de la palabra encuentran cada vez más impedimentos para poder hacer escuchar su voz. No es solamente que el psicoanálisis esté expulsado de las universidades y proscrito en la asistencia sanitaria pública, sino que la filósofía ve angostarse su espacio en las enseñanzas medias para que agonice más rapidamente en las universidades. La experiencia de la lectura cede a la fascinación de la imagen, el debate de las ideas se suplanta por la difusión de las polémicas, la reflexión de los pensadores se sustituye por el ingenio de los comentaristas, todo ello bajo el imperio de los medios de difusión de masas y la concentración monopolística del poder que los controla. En su conjunto, pensamos que la experiencia de la palabra que apunta a la verdad del ser encuentra en el horizonte de nuestro fin de siglo los signos de su ocaso. Sostener la palabra plena frente a las consignas y los estereotipos del discurso social, sostener un decir verdadero frente a la holofrase de la información que inunda de ruido el mismo mensaje que trata de transmitir, sostener, en fin, la militancia por el compromiso ético con la autenticidad del acto que realice la existencia en la vocación frente a la moral de la eficacia y el rendimiento, no parece ser el signo de los tiempos.

A partir de la relación que aquí establecemos podría tomar un nuevo relieve preguntarse qué sería para alguien llamarse orteguiano. Si un psicoanalista no puede nombrarse como tal por más que conozca los textos y acuerde con la antropología que desprenden y el saber del que dan cuenta, mientras no haya reconocido en sí mismo las determinaciones de su propio inconsciente y el deseo que lo habita, de la misma manera ¿cómo prodríamos llamar orteguiano a quien, estudioso, comentador o divulgador de los textos del filósofo, y conviniendo con la visión del hombre que transmiten no encarna en su existencia el recorrido necesario que le conduzca al acuerdo con la vocación que espera ser realizada?

Sin duda podríamos admitir un sesgo por el cual los tiempos siempre fueron adversos o, cuanto menos, recelosos a la presencia del filósofo, por más que periodos de ilustración acogieran su saber y propiciaran su creatividad. Tanto el poder como la costumbre han mostrado su incomodidad ante la presencia de aquellos. La historia del psicoanálisis muestra una trayectoria similar. Surgido de las condiciones de desarrollo cultural y científico sin el cual no habría sido posible, ese mismo tiempo que también le ha permitido expandirse a través de barreras geográficas, idiomáticas y culturales hasta implantarse en todo el mundo, sospecha constantemente de sus finalidades y pone en duda que trabaje en la misma dirección que las fuerzas y los ideales de la civilización que lo acoje.

«Y Jehová me tomó tras el rebaño y me dijo: Ve y profetiza contra *mi pueblo Israel»*[315]. Con estas palabras que recoge de la Biblia, Ortega señala en el resalte del término ***contra*** la posición intelectual y social que le cumple al intelectual y, en su máximo grado, al filósofo:

> *"Porque la misión del intelectual es ser el hombre que desde su desierto, es decir, desde su radical soledad -y el hombre solo es en su verdad, solo es en sí mismo cuando es en su soledad- clama e invita a los demás para que ingrese cada cual en su propia soledad.*[316]"

[315]ORTEGA Y GASSET, J.: *Una interpretación de la historia universal,* O.C.T.9, p.146.

[316]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.226.

El único compromiso del filósofo es con la verdad. Su labor, sin embargo, encuentra su razón de ser en el encuentro con un tipo de pensamiento preponderante, vigente en el momento en que aquel despliega su actividad indagadora acerca de los problemas radicales que se plantea. Este pensamiento que, por su carácter de aceptado socialmente en determinado momento histórico, constituye el sustrato de creencias en el que se sustenta el vivir de las generaciónes que no lo construyeron, sino que lo heredaron de las anteriores, constituye el *subsuelo* del *adversario* que Ortega indica como elementos necesarios para el ejercicio de la labor del filósofo. Este tipo de pensamiento, la creencia, de la que ya hemos visto su carácter de verdad no razonada, sostiene en la certeza de su obrar sobre y en la circunstancia la vida del individuo. No es, pues, una función auxiliar de su existir, sino, todo lo contrario, lo que le orienta en él, le da su base y su sentido. Es esencial subrayar el lugar central que tienen las creencias en la vida cotidiana de los hombres, según el pensamiento orteguiano, para entender la función insidiosa del filosofar sobre el cuerpo social. En su idea general de buscar en los orígenes el momento más próximo a la verdad de un acto, de una palabra, de un sentimiento, de una función, Ortega sitúa en el filosofar del escéptico de la Grecia clásica el paradigma de la misión del pensador. *El humano berbiquí*[317], como le nombra Ortega, cumple su función atacando con la *duda* la certeza en la que se soportaba hasta ese momento la vida del grupo social, sacudiendo su bienestar en la misma base del ideal de una verdad conseguida, inmutable, totalizadora. Esta sacudida inquietante conlleva un efecto dinamizador del pensamiento, el cual ha de ponerse a reflexionar para recuperar nuevamente la estabilidad de su vivir y dar fin al desasosiego y la angustia en que, como vimos, sumerge la duda al hombre al dejarle colgado sobre el vacío y la indeterminación de su existencia. Y si el ser humano reacciona frente a esta falta de programación vital creando ideales y agrupandose en colectividades sociales que le amparen de una soledad que es radical a su ser, ¿cómo no va a ser receloso de quien tiene por función apuntar a la verdad de esta soledad, y al desvelamiento de lo imaginario de nuestras certezas? El filósofo tiene ese compromiso insomne con la duda

[317]ORTEGA Y GASSET, J.: *Origen y epílogo de la filosofía*, O.C.T.9, p.357.

que mueve al saber. Lo social necesita del colchón de las creencias para organizar lo individual de manera colectiva.

Si, en esta tensión, el filósofo apela al sujeto de la razón a través de la promoción angustiante de la duda sobre lo sabido, la función del psicoanalista no es menor, pues engloba a la filosofía misma como sospechosa de encubrimiento de la última verdad del hombre como sujeto dividido en una existencia sin razón teleológica alguna. La desconfianza psicoanalítica del filosofar viene, tando del lado del principio de paridad que iguala lo psíquico y lo consciente, negando por tanto la realidad de un pensamiento inconsciente, como del lado de la negación de la raiz pulsional de la actividad psíquica y, por tanto, del deseo que la moviliza, cargando en la sobrevaloración narcisista de las ideas el cometido racionalizador de presentar la realidad como una totalidad rotunda de la que se puede dar cuenta a través de su actividad autocrática. Muy por el contrario, el psicoanálisis presenta la realidad humana del lado del malestar en la cultura y la des-ilusión del logro o el advenimiento de cualquier paraiso. El psicoanálisis introduce en la conciencia colectiva de la humanidad la realidad del psiquismo inconsciente y lo real de la pulsión con su incesante exigencia de satisfacción. El ataque al sistema de creencias más firme de la época moderna no puede ser más frontal. Su rechazo, por tanto, no podía ser menos sostenido[318]. Por este sego podemos adscribir al psicoanálisis esa caracterización "escéptica" de descreimiento de la que habla Ortega. El psicoanálisis instala la duda en lo más sensible de la dignidad con la que ha querido dotarse el hombre -su capacidad razonante- a través de la afirmación de un pensamiento inconsciente y la realidad sexual que lo funda, desvelando que su condición de ser-de-goce le veta de raiz la garantía de la cultura como seguro contra su propia destrucción. En el orden de lo individual, el psicoanálisis revierte esta función inquietante de la inercia social, ayudando a reconocer en el sufrimiento subjetivo la acción de esta caida de las certezas alienadoras en las que se sostenía el vivir del individuo. En ese momento, momento en el que la angustia moviliza al sujeto hacia el

[318]No olvidemos que el mismo Ortega situa en ambos aspectos sus más firmes reticencias hacia el psicoanálisis.

replanteamiento de su existencia, el psicoanalista presta su escucha para que se despliege la palabra que pueda dar cuenta de la causa del falseamiento de la existencia que le ha llevado a la crisis o a la enfermedad. Si la duda es en Ortega motor del pensamiento, productor de saber en la medida en que el pensamiento-creencia sufre su crítica reflexiva que le lleve a transformarse en pensamiento-idea, la angustia cumple en el psicoanálisis esa función movilizadora del sujeto hacia la verdad; *la angustia es para el análisis un término de referencia crucial, ya que, en efecto, la angustia es lo que no engaña*[319]. De manera homóloga, la propuesta freudiana de que el pensamiento-inconsciente devenga pensamiento-consciente es ofertada como la manera de que el sujeto produzca un nuevo saber-a-qué-atenerse que instale su existir en el soporte firme del acuerdo con su deseo.

Pero no es solamente por esta convergencia en cómo entiende Ortega la función genuina del filósofo en nuestra cultura, y aquella del psicoanalista, por la que pueden encontrarse ambos autores. Hemos de señalar dos aristas por las que se unen el plano filosófico según lo reivindica Ortega y el plano psicoanalítico. La primera se refiere a un modo propio de acceder al saber y que remite, tanto a la naturaleza velada de la verdad que pretende alcanzar, como a la tarea de dar sentido a lo que simplemente se muestra en su apariencia fenoménica:

> *"Hay en el teorizador, sobre todo en su forma prominente que es el filósofo, una fruición de «descifrador de enigmas» en que, por lo pronto, pierde el enigma todo el carácter patético que per accidens puede envolver y lo empareja con el jeroglífico, la charada y las palabras cruzadas.*[320]"

La verdad se codifica en enigma para la razón humana. La respuesta frente a éste ha sido varia a través de los tiempos. Freud distinguía la cronología de una respuesta animista, una respuesta religiosa y una respuesta científica. Sin embargo esta sucesión se refiere más al peso dominante en el proceso de superación general del pensamiento,

---

[319]LACAN, J.: El Seminario, libro 11: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, ed. Barral, p.52.

[320]ORTEGA Y GASSET, J.: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, O.C.T.8, p.307.

que a la completa eliminación y sustitución de unos modos por otros. Una vez más tenemos que entender en ello la persistencia de lo más primitivo en lo más actual. Así, la clínica de las neurosis mostró a Freud la constancia de los modos arcaicos de pensamiento entreverados con las producciones más sofisticadas: omnipotencia, rituales, pensamientos mágicos y supersticiosos, reificación de las fantasías, etc, evidencian su participación durante la infancia en la conformación del pensamiento adulto posterior. Es esta covertura con la que lo imaginario inviste lo ajeno a nosotros mismos, lo desconocido a la razón, el engaño fenoménico del que debe poder zafarse el filósofo y el psicoanalista en la atención a la estructura que subyace en ellos. La guía será, no la empatía participante en el hecho, sino la lectura a la letra de los signos que nos muestran las pistas por las que reconstruir la enunciación que se esconde en lo enunciado por los *jeroglíficos*, las *charadas* y por las *palabras cruzadas*. Si Freud nos dice que los sueños son la via regia al inconsciente y que debemos descifrar estos a la manera de un jeroglífico, pues están construidos a su manera, y si, por su parte, Lacan recomienda a los psicoanalistas en ciernes adiestrarse en el ejecicio de las palabras cruzadas, no creo que necesitemos insistir más en la referencia explícita de ambos a este tipo de formaciones significantes como los medios privilegiados de acceso al saber inconsciente. Volvemos por aquí al poder de la palabra, *única magia verdadera*, según el decir de Ortega. Si la verdad a la que apunta la filosofía se alcanza con el saber que se desprende del ejercicio de los mismos medios de investigación que los que emplea el psicoanálisis, podemos suponer legítimamente que se da una cierta homogeneidad entre las realidades que abordan la una y el otro.

La segunda arista a la que nos referíamos antes viene dibujada por la inclusión del deseo en el proceso cognoscente así como en el producto acabado del conocimiento:

> "El Espectador *mirará el panorama de la vida desde su corazón, como desde un promontorio. Quisiera hacer el ensayo de reproducir sin deformaciones su perspectiva particular. Lo que haya de noción clara irá como tal; pero irá también como ensueño lo que haya de ensueño. Porque una parte, una forma de lo real es lo imaginario, y en toda perspectiva completa hay un plano donde hacen su vida las cosas*

deseadas."[321]

Un pensamiento como el orteguiano que dá cabida a la acción y a las formaciones del deseo como elemento inherente a la actividad razonante del ser humano, sin duda habría rebajado en buena medida las reticencias siempre renovadas de Freud al filosofar como forma de acceso a la verdad. El conocimiento de la vida no lo es sin la inclusión del deseo. El saber exige de las atalayas del deseo desde las que poder mirar; solamente así la perspectiva podrá alcanzar la integridad de la realidad humana en la que aquel participa indisolublemente.

CONCLUSIÓN.

El acceso a la verdad es la finalidad de cualquier reflexión, y guía la producción del saber pertinente a su logro. Una concepción determinada de la verdad y del saber serán notas definitorias esenciales de la proximidad o distancia entre dos teorizaciones que comparten en alguna medida su objeto de estudio. La disyunción de planos en los que Lacan diferencia ambos, colocando el saber del lado de la impotencia, y a la verdad del lado de la imposibilidad, distribuye, en una perspectiva general, la consideración con la que Ortega y el psicoanálisis abordan ambas categorías.

Ahora bien, si en lo más general es posible dicho encuentro, la base que lo posibilita la constituye un interés común: el interés dirigido al conocimiento de la realidad más inmediata, de la circunstancia en que cada vida se desenvuelve y en la perspectiva que aquella le aporta. Lo más cotidiano del vivir, la marginalidad de las grandes áreas del pensamiento tradicional cobran la potencia heurística que sabe arrancarle una metodología que progresa de lo más particular y sencillo hacia lo más complejo y universal. Es el amor por el saber sobre lo más próximo lo que encamina a Ortega y a Freud hacia las grandes regiones del conocimiento de la realidad de ser humano. Lo inconsciente como radicalidad psíquica, es decir como radicalidad vital humana, aporta una dimensión de "profundidad" a la existencia del hombre con la que Ortega se va a encontrar inevitablemente en sus reflexiones sobre esa *vida de cada cual*

---

[321]ORTEGA Y GASSET, J.: *El Espectador*, O.C.T.2, p.20.

en la que sitúa la realidad radical del hombre.

Lo inconsciente freudiano sitúa, en lo psíquicó, el lugar de las latencias que guardan el sentido de los fenómenos humanos. Para Ortega, la realidad está afectada de esta división esencial entre lo patente del fenómeno y lo latente de un sentido que se difumina y reparte en la condición de estructura de la realidad. Dar realidad a lo existente es alcanzar su sentido. La verdad, entonces, está "oculta" tras lo manifiesto, y la misión del filosofar, así como la del psicoanalizar consiste en su "desvelamiento".

Pero esta verdad "desvelada" que hace realidad para el hombre lo real, no se totaliza más que en un Ideal de conocimiento. La verdad siempre muestra su condición de no-toda, verdad en falta al ser siempre contemplada desde una prespectiva determinada, y que supone la circunstancia individual de conocedor. Lacan estableció esta incompletud necesaria de la verdad sobre la lógica de la incompletud del sistema simbólico. Tal como la limitación que impone un sistema de conocimiento basado en la parcialidad y la sujeción del sujeto cognoscente a una perspectiva desde la que conoce, la verdad a la que puede acceder el sujeto-al-lenguaje postulado por Lacan, viene limitada por la discrecionalidad del significante y la inconsistencia del sistema que lo rige. Perspectiva y significante son formas de entender una misma estructura de elementos que exigen de la relación con otros para delimitar un segmento de realidad/sentido. La posibilidad de incrementar en tal solo un elemento más ese segmento de verdad estabilizada, abre a la verdad a nuevos giros, a nuevas magnitudes, es decir, a la progresión de la verdad en una verdad diferente a la anterior.

Más allá de su dimensión ontológia y epistemológica, la verdad cobra su dimensión ética en la propuesta orteguiana de una coincidencia del hombre consigo mismo, propuesta homóloga al acuerdo postulado por el psicoanálisis del sujeto con su propio deseo. Distintos significantes orteguianos -*vocación*, *yo necesario*, o también *fondo insobornable*-, nombran la exigencia ética de que el hombre obre en la dirección de una realización personal que sitúa la verdad del sentido de su existencia en la convergencia de sus actos con la realización de una finalidad prefigurada en una anterioridad de imposible localización cronológica. Es esta una de las encrucijadas del pensamiento de Ortega en que, junto a la articulación *Ideas/Creencias*, más patente se

hace la exigencia de dar cabida a un nivel inconsciente en la vida psíquica del hombre. Las metáforas de profundidad anímica a las que Ortega recurre cuando trata de localizar el origen de la necesariedad que impele al yo a ejecutar su único e individual destino personal, o de las creencias que sustentan el sentido de la vida y la organización de la realidad para cada individuo, reciben su lugar en los determinantes del deseo inconsciente que Freud desvela en las paradojas, en las inhibiciones y los sinsentidos del comportamiento manifiesto del hombre. Un "pensamiento inconsciente" subtiende una lógica latente, organizada bajo la forma de sistema de *creencias*, o de *vocación*, en Ortega, de *fantasma*, en psicoanálisis, soportando el sentido de los actos del sujeto, aquellos que marcarán su destino con el éxito o el fracaso, la autenticidad o la falsificación, la salud o las formas de la alienación mental.

La forma de acceso a ese saber-no-sabido acerca de la verdad que conforma al sujeto en su mismidad, alcanza su acuerdo en Ortega y en Freud en la articulación entre lenguaje e historia a través de la *razón narrativa*. A la verdad de esa vida individual en que consiste en última esencia la realidad "hombre", sólo se accede a través del lenguaje, en una narración que opere retroactivamente sobre la anterioridad biográfica de los hechos, construyendo así el sentido global de su existencia.

En la medida que el sujeto se ve forzado a construir su existir día a día, acto tras acto, por la indeterminación vital y la dependencia del Otro en que le ha colocado la exigencia de acceder a la cultura, quedan abiertas y consumadas siempre en alguna medida las posibilidades de falsificación de su vocación, cobardía moral que Lacan sitúa en relación a la traición del deseo. En este punto de extravío, Ortega y Freud entienden sus respectivos oficios como una exterioridad al sujeto, un lugar tercero de cuestionamiento incesante de las construcciones de Ideales con los que el entramado de la razón pretende sostener en lo colectivo la vida intransferible y única de cada cual, velando con sus formaciones sociales la soledad radical en la que se asienta la existencia individual, última verdad del sujeto.

5. EL CAMPO DEL LENGUAJE.

5. EL CAMPO DEL LENGUAJE.

"¡No es, por tanto, floja tarea, que se juzgaría tan simple, de entender lo que alguien ha querido decir!". Ortega[322].

"Vuestro oficio de psicoanalistas le vale que se detengan un momento en qué quiere decir hablar". Lacan[323].

5.1. Introducción.

Parece ser una caracteristica de los sabios y de los niños el saber situar las preguntas adecuadas sobre los terrenos más fértiles para hacer progresar el conocimiento. Estos lugares propicios suelen ser los más recónditos, no precisamente por ser los más alejados a nuestra experiencia, sino justamente, los más próximos, aquellos que por ser tan evidentes aparentan dar `por supuesto' todo aquello que supone su tránsito.

Que Ortega se pregunte en nuestro siglo qué es leer, o que Lacan proponga a los psicoanalístas detenerse a considerar lo que supone hablar después de que llevasen medio siglo escuchando el discurso de sus pacientes, plantea la exigencia de un retorno sobre lo supuesto-sabido como metodología epistémica.

Es en esta lógica que desconfía del brillo del fenómeno sobresaliente, que se inscribe la vuelta de la mirada hacia lo más obvio, para encontrar allí la razón que sostiene lo evidente: en Freud serán los chistes, los lapsus linguae, los pequeños olvidos de palabras y nombres, las equivocaciones en la lectura y la escritura; Ortega nombrará como «amor intellectualis» su preferencia temática por la proximidad de lo que nos rodea, las cosas y los hechos *ejemplarmente triviales -Hay también un logos del Manzanares*, dirá-; o bien su amor a las etimologías, donde nos retrotraerá sobre lo que decimos para escucharlo con oidos nuevos, pues si no vemos lo que miramos, *estamos seguros de que el defecto y la esterilidad provienen de nuestra mirada*; por último,

---

[322] ORTEGA Y GASSET. J.: *Qué es leer.* O.C. T.IX, p.752.

[323] LACAN, J.: El Seminario, libro 3: *Las psicosis* , p.407.

Lacan, en la misma línea, propondrá un `retorno a Feud', retorno a su palabra desgastada por la repetición estereotipada -esterilizada, por tanto- de sus discípulos más `fieles'.

A Ortega le gusta situar sus reflexiones sobre este terreno de las obviedades, de las "verdades de perogrullo", tal vez en su afán de situarse allí desde donde arranca la verdad, si es que no es allí mismo donde se da su primera localización.

¿Qué mejor, pues, que el lenguaje, elemento esencial, tal vez el más de lo humano del hombre, para reunir esta condición del extraño más próximo?

Habrá que pararse aquí. Habrá que, sobre lo más obvio, sobre la herramienta más usada, acordar cómo y para qué se usa, saber sus condiciones de posibilidad para conocer sus límites. Sin duda, el lenguaje, es tan obvio al vivir del hombre como cualquiera de sus funciones vitales.

El campo del lenguaje en su sentido más amplio, puede merecer una atención especial en nuestro trabajo, y esto por distintas razones.

Podríamos señalar de entrada el amor al lenguaje, tanto en Ortega como en Freud, como el origen de una actitud de interés permenente, que va a tener sus últimas consecuencias en la elaboración del pensamiento de ambos, y que va a quedar reflejado en un estilo literario en el que lo poético va a ir siempre a la par de la reflexión filosófica o científica -, estilo que, para ambos, va a constituirse en arma de sus detractores en su intento devaluador de replegarlos a `literatos' con poco peso en sus respectivas disciplinas[324]-.

Ninguno de los dos va a desarrollar una `teoría del lenguaje' como tal, aunque éste va a ser esencial en el conjunto de su pensamiento como ámbito radical del conocimiento para Ortega; para el segundo, como campo donde actúa el psicoanálisis por ser donde se manifiesta la estructura de lo inconsciente.

---

[324]Escuchemos la indignación de Ortega al respecto: "*¡Yo he tenido que aguantar en silencio durante treinta años que los tontainas me acusen de no hacer más que literatura, y lo que es peor, que mis discípulos mismos, crean debido plantear la cuestión de que si lo que yo hacía era literatura o filosofía, y ridiculeces provincianas de ese jaez!* (ORTEGA Y GASSET, J.: *Origen y epílogo de la filosofía* O.C.T.9, p.404,n.2.); por su parte, Freud se lamentaba cómo sus colegas neurólogos esperaban con fruición sus historiales clínicos para leerlos *como novelas con clave*.

En otro orden de cosas, el lenguaje va a ser para ambos la nota definitoria de lo humano, su posibilidad, su gozne entre la naturaleza y la cultura, constituyente de lo psíquico. Y esto es así porque tanto uno como otro consideran al lenguaje como primario a la hominización de la especie, y primario en cuanto al individuo, quien llegará a un universo simbólico constituido y que será constituyente, pues recibirá de ese Otro los significantes que deberá hacer suyos.

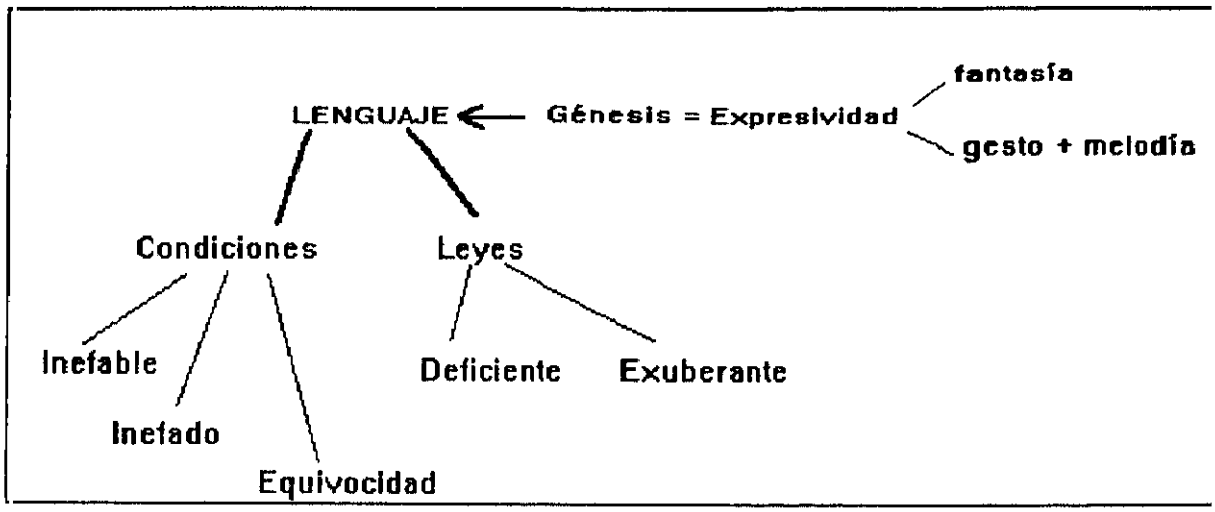
Ortega también se hace eco de la diferenciación entre lenguaje y su realización en la palabra. Porque, tanto para Ortega como para el psicoanálisis, si bien la lengua precede al decir, es en la palabra donde el lenguaje pierde su abstracción para hacerse forma de vida, presencia del sujeto en su particularidad. Si Ortega, en su proyecto de investigación lingüística para el Instituto de Humanidades, diferenciaba entre lo que sería una *Teoría de la Lengua* y una *Teoría del Decir*, vemos que Lacan, en el texto en el que fecha el comienzo de su enseñanza, coloca un título que es también todo un proyecto y una propuesta de investigación: la *función de la palabra* en el *campo del lenguaje*.

Esta diferenciación se reduplica en otra ya circunscrita al dominio de la verbalización en la que, a su vez, distingue entre un 'hablar'y un 'decir', momentos asimétricos en relación al sujeto agente de un discurso que, o bien es la repetición de los estereotipos lingüísticos, los lugares comunes y los tópicos donde se vela, se oculta o se desentiende de su verdad; o bien es el compromiso subjetivo, el acto que dinamiza la ética que soporta al individuo en su existir. *Palabra vacía* y *Palabra plena*, según Lacan, que situan la vacuidad o la plenitud del discurso de aquel que, en su acto de habla, se disimula o se muestra en su verdad subjetiva.

Para esta lengua-que-se-habla Lacan creó el neologismo de 'Lalengua', zona oscura del lenguaje, que se coloca conceptualmente próximo a la idea orteguiana de la consideración de un lenguaje más 'dinámico' que 'cinemático'. Si Ortega se pregunta porqué los lingüistas no abordan esta característica esencial de un continuo hacerse del lenguaje -al tiempo que criticaba por insuficiente e idealista la división saussuriana entre sincronía y diacronía-, Lacan respondería que por su permanente inestabilidad es una faceta del lenguaje que se oculta a cualquier intento de formalización lingüística al no lograr la estabilidad exigible que posibilitara su reducción. Esta orientación pragmática

situan a Ortega y al psicoanálisis más allá de cualquier posición idealista o referencial.

En sus lineas más generales, el esquema que rescatamos como más pertinente para nuestro estudio en relación a la teoría del lenguaje supone, en Ortega, dos ejes. En primer lugar, Ortega arriesga una teoría sobre la génesis del lenguaje en íntima comunión con el proceso de hominización de nuestra especie. Veremos que la articulación del lenguaje con la fantasía aproxima esta teoría al mito freudiano del pacto entre hermanos que da paso al establecimiento de la cultura por la instauración de la



prohibición y la ley. En segundo lugar, pensamos que Ortega organiza su estudio del lenguaje alrededor de cuatro *condiciones* y dos *leyes*. Son, en su conjunto, limitaciones a un ideal lingüístico que situaría al lenguaje como el medio de poder expresar el universo de necesidades de cualquier sociedad o individuo. Las primeras se refieren a lo inevitable de considerar en el estudio del lenguaje todo un ámbito de imposibilidad radical en el decir: está constituido por *lo inefable*; o bién toda una serie de elementos que, aunque inexpresados, forman parte del discurso explícito: será el ámbito de *lo inefado*. Una tercera limitación que condiciona el lenguaje, es todo lo que este deja fuera de sí con potencialidad significante y que pertenece al ámbito de la expresividad del gesto. El gesto, que, junto a la melodía, Ortega sitúa en el origen de la génesis del lenguaje, aporta un sinfín de connotaciones a la hora de circunscribir el significado de

la locución. Habría que agregar, aunque Ortega se muestra inseguro en este aspecto, la *equivocidad* como una nueva condición que aliena al lenguaje del sujeto que lo utiliza.

Por su parte, las dos leyes, se refieren al la imposibilidad de que el enunciado coincida con las pretensiones comunicativas del sujeto que lo produce. Siempre el decir será un decir en menos *-deficiente-*, o un decir en más *-exuberante-*.

5.2. La inconsistencia del lenguaje.

5.2.1. La comunicación humana como utopía.

Para el lenguaje Ortega delimita dos condiciones y dos leyes que plantean directamente el fracaso de la intencionalidad comunicativa de aquel que se quiere hacer entender. Este fracaso se enmarca, en Ortega, en la crítica a un utopismo general presente en el ser humano sobre sus quehaceres y posibilidades:

> *"El destino ... del hombre es no lograr nunca lo que se propone y ser pura pretensión, viviente utopía. Parte siempre hacia el fracaso, y antes de entrar en la pelea lleva ya herida la sien.*[325]"

Aún lo expresa de manera más tajante y desesperanzada más adelante:

> *"Lo único que no logra nunca el hombre es, precisamente, lo que se propone*[326]".

Este encuadre general, esencial a lo humano, nos aporta un interés particular ya que parece estar en la idea de Ortega *-Esta nupcia entre la realidad y el incubo de lo imposible-*, algo tan esencial al pensamiento freudiano como la inadecuación radical del sujeto consigo mismo y con sus objetos. En ambos casos, es la condición simbólica del psiquismo, es decir, de lo humano, la que lo determina. Del lado del sujeto, Lacan lo muestra alienado a los significantes de su deseo inconsciente, dividido entre el enunciado de su discurso y la enunciación de su demanda inconsciente, extrañamiento de sí mismo que le descentra del yo como instancia del dominio consciente de su identidad. Del lado del objeto, en la medida en que, precisamente, es la acción del

---

[325] ORTEGA Y GASSET, J.: *Miseria y explendor de la traducción*, O.C.T.V, p.434.

[326] Ibdem. p.439.

significante el que le hace originariamente perdido, contingente, deslizandose metonímicamente de uno a otro, marcando al deseo como lo que no se satisface más que perentoriamente. Nuevo extrañamiento que reduplica el anterior al hacer al sujeto desconocedor del objeto que causa su deseo.

Concretando este fracaso en el hecho lingüístico, en el acto concreto del decir, a través del cual nos pretendemos poner en contacto con el otro, con el semejante, Ortega no es menos contundente. Desde su *hablar es un ejercicio utópico*, como consigna, explicita ese nivel que solo se cumple en lo imaginario de la significación otorgada al decir del otro:

> *"Digamos, pues, que el hombre, cuando se pone a hablar lo hace 'porque' cree que va a poder decir lo que piensa. Pues bien, esto es ilusorio. El lenguaje no da para tanto. Dice, poco más o menos, una parte de lo que pensamos y pone una valla infranqueable a la transfusión del resto.*[327]"

Esta radicalidad en su consideración del lenguaje como limitado en el logro de su función es reiterada por Ortega en distintos lugares de su obra, incluyendo la existencia de otras formas de expresión y comunicación no verbales y no menos necesarias al ser humano. Aun cuando reconoce al lenguaje su prioridad respecto al resto de las formas de comunicación humana[328], su mayor grado de perfección, acota a renglón seguido lo relativo de dicha perfección, dejándola en vocación de la palabra de ser vehículo capaz de entregar el significado del concepto del que es expresión sin necesidad de tener que recurrir a la interpretación de lo expresado. No es solamente en su ejercicio del decir que encuentra su límite, sino que, en su misma naturaleza está el no poder cumplir con la función expresiva y comunicativa que le otorgamos. Lo *inefable*

---

[327] Este fracaso está ya detectado por Freud desde sus primeros escritos psicoanalíticos: en su versión defectiva aparece en su "*Psicopatología de la vida cotidiana*"; en su versión exuberante, magníficamente ejemplificada en "*El chiste y su relación con lo inconsciente*" -no olvidemos que, para Lacan, el chiste es el paradigma de la comunicación humana-; por último, en "*La interpretación de los sueños*" ambos aspectos aparecen como herramientas epistemológicas.

[328] ORTEGA Y GASSET, J.: *La reviviscencia de los cuadros*, O.C.T.VIII, p.490.

lo entendemos, pues, como la limitación misma del lenguaje que lo hace posible al evacuar un espacio de silencio, al cumplir un descompletamiento de esa totalidad ideal que le asigna Meillet como adecuación necesidad-lenguaje-sociedad. El lenguaje no puede ceñir la totalidad; es el papel que le cumple al silencio, positividad intrínseca del lenguaje mismo. No siempre queda claro en Ortega si cuando habla de lenguaje se refiere a su materialización en el habla o la estructura de la lengua. Nuestra lectura de Ortega supone una diferenciación entre aquello que pensamos remite a la estructura del lenguaje, esas condiciones que lo hacen posible y que hemos delimitado en los vocablos orteguianos de *Inefable*, *Inefado* y *Equivocidad*, y aquello otro que, aun perteneciendo a la misma estructura como no podía ser menos, se muestra, se hace manifiesto en el habla y presente en el discurso: serían esos dos *principios* con rango de *leyes* - *deficiencia* y *exuberancia*- que Ortega aisla en el *decir* del hablante.

El presente cuadro quiere ser la recapitulación de la articulación que proponemos

	REDUCCIÓN	CARÁCTER	EFECTO	OPERACIÓN	MATEMA
DECIR	Lo Inefable	Absoluto	Lenguaje	Selección: 'no se puede'	$\not A$ R > A
	Lo Inefado	Relativo	Habla	Selección: 'se podría'	$(\not A)$ I > S
◊	La Equivocidad	Universal	Polisemia	Metáfora Metonimia	S' / S S....S'
	El Gesto	Radical-creativo	Lenguaje = Habla	Bejahung Autossung	S > R
SILENCIO	(+ Melodía)	Radical-expresivo	Imaginario > Simbólico	Implementación	I > S

entre la consideración de ciertos elementos de las ideas acerca del carácter que tiene el lenguaje en Ortega y en el psicoanálisis (Freud y Lacan).

El cuadro está construido sobre dos tipos de entradas diferentes, colocadas en sus respectivo eje de coordenadas. En el eje vertical, una sola entrada alberga todos los

modos posibles de la articulación entre el *decir* y el *silencio* en su relación dialéctica. En el eje horizontal, diversas entradas albergan las distintas categorías que operan sobre la articulación anterior. Las celdillas resultantes de su entrecruzamiento ordenan las distintas relaciones posibles entre los distintos elementos del lenguaje considerados en Ortega y Freud/Lacan.

Así tendríamos, en el primer renglón, la siguiente lectura: la articulación del *decir* con el *silencio* produce una primera reducción sobre el lenguaje que Ortega nombra como *lo inefable*; esta reducción tiene un carácter absoluto, por lo que su efecto se produce sobre el lenguaje, es decir, afecta al lenguaje como sistema de representaciónes, más allá del idioma de que se trate; la operación que realiza es una operación de selección, pero del tipo de "no se puede". Es decir, marca la imposibilidad en dos dimensiones. Por una parte, en cuanto el mismo sistema de la lengua, como sistema incompleto, incluye su propia imposibilidad de cierre, de albergar a todos los elementos. Lacan emplea la grafía de [A/], como la incompletud del Otro del lenguaje. En otro nivel, marca la imposibilidad de dar cabida a la totalidad de lo real en lo simbólico; por eso le asignamos dentro de los matemas del álgebra lacaniano la escritura de lo Real mayor que lo Simbólico.

En el segundo renglón, leeríamos: la articulación del *decir* con el *silencio* produce una segunda reducción sobre la estructura del lenguaje, pero esta de vez de carácter relativo, y que Ortega nombra como *lo inefado*, y que afecta al plano del habla, realizando una operacción de selección, esta vez del tipo de "se podría", es decir, que aunque el hablante deje implícitos determinados segmentos significantes de su discurso, aunque no lo diga, está dentro de las potencialidades de la lengua el ser realizado, es decir, la lengua, como conjunto de los significantes y de las leyes que lo rigen, alberga las herramientas para la comprensión, vía complementación de lo explícito; es la condición imaginaria de la estabilización de una significación del enunciado y, por ello, escribiríamos lo Imaginario mayor que lo Simbólico. Supone, asímismo, esa caracaterística del sistema del lenguaje por la que su incompletud va a permitir siempre la adicción de un nuevo significante a la cadena, cuyo efecto se traduce por una modificación de la significación establecida anteriormente. Es lo que Lacan escribe como

[S (A/)], el significante que, faltando en el Otro del lenguaje, impide al significado ser un dato inicial y le fuerza a tener que construirse, que producirse en la cadena significante.

Para el tercer renglón, leeríamos: la articulación del *decir* con el *silencio* produce una tercera reducción, que Ortega nombra como *la equivocidad*, que posee un carácter universal, es decir, que, ya en el dominio de la lengua posible, su carácter significante produce un efecto de polisemia en base, esencialmente, a las operaciones metafóricas y metonímicas del lenguaje; aquí escribimos esquematicamente las fórmulas que Lacan propone para cada una de ellas, sustitución y desplazamiento significantes rspectivamente.

El último renglón es doble, presentando su particularidad en la medida en que no sólo se refiere a lo que en el lenguaje no se corresponde con el habla, sino porque, además, el gesto remite, en Ortega, a su posición teórica respecto a la génesis del lenguaje mismo; habría de leerse de la siguiente manera: el *gesto*, en la medida que es integrante del conjunto del lenguaje está sometido a la articulación del *decir* con el *silencio*; la reducción que supone al lenguaje la necesidad del gesto, tiene un doble carácter. Por una parte, un carácter radical que remite, como instrumento puesto a las órdenes de las necesidades expresivas de la intimidad humana, a su capacidad de generar al propio lenguaje. En este caso, el gesto auna el lenguaje como articulación simbólica y el habla como producción de significaciones; su localización genética en el proceso de hominización la situaríamos en un punto mítico No encontraremos en Lacan un posicionamiento respecto a este tema, sin embargo, en su lectura del texto de Freud *Die Verneinung*, Lacan situa, a nivel de cada individuo de la especie, un momento también mítico en el que lo real biológico del ser viviente responde a lo Simbólico que le envuelve desde el momento de su nacimiento; las operaciones implicadas -destacadas por Lacan en su lectura de Freud-, serían las de la *Bejahung* y la *Ausstossung*, afirmación primordial de lo simbólico con la exclusión de aquello que permanecerá en lo real por quedar siempre fuera de la simbolización; escribiríamos, pues, lo Simbólico sobre lo Real, para marcar ese carácter inaugural, esa encarnación del lenguaje, ese advenimiento -de la humanidad en la especie, en Ortega y del sujeto, en Lacan-, en el

lenguaje que constituye al prehomínido en hombre, y a la criatura humana en sujeto d cultura. La prosecución lógica de este desarrollo nos llevaría al trazado de un bucle qu se cerraría sobre sí mismo, pues esta operación, generatriz del lenguaje mismo, es l constituyente de la producción de esa posibilidad de *decir* que se articula con es condición general de *silencio* que organiza uno de los ejes del cuadro que presentamos Por otro lado, el gesto -y la melodía- posee un carácter expresivo que funciona en un operación de implementación de sentido, participando del mismo efecto d imaginarización de la significación que asignamos a lo inefado; así pues, nuevamente escribiríamos lo Imaginario sobre lo Simbólico.

5.2.2. Las condiciones del lenguaje.

En varios textos, repite Ortega su crítica a un postulado de Meillet[329] que l parece típico ejemplo de exorbitante optimismo científico:

> "*Toda lengua expresa cuanto la sociedad de que ella es órgano necesita... Con cualquier fonetismo, con cualquier gramática se puede expresar cualquier cosa*"[330].

No es la intención de Ortega entrar en una crítica pormenorizada de dich

---

[329] Hay que señalar que el índece onomástico de las obras completas de Ortega n recoge el de Ferdinand de Saussure. Sin embargo, Ortega se refiere explicitamente a est en su texto "*El hombre y la gente*", cap.XI. El decir de la gente: la lengua. Hacia un nueva lingüística, p.251, O.C. T.VII, donde critica la idea capital saussuriana de los eje del lenguaje por la consideración "cinemática" del lenguaje que impone, en detriment de una "*comprensión dinámica en que se nos hiciese inteligible el hacerse mismo de lo cambios*". No le falta razón a Ortega en este punto, de la misma forma que no es casua que Lacan, en el mismo aspecto, siga la orientación de Jakobson. Para Saussure, e estudio diacrónico de la lengua presupone el estudio sincrónico, mientras que no s cumple la misma exigencia en la dirección inversa. Por el contrario, el funcionalism de Jakobson integra esta doble dependencia diacronía-sincronía, por lo que la lengu adquiere un dinamismo que en los trabajos de Saussure se limitaba a una sucesión d estudios sincrónicos.

[330] ORTEGA Y GASSET, J.: *Qué es leer*, O.C.T.IX, p.755.

postulado. Más bien parece que Ortega lo tomara como pretexto para desplegar su propia posición en relación a las diversas deficiencias que afectan a esa intencionalidad de la que parte el ser humano en su anhelo de decir. Porque si todo decir es deficiente, lo es por más de una razón, por más de una necesidad, todas ellas inherentes a la propia estructura del lenguaje. Si Meillet tuviera razón, el lenguaje sería perfecto por su posibilidad de dar plena satisfacción a las necesidades de los usuarios. Nada más opuesto a las tesis de Ortega, quien le critica, entre otras cosas, la confusión a modo de equivalencia establecida entre necesidades reales y necesidades satisfechas por una sociedad o individuo.

Es también en un hiato donde Lacan va a insistir para señalar una primera pérdida, la primera constricción. Aquello que se trata de poder satisfacer en cualquier orden para el ser humano va a tener que ser a través de su vehiculación por el lenguaje. Esta alienación al significante va a suponer una pérdida del ser, que ya Freud situó en el registro de la satisfacción. Satisfacción y necesidad se oponen en una operación que va a dejar un resto de imposibilidad.

5.2.2.1. Lo *Inefable.*

Tanto Ortega como Freud comparten la idea de algo inefable como condición y límite del lenguaje mismo.

Ortega entiende el lenguaje sobre un fondo de silencio: la figura, el lenguaje, desaloja un espacio de silencio, el cual, si por un lado le recorta y le da su dimensión, también por ello mismo le posibilita. El lenguaje, en cualquiera de sus niveles, particularmente en el despliegue del discurso, necesita de sus propios silencios de manera que la figura no se confunda con el fondo, lo que supondría su desaparición.

El silencio, pues, es presentado por Ortega como una 'elección forzada' dentro de su caracter positivo en relación al decir. *Querer decir y tener que callar*[331] serían los términos de esta elección, términos inaugurales, condición de posibilidad primera para

[331] Ibidem.

el nacimiento de la lengua.

> *"Podemos resumir esta primera condición del lenguaje diciendo:* El lenguaje está limitado siempre por una frontera de inefabilidad. *Esta limitación se halla constituida por lo que en absoluto* no se puede *decir en una lengua o en ninguna"*[332].

No parece del todo claro que en este nivel se pueda hablar de una operación de selección, ni incluso a nivel inconsciente, como no sea en un sentido figurado. Si nos atenemos a la propia consideración de Ortega de "*lo que en absoluto* no se puede *decir en una lengua o en ninguna*", no cabría la posibilidad de ejercer ningún tipo de acción electiva, en la medida en que ello supondría la disponibilidad de toda aquella 'masa' decible, al menos en algún momento.

Nos interesa destacar esta condición de inefabilidad inherente a la posibilidad del lenguaje. Su caracter absoluto que *acompaña a toda su génesis, su organización y su desarrollo*[333]. Y nos interesa porque desde lo más temprano está en la exigencia de Freud tener que dar cuenta de algo, dentro de la organización psíquica del individuo, que se situa antes de cualquier representación.

Y esto adquiere una dimensión particularmente importante en la medida en que la innovación en el campo del pensamiento que introduce Freud respecto al concepto de realidad, radica en la prevalencia absoluta que asigna a la acción de la inscripción representacional de la pulsión. Estas representaciones, al estar sometidas a la acción del proceso primario, quedan desvinculadas en el pensamiento freudiano de la función cognoscitiva del mundo, sufriendo el efecto de la represión en su camino de acceso a la conciencia de manera que, al llegar a constituir su contenido, la realidad objetiva -o exterior, como la designa Freud-, aparecerá en ella como un reflejo sometido a todo tipo de distorsiones.

Entonces, si son estas *Vorstellungrepräesentanzen*, esta *elementalidad ideacional*, estos *elementos significantes* según Lacan, el centro del desarrollo psíquico, lo *real*

---

[332] ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.756.

[333] Ibidem.

último de la organización psíquica[334] ¿dónde situar ese silencio, más allá de cualquier representación?

Primeramente tendremos que situar de qué lenguaje habla Freud, cuál es el lenguaje con el que se encuentra en su acceso a lo inconsciente a través de la clínica. Recordemos que es a través del discurso de sus pacientes que Freud va a encontrar en sus cadenas asociaciativas verbales su método terapéutico:

> "*«Tratamiento psíquico» denota más bien el tratamiento desde el alma, un tratamiento -de los trastornos anímicos tanto como corporales- con medios que actúan directa e indirectamente sobre lo anímico del ser humano.*
> *Un medio semejantes es, ante todo, la palabra, y las palabras son, en efecto, los instrumentos esenciales del tratamiento anímico.*[335]"

La palabra, pues, es el acceso a ese núcleo primitivo del psiquismo que es lo inconsciente. Entonces, ambos, palabra e inconsciente, encuentran en el lenguaje el terreno común en el que se asientan. Este lenguaje no será sólo el lenguaje de nuestros enunciados verbales, sino que englobará todas aquellas formas de inscripción y de expresión que el recorrido de la *experiencia de satisfacción* ha dejado en forma de *huellas mnémicas*, marcas indelebles que el aparato inconsciente tratará de recorrer nuevamente como mecanismo deseante en la dirección regresiva de la recuperación de una satisfacción originaria:

> "(...) *bajo el concepto de lenguaje no me refiero tan sólo a la expresión del pensamiento en palabras, sino también al lenguaje de los gestos y a todas las demás formas de expresión anímica, como, por ejemplo, la escritura. Ha de tenerse en cuenta que las interpretaciones del psicoanálisis son, en primer lugar, traducciones de una forma expresiva extraña a nosotros a otra familiar a nuestro pensamiento.*[336]"

Vemos que Freud deduce la presencia de dos niveles en el lenguaje con el que

---

[334] LACAN, J.: El Seminario, libro 7: *La ética del psicoanálisis* , pp.73-88.

[335] FREUD, S.: *Psicoterapia*, 1905, O.C.T.I, p.1014.

[336] FREUD, S.: *Múltiple interés del psicoanálisis*, O.C.T.II, pp.1857-1858.

ha de tratar. Por un lado el lenguaje con el que trabaja el pensamiento consciente, el nivel de los *usos del lenguaje*[337] a través de los cuales los dichos del paciente, sus asociaciones verbales, vehiculan en los registros de las formas de la retórica lo que emerge de su deseo en las formaciones de lo inconsciente. Son las [re]*presentaciones conscientes* que se caracterizan por integrar *la imagen de la cosa más la correspondiente* [re]*presentación verbal.*[338] Constituye la traducción en realidad psíquica organizada de aquello que pertenece al campo de lo inconsciente.

Sin embargo, con el desarrollo de la segunda tópica, Freud va a hacer una diferenciación esencial en este inconsciente, que le va a permitir ordenar cierta experiencia clínica en relación al discurso de sus pacientes. Sucede que frente a ese compromiso de producir en total libertad las cadenas asociativas verbales, los pacientes, en determinadas ocasiones se sumen en el silencio, encuentran dificultades e incluso imposibilidad para producir sus asociaciones, cobrando el silencio un lugar relevante en aquello que se produce como discurso. Freud lo entiende como una fuerza psíquica que se opone a la rememoración, a la *traducción en palabras*[339] de aquellas *imágenes de la cosa*. Es de este otro lado que Freud delimita un lenguaje *extraño* al anterior, cuyo modelo es el *lenguaje onírico*, perteneciente a *un sistema de expresión altamente arcaico*[340]. Este lenguaje arcaico, que tiene también componentes dialectales pues los distintos cuadros clínicos expresan lo común de sus conflictos inconscientes de maneras diferenciadas[341], unifica las producciones culturales transhistóricas y constituye lo común de los mortales, pues cifra lo indestructible del deseo y expresa las fórmulas en las que

---

[337]FREUD, S.: *La histeria*, O.C.T.I, p.136.

[338]FREUD, S. : *Lo inconsciente*, O.C.T.II, p.2081.

[339]FREUD, S. *La histeria*, O.C.T.I, p.153.

[340]FREUD, S.: *Múltiple interés del psicoanálisis*, O.C.T.II, pp.1857-1858.

[341]"*Mientras que el lenguaje anímico de la histeria coincide por completo con el lenguaje figurado de los sueños, las visiones, etc., tropezamos, en cambio, con productos idiomáticos especiales para el lenguaje ideológico de la neurosis obsesiva y de las parafrenias*(...)."Op.Cit. pp.1858-1859.

cada sujeto fija su relación particular al goce, fórmulas que Freud llegó a reducir a un número muy limitado *-fantasmas originarios (Urphantasien)-*. Más que como un lenguaje hablado, Freud nos dice que hay que leerlo, y leerlo como se lee un sistema de escritura jeroglífico ya que *los medios de representación del sueño son principalmente imágenes visuales y no palabras*[342]. Es el campo de las representaciones inconscientes, que son [re]*presentación de la cosa sola*[343]. Aquí la articulación es signo-cosa, no signo-signo como en el nivel precedente, momento en el que se ha producido una primera sustitución que implica el acceso al lenguaje a condición de perder la cosa.

En lo que en el "*Entwurf...*" refiere como el complejo alrededor del objeto deseado, Freud plantea un desdoblamiento:

> *"De tal manera el complejo del semejante se divide en dos porciones, una de las cuales da la impresión de ser una estructura constante que persiste coherente como una cosa, mientras que la otra puede ser comprendida por medio de la actividad de la memoria, es decir, reducida a una información sobre el propio cuerpo del sujeto"*[344].

Más adelante, en el mismo texto, precisa:

> *"... las percepciones despiertan interés en virtud de su posible conexión con el objeto deseado y sus complejos son descompuestos en una porción no asimilable (la «cosa») y una porción que es conocida por el yo a través de su propia experiencia (los atributos, las actividades (de la cosa)*[345]*."*

Por un lado *una porción no asimilable (das Ding)*. Por otro *una porción que es conocida por el Yo a través de su propia experiencia (los atributos, las actividades)* de das Ding. Esta última porción está en contacto con el lenguaje.

Así pues, algo de esa experiencia inaugural queda en silencio, mudo, innombrable, imposible a cualquier esquema de representación psíquica, pero en el

---

[342]Ibidem.

[343]FREUD, S. : *Lo inconsciente*, O.C.T.II, p.2081.

[344] FREUD, S.: *Proyecto para una psicología para neurólogos*, O.C.T.I, p.239.

[345]FREUD, S.: Op.Cit. p.260.

centro de la experiencia de necesidad-satisfacción; es decir, en el centro de la experiencia formadora del psiquismo, pero, al mismo tiempo, ajeno al sujeto mismo por su imposibilidad representacional que lo hace irrecuperable de ninguna manera. Este objeto perdido, precisamente por ello, va a poner en marcha el psiquismo a través de sus *Vorstellungen* en un intento de recuperar la satisfacción, de repetir una experiencia placentera arcaica, organizadora de lo psíquico, pero excluida de ello. A partir de *El Yo y el Ello*, Freud va a nombrar este límite constituyente como el *acervo innato* del Ello, el *núcleo* de lo inconsciente originario frente a lo inconsciente adquirido por efecto de la represión:

> "*Originalmente* (...) *todo era* ello; *el* yo *se desarrolló del* ello *por la incesante influencia del mundo exterior;*(...)*otros* [contenidos] *permanecieron intactos en el* ello, *formando su núcleo, difícilmente accesible. Mas durante este desarrollo el joven y débil* yo *volvió a desplazar al estado inconsciente ciertos contenidos ya incorporados, abandonándolos* (...). *Teniendo en cuenta su origen, denominamos* lo reprimido *a esta parte del* ello. (...) *ambas categorías de contenidos* éllicos (...) *corresponden aproximadamente a la división entre el acervo innato y lo adquirido durante el desarrollo del* yo.[346]"

Es el punto que cierra el optimismo lingüístico de Freud. Si Ortega criticaba a Millet por su postulado sobre la perfecta adecuación de las lenguas a las necesidades expresivas de la sociedad que las usa, también Freud hubo de hacer su propia crítica y abandonar su optimismo inicial en el poder de la palabra para terminar aceptando la presencia de un núcleo en lo psíquico inaccesible al lenguaje, resistente a su *traducción* en palabras, que forma ese acervo pulsional del Ello. Es la necesaria incorporación del objeto como elemento dialéctico del significante. La prematuración biológica del ser humano coloca a este en una situación en la que la presencia del Otro del lenguaje es imprescindible para el logro y el mantenimiento de la vida, a condición de que se transforme en vida humana. Sin embargo, lo viviente no va a plegarse a renunciar a un goce que le es inherente. Es en este encuentro entre la vida emergente y la preexistencia del lenguaje, entre lo real y lo simbólico, que se va a recortar siempre un horizonte de

[346]FREUD, S.: *Compendio del psicoanálisis*, O.C.T.III, p.3390.

pérdida del ser, extrañamiento efectuado por la palabra, que al tiempo que constituye al sujeto desaloja definitivamente al objeto primordial de la satisfacción. Lacan lo expresa así:

> *El objeto está perdido por naturaleza... El mundo freudiano, es decir, el de nuestra experiencia, entraña que ese objeto, das Ding, en tanto que Otro absoluto del sujeto, es lo que se trata de volver a encontrar.* (...) *Se vuelven a encontrar sus coordenadas de placer, no el objeto* [347].

La consideración orteguiana de que todo no puede ser dicho, que siempre habrá algo que será imposible de decir, algo que afecta a la propia estructura de la lengua, es decir, más allá de las posibilidades de cualquier lengua particular, frontera de inefabilidad que marca lo que en absoluto no se puede decir, vendrá del lado de *la realidad viviente y vivida, desde la cual el hombre habla; realidad por esencia inestable, fugitiva*. Habría que interpretar esta *realidad* a la que se refiere Ortega. Es evidente que la idea de lo Real desde la que hemos acercado la concepción psicoanalítica de lo imposible de decir, de lo inefable, no se corresponde a la idea de la realidad, en tanto que sería impensable una realidad humana fuera del lenguaje. En otro caso tendríamos la contradicción de que la realidad que incluye el lenguaje fuera el lugar de producción de la propia imposibilidad de este. Así pues, arriesgamos la idea de que es una realidad del lado de lo real, del lado del objeto, heterogéneo al sujeto del significante. Esta realidad del objeto es la del mundo que se muestra fuera del significado. Nos apoyamos para situar de este lado esa realidad que en Ortega limita lo decible, en una nota en la que haciendo el autor la diferencia entre *manifestar* y *decir*, concluye:

> "*El mundo sensible es, por excelencia, lo manifiesto y, sin embargo, no es «lo dicho», antes bien es lo inefable.*[348]"

El mundo sensible es, pues, lo inefable; la realidad objetual en su sola manifestación sensible es lo inefable. Lo que hace barrera al lenguaje, la realidad muda, es el campo

---

[347] LACAN, J.: El Seminario, libro 7: La ética del Psicoanálisis, p.68.

[348] ORTEGA Y GASSET, J.: *La reviviscencia de los cuadros*, O.C.T.VIII, p.493, n.2.

de lo que permanecerá ajeno al sujeto, a sus posibilidades de aprehensión significante.

5.2.2.2. El *Contorno* y el *Otro* del lenguaje.

Hasta aquí, pues, hemos colocado lo inefable del lado del objeto, del lado de aquel Otro absoluto del sujeto, y que constituye un límite del lenguaje, un límite a lo decible. Sin embargo, tendríamos que situar otro límite a lo decible en la misma estructura del lenguaje. El *equívoco perpetuo* de la potencialidad imaginaria de la lengua para poder ceñir cualquier posible significado puede deberse a la falta de toma en consideración de la estructura significante de la lengua. Ortega, al situar lo inefable como una operación de selección sobre *la masa enorme de lo que habría que decir*, parecería referirse a la vertiente de los contenidos, de los significados, descuidando las posibilidades reales del lado de la estructura. Sin embargo, la consideración de otras de las condiciones que constriñen al lenguaje -y que abordaremos posteriormente-, nos inclinan a reconocer en Ortega la presencia de ese límite interno al mismo sistema de la lengua. Es decir, situados ya en el interior mismo de este sistema, requiriendo al lenguaje para que cumpla con su cometido de comunicación al Otro de nuestros pensamientos o nuestra más íntima subjetividad, nos encontramos que

> " (...) *la lengua no sólo pone dificultades a la expresión de ciertos pensamientos, sino que estorba la recepción de otros, paraliza nuestra inteligencia en ciertas direcciones.*[349]"

Esto no es efecto de una cierta dificultad o complejidad en la propia actividad reflexiva, sino que supone la condición misma de la posibilidad del decir:

> " (...) *constantemente, al hablar o escribir* ***renunciamos*** *a decir muchas cosas porque la lengua no nos lo permite.*"

Todo sería indecible[350], afirma Ortega, dando carácter de axioma a esta renuncia

---

[349]ORTEGA Y GASSET, J.: *Miseria y explendor de la traducción*, O.C. T.V, p.443.

[350]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.444.

forzada con la que se encuentra el hablante más allá de su voluntad como dicente. Ahora, el silencio que dialectiza el habla cobra ese carácter de vacío que descompleta la estructura, que horada la totalidad para constituir el conjunto de la lengua al colocarse como el lugar del elemento exterior. Ese silencio sería el lugar del significante que le falta a la estructura para ser un "todo", el significante en más[351]. A partir de Saussure/Jakobson, Lacan va a situar esta vertiente de imposibilidad a la que se refiere Ortega en la preminencia de la red de los significantes en el interior de la lengua. El principio diacrítico del significante, es decir, su consideración como elemento diferencial[352], caracteriza a la estructura del lenguaje como un conjunto que no puede albergar a la totalidad de sus elementos. Si el significante es pura relación diferencial[353], puro valor negativo, la estructura quedará como efecto de la correlación antinómica que el "todo" guarda con el elemento que le destotaliza -es decir, una correlación que sin permitir disociarse el "todo" y el elemento que no forma parte de él, al mismo tiempo les impide a ambos incluirse-. Esta imposibilidad Lacan la formalizará como S(A/) (el Significante que falta en el Otro del lenguaje), universo de la lengua, donde la incompletud por la falta de un significante que pueda hacer de cierre del conjunto, mantiene siempre abierta la posibilidad de un plus de sentido, impidiendo el cierre del sentido del mensaje, impidiendo su cristalización en un significado unívoco, al tiempo que fundamenta su sobredeterminación. Más brevemente, la barra sobre el Otro del lenguaje (A/) marca en ese descompletamiento el paso de una concepción del lenguaje del lado de un sistema totalizador, a otra del lado de una estructura que responda a la

---

[351]Para la fundamentación lógica de la concepción del lenguaje que formula Lacan, es particularmente pertinente consultar el conjunto de la publicación de MILLER, J-A. *Matemas II*, especialmente su *Seminario: La lógica del significante*, pp.7-52.

[352]Cf. de SAUSSURE, F.: *Curso de lingüística general*, ed. Planeta-Agostini, Barcelona 1985, cap.IV.:"El valor lingüístico".

[353] Realación significante que Lacan escribe en su forma más básica como: S1 - S2.

teoría de los conjuntos[354].

Llegados a este punto, necesitamos incluir, pues, este concepto para poder seguir avanzando en la lógica de esta incompletud que mueve la teorización del lenguaje en Ortega y en Lacan. Es la falta, la imposibilidad de un universal, lo que dinamiza ambas concepciones del lenguaje.

La condición lingüística del ser humano parece imponer la necesidad de la localización de un lugar, de una topología en la que situar el universo de las potencialidades propias al establecimiento de los discursos concretos. Este "lugar", lejos de cualquier idealismo, implica un orden de elementos significantes organizado por el sistema de convenciones que les rigen. La consideración de un lugar tal, es determinante a la teoría que sobre el lenguaje y, por extensión, del hombre, se posee. Este lugar simbólico tendrá sus notas determinantes respecto al sujeto en su **prioridad, primacía, exterioridad** y **discrecionalidad**, Es decir, es un lugar-**Otro** al propio usuario del lenguaje, es su alteridad al mismo tiempo que aquello que le posibilitará constituirse como humano:

> "(...) *hay un Otro, y esto es decisivo, estructurativo.* (...) *el Otro debe ser considerado primero como un lugar, el lugar donde se constituye la palabra.*[355]"

5.2.2.2.1. Prioridad y Primacía.

Ortega engloba al lenguaje dentro de su teoría de los usos sociales:

"*La lengua, el* habla, *es lo que la gente dice, es el ingente sistema de*

---

[354]Como es comprensible en una elaboración teórica que recorre más de tres décadas, el concepto de estructura en Lacan se modificó en el transcurso de su enseñanza. Así, la crítica a una idea de totalidad del universo lingüístico sufrió su transformación decisiva entre el curso 1954-1955 y el siguiente, en los que Lacan pasa de sostener la idea de una estructura completa, a la de definir a la estructura en términos de conjunto de elementos co-variante. Lo que siempre fue constante fue su consideración de aquella como estructura del significante, como estructura simbólica preexistente y condición del sujeto de la que es efecto.

[355]LACAN, J.: El Seminario, libro 3: *Las Psicosis*, p.391.

usos verbales establecidos en una colectividad.[356]"

La anterioridad radical de estos usos constituyen la alteridad anónima de la que hablamos para cada sujeto particular, alteridad que es alteridad humana, y que se va a mostrar determinante en su destino biográfico por efecto de la inscripción cultural a la que obliga a sus miembros, más allá de los límites de espacio y tiempo:

> "*En nuestro entorno no había sólo minerales, vegetales, animales y hombres. Había además, y en cierto modo antes que todo eso, otras realidades que son los usos. Desde nuestro nacimiento nos envuelven y ciñen por todos lados* (...) *somos de por vida sus prisioneros y sus esclavos.*[357]"

Esta coerción -característica esencial de los usos sociales-, va a ser la nota definitoria también de ese uso que es el lenguaje. Nada humano es posible fuera de ese dispositivo simbólico que deja en un lugar secundario la particularidad de los individuos concretos:

> "*El niñito al que ven jugando a la desaparición y retorno de un objeto, ejercitándose así en la aprehensión del símbolo, enmascara* (...) *el hecho de que el símbolo ya está ahí, enorme, englobándolo por todas partes, que el lenguaje existe,* (...) *rodea todas vuestras acciones, las guía, las suscita, los compromete* (...)*Coloquémonos, entonces, a nivel de la existencia del símbolo en cuanto tal, en tanto estamos sumergidos en él.*[358]"

El lenguaje anuda socialmente a los individuos y a los pueblos, permitiendo su existencia, su relación, pero al mismo tiempo les sujeta en sus límites, que son pérdida de ser. Querer preservar esa integridad libre de la mediación del símbolo supone colocarse en los bordes de lo humano, en la marginalidad doliente de la enfermedad mental, que renunciando a las posibilidades liberadoras del lenguaje, no puede aprovecharse por ello de ninguna ganacia de satisfacción. Lenguaje y goce son

---

[356]ORTEGA Y GASSET, J.: *El hombre y la gente*, O.C.T.VII, p.253-254.

[357]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.212.

[358]LACAN, J.: El Seminario, libro 3: *Las Psicosis*, p.119.

heterónomos. Cualquier condición humana de relación con los otros o con uno mismo pasa por la coerción del significante y sus leyes. La forma que dopta en el lenguaje la coerción inerente a cualquier uso, Ortega la denomina *contorno*:

> "(...) *eso que llamamos «mundo»* (...) *advertimos que consiste en la articulación de una serie de «mundos» que están encapsulados uno en otro* (...) *el «mundo» primero con que el hombre se encuentra y en que* ab initio *flota es un «mundo» de gestos y de palabras. El hombre, en efecto, nace en una sociedad o contorno formado por otros seres humanos, y una sociedad es, por lo pronto, un elemento de gestos y palabras en medio de los cuales se halla sumergido.* (...) *Pues bien, todos los demás «mundos» que pueda haber* (...) *son descubiertos por el hombre mirándolos al trasluz de un enrejado de gestos y palabras humanos.*[359]"

El lenguaje es, pues, la anterioridad del sujeto, su prioridad. En la sincronía del tiempo social, el ser humano llega al mundo antecedido de una trama de relaciones simbólicas en las que ya se encuentra inscrito incluso antes de su nacimiento:

> "(...) *nada de lo tocante al comportamiento del ser humano en tanto sujeto, nada de aquello, sea lo que fuere, en que se realiza, en que es, lisa y llanamente, puede escapar al sometimiento de las leyes de la palabra.*[360]"

La historia de sus progenitores, los pre-supuestos que enmarcan la espera del nacimento, las fantasías desiderativas y anticipadoras sobre su futuro, las tradiciones grupales y las mitologías familiares han preparado su llegada y le han reservado un lugar en el orden de los lugares articulados por los vínculos y los lazos de parentesco y las alianzas. La biografía del sujeto, como tal, comienza en el momento que su biología responde a esa presencia ahí del verbo, sometiendose a la alienación del significante, pagando el desprendimiento de su carnalidad, de la inmediatez de su relación primordial con la madre, con el plegamiento a las leyes de la demanda que, en el hombre, son las leyes de la lengua, auténtico corte del cordón umbilical. La prematuración biológica de la cría

---

[359]ORTEGA Y GASSET, J.: *Prólogo a «Teoría de la expresión»*, O.C.T.VII, p.35-36.

[360]LACAN, J.: El Seminario, libro 3*: Las Psicosis*, p.121.

humana impone una dependencia prolongada de un Otro del que recibirá aquellos cuidados que aseguren su existencia biológica, cuidados que estarán hechos con palabras, de manera que la transmisión del alimento y la del lenguaje hacen cuerpo en el mismo objeto:

> "(...) *en el ser humano las significaciones más cercanas a la necesidad, las significaciones relativas a la inserción más animal en el medio circundante en tanto nutritivo y en tanto cautivante, las significaciones primordiales están sometidas, en su sucesión e instauración mismas, a las leyes que son las del significante.*[361]"

5.2.2.2.2. Exterioridad.

Este objeto primero, la madre, será el lugar que proveerá al infante de los significantes inaugurales de su psiquismo, previos aun a su articulación en el sistema del lenguaje. Será ella la que le ceda los vocablos con los que el niño pueda ir construyendo su demanda por los caminos de ese orden transindividual que envuelve a ambos, ese lugar tercero donde se encuentran depositados los *tesoros de la lengua*, organizador de lo imaginario de las relaciones intersubjetivas al situarlas en su matriz simbólica:

> "*El individuo, la persona, desde que nace está sometido a la coacción lingüística que esos usos representan. Por eso es la lengua materna, tal vez, el fenómeno social más típico y claro. Con ella penetra la gente dentro denosotros y se instala allí haciendo de cada cual un caso de la gente. La lengua materna socializa lo más íntimo de nuestro ser y merced a ello todo individuo pertenece, en el sentido más fuerte del término,a una sociedad.*(...) *La lengua materna le ha acuñado para siempre.*[362]"

Por ello, el orden que establece -orden simbólico-, *subsiste en cuanto tal fuera del sujeto, diferente a su existencia, y determinándolo*[363]. Esta determinación exterior, Ortega la refiere a la condición de medio

---

[361]LACAN, J.: Op.Cit. p.282.

[362]ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente*, O.C.T.VII, p.254.

[363]LACAN, J. : El Seminario, libro 3: *Las psicosis*, p.140.

vital cultural que supone para el individuo la pre-existencia de ese Otro del lenguaje:

> "*La lengua materna está ahí. Fuera de cada uno de nosotros, en nuestro contorno social y desde la primerísima infancia va penetrando mecanicamente en nosotros al oir lo que en nuestro derredor dice la gente. Si en sentido estricto entendemos por hablar hacer uso de un lenguaje determinado, hablar no es sino la consecuencia de haber nosotros recibido mecanicamente desde fuera esa lengua. Hablar, pues, es una operación que comienza en dirección de fuera a dentro.*[364]"

Destaquemos esa nota de recepeción mecánica. Entendemos aquí la primacía que otorga la prioridad y la exterioridad de lo simbólico sobre una función que, como la del lenguaje -herramienta privilegiada de la conciencia-, parece abierta a cualquier dominio por la voluntad del dicente. El lenguaje, en cuanto estructura binaria de oposiciones significantes, responde a la mecánica de su propia legalidad, lo cual le otorga a su vez el determinismo que sobre la iniciativa personal Ortega reconoce en el acuñamiento de por vida del individuo por el contorno social en el que nace, vía de los significantes familiares. Esa intimidad de nuestro ser que la lengua materna socializa es el segundo nacimiento, nacimiento a lo simbólico, nacimiento a la cultura. Supone una tensión dialéctica por cuanto su nacimiento al ser de cultura se produce a condición de esa alienación en los significantes del Otro, significantes que, si bien es cierto que le vienen desde una exterioridad previa, le constituyen en su subjetividad, por lo que la percepción que tenga de sí mismo y del mundo será deudora de aquellos. Estos significantes amos balizan el camino de las identificaciones desde las que el sujeto percibirá el paisaje y la imagen propia desde la que se creerá autónomo en su decir. Sin embargo, *el ser humano no es el amo de ese lenguaje primordial y primitivo. Fue arrojado en él, metido en él, está apresado en su engranaje*[365]:

> " *Y como cada lengua lleva en sí una figura peculiar del mundo, le impone, junto a ciertas potencialidades afortunadas, toda una serie de radicales limitaciones* (...) *El ser más íntimo de cada hombre está ya*

---

[364]ORTEGA Y GASSET, J.: *El hombre y la gente*, O.C.T.VII, p.259.

[365]LACAN, J.: El Seminario, libro 2: *El Yo en la teoría de Freud*, p.453.

informado, modelado por una determinada sociedad.[366]"

Este lugar de lo simbólico cobra así una posición de agente respecto al individuo de la especie, al cual le es reservada una posición pasiva en su encuentro con aquel. Esta distribución marcará indefectiblemente la relación del sujeto con el significante en el orden de la división subjetiva. Si aquello constituyente del sujeto le viene desde fuera, le es previo y, por ello, adquiere su primacía sobre cualquier funcionamiento concreto individual, el sujeto se encuentra en la tesitura de tener que encontrar su identidad encontrando un lugar, el suyo, en el discurso universal que le preexiste desde el origen de los tiempos -pero también discurso concreto, discurso de lo realmente dicho-, discurso que le determina. Su identidad, pues, se debe, en el origen, a la alteridad radical del Otro del lenguaje. Su efecto es esa presencia tercera, que se manifiesta tanto en el extrañamiento de nuestra propia intimidad, como en cualquiera de nuestra relaciones con el mundo. Ortega toma como modelo el diálogo amoroso en su última reducción: *amor mio*. Distingue, *lo que con esa expresión quieren decirse y esta expresión misma con que lo dicen*[367]. Admite, dentro de cierto optimismo racionalista, que si podemos acceder, *más o menos bien,* a la comprensión de *las ideas que queremos expresar con lo que decimos*, sin embargo, en la relación de intercomunicación, el lenguaje, que es su instrumento privilegiado, *viene a interponerse entre las dos intimidades*, al punto de llegar a bloquear *radicalmente toda convivencia fértil y normal con el prójimo*[368].

Es decir, el sujeto se encuentra dividido entre el sentimiento de captación de sí-mismo en la intimidad de su enunciación, y el extrañamiento de su propio enunciado, manifestación que *les viene a ambos de fuera y no la entienden*[369]. El lenguaje, como orden simbólico, impone su propia racionalidad, su propia lógica, ajena a los contenidos que transmite:

---

[366]ORTEGA Y GASSET, J. :*El hombre y la gente*, O.C.T.VII, p.254.

[367]ORTEGA Y GASSET, J.:*El hombre y la gente*, O.C.T.VII, p.234.

[368]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.: p.235-236.

[369]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.234.

"(...) *cuando se ejemplifica el fenómeno del lenguaje con algo tan purificado formalmente como los símbolos matemáticos* (...) *se puede ver* (...) *que el lenguaje existe con total independencia de nosotros* (...) *El mundo de los signos funciona y no tiene ningún tipo de significación.*[370]"

Esta racionalidad inherente a la estructura se desdobla en la imposición irracional y automática de su uso sobre el individuo hablante:

" (...) *no entendemos lo que dice* eso *que decimos, lo que por sí mismo significa nuestro decir, esto es, nuestras palabras.*
(...) *El uso que es la lengua, sin espavientos, sin aparentes violencias, se impone a nosotros, nos coacciona de la manera más sencilla pero más automática e inexorable* (...).[371]"

Así pues, una vez instaladas, inscritas en el psiquismo aquellas palabras, aquellos significantes constituyentes de la subjetividad, despliegan su primacía balizando los caminos que cada cual se verá impelido a transitar en el transcurso de su vida. De su fuerza de orientación de los actos biográficos, y de la presencia de su lógica autónoma frente a la libertad y la voluntad de los individuos, de su exterioridad, de su alteridad simbólica frente a aquello que bajo la palabra "yo" nos unifica imaginariamente como una totalidad de conciencia, de todo ello, dan buena cuenta estas palabras de Ortega pronunciadas en un momento crucial y dramático en la historia personal y colectiva de los españoles:

"*Importa, pues, mucho en materias tan graves como esta, cuando se trata nada menos que de empujar a todo un pueblo en cierta dirección hacia la línea azul de su horizonte, que cuidemos el uso de las palabras, porque son los déspotas más duros que la humanidad padece. El vocablo que se ha apoderado de nosotros, que en nosotros prende, nos lleva ya luego al estricote hasta sus últimas consecuencias, consecuencias que son las suyas, pero no son las nuestras.*[372]"

---

[370]LACAN, J.: El Seminario, libro 2: *El Yo en la teoría de Freud*, p.421.

[371]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.235-236.

[372]ORTEGA Y GASSET, J.: *Rectificación de la República*, O.C.T.11, p.405.

5.2.2.2.3. La Discrecionalidad: el problema de la significación.

La disociación entre los significantes que constituyen el orden del lenguaje y los significados que aspiran a su expresión, a su vehiculización a través de aquellos, nos conduce a la última nota en la que se despliega la coacción inherente a la estructura simbólica de la realidad humana. La nombramos como **discrecionalidad** por entender que la producción de la significación en el discurso exige la intervención de este lugar tercero que introduce el tiempo en función de corte sobre el continuo diacrónico de la cadena significante. Y es esta operación temporal[373] la que otorga al mensaje su significación en acción retroactiva al fijar un determinado segmento discursivo.

En este punto de nuestro desarrollo tendremos que articular otras nociones orteguianas referentes a las limitaciones del lenguaje en su función comunicativa. Nos referimos a la *equivocidad* y a lo *inefado*, ambas, pensamos, deudoras de esta posición de primacía del Otro del lenguaje, del *contorno*, en términos orteguianos.

---

[373]El concepto lacaniano de Otro del lenguaje incluye no sólo una noción topológica de ubicación del conjunto de los significantes de la lengua y las leyes que determinan y regula sus relaciones, sino que, junto a esta dimensión espacial implica una noción de temporalidad esencial en lo referente a la aproducción del sentido en el discurso. Esta cualidad del Otro que supone la función de corte discrecional, la cual efectua el abrochamiento de la última palabra con la primera, delimitando así un segmento sede de una cierta estabilización del significado. Esta dimensión temporal es explícitamente resaltada por Lacan en multitud de ocasiones a lo largo de su obra -(...) *es el elemento temporal, la intervención de una escansión, lo que permite la inserción de aquello que puede tener un sentido para un sujeto.* (El Seminario, libro 2, p.422.)-. No es el mismo caso en Ortega, en cuanto a esta explicitación. Sin embargo, la consideración de la interlocución como una acción, y del dinamismo del contorno en el que necesariamente se producen, implica esa dimensión de temporalidad secuencial, de ritmo escandido inherente a toda actividad humana -más allá de la fijeza de las secuencias cíclicas del mundo biológico-. Pensemos simplemente que toda situación de interlocución supone el despliege temporal, diacrónico, de la construcción sintagmática del discurso, despliegue que, en la situación dialogal, encuentra su forma canónica la ritmicidad de los intervalos de las secuencias de repuestas de los interlocutores.

5.2.2.2.3.1. La equivocidad.

Rescatemos aquí algo que, a título de nota a pie de página, Ortega señala con una cierta indecisión en cuanto a otorgarle un caracter universal en la lengua:

> *"El fenómeno de la equivocidad, multiplicidad de significaciones de las palabras o polisemia, es un buen ejemplo para percibir la necesidad de una disciplina que estudie las lenguas desde un nivel más profundo (o más elevado) que la lingüística (...) lo que sí sería entonces natural es que diese la lingüística un paso más y considerase el fenómeno como carácter constitutivo del lenguaje, que equivaldría a reconocer en él un nuevo defecto consustancial*[374]*."*

La sospecha de Ortega -*No se si todas las palabras son de hecho equívocas...* [pero] *es incuestionable que todas lo pueden ser*[375]" - le situa, sin embargo, del lado de la preponderancia del significante sobre el significado. Si el efecto polisémico afecta a la totalidad de las palabras, si tiene un caracter universal, la estabilidad de la significación va a estar siempre en precario, deudora de la potencialidad ilimitada que le otorga la constante apertura de esa equivocidad significante a la constitución de nuevas significaciones.

Sin embargo, para Ortega *lo que hace de la palabra palabra es ser una significación*[376] . Y la importancia de la significación es de primer orden en el momento en que su cualidad relacional y proyectiva constituye la idea común de aquello en lo que consiste pensar. La actividad de pensar es *el modo general y único que existe* (...) *de apoderarse de las cosas, de las realidades*[377].

Evitar la confusión, lograr la exactitud suficiente que requiere la actividad cognoscitiva se ve limitado por el uso de ese signo que es la palabra. La limitación que impone no consiste en la arbitrariedad constitutiva de su función designativa. El

---

[374] ORTEGA Y GASSET, J.: *Qué es leer,* O.C.T.IX, p.763, nota 2.

[375] Ibidem.

[376] ORTEGA Y GASSET, J.: *Investigaciones psicológicas,* p.82 (Ed. P.G.).

[377] ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.83.

problema aparece cuando *para varias personas un mismo signo designa objetos diversos*[378].

¿Cómo fijar la significación, pues, cuando esta multiplicidad de significaciones afecta a las palabras con las que tenemos que dar cuenta de la realidad, con las que nos dirijimos a objetos distintos; es decir, cómo hacernos entender y cómo aprehender lo real; incluso, cómo poder pensar?

Ortega va a proponer dos caminos, dos posibilidades de atrapar la significación: por un lado la insistencia significante de las palabras que van acotando el campo semantico hacia la univocidad -*hasta que todos los que estamos aquí hagamos con nuestro pensamiento el mismo blanco*[379]-. Por otro lado, Ortega reclama la necesidad de un ámbito global del lenguaje, único en el que la palabra puede funcionar como tal, es decir, portadora de un sentido. Este ámbito lo va a denominar "Contorno"[380]. Veremos que lo segundo es consecuencia lógica de lo primero.

5.2.2.2.3.2. La "definición nominal" y la "remisión significante".

Sabemos que la propuesta lacaniana de retorno a Freud la legitima aquel por creer encontrar en los mecanismos inconscientes descubiertos por Freud la actuación de las leyes que rigen el lenguaje. En este sentido, Lacan retoma los presupuestos de la lingüística estructural a partir de Saussure:

> "*La temática de esta ciencia* [la lingüística] (...) *está suspendida desde ese momento de la posición primordial del significante y del significado como órdenes distintos y separados inicialmente por una barrera*

---

[378] ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.81.

[379] ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.82 (Ed.P.G.).

[380] También emplea el término más común de *contexto*. Sin embargo, *contexto* es un caso particular del *contorno*, como aplicación de este en un ámbito estrictamente literario. Por otra parte, preferimos conservar el término *contorno*, en la medida en que pensamos que está más en relación a lo que de más original pueda tener el pensamiento de Ortega en este campo. Cfr.: *Qué es leer*, O.C.T.IX; 'El decir de la gente', en *El hombre y la gente*, caps. XI y XII, O.C.T.VII; *Prólogo a "«Teoría de la expresión»*, O.C.T.VII.

resistente a la significación.

Esto es lo que hará posible un estudio exacto de los lazos propios del significante y de la amplitud de su función en la génesis del significado.

Pues esta distinción primordial va mucho más allá del debate sobre lo arbitrario del signo, tal como se ha elaborado desde la reflexión antigua, e incluso del callejón sin salida experimentado desde la misma época que se opone a la correspondencia biunívoca de la palabra con la cosa, aun cuando fuese en el acto de nombrar...

Por este camino las cosas no pueden ir más allá de la demostración de que no hay ninguna significación que se sostenga si no es por la referencia a otra significación (...)[381]".

El modelo propuesto por Ortega de la "definición nominal" recubre propiamente la idea de la remisión de significante a significante (S1 -> S2) como mecanismo operante en la producción de la significación.

Veamos la argumentación de Ortega. La consecución de la exactitud depende de la posibilidad de realizar las distinciones necesarias. Estas solo pueden lograrse fijando el valor de los signos, de las palabras en este caso. La única posibilidad de lograr una estabilidad semejante será:

"*separando dos signos... mediante otros signos y si en estos hubiere también confusión mediante otros hasta que todos los que estamos aquí hagamos con nuestro pensamiento el mismo blanco*[382]."

Es patente la preponderancia del significante sobre el significado. Este aparece claramente como deudor de las posibilidades constructivas de la cadena significante. *Fijar el valor de los signos... separando dos signos... mediante otros signos* es la propuesta saussuriana de la distinción entre `valor' y `significación':

"*... la lengua es un sistema en donde todos los términos son solidarios y donde el valor de cada uno no resulta más que de la presencia*

---

[381] LACAN, J.: "La instancia de la letra en el incosnciente o la razón desde Freud", en *Escritos*, p.477.

[382] ORTEGA Y GASSET, J.: *Investigaciones psicológicas*, p.82 (Ed. P.G.)

simultanea de los otros...[383]",

y continua:

> *"... una palabra puede trocarse por algo desemejante: una idea, además, puede compararse con otra cosa de la misma naturaleza: otra palabra. Su valor, pues, no está fijado mientras nos limitemos a consignar que se puede «trocar» por tal o cual concepto, es decir, que tiene tal o cual significación; hace falta además compararla con los valores similares, con las otras palabras que se le pueden oponer. Su contenido no está verdaderamente determinado más que por el concurso de lo que existe fuera de ella. Como la palabra forma parte de un sistema, está revestida, no sólo de una significación, sino también, y sobre todo, de un valor, lo cual es cosa muy diferente*[384]."

La posición determinante del concepto de `valor' sobre el de `significación' para Saussure[385] abarca tanto el aspecto conceptual como el material del signo lingüístico. Si

---

[383] SAUSSURE, F.: *Curso de lingüística general,* Alianza Editorial, Madrid 1987, p.144.

[384] SAUSSURE, F.: Op. Cit. p.145.

[385] La importancia fundamental que ha supuesto esta distinción saussuriana no solo para el desarrollo de la lingüística como ciencia, sino tambien para el conjunto de las ciencias sociales viene oportunamente remarcada por una nota mencionada supra, de Amado Alonso : "*Este concepto lingüístico de valor ha sido revolucionario y de una incalculable fecundidad científica: el funcionamiento entero de una lengua consiste en el juego de identidades y diferencias; valores y sus oposiciones.*" El conjunto de los autores que se reconocen en la utilización del método estructuralista, conceden a la lingüística este lugar de guía en el progreso de sus respectivos saberes. Recojamos, como muestra,la posición de Levy-Strauss -a la que se adherirá sin reservas Lacan-: "*En el conjunto de las ciencias sociales, del cual indiscutiblemente forma parte, la lingüística ocupa, sin embargo, un lugar excepcional; sin duda la única qe puede reivindicar el nombre de ciencia y que, al mismo tiempo, ha logrado formular un método positivo y conocer la naturaleza de los hechos sometidos a su análisis. Ests situación privilegiada entraña algunas obligaciones: el lingüista verá que, a menudo, investigadores de disciplias vecinas pero diferentes se inspiran en su ejemplo e intentan seguir su camino* (...) (Lévi-Strauss: Antropología estructural, p.29). Esta primacía marca la pauta de análisis del objeto de estudio de las demás ciencias sociales, basado precisamente en lo que supone el concepto de `valor' y su peso específico en el conjunto de la metodología estructuralista, en la medida en que va a ser este concepto el que permite articular la noción de `sistema', cuya modelización dará lugar a aquel de

conceptualmente la imagen acústica "simboliza" la significación, sin embargo hay que señalar que éste

> *concepto nada tiene de inicial, que no es más que un valor determinado por sus relaciones con los otros valores similares, y que sin ellos la significación no existiría*[386].

A nivel material son *las diferencias fónicas* las que *permiten distinguir esas palabras de todas las demás, pues ellas son las que llevan la significación*[387].

Este sistema de diferencias puras presente en el eje sincrónico de la lengua, necesita de su realización sintagmática, temporal, para hacer existir el lenguaje. Es, pues, en la palabra -hablada o escrita-, donde el lenguaje cobra su realidad, particularmente en la situación de diálogo, situación cuatripartita en la que confluyen los componentes básicos de presencia inexcusable de toda situación de comunicación humana:

> "(...) *las palabras no son palabras sino cuando son dichas por alguien a alguien. Sólo así, funcionando como concreta acción, como acción viviente de un ser humano sobre otro ser humano, tienen realidad verbal.* (...) *la realidad «palabra» es inseparable de quien la dice, de a quien va dicha y de la situación en que esto acontece.*[388]"

Dicente y oyente -como protagonistas en los que se encarna el lenguaje-, lo dicho -como soporte material del intercambio-, y la situación -como lugar tercero que los incluye y determina-, son reconocidos por Lacan en el mismo origen de la organización simbólica:

`estructura'. A tal punto esto es reconocido así, que para Lévi-Strauss " *La cultura posee una arquitectura similar a la del lenguaje. Una y otra se edifican por medio de oposiciones y correlaciones, es decir, de relaciones lógicas, de tal manera que el lenguaje puede ser considerado como el cimiento destinado a recibir las estructuras que corresponden a la cultura en sus distintos aspectos, estructuras más complejas a veces pero del mismo tipo que las del lenguaje.*(Lévi-Strauss: Antropología estructural, 1968). No tendríamos más que sustituir `cultura' por `inconsciente' para reconocer una de las tésis más básicas de Lacan: el inconsciente está estructurado como un lenguaje.

[386]SAUSSURE, F.: Op.Cit. 147

[387]SAUSSURE, F.: Op.Cit. p.148.

[388]ORTEGA Y GASSET, J.: *El hombre y la gente*, O.C.T.VII, p.242.

" *Aun antes del aprendizaje del lenguaje en el plano motor y auditivo, ya hay, desde las primeras relaciones del niño con el objeto materno, un proceso de simbolización; apenas puede el niño oponer dos fonemas, ya hay bastante, con los cuatro elementos introducidos -los dos vocablos, quien los pronuncia, y aquel a quien van dirigidos- para contener virtualmente en sí toda la combinatoria de donde surgirá la organización del significante.*[389]"

Sin embargo, estos cuatro elementos no se encuentran en el mismo plano a la hora de la producción de la significación. Si es el dicente el productor material del mensaje, el que en un primer momento acudió al Otro del lenguaje en busca de proveerse de los significantes con los que construir su locución, no es, en cambio, en ese lugar emisor donde el mensaje va a adquirir su sentido. Ortega es claro al situar ese lugar:

"(...) *la palabra no es palabra dentro de la boca del que pronuncia, sino en el oído del que escucha* (...) *En la lengua hecha es, pues, el oír lo primario* (...)."

El oído del que escucha es el lugar donde se constituye la palabra, donde alcanza su existencia por el reconocimiento del Otro, un Otro que abandona su condición abstracta al encarnarse en un otro-semejante, el interlocutor oyente que, en cada momento particular, pone cuerpo y presencia a ese Otro que sanciona el sentido.

Recuperamos aquí la condición radical de la lengua: su incompletud. El *contorno* la manifiesta en su obrar constituyente. Si el dicente se muestra impotente para fijar el sentido de sus palabras es porque la significación que alcanza en la construcción de su mensaje queda a merced de la estructura misma de la lengua en la que encontró la posibilidad de hacerlo. El dicente es deudor del orden simbólico que le determina; por ello, su decir está también determinado más allá de la intencionalidad subjetiva, consciente, que mueve su acto verbal. Siendo, pues, necesaria la puesta en acto del lenguaje por un sujeto, no es suficiente para que emerja su significación: es *la peregrina*

[389]LACAN, J.: *Las formaciones del inconsciente*, ed. Nueva Visión, p.94.

condición que tienen las palabras y, por tanto, el lenguaje[390]. Las palabras, por sí mismas, se encuentran muy lejos de poder estar a la altura de lo que se espera de ellas, del cumplimiento de su función:

> "(...) *el vocablo aislado no tiene propiamente significación* (...)[si] *lo dejamos aislado o exento, pierde toda significación y es solo punto de partida para innumerables posibles significaciones.*[391]"

Entonces, se pregunta Ortega,

> "*¿de dónde le viene a la palabra, al lenguaje eso que le falta para cumplir la función que le suele ser atribuida, a saber, significar, tener sentido?*[392]"

Si el locutor acudió al Otro para encontrar los significantes con los que construir su mensaje, y no por ello logró ceñir su sentido, tendrá que ser en un movimiento de retorno, de vuelta a ese Otro -lugar del código, lugar la palabra y, por ello, también garante de la verdad-, donde deba constituirse definitivamente al encontrar la sanción de lo dicho. Así, nuevamente, la exterioridad del lenguaje respecto del que lo emplea se hace manifiesta en el ejercicio de la función misma de la palabra: su posibilidad de significar,

> "(...)*le viene* (...) *de fuera de él, de los seres humanos que lo emplean, que lo dicen en una situación determinada.*[393]"

A esta exigencia de un conjunto de elementos[394] significantes en el que cada palabra

---

[390]ORTEGA Y GASSET, J. : *El hombre y la gente*, O.C.T.VII. p.244.

[391]ORTEGA Y GASSET, J.: *Qué es leer*, O.C.T.IX, p.762.

[392]Ibidem.

[393]Ibidem.

[394]Nos expresamos aquí a través de la inclusión del término **elementos,** antepuesto al de **significantes**, para englobar todo el conjunto de aspectos personales, situacionales y verbales que Ortega comprende bajo el término de *complejo de realidad*, particularmente en su obra *El hombre y la gente*, pp.233 y ss. En estas páginas se encuentran párrafos que podrían ser leídos en forma aparentemente opuesta a la tesis

adquiere su sentido por la "presión" recíproca de cada una de ellas sobre el total, a esta presión del *contorno*, Ortega le dará la capacidad de "reobrar" sobre cada una de las palabras, en un mecanismo que Lacan conocerá como `après-coup', dinámica retroactiva sede de la posibilidad de fijar, de estabilizar, de producir un efecto[395] de sentido.

De por sí, la cadena significante no puede más, en su diacronía, que regular la disposición de los elementos diferenciales, desplazando la emergencia del sentido indefinidamente. Lejos, pues, el espejismo de la adecuación entre la palabra y lo que nombra. No dejaremos de fracasar en la comprensión de la naturaleza del lenguaje

> " *mientras no nos hayamos desprendido de la ilusión de que el significante responde a la función de representar al significado, o digamos mejor: que el significante deba responder de su existencia a título de una significación cualquiera.*[396]"

Ortega describe así esa inestabilidad del límite presente en la articulación significante, esa ausencia de un referente determinado que le dote de un significado unívoco:

> "*La unidad o «célula» del decir es la frase. la frase se compone de palabras* (...) *Ellas por sí, no funcionan* (...) *Solo se carga*[n] *de significación cuando* [las] *referimos al conjunto de la frase, cuando actúa* dentro del contorno *verbal que es la frase.* (...) *La frese, a su vez, suele ser equívoca -es base de posibles sentidos diversos-, por tanto, tampoco* tiene *de verdad* un *sentido. Reclama que la refiramos al resto del texto, a la página, al capítulo, en fin, al libro.*[397]"

---

defendida por nosotros en este punto. Sin embargo, ese Otro simbólico situado por Lacan abarca *el poder cuasiverbal* (p.245) que Ortega sitúa en aquellos elementos no lingüísticos siempre presentes en una situación vital de intercomunicación. Podríamos decir, no lingüísticos pero sí simbólicos, en la medida en que su poder de generar sentido está sometido a las mismas reglas de diferenciacion, a la misma ley del **valor**, de relación de oposición respecto a los otros elementos. Ampliamos esta discusión en el epígrafe "El gesto sometido al Otro del lenguaje."

[395]Con el término **efecto**, queremos connotar la inestabilidad de ese sentido logrado, ya que los límites que lo fijan siempre, y en cualquier movimiento de la situación de interlocución, pueden ser variados decisivamente respecto al sentido originario.

[396]LACAN, J.:" La instancia de la letra...", en *Escritos*, p.478.

[397]ORTEGA Y GASSET, J.: *Qué es leer*, O.C.T.IX, p.762-763.

Así pues,

> "*es en la cadena del significante donde el sentido* insiste, *pero* (...) *ninguno de los elementos de la cadena* consiste *en la significación de la que es capaz en el momento mismo.*[398]"

Necesitamos, entonces, referirnos a la acción ejercida desde aquella otra instancia, sede del universo del lenguaje y del conjuno de los sentidos posibles. Esta "acción" -*presión* en Ortega; *après-coup* en Lacan-, obra de manera interactiva sobre las palabras ya enunciadas, definiendo el sentido de los segmentos de discurso delimitados por aquella en un abrochamiento del último significante con cualquier otro anterior de la cadena. Para Lacan, es absolutamente necesario conocer el final de la frase para poder acceder a su comprensión:

> "*La frase sólo existe terminada, y su sentido le llega* après-coup. *Es necesario que hayamos llegado totalmente al final* (...) *Una unidad significante supone cierto lazo enlazado que sitúa en ella los diferentes elementos.*[399]"

Es en este momento que se produce el anudamiento del significante y el significado -*entre la masa siempre flotante de las significaciones que realmente circulan*[400]-, constituyendo puntos[401] de fuerza que dibujan los vectores dotados de sentido, organizadores retroactiva y retrospectivamente del conjunto del discurso.

Sin embargo, no pensemos que la estabilidad así lograda tendría una autonomía propia respecto al resto de las combinaciones significantes, posibles aunque no actualizadas. La condición del lenguaje de ser articulado sitúa a la significación así lograda dependiente de otros segmentos de significación también estabilizados, según el modelo topológico de la cadena: *anillos cuyo collar se sella en el anillo de otro*

---

[398]LACAN, J.: "La instancia de la letra...", en *Escritos*, p.482.

[399]LACAN, J.: El Seminario, libro 3: *Las Psicosis*, p.375.

[400]LACAN,J.: Op.Cit. pp.382-383.

[401]Que Lacan llama «*points de capiton*» (*Ecrits*, ed.Seuil, p.503.), traducido como "*bastas de acolchado*" (*Escritos*, ed.Siglo XXI, p.482), o punto de almohadillado (Seminario, libro 3: *Las psicosis*, p.382.).

collar hecho de anillos[402]. Lo inestable de ese logro de sentido por localizarse en los entrecruzamientos y sucesivos englobamientos de los diferentes niveles del discurso, Ortega lo remite a la incesante actividad de la palabra en el interior de un organismo vivo como es el campo de lo simbólico:

> "*La frase tampoco* funciona, *tampoco es lo que es, sino con un contorno en derredor de sí.* (...) *El contexto*[403] *es un todo dinámico en que cada parte ejerce influjo, modifica las demás y, viceversa, recibe de las demás presiones.* (...)*la palabra, cuando lo es, por tanto, cuando funciona y* dice *algo, lo hace ya refiriéndose a un contorno que, por ahora, es mero contexto de otras palabras. Desde su significar más pobre, pero ya efectivo, vivaz* (...) *consiste, pues, en una actuación sobre y en su contorno. Lo cual quiere decir que* el contorno forma parte de la palabra esencialmente y que la palabra es actividad, *puro dinamismo, presión de un contorno sobre ella y de ella sobre un contorno.*
>
> *Pero el contexto íntegro (...) es, a su vez, «equívoco» y esta «equivocidad» de su conjunto reobra sobre cada una de sus palabras.*[404]
> [405]"

---

[402]LACAN, J.: "La instancia de la letra...", en *Escritos*, p.481.

[403]Hemos escogido esta referencia entre otras posibles en la medida en que la utilización por Ortega del ejemplo de la lectura de un libro, sirve a modo de situación experimental de laboratorio, podemos encontrar bien circunscrita y como aumentada por un microscopio las leyes que obran en la generalidad de las situaciones de interlocución. En este caso, suprimidos los aportes de todos aquellos elementos no verbales que intervienen en la siyuación dialogal, y que hacen a la producción de un sentido -aportes fuertemente enfatizados por Ortega-, el contorno se limita al contexto que supone el libro mismo y, como universo temporalmente cerrado -pues habría un contorno del libro que sería parte, o el resto de la obra del autor, etc-, encontraremos en él, aislados, todos los niveles posibles de la interacción entre los diferentes componentes del discurso y el conjunto de este.

[404]ORTEGA Y GASSET, J.: *Qué es leer*, O.C.T.IX, p.763-764.

[405]Este último fragmento pareciera situar la posición de Ortega en una circularidad que hiciera imposible la estabilización de ningun sentido en la frase. No lo pensamos así. Lo leemos como la expresión de esa disposición en red que reparte la presión del conjunto significante, dibujando en cada momento la forma de esa red según el mapa de los efectos de significación producidos. La psicopatología nos muestra que sólo en la condición de las psicosis se da la imposibilidad del encuentro entre el significante y el significado, quienes yerran su cita en una efecto de sentido que frene la incesante remisión de significante a significante propia del registro simbólico, imposibilitando la estabilización imaginaria de un sentido que haga discurso, lazo social con los otros

Concluyamos, pues, remarcando la autoría de esta producción de la significaci en el poder sancionador que siempre queda localizado en ese lugar impersonal, múltipl dinámico, que se ubica entre y más allá de los que hablan y al que siempre se dirige aun, incluso, cuando lo hacen en la soledad del monólogo.

5.2.2.2.4. Lo *Inefado.*

Con *lo inefable* nos situabamos en la frontera misma del campo del lenguaje. S trataba allí de la condición inicial, radical, de la posibilidad de su existencia. Para q el lenguaje pueda ser, necesita de una falta, de una ausencia, de un vacío de lenguaj de un resto de indecible. Recordémoslo aplicado a la situación del lenguaje escrito:

> "(...) *entender plenamente un texto* (...) *es imposible. Solo cabe, con un gran esfuerzo, extraer un aporción más o menos importante de lo que el texto ha pretendido decir, comunicar, declarar, pero siempre quedará un residuo «ilegible».*[406]"

Sin embargo, no es este el único *silencio* que, posibilitándo el lenguaje, l costriñe. Ahora, en el terreno de la realización del lenguaje, en la sitación de diálog el silencio juega su baza en el orden de la significación:

> *"Pero sobre esta* [lo inefable] *se monta una segunda limitación, a saber, todo aquello que el lenguaje* podría *decir pero que cada lengua silencia por esperar que cada oyente puede y debe por sí suponerlo y añadirlo"*[407]

Esta segunda limitación del lenguaje, según Ortega, afecta propiamente al plan del habla y tiene un carácter relativo. La selección que esta limitación opera, ahora sobr el campo de lo lingüísticamente posible, aquello puesto a disposición del oyente por e conjunto de los significantes presentes en una lengua y las reglas de su empleo. Aqu el silencio, tiene un carácter constituyente, no ya en relación al lenguaje, sino respect

---

sujetos.

[406]ORTEGA Y GASSET, J.: *Qué es leer*, O.C.T.IX, p.751.

[407] ORTEGA Y GASSET. J.: Op.Cit. p.756.

a la producción del sentido. Nuevamente encontramos situado en aquel que escucha la facultad de completar el sentido de lo que fue verbalizado por otro; esto es, la facultad de decidir qué es lo que el que ha hablado, ha dicho. Y no es que el oyente actúe en función de un código personal, caprichoso, sino que, así como el dicente queda a merced del Otro en cuanto al logro del destino de su locución, el oyente adquiere su privilegio por encarnar allí una función que le trasciende. La subjetividad del oyente puesta en el acto de la escucha no es diferente de la puesta por el dicente en el acto del habla. Pero, como Ortega señala, *la lengua espera* la producción del encuentro, de la comprensión. Esto sólo es posible porque el margen que lo simbólico deja al libre juego de lo puramente expresivo del registro imaginario, enmarca el campo donde deberá producirse el acuerdo apaciguador, el sentido mínimo y su estabilidad suficiente como para que sea posible el lazo social entre los hablantes. Esta es la tensión del lenguaje, de aquí brota la energía de su incesante dinamismo. En el marco de las reglas fijas del lenguaje como estructura simbólica, la lengua se muestra abocada a la inestabilidad de la significación. Esta dicotomía entre el orden del lenguaje y su utilización por los interlocutores -Ortega propone que hagamos una más clara distinción *entre lo que la lengua dice y lo que «con ella» decimos nosotros*"[408]-, insiste en situar el poder sancionador del sentido en una alteridad impersonal, que los determina a ambos. Ninguno, en la utilización que haga de la lengua, podrá situarse en una arbitariedad omnipotente que le colocaría fuera del lenguaje, rompiendo el lazo social que nos ordena en lo colectivo[409].

Ahora bien, si ese Otro de la ley, que duplica al Otro le lenguaje establece las reglas fuera de las cuales ningún entendimiento es posible, sin embargo, el campo de la significación queda abierto a un sinfin de creaciones de sentido. Esta función poética que reside en la raiz de la lengua por su misma estructura y funcionamiento, encuentra

---

[408] ORTEGA Y GASSET. J.: Op.Cit. p.757

[409] És el caso de las psicosis, en las que la utilización idiosincrásica del lenguaje impide su utilización como vehículo de reconocimiento interhumano, al tiempo que muestra, paradojicamente, una máxima alienación a las leyes articulatorias del significante. El psicótico, habitado por el lenguaje, pero fuera de las reglas que lo gobiernan, se convierte en su esclavo.

su ocasión en este cuantum de *inefado* que la lengua pone en la locución. Y es aq donde situamos todo el campo de la *expresividad*, la función expresiva que Orte deslinda de la función lingüística en todo acto de habla.

Ortega, tropieza aquí con una dificultad ordenadora que nosotros pensam salvada en Lacan por la teorización de los tres registros Real, Simbólico e Imaginario[41]

410

FUNCIÓN	RELACIÓN	SIGNO	REGISTRO
Expresiva	Gesto <> Subjeti-vidad. (Ánimo)	Gesto (signifi-cante)	REAL (2) / IMAGINARIO (3)
Lingüística	Palabra <> Objeti-vidad. (Cosa) (1)	Signi-ficante	SIMBOLICO

(1) Creemos poder justificar esta cuadrícula a pesar de la evidente inadecuación de l relación planteada en ella con la teoría lacaniana. Para mantenerlo así escrito a pesar d todo, nos apoyamos en la presencia en Ortega, que creemos haber podido demostrar, d la remisión de un significante a otro significante a la hora de dar cuenta de l producción de la significación. En este sentido, la palabra -que sustituye a la cosa en s función representativa-, apunta, en su enunciado, a dar cuenta de lo objetivo. Si embargo, en la medida que la palabra funciona en el campo del lenguaje, el referente va a estar constituido por otra palabra. Por ello, y en sentido estricto, esta cuadrícul debería estar escrita de la siguiente forma: Palabra <> Palabra.

(2) Indudablemente no podemos pensar que, no sólo el repertorio gesticular del se humano, sino su misma condición de posibilidad sea ajena a las modificacione anatómicas que se fueron produciendo en el prehomínido en su "recorrido" d aproximación hacia el homo sapiens sapiens. De particular relevancia para toda la teorí del gesto destacamos en primer lugar, el aumento cualitativo de la visión -estereoescopí y cromatismo-, en detrimento de la zona olfativa del cerebro. En segundo lugar, l reducción del maxilar inferior que, por una parte, curva el tracto respiratorio producien el encuentro forzado de la columna de aire con las estructuras fonatorias de la gloti y, por otra, permite la movilidad necesaria para alcanzar la rapidez exigida para l producción de los movimientos articulatorios. Por último, señalar que el espacio de cortex motor dedicado a los miembros superiore y a la cabeza es de un 80%, ocupand

Entender el universo simbólico como lo constituido por el significante[411] y sus leyes -es decir, por sus propiedades diferenciales y articulatorias-, supone incluir en ese *complejo de realidad* que es el *contorno* orteguiano la eficacia de su acción sobre lo real, así como la construcción ineludible de una significación posible, registro imaginario del lenguaje. Creemos leerlo así en este pasaje de Ortega:

> "*Aun sin que el hombre se lo proponga, difícil es que al actuar sobre una materia no deje en ella alguna huella de intencionalidad, esto es, que el objeto corporal, una vez manipulado por él, añade a sus propias cualidades la de ser señal, símbolo o síntoma de un designio humano.*[412]"

---

a su vez un 50% de lo anterior, la zona de representación de lengua, labios, faringe y dedos.
(3) El gesto, al ser considerado por Ortega como una de las vertientes del habla, y la gesticulación como un conjunto de usos, estaría sometido a las mismas determinaciones a las que se encuentra sometido el conjunto de lo simbólico.

[411]El significante, para el psicoanálisis, se define por la relación y la diferencia respecto de otro significante. Por ello, no necesariamente tiene porqué coincidir con alguno de los niveles de la locución (fonema, palabra,etc), aunque todos y cada uno de ellos pueden ejercer como significantes en la medida en que aparezcan situados en una relación de oposición con otro. De ahí que el significante solotenga existencia en esa relación de oposición -principio diacrítico de Saussure-. Estas relaciones se despliegan en los órdenes de simultaneidad y de contigüidad, ámbito en el que Lacan también introducirá modificaciones. .No tenemos que olvidar que Lacan, aunque parte de la ligüística (Saussure y Jakobson), su cometido no es hacer lingüística sino fundamentar el psicoanálisis. Por ello **utiliza** los aportes de aquella ciencia para ceñir más y mejor el objeto de la propia: lo inconsciente. Así, con el transcurrir de su teorización, y ante las críticas surgidas desde el campo de la ligüística hacia su utilización, Lacan explicitó el uso dado por él, acuñando el neologismo *lingüisteria*: "*Un buen día me di cuenta de que era difícil no entra en la lingüística a partir del momento en que se había descubierto el inconsciente.(...) si se considera todo lo que, de la definición del lenguaje, se desprende de cuanto a la fundación del sujeto, tan renovada, tan subvertida por Freud hasta el punto de que allí se asegura todo lo que por boca suya se estableció como inconsciente, habrá entonces que forjar alguna otra palabra, para dejar a Jakobson su dominio reservado. Lo llamaré lingüisteria. (...) Mi decir que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, no pertenece al campo de la lingüística.*"(El Seminario, libro 20: *Aun*,(1972-1973), ed. Paidos, p.24.).

[412]ORTEGA Y GASSET, J.: *La reviviscencia de los cuadros*, O.C.T.VIII, p.490.

Así, el encuentro del significante con lo real produce el objeto -la dimens humana de lo real-, mientras que el campo de diferencias que constituye el significa aboca necesariamente al otorgamiento de un sentido a la menor puesta en acto de exigencia articulatoria. Indudablemente, como Ortega cita, entran en juego todo el bag de motivaciones personales de los implicados, todos los elementos extraverbales c valor de connotación de lo verbalizado, así como los determinantes circunstanciales la situación concreta. El énfasis dado por Lacan al registro simbólico no niega que lengua se encarne, que los lugares que lo simbólico designa estén ocupados por persor reales, por sucesos históricos, por los deseos y las inhibiciones de los hablantes *lenguaje está completamente cargado de nuestra historia-* :

> "*El lenguaje encarnado en una lengua humana, está hecho, no lo dudamos, con imágenes escogidas que poseen, todas ellas, cierta relación con la existencia viviente del ser humano, con un sector bastante estrecho de su realidad biológica, con la imagen del semejante. Esta experiencia imaginaria carga toda lengua concreta, y al mismo tiempo todo intercambio verbal, con algo que lo convierte en un lenguaje humano, en el sentido más prosaico y común del término humano* (...). *Somos seres encarnados, y siempre pensamos por medio de algún expediente imaginario que detiene, para, embrolla la mediación simbólica.*[413]"

La *función expresiva* recogida por Ortega y asignada al *contorno*,- formada p *todos los demás ingredientes de una circunstancia que no son palabra, que no son* sen: stricto *«lenguaje»*[414]-, aunque queda situda fuera de lo lingüístico, no por ello que fuera de lo simbólico: los gestos del cuerpo, la mímica de la cara, las inflexiones de voz, la situación de interlocución, todo ello no escapa a la estructura significante q encontramos en la lengua, tal como la define Lacan. ¿Cómo, sino, entender que síntoma neurótico, una paralisis conversiva, las imágenes de un sueño, los fallidos q implican exclusivamente a las funciones motoras, la reacción psicofisiológica ante presencia de una situación o un objeto fobígeno, etc, elementos todos que no implica

---

[413]LACAN, J.: El Seminario, libro 2: *El Yo en la teoría de Freud*, pp. 470-471.

[414]ORTEGA Y GASSET, J.: *El hombre y la gente*, O.C.T.VII, p.245.

sensu stricto la presencia de la palabra, puedan "traducirse" mediante esta? Recojamos, a modo de ejemplo, las palabras de Freud indicandó la estructura ligüística de las imágenes manifiestas de los sueños, paradigma del modo de elaboración de lo inconsciente:

> "(...) *el contenido manifiesto nos es dado como un jeroglífico, para cuya solución habremos de traducir cada uno de sus signos al lenguaje de las ideas latentes. Incurriríamos, desde luego, en error si quisiéramos leer tales signos dándoles el valor de imágenes pictóricas y no de caracteres de una escritura jeroglífica.* (...) *Así, pues, habremos de* (...) *sustituir cada imagen por una sílaba o una palabra susceptibles de ser representadas por ella.*[415]"

En distintos lugares, no obstante marcar siempre sus limitaciones y ambigüedades, Ortega coloca a la palabra como el medio más perfecto para la comunicación, para hacerse entender. Este lugar prioritario de la palabra lo es en la medida en que funciona en un conjunto mucho más amplio, el *contorno*, lugar donde Ortega radica la *potencialidad decidora*[416].

Ahora bien, que esos elementos expresivos puedan operar en la producción de la significación viene dado por su estructura simbólica, que les coloca bajo las reglas y los usos del lenguaje. La palabra es un significante (lingüístico) entre otros significantes (que pueden ser extraverbales), que adquiere su capacidad de significar en la articulación de una cadena de remisiones significantes dentro del conjunto posible de sus actualizaciones. No entendemos de otra forma las palabras de Ortega en las que unifica aquellos en la facultad de su *poder cuasiverbal*[417], solamente activado y dirigido por lo que la palabra enuncia. Así pues, lo *inefado* es la ocasión, en el discurso del hablante, para que el *contorno*, el Otro, tome las riendas de la significación del mensaje. Esto no es así, o solo en muy pequeña parte lo es, por un acto de libre albedrío del hablante, sino porque esa estructura de lo simbólico le fuerza a hacer una selección -es decir, una

---

[415]FREUD, S.: *La interpretaciónde los sueños*, O.C.T.I, p.516.

[416]ORTEGA Y GASSET, J.: *El hombre y la gente*, O.C.T.VII, p.245.

[417]Ibidem.

renuncia-, entre los significantes posible con los que podría construir su locución, y, u vez escogidos, habrá de combinarlos ordenados según las normas que le trasciender le obligan. Lo inefado es estructural, pues, en la medida en que la cadena de l significantes adolece de aquella imposibilidad de totalización que afecta al Otro. No puede decir todo, incluso de aquello que se puede decir y se quiere decir.

5.2.3. Las leyes del lenguaje.

El discurso del hablante, como discurso dirigido al Otro y desde el Otro, de inevitablemente, necesariamente, huecos, espacios de *inefado* que van a convertir locución en una propuesta de interpretación para el oyente, decisor del sentido único lo dicho.

La situación analítica participa de este esquema general: en lo que se escuch se dice otra cosa de lo que el locutor pretendía decir. Sin embargo, no toda la situaci humana dialogal pertenece al registro de la mántica; más bien las menos. Tampoco la situación de "diálogo" psicoanalítico, situación extrema al respecto pues se pide paciente que asocie las palabras libremente, es decir, que prescinda de cualqui organización lógica, de cualquier traba moral, de cualquier valoración de los ideales c la palabra socializada. Tal vez por ello, por "exigir" al analizante que diga "cualqui cosa", se revela en su plenitud la división del hablante en su acto, *entre lo que la lengu dice y lo que «con ella» decimos nosotros*, según la fórmula de Ortega:

> "(...)*la libertad en el ejercicio del significante lleva al máximo su polivalencia al mismo tiempo que su función creadora, con su acento de arbitrariedad*;(...)[418]"

El paciente hace la experiencia del determinismo del lenguaje que le muev quiera o no quiera, para su asombro y para su incomodidad, desde la imposibilidad d decirlo todo, hasta un decir en exceso y un decir en falta que constriñen su libertad colocan sus manifestaciones siempre sobre la vía del equivoco. Este fue descubrimiento de Freud. Es lo que le enseñaron los sueños, los síntomas, los lapsus

[418]LACAN, J.:*Las formaciones del inconsciente*, ed. Nueva Visión, p.79.

En ellos se escondía un decir en exceso y en defecto respecto al discurso consciente del paciente. Si escuchar es interpretar, *leer es interpretar*[419].

Ahora bien, frente a cómo algunos epistemólogos quieren presentar al psicoanálisis del lado de las artes adivinatorias[420], la fundamentación lacaniana del inconsciente freudiano separa radicalmente al psicoanálisis de cualquier subjetivismo intuitivo. Si la interpretación analítica se deslinda de la interpretación oracular, o de la interpretación delirante del paranoico, es porque el analista se atiene *a la letra*, se deja conducir por las palabras del analizante, subordinándose a un desciframiento regulado por las leyes del lenguaje, leyes que terminarán entregando el sentido del mensaje del locutor en un trabajo que Freud denominó de *desplazamiento* y *condensación* . Desde Lacan sabemos que este trabajo no es otra cosa que el efecto de las leyes de la sustitución significante en su doble eje metafórico y metonímico. Son ellas las que, basadas en la polisemia del significante, hacen decir al hablante otra cosa de lo que quería decir:

> "*Lo que descubre esta estructura de la cadena significante es la posibilidad que tengo, justamente en la medida en que su lengua me es común con otros sujetos* (...), *de utilizarla para significar* muy otra cosa que lo que ella dice.
> (...) *La función propiamente significante* (...) *tiene un nombre* (...) *es la* metonimia.
> (...) *Designaremos con ella la primera vertiente del campo efectivo que constituye el significante, para que el sentido tome allí su lugar.*
> *Digamos la otra. Es* la metáfora.[421]"

Pero si el dicente cede al oyente -en posición de Otro-, el poder decisorio del sentido de su discurso, no por ello renuncia a delimitarlo en lo más posible y en el orden de la intencionalidad comunicativa que lo mueve. Los recursos con los que cuenta para ello son los que transcurren por esos dos ejes, posibilitadores de los efectos de sentido

---

[419]ORTEGA Y GASSET, J.: *Qué es leer*, O.C.T.IX, p.752.

[420]Es el caso de Mario BUNGE.

[421]LACAN, J.: "La instancia de la letra...", en *Escritos*, pp. 485-486.

poéticos que enriquecen ilimitadamente las lenguas nacionales, pero también limitadores del lenguaje funcional al que plagan de inexactitudes, lagunas, impresiciones, fugas, en su cometido de transmitir el significado del mensaje. De aquí que el malentendido sea la condición natural de la comunicación humana, y la comprensión solo se pueda alcanzar leyendo entre las líneas -*como por detrás de las frases leídas*, dice Ortega; en el *mediodecir*, según neologismo de Lacan-, exhuberancia y deficiencia de lo explícitamente dicho, de lo fijado en lo escrito.

Ortega define en diversos textos[422] estas leyes que él aisla en todo decir, incluso en *toda actividad semántica*. En su formulación más concisa, dicen así:

> "*1.º Todo decir es deficiente -dice menos de lo que quiere.*
> *2.º Todo decir es exuberante -da a entender más de lo que se propone.*"

Sabemos que Freud, una vez puesto sobre la pista de la presencia dinámica de un estado de conciencia ajeno a la dirección voluntaria del sujeto -lo inconsciente-, encuentra como problema hallar las vías de comunicación entre ambos estados psíquicos de forma que si la acción patógena eficaz procede en dirección de lo inconsciente a lo consciente, la acción terapéutica pueda recorrer el camino inverso y probar su eficacia. Abandonada la tentativa hipnótica y fijada la cura sobre el discurso de los pacientes, Freud encuentra en el método de la *asociación libre* el mecanismo operativo homólogo a las formaciones de lo inconsciente. Recordemos que la teoría del conflicto psíquico en el momento de la primera tópica freudiana, señala la lucha entre aquellos dos estados de lo psíquico, situando entre ambos la acción de la *represión* que mantiene en lo inconsciente las ideas rechazadas por lo consciente, y la *censura* a modo de filtro que adecúa o niega su paso a aquello de lo reprimido inconsciente que pugna por acceder a la conciencia. Sin embargo, como lo inconsciente insiste perennemente en su intento de reconocimiento, logra hacerse presente a la conciencia a través de recursos precisos, recursos que Lacan reconocerá como las figuras de la retórica. De esta manera -

---

[422]ORTEGA Y GASSET, J.: *Velazquez*, cap. 1º:La reviviscencia de los cuadros, O.C.T.VIII, p.493; *Miseria y explendor de la traducción*, O.C.T.IX, p.751; *La filosofía parte a la descubierta de otro mundo*, O.C.T.9, p.394.

deformados, alterados, desordenados, absurdos, elididos, sustituidos, desplazados, etc-, los contenidos inconscientes emergen al hacerse aceptables a la conciencia, pues esta no puede reconocer en ellos, ahora, aquello angustiante que les mantenía apartados. Así, las formaciones de lo inconsciente son formaciones de compromiso entre dos exigencias antagónicas. Su resultado es el producto de un trabajo estilístico que cifra su significado, velando en su apariencia aquello prohibido que, sin embargo, muestra[423]. De esta forma, en las formaciones de lo inconsciente se manifiesta más de lo que se dice, ya que su sentido desborda lo estrictamente enunciado del lapsus, o lo escuetamente mostrado por las imágenes de un sueño o por el dolor y la disfunción del síntoma. La primera década de la obra freudiana -1895-1905- se aplica al estudio de la estructura significante del discurso, acentuando enseguida las manifestaciones en los sujetos normales de los mismos mecanismos actuantes en sus pacientes, pues no tarda en ver lo universal de las leyes que rigen los trastornos neuróticos.

Pero, es particularmente en el fenómeno del chiste donde Lacan va a ejemplificar -siguiendo lo hecho por Freud en su obra específica sobre el tema[424]-, la vertiente exuberante de esta doble dimensión del decir, pues en él converge

> "*esta verdad común a la experiencia lingüística y a la experiencia freudiana: es imposible obtener un mensaje a partir de un sujeto cualquiera si no existe una cadena significante y una red de los empleos; es la existencia de ese mecanismo complejo lo que hace que un discurso diga siempre más de lo que quiere decir.*[425]"

En el chiste se reconoce fácilmente el mecanismo de condensación freudiano, mecanismo en el que se produce la colisión, la interferencia del circuito intencional y el circuito significante. Entre lo que pretende decir el hablante y lo que se desliza en la construcción de su discurso hay un desacuerdo, una incongruencia que el Otro sanciona

---

[423]Para todo lo anterior cf. el capítulo VI: "La elaboración onírica", de la *Interpretación de los sueños*, de S.FREUD, O.C.T.I, pp.516-655 .

[424]FREUD, S.: *El chiste y su relación con lo inconsciente*, O.C.T.I, pp.1029-1168

[425]LACAN, J.: *Las formaciones del inconsciente*, ed. Nueva Visión, p.70.

como tal, pues no figura en el código de la lengua. El producto de dicho (des)encuent es una sustitución significante -eje de la sincronía-, completa o fallida, que porta en efecto metafórico ese plus de sentido que le hace decir algo más que lo enunciado[426]. H surgido algo nuevo que no se encuentra registrado en los usos de la lengua.

Del lado de la otra vertiente, la vertiente de la falta, de la insuficiencia en decir, la vertiente de la resistencia al sentido, al poder decirlo todo, Lacan toma l ejemplos freudianos de la *Psicopatología de la vida cotidiana*. Allí encontramos -p ejemplo, en el olvido de nombres propios extranjeros-, el desplazamiento actuando e la cadena de las combinaciones significantes -eje de la diacronía-. En esta, surge u vacío que llama a ser completado metonímicamente[427]. El significante que viene a es lugar, que no es el suyo, ni es él el que corresponde a ese sitio, marca con su deficienci el rastro de lo que no pudo ser dicho.

Indudablemente, ambas operaciones sólo son posibles cuando, como dice Orteg la interlocución se produce *dentro de un ambiente de cosas comunes*[428]. Es el Otr como *tesoro del significante* en expresión de Lacan, el espacio y el tiempo común d los hablantes, pues un *ambiente de cosas comunes* no es más que un universo d lenguaje común construido en el devenir de la historia de los discursos forjados po sus protagonistas. Este lugar común, este sedimento del tiempo, alberga el conjunto d los usos posibles de la lengua que se trate, desde sus empleos arcaicos, hasta l paulatina incorporación de las producciones más novedosas. Esto hace que

---

[426]Recojamos aquí la fórmula propuesta por Lacan para la metáfora:

$$f\left(\frac{S'}{S}\right) S \cong S\,(+)\,s$$

que se lee: la función significante de la sustitución de un significante por otro e congruente con la producción de un plus de significación.

[427]Recojamos aquí la fórmula propuesta por Lacan para la metonimia: f (S... S' $S \cong S\,(-)\,s$; se lee: la función significante de la combinación del significante con e significante es congruente con la resistencia a la producción de significión.

[428]ORTEGA Y GASSET, J.: *La reviviscencia de los cuadros*, O.C.T.VIII, p.493.

efectivamente, la producción de la significación por el efecto de sustituciones y combinaciones significantes varíe en función del momento histórico y del espacio lingüístico que se trate, pues si su producción depende del poder discrecional, sancionador, del Otro, las convenciones actuante en los empleos de la lengua marcarán el nivel de discurso común aceptado y el régimen de aquello que será señalado como discordante, para cargarlo con valor de mensaje a la cuenta de los índices de una desviación de sentido a desvelar. Destaca, pues, en la esencia de estas leyes del lenguaje su ser determinante sobre la intencionalidad del locutor, quien es desbordado en su decir, bien sea por exceso o por defecto, burlado en su ingenuidad voluntarista de creer que el lenguaje es el útil de la conciencia, la herramienta dócil por ser la más conocida, las más cercana, la más común:

> "(...) *decir es siempre un* querer *decir* tal cosa determinada. *Esta cosa determinada es la que jamás logramos decir con plena suficiencia. Siempre habrá una cierta inadecuación entre lo que en la mente teníamos y lo que efectivamente decimos.*[429]"

En el chiste -tomado por Lacan como paradigma de la situación de interlocución donde se despliegan estas leyes-, la presencia del lenguaje como tercero anónimo ajeno a los interlocutores pero común a ambos, produce la emergencia del sentido novedoso al señalar como extraño al contenido manifiesto completo anticipado en la frase emitida por el sujeto y esperada por el oyente, aquella palabra o frase en la que se carga el acento disonante con lo que antecede y donde se hace inmediatamente patente su poder sancionador en el efecto de sorpresa exigido para su efecto hilarante.

Exceso y defecto, en Ortega; condensación y desplazamiento, en Freud, metáfora y metonimia, en Lacan, son los nombres del mismo fracaso intencional de una voluntad que se encuentra desbordada en su capacidad de obrar con la lengua. La conciencia, y la voluntad que encarna su potencia rectora de la vida psíquica, aparece en estas ocasiones con todas las servidumbres de la desposesión de su cetro. El lenguaje obra según sus propias leyes, leyes que se muestran irreductibles a la función que se les

[429]Ibidem.

atribuye en la economía del psiquismo. No sólo se muestra así en el campo de las afasias, perturbaciones neurológicas del lenguaje en las que se conserva intacto el nivel de pensamiento. El psicoanálisis nos ha mostrado su acción determinante en todo el campo del discurso corriente, a través de la *psicopatología de la vida cotidiana*. Es ahí donde Freud encuentra la exuberancia y la deficiencia en el decir común, pues el discurso corriente muestra en su grietas la emergencia o el reclamo de algo que sobra o que falta al enunciado.

En este punto volvemos a reclamar en Ortega un compromiso teórico para dar cuenta de la dinámica subyacente que implica este proceso de decir en más o decir en menos. Es cierto que puede mostrarse legítima una andadura en el tema que se detenga en la enunciación de esas leyes como constatación de un hecho de experiencia. Sin embargo es como si a Ortega pudiera exigírsele más por cuanto fuerza ese nivel descriptivo para que de cuenta de otros hechos mucho menos manifiestos.

Freud, por las motivaciónes clínicas y científicas de su investigación, hubo de suponer necesariamente un dinamismo y un sujeto a este decir submanifestado y subentendido. Su teorización de los hechos clínicos le llevó a situar en la dinámica del deseo y en la topología de lo psíquico, la acción de un pensamiento inconsciente como la *otra escena* en la que la enunciación va a gobernar lo enunciado en el nivel de lo preconsciente-consciente. Porque Freud pudo escuchar que los síntomas de los neuróticos, los lapsus, los olvidos, los sueños, los chistes, manifiestan más de lo que dicen y ocultan otra cosa de lo que manifiestan, por ello pudo generalizar los mecanismos actuantes en el campo clínico. En este, la exuberancia y la deficiencia en el discurso común de los pacientes sometidos a la técnica de la asociación libre, mostraban que eran los resortes a traves de los cuales lo inconsciente elaboraba determinadas representaciones que emergían como producciones lingüísticas novedosas. Por su homología con las leyes del lenguaje, Freud pudo reducir el absurdo y la incoherencia aparente de su forma, pues se mostraban como un sin-sentido en el campo de pensamiento consciente, encontrando las reglas de transcripción que desvelaba la lógica que las animaba reconstruyendo el sentido que parecían no tener. Así pues, nadie mejor que Freud para estar de acuerdo con la idea de que *decir algo implica*

innumerables cosas que se subdicen[430].

Pero sigamos un poco más. Solo entendiendo el lenguaje como articulado en cadenas significantes se puede proponer la reconstrucción del sentido "completo" del enunciado a través de un artificio como lo es el de la "asociación libre". En él se insta al sujeto a que comunique en voz alta todas aquellas imágenes, pensamientos, recuerdos,etc,

> " *cualesquiera que sean. No deberá detenerlas, pensando que no tienen relación con lo buscado, o, por serles desagradable, comunicarlas. Si nos obedece y prescinde de toda crítica y toda retención, hallaremos infaliblemente lo buscado.*[431]"

Lo buscado era para Freud la representación patógena inconsciente, elemento final de una cadena asociativa que partía de la representación consciente inicial y en la que cada palabra intermedia podía ser la apertura de otra cadena asociativa nueva. Esto no supone ninguna indeterminación ilimitada o asociacionismo mecánico, pues las cadenas asociativas están regidas por las representaciones del deseo, representaciones privilegiadas que actúan a modo de polo de atracción sobre las demás, a las que organizan y orientan[432]. ¿Qué ardid descubre Freud, pues, para restituir la continuidad del "pensamiento" inconsciente que se truncó en su desarrollo por acción de la censura? Simplemente favorecer la producción en la cadena discursiva del mecanismo significante de la *combinación*. Apoyada en este deslizamiento metonímico, encontrará su ocasión la *metáfora* para producir su efecto de sentido en el juego de sustituciones de un

---

[430]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.494.

[431]FREUD, S.: *Estudios sobre la histeria*, O.C.T.I, p.147.

[432]Recordemos que en este punto Freud mismo (*Para la rehistoria de la técnica psicoanalítica*, O.C.T.III, pp.2462-2463.) reconoce la deuda que tiene con cierta tradición literaria del siglo XIX, presente en él mismo a través de un proceso de *criptoamnesia* relacionado con la obra del Ludwing Börne, en la cual el autor ofrece su método para ser un escritor original: "*Tomad unos cuantos pliegos de papel y escribid durante tres días, sin falsedad ni hipocresía, todo lo que se os ocurra* (...) *y al cabo de los tres días quedaréis maravillados ante la serie de ideas originales e inauditas que han acudido a vuestro pensamiento.*"

significante por otro. No parece ser otra cosa aquello que nos propone Ortega como forma de acceder a todo lo que puede ser entendido en lo que no ha sido dicho:

> "*Si tiramos de lo dicho extraeremos a la rastra, como si fuesen sus raíces, todo lo que con ello va subdicho, de suerte que, aunque es siempre muy poco lo efectivamente dicho, es mucho lo que, sin propósito y aun contra propósito, queda manifiesto.*[433]"

Esta cita de Ortega recupera un tema ya reiterado en otras partes de nuestro trabajo y al que habremos de volver más tarde[434]. Nos referimos a la presencia de la acción de alguna suerte de dinamismo operativo más acá de la conciencia del individuo. Esto, que encuentra en *Vitalidad, Alma, Espíritu* su elaboración más explícita a través de la confección de una topología de lo psíquico, resurge en el presente tema del lenguaje en la insistencia orteguiana en ese desbordamiento del hablante por la lengua en su decir. *Sin propósito y aun contra propósito* indica aquello que, ajeno a la voluntad del hablante, insiste desde algún lugar extraño a su autoconciencia, lugar de latencias que logran imponer su mensaje obediente a alguna especie de alteridad intencional. Porque no es solamente lo que llevamos dicho acerca de los automatismos propios a la lógica del significante que impone al hablante una situación de supeditación a la lengua. Se trata de algo más. Es el planteamiento de la actuación en un nivel psíquico no consciente, de fuerzas elementales y primarias, dotadas de capacidad rectora en la construcción de nuestros enunciados:

> "*Pero aún hay que añadir más. Los supuestos actuantes en nosotros al decir algo no son solo los que nos constan. Bajo este subsuelo de lo que «por sabido se calla» opera otro aún más profundo y decisivo, constituido por los supuestos que, siendo activos en nosotros, tienen un carácter elementalísimo y tan radical que no nos damos cuenta de ello.*[435]"

---

[433]ORTEGA Y GASSET, J.: *La reviviscencia de los cuadros*, O.C. T.VIII, p.494.

[434]Cf. cap.4, epi.: "La topología del saber: *Ideoma y Draoma*", y el cap.6, "*El psiquismo humano: su estructura y su dinámica*".

[435]ORTEGA Y GASSET, J.: *La reviviscencia de los cuadros*, O.C.T.VIII, p.494.

Ese *subsuelo*, ese lugar *más profundo*, que no es un simple receptáculo pasivo de los legados históricos con los que se encuentra el individuo de la especie en la misma hora de su nacimiento, sino que será *decisivo* en su actividad como sujeto, ese lugar que alberga supuestos de un carácter tan *elementalísimo y tan radical* que dispondrá su actuación más allá de la intencionalidad y del albedrío del mismo actor, ese lugar se manifestó, para Freud, con la necesidad de ser recortado de entre la totalidad de las funciones y manifestaciones psíquicas de las personas, para destacarlo como un psiquismo *inconsciente*, inconsciente al que Lacan adscribió un *sujeto* que diera cuenta del agente de aquello que se manifiesta más allá y más acá en el mensaje del hablante.

5.2.4. El gesto.-

5.2.4.1. Su caracter radical-creativo.

Siguiendo dentro del ámbito de habla[436], prosigue Ortega con su indagación reductiva. Una tercera limitación del lenguaje la encuentra en el apoyo que el decir reclama de la actividad gestual concomitante al hablar, en la hora de hacerse entender.

Sin embargo, la relevancia que Ortega concede al gesto afecta al lenguaje no de manera lateral, como recurso enfático, amplificación expresiva de nuestro decir -como analizaremos posteriormente-, sino que, incluso, plantea una idea sobre su mismo origen, sobre el momento inaugural en el que el ser humano, realizando un acto de limitación creativa de sus posibilidades expresivas, produciría una especie de salto cualitativo que le pondría en la pista de la evolución de la especie. Si este origen necesariamente va a tener que situarse en un punto mítico, en cambio se legitimaría su consideración como tema de estudio en la medida en que podemos reconocerlo en el continuo hacerse de la lengua, *en el fieria radical*(...) *que no solo opera en el origen utópico de la lengua, sino en las grandes lineas de su desarrollo*(...).

Propiamente, Ortega, tomando el caso de la constitución de la gramática, nos

---

[436] En este punto, Ortega parece no diferenciar explícitamente entre lenguaje, lengua y habla. Sin embargo, dado el binomio de que se trata aquí, actividad fónica - actividad general, resalta el nivel fonemático del lenguaje, su puesta en acto, ya sea en su m omento creativo o reproductivo.

plantea, como en metáfora, este proceso constituyente, este paso del gesto al habla[437]. En un primer momento está la *gesticulación total, en que interviene todo nuestro cuerpo*. En un segundo momento, de este *complejo expresivo* que constituye *la general gesticulación que es la carne humana*, acaba desgajándose el *gesto verbal* por su cualidad de vincular determinados *signos sonoros* a determinadas significaciones constituyendo lo que, en sentido estricto entendemos por lenguaje:

> *"... el gesto verbal termina en signos sonoros -los vocablos- que son relativamente fijos y a que van adscritas significaciones relativamente precisas y abstractas.*[438]"

Sin embargo, al ser la pronunciación *la raíz misma* del lenguaje, su *auténtico ser*[439], el gesto retoma su caracter radical:

> *"La producción de sonidos articulados es sólo un lado del hablar. El otro es la gesticulación total del cuerpo humano mientras se expresa. (...) [esto] hay que tomarlo en serio y resolverse a aceptar esta enérgica fórmula: hablar es gesticular*[440]."

437

GESTICULACION GENERAL DEL CUERPO		
AUDICIÓN	SÍMBOLO	VISIÓN
Gestos sonoros		Movimientos
Palabras oidas	->	Signos visuales
Sonido complejo (morfemas)	->	Ideograma (grafemas)
Sonido elemental (fonemas)	->	Alfabeto (grafemas)

[438] Ortega y Gasset, *Qué es leer*, O.C.T.IX, p.759.

[439] Ortega y Gasset, *Qué es leer*, O.C.T.IX, p.758.

[440] Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, O.C.T.VII, pp.255.

5.2.4.2. El recurso al mito y la introducción de lo simbólico: la fantasía en el origen.

Pero, ¿qué es, en todo este planteamiento orteguiano, aquello que va a *retomar* las resonancias freudianas que *creemos* reconocer en el conjunto del tema del lenguaje?, ¿qué justificaría este detenimiento aquí, en este punto, dentro del conjunto de la teoría del lenguaje?

Nos interesa señalar que tanto Ortega como Freud marcan un momento de acceso de la especie al orden del símbolo, momento que, necesariamente, se ha de situar en un espacio y un tiempo del orden del mito. Es un momento fundacional, constituyente de lo humano. Mito de los orígenes, en la medida en que para Ortega es imposible separar lo humano del lenguaje[441]. Sin embargo, va a ser necesario que hagamos un nuevo recorrido con Ortega ya que al lenguaje "se llega"[442].

El ser inaugural de lo humano no supone en ninguna medida el sostenimiento de ninguna tesis creacionista, aspecto que Ortega rechaza de manera explícita. Tampoco le parece suficiente una explicación meramente evolucionista. En el fondo, el debate versa sobre la posibilidad de que el origen del lenguaje pueda tener estatuto de problema

---

[441] Recojamos que, Ortega, utiliza la metáfora del crimen inaugural en el origen de la constitución de la gramática en cuanto teoría, es decir, en cuanto formalización - simbolización-de un hecho de experiencia: "la invención de una nueva técnica: la escritura."(Ortega y Gasset, *Qué es leer*, O.C.T.IX, p.759 n.2).

[442]

ANIMAL	PREHUMANO	HOMBRE
Necesidad presente	de comunicación: implementada	representada
Alteración	Fantasía	Ensimismamiento
Señal	Necesidad lírica	Expresión
Grito diferencial	Gesto verbal	Signo sonoro
-------	--------	Lenguaje

científico. En otro lugar ya hemos señalado como Ortega se hace eco de la interdicci volcada sobre semejante cuestión por los lingüistas en su afán de acceder a un sab científico sobre su objeto: sería aquella, una pregunta metafísica, irresoluble desde objetividad de un saber positivo.

Pero Ortega, que no es lingüista sino filósofo, se siente incómodo por es marginalidad dada al tema, y sostiene la posibilidad de su abordaje desde consideración de que las fuerzas generadoras que en su momento pudieron dar orig al lenguaje, están presentes en la actualidad a través del continuo hacerse que es lengua. Por tanto, el reconocimiento, el aislamiento de dichas fuerzas y mecanismos n permitiría una transposición legítima sobre aquellos albores lingüísticos de la humanida

Aquí insiste:

> *"... en una u otra medida, siguen hoy funcionando las potencias generetrices del lenguaje, y no parece haber razón para pensar que sea imposible poner de manifiesto en el hablar de hoy esas potencias. No intentar esto es lo que hace imposible tratar con alguna verosimilitud sobre el origen del lenguaje."*[443]

Que el hombre es producto evolutivo -más exactamente, en evolución-, aceptado y propugnado por Ortega. Sin embargo, el surgimiento del lenguaje no podr ser explicado desde una linealidad animal-humano. Hay "un momento" en el que s instaura, en el que surge la "función primigenia" en que Ortega sitúa el despegue de l animalidad de aquel ser que, por ella, sin ser hombre aún, tampoco era simplement animal: la fantasía, la "hiperfunción imaginativa" que pondría al prehomínido en camino de progresar en su capacidad de *ensimismamiento*. La intimidad así surgida urgí en su necesidad de expresión. Se instaura así una tensión entre *la incoercible necesida de hacer patente al otro lo que en su propio «interior» hervía oculto*, y el sistema d señales directas de la realidad percibida. La pérdida de un referente objetivo que supon la presencia de esta intimidad, fuerza el paso del señalamiento a la designación. Surg

---

[443] Cf. para todo lo anterior y lo que sigue: ORTEGA Y GASSET, J.: *El hombre la gente*, O.C.T.VII, cap.XI, p.251 ss.

así la palabra que "interpreta" la fantasía, traduciéndola de manera que la simple señal sea ahora portadora de significación propia[444]:

> *"Esta riqueza interna, ajena a los demás animales, dio a la convivencia y al tipo de comunicación que entre éstos existe un caracter totalmente nuevo, porque no se trató ya sólo del envío de señales útiles referentes a la situación en su contorno, sino de manifestar la* ***intimidad*** *(...) la simple señal tuvo que convertirse en expresión, esto es, en una señal que porta en sí misma un sentido, una significación*[445].

Esta tensión permanente entre el "decir" la subjetividad y el repertorio expresivo dispuesto socialmente a través del "habla", va a estar siempre presente -a modo de huella filogenética- en el hacerse cotidiano del lenguaje.

Resumamos. Para Ortega el ser humano se constituye a través de esa función primigenia que es la fantasía, la cual le impele a su expresión; para ello ha de constituir un sistema significante de esa realidad íntima, subjetiva: el sistema de gritos diferenciales en posesión del animal y que le sirve de señalización directa de la realidad, se hace lenguaje a través del gesto verbal. La necesidad de comunicación presente en el ámbito animal, se ve implementada en el prehumano, hasta llegar a ser "representada" en el hombre. Así, éste se independiza de la *alteración* permanente en que vive el animal, para acceder a la racionalidad de las ideas a través de la *selección, educación y disciplina ejercidas durante cientos de miles de años* sobre su capacidad de

---

[444] Es interesante considerar este planteamiento orteguiano en relación a las tesis pavlovianas sobre el lenguaje. No es menester forzar mucho las cosas para que podamos apreciar rápidamente el paralelismo existente entre **el primer sistema de señales** de Pavlov, y la cosideración orteguiana de esa etapa común al animal y al prehomínido en que se comunica por medio de señales directas de la realidad que hacen referencia a datos objetivos. Así mismo, el **segundo sistema de señales**, específico de lo humano para Pavlov, vendría marcado en Ortega por ese paso, también específico de la necesidad expresiva del hombre, en el que la señal, al perder su referencia exterior, necesida dotarse de sentido propio. Cf. PAVLOV, Iván: "El reflejo condicional", en "Iván Pavlov: psicología y Fisiología", Alianza Editorial, Madrid, 1970

[445] ORTEGA Y GASSET, J.: *El hombre y la gente*, T.VII, cap.XI, p.253.

ensimismamiento.

Vemos aquí, pues, el paso de la naturaleza a la cultura explicitado a través del acceso al lenguaje, pues aunque Ortega situa como motor interno de su génesis esa *hiperfunción imaginativa*, no es hasta que se da el paso de la señal al significante que se produce la hominización de ese *animal anormal.* La necesidad de compartir con los otros ese ámbito privado exige la implantación de la convención de los usos significantes en la colectividad, quedando así constituido un sistema con dos polaridades que van a poder tomar distintos valores, pero que remiten de un lado a un universo-del-significante y, de otro, a un sujeto-al-significante.

No vamos a introducir aquí el conjunto de las tesis freudianas referentes al proceso de hominización y el acceso a la cultura, cosa que haremos posteriormente[446]. Sin embargo, sí será oportuno tomar aquellas que, por su pertinencia al tema que abordamos, encuentran aquí su lugar.

La postulación orteguiana del punto de diferenciación de lo humano con lo animal en ese momento de *superabundancia de imágenes, de fantasmagorías que en él empezó a manar y creó dentro de él un «mundo interior»*, encuentra su justa réplica en la fantasmatización de la teoría freudiana. Aunque tal vez sería exagerado defender un abandono total de la teoría del trauma, es conocido que Freud, desde muy pronto, plantea lo psíquico como la realidad que interesa al psicoanálisis, oponiendola al *mundo exterior real.* Es en aquella realidad, esa *otra escena*, donde se juegan los procesos y las fuerzas que interesan a las estructuras que conforman nuestra conducta.

> *"(...) lo que en esta situación nos desorienta es el desprecio de la realidad y el hecho de no tener para nada encuenta la diferencia que existe entre realidad e imaginación . (...) Siempre quedará, en efecto, el hecho real de que el enfermo ha creado dichos sucesos imaginarios, y desde el punto de vista de la neurosis posee este hecho la misma importancia que si el contenido de tales fantasías fuera totalmente real. Estas fantasías poseen, pues, una realidad psíquica en contraste con la realidad material, y poco a poco vamos llegando a comprender que en el mundo de las neurosis la realidad que desempeña el papel*

[446] Cf. cap.6, epi.: *El malestar en la cultura como naturaleza del hombre.*

predominante es la realidad psíquica[447].

En la búsqueda de estos elementos últimos que dieran cuenta de aquello que fuera irreductible en la vida psíquica[448], Freud no solo estableció la presencia del *fantasma (Phantasie)* en la vida de cada persona, sino que llegó a postular como necesaria la presencia de unas formaciones psíquicas que denominó *fantasma originarios (Urphantasien)*, Estas formaciones, patrimonio filogenético de la humanidad, serían estructurantes de la vida fantasmática individual, más allá de la presencia contingente de las experiencias vitales particulares:

> *"Experimentamos la impresión de que todos estos sucesos de la vida infantil constituyen un elemento necesario e indispensable en la neurosis, pues cuando no corresponden a la realidad, son creados imaginativamente. De todas maneras, el resultado es el mismo, y no hemos podido observar todavía diferencia alguna entre los efectos de los sucesos reales de este género y los producidos por las creaciones imaginativas homólogas. (...) La primera interrogación que se nos plantea es la referente al origen de la necesidad de estas invenciones y a la procedencia de los materiales que las constituyen. No podemos dudar de los móviles a que obedecen, pero sí habremos de intentar explicarnos por qué hallamos siempre invenciones de idéntico contenido. (...) A mi juicio, tales fantasías, a las que, en unión de otras varias, creo poder calificar de «primitivas», constituyen un patrimonio filogenético. Por medio de ellas vuelve el individuo a la vida primitiva, cuando la suya propia ha llegado a ser excesivamente rudimentaria. Es, además, posible que todo lo que el sujeto nos relata como fantasías durante el análisis, o sea la seducción infantil, la excitación sexual a la vista del comercio sexual de los padres y la amenaza de la castración, o más bien, la castración; es posible, repito, que todas estas invenciones fueran en épocas lejanas, en las fases primitivas de la familia humana, realidades concretas, y que dando libre curso a su imaginación ni haga el niño sino llenar, con ayuda de la verdad prehistórica, lagunas de la verdad individual. Se experimenta, pues, la impresión de que la psicología de las neurosis es susceptible de proporcionarnos, sobre las fases primitivas de*

---

[447] FREUD, S.:"La formación de síntomas", en *Leccciones introductorias al psicoanálisis*, O.C.T.II, pp.2352.

[448] En el ánimo de no repetirnos obviamos lo que expondremos en el cap. epi. 6. Sin embargo para la comprensión de lo que sigue es inevitable considerar todo lo expuesto allí sobre el "proceso primario".

la evolución humana, datos más numerosos y exactos que ninguna de las restantes fuentes de que disponemos[449].

Si el motor de lo psíquico para Freud es el deseo, este va a encontrar su articulación en el fantasma, el cual se constituye por ello mismo en sede de operaciones defensivas primordiales en la medida que el deseo es deseo prohibido, deseo reprimido, deseo inconsciente. El dinamismo propio de esta fantasmática busca sus vías de expresión en la conciencia y en la acción. Si la función primaria del fantasma es la escenificación del deseo, lo representado irá más allá del objeto del deseo para configurar escenificaciones en una secuencia en la que queda incluido el sujeto y su objeto, afectos ambos a todas las posibilidades dinámicas de las leyes que rigen lo inconsciente.

Este caracter de "escena", que Freud estableció del lado de lo imaginario en el mundo fantasmático, recorre los diferentes niveles de lo psíquico, desde los *sueños diurnos* conscientes, los *fantasmas inconscientes* que, pese a su nomenclatura, Freud parece situar más del lado de lo preconsciente con su potencialidad para hacerse conscientes, pero sin serlo, hasta los claramente incoscientes, para llegar por último a los "originarios", con su caracter organizador de los anteriores y su temática sobre los orígenes, a los que intentan dotar de una representación, de una imaginarización dramatizada que de cuenta de lo real de la pulsión.

Siguiendo con el puente que supone el estudio de los procesos neuróticos para construir un hipotético pasado ancestral de la humanidad, Freud parece situar la fantasía, como función, en el proceso de renuncia al goce que hubo de realizar el hombre original como condición de posibilidad en la constitución de grupos civilizados:

"Bajo la influencia de la necesidad exterior, llega el hombre a adquirir poco a poco una exacta noción de lo real y adaptar su conducta a aquello que hemos convenido en denominar «principio de realidad», adaptación que le fuerza a renunciar, provisional o permanentemente, a diversos objetos y fines de sus tendencias hedonistas, incluyendo entre

[449] FREUD, S.: Op.Cit. p.2354.

ellas la tendencia sexual[450]."

Esta renuncia no es una simple supresión de componentes de conducta en los individuos afectados, sino que costituiría, más bien, una sustracción, siempre imperfecta, cuyo resto sería precisamente la "fantasía", resto que asegura y marca los límites de la recuperación de goce posible para el sujeto humano. Se convierte así la fantasía en el ámbito de lo posible, de la omnipotencia, la reserva íntima donde restituir las satisfacciones negadas por las exigencias culturales, exigencias que atienden a la conservación de la vida y a su reproducción, en detrimento de las propias exigencias individuales de satisfaccion pulsional de esta:

> *"Pero todo renunciamiento al placer ha sido siempre doloroso para el hombre, el cual no lo lleva a cabo sin asegurarse cierta compensación. Con este fin, se ha reservado una actividad psíquica, merced a la cual todas las fuentes de placer y todos los medios de adquirir placer a los cuales ha renunciado continúan existiendo bajo la forma que los pone al abrigo de las exigencias de la realidad y de aquello que denominamos «prueba de la realidad». Toda tendencia reviste en seguida la forma que la representa como satisfecha, y no cabe duda de que complaciendonos en las satisfacciones imaginarias de nuestros deseos, experimentamos un placer, aunque no lleguemos a perder la conciencia de su irrealidad. En la actividad de su fantasía continúa gozando el individuo de una libertad a la que la coerción exterior le ha hecho renunciar, en realidad, hace ya mucho tiempo. No bastándole la escasa satisfacción que puede arrancar a la vida real, se entrega a un proceso, merced al cual puede comportarse alternativamente como un animal, sólo obediente a sus instintos, y como un ser razonable*[451]."

Si bien Freud no va a relacionar explícitamente a la fantasía con la actividad lingüística, sí, en cambio, la subsume en la medida en que la fantasía estaría en el origen de los sistemas de representación colectiva, uno de los cuales es el lenguaje:

> *"(...) parece muy posible aplicar la concepción psicoanalítica obtenida en el estudio de los sueños a los productos de la fantasía de los pueblos, tales como los mitos y las fábulas (...) No ve el primer impulso a la formación de mitos en una necesidad teórica de explicación de los*

---

[450]Ibidem.

[451] Cf. FREUD, S.: Op.Cit. pp.2354-2355

fenómenos naturales o de justificación de preceptos culturales o usos devenidos incomprensibles, sino que lo busca en aquellos mismos «complejos» psíquicos y en aquellas mismas tendencias afectivas, cuya existencia hubo de comprobar como base de los sueños y de la formación de síntomas[452]*."*

Así pues, en la medida en la que el prehomínido que se organizaba en hordas va evolucionando hacia los grupos culturales con la institución del Tótem y el tabú del incesto, los cuales suponen la represión primaria de las pulsiones sexuales y agresivas y la institución de la ley y el intercambio de los bienes -particularmente de las mujeres-, en esa misma medida las tendencias afectivas así reprimidas, los deseos que han de quedar por ello insatisfechos, construyen y encuentran su refugio en la actividad fantasmática, la cual asegura un cauce de satisfacción individual y colectivo conveniente a las necesidades y a las exigencias de la vida en sociedad. La instauración del Tótem y el Tabú implican simultaneamente la inclusión de los mecanismos y sistemas de mediación que se van a interponer entre la vivencia inmedita, entre la experiencia natural y el sujeto de la misma. Estos mediadores no pueden ser otros que los sistemas de representación colectiva y las formaciones institucionales que adoptan la estructura significante que ha analizado Levi-Strauss a lo largo de su obra.

5.2.4.4. El gesto sometido al Otro del lenguaje: su carácter radical-expresivo.

El gesto, si bien tiene su origen en la propia expresividad de lo orgánico-viviente, tanto por su actividad inevitable e ineludible, como por la plasticidad que comportan esas mismas acciones, sin embargo, podríamos decir, parafraseando a Freud cuando habla del soporte que la satisfacción erótica encuentra en la satisfacción de las necesidades vitales de las que se independiza inmediatamente, que en el gesto se vela su origen motor para constituirse en señal (imaginario) o signo (simbólico) para un otro con el que interrelaciona, sea su semejante, sea su depredador o su víctima. Es más, si hablamos de gesto y no de actividad motriz es porque le otorgamos ya esa capacidad -

[452]FREUD, S.: *Múltiple interés del psicoanálisis*, O.C.T.II, p.1863.

podríamos incluso decir intencionalidad-, comunicativa para un tercero.

Pero el gesto, a nivel de señal, queda limitado por su exigencia de un referente externo, una cosa a la que indica. Por ello, con los albores de una subjetividad, de una interioridad anímica, se produce la pérdida de la univocidad referencial del gesto-señal, exigiendo del gesto su constitución en gesto-signo, es decir, que quedara englobado en la estructura significante del lenguaje.

> "*Mas como las cosas del mundo interior no se pueden percibir, no basta con «señalarlas»; la simple señal tuvo que convertirse en expresión, esto es, en una señal que porta en sí misma un sentido, una significación.*[453]"

Situado, pues, claramente del lado de la interioridad psíquica, el gesto es gesto-expresivo. En esta linea, no hay duda de que Ortega coloca al gesto del lado del significante, es decir, sujeto a las leyes que rigen el signo lingüístico. Su crítica a permanecer en el nivel *fonético* del estudio del lenguaje lo muestra: Ortega se adhiere a los planteamientos *fonológicos* del funcionalismo de Trubetzkoi. Se trata de la imbricación entre los elementos fónicos del habla y los rasgos semánticos que portan y que les constituyen en diferenciales. Esto supone la aceptación de la organización estructural del lenguaje, es decir, como un sistema diferencial articulado. Así mismo, supone la ubicación de aquel lugar tercero al que remitirse en la sanción de estas diferencias, lugar exterior a los interlocutores, ya que *la palabra no es palabra dentro de la boca del que pronuncia, sino en el oído del que escucha.*[454]

Por este camino Ortega retoma el apecto fónico del habla, pero en el nivel creativo de quien se esfuerza en expresarse, y no en el plano reproductivo del que adecua sus fonemas al *uso social* para tratar de ser entendido, o en el plano imitativo del que trata de aprender un fonema adaptando su articulación al sonido ya existente, siendo en ambos casos el sonido preexistente el que dirige desde fuera del individuo su reproducción. Ortega distingue a los primeros por vía negativa -ya que no pretenden una

---

[453]ORTEGA Y GASSET, J.:*El hombre y la gente*, O.C.T.VII, p.253.

[454]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.256.

finalidad-, definiendolos como *movimientos **expresivos** o gestos*[455].

Ahora se trataría del momento inaugural de la creación de un sonido a través de la pronunciación, sin modelo o pauta sonora que prefigure su producción. Esta espontaneidad creativa tendría su base material en la actividad gesticulatoria del aparato fonador, actividad que, si bien atiene al individuo singular, Ortega la remite al dominio circunscrito y diferenciado de las preferencias de cada colectividad determinada -*solo en mínima parte de caracter personal*[456]-, de manera que ***expresarían** los caracteres intimos más frecuentes* en cada una de aquellas, de una manera *indeliberada* e *involuntaria*.

A esta radicalidad expresiva del gesto, añade Ortega aquella de *la melodía*[457] -que afecta al idioma-; ambos, gesto y melodía, equivalen al lirismo, el cual tiene para Ortega el caracter de nota definitoria de lo humano. Máxima radicalidad aquí, pues:

> *"... en su raíz y auténtico ser es el lenguaje una gesticulación de efectos sonoros,... pero que es **propiamente** inseparable de la gesticulación total, en que interviene todo nuestro cuerpo y que es lo que estrictamente debería llamarse «habla»*[458]*"*;

enfatizando más adelante:

> *"... la lengua en su raíz y última realidad, a saber, lo que tiene de gesto, mejor aún, de modo parcial en la general gesticulación que es la carne humana*[459]*"*.

Notaremos la introducción -junto a la tríada lenguaje, lengua, habla-, del término *idioma*. Ello viene exigido por el caracter esencialmente expresivo del gesto. Esta expresividad que Ortega, como ya dijimos, sitúa su origen en lo social, sería

---

[455] ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.257.

[456] ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.258.

[457] ORTEGA Y GASSET, J.: *Qué es leer*, O.C.T.IX, p.761.

[458] ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.758.

[459] ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.759.

necesariamente expresión de lo colectivo: el carácter expresivo del gesto que así se configura, permitiría reconocer *en proyección, el «alma»* de cada pueblo[460], constituyendo los gestos una especie de precipitado de las características más *íntimas* y *frecuentes* de estos. Ahora bien, en la medida que la sociedad actúa como modeladora de las individualidades que la compone, y que aquella solo cobra existencia a través de estas, dicha expresividad adquiere el carácter psicológico de expresividad lírica de la personalidad de cada individuo[461]. Esto, que cobra así su especificidad identificadora, individual y colectiva, justifica para Ortega que el lenguaje se particularice en un ***idioma*** -vocablo del que resalta su raíz greco-latina «peculiar»-.

Ortega insiste en dos características de esta radicalidad expresiva que tiene el gesto. Por una parte *el carácter de pura preferencia íntima* que las particularidades expresivas de cada pueblo, de cada individuo, poseen[462]. En segundo lugar, destaca su caracter *indeliberado, involuntario* -incluso habla explícitamente de *inconsciente*[463] para referirse a este tipo de *preferencias*-. La integración de estas notas definitorias nos darían un marco en el que lo gestual-expresivo remitiría a un dinamismo psíquico, más allá de lo que un puro dinamismo funcional del organismo podría dar cuenta:

> *"No basta, por tanto, con reconocer que en tal pueblo las gentes al hablar mueven con máxima frecuencia los labios de una cierta manera..., sino que es menester explicitar formalmente el caracter de puras preferencias que todo esto tiene.(...) Ahora bien, el extrañísimo fenómeno del gesto expresivo no ha podido explicarse sino admitiendo que su función es mimar*[464] *simbólicamente nuestros comportamientos*

---

[460] ORTEGA Y GASSET, J.: *El hombre y la gente*, O.C.T.VII, p.257.

[461] Cfr. ORTEGA Y GASSET, J.: *Qué es leer*, O.C.T.IX, nota (4), p.757.

[462] ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. pp.760-761.

[463] Ibdm.

[464] A este *«mimar»* nos referimos cuando designamos al caracter expresivo del gesto como implementación imaginaria de la función simbólica a la que también está sujeta el gesto.

imaginarios.[465]"

Seguidamente, Ortega precisa su tesis al respecto:

> "*Mi idea es, pues, que el momento articulatorio de la lengua es secundario al momento gesticulatorio, y que los gestos con que un idioma es pronunciado simbolizan los modos de vida humana que un pueblo prefiere.*
>
> *Esto es lo que quiero sugerir cuando digo que la lengua es primero gesto.*[466]"

Así pues, la función de *simbolización* da su carácter de representaciones a los gestos expresivos presentes en el habla, más allá de su pura actividad neuromotriz.

En su texto *El chiste y su relación con lo inconsciente*, de 1905, Freud delinea una teoría del gesto[467]. Este, aparece ligado al recuerdo del *gasto de inervación* requerido en la realización de determinado movimiento. Este recuerdo queda asociado como factor cuantitativo a la representación de dicho movimiento. Así pues, y a través de la actividad perceptiva, las representaciones incorporan a nuestros procesos ideativos tanto la realidad mundana como aquella que corresponde a la percepción interna de nuestra propia actividad mental y nuestras sensaciones propioceptivas. Los contenidos de las representaciones operan como el referente al que los movimientos que el hablante realiza tratan de describir. Esta *mímica de la ideación*, como la designa Freud, se completaría con la mímica procedente de la *expresión de los sentimientos* para constituir el conjunto del gesto-expresivo. Sin embargo, no es la urgencia de comunicación con un interlocutor lo único que mueve a la mímica, sino que es la propia actividad intelectual e imaginativa sobre las representaciones la que desencadena la actividad somática gestual por la activación de las inervaciones de la musculatura y los órganos sensoriales:

> "*Esto nos hace pensar que la inervación física consensual al contenido de lo representado fue el comienzo y origen de la mímica destinada a la comunicación. Para hacerse inteligible a los demás no necesitó dicha*

---

[465] ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.761.

[466] Ibidem.

[467] Pp. 1138-1140.

inervación más que intensificarse hasta resultar fácilmente perceptible.[468]"

Encontramos, pues, en la consideración por Ortega y Freud de la mímica-expresiva presente en el habla, que el gesto tiene su raiz en la actividad corporal. Esta actividad corporal que se da en diferentes niveles -psicomotor, perceptivo, sensoriomotriz, neuromotriz- interactua sobre la realidad sensible, sea esta exterior o interna al propio cuerpo ligándose dicha actividad a la función comunicativa por medio de la transformación del gesto-movimiento en gesto-representación. Esta transformación recorre el abanico desde la pura manifestación motora inscrita en el registro instintivo de la especie, hasta la función simbólica de las manifestaciones culturales de cada grupo humano, aunque solo sea en la medida en que todas las manifestaciones comportamentales que el sujeto actualiza en el tiempo de su elocución, están inexorablemente atrapadas en el discurso[469]. Pero no es solamente esto. En las citas recogidas anteriormente queda explícita la función del gesto como expresión de un acto

---

[468]FREUD, S.: Op.Cit., p.1139-1140.

[469] Son relevantes a este respecto tanto los ejemplos que utiliza Ortega como los de Freud. Ambos recogen la situación de interlocución en la que sujetos infantiles, o de niveles culturales bajos, o bien pertenecientes a culturas primitivas utilizan de manera habitual, o necesitan recurrir de manera frecuente a los gestos para implementar o complementar la comprensión de sus palabras. Inclusive, a veces, el gesto se muestra tan necesario que su imposibilidad es la imposibilidad misma de realizar el discurso. Así, Ortega recoge los ejemplos siguientes: "(...)
los indígenas de la Nigeria no entienden bien al europeo que habla bien sus lenguas, por la sencilla razón que gesticula mucho menos que ellos." (*Qué es leer*, O.C.T.IX, p.757); y en nota al pie de la misma página: "*Todavía en Nueva York (Harlem) el cura negro que pronuncia el sermón de Domingo de Ramos, al contar que Jesús montó en una pollina para entrar en Jerusalén, se pone a horcajadas sobre el púlpito.*"
Por su parte, Freud, describe, en el texto citado, el siguiente gradiente gestual: "*Al decir «una alta montaña» elevarían la mano por encima de su cabeza, y si su frase es «un enano chiquitín», la bajarán hasta cerca del suelo. En aquellos casos en que tales sujetos han perdido ya el hábito de pintar con sus manos aquello que describen, lo harán elevando o bajando la voz, y si tambien logran dominar esta costumbre puede apostarse a que abrirán mucho los ojos al hablar de algo grande y los entornarán cuando se refieran a algo pequeño.*"

mental —sea este a través de la función intelectiva, imaginaria, etc.—; es decir, el gesto está inequívocamente situado del lado del signo, del lado de la mediación, forma parte de la batería de representaciones de que dispone el ser humano para conocer lo real. Cabe aquí, sin embargo, la discusión acerca de si este signo tiene el mismo estatuto en Ortega que en Freud. Para este último, el gesto expresivo es un compuesto de *mímica ideativa* -la cual lo que expresa no son los *sentimientos personales* del hablante, *sino realmente el contenido de su representación*-, y de la mímica resultado de la *expresión de los sentimientos* -mímica que es *efecto concomitante de los procesos anímicos*. Por su parte, Ortega parece admitir esta diferenciación cuando, por una parte adscribe el gesto expresivo, como ya vimos, a la simbolización de los *comportamientos imaginarios*, mientras que, por otra parte, los coloca, al menos un cierto número de ellos, más del lado del signo-señal al diferenciar la *expresión* del *lenguaje* por la distancia presente en cada una de ambas funciones entre el significante utilizado y lo significado:

> "*Con algún buen sentido podemos decir que la tristeza* está *en la faz contraída, pero la idea de mesa no* está *en la palabra «mesa»*.[470]"

Es decir, si en el signo lingüístico el significante se muestra completamente independiente de la idea que representa -lo que le hace convencional y, por lo tanto, variable según los idiomas-, en el signo que es expresión de emociones, algo de lo significado se mantiene soldado, solidario de aquello con lo que se representa -lo cual les daría a estos signos su universalidad, su presencia transcultural y atemporal. Así, el gesto, por un lado "expresa" y no "dice", pero por otro, se inscribe como parte del ejercicio de la función lingüística, ocupando su lugar significante en el discurso en el que aparece, al tiempo que el gesto mismo forma parte de un sistema de oposiciones, de diferencias, particular a cada comunidad cultural y en el que encuentra las condiciones de su significanción. El gesto, pues, no forma un sistema aparte del sistema

---

[470]ORTEGA Y GASSET, J.: *Prólogo a «Teoría de la expresión» por Karl Bühler*, O.C.T.VII, p.36.

simbólico[471], y se encuentra sometido, también en Ortega, al Otro del lenguaje, bien que su lugar sea el de reforzar la producción de la significación en la cadena significante.

CONCLUSIÓN.

La importancia que cobra el lenguaje en la consideración orteguiana del hombre es del mayor relieve, situándola directamente en la conformación de los orígenes tanto del indivuduo en concreto, como de la misma especie humana en tanto culmen de la elaboración del sistema de representaciones que inauguran la cultura. Es el punto, pues, en el que el psicoanálisis sitúa su mito del abandono del estado de naturaleza por el hombre, y el punto al que Lacan condujo la lógica del inconsciente freudiano al postularlo articulado *como* un lenguaje.

Dos ideas generales enmarcan la aproximación lacaniana y orteguiana del lenguaje. La primera es que el hablante está enajenado de su intencionalidad comunicativa, la cual es deudora de la acción del Otro del lenguaje, lugar tercero en el acto de locución, referente común obligado para los interlocutores al ser el depósito de los significantes de la lengua y de las leyes que regulan su uso. Es este lugar tercero, que Ortega nombra como *contorno*, el que dispone en última instancia de la

[471]Ortega no duda en presentar al gesto situado en las mismas condiciones de producción que el lenguaje, y participa de sus mismas notas esenciales. Los gestos, como las palabras, forman el *fondo común* de representaciones, único medio posible para acceder a lo real. Por otra parte, ambos están organizados como sistemas de *usos* sociales, que preceden al individuo en su existencia, le trascienden y le condicionan en su utilización según leyes generales. Indudablemente, para Ortega el lenguaje tiene su génesis en la gesticulación, es decir el sistema lingüístico como función simbólica, y por su origen fonético, forma parte de una función más general que es la constituida por la gesticulación. Sin embargo, Ortega reconoce que la preminencia y perfección que adquirió el signo lingüístico en la función comunicativa a lo largo de la historia de la humanidad, ha colocado a la actividad gestual en su posición auxiliar actual. No se le escapa a Ortega que el gesto mantiene una mitad de sí del lado del signo-señal, lo que hace de su significación un todo unívoco, innanalizable e indescomponible en unidades más elementales de significación, saturando su sentido de significado, lo que les incapacita para hacerlos aptos para un uso combinatorio. Como él mismo dice, un gesto de dolor *expresa* el dolor, no lo *significa*.

discrecionalidad para fijar el sentido de lo dicho por el hablante.

Esta orientación pragmática, presente en el psicoanálisis, califica la idea de *uso social* con que Ortega caracteriza al *sistema* que es lenguaje. Este sistema, y esta es la segunda idea, es un sistema incompleto. Es decir, tanto para Ortega como para Lacan, el lenguaje no puede logar el cierre de un enunciado en una significación unívoca y definitiva. El lenguaje como sistema está afecto de una falta originaria que le descompleta como universo. Es la posición dialéctica que Ortega otorga al *silencio*, a lo *inefable*, y que Lacan escribe con una barra (/) sobre la A: "no todo" puede ser dicho. Esta condición de inefabilidad señala lo real, el campo del goce lacaniano, la presencia eterna de aquello que queda por fuera de las prácticas de representación simbólica, prácticas de significación del ser humano.

Con estas premisas iniciales, no es de extrañar la convergencia de ambos autores en lo referente al logro del significado. El sistema del lenguaje queda determinado por la condición significante del valor de sus elementos; es decir, el significado será logrado por la selección de los significantes en la sincronía y su disposición diacrónica en la cadena que les organiza temporal y espacialmente, y será siempre un significado inestable, provisional, y dependiente de la adicción de un nuevo significante que pueda hacer virar el segmento de sentido hacia nuevas significaciones. El aspecto creativo que así adquiere el lenguaje en dialéctica fructífera con la convencionalidad del sistema, toma en Ortega las formas, con rango de *leyes*, de la *exhuberancia*, y de la *deficiencia*. Ambas expresan los mecanismos retóricos -*metáfora* y *metonimia*- que Lacan supo leer en los procesos freudianos de *condensación* y *desplazamiento*, modos de funcionamiento esenciales en la dinámica inconsciente de las representaciones.

La función primigenia que Ortega otorga a la necesidad de expresión en la génesis del lenguaje a nivel de la especie, nos llevó a su entronque con el mito elaborado por Freud para dar cuenta del mismo problema. La función de la *fantasía* y del *gesto* encuentran allí su lugar primordial, sometido el segundo, sin embargo, a la estructura simbólica -es decir, significante- que rige para todos los hechos humanos, una vez que el ser humano alcanzó el uso del concepto, por la plena integración del signo lingüístico con las capacidades de la conciencia en su función razonante.

6. ESTRUCTURA Y DINÁMICA DE LO PSÍQUICO.

6. ESTRUCTURA Y DINÁMICA DE LO PSÍQUICO.

"El astro, en cambio, va, dormido como un niño en su cuna, por el carril de su órbita." Ortega[472]

6.1. La *tectónica de la persona* y el *aparato psíquico*: una ontología ternaria.

Sin duda, *Vitalidad, Alma, Espíritu*[473] (1924), es un texto en el que el psicoanalista ha de detenerse. Primero porque es un texto profundamente psicológico. Segundo, porque es un texto en el que Ortega hace su declaración más explícita de distanciamiento respecto a las tesis freudianas. Y, tercero, porque es, paradojicamente, el texto más 'psicoanalítico' de Ortega[474].

Resaltemos la demanda que organiza el texto; es la demanda de un proyecto epistemológico de alcance respecto a un objeto particularmente escurridizo de circunscribir como es la subjetividad. Este proyecto que, según Ortega, no se ha llevado nunca a cabo -es más, ni se ha planteado aún por nadie-, él lo describe como elucidar "*la tectónica de la persona, la estructura de la intimidad humana*". Sus pretensiones, sin embargo, son más modestas por el momento: "*describir puramente -antes de aventurarnos a explicar- los fenómenos psíquicos*"[475]. Para la posible realización de dicho proyecto, una tarea previa parece inexcusable: "*dibujar la gran topografía de*

---

[472]ORTEGA Y GASSET, J.: *La historia como sistema*, O.C.T.6, p.33.

[473] ORTEGA Y GASSET, J.: *Vitalidad, Alma, Espíritu*, O.C. T.2, pp.451-440.

[474] Una consideración psicoanalítica de esta paradoja habría de tener en cuenta la pregunta de ¿dónde se ha de necesitar más resaltar las diferencias, que cuando uno va a arriegar su propia identidad introduciéndose en el territorio del otro-semejante? Precisamente, Ortega parece montar todo el texto bajo el pre-texto de cierta interpretación de sus palabras, interpretación en la que él entiende que se le adscribe a la linea más freudiana

[475] ORTEGA Y GASSET, J.: Op. cit. p.453.

nuestra intimidad"[476,477]. Esto es así en la medida en que -y esta es la tesis orteguiana-, "*No somos una sola cosa (...) Hay en nuestro interior zonas, estratos, orbes diversos*(...)"[478]. Esta diferenciación -cuya evidencia, por otra parte, parece no merecerle a Ortega mayor abundamiento-, precisa delimitar los espacios que la configuran. Estos espacios conformarán un orden ternario, dentro del cual sus diferentes estamentos establecen distintas relaciones según una dinámica que les es inherente, peculiar a cada uno de ellos. Ortega insistirá en que todo ello no es metafísica; incluso, que no se mueve, al hablar así, dentro del campo de lo filosófico, sino que, más bien se comporta como un científico en un nivel conceptual descriptivo de su ciencia, en el que prepara el terreno de progresos mayores a través de una cuidadosa nominación y clasificación

[476] Ibidem.

[477]

ESPIRITU	ALMA	VITALIDAD
Razón	Impulsos	Fondo Vital
Voluntad Moral	Deseos Sentimientos	Apetitos primarios
Universalidad	Individualidad	Universalidad
Yo	Mi	Intracuerpo
Puntualidad	Linealidad	Masividad
Transubjetividad	Subjetividad	Especie Herencia
Lo Ideal	Lo Individual	Lo Vital
Lenguaje - significación	Lenguaje - expresión	Gesticulación
Intencionalidad	Expontaneidad	Energía vital

El presente cuadro trata de sintetizar e ilustrar la función organizadora que cumple la tópica orteguiana de lo psíquico en relación a distintos conceptos en el conjunto de su pensamiento antropológico.

[478]Ibidem.

de los fenómenos objeto de su estudio.

Esta división que nos afecta a los seres humanos, si bien puede ser evidente, tanto desde la observación exterior como desde la intuición interna, no por ello había entrado a formar parte de los objetos de estudio de la ciencia. La filosofía la había considerado en sus especulaciones, pero la unidad del cógito, la egemonía de la conciencia y del yo, su equivalencia a lo psíquico, el desprecio o la sospecha sobre los productos marginales del psiquismo humano, hicieron que, hasta finales del siglo diecinueve, esa división subjetiva, que tan evidente le parece a Ortega, no entrara en la consideración de las teorías sobre la personalidad. Una vez más, van a ser los problemas planteados por la histeria al saber médico el punto de arranque en la exigencia de ampliar su propio campo. Así, Freud nos recuerda en su *Esquema del psicoanálisis* (1924) la deuda que el psicoanálisis y, através de él, la ciencia entera, tiene con el hipnotismo -escuelas de Nancy y de Charcot- en el emplazamiento que la fantasía, la intimidad psíquica, ocupa en el campo científico. En los años ochenta del siglo diecinueve, la psiquiatría francesa rescató al hipnotismo de los espectáculos de ferias y variedades para evidenciar, a través de él, "*dos enseñanzas fundamentales e inolvidables*"; es la segunda de las señaladas por Freud la que nos interesa:

> *"(...) la conducta de los pacientes después de la hipnosis producía la clara impresión de la existencia de procesos anímicos que sólo «inconscientes» podían ser. Lo «inconsciente» era ya, tiempo atrás, objeto de discusión entre los filósofos; pero en los fenómenos del hipnotismo se hizo por vez primera (...) objeto de experimentación*[479]*."*

Puesto así en la dirección que marcaban los enigmas de la histeria y el hipnotismo, y guiado por su espíritu positivista, Freud desarrolló el método de la `asociación libre' que salvaba determinadas insuficiencias que hacían de la hipnosis un método limitado en sus posibilidades de aplicación e inseguro en la estabilidad de sus efectos. Pero lo más decisivo del abandono del hipnotismo en el estudio y tratamiento de las psiconeurosis fue que quedaron al descubierto las `resistencias' que los pacientes oponían a las asociaciones verbales que se habían comprometido a realizar sin

[479] FREUD, S.: *Esquema del psicoanálisis*, O.C.T.III, p.2730.

objeciones:

> *"Del estudio de los fenómenos de la resistencia resultó uno de los pilares maestros de la teoría psicoanalítica de la neurosis: la teoría de la represión. (...) Las impresiones y los impulsos anímicos, de los que ahora eran sustituciones los síntomas (...) habían sufrido, por la influencia de otras fuerzas anímicas, una represión, cuyo resultado y cuya señal eran presisamente su apartamiento de la conciencia y su exclusión de la memoria. (...) y con ello como causa de toda enfermedad neurótica, habíamos deconsiderar el conflicto entre dos grupos de tendencias anímicas*[480]*."*

Es a partir de esta consideración tópica y dinámica del conflicto psíquico que Freud va a construir su primera topología psíquica, una vez que haya generalizado sus descubrimientos a la totalidad de la vida mental en su texto fundacional de 1900, la *Traumdeutung*[481]. Las fuerzas en conflicto y los lugares donde se ubican y desde los que interactuan, Freud los sintetiza así:

> *"La represión partía, regularmente, de la personalidad consciente (el yo) del enfermo y dependía de motivos éticos y estéticos; a la represión sucumbían impulsos de egoísmo y crueldad (...) pero, sobre todo, impulsos optativos sexuales (...)* [482]*"*

Es, pues, el descubrimiento de lo «inconsciente» freudiano lo que inaugura en el pensamiento moderno la destitución de lo consciente como lo idéntico a lo psíquico, tercera herida narcisística en la historia del pensamiento humano -dirá Freud-, que terminará con el último egotropismo que, durante siglos, situó al hombre en posición de Amo frente a sus grandes alteridades -Universo, Naturaleza, Mente-. Esta pérdida de la unida del psiquismo convierte a la persona en una extraña a sí misma, dividida entre dos

---

[480]FREUD, S.: Op.Cit. pp. 2732-2733.

[481] "A partir de la interpretaciión de los sueños, reunió el psicoanálisis una doble significación:no era ya sólo una nueva terapia de las neurosis, sino también una nueva psicología; aspiraba a ser tenida en cuenta, no solo por los neurólogos, sino por todos los hombres consagrados a las ciencias del espíritu." Op.Cit. p.2735.

[482]FREUD, S.: Op.Cit. p.2733.

sistema -que Freud denominará 'Preconsciente-Consciente' al uno, e 'Inconsciente' al otro-, y que, sin embargo, le integran en una totalidad dinámica. A partir de aquí, dar cuenta de sí mismo se convierte en una labor problemática. Los sueños, los síntomas y, en general, las diversas 'formaciones del inconsciente' van a surguir como un otro lenguaje, dotado de pleno sentido, frente al lenguaje del discurso corriente que, por ser la herramienta de la razón, es decir, de la conciencia, va a tratar de cumplir con su cometido represor, velando el deseo insatisfecho que siempre demanda su cumplimiento. Aquellos productos marginales, fuera-de-sentido en la corriente psíquica de nuestra conciencia, marcarán, a partir de Freud, un nuevo campo en la epistemología, y una nueva exigencia en la consideración de lo humano en su globalidad.

El primer paso firme para *formarnos una idea más total y compleja de la intimidad humana*, como pedía Ortega[483], se había dado. En aquella fecha la distinción freudiana entre un psiquismo consciente y un psiquismo inconsciente supone la configuración de la primera "tectónica" de la personalidad realizada. Y no hay reparo en retomar el significante orteguiano -*tectónica*[484]-, pues conviene explicitamente a la idea freudiana de su estratificación psíquica. Y esto es así, no sólo por la consideración descriptiva de diversos niveles que se superponen, ocultandose los unos a los otros, de manera que su acceso ha de realizarse a través de una labor de afloración, de corte transversal -en la medida en que ambos utilizan la metáfora superficie/profundidad-, sino que, aquello que permite sobrepasar aquel nivel descriptivo y que da su especificidad a lo inconsciente psicoanalítico es la presencia de unas fuerzas internas que colisionan entre sí, cuya acción y resultado dará como resultado la morfología que adoptará la

---

[483] ORTEGA Y GASSET,J.: *Vitalidad, Alma, Espíritu*, p.455.
El porqué de la idea de originalidad que Ortega se otorga en relación al planteamiento del estudio de la personalidad, pensamos que radica en la dicotomía que el plantea entre los abordajes realizados hasta el momento y entre los que incluye al psicoanálisis, caracterizados por la atomización del objeto de estudio, y aquellos que estarían por hacer y que habrían de caracterizarse por un enfoque integrador y totalizante. Para un estudio más detallado de todo esto, remitimos a la primera parte de la tesis.

[484] "Tectónica: Parte de la geología que estudia las deformaciones de la corteza terrestre por efecto de fuerzas internas." Enc.Larousse, p.9538.

superficie que las cubre[485]:

> *"(...) reservamos el nombre de inconsciente para lo reprimido, dinámicamente inconsciente. Tenemos, pues, tres términos: consciente (Cc), preconsciente (Prec) e inconsciente (Inc), cuyo sentido no es ya puramente descriptivo (...) aunque sin olvidar nunca que en sentido descriptivo hay dos clases de inconsciente [Prc e Inc] y sólo una en sentido dinámico [Inc][486]."*

Esta tripartición, fecunda en sus orígenes, llegó a mostrarse insuficiente en la medida en que no podía dar cuenta suficientemente del comportamiento contradictorio de la "*dinámica* psiquica[487]". Freud la complementará con una nueva tríada: Yo, Ello y SuperYo. Sin embargo, más allá del recurso presente tanto en Freud como en Ortega[488], de acudir al orden terciario para dar cuenta de lo psíquico, habremos de seguir una linea argumentativa más profunda para poder articular la tripartición orteguiana -vitalidad, alma, espíritu-, con las tesis psicoanalíticas.

---

[485] Aunque Freud preferia ilustrar el curso de la cura analítica con la analogía entre la labor del psicoanalista y la del arqueólogo que rescata de entre las ruinas los rstos de un pasado remoto y así poder recomponer su historia, sin duda la analogía geológica le convenía más para dar cuenta de su propuesta metapsicológica, donde había de darse la interacción entre lo estático y lo dinámico. La geología retomó su valor heurístico para las ciencias humanas con el auge del método estructuralista: la integración de lo diacrónico con lo sincrónico, historia y estructura, así como la posibilidad de dar cuenta de la diversidad de las formas en función de un orden oculto, se cumplen en aquella ciencia.

[486]FREUD, S.: *El «Yo» y el «Ello»*, O.C.T.III, pp.2702-2703.

[487] FREUD, S.: Op.Cit. p.2702.

[488] No podemos dejar de añadir la fecunda renovación que ha supuesto en la clínica y la teoría psicoanalítica la nueva trilogía propuesta por J.Lacan de lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario, de la que hicimos amplio uso en el capítulo dedicado al lenguaje.

6.1.2. *Vitalidad* y *Pulsión*[489].

La posición darwiniana de ambos autores no podía por menos de reflejarse en la consideración evolutiva del surgimiento de lo psíquico, a nivel individual. Lo psíquico es un resultado, tiene un origen, es deudor de un estado anterior. Entre lo psíquico y el terreno ya propio de la especie, se extiende lo somático individual, el cuerpo, la vida en su concreción de individual corporalidad humana:

> *"Vida orgánica es siempre intimidad, realidad oculta, como lo es el alma o el espíritu. Por serlo, no pueden hacerse presentes si no es mediante el cuerpo*[490]."

Esta prioridad de lo corporal biológico aparece en Freud marcada por el carácter de "compuesto" de eso primeramente psíquico que es la pulsión, concepto bifronte, fronterizo, enraizado con lo somático. Así :

> "*Encontramos, pues, la esencia del instinto primeramente en sus caracteres principales, su origen de fuentes de estímulo situadas en el interior del organismo y su aparición como fuerza constante*[491](...)".

Freud insiste que este es un postulado *biológico*. Su conexión con el cuerpo viene definida por la *fuente* de la pulsión que Freud define como

> "(...) *aquel proceso somático que se desarrolla en un órgano o una parte del cuerpo* (...) *Se ignora si este proceso es regularmente de naturaleza química* [o también debido a] *fuerzas mecánicas* (...) *Aunque el hecho de nacer de fuentes somáticas sea en realidad lo decisivo para el instinto*[492] (...)"

siendo una de las notas características de la pulsión sexual el que *proceden de múltiple*

---

[489] Aunque en la traducción de las obras completas de Freud, realizada por Ballesteros -edición de Biblioteca Nueva-, el término *Triebe* viene traducido por *instinto*, nosotros venimos usando el de *Pulsión*, término que evita confusiones conceptuales y que responde más pecisamente a la idea freudiana. Hoy es un término comunmente aceptado en la comunidad psicoanalítica en lengua castellana.

[490]ORTEGA Y GASSET, J.: *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*, T.2, p.579.

[491]FREUD, S.: *Los instintos y sus destinos* O.C.T.II, p.2040-2041.

[492]FREUD, S.: Op.cit. p.2042.

e independientes fuentes orgánicas, y que su finalidad "*es la consecución del* placer del órgano".

Aquella imposibilidad de acceso a este estrato pre-psíquico, de pura materialidad orgánica -que definía Ortega como que *lo interno de la carne no llega nunca por sí mismo* (...) *a hacerse externo: es radical, absolutamente interno*[493]-, exige, para Freud, la mediación para lograr su conocimiento, conocimiento que habrá de ser deducido ya que la pulsión *no se nos da a conocer en la vida anímica sino por sus fines*[494].

De esta base se va a ir desgajando diferencialmente, pero sin perder nunca el contacto ni la marca de su origen, aquello que va a constituir lo más primario de lo psíquico. *Vitalidad* y *Pulsión* son los conceptos que van a ocupar en la topogafía de Ortega y Freud, respectivamente, este estrato anímico.

Ortega, remarcando este carácter dual, este fundido bipolar que se da en este nivel de lo mental, utiliza la expresión *alma carnal*, o *alma corporal*, reiterando su condición participativa de ambas condiciones:

> "(...) *ese alma corporal, esa porción del hombre íntimo que se halla sumergida, fundida, esencialmente confundida con el cuerpo.*[495]"
> "(...) *porción de nuestra psique que vive infusa en el cuerpo, hincada y fundida con él.*[496]"
> "« *A este alma carnal, a este cimiento y raíz de nuestra persona debemos llamar "vitalidad", porque en ella se funden radicalmente lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual, y no sólo se funden, sino que de ella emanan y de ella se nutren».*[497]"
> "(...) *apenas sí sabemos lo que es; pero cada cual advierte que todos sus actos, mentales o materiales, manan, como de un hontanar, de un oculto tesoro de energía viviente, que es el fondo de su ser.*[498]"

---

[493]ORTEGA Y GASSET, J.: *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*, T.2, p.574.

[494]FREUD, S.: *Los instintos y sus destinos*, O.C.T.II, p.2042.

[495] ORTEGA Y GASSET, J.: *Vitalidad, Alma, Espíritu*, O.C. T.2, p.454.

[496] ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.455.

[497] ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.456-457.

[498] ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.459.

" *Ese fondo de vitalidad nutre todo el resto de nuestra persona, y como una savia animadora asciende a las cumbres de nuestro ser. No es posible, en ningún sentido, una personalidad vigorosa, de cualquier orden que sea -moral, científico, político, artístico, erótico-,sin un abundante tesoro de esa energía vital acumulada en el subsuelo de nuestra intimidad y que he llamado «alma corporal».*[499]"

Freud, en su definición más acabada del concepto de pulsión, señala claramente este mismo aspecto de lugar de imbricación de lo psíquico con lo somático, así como la dependencia de lo primero respecto a lo segundo. En la teoría freudiana la pulsión figura

"*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 a lo somático.*[500]"

Esta consecuencia energética, que despliega el eje económico de la teoría psicoanalítica, también recogido por Ortega, supone para ambos no sólo una cualidad de lo anímico, sino que tiene su correlato cuantitativo. Esta cuestión de la economía de lo psíquico es uno de los primeros postulados freudianos. Por ello ha sufrido modificaciones que, sin embargo, no han terminado por disolver su valor conceptual en favor de los otros dos ejes metapsicológicos -el tópico y el dinámico-, aunque sí ha sido postergado dentro del conjunto de la teoría[501]. La hipótesis de la "cantidad psíquica" juega un papel esencial en su texto de 1895, el "*Proyecto...*", texto animado por la exigencia de una explicación mecánica en la producción de un modelo físico del psiquismo. A partir de la *Traumdeutung*, 1900, con un modelo del psiquismo ya plenamente psicológico, este aspecto cuantitativo pierde su caráter positivista, tomando

---

[499] ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. pp.460-461.

[500]FREUD, S.: *Los instintos y sus destinos*, O.C.T.II, p.2041.

[501]Habría que señalar aquí la excepción, en la derivación que tuvo la teoría psicoanalítica en la orientación dada por W.Reich, para quien el factor cuantitativo llegó a reificarse de tal manera -concepto de **orgón**-, que lo pulsional podía registrarse a la manera de una energía eléctrica.

un sesgo más metafórico aunque no por ello pueda ser prescindible para Freud una consideración cuantitativa de la energía psíquica. Encontramos en uno de sus últimos textos la propia queja de Freud sobre el descuido en el que se ha tenido a este factor cuantitativo tanto en la consideración de los problemas técnicos, como en los etiológicos

> "(...) *en general, nuestros conceptos teóricos han descuidado el conceder la misma importancia al enfoque* económico *que a las concepciones* dinámicas *y* topográficas.[502]"

La intensidad de la pulsión tiene sus momentos de manifestación privilegiados -como la adolescencia y la menopausia-, aunque pueden surgir de forma irregular en cualquier momento de la vida del individuo. En el logro de su control, Freud destaca la intensidad de la pulsión -*es precisamente de esto de lo que depende el resultado*-, como aquello que puede colocar, en última instancia, al individuo en las vías de la enfermedad a lo largo del desarrollo de su evolución psicológica -*la represión depende absoluta y enteramente de la intensidad relativa de las fuerzas que participan y que no puede mantenerse cuando aumenta la intensidad de los instintos*[503]-, o en las de la salud en el transcurso de una cura psicoanalítica -*Si la fuerza del instinto es excesiva, el* yo *maduro, ayudado por el análisis, fracasa en su tarea*[504]-. En resumen, *la enorme importancia del factor cuantitativo*[505] (*Drang*) es reivindicada por Freud hasta el final de su obra. Es tan esencial al concepto mismo de pulsión, que esta puede definirse como *una magnitud de actividad*[506]. El que su carácter sensible no venga dado por una posibilidad de cuantificación, no le quita lo patente de su presencia en lo cotidiano de nuestras vidas, manifiestándose en la actividad psíquica a través de la cual damos salida a la *exigencia de trabajo* (*Arbeitsanforderung*) de esa energía que no cesa de manar del

---

[502]FREUD, S.: *Análisis terminable e interminable*, O.C.T.III, p.3346.

[503]FREUD, S.: Op.Cit. p.3347

[504]FREUD, S.: Op.Cit. p.3349.

[505]FREUD, S.: Op.Cit.p.3352

[506]FREUD, S. : *Los instintos y sus destinos*, O.C.T.II, p.2042.

interior de nuestro cuerpo en busca del logro de una satisfacción -sea esta directa, fantasmática, o sintomática-. Para Ortega, este aspecto cuantitativo también es un hecho de experiencia que, dentro de lo misterioso de su producción, es innegable:

> "(...) *ese tesoro tiene una cuantía determinada* (...) *Cómo, por qué mecanismos acontezca esto, es cosa que ignoramos; pero el hecho no ofrece duda* (...)[507]."

pudiendose constatar sus efectos en las relaciones interpersonales habituales, de tal manera que en el mismo encuentro con el otro "[se] *nota al punto la cantidad y calidad de la vitalidad ajena*[508]." Toda su dimensión económica -en términos freudianos- queda reflejada en las palabras de Ortega que nos describen a esa *energía viviente* aumentando y disminuyendo de cuantía, desplazandose a los otros en efectos de salud o enfermedad -*transfusión vital*-, o bien, caracterizándonos a todos en función de su exceso o su defecto.

En su segunda tópica -segunda teoría del aparato psíquico (1920-23)-, Freud designa como *Ello*, el lugar psíquico sede de lo energético en su imbricación con lo somático, extraño a nosotros mismos por su alteridad radical al *Yo*:

> "*Es la parte oscura e inaccesible de nuestra personalidad*(...) *no pudiendo ser descrito sino como antitético del* Yo.(...) *Lo dibujaríamos abierto en el extremo orientado hacia lo somático, y acogiendo allí en sí las necesidades instintivas, que encuentran en él su expresión psíquica(...). Se carga de energía emanada de los instintos* (...). *El factor económico o, si quereis, cuantitativo*(...) *rige todos los procesos. A nuestro juicio, todo lo que el* ello *contiene son cargas de instinto que demandan derivación*[509]."

Las demás instancias -*Yo, SuperYo*-, tienen aquí su origen, y aquí encuentran el potencial energético, herencia biopsíquica de los individuos de la especie, que habrán de administrar. Es este un nivel de universalidad inserto en el individuo que constituye uno de los dos polos transindividuales de lo psíquico -el polo biológico-. Para Ortega,

---

[507]ORTEGA Y GASSET, J. : *Vitalidad, Alma, Espíritu*, O.C.T.2, p.459.

[508]Ibidem.

[509]FREUD, S.: *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, O.C.III, p.3142-43.

no es solo que este *fondo vital* forme parte necesaria de la herencia de la especie, sino que recalca su aspecto dinámico, por el que nuestros actos corporales son guiados por "*una fuerza externa a él y previa a él*[510]".

Así pues, sobre esa arquitectura vital materializada por el cuerpo en su organicidad, radicalmente ajena a nosotros por ser una realidad pre-psíquica, es decir, pre-representacional, indisociablemente engarzada en ella, se eleva la estructura psíquica, constituyendo su primer escalón, la capa de lo primario psíquico -*Vitalidad* para Ortega, *Ello* para Freud-, ese magma vital, ese fondo nutricio del resto del armado subjetivo, donde se aloja, básicamente, esencialmente, la energía psíquica, esa pura magnitud sin la que lo demás no podría darse.

6.1.3. El *Espíritu* y el *Yo* consciente.

Probablemente sea más util para nuestros fines expositivos, alterar la secuencialidad enunciada por Ortega en el mismo título de su texto, y situarnos en la otra polaridad de lo psíquico -el *Espíritu*-, el nivel en el que volvemos a encontrar lo transindividual, la universalidad, esta vez, del lado de la cultura. Si arrancábamos de lo Vital para localizar el asiento de lo más radical de lo mental, ahora partimos de la realidad exterior que, en nuestra especie, es el mundo de lo cultural, para encontrarnos con lo que solemos identificar como lo psicológico, las facultades de nuestra conciencia, que nos permiten reconocernos como nosotros mismos, autores de nuestros actos, directores y administradores de nuestros recursos mentales, planificadores de nuestros proyectos vitales y orientados en un tiempo y un espacio en los que reconocemos las referencias que nos sirven de balizamiento en nuestro caminar existencial. Esta instancia psíquica es, para Ortega el "*conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista*"[511].

---

[510]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.476.

[511]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.461.

Tres notas características, ejemplificadoras del lugar y de la función que cumple el *Espíritu* en esta *tectónica* de la personalidad, vendrían definidas en el texto por la *Voluntad*, la *Razón* y la *Moral*. Indudablemente son los tres campos en los que la autoconciencia, el Yo, se siente soberano de su albedrío, dueño de sus facultades cognoscitivas -"*Yo soy el que piensa, el que decide y quiere, soy autor de mi pensamiento y de mi volición*[512]"-, responsable moral de sus actos. Estos atributos, que son los de la conciencia, son también las herramientas con las que la persona construye la realidad humana en la que reproduce las condiciones de su existencia. Con ellas elabora las normas que le permiten la regulación del goce en la intersubjetividad social; con ellas indaga, a través del saber, la verdad que le sostiene en su encuentro con lo real de la naturaleza; con ellas se orienta en las continuas elecciones que debe realizar en el trancurso de su vida y que construirán el mapa de su biografía; solo con ellas, en fin, es posible introducir ese lugar tercero, lugar de la palabra y del texto, que objetiva y concreta el mundo ordenándolo en la racionalidad de la lógica, referente universalizador de conductas, espacio público de nuestro psiquismo en cuanto participa de lo colectivo del símbolo. Ortega lo delimita así:

> "*Entendimiento y voluntad son operaciones racionales, o, lo que es lo mismo, funcionan ajustándose a normas y necesidades objetivas. Pienso en la medida en que dejo cumplirse en mí las leyes lógicas y en que amoldo mi actividad de inteligencia al ser de las cosas. Por eso, el pensamiento puro es en principio idéntico en todos los individuos. Lo propio acontce con la voluntad.*(...) *Nuestro espíritu, pues, no nos diferencia a unos de otros* (...)[513]."

Este lugar mediador, dentro de la tópica freudiana, estuvo asignado desde el principio, y en términos generales, a la instancia yoica. Sin embargo, y en la medida en que el concepto de *Yo* -como concepto mayor del psicoanálisis que es-, tiene un amplio recorrido a través de la obra freudiana -en la que sufre diversas matizaciones, cuando

---

[512]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.462.

[513]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.466.

no reestructuraciones esenciales-, tendremos pués que precisar esta afirmación precedente, para delimitar qué parte de lo que podemos llamar *sistema yoico* freudiano, encuentra su correspondencia tópica y dinámica con el *Espíritu* de la tópica orteguiana.

Efectivamente, no podemos encontrar en Ortega una consideración medial del *Espíritu* en el sentido tópico, como lo es el *Yo* entre el *Ello* y el *Superyo*, pero sí en la medida en que ambos -*Espíritu* y *Yo*- se ubican en el polo proximal del psiquismo con el mundo exterior, y entre este y los demás niveles de lo psíquico que apuntan hacia el polo biológico. Aquí consideramos al *Yo* como *organizador de representaciones*, cuya función cardinal reside en erigirse en representante de la realidad. Así, en este nivel, sus funciones están marcadas por las características del sistema *Preconsciente-Consciente*. La prioridad pulsional del individuo no tarda en chocar con las exigencias, las imposiciones de la realidad exterior que marcan el límite a la posibilidad de la satisfacción alucinada -*identidad de percepción*-. El *Yo* encuentra así la vertiente funcional de su génesis, por la que nace en lo psíquico como aquella parte del *Ello* encargada de producir la doble adecuación entre los intereses libidinales y los de la utilidad y conservación del individuo que exigen su plegamiento -al menos en una buena medida-, a la realidad exterior, tanto natural como cultural. Empieza aquí el rodeo impuesto a la realización de la satisfacción, pues tener en cuenta la realidad supone la exigencia del aplazamiento de aquella satisfacción que no tiene como guía más que el *principio del placer*, regulador de los procesos psíquicos. Portavoz de la realidad en el sujeto, y del sujeto en la realidad, el *Yo* toma así su difícil posición intermedia, quedando a su cargo la *prueba de realidad*. Este trabajo del *Yo* recae sobre las representaciones que quedaron de la experiencia con los objetos primitivos y lo realiza a través de funciones como el pensamiento y el juicio, por las que el reencuentro con aquellos objetos -más precisamente, con sus sucedáneos-, quedará garantizado en el plano de la objetividad, y no sólo en el de la fantasía:

"*Facilmente se ve que el* Yo *es una parte del* Ello *modificada por la*

influencia del mundo exterior, transmitido por el P.-Cc[514]*., o sea, en cierto modo, una continuación de la diferenciación de las superficies. El* Yo *se esfuerza en transmitir a su vez al* Ello *dicha influencia del mundo exterior y aspira a sustituir al principio del placer, que reina sin restricciones en el* Ello, *por el principio de la realidad. La percepción es para el* yo *lo que para el* Ello *el instinto. El* yo *representa lo que pudieramos llamar la razón o la reflexión, opuestamente al* Ello *que contiene las pasiones.*[515]"

Este caracter universalizador y transubjetivo lo encontramos así mismo en el campo de la voluntad y la moral, de la norma de conducta que guía nuestro querer en función de nuestro deber, a menudo, incluso contra nosotros mismos, como veremos más tarde.

"*Cuando obramos en virtud de un deber penoso, lo hacemos en contra de una porción de inclinaciones opuestas que en nosotros hay, frente a las cuales se yergue ese núcleo personalísimo del «yo» que quiere, monarca riguroso de un Estado inquieto.*[516]"

De momento, y sin recalcar ahora esta división subjetiva que señala Ortega, indiquemos cómo esta instancia normalizadora del obrar personal atiende a *lo Ideal*[517]. Es importante esta breve indicación orteguiana porque nos ayuda a especificar que si, por una parte, su noción de *Espíritu*, se recorta sobre la noción freudiana de *Yo* en lo tocante a las funciones de la conciencia y que podemos inscribir globalmente bajo el significante ***racionalidad***, por otra parte, el *Espíritu* orteguiano incluye ese ámbito de la Norma[518], el campo del imperativo categórico kantiano que, en su elucidación freudiana, adopta la figura de instancia crítica sobre sí mismo bajo el nombre de Superyo, en su doble vertiente interdictora y modeladora de las conductas. Si, en un

---

[514]Sistema Percepción-consciencia. El sistema perceptivo es considerado por Freud como el *nódulo* del Yo.

[515]FREUD, S.: *El «Yo» y el «Ello»*, p.2704.

[516]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.461.

[517]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.cit. p.468.

[518]ORTEGA Y GASSET, J.: Op. cit. p.467.

principio, el sujeto infantil está sometido en su práctica totalidad a los imperativos vitales de las pulsiones -"*Contemplemos la vida del niño,* dice Ortega, (...) *Las acciones que le vemos ejecutar, su existencia toda, están dominadas casi exclusivamente por el alma corporal*[519]-, no tarda el surgimiento del *Yo* en duplicar su génesis funcional de adecuación a la realidad, con una operación psíquica especial, la *Identificación*[520], mediante la cual el niño va a incorporar a su instancia yoica los significantes paternos de la Ley y el Ideal, *representación de la relación del sujeto con sus progenitores,* ya que, en la infancia, *hemos conocido, admirado y temido a tales seres elevados, y luego los hemos acogido en nosotros mismos.* De esta manera, *aquello que en la vida psíquica individual ha pertenecido a lo más bajo* [deseos edípicos] *es convertido por la formación del ideal en lo más elevado del alma humana* [521]. La combinación de la interiorización de esta interdicción del goce -instancia crítica del *Yo*-, y de los ideales sociales -instancia modeladora- a través de las figuras paternas, unifica al individuo en sintonía con los significantes mayores de su cultura. La vida en sociedad se hace posible: *Los sentimientos sociales reposan en identificaciones con otros individuos basados en el mismo ideal del yo*[522].

6.1.4. El *Alma* y el deseo inconsciente.

Hasta aquí, el sujeto orteguiano queda, más que dividido, psíquicamente escindido entre esos extremos que le universalizan en los ámbitos a los que se debe -Vitalidad y Cultura-, pero que aún no pueden dar cuenta del sujeto mismo, de su individualidad, de su *mismidad.* De manera simétrica, el sujeto freudiano, si bien a esta

---

[519]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.468.

[520]"*Todo lo que comprobamos es que la identificación aspira a conformar el propio* Yo *análogamente al otro tomado como modelo*". FREUD, S. *Psicología de las masas y análisis del Yo,* p.2585.

[521]FREUD, S.: *El «Yo» y el «Ello»,* pp.2714-2715.

[522]Ibidem.

altura expositiva ha encontrado su continuidad desde lo biológico a lo social a través de un *Yo* mediador, insurgente desde lo pulsional en su encuentro con lo exterior, sometido al principio de realidad y al proceso de identificación, sin embargo está también por situar aquello que circunscriba su subjetividad específica, aquello de su psiquismo que lo constituye en singularidad.

Este lugar privado, plantea otro orden de centramiento de lo psíquico, heterogéneo a esa identidad de que nos provee la conciencia de nosotros mismos y de nuestra pertenencia a las instituciones culturales que es, según Ortega, "*lo más personal, pero acaso no lo más individual*[523]". Este otro centro de nuestro psiquismo es, para Ortega,

> "*la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos: lo que vamos a llamar, en sentido estricto, alma.*"

El alma es el espacio de la subjetividad. Allí, el factor cuantitativo, energético, del estrato inferior, toma forma y color para darse a conocer como amor u odio, antipatía o tristeza, angustia o alegría. Es el lugar de la cualidad, de la particularidad individual de la persona. Su estatuto topológico viene marcado por distintas características que definen su diferenciación del *alma corporal*, y su alteridad del *Espíritu*:

> "(..) *entre la vitalidad,* (...), *que se extiende al fondo de nuestra persona* (...), *y el espíritu, que vive sus actos instantáneos de pensar y querer, hay un ámbito intermedio más claro que la vitalidad, menos iluminado que el espíritu y que tiene un extraño caracter atmosférico.*[524]"

Y decimos diferenciación respecto a la una, y alteridad respecto al otro porque se opone a ellos en distintos registros. Podríamos decir que se dan ahí, en alguna medida, parte de las razones que impulsaron a Freud a completar la primera tópica con la segunda, de manera que el *Ello* no coincida exactamente con lo inconsciente reprimido, ni el *Yo* enteramente con lo consciente. Si el ámbito pulsional es todo él inconsciente, constituyendo su núcleo -*subconsciente, oscura y latente*, define Ortega a

---

[523]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.461.

[524]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.462.

la *Vitalidad*[525]-, hay una parte de lo incosnciente que lo es por haber sido *reprimido*, es decir, que alguna vez fue consciente. Este inconsciente reprimido quedará registrado como aquella página de nuestra historia subjetiva cuyos contenidos, ajenos a nuestro registro consciente, están dotados de un dinamismo propio en base a unos mecanismos específicos. Es decir, hay un momento constituyente de lo psíquico, globalmente asimilado a la época infantil, marcado por la acción de la represión de la satisfacción pulsional, que genera todo un ámbito de afectos y representaciones inconscientes. Estas, terminarán por adoptar una estructura determinada *-fantasma-*, que fija la pulsión y escenifica el deseo.

Aunque Ortega no precisa ningún momento psíquico divisorio o constitutivo de la diferenciación *Vitalidad - Alma*, sí, en cambio, señala también la infancia[526] como el periodo de la vida humana en el que la *Vitalidad* se manifiesta en plenitud y señorío:

> "*Contemplemos la vida del niño. Su alma apenas sí ha comenzado a formarse y su espíritu no ha despertado aún. Las acciones que le vemos ejecutar, su existencia toda, están dominadas casi exclusivamente por el alma corporal.* (...) *el niño va de acto en acto, como empujado por una fuerza externa a él. Estos actos* (...) *no emanan de un centro interior a él.* (...) *no se siente «frente» al cosmos, sino que es trozo del cosmos*[527]."

En el niño, y a través de su desarrollo, vamos viendo cómo lo que en un principio se muestra como un juego de carga y descarga de tensión, pura cantidad ordenada sólo por el principio del placer, va dando paso paulatinamente, a través, como ya se ha señalado, de la presión de la realidad exterior, realidad que al ser esencialmente interhumana provee al psiquismo del infante de aquel segundo eje que es el proceso de identificación a las figuras de amor y autoridad, va dando paso, decimos, a la formación

---

[525] Ibidem.

[526]Es curioso notar cómo Ortega, al ilustrar con sendos ejemplos momentos de plenitud de la *Vitalidad* y del *Espíritu*, escoge para el primero la infancia, una de las edades del hombre individual, 'etapa' del desarrollo para la psicología evolutiva y diferencial; mientras que para el *Espíritu*, escoge la vida del sabio, 'forma de vivir la vida', que no momento necesario de ella.

[527]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. pp.464-469.

de ese complejo de instancias yoicas que va pudiendo reprimir, coartar, renunciar, inhibir o sublimar la pulsión, para así matizar sentimentalmente la vida psíquica, producir la formación de la conciencia moral, posibilitar la participación en las instituciones sociales y el uso y la producción de los bienes culturales. Efectivamente, en el niño *apenas si ha empezado a formarse* su subjetividad, porque la pulsión es anónima y genérica; *y su Espíritu no ha despertado aún*, porque hará falta que interiorice la Ley y el Orden simbólico para que pueda adquirir la distancia suficiente que le permita dar nombre a lo real y objetivar lo imaginario de sus actos y pensamientos, y así poder ponerse en serie, contarse entre sus semejantes.

Vitalidad y *Alma* se diferencian en esa misma línea en la que la primera aporta la *cuantía determinada* de la energía mental -y física-, su fuerza generatriz y la tendencia que marca en el acto, por lo demás, única forma de reconocerla, mientras que la segunda aporta las cualidades de aquella, manifestandose en el rico abanico de producciones que podemos inscribir bajo el significante global de "afectividad". No es que el *Espíritu* se coloque aparte de esta ascendencia. Más bien al contrario, la diferenciación que llega a alcanzar de ambas en cuanto a contenidos, espacio y funciones psíquicas, no consigue hacer borrar sus raices por lejanas que queden. Lo que ocurre es que, entre *Vitalidad* y *Alma*, hay frontera común, frontera que, como todas, no sólo separa, sino que une, al modo de las fronteras culturales, en las que se da todo un terreno en el que no es posible ásignar claramente su atribución a un campo o a otro - *ámbito intermedio más claro que la vitalidad, menos iluminado que el espíritu*, dice Ortega, acentuando el reverso de esta afirmación en otro momento: *no por hallarse indisolublemente articulados dejan de ser distintos*[528]. Freud también resalta más claramente esta interacción dialéctica en el seno mismo del estatismo topológico:

> *"En esta diferenciación de la personalidad* (...) *no debeis imaginaros fronteras precisas como las que han sido artificialmente trazadas en la geografía política. A la peculiar condición de lo psíquico no corresponden contornos lineales* (...) *sino esfumaciones* (...). *Después de haber efectuado la separación, tenemos que dejar confluir de nuevo lo*

[528]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. pp. 462 y 465, respectivamente.

separado.[529]"

Este caracter fronterizo, participativo de una en otra, está resaltado por Ortega cuando llama *alma corporal* a la *Vitalidad*; pensamos que es esencia común, en la que aparece puntuado en un caso el polo cuantitativo, y el cualitativo en el otro caso. Es así, que también Freud se vió en la exigencia de que el aspecto energético de la vida psíquica -ciego y mudo-, y que arranca de la *necesidad* en que se manifiesta la urgencia de la vida biológica, tomara su cualidad en la doble vertiente del *afecto* y la representación, pudiendo seguir cada uno caminos diversos. Ahora bien, Freud tendrá que matizar el lugar de los afectos en cuanto al registro de la tópica. La acción represora del *Yo*, propiamente solo puede actuar sobre la representación. Pero, como el afecto solo adquiere su desarrollo vehiculizado por la representación, la represión de una representación determinada impide el desarrollo del afecto concomitante, que permanece en lo inconsciente como mera potencialidad. Sólo cuando ese *quantum de afecto* encuentra una representación adecuada a la que ligarse en lo consciente, le será posible al afecto desarrollarse[530]:

> "(...)*en realidad, el afecto no surge nunca hasta después de conseguida exitosamente una nueva representación en el sistema* Cc.[531]"

Entonces, si es de las representaciones de las que depende la posibilidad de transformación de la cantidad de energía psíquica en cualidad afectiva, será el *deseo* el regulador que oriente aquella y determine esta. Porque el deseo freudiano, siempre inconsciente, más allá de ciertas ambigüedades, constituye el motor de lo psíquico -tal como la pulsión es su energía-, y el polo magnético hacia el que dirige su trabajo es el reencuentro con el objeto que procuró las primeras satisfacciones, paraiso infantil que

---

[529]FREUD, S.: *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, O.C.T.III, pp. 3145-3146.

[530]Sólo en forma de *angustia* el afecto accede directamente desde el sistema inconsciente al preconsciente-consciente. De ahí que al neurótico le sea tan difícil darcuenta, definir con palabras su estado angustioso.

[531]FREUD, S. : *Lo inconsciente*, O.C.T.II, p.2069.

quedó inscrito en forma de *huellas mnémicas:*

> *"En cuanto la necesidad resurja, surgirá también, merced a la relación establecida, un impulso psíquico que cargará de nuevo la imagen mnémica de dicha percepcion y provocará nuevamente esta última, esto es, que tenderá a reconstuir la situación de la primera satisfaccion. Tal impulso es lo que calificamos de deseos. (...) sólo un deseo puede incitar al trabajo a nuestro aparato anímico.*[532]"

Estas huellas mnémicas indestructibles, esta inscripción de los signos de la satisfacción, estos significantes del deseo, van a ser los que, en el marco de la circunstancia de cada cual, van a dibujar el mapa absolutamente particular, singular, de la intimidad de cada individuo

6.2. La división subjetiva.

Hasta aquí hemos querido mostrar cómo Ortega y Freud comparten la idea de una topografía psíquica en la que, distribuida en una tríada de espacios, los dos distales corresponderían a aquello que, bien por vía de lo biológico, bien por vía de lo cultural, se encuentra presente necesariamente formando parte de la vida psíquica de cada individuo, por el hecho de ser-humano. 'Entre' estos espacios, se ubicaría un tercero, lugar de la subjetividad, lugar de la inscripción de los significantes que le representan. Este espacio se encuentra en una posición de alteridad, de extrañamiento respecto a lo más consciente de nosotros mismos, alteridad que Freud nombró como lo *inconsciente* en su primera tópica y que, como hemos visto, hubo de calificar como *reprimido* al completar su primer modelo con la segunda tópica, en la que los sistemas *preconsciente-consciente* e *inconsciente* se distribuyen de forma diversa, en cuanto al área de su influencia, entre las tres instancias -*Yo, Ello, Superyo*-.

Retomemos ahora aquellas palabras de Ortega en las que manifiesta, extendiendose en esta alteridad del *Alma* respecto al *Espíritu*, la profunda división subjetiva que acontece en el ser humano, al tiempo que podemos ir detallando ciertas

---

[532]FREUD, S: *La interpretación de los sueños*, O C T I, p 689-670.

oposiciones entre *Vitalidad, Alma, Espíritu*, que hubimos de postergar.

En su formulación más general, Ortega argumenta desde lo obvio del hecho mismo:

> "*Esta tripartición de nuestra intimidad en las tres zonas de vitalidad, alma y espíritu nos es impuesta por los hechos, y hemos llegado a ella sin otra operación que filiar estrictamente* (...) *los fenómenos internos. Esos tres nombres, pues, no hacen sino denominar diferencias patentes que hallamos en nuestros íntimos sucesos* (...). *Esto nos obliga*(...)*a hablar de tres «yo» distintos que integran trinitariamente nuestra personalidad: un «yo» de la esfera psicocorporal, un «yo» del alma, un «yo» espiritual o mental.* (...) *Los tres «yo» vienen a ser tres centros personales, que no por hallarse indisolublemente articulados dejan de ser distintos.*[533]"

En sus enunciaciones más concisas, Ortega lo dice así: "*El espíritu, el «yo», no es el alma*[534]"; o bien: " *el psicólogo tiene, a mi juicio, que distinguir entre el «yo» y el «mí».*[535]"

Su carácter de radical oposición queda resaltada así:

> "*Esas inclinaciones dominadas son ciertamente «mías», pero no son «yo». Por eso me advierto como colocado fuera de ellas; es decir, «yo» en contra de «mi».*[536]"

Con esta concepción de la subjetividad, Ortega se alinea con la pluralidad de autores que en la psicología y la psiquiatría finisecular han utilizado, con uno u otro nombre, la idea de que el hombre se encuentra dividido respecto a sí mismo. Una situación no sólo de extrañamiento respecto a parcelas psíquicas que uno no puede dejar de reconocer como pertenecientes a su propia integridad, sino tambien la constatacion de que una se encuentra en posicion de beligerancia respecto a la otra. No sería de extrañar, entonces, que la subversión freudiana se realizara en este campo del lado de

---

[533]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.465.

[534]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.462.

[535]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p. 463.

[536]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.465.

la conciencia, al proponer la estructura de lo inconsciente como el objeto de lo psíquicamente primario. Como herramienta de investigación de este nuevo objeto su propuesta fue la asociación libre, asociación que por estar motivada por un inconsciente dinámico, se alejaba del asociacionismo y de la introspección propuestos por las escuelas psicológicas del momento. Se trataba, pues, de dar cuenta de lo psíquico, dentro de un proyecto racionalista, que Freud quería colocado del lado de las ciencias naturales. Sin embargo, en vez de unirse a los recién iniciados esfuerzos científicos de la psicología, Freud va a abordar lo psíquico precísamente desde lo que no-es, es decir, los productos residuales de la conciencia.

Situandonos nuevamente en las preguntas planteadas al medico y al investigador por los fenomenos histericos y aquellos del hipnotismo, los hechos no dejaban de plantear la necesidad de postular una mas o menos confusa idea de la existencia de una duplicidad de la conciencia, o bien su desdoblamiento; en general, una escision de la conciencia -*Bewusstseinsspaltung*- en dos estados diferenciados y separados, de manera que no se daba modo alguno de comunicación entre ambos. Esta idea de escision -*Spaltung*- se encuentra presente en las primeras obras de Freud en las que, al tiempo que reconoce la presencia del concepto en la labor de otros autores, señala su insuficiencia para dar cuenta del origen de aquella escision así como del papel que desempeña en la clínica:

> "*Desde los exelentes trabajos de P.Janet, J.Breuer y otros, parece indiscutible que el complejo sintomatico de la histeria justifica las hipótesis de una disociacion de la conciencia, con formacion de grupos psíquicos separados.*[537]"

Esta constatacion hemos visto que se encuentra en el origen del mismo descubrimiento del inconsciente freudiano. La insuficiencia de las explicaciones aportadas por Janet, que es contestada por Freud y Breuer en sus Estudios sobre la histeria (1895), proponiendo el concepto de estado hipnoide como base sobre la que se daría la escision de la conciencia ya como proceso secundario, terminara por conducir

---

[537]FREUD, S.: *Las neuropiscosis de defensa*, O.C.T.I, p.169.

a Freud[538], a través de la elaboracion de la teoría de la *defensa* -posteriormente *represión*-, a la proposicion de un inconsciente dinamico, cualitativamente diferente a la conciencia[539]. Esta hipotesis fructífera configuro la primera topica freudiana, primera conceptualizacion de la division intrapsiquica, division que describe la separacion entre sistemas psiquicos - Inconsciente y Preconsciente-consciente, y mas tarde, en su segunda topica, entre instancias psiquicas - Ello, Yo y Superyo-. Situados ya en esta segunda tópica, Freud aborda la cuestión diferencial entre la neurosis y la psicosis. Apoyandose en la distinción de las instancias y en el concepto de conflicto, Freud va a repartir los productos resultantes: va a ser el Yo por su función integradora quien va a decantar el

---

[538]Para lo que sigue, cf.: *Neurosis y Psicosis* (1924), *La Pérdida de la Realidad en la neurosis y en la psicosis* (1924), *El Fetichismo* (1927), *La Escisión del Yo en el Proceso de Defensa* (1937). Pero la lista podría multiplicarse, pues la división está en la misma razón de ser del psicoanálisis, por lo tanto, en sus mismos orígenes. Recordemos, por ejemplo, el caso de Isabel de R. en los *Estudios sobre la Histeria* (1895): allí Freud sitúa como el punto nodal de la eclosión de la histeria de conversión que aquejaba a la paciente un momento fugaz, tan sólo un relámpago que iluminó un deseo que fue tan rapidamente reprimido, tan en el mismo instante, que incluso se confunde con el mismo momento en que fue percibido. División subjetiva, función de desconocimiento que pasará con el desarrollo de la clínica y de su conceptualización de lo particular del caso a lo universal de la estructura.

[539]En este sentido, si nunca se ha dejado de resaltar todo lo que el psicoanálisis debe a la histéria, es mucho más infrecuente encontrar quien recuerde lo mucho -más en calidad que en cantidad, ciertamente-, lo mucho que el psicoanálisis debe al estudio de la perversión. No olvidemos el texto de 1905 -*Tres ensayos para una teoría sexual*- en el que Freud nos muestra que el paradigma del objeto es el objeto fetiche en la medida que va a ejemplificar su doble condición: por un lado, su carácter de objeto sustituto, objeto constituido por el efecto metonímico del desplazamiento, homólogo al deslizamiento del deseo; por otra parte, su condición de objeto parcial que fuerza el circuito de la pulsión a cerrarse sobre sí mismo. Si esto es en relación al objeto, también serán los interrogantes que plantea la comprensión de esa modalidad particular de goce que es el fetichismo los que muevan a Freud a introducir una ligera variante en un elemento de su topología, variante tan ligera que ni para el mismo Freud merece la reorganización del conjunto, ni tan siquiera el de aquel elemento en el que se inscribe. Si el Yo hubo de dividirse en SuperYo para dar cabida a lo que del exterior llega a enraizarse con lo pulsional, en cambio la inclusión de una Spaltung, de una hendidura en el Yo nunca alcanzará el estatuto de un cuarto elemento topológico.

resultado del conflicto Ich/Es hacia una u otra instancia según el tipo de alianzas que predominen a partir de una etiología común para ambas: las privación del cumplimiento de un deseo infantil. El Yo se muestra fracasado en su labor de sintetizador: el yo neurótico pacta con la realidad y contra el Ello; el yo psicótico -digamoslo así-, pacta con el Ello y contra la realidad. Si el embite de lo pulsional está presente en ambos procesos, la respuesta del Yo se va a diferenciar en su adhesión o rechazo a la realidad que se le opone.

Sin embargo, Freud no parece quedar satisfecho con esta explicación, porque el mismo año aborda específicamente este manejo de la realidad por un Yo en situación de conflicto. Ahora, su tesis es que pérdida de realidad se produce tanto en la neurosis como en la psicosis, y diferencia dos tiempos en el proceso. En un primer tiempo se produce una negación de la pulsión en la neurosis, y del hecho real en la psicosis. Este primer tiempo que es común con la vida psíquica normal, no constituye la neurosis en sí, mientras que en la psicosis, este primer tiempo ya no puede conducir a nada que no sea patológico. Es en un segundo tiempo en el que, en la neurosis, el yo reintegra en una relación de inclusión el producto de una transacción entre la exigencia pulsional y el rechazo de la instancia represora. Por el contrario, del lado de la psicosis se da una relación de exclusión: la negación de la realidad exterior es tal que no permite su reintegración a través de ninguna elaboración posible. Solamente admitirá la sustitución por una realidad fantaseada propia, obediente unicamente a los mandatos del Ello. Podemos leer aquí ya, que no es el mismo proceso de negación el que da cuenta de un apartamiento de la realidad y del otro. Freud coloca el primer tipo de negación del lado del no-saber mediante el cual el Yo podríamos decir que se desconoce a sí mismo en cuanto que este no-saber atenta a su función integradora y unificadora de las percepciones. Por el contrario, en la psicosis la negación de la realidad evacúa un espacio en el Yo que solamente es restituido por una realidad ad hoc, con lo cual el Yo queda en una posición, más que de desconocimiento, diríamos de extrañamiento de sí mismo: la negación de la psicosis se completa con la sustitución. Así pues, Freud concluye que tanto en la neurosis como en la psicosis se da *la rebeldía del Ello contra el mundo exterior*. Frente esta rebeldía el Yo debe responder, aunque siempre lo hará

desde una *regresión* a la fantasía. La fantasía es *un dominio* -dice Freud- *que al tiempo de la instauración del principio de realidad, quedó separado del mundo exterior, siendo mantenida aparte, desde entonces, como una especie de "atenuación" de las exigencias de la vida, y* -continua- *aunque no resulta inasequible al Yo, sólo conserva con él una relación muy laxa* [540]. La respuesta del Yo, ya sea inclinandose del lado de la realidad -como en la neurosis-, o bien lo haga del lado del Ello -como en la psicosis-, siempre incluirá una pérdida de realidad más una sustitución de realidad. La profunda unidad de la vida psíquica en sus fuentes y procesos que Freud resalta en este texto aparentemente diferencial, contrasta con ese destino de división que le corresponde al yo por ser, paradójicamente, lugar de síntesis. En su artículo sobre *La negación* (1925), Freud habla de la presencia de un *yo primitivo* -tambien se refiere a él como *yo inicial*-, y de un *yo real definitivo*. Esta diferenciación corresponde a otra correlativa en la función judicativa, correlato intelectual de la represión. Al yo-primitivo, regido por el principio del placer, corresponde la asignación de la cualidad, mientras que al yo-real-definitivo le corresponde la prueba de la realidad, examen en el que no importa tanto *hallar en la percepción real un objeto correspondiente al imaginado, sino volver a encontrarlo, convencerse de que aún existe*. En esta linea, en el artículo sobre *El Fetichismo*, Freud va a desplazar el punto de enfoque hacia la "falta", la *castración*, haciéndolo de una manera subversiva ya que va a anteponer el juicio de atribución al juicio de existencia. El niño va a atribuir un "pene" a todo ser. La percepción de la falta de este órgano en la mujer -órgano fálico entonces, órgano mítico-, va a suponer una nueva versión dentro de la anterior modalidad de conflicto entre realidad, Yo y Ello. En esta ocasión, la percepción de la castración de la mujer va a atentar directamente contra el narcisismo del Yo que nada sabe de la diferenciación sexual. Aquí, la solución del Yo pasa por un vector de compromiso, como en la neurosis, pero también por uno de exclusión, como en la psicosis: va a *denegar* la percepción de la falta, al tiempo que *conserva* la percepción de la realidad. De esta manera, haciendo coexistir tanto el desmentido como

---

[540]FREUD, S.: *La pérdida de la realidad en la neurosis y en la psicosis*, O.C.T.III, p: 2747.

:conocimiento de la castración, el Yo se escinde en dos *corrientes psíquicas* -dice ıd -, una conformada al deseo y otra a la realidad. Diez años después, en su artículo e la *Ihcspaltung,* Freud termina por generalizar el componente de desmetido que npaña a todo reconocimiento de la castración. Es el tributo que la función ɛtizadora que el Yo ha de pagar. Entre la satisfacción de la pulsión y la amenaza de ración el Yo se *escinde* en *un desgarrón* -dice Freud[541]- *que nunca se cura, sino que rofundiza con el paso del tiempo.*

Tenemos, pues, dos niveles de Spaltung: uno que afecta a las relaciones rsistemicas y, otra que se refiere a la división intrasistémica dentro de la propia ancia yoica. La importancia de esta diferenciacion radica en que mientras en las ıera las relaciones de extranamiento y alteridad se saldan con la producción de un :to compromisario que trata de albergar la representacion de ambos intereses rogeneos -estructura metafórica del síntoma-, sin embargo, en el segundo tipo de sión, no hay producto psíquico, si no que lo que se da es la coexistencia de dos ntaciones psiquicas, extranas entre sí, sin dialectización posible:

> " *Así, hay una conflicto entre la exigencia del instinto y la prohibicion por parte de la realidad. (...) Las dos partes en disputa reciben lo suyo: al instinto se le permite seguir con su satisfaccion y a la realidad se le muestra el respeto debido. (...) este exito se logra a costa de un desgarron del yo (...). Las dos reacciones contrarias al conflicto persisten como el punto central de una escision del yo.*[542]"

La fecundidad de esta ultima conceptualizacion freudiana sobre el tema de la *:paltung*, va a encontrar su mejor exponente en el desarrollo lacaniano de la división :etiva[543], donde adquiere su dimensión estructurante sobre el sujeto del inconsciente

---

[541]FREUD, S.: *La escisión del «Yo» en el proceso de defensa,* O.C.T.III, p.3375.

[542]FREUD, S.: Op.Cit. pp.3375-3376.

[543] A partir de esta noción de *escisión del Yo*, Lacan elaborará la suya del *sujeto dido*, con base en el par significante S1-S2. Esta noción fructífera, permitirá a Lacan olegar la idea de división en múltiples registros teóricos y clínicos. Así: la división e el yo-pienso y el yo-soy, división esencial por la que el ser viviente ha de alienarse

como radicalmente opuesto a un Yo depositario de todas las identificaciones imaginarias que le configuraran en su totalidad especular y le afianzaran en el profundo desconocimiento de aquello que le determina[544].

No pretendemos sugerir una extension tal en la obra de Ortega. Pero sí pensamos que, en su sentido amplio -aquel con el que se designa una profunda division entre el psiquismo mas íntimo, el que es ajeno a la captacion de la conciencia y escapa al control de la voluntad, y aquel otro que se manifiesta en el discurso consciente y en el que el sujeto se reconoce sin dificultad como unidad autonoma-, el concepto de division subjetiva encuentra en Freud y en Ortega una identica aplicacion como concepto descriptivo de la separacion y autonomia de los diversos sistemas que componen la personalidad. Esta división corresponde a que los cometidos, las funciones, los contenidos, las capacidades que cada una de estas áreas psíquicas abarca, ocupan lugares netamente diferenciados, pero de una interdependencia necesaria, puesto que diferencia topológica e interdependencia dinámica y económica constituyen el mismo entramado psicológico del individuo.

Tomemos como eje el *Alma*: lo conforman todo un conjunto de movimientos

---

en el campo del Otro del lenguaje pagando con su falta en ser la posibilidad de aparecer representado en la cadena significante; la división entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación, evidencia de un sujeto de discurso puntual, sin extensión substancial, sin posibilidad de presencia inmediata, y que no coincide con el sujeto gramatical que lo designa; la división entre sujeto y subjetividad, duplicación de la división freudiana entre lo inconsciente y lo preconsciente, donde la postulación de un psiquismo unificado en el lugar de sus representaciones queda radicalmente subvertida por un lugar-otro, lugar de las representaciones inconscientes, representaciones no subjetivadas por la conciencia y que reclaman un sujeto propio; la división entre sujeto y saber mostrada en ese saber inconsciente, saber sin sujeto que le preceda, por lo que siempre es sujeto-supuesto; la división, por último, entre significante y goce, que duplica la división freudiana entre las formaciones del inconsciente y el Ello como campo pulsional, mostrándonos que no es solamente el significante el que divide al sujeto, sino que también lo hace el objeto como objeto perdido, es decir, como causa del deseo, marcando a la vez lo imposible de taponar en la cadena significante.

[544]En este sentido es curiosa la similitud de la propuesta de diferenciación orteguiana entre «yo» y «mi», y la que hace Lacan entre el «je» y el «moi».

psíquicos en los que el deseo y el afecto aparecen como ejes básicos -*es la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los apetitos*[545]-, motor y nutriente del que el «*yo*» no puede prescindir para poder existir, pero que tampoco puede dejar funcionar a su merced, poniendo orden a su curso y marcando su dirección, ya que, el alma, posee una completa autonomía para satisfacer sus necesidades específicas:

> " (...)*pudiera decirse que aquél* [el espíriru] *está sumido, y como náufrago, en ésta, la cual le envuelve y le alimenta. La voluntad, por ejemplo, (...) no querría por sí nada si no existiese fuera de ella ese teclado de las inclinaciones, donde el querer pone su dedo imperativo* (...)[546]

Tal vez la manera más enfática con la que Ortega señala esa servidumbre de las funciones voluntarias de nuestra personalidad es cuando situa al «yo» como *espectador* de los acontecimientos que se dan en el alma. Es en el alma donde reside la capacidad de aporte de los elementos económicos de lo psíquico, cuya última raíz cuantitativa reconocimos en la *Vitalidad Pulsión*. Ortega lo expresa al otorgarle las notas de "*manar prolongado*", "*lineas afluyentes*", "*corriente atmosférica*", " *donde todo es fluido*", "*corriente continua en que, sin interrupción, actúa el sentimiento*", o bien, directamente:

> "*En todo instante surgen en nosotros esos impulsos del alma que vemos situados en torno a nuestro núcleo personal y a distancias diferentes*[547]."

Este *manar prolongado* es la característica del deseo freudiano, el cual, en tanto que movimiento apetitivo hacia el objeto de satisfacción, insiste como demanda indestructible en lo inconsciente, aun cuando no sea sostenido conscientemente. Frente a él, efectivamente, el *Yo* consciente no puede más que ser *espectador* atribulado las más de las veces, gozoso las menos -"(...) *lo reprimido es para el* yo *dominio extranjero; un dominio extranjero interior* (...)[548]", nos recuerda Freud-. Ahora bien, y en clara

---

[545]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.462.

[546]Ibidem.

[547]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.463.

[548]FREUD, S.: *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, O.C.T.III, p.3132.

identidad con el papel que éste reserva a lo consciente para con lo inconsciente, o a las instancias yoicas respecto a lo inconsciente reprimido y al Ello, esta posición de espectador subraya más la autonomía del alma en su dinámica, que una pasividad inerte por parte del espíritu. Así, si el espíritu no puede por menos de alimentarse del aporte de aquella, este se reserva aquellas acciones mentales judiciarias, censoras y ejecutivas que tramitan y concluyen esos movimientos afectivos y apetitivos en actos psíquicos y motrices conscientes. Las ilustraciones que toma Ortega así nos lo muestran. Por ejemplo, ya hemos recogido la cita en la que "*el querer pone su dedo imperativo*" sobre el desear, señalando cuales de sus intereses serán admitidos a ser satisfechos. Tal vez, para ello, tenga que desplegar el «yo» la totalidad o alguna parte de sus recursos frente al alma, pues "*interviene en ellos como jefe de policía, sentencia sobre ellos como juez, los disciplina como capitán.*[549]" Para este aspecto *imperativo* que reconocemos facilmente en nuestra actividad psíquica, Freud deslindó del *Yo* otra instancia, encargada de sus propias funciones, y que denominará *Superyo*, "*instancia especial que representa las exigencias restrictivas y prohibitivas*", "*representación de todas las restricciones morales, el abogado de toda aspiración a un perfeccionamiento*", y al que Freud le atribuye *las funciones de autoobservación, conciencia moral e ideal*[550]. De todas formas, ya en su primera elaboración tópica Freud reservaba esta posición secundaria, espectante, para la actividad psíquica consciente, que ha de limitarse a encauzar, a guiar aquellos contenidos que le viene ya dados desde un lugar de producción psiquicamente primario:

> "(...) *continúa constituido el nódulo de nuestro ser por impulsos optativos inconscientes, incohercibles e inaprehensibles para los preconscientes, cuya misión queda limitada de una vez para siempre a indicar a los impulsos optativos procedentes de lo inconsciente los caminos más adecuados.* (...) *una coerción a la que tienen que someterse, pudiendo esforzarse en derivarla y dirigirla hacia fines más elevados.*[551]"

---

[549]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.463.

[550]FREUD, S.: *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, O.C.T.III, pp.3138-3139.

[551]FREUD, S.: *La interpretación de los sueños*, O.C.T.I, p.710-711..

Pero no es solamente en cuanto a sus contenidos o a sus funciones que Ortega puede deslindar claramente *Espíritu* y *Alma*; también recoge dos notas en cuanto a su funcionamiento, que muestran su eterogeneidad radical. Esas notas podemos resumirlas así: mientras que el primero se rige por la no contradicción:

> "*Yo no puedo pensar una cosa con una parte de mi mente y otra contraria o meramente distinta con otra, ni puedo tener a un tiempo dos voliciones divergentes.*[552]"

y por la discrecionalidad :

> "*El yo espiritual tiene, como sus actos, un caracter puntual*[553]"
> "*Los fenómenos espirituales o mentales no duran* (...). *El entender* (...) *se realiza en un instante. Puede costarnos mucho tiempo llegar a entender algo; pero si lo entendemos -esto es, si lo pensamos-, lo pensamos en un puro instante.* (...) *Del mismo modo se quiere o no de un golpe. La volición, que acaso tarda en formarse, es un rayo de actividad íntima que fulmina su decisión.*[554]"

la segunda admite la contradicción :

> "*En cambio, pueden nacer en mi alma varios y aun opuestos impulsos, deseos, sentimientos.*[555]"

y opera en continuidad:

> "(...) *los* [fenómenos] *anímicos ocupan tiempo.* (...) *todo lo que pertenece a la fauna del alma dura y se alarga en el tiempo.*(...) *son deseos y sentimientos líneas afluyentes.* (...) *todo es fluido, manar prolongado, corriente atmosférica.*[556]"

Estas características, tan esenciales para Ortega que bastarían *para separar*

---

[552]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.465.

[553]Ibidem.

[554]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.461-462.

[555]Ibidem.

[556]Ibidem.

radicalmente[557] ambos espacios, forman parte de aquellas cualidades también fundamentales con las que Freud va a definir en buena medida lo inconsciente en su oposición a las reglas y exigencias de la actividad consciente, leyes de la lógica que estructuran nuestro pensamiento. Así, tomando el pensamiento onírico como modelo de los procesos inconscientes, Freud encuentra, entre otras propiedades que:

> "*Los pensamientos contradictorios no tienden a sustituirse, sino que permanecen yuxtapuestos y pasan juntos, como si no existiera contradicción alguna, a constituirse en productos de condensación, o forman transacciones que no perdonaríamos nunca a nuestro pensamiento despierto*(...)[558]".

En su texto dedicado explícitamente a *Lo inconsciente*[559] imbrica íntimamente la esencia de este nivel del psiquismo con las carácterística anteriormente señalada de la ausencia del principio de no-contradicción:

> "*El nódulo del sistema* Inc. *está constituido por representaciones de instintos que aspiran a derivar su carga, o sea por impulsos de deseos. Estos impulsos instintivos se hallan coordinados entre sí y coexisten sin influir unos sobre otros ni tampoco contradecirse. Cuando dos impulsos de deseos cuyos fines nos parecen inconciliables son activados al mismo tiempo, no se anulan recíprocamente, sino que se unen para formar un fin intermedio, o sea una transacción.*
> *En este sistema no hay negación ni duda alguna* (...).[560]"

La multiplicidad de deseos presentes y su simultanea copresencia es una exigencia consecuente, pues, a la propiedad de lo inconsciente de estar constituido por ese dinamismo incesante, siempre fluyente, esos *impulsos de deseos*, esa exigencia de derivación de energía psíquica. Si bien las representaciones del deseo son elementos

---

[557]Ibidem.

[558]FREUD, S.: *La interpretación de los sueños*, O.C.T.I, p.707.

[559]FREUD, S.: *Lo inconsciente*, O.C.T.II, p.2061.

[560]FREUD, S. : Op. Cit. p.2072.

discretos[561], el proceso que las rige -denominado *proceso primario* por Freud- esta sometido al *principio del placer*, principio básico regulador del dinamismo psíquico que marca la exigencia de aquella descarga de excitación[562]. El continuo, pues, de que se trata en estas regiones del alma es, para Freud, la energía que libre y constantemente fluye entre dichas representaciones tratando de lograr su finalidad, la realización del deseo. La presencia de este tipo de características ha sido la responsable en buena medida de que los productos del alma hayan gozado siempre del descrédito y del desinterés de los científicos. Lo absurdo de su presentación a la conciencia, su dificultad para dejarse reducir a segmentos discreccionales operativos, cuantificables, clasificables, les ha mantenido en los márgenes de los intereses intelectuales, integrando, por contra, buena parte de los contenidos de los productos artístico-culturales que trataban de dar cuenta del amor, la belleza, la fantasía, etc. Todo ello se agrupaba en las otras formas de conocer, de pensar, pensamiento alternativo tras el advenimiento de la racionalidad moderna, que desterraba al mundo del error aquellos procesos de pensamiento que no se ajustaban a las categorías lógicas. Sin embargo Freud, al postular la existencia de un 'pensamiento inconsciente' *-lo reprimido perdura también en los hombres normales y puede desarrollar funciones psíquicas*[563]-, recupera de la categoría del error a estos procesos de pensamiento para darles su estatuto de pleno sentido:

> "*Tales procesos incorrectos son los* procesos primarios, los cuales surgen siempre que las representaciones son abandonadas por la carga preconsciente, quedando entregadas a símismas y pudiendo realizarse con la energía no coartada de lo inconsciente, que aspira a una derivación. (...)cuando dejamos penetrar en la conciencia estas formas del

---

[561] *Significantes,* en terminología lacaniana.

[562] Aquí cobra de nuevo importancia fundamental la distinción freudiana entre Instinto -animal- y Pulsión -humana-, ya que la segunda, independiente de cualquier regulación cíclica prefijada por los mecanismos de la especie, aporta un continuo de excitación interna al ser humano, exicitaciones que, como ya vimos, tratan de reeditar experiencias de satisfacción primitivas, infantiles.

[563] FREUD, S.: *La interpretación de los sueños*, O.C.T.I, p.713.

pensamiento *conseguimos un efecto* cómico (...).[564]"

Recuperamos de este modo paradójico, la continuidad de una actividad psíquica que no se interrumpe ni con el sueño, ni con el equívoco, ni con las formas de enfermedad mental.

6.2.1.Conflicto y defensa.

Hemos visto, pues, que la formulación de una divisón tópica se hace necesaria en el estudio del psiquismo. Indudablemente, aquí, lo que para Ortega puede permanecer en una simple constatación de los hechos en su topografía descriptiva -distintos estratos psíquicos dotados de facultades diferentes que se encargan de funciones diferenciadas-, para Freud, por la propia finalidad de su investigación, el conflicto psíquico, habrá de tomar la dirección de una topografía dinámica.

Recordemos la difícil posición que Freud otorga al Yo en la dinámica psíquica:

> *"El pobre yo (...) sirve a tres severos amos y se esfuerza en conciliar sus exigencias y sus mandatos. Tales exigencias difieren siempre, y a veces parecen inconciliables (...). Sus tres amos son el mundo exterior, el super-yo y el ello. (...). Se siente asediado por tres lados y amenazado por tres peligros a los que, en caso de presión extrema reacciona con el desarrollo de angustia. (...). De este modo, conducido por el ello, restringido por el super-yo y rechazado por la realidad, el yo lucha por llevar a cabo su misión económica, la de establecer una armonía entre las fuerzas y los influjos que actuan en él y sobre él (...).*[565]"

Inevitablemente, pues, las exigencias encontradas que parten de esos tres ámbitos psíquicos construyen el espacio del conflicto mental, el cual viene marcado, señalado por la emergencia de la angustia -*"angustia real ante el mundo exterior, angustia moral ante el super-yo y angustia neurótica ante la fuerza de las pasiones del ello*[566]"-. Así,

---

[564]FREUD, S.: Op.Cit, pp.711-712.

[565]FREUD, S.: *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, O.C.T.III, pp.3144-3145.

[566]Ibidem.

el Yo va a tener en la angustia la voz de alarma frente a la amenaza de un peligro, de manera que el Yo ponga en marcha sus mecanismos defensivos para reducirlo, evitando así el desarrollo de la angustia y la experiencia del displacer.

Por su parte, podemos leer sin dificultad en la descripción orteguiana de las relaciones Alma/Espíritu su transfondo dinámico, en el que, de igual manera, se puede adivinar fácilmente este transfondo de conflictividad generadora de malestar, cuando no de franca patología, en el momento en que aquello perteneciente al dominio del Alma invade sin permiso previo el terreno espiritual:

> *"La antipatía, ese movimiento contra alguien que de repente brota en nosotros, no sale tampoco de nuestro yo. (...) surge tal vez contra todas mis reflexiones, contra toda mi voluntad*[567]"

Constata, pues, Ortega que nuestro «yo» es ajeno a toda una serie de movimientos psíquicos que también nos pertenecen, pero de los que no somos autores conscientes, y que, además, son fuente de desasosiego, de incomodidad y sufrimiento por su naturaleza y su finalidad heterogénea a aquel, al que pueden llegar a ocupar, anulando su pretendida autonomía. Así las cosas, le parece evidente a Ortega que el «yo» necesite defenderse de alguna manera de esta invasión de eso otro-de-sí-mismo, presto a enajenarle de sus dominios y facultades. Este proceso defensivo tiene, lo mismo que para Freud, la finalidad de evitar el desarrollo de un proceso afectivo que, de llevarse a cabo, resultaría penoso para el «yo». Esta labor la realizará el «yo» a través de la disponibilidad de un mecanismo que, tanto en Ortega como en Freud, toma la forma metafórica de barrera -a modo de membrana en el primero, y de aduana en el segundo-, con sus connotaciones de contención, filtro y control. Si bien el «yo» no puede (...) *crear un sentimiento, ni directamente aniquilarlo*, en cambio sí está de su mano protegerse de su intrusión, una vez que ha surgido un deseo o una emoción en cierto punto del alma, recurriendo a la posibilidad de cerrar el resto de ella e impedir que se derrame hasta ocupar todo su volumen[568]. Se dibuja así cierto esbozo de una

---

[567]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.462.

[568]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.463.

teoría de la defensa en Ortega que consideramos forma parte importante en el conjunto de su articulación tópica, particularmente entre Alma/Espíritu. Esta defensa se ejerce, según Ortega, en una doble dirección: bien hacia el mundo, constituyendo así un a modo de factor de sensibilidad; bien hacia los propios sentimientos que germinan en nuestro interior, factor este de sentimentalismo[569].

Llegados a este punto tendremos que señalar una insuficiencia expositiva en la teorización de Ortega. La falta de una diferenciación entre el objeto y el agente hace que permanezca cierta confusión entre el espacio psíquico que se encuentra amenazado, y aquello que soporta el acto de la defensa. Así, la equivalencia que encontramos en Ortega entre Espíritu y yo, no permite realizar ese deslinde que la lógica de su propia exposición acaba por reclamar. Si bien el objeto sobre el que se realiza la defensa queda suficientemente explícito, no sucede lo mismo con el agente de la defensa. En principio, la adscripción de dicha función al yo no parece dar lugar a dudas: es el Espíritu a través de su cualidad volitiva quien ejerce su imperio sobre los movimientos anímicos. Esta identidad Espíritu-yo, que parece no ofrecer ninguna dificultad para aquello que viene del mundo, vía percepción externa -el yo regularía su paso hacia el Alma-, sin embargo plantea dificultades para su aplicación al interior del propio Alma; es decir, por ejemplo, para ejercer su acción de control respecto a aquellos sentimientos que, en status nascendi, podrían llegar a invadir todo nuestro ser y poner en serio peligro nuestro equilibrio psíquico .Ahora bien, si seguimos la exposición de Ortega encontramos que uno de los lugares psíquicos acotados tiene la función de actuar en el interior de otro, asignando a un concepto tópico una función dinámica. El diseño de una estratificación psíquica, como parece ser la intención de Ortega, reclama el estatismo en los conceptos implicados, su estabilidad y, en general, una constancia en su diferenciación, que ha de ser clara. Sin embargo, la inclusión de relaciones dinámicas, y no solamente tópicas, entre estos estratos o bien exige la inclusión de nuevos conceptos, o bien fuerza los preexistentes con el riego de acabar desvirtuandolos o haciéndolos entrar en contradicción. Así, el hecho de que el Espíritu sea el encargado de la acción defensiva

[569]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.464.

y, a la vez, uno de los estratos diferenciados, le pone en grave aprieto para ser a su vez el que se encarge de introducirse en el ámbito del Alma, otro de los estratos diferenciados, para ejercer sus labores de control. Ahora bien, si admitimos la presencia autónoma de ese yo como agente, aunque sea patrimonio del Espíritu, con su acción extensiva al interior del Alma prolonga la presencia del Espíritu, que permanece respetado como espacio psíquico, al tiempo que presente funcionalmente en otro estrato psíquico diferente. No parece haber otra posibilidad, ya que en ningún momento aparece el «mí» (yo-Alma), como encargado de ninguna labor reguladora de este tipo. Una dificultad de este tipo es la que forzó a Freud a completar la tópica del Inconsciente con la de las tres instancias. Si bien el Yo es, por definición, el sujeto de nuestra actividad consciente, encargado de esa misión reguladora entre lo pulsional y los imperativos de la realidad, entre el deseo y la moral, Freud no tarda en percibir que buena parte de dicha actividad defensiva la ejerce bajo el dominio de lo inconsciente, en el mismo lugar donde tratan de surgir los movimientos afectivos amenazantes para la estabilidad psíquica, coartando así su posibilidad de acceso a la conciencia.

En Ortega el movimiento defensivo comienza como atributo de las facultades del Espíritu, concretamente la voluntad, cosa que admite Freud:

> *"En la primera de dichas formas* [de histeria] *nos ha sido posible demostrar repetidas veces que la disociación del contenido de la conciencia es consecuencia de una volición del enfermo, siendo iniciada por un esfuerzo de la voluntad cuyo motivo puede ser determinado.*[570]"

Sin embargo Ortega parece limitar a ese nivel de conciencia volitiva la posibilidad completa de regulación, pudiendo en otro momento mediante un nuevo acto de la voluntad, `volver a querer´ admitir en la plena conciencia aquello que mantuvo apartado durante un tiempo:

> *"Cabe, pues, bajo el imperio de la voluntad contraer el alma, cerrando sus poros y haciendola hermética o, por el contrario, esponjarla, dilatar sus poros, aprestándola a absorber grandes cantidades de amor o de*

---

[570]FREUD, S.: *Las neuropsicosis de defensa,* O.C.T.I, p.170.

odio, de apetitos o de entusiasmo.[571]"

Este planteamiento que supondría la clara exclusión de la posibilidad de una esfera de acción independiente en su dinámica propia del campo de la voluntad -es el caso de Freud, en el que el contenido objeto de la defensa queda 'reprimido', y por lo tanto inconsciente-, sin embargo quedaría desmentido por esa acción en el interior mismo del Alma, terreno, no lo olvidemos, en el que el Espíritu nada puede en cuanto generador o supresor de esos impulsos del alma, heterogéneos al propio yo, que germinan en nuestro interior. Así, el yo en Ortega no aparece recuperando, vía mecanismos de control, el lugar privilegiado que había perdido al tener que compartir su imperio psíquico, dividido en tres territorios, de los que sólo en uno conservará su señorío. No olvidemos que, efectivamente, esta posibilidad de control sobre la dinámica anímica -jefe de policía, juez, capitán-, viene a compensar la posición básica del yo como espectador de lo que en el Alma acontece. Entonces encontramos que, Ortega, coloca al yo como heterogéneo al Alma, idéntica posición que en Freud ocupa el yo en relación con el deseo. En cuanto instancia de la conciencia ejerce sus funciones de defensa tanto de las perturbaciones que puedan venir del exterior, como de aquellas que proceden de la actividad interna del campo de la afectividad y el deseo. Entonces, así como Freud ha de otrorgar en su segunda tópica un espacio inconsciente a su intancia yoica, también Ortega concede al yo un lugar, al menos dinámico, en el territorio del Alma para que ejerza sus labores de vigilancia:

> *"El espíritu o «yo» no puede, por ejemplo, crear un sentimiento, ni directamente aniquilarlo.En cambio, puede,una vez que ha surgido un deseo o una emoción en cierto punto del alma, cerrar el resto de ella e impedir que se derrame hasta ocupar todo su volumen*[572]."

Esta acción del yo en el territorio del Alma, aunque los términos en que se pronuncie Ortega no indiquen su condición inconsciente, hemos de suponer que, al ser el Alma ámbito intermedio, más claro que la vitalidad, menos iluminado que el espíritu,

---

[571]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.463-464.

[572]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.463

el yo participaría así mismo de ámbas luces, de manera que la autoconciencia de sus labores defensivas variaría según el terreno del Alma en el que se realizasen: si más próximo al Espíritu, mayor nivel de percepción subjetiva del proceso y su resultado; si más próximo a la Vitalidad, mayor desarrollo del proceso en lo subconsciente[573], y menor posibilidad de acceso a la conciencia de sus efectos. Así, el proceso defensivo abarca el conjunto de la psicología del individuo, en la medida en que dicho proceso regula la estimulación, tanto externa como -sobre todo- interna, y que trata de llegar a la percepción consciente, pudiendo, en determinadas circunstancias y por su propio contenido, ser incompatible con la constancia del equilibrio necesario al sistema que regula la vida consciente. El hecho de que, en psicoanálisis, se haya llegado a asociar indisolublemente el concepto de "defensa", con aquellos otros de "represión" y "patología" -cosa que no puede extrañarnos, ya que la importancia epistemológica del concepto freudiano de "defensa" radica esencialmente en haberle permitido acceder al concepto, esencial en la clínica, de "represión"-, no debe hacernos olvidar que Freud, en el comienzo del desarrollo de su teoría de la defensa (1894-1895), sitúa la primera parte del proceso que realiza el enfermo dentro del campo de la conciencia, a través de un esfuerzo de la voluntad por apartar la representación del afecto penoso; sólo la segunda parte del proceso cae ya del lado inconsciente. Incluso, Freud admite así una diferenciación entre lo que sería una defensa "normal", y otra "patológica". La diferencia y la condición para que la primera llegue a constituirse en la segunda la expresa Freud así en el texto precursor de su obra psicoanalítica:

> *"Como sabemos, el resultado de la represión histérica discrepa muy profundamente del que arroja la defensa normal (...). Es un hecho de observación general el que evitamos pensar en cosas que depiertan únicamente displacer y que lo conseguimos dirigiendo nuestros pensamientos a otras cosas. Sin embargo, aun cuando logremos que la idea B, intolerable, surja raramente en nuestra conciencia, merced a que la hemos mantenido lo más aislada posible, nunca logramos olvidarla en medida tal que alguna nueva percepción no nos la vuelva a recordar. Tampoco en la histeria es posible evitar semejante reactivación; la única*

[573]Este es uno de los términos que emplea Ortega para referirse al ámbito propio de la Vitalidad (op.cit. p.462).

diferencia radica en que [en la histeria] *lo que se torna consciente (...) es siempre A, en lugar de B.*[574]"

Tomemos el propio ejemplo que utiliza Ortega como ilustración, y confrontémoslo con otro clásico de Freud, en "El olvido de nombres propios", en su *Psicopatología de la vida cotidiana*[575]. En ambos, los autores proponen cómo, la voluntad, en un intento de olvidar una noticia dolorosa a la que no se puede o no se quiere atender, es apartada temporalmente del campo de la conciencia:

> "*A veces nos dan una noticia sumamente penosa; por ejemplo: nos comunican la muerte de una persona amada. Coincide la ocasión con un momento en que los deberes sociales exigen de nosotros todos los arrestos. Entonces nosotros dejamos la impresión producida en aquel lugar de la periferia anímica, como acordonada y en lazareto*[576]."

Escuchemos ahora a Freud; tratando de encontrar las razones del olvido, en una conversación, de un nombre propio perfectamente conocido por él, se da cuenta de que:

> " *Por no tocar un tema tan escabroso en una conversación con un desconocido reprimí mi intención de relatar este rasgo característico. Pero (...) también desvié mi atención de la continuación de aquella serie de pensamientos que me hubiera podido llevar al tema «muerte y sexualidad».Me hallaba entonces bajo los efectos de una noticia que pocas semanas antes había recibido(...) Un paciente en cuyo tratamiento había yo trabajado mucho y con gran interés se había suicidado a causa de una incurable perturbación sexual (...) Estoy seguro de que en todo mi viaje (...) no acudió a mi memoria consciente el recuerdo de este triste suceso ni de nada que tuviera conexión con él."*

Sin embargo, y aquí está la diferencia entre Ortega y Freud, mientras que para el primero dicha representación puede volver a la conciencia por un nuevo acto de voluntad:

> " *no la permitimos pasar de allí, seguros, no obstante, de que transcurrido algún tiempo, podremos abrir a la emoción nuestra alma,*

---

[574]FREUD, S.: *Proyecto de una psicología para neurólogos*, O.C.T.I, p.251.

[575]FREUD, S.: *Psicopatología de la vida cotidiana*, O.C.T.I, p.755.

[576] ORTEGA Y GASSET, J.: Op.cit. p.463.

como quien levanta la exclusa de una presa, y sentirnos inundados de angustia y amargor."

para Freud, si cae aquella representación en el campo de lo reprimido, volverá como una formación de lo inconsciente, interfiriendo en un punto del discurso que mantenga uno o varios puntos asociativos con aquella representación que se quiso apartar de la conciencia:

> *"Existían motivos que me indujeron (...) a impedir que se hiciesen conscientes en mí aquellos otros [pensamientos] que, asociandose a los anteriores, me hubieran conducido hasta la noticia recibida (..) Quería yo, por tanto, olvidar algo, y había reprimido determinados pensamientos (...); pero aquello que quería olvidar resultó hallarse en conexión asociativa [con otro] , de manera que mi volición erró su blanco y olvidé lo uno contra mi voluntad mientras quería con toda intención olvidar lo otro."*

Evidentemente, Ortega, como filósofo, no necesita afinar más en cuanto a las posibilidades de éxito y las variantes que esta función defensiva del yo podría llegar a tener. No obstante, Ortega parece no alojar dudas acerca de la fuerza arrolladora que pueden llegar a tener esos desarrollos anímicos y las limitaciones del yo en el ejercicio de su control:

> *" La tristeza se presenta como una coloración deprimente que va llenando el volumen de nuestra persona (...): hay tristezas periféricas que no llegan al centro de la persona, hay tristezas profundas que anegan todo nuestro ser. En las primeras, el «yo» se siente aún intacto: la tristeza está en torno a él, más o menos distante, pero no en él. En las segundas, queda sumergido y, como suele decirse, ahogado en angustia.*[577]"

o bien:

> *"Quiere decirse que ese punto del alma donde la antipatía nació ha atraído el eje de mi persona y se ha instalado en él.*[578]"

---

[577]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.462.

[578]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.463.

6.2.2. Dos tópicos: *Corazón y Cabeza;* Querer y Desear.

Ejemplifiquemos la presencia de esta división que afecta a lo psíquico tomando dos pares antitéticos que, en el caso del primero -corazón versus cabeza-, ha llegado incluso a ser un tópico presente en el discurso común y en la cultura popular[579].

Ortega dedica un artículo[580] al tema que subyace en ese mismo título bajo su metáfora anatómica. Lo minúsculo del texto está en proporción inversa a la trascendencia de la tesis sostenida en él; y sostenida con rotundidad, aunque con enorme economía de argumentos. El escrito se enmarca en una crítica general del intelectualismo racionalista imperante en la cultura occidental, el cual, amputando al mismo concepto "cultura" de su significación originaria, significación que Ortega sitúa en Luis Vives como *cultura animi* -traducida por este[581] como *cultivo del corazón*-, ha producido un desequilibrio en el desarrollo de las sociedades humanas en favor de lo técnico-material, y en detrimento de lo *sentimental.* Particularmente desde el Renacimiento, el brillo de la razón, el pretigio del intelecto situaban la *cabeza* como la zona noble de la que provenía lo bueno y de la que habría de esperarse el futuro de progreso y bienestar diseñado por el hombre racionalista, ilustrado, positivista. Ortega denuncia decididamente este voluntarismo racionalista y los males a que ha conducido al hombre europeo: un *desequilibrio* que ahonda enormemente la escisión psíquica entre lo intelectual y lo sentimental. Corregirlo no es cuestión de puro refinamiento cultural. Para Ortega está en juego en su logro la propia pervivencia de la cultura:

> *"Mientras no se logre una nivelación de ambas potencias* (...) *la cultura está en peligro de muerte. El malestar que ya por todas partes se percibe*

---

[579]Por ejemplo, el dicho tomado de Pascal: *El corazón tiene razones que la razón no entiende.* Podemos recordar que, Freud, recurrió en múltiples ocasiones, particularmente en sus textos de la primera década del siglo, a la sabiduría popular como lugar donde encontrar los temas y las razones que, marginados por la ciencia, encontraban la verdad de su insistencia en la cultura secular de las tradiciones, el folklore y la literatura.

[580]ORTEGA Y GASSET, J.: *Corazón y cabeza,* O.C.T.VI. pp.149-152.

[581]Cf. así mismo: ORTEGA Y GASSET, J.: *Vives-Goethe,* O.C.T.9, p.537, donde traduce los mismos términos por *cultivo del espíritu, «cultura del alma».*

procede de ese morboso desequilibrio (...)".

Como en el más clásico de los textos freudianos sobre el tema, la división inherente al psiquismo humano y el malestar cultural, aparecen de la mano en este artículo.

Pero no es solo esta tesis la que queremos destacar; en el texto aparece como secundaria, aunque de muy largas consecuencias en su desarrollo. Se trata, más bien, de una cuestión crucial a la hora de situarse en el campo de lo psicológico y, por consiguiente, de entender lo humano: *qué es lo primario en la persona humana*.

Fue el hecho mismo de plantear esta pregunta por parte de Freud lo que tuvo efectos revolucionarios en la comprensión del psiquismo; incluso para la misma psicología del conocimiento, pues lo que Freud plantea con la tesis de un psiquismo inconsciente es la localización de la facultad de pensar en un lugar excéntrico a la conciencia. Un pensamiento que no es pensado, una actividad cognoscente primaria que maneja las representaciones, las ideas, según mecanismos y leyes precisas -que Freud reunió bajo la denominación de *proceso primario*[582]-, sobre el que se asienta la actividad cognoscitiva obediente a las leyes de la conciencia, dominio del Yo razonante -ámbito del *proceso secundario*, en la teorización freudiana-, campo de estudio clásico de la psicología. Si en el primero de lo que se trata es de lograr la *identidad de percepción*, en la urgencia de la descarga de la tensión y el cumplimiento del deseo por la vía de la recuperación alucinatoria de la experiencia de satisfacción, en el segundo se trata de la *identidad mental*: la urgencia en la satisfacción del deseo se encuentra postergada y sometida al proceso de pensamiento que regule su adecuación con el objeto:

> "(...) *los procesos primarios se hallan dados en él* [el aparato anímico] *desde un principio, mientras que los secundarios van desarrollándose paulatinamente en el curso de la existencia, coartando y sometiendo a los primarios hasta alcanzar su completo dominio sobre ellos, quizá en el punto culminante de la vida. A causa de este retraso en la aparición de los procesos secundarios continúa constituido el núcleo de nuestro ser por impulsos optativos inconscientes, incohercibles e inaprensibles para los preconscientes, cuya misión queda limitada de una vez y para siempre a indicar a los impulsos optativos procedentes de lo inconsciente*

---

[582]FREUD, S.: *La interpretación de los sueños*, O.C.T.I, pp.708-710.

los caminos más adecuados. Estos deseos inconscientes representan para todas las aspiraciones anímicas posteriores una coerción a la que tienen que someterse, pudiendo esforzarse en derivarla y dirigirla hacia fines más elevados.[583]"

La actividad intelectiva, pues, no es el substrato psíquico radical de lo humano, sino el deseo. El conocimiento no se sostiene en sí mismo, por su propia actividad, sino que requiere un soporte más básico, *más profundo y anterior*, un *sistema de preferencias*, un *sistema previo de intereses, de aficiones* -en palabras de Ortega-, que dirige nuestra atención y encauza nuestra inteligencia de las cosas. Antes que se lance el proceso intelectivo, ya está actuando un **otro** conocimiento del objeto que nos hace dirigirnos hacia él, o apartarnos, o, simplemente, no considerarlo, es decir, no llegar a conocerlo. La prioridad del deseo lo es genética, funcional y jerárquicamente. *No somos, pues, en última estancia, conocimiento*[584]. El ser humano es prioritariamente su deseo, es este el motor que lo dinamiza y es él quien define las señas que lo individualizan de sus semejantes. El conocimiento es compartido con los otros porque objetiva lo real al simbolizarlo en un sistema convencional de representaciones; el deseo individualiza porque se registra en representaciones que atañen a la historia particular del sujeto con sus objetos, de sus logros y pérdidas en la demanda de satisfacción pulsional. El hombre es, ante todo, deseante, y es el deseo el sistema que realiza la primera orientación y el primer conocimiento del mundo. Su condición teleológica impulsa y canaliza la actividad mental, coartando a la conciencia en su albedrío y disponiendo sus facultades al trabajo de su cumplimiento. Son las huellas inconscientes del objeto que satisfizo, o aquellas del que no llegó a hacerlo, las que situan el marco y dibujan las rutas por las que el pensamiento deberá de esforzarse en su trabajo de conocimiento y dominio de lo real. Que este esfuerzo de la razón haya llevado al ser humano a desarrollar un discurso científico-técnico que le ha instalado en niveles de progreso material y dominio de la naturaleza impensables tan solo hace unas décadas, no puede ocultar las gravísimas y

---

[583]Ibidem.

[584]ORTEGA Y GASSET, J.: *Corazón y cabeza*, O.C.T.VI, p.152.

lacerantes deficiencias en el campo psicosocial. La fe en la razón siempre se ha visto empañada por los resultados de su práctica en el trato intersubjetivo; la relación con el otro -sexo, raza, religión, nación, etc- no ha conocido precisamente su ordenación racional, a pesar de la profusión de instituciones constituidas sobre la base de integrar las diferencias, ni ha posibilitado un reparto y difusión de la riqueza y el bienestar material logrado. Las grandes catástrofes sociopolíticas, particularmente las guerras y las hambrunas, han hecho volver siempre la mirada crítica sobre los supuestos de racionalidad del ser que se define precisamente como tal. Tal vez nadie como Freud para hacer reflexionar a los hombres sobre las limitaciones de una capacidad psíquica que se levanta sobre la masa pulsional -sexualidad y muerte- que le conforma en su mayor parte, y le dirige y se adueña de él al menor descuido de su vigilancia civilizadora. La metáfora freudiana de la cultura como dique de contención de la vida pulsional, instala su actualidad en todos los ámbitos de la vida del hombre: desde las grandes confrontaciones bélicas de las masas, hasta los pequeños dramas cotidianos del sujeto. Ortega era consciente de que *la civilización es, ante todo, un montaje de inhibiciones, de frenos*[585] de las pasiones que emergen y refluyen en distintos momentos históricos, haciendo de las civilizaciones bienes perecederos. Ninguna garantía, pues, para una supuesta perennidad de la cultura humana:

> "*Porque una civilización es una gigantesca integración de principios y de normas, de usos y de ilusiones, a la vez que es una integración social de seres humanos (...). El proceso de integración civilizadora es sumamente lento, difícil, problemático. Está siempre en peligro de no lograrse. hacen falta muchos siglos para que una civilización se organice, y bastan tres o cuatro generaciones para que una civilización se volatilice.*[586]"

Sin duda, el optimismo renacentista y el orgullo ilustrado extinguieron sus mejores antorchas durante el siglo XIX. Freud pertenece a esa generación de pensadores

---

[585]ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditación del pueblo joven*, O.C.T.8, p.404.

[586]ORTEGA Y GASSET, J.:*La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, O.C.T.8, p.326.

y hombres de acción que hicieron de la sospecha una nueva luz con la que alumbrase en el camino del fenómeno. Que el hombre, el psiquismo humano, no es guiado por la razón fue la sospecha fundante del psicoanálisis, a contracorriente de una de una medicina empecinada en la anatomía, la herencia y sus estigmas, y una psicología guiada en sus albores científicos por el brillo de las facultades de la conciencia y de las realizaciones culturales humanas. El sujeto cartesiano fue radicalmente puesto encuestión por la tesis de un pensamiento inconsciente. La postulación de una división entre un yo de la autoconciencia, que se reconoce autor de sus actos y pensamientos conscientes, y un sujeto de lo inconsciente, agente de los sinsentidos que pueblan las manifestaciones, normales y patológicas, del individuo, terminó con la ilusión de un Yo dueño de su morada, tercera herida inflingida por el pensamiento moderno al narcisismo humano. En palabras de Freud, las dos tesis principales de esta ofensa,

> "*la de que la vida instintiva de la sexualidad no puede ser totalmente domada en nosotros y la de que los procesos anímicos son en sí inconscientes, y sólo mediante una percepción incompleta y poco fidedigna llegan a ser accesibles al yo y sometidos por él, equivalen a la afirmación de que el yo no es dueño y señor de su propia casa.*[587]"

Ortega no duda en suscribir esta crítica al racionalismo psicológico. Recogemos esta extensa cita que, pensamos, Freud mismo podría haber suscrito sin ningún reparo:

> "*El sumo error, desde el Renacimiento hasta nuestros días, fue creer -con Descartes- que vivimos de nuestra conciencia, de aquella breve porción de nuestro ser que vemos claramente y en que nuestra voluntad opera. Decir que el hombre es racional y libre me parece una expresión muy próxima a ser falsa. Porque, en efecto, poseemos razón y libertad; pero ambas potencias forman sólo una tenue película que envuelve el volumen de nuestro ser, cuyo interior ni es racional ni es libre. Las ideas mismas de que la razón se compone nos llegan hechas y listas de un fondo oscuro, enorme, que está situado debajo de nuestra conciencia. Parejamente, los deseos se presentan en el escenario de nuestra mente clara como actores que vienen ya vestidos y recitando su papel de entre los misteriosos, tenebrosos bastidores. Y como sería falso decir que un teatro es la pieza que se representa en su iluminado escenario, me parece, por lo menos, inexacto decir que el hombre vive de su*

[587]FREUD, S.: *Una dificultad del psicoanálisis*, O.C.T.III, p.2436.

conciencia, de su espíritu. La verdad es que, salvo esa somera intervención de nuestra voluntad, vivimos de una vida irracional que desemboca en la conciencia, oriunda de la cuenca latente, del fondo invisible que en rigor somos. Por eso el psicólogo tiene que transformarse en buzo y sumergirse bajo la superficie de las palabras, de los actos, de los pensamientos del prójimo, que son mero escenario. Lo importante está detrás de todo eso.[588]"

En esta línea de pensamiento, Ortega desdobla esta división entre el conocimiento y el sistema de apetencias en el interior mismo de los movimientos volitivos del hombre: *Querer* es esencialmente diferente a *Desear*, aunque aparezcan identificados en el uso común que se hace de estos términos:

"*En la conversación solemos usar, como equivalentes, las ideas de querer y desear. la bservación psicológica muestra,sin embargo, que una y otra se refieren a fenómenos psíquicos muy distintos.*[589]"

Sería difícil sobrevalorar la dimensión freudiana que adquiere el pensamiento orteguiano en estas páginas sobre el deseo. Parte Ortega de una crítica a la idea evolucionista de la adaptación al medio como regulador y organizador de las formas y conductas vitales en la naturaleza. Aquí se le impone a Ortega una insuficiencia de la teoría: a partir del entusiasmo producido por las perspectivas biomédicas que abrió el descubrimiento de la actividad hormonal, Ortega plantea el estatudo de aquellas funciones vitales que no cumplen con su pretendida finalidad adaptativa. Y es en el terreno de *la vitalidad psíquica* donde va a mostrar de manera más palpable la presencia de funciones que, siendo precisamente las más radicales en este nivel, son precisamente las menos orientadas a lograr la adaptación al medio exterior. Además, señala Ortega, este psiquismo no adaptativo supera en cantidad, en variedad y en potencia a todo aquel otro encargado de regular la interacción con el medio. Esto no es por azar. En el estado inicial del ser humano Ortega sitúa una volición masiva e

---

[588]ORTEGA Y GASSET, J.: *La elección en amor*, O.C.T.V, p.602.

[589]ORTEGA Y GASSET, J.: "El deseo", en *El «Quijote»en la escuela*, O.C.T.2, p.287.

indiferenciada, el *tesoro enorme de apetitos primarios*[590]. Solamente la experiencia de la realidad va produciendo una secesión en el psiquismo infantil entre aquello que es posible satisfacer y aquello otro que, de aquellas apetencias primarias, se muestra imposible de ser satisfecho. De aquí, surge la voluntad como sistema de apetencias orientadas por la percepción y el pensamiento consciente, hacia su cumplimiento a través de los objetos adecuados presentes en la realidad. De otro lado queda el deseo como movimiento volitivo sin objeto en la realidad, sin posibilidad de cumplimiento, dinamismo que mueve la voluntad hacia el objeto de satisfacción que siempre se mostrará esquivo, insuficiente o inadecuado:

> "*El deseo nutre el querer, lo excita, gravita sobre constantemente sobre él, moviéndolo a ampliarse, a ensayar una vez y otra la realización de lo que ayer era imposible.*[591]"

El deseo como siempre insatisfecho, y su objeto como objeto perdido, objeto imposible de hallar -*El deseo, en sentido estricto, implica el darse cuenta que lo deseado es relativa o absolutamente imposible*[592], nos dice Ortega-, el deseo considerado como un anhelo (*Wunsch*), es propiamente el deseo freudiano. La urgencia de la vida, la presión de la necesidad que reclama ser satisfecha, se muestra en la primera infancia en toda su plenitud y dota al niño en los primeros años de la vida del repertorio de tendencias y movimientos que le dirigen hacia el logro de su satisfacción. Este repertotio que, por ser un comportamiento registrado en la dotación instintiva de la criatura, cumple una finalidad adaptativa de conservación de la vida, cumple también en Freud la labor inicial de apoyar el plus de satisfacción que se encuentra asociado de forma inherente a la satisfacciòn de dichas funciones de conservación. Es este plus el que inaugura el psiquismo al inscribir en él las huellas indelebles de un goce que se tratará de recuperar cada vez que la satisfacción reclame su cumplimiento:

---

[590]Ibidem.

[591]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.288.

[592]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.287.

"(...) *la acumulación de la excitación* (...) *es sentida como displacer y pone actividad al aparato para atraer nuevamente el suceso satisfactorio, en el que la disminución de la excitación es sentida como placer. Tal corriente, que parte del displacer y tiende hacia el placer, es lo que denominamos un deseo* (...)[593]"

La experiencia primordial de satisfacción cumplida por el objeto de la necesidad, inaugura en Freud un doble movimiento constituyente de la vida psíquica. El primero, al que nos hemos referido en los párrafos anteriores, es aquel mediante el cual el ser humano ha de producir una actividad intelectiva adaptada a la consecución de la finalidad que pretende: recuperar el objeto de su satisfacción. El cumplimiento de este logro exigirá incorporar a los procesos psíquicos apetitivos puestos en juego, la percepción y la adecuación de la conducta a las leyes que regulan la realidad exterior. Freud y Ortega admiten un estado inicial de la infancia en el que no existe más que un todo indiferenciado de exigencias pulsionales del que se irán bifurcando dos distintos sistemas de apetencias en función de su respuesta a las exigencias de la realidad:

"*Pues bien; en el niño, esta diferencia no existe. Ignora que unas cosas son posibles y otras no. Su volición tiene un cariz anterior a esta diferencia entre querer y desear. Cuando la experiencia le va mostrando la imposibilidad de satisfacer ciertos apetitos, y la técnica para satisfacer otros, su voluntad propiamente tal se va retirando de muchas cosas que persisten, no obstante, como apetecibles, bien que irrealizables. El contacto con el medio selecciona del tesoro enorme de apetitos primarios unos pocos que resultan prácticos, mientras el resto perdura desarticulado de su realización exterior, en calidad de «meros deseos».*[594]"

De esta manera lo que empezó motivado por la prosecución de un goce -la actividad pulsional del *Ello*-, deviene actividad pensante en las instancias yoicas, que postergan la satisfacción a la adecuación a la realidad y dirigen la conducta inteligente del individuo en el mundo, del que toma consciencia. De esta manera, el proceso primario que obedece solamente al *principio del placer*, se encuentra sometido a los intereses

---

[593]FREUD, S.: *La interpretación de los sueños*, O.C.T.I., p.708.

[594]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.287-288.

adaptativos vitales regulados por el proceso de pensamiento, secundario respecto al primero y que viene impuesto por *el principio de realidad*, exigencia de postergar, someter y *reprimir* el goce a las condiciones materiales, pero sobre todo morales, impuestas por el sistema de prohibiciones y los ideales vigentes en el discurso social que transmiten los padres y el resto de las figuras significativas para el niño. A partir de aquí la conciencia y el Yo se presentan al resto de las potencias y estructuras del psiquismo como los vigilantes rectores de la totalidad de su vida anímica, de sus movimientos y de las elecciones de objetos a los que se orienta. Tratan de erigirse en la fuente originaria de sus apetencias, alienándose en la conciencia de sí mismo como unidad y totalidad de lo psíquico, al tiempo que se extrañan de las fuentes primarias, inconscientes, de la actividad mental donde se sitúa la energética pulsional que impulsa y dinamiza el conjunto de los procesos volitivos. Identificado, pues, el Yo con lo mental, adscribirá la voluntad a la sobrevaloración de la potencia de sus ideas y pensamientos, pasando a integrar el conjunto de mecanismos defensivos, protectores contra la emergencia de los movimientos profundos que reclaman una satisfacción inadmisible para las instancias adaptativas y de conservación que controlan el acceso de aquellos a la conciencia y la motilidad. Si para Freud la voluntad cumple su función volitiva en una posición secundaria al estar adscrita a las instancias psíquicas genéticamente más tardías -*Yo* y *Superyo* tienen su origen en el *Ello*, así como la conciencia es secundaria respecto a la vida inconsciente-, de forma equilátera Ortega adscribe la voluntad al *espíritu* en una función y posición similares:

> "*Cuanto más va penetrando la actual psicología en el mecanismo del ser humano, más evidente aparece que el oficio de la voluntad, y en general el del espíritu, no escreador, sino meramente corrector. La voluntad no mueve, sino que suspende, este o el otro ímpetu prevoluntario que asciende vegetativamente de nuestro subsuelo anímico. Su intervención es, pues, negativa. Si a veces parece lo contrario, es por la razón siguiente: constantemente acaece que en el intrincamiento de nuestras inclinaciones, apetitos, deseos, uno de ellos actúa como un freno sobre el otro. La voluntad, al suspender ese refrenamiento, permite a la inclinación, antes trabada, que fluya y se estire plenamente. Entonces parece que nuestro «querer» tiene un poder activo, cuando, en rigor, lo único que ha hecho es levantar las exclusas que contenían aquel ímpetu*

preexistente.[595]"

Queda establecido así un par dialéctico, extensión de la división entre la ividad pensante y los movimientos apetitivos. El sistema de apetencias primario se desdoblando en un *querer* y un *desear* a lo largo del proceso socializador del niño. *omnipotencia del pensamiento*, uno de los rasgos con los que Freud caracteriza el mento narcisista de la infancia, ha de ir sufriendo la *prueba de realidad* para situar sus coordenadas precisas lo posible, relegando a la actividad fantasmática las tasías desiderativas de la realización de lo imposible de su deseo. Por su finalidad aptativa[596], la conciencia y, posteriormente, el Yo de la topología freudiana van a corporar como identificaciones imaginarias inconscientes aquellos objetos señalados no deseables por el Ideal, objetos a los que se dirigirá la conciencia perceptiva y la nciencia moral del individuo. La voluntad, el querer, encuentra así la definición de su eto, aunque sea un objeto alienado en el deseo del Otro. Pero es un objeto "posible":

> "*En algún lugar del nódulo de su* yo *se ha creado un órgano inspector, que vigila sus impulsos y sus actos, inhibiéndolos y retrayéndolos, implacablemente cuando no coinciden con sus aspiraciones. Su percepción interna, su conciencia, dacuenta al yo en todos los sucesos de importancia que se desarrollan en el mecanismo anímico, y la voluntad dirigida por estas informaciones ejecuta lo que el* yo *ordena y modifica aquello que quisiera cumplirse independientemente. Pues esta alma no es algo simple, sino más bien una jerarquía de instancias, una confusión de impulsos, que tienden, independientemente unos de otros, a su cumplimiento correlativamente a la multiplicidad de los instintos y de las relaciones con el mundo exterior. Para la función es preciso que la instancia superior reciba noticia de cuanto se prepara, y que su voluntad pueda llegar a todas partes y ejercer por doquiera su influjo. Pero el* yo *se siente seguro* (...) [597]"

Sin embargo, los deseos genuinos del sujeto no se pliegan ni facilmente ni en su alidad a las demarcaciones del Ideal, e insisten en lo inconsciente en el cumplimiento

---

[595]ORTEGA Y GASSET, J.: *La elección en amor*, O.C.T.V, p.602.

[596] *Pulsiones de conservación* en el primer modelo pulsional freudiano.

[597]FREUD, S.: *Una dificultad del psicoanálisis*, O.C.T.III, p.2434-5.

de sus exigencias de satisfacción. Es este deseo que permanece en lo inconsciente como reprimido por las fuerzas civilizadoras y las exigencias culturales -interiorizadas por el sujeto en la instancia superyoica-, lo que se muestra como profundamente opuesto a cualquier funcionalidad adaptativa, ya que sólo busca como finalidad su satisfacción, y esto en el registro de la fantasía, pues sólo allí pude encontrar el terreno de su cumplimiento, registro de las huellas significantes de un goce pretérito:

> "*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 algunas de las posibilidades de alcanzarla, y nos fuerza a aceptar pacientemente el displacer durante el largo rodeo necesario para llegar al placer. El principio del placer continua aún, por largo tiempo, rigiendo el funcionamiento del instinto sexual, más dificilmente «educable», y partiendo de este último o en el mismo* yo, *llega a dominar el principio de la realidad, para daño del organismo entero.*[598]"

Apartir de aquí quedan definidas las condiciones del conflicto psíquico. La voluntad y el deseo se adscriben como tendencias a instancias y a sistemas psíquicos diferentes y antagónicos por su función y su finalidad. Las neurosis son la cámara de amplificación de este antagonismo presente, por lo demás, en la cotidianeidad de la vida humana:

> " *En ciertas enfermedades* (...) *El* yo *se siente a disgusto, pues tropieza con limitaciones de su poder* (...) *dentro del alma misma. Surgen de pronto pensamientos, de los que no se sabe de dónde vienen, sin que tampoco sea posible rechazarlos. Tales huéspedes indeseables parecen incluso ser más poderosos que los sometidos al* yo*; resisten a todos los medios coercitivos de la voluntad, y permanecen impertérritos ante la contradicción lógica y ante el testimonio, contrario a la realidad. O surgen impulsos, que son como los de un extraño, de suerte que el* yo *los niega, pero no obstante ha de temerlos y tomar medidas precautorias contra ellos. El* yo *se dice que aquello es una enfermedad* (...) *pero no*

---

[598]FREUD, S.: *Más allá del principio del placer*, O.C.T.III, p.2509.

puede comprender por qué se siente tan singularmente paralizado.[599]"

El deseo persiste en lo inconsciente articulado como *demanda* que trata de hacerse oir en el discurso y los actos conscientes del sujeto. El sistema yoico como instancia, la *represión* como mecanismo y la *censura* como actividad regulan o rechazan en la medida de sus capacidades el acceso de esa energética, el empuje de ese dinamismo más primario y más potente cuantitativa y cualitativamente que los recursos disponibles por la voluntad, que son deudores de aquellos:

> "*Ciertamente que nada puede ser querido si no ha sido antes objeto de un apetito primario* (...) *De la cuna a la sepultura es la existencia una lucha de fronteras entre nuestras voliciones y nuestros deseos* (...) *El deseo es un querer fracasado* (...) *mas, por otra parte, sigue en él viviendo el apetito primario, siempre presto a transformarse otra vez en voluntad* (...)[600].
> "*Y es curioso advertir, desde luego, que esa trastierra espiritual, esa fauna psíquica inadaptada, es mucho más rica, enérgica y abundante que la prudente y útil.*[601]"

Una concepción tal del sistema y de la dinámica de las fuerzas mocionales del psiquismo no podía dejar de arrojar indicaciones precisas sobre la salud. Ortega, y en coherencia con la posición primaria y la capacidad genésica que otorga al sistema de apetencias radicales que constituyen el motor de lo psíquico, se define a favor de una acción educativa que no limite ni coarte el deseo por intereses puramente utilitarios, adaptativos. El deseo es la fuente y el reservorio de las motivaciónes que van a nutrir las posibilidades creativas y la orientación hacia la vida en el sujeto. En este sentido, Ortega se alinea con las consecuencias más subversivas del psicoanálisis, por una educación que privilegie el deseo del sujeto frente a los ideales de normativización colectivos. Una represión del deseo de cortas miras cercena la disponibilidad de los recursos psíquicos para la realización existencial del hombre. Ortega nos advierte:

---

[599]FREUD, S.: *Una dificultad delpsicoanálisis*, O.C.T.III, p.2435.

[600]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.288.

[601]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.287.

"Cuanto mayor sea nuestro repertorio de deseos, más grande es la superficie ofrecida a la selección en que se va decantando el querer[602]"

y nos recomienda *fomentar los apetitos, formando un abundante* stock *de ellos en el alma juvenil.*[603]" No está muy lejana de esto la finalidad de la labor del psicoanalista con su paciente neurótico, aquejado precisamente de una restricción tal del deseo que le inhibe en sus funciones, le atenaza con la angustia o le maltrata con los síntomas. Esta labor fue equiparada expresamente por Freud, en alguna ocasión, con aquella de la pedagogía, al definir la psicoterapia como *una especie de reeducación*[604]:

> "*El neurótico es incapaz de gozar y de obrar; de gozar, porque su libido no se halla dirigida sobre ningún objeto real; y de obrar porque se halla obligado a gastar toda su energía para mantener a su libido en estado de represión y protegerse contra sus asaltos. No podrá curar más que cuando el conflicto entre su* yo *y su libido haya terminado y tener de nuevo el* yo *la libido a su disposición. La misión terapéutica consiste, pues, en desligar la libido de sus ataduras actuales, sustraídas al* yo, *y ponerlas nuevamente al servicio de este último.*[605]"

Poder querer lo que se desea; permitirse desear lo que se quiere, serían las fórmulas del acuerdo logrado entre los objetos propuestos por la conciencia y el movimiento apetitivo inconsciente tras las huellas del objeto causa del deseo. La propuesta orteguiana de una inversión de la dirección educativa desde el medio al hombre -adaptando el primero al segundo, y no a la inversa como es la práctica habitual que denuncia el filósofo-, se orienta a favor de primar *el tono vital primigenio de nuestra personalidad*[606] y sintetiza la condición de salud que se desprende de las concepciones freudianas: solamente una educación suficientemente flexible y permisiva

---

[602]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.288.

[603]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.289.

[604]FREUD, S.: *Prefacio para un libro de Oskar Pfister*, O.C.T.II, p.1936.

[605]FREUD, S.: *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, O.C.T.II, p.2405.

[606]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.292.

en la satisfacción de las mociones pulsionales durante la infancia posibilitará la configuración psíquica de unas instancias yoicas suficientemente permeables a la dinámica de lo inconsciente, para que el deseo no tenga que recurrir a la produción de formaciones sustitutivas para su satisfacción neurótica o perversa. Concluyamos este punto recordando una recomendación de Freud a los educadores, que apunta a su compromiso ético con ese tono vital del educando del que nos habla Ortega:

> *"(...) el pedagogo trabaja con un material plástico, accesible a cualquier impresión, y deberá imponerse el compromiso de no plasmar la joven vida psíquica de acuerdo con sus propios ideales personales, sino más bien ajustándose a las disposiciones y posibilidades particulares del objeto.*[607]"

6.2.3. La condición de amor.

Las representaciones del Amor en nuestra cultura, esas imaginarizaciones de aquello que nos mueve, que nos arrastra incluso en brazos del otro, de ese objeto que polariza nuestro deseo, siempre se han construido alrededor de aquello que pueda dar forma a lo caprichoso de su elección, a lo insensato de su acto, lo voluble de su orientación o lo fugaz de su tiempo. Todo ello a dado a la vida amorosa su condición de misterio. Misterio que no se limitaba a las sugerencias propuestas desde el arte, sino que colonizaba con sus efectos el ámbito privado de la familia y de las relaciones de pareja en todas sus variantes. Sin embargo, sólo es a finales de siglo XIX, cuando Freud desarrolla la intuición clinica, presente en su tiempo, de que la vida amorosa participaba en gran medida en ciertos trastornos psíquicos, que se va a proceder a la exploración de ese continente misterioso. Su paciente labor de disección psicológica, imbuida del espíritu científico y positivista de la época, aunque no de sus formas, fué permitiendo confeccionar la topología del amor, los circuitos del deseo, los anclajes de la pulsión. Que a partir de Freud habría un antes y un después para el Amor es algo que fué rapidamente advertido por los espíritus más avisados del momento en la capital cultural

---

[607]FREUD, S.: *Prefacio para un libro de OskarPfster,* O.C.T.II, p.1936.

de aquella europa[608].

Podemos recorrer la lógica discursiva que, sobre el tema, se encuentra en las obras de Freud, arrancando desde sus consideraciones sobre el objeto[609], en 1905 -pues se tiene que dar una elección de objeto (*Objektwahl*) antes de que pueda darse ninguna condición de amor (*Liebesbedingung*)-, hasta la trilogía considerada como más específicamente referida a la vida amorosa, en escritos de los años 1910, 1912 y 1917 respectivamente[610]. Por su parte, Ortega agrupa, también en una trilogía, los textos más relevantes sobre la vida amorosa[611], en artículos de los años 1926 y 1927.

Ningún psicoanalista puede negar lo cotidiano del tema del amor en la queja de sus pacientes. Amar, se ama mal. Lo que tiene como horizonte la felicidad de la gente, sin embargo produce una de las vertientes más cotidianas del malestar en la cultura. El 'mal de amores', no es un mal del siglo, aunque en este lo hayamos colocado como ese real que no acabamos de creernos que se resista a su tratamiento por lo social. Por que, efectivamente, ciertos ideales sociales nos habían puesto sobre la esperanza de que los impases del amor no podían durar mucho: las luchas feministas, la sexpol, la revolución sexual, la técnica de la contracepción, etc. Después fueron las ciencias "psi" las que nos auguraron terapéuticas que, haciendo científico el amor, tomarían lo sexual como lo real

---

[608]El periodista y ensayista Karl Kraus se opuso al psicoanálisis con toda su ácida perspicacia, tal vez en último esfuerzo romántico por proteger al Amor, apostando por su objeto más valorado: el -¿eterno?- misterio femenino. Tal vez ganase la apuesta. La pregunta sobre la mujer cierra la obra freudiana. Hubo que esperar a los desarrollos de J.Lacan para que la vida amorosa se desvistiese de sus -¿últimos?- ropajes, se desubjetivase lo suficiente como para que pudiera aflorar la estructura lógica que la sostiene.

[609]FREUD, S.: *Tres ensayos para una teoría sexual*, O.C.T.II, pp.1169-1237.

[610]FREUD, S.: *Sobre un tipo especial de la elección de objeto en el hombre*, O.C.T.II, pp.1625-1630; *Sobre una degradación general de la vida erótica*, O.C.T.II, pp.1710-1717; *El tabú de la virginidad*, O.C.T.III, pp.2444-2453.

[611]ORTEGA Y GASSET, J.: *Estudios sobre el amor*, O.C.T.V, que incluye: *Facciones del amor*, pp.551-590, *Amor en Stendhal*, pp. 561-596, y *La elección en amor*, pp.597-626.

sobre lo que operar eficazmente. Sin embargo, se resiste. El amor, como lugar de encuentro privilegiado entre los seres humanos, nos habla de continuos desencuentros, de elevados índices de insatisfación; no digamos de sufrimiento, pues, incluso, el sufrimiento mismo llega a ser uno de los nombres del amor ¿hay amor sin sufrimiento?

Pero ¿en qué se autoriza el psicoanálisis para hablar del amor? El psicoanálisis no se encuentra con el amor de entrada. Tampoco lo aborda específicamente. El psicoanálisis se encuentra con el sufrimiento y con la palabra, con la queja que es demanda de amor al Otro. Pero ese Otro se concreta en otros particulares que funcionan como objeto del que se espera una satisfacción que no siempre llega y, cuando lo hace, no suele ser como se esperaba, o todo lo que se esperaba, o todo el tiempo que se esperaba. Por su parte, quien espera, está marcado por su condición de sujeto hablante, es decir, un sujeto deseante. Así pues, tenemos ya configurados los dos términos del drama: un sujeto hablante [$], y un objeto [a] del que se espera obtener la felicidad en cualquiera de sus variantes.

Si el amor es la forma que adopta la fuerza de unión entre los humanos, el fondo quedó siempre en el misterio de los dioses o la naturaleza. El psicoanálisis, como proyecto racionalista, científico, deja el amor para los poetas, a los que reconoce ser los únicos que pueden acceder a la verdad de ese misterio. Lo cual no equivale a decir que el psicoanálisis desprecie el amor, ni tan siquiera que lo descuide ¿Cómo atender los padecimientos de los neuróticos y desatender el amor? El psicoanálisis trata de dar cuenta de las paradojas en que el amor se ejercita, tratando de elucidar la lógica que le subtiende.

¿Cuál es la originalidad del psicoanálisis en su abordaje del amor? Esta es la pregunta que posibilita el recorrido anunciado. Abordémosla desde el principio.

Freud no tardó en postular la etiología sexual de las neurosis. Es decir, tras el amor, la sexualidad. Pero esto, si bien se suele dar como equivalente en el discurso corriente, para el psicoanálisis empieza a hacer problema. La sexualidad humana no responde a ningun determinismo instintual que asegure la adecuación del sujeto con el objeto que colme sus necesidades. Esta es la tesis fuerte de Freud en su texto *Tres ensayos para una teoría sexual* (1905). El sujeto humano es un sujeto sexuado. Los

determinismos genéticos y biológicos no resuelven el problema de la posición sexuada de cada cual. Ser hombre o mujer, es una "elección", elección que situa a cada cual en un lado de la partición genérica. Esta elección se duplica en una elección de objeto sexual, objeto que vendrá al lugar de la satisfacción. Pero ¿qué satisfacción? Es aquí donde el psicoanálisis va a colocar el Complejo de Edipo y la castración como estructuras que organizan y condicionan esta satisfacción. De tal manera, la sexualidad, ya diferenciada del amor, se va a encontrar a partir de aquí dividida entre goce y deseo. El goce, como satisfacción de la pulsión va a ir encontrando sus condiciones de realización según las condiciones del deseo inconsciente.

La pulsión es el registro de la satisfacción primaria del ser humano, satisfacción indiferenciada pues sólo busca eso, satisfacerse. Indiferencia que se extiende al objeto: cualquiera vale, cualquiera, claro está, que satisfaga. En esta posición primaria, el objeto queda muy lejos de ser algo prefigurado por ninguna supesta sabiduría natural. Freud va a llamar bisexualidad a esta orientación polivalente que se va a concretar en su consideración de la sexualidad infantil como perversa y polimorfa: cualquier objeto parcial puede satisfacer la pulsión. A partir de aquí ser heterosexual no es más ni menos evidente que ser homosexual. La procreación como fin de la sexualidad queda así completamente desplazada y disociada del goce sexual. Incluso se puede afirmar que la posición más humana al fin y al cabo sería la del fetichismo. Si esto no llega a ser así, es porque el deseo viene a imponer su límite al goce. Tal vez por ello tienen tan mal acuerdo. El deseo va restringiendo su campo al goce de manera que el objeto termina por singularizarse.

Ahora bien, esta operación de pérdida de las posibilidades de goce va a dejar un resto. Este resto va a ser la marca del objeto parcial sobre el objeto total que es el objeto del amor. La forma de esta marca va a ser el rasgo que va a perdurar en el amor como la condición de su cumplimiento. El deseo inconsciente va a buscar y exigir en el objeto la presencia de condiciones particulares, condiciones que prepararán el encuentro. Porque el amor es del orden del encuentro, pero sobre un fondo de repetición. Es encuentro, pues, porque lejos de cualquier acomodación predeterminada entre los sexos, va a ser necesario que cada cual cumpla las condiciones para el otro. A su vez, va a ser

repetición porque estas condiciones se radican en la huella que dejó en el sujeto un primer objeto de la satisfacción, irremisiblemente perdido ya al ser sustituido por su representación psíquica. Podríamos condensar ambos significantes [re(petición) y encuentro] para escribir de forma unificada que el objeto de la sexualidad adulta será un objeto re-encontrado en lo inconscente de cada uno.

Así pues, desde la situación originaria de un goce unitario con la madre en el que la satisfacción es autoerótica en tanto que encuentra su origen y su destino en distintas zonas del cuerpo, el ser humano deberá ir soportando sucesivas pérdidas -destete, control de esfínteres, renuncia a la masturbación infantil-. Este recorrido culminará en lo que Freud aisló como el Edipo, momento estructural en el que la ley y el deseo se anudan para fijar las condiciones en las que al sujeto humano le será posible gozar de ahí en adelante. Los avatares sufridos hasta allí, así como la salida que se haga de ese momento edípico, marcará la posición subjetiva de cada cual como ser sexuado, lo que determinará la elección de su objeto de satisfacción y las condiciones que habrá de cumplir para que sea amable.

¿Qué hace que la posición de Freud suponga un corte epistemológico en la consideración científica de la sexualidad humana? Indudablemente, y en primer lugar, la diferenciación del orden del "instinto natural", propio de la escala animal, de aquel de la "pulsión" como el que conviene a la sexualidad humana. En segundo lugar, la consideración de la sexualidad como sexualidad infantil; es decir, una sexualidad realizada en dos tiempos biográficos separados por un tiempo de *latencia* que distribuye, de una parte la experiencia de satisfacción en relación a los objetos primordiales y, de otra, la postergación del goce sexual para su realización sobre objetos desplazados. En tercer lugar, la consideración del objeto como recuperación fantasmática de un objeto primario perdido. Este objeto perdido es el objeto del deseo, cuya huella de satisfacción va a tratar de recuperarse a través de objetos pulsionales, objetos parciales e indiferenciados. A estos se opone, en el texto freudiano, el objeto de amor, objeto unificado e idealizado. Pero el primer objeto de amor es sobre el que pesa la ley del incesto. Objeto, por tanto, prohibido, habrá de disolverse en aquellos rasgos a través de los cuales el sujeto pueda recuperarlo desplazado en otro objeto, ya en su edad adulta.

Ya hemos visto que en Ortega encontramos una propuesta sobre los movimientos apetitivos del individuo que interesa también a una diferenciación de los objetos a los que se refieren. Si, por una parte, el objeto del conocimiento era diferente del objeto del deseo, a su vez este último no era coincidente con el objeto de la voluntad. Una nueva diferenciación vendrá a profundizar la división del sujeto respecto a sus objetos.

En su primer texto sobre el amor -*Facciones del amor*-, Ortega hace una distinción que nos importa mucho destacar: distingue el *amor* del *deseo*. Los objetos que interesan a ambos pueden facilmente no recubrirse, y su dirección y su dinámica son opuestas: centrípeta y pasiva para el deseo, centrífuga y activa para el amor. Sin embargo, el método de diferenciación establecido en base a las notas característica de uno y otro nos parece insuficiente. El texto, centrado en el amor, borra notas del deseo que se confunden en ciertas paradojas -así, por ejemplo, referirse al deseo como una *tendencia* pasiva-. Creemos que este texto hay que leerlo con *El «Quijote» en la escuela* (1920) y *Corazón y cabeza* (1927), teniendo siempre al fondo *Vitalidad, Alma, Espíritu* (1924).

Vimos que en el primero Ortega hace una diferenciación fundamental, diferencia el *querer* del *desear*. A partir de aquí, el deseo adquiere toda su potencia. Tras el deseo se despliega el amor. Ortega refiere ambos a la excitación producida por el objeto:

> "*En el modo de comenzar se parece, ciertamente, el amor al deseo* (...) *porque el objeto lo excita. El alma se siente irritada* (...) *en un punto por una estimulación que del objeto llega hasta ella* (...). *Pero el acto amoroso no comienza sino después de esa excitación*(...)"[612]

Es decir, en términos lacanianos, que el objeto causa el deseo y fundamenta el amor. Esta función del objeto como causa reclama la previa inscripción en el psiquismo del sujeto de un sistema deseante que pueda resonar a la posterior presencia del objeto.

Si en *Facciones del amor*, Ortega plantea una condición estructural del amor que permite y exige un estudio de este proceso psicológico más allá de sus manifestaciones fenoménicas, en *Amor en Stendhal* afirma su permanencia en la individualidad de cada

---

[612]ORTEGA Y GASSET, J.: *Facciones del amor*, O.C.T.V, p.556.

sujeto, su condición inextinguible. Y esto es así porque el *amor pleno*, para Ortega, nace *de la raíz de la persona*[613]. Y, desde luego, la raíz de la persona, para Ortega, no es el lugar de la *idea*, que se tiene, sino el de la *creencia*, que se es. En su artículo posterior -*La elección en amor*- Ortega resume:

> "(...) *el fondo decisivo de nuestra individualidad no está tejido con nuestras opiniones y experiencias de la vida; no consiste en nuestro temperamento, sino en algo más sutil, más etéreo y previo a todo esto. Somos, antes que otra cosa, un sistema nato de preferencias y desdenes.* (...) *El corazón, máquina de preferir y desdeñar, es el soporte de nuestra personalidad. Antes de que conozcamos lo que nos rodea vamos lanzados por él en una u otra dirección, hacia unos u otros valores.*[614]"

Y no pensemos, en este orden del amor, que este sistema de preferencias viene prefigurado por algún automatismo sexual biológico. Para Ortega *el amor usa* del instinto sexual *como una fuerza bruta*[615], pero de ninguna manera se confunde con él. Además, Ortega, en este punto, se alinea claramente con la concepción freudiana de la pulsión en su distinción radical de los mecanismos instintuales que rigen el mundo animal. Si para Freud la naturaleza de lo sexual humano está radicalmente modificada por su condición de ser hablante, de ser de cultura, en Ortega, la sexualidad humana también está sometida a la condición histórica del hombre, por lo que aquella se pliega al *drama interior* que es la vida humana, drama que transcurre en el interior de las almas. Lo sexual, entonces, no actúa regido por las leyes de la selección natural, sino por *elección*, y *esta elección va regida por ideales profundos, fermentados en lo más subterraneo de la persona*[616]. No se trata, pues, de prefiguraciones biológicas del individuo, sino de las condiciones fantasmáticas del sujeto. Escuchémoslo en las mismas palabras de Ortega:

---

[613]ORTEGA Y GASSET, J.: *Amor en Stendhal*, O.C.T.V, p.569.

[614]ORTEGA Y GASSET, J,: *La elección en amor*, O.C.T.V, p.599.

[615]ORTEGA Y GASSET, J.: *Amor en Stendhal*, O.C.T.V, p.581.

[616]ORTEGA Y GASSET, J.: *La elección en amor*, O.C.T.V, p.623.

"(...) *en el hombre prácticamente no existe, hablando con rigor, el instinto sexual, sino que se da casi siempre indisolublemente articulado, por lo menos, con la fantasía.*[617]"

Es aquí, en todo este asunto del amor, donde Ortega sitúa el problema esencial: en su primer momento, el momento de la elección. ¿Por qué adquiere esta primacía el tema de la elección? Por que el amor

> *es* (...) *por su misma esencia, elección. Y como brota del centro personal, de la profundidad anímica, los principios selectivos que la deciden son a la vez las preferencias más íntimas y arcanas que forman nuestro carácter individual.*[618]"

Dificilmente puede ser más freudiano un planteamiento así del amor. Ya nos hemos referido al hecho de que la percepción de la radicalidad del amor en lo psíquico encaminó a Freud al descubrimiento de lo inconsciente. Podríamos proseguir en esta senda de convergencia tomando diversos conceptos, como la función de lo imaginario[619], la miseria del enamoramiento, la vocación unificadora del amor, etc. Sin embargo, y para no alejarnos demasiado de nuestro tema, vamos a seguir retomando la cuestión de la permanencia del amor y su condición electiva.

Si para Freud se da una dialéctica entre lo sustituible de los objetos -en cuanto están constituidos como metáforas del objeto primordial-, y lo permanente de las condiciones que rigen su elección, en Ortega encontramos la referencia al anclaje del objeto en determinados puntos de la subjetividad del amante que insisten en la reiteración de la elección del objeto:

---

[617]ORTEGA Y GASSET, J.: *La elección en amor*, O.C.T.V, p.612.

[618]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.605.

[619]La totalización del objeto parcial de la pulsión en objeto del amor viene marcada en Freud por su revestimiento imaginario y narcisista, imaginarización que no deja de señalar Ortega, aunque limitándola en su prtensión omnicomprensiva del fenómeno del amor como ficción, tal como pretendía Stendhal en su teoría de la *cristalización*. El asiento del objeto de amor en el objeto del deseo y el objeto de la pulsión, limitan su condición de ficción por el peso de lo real -de ahí la escritura de Lacan como i(a), recubrimiento imaginario del objeto-.

"*Hay individuos que aman a lo largo de su vida varias mujeres; pero todas repiten con clara insistencia el mismo tipo de feminidad.*[620]"

En clara oposición a la psicología empirista, Ortega plantea la condición interior, ya prefigurada con anterioridad a la aparición del objeto, de la elección amorosa -*Antes de que sobrevengan las contingencias externas, nuestro personaje interior está ya en lo esencial formado*[621]-, interioridad que tiene su morada en lo inconsciente del individuo, ya que *es una elección mucho más efectiva que cuantas se pueden hacer consciente, deliberadamente*[622]. Por ello pierde tanto su carácter de libertad completa, como aquel del azar absoluto, para situarse en *el carácter radical del sujeto*[623].

Entonces, si el amor no acuerda ni con la libertad, ni con el azar, ni con los determinismos biológicos, sino que es pasible de elección, encontraremos su particularidad en la presencia de condiciones que le orientan. Si la elección recae sobre el objeto, la condición lo hace sobre el rasgo. No es posible, aquí, evitar resaltar la importancia epistémica que tiene, tanto para Freud como para Ortega, la atención científica o filosófica a los márgenes de la experiencia. Si Freud puede elevar a paradigma la condición de amor encontrada en un sujeto por la que el objeto de amor lo era por *un cierto brillo en la nariz*, para Ortega el enamorado lo es de algún rasgo, de algún detalle del amado - voz, gesto, etc-, que le permita elegirlo. Lo universal es la presencia del mecanismo de la condición de amor en la elección del objeto, no lo particular de cada elección, pues al responder esta a lo más radical del sujeto, no puede por menos de satisfacerle solamente a él:

"(...) *el amor* (...) *Tiene siempre un objeto. Y aunque la persona real no coincida con este objeto imaginario, algún motivo de afinidad existirá entre ambos que nos lleva a suponer tal mujer, y no tal otra, como el*

---

[620]ORTEGA Y GASSET, J. Op.Cit. p.608.

[621]Ibidem.

[622]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.614.

[623]Ibidem.

substrato y sujeto de aquellos encantos.[624]"

Concluyamos. De la presencia de una *ley interna* que regula la vida amorosa y de su radicalidad en el ser del individuo toma el amor su potencia epistémica y su carácter de verdad. Ortega lo dice con rotundidad: *en la elección amorosa revelamos nuestro más auténtico fondo*[625]. Situados en ese nivel, los registros que regulan la elección amorosa se encuentran en aquella zona del psiquismo opaca a la conciencia -*inconsciente* en Freud, ámbito del *alma* en Ortega-. Ambas coinciden en ocupar la zona en la que se encuentran los anclajes históricos, colectivos y biográficos, constituyentes de la subjetividad de cada cual, aquello que, por conformarnos, queda velado para nuestra propia percepción, para el propio conocimiento de nosotros mismos. En la lección amorosa soporta el sujeto una nueva confrontación con la división que le constituye. En una dimensión de su existencia que tanto importa a su vida toda, el acto de elegir el objeto de amor se radica en los determinantes que no están disponibles a su albedrío ni responden a la dirección que marca la voluntad. La ceguera del amor, la venda de Cupido son la metáfora y la alegoría que, en este terreno, señalan la verdad del desconocimiento que nos determina.

6.2.4. El «Yo» y el cuerpo.

Una vez caducas las identificaciones del psiquismo con el alma, y de la materialidad biológica con el cuerpo, las relaciones entre el Yo como conjunto unitario de representaciones psíquicas, y el organismo como generador de sensaciones que interesan a las posibilidades de existencia del ser humano, han delimitado como problema a pensar el ser del cuerpo. La respuesta que se de a esto va a interesar necesariamente a nuestra concepción de lo psíquico, así como a nuestra consideración de lo somático. Entre lo simbólico de los sistemas de representación culturales y lo real

[624]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.613.

[625]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.603.

de los organismos biológicos, se delimita en su intersección lo imaginario del cuerpo. De esta forma, el cuerpo aparece no como una construcción celular, sino como construcción representacional de un real biológico. Por otro lado, el fin de la consideración teológica de la creación de los seres vivos y el triunfo de las tesis evolucionistas, volvieron a establecer puntos de encuentro entre la idea del desarrollo biológico de los organismos y el desarrollo psicológico de la estructura mental humana. Una concepción general de la vida evolutiva y genética acercaba la comprensión de las interrelaciones posibles y necesarias entre los elementos de la dicotomía clásica alma-cuerpo. Desde la vertiente que nos ocupa, la topología de lo psíquico, el recorrido desde lo material a lo espiritual se presenta como un continuo por la interposición de estructuras, funciones e instancias psíquicas que tratan de ir dando cuenta de la composición que, desde el despegue de la muda materialidad, vá a concluir en las capacidades mentales superiores. Ortega y Freud van a considerar que el cuerpo toma de lo biológico la sustancia para que, mediante la percepción de los efectos de su propio funcionamiento en la interacción con un universo humano, es decir, atravesado por una multiplicidad de sistemas simbólicos -particularmente el lenguaje-, se constituyan los primeros esbozos del psiquismo más originario operando un recorte en lo real.

Si continuamos acompañando a nuestro filósofo en el camino hacia el extremo somático de nuestro psiquismo, habremos de encontrarnos una última expresión de este en lo que Ortega denomina el *yo corporal*:

> "*Este volumen esferoide del alma termina en una periferia que es el yo corporal* (...) *película de vario grosor, adherida de un lado a la esfera del alma; de otro, a la forma del cuerpo material.*[626]"

Tal vez sea esta particularidad de estar constituido al modo fronterizo de una dermis que envuelve un volumen -sin que ella misma lo sea, sino superficie de contacto entre aquellos que, en este caso, son el volumen *«quasi extenso»* del alma y la materialidad del volumen corporal-, la que caracteriza más propiamente a este tercer «yo». La constitución de este «yo» viene dada más que por los datos extereoceptivos,

---

[626]ORTEGA Y GASSET, J.: *Vitalidad, Alma, Espíritu*, O.C.T.2, p.466.

por aquellas sensaciones propioceptivas que dibujan el mapa de nuestra interioridad carnal; es decir, datos sensitivos que configuran una cierta representación mental, más o menos delineada, del interior de nuestro cuerpo, representación que imagina riza lo real de la fisiología corporal:

> "*Nuestra vida psíquica y nuestro mundo exterior se hallan ambos montados sobre esa imagen interna de nuestro cuerpo* (...).[627]"

Dejemos para otro lugar las disquisiciones que, a reglón seguido, hace Ortega sobre las relaciones entre la psicopatología y la percepción del *intracuerpo*. Simplemente resaltemos este dato como refuerzo de la argumentación con la que Ortega quiere señalar lo radical de este estrato de la personalidad, *marco dentro del cual todo nos aparece*[628].

El papel de la percepción en la génesis tópica del «yo» constituye para Freud una fundamentación constante en toda su obra. Es cierto que para él hay una diferencia cualitativa entre la percepción de aquello que se produce fuera del organismo, y aquello que tiene su fuente estimular dentro del mismo. Esta diferencia viene marcada por la transcendencia que tiene para Freud, en su elaboración del pricipio del placer/principio de realidad, la posibilidad de huida frente al estímulo desestabilizador de la homeostasis por la que el organismo se regula. Ahora bien, para el sistema percepción-consciencia todos los estímulos, procedan de donde procedan, son exteriores. La organización del psiquismo humano arranca de esta situación estimular en la que desde la perspectiva del binomio placer-displacer se va a poner en juego la misma posibilidad de la existencia material de la vida. Frente a la pura urgencia de lo viviente, la percepción va a ser forzada a constituirse en sistema que de repuesta a sus requerimientos, constituyendose en un "medio" estable, organizado y organizador mediante la posibilidad de regulación de la energía circulante en el sistema general del organismo:

> "*Lo vemos emanar* [al Yo], *como de su nódulo, del sistema* P. [percepción] *y comprender primeramente lo* Prc [preconsciente].,

---

[627]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.457.

[628] Ibidem.

inmediato a los restos mnémicos.[629]"

De entre el mundo estimular aquellos estímulos que provocan percepciones dolorosas aparecen como privilegiados por su caracter perentorio. Ortega también lo reseña:

> "*El neurasténico suele padecer pequeños trastornos circulatorios, desórdenes vasculares, que suscitan en el interior del cuerpo sensaciones insólitas.* (...) *Mas cuando en él se producen esas insólitas sensaciones, la atención comienza a retraerse del mundo externo y a fijarse con frecuencia e insistencia anormales en la interioridad de nuestro cuerpo.*[630]"

Este proceso propioceptivo toma, también para Ortega, un alcance de primera magnitud psíquica. Nada menos que opera como motor de la torsión atencional que pone al hombre en camino de serlo; es decir, el camino de la reflexión, de la razón más allá de la consideración de la apariencia de lo exterior. Ya sabemos la importancia que da Ortega a esa vuelta hacia lo íntimo, de esa capacidad de *ensimismamiento* del hombre como hecho diferencial frente al mundo animal:

> "*Que el hombre desatienda el medio, en diálogo con el cual vive, y, haciendo virar la atención, se vuelva de espaldas a aquél y se ponga a mirar su interior, es relativamente anómalo. Y, sin embargo, gracias a esta anomalía se ha descubierto el hombre íntimo y todos los valores anejos a él que son considerados como los superiores.* (...) *La percepción del intracuerpo, motivadas por anomalías fisiológicas, ha sido probablemente el pedagogo que ha enseñado al hombre a revertir la dirección espontánea de su fuerza atencional. Iniciada así la conversión, educada y afinada, pudo luego penetrar hasta lo psíquico y lo espiritual.*[631]"

Freud, por su parte, recoge cómo ya la psicofisiología a destacado al cuerpo como lugar privilegiado en la producción de percepciones, privilegio que suscribe al señalarlo como factor diferente al constituido propiamente por el sistema percepción-

---

[629]FREUD, S.: *El «Yo» y el «Ello»*, O.C.T.III, p.2707.

[630]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.457.

[631]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.458.

consciencia en la génesis yoica por diferenciación de lo pulsional originario. En este campo estimular que constituye el cuerpo, nuevamente el displacer aporta lo esencial:

> "*El propio cuerpo, y, sobre todo, la superficie del mismo, es un lugar del que pueden partir simultáneamente percepciones externas e internas.* (...) *También el dolor parece desempeñar en esta cuestión un importante papel, y la forma en que adquirimos un nuevo conocimiento de nuestros órganos cuando padecemos una dolorosa enfermedad constituye quizá el prototipo de aquella en la que llegamos a la representación de nuestro propio cuerpo*[632]"

Así pues, si para Ortega el intracuerpo es la base de ese «yo corporal», su importancia está en razón directa con lo radical de su extracción:

> "*Nuestra vida psíquica y nuestro mundo exterior se hallan ambos montados sobre esa imagen interna de nuestro cuerpo que arrastramos siempre con nosotros y viene a ser como el marco dentro del cual todo nos aparece.*[633]"

En este mismo sentido, si para Ortega el carácter encuentra en esta representación del intracuerpo una de sus raices, para Freud, el «yo» encuentra su última raíz y asiento en el mundo de lo corporal. Si Ortega señala su doble extracción, su doble pertenencia a lo psíquico y a lo somático con el propio significante que lo nombre «*yo corporal*», o bien, situandolo en relación a las otras partes de su topología. Freud, por su parte no se muestra menos tajante:

> "*El* yo *es, ante todo, un ser corpóreo, y no solo un ser superficial, sino incluso la proyección de una superficie.*[634]"

reafirmandose años más tarde en esta misma consideración::

> "*El* yo *se deriva en último término de las sensaciones corporales, principalmente de aquellas producidas en la superficie del cuerpo, por lo que puede considerarse al* yo *como una proyección mental de dicha superficie y que por lo demás, como ya lo hemos visto, corresponde a la*

---

[632]FREUD, S.: Op. cit. p.2079.

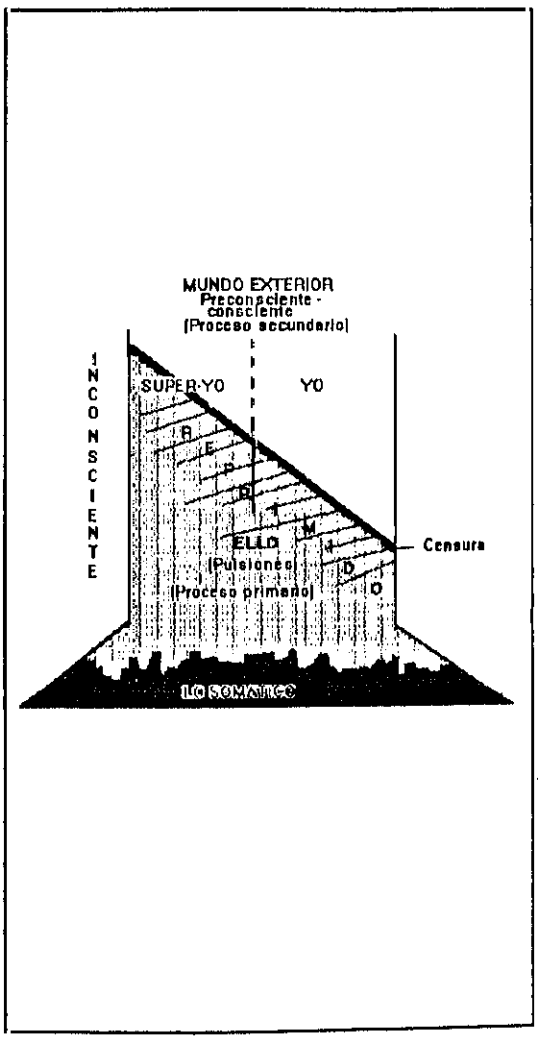
[633]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit. p.457.

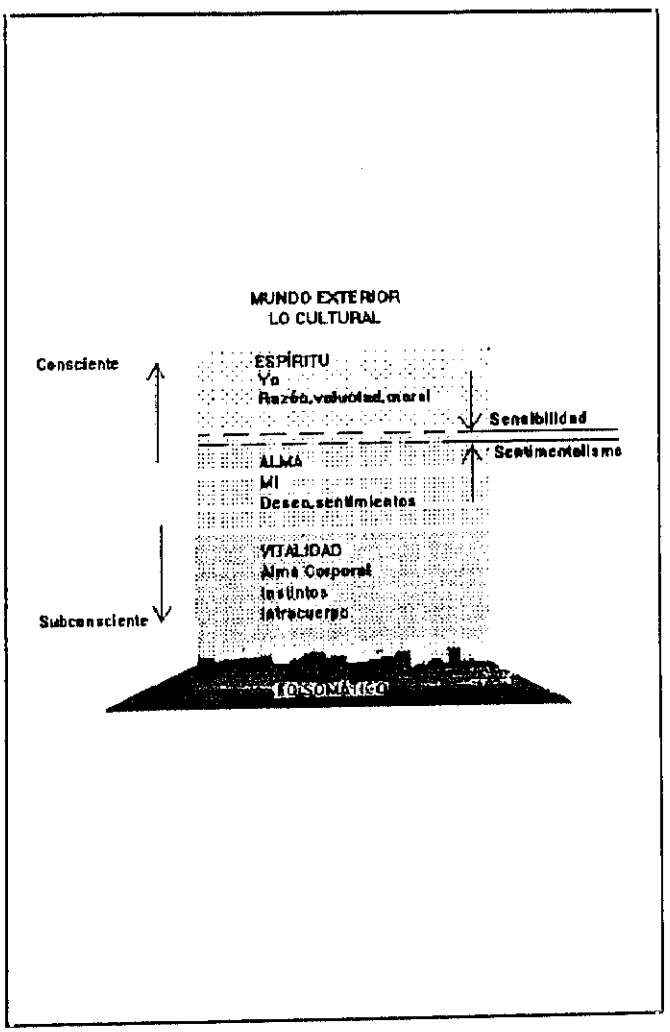
[634]FREUD, S.: Op.Cit. p.2079.

superficie del aparato mental.[635]

* * *

Resumimos en las dos siguientes representaciones gráficas, una aproximación visual y comparativa de cómo podrían reprersentarse ambas tópicas, la orteguiana y la freudiana respectivamente, según un mismo modelo bidimensional





[635] Ibidem, nota.

6.3. El malestar en la cultura como naturaleza del hombre.

> *"Os he dicho que el psicoanálisis comenzó con una terapia; pero no es en calidad de terapia como yo quería recomendarla a vuestro interés, sino por su contenido de verdad por los descubrimientos que nos procura sobre aquello que más interesa al hombre sobre su propio ser y por las relaciones que señala entre sus más diversas actividades."* S.Freud.[636]

6.3.1. Razón y Vida y los dualismos pulsionales freudianos.

Si tuvieramos que señalar una convergencia de fondo, el *hilo rojo que va por dentro de todo cordaje* empleado por nosotros en la red que tratamos de tejer entre el pensamiento orteguiano y el psicoanalítico, ese sería la preocupación compartida por dar respuesta al problema de la relación entre la cultura y la vida. Estos términos, entre otros posibles, apuntan a la dualidad que el hombre siempre ha sentido como constituyente de su ser, pero que, por su misma eterogeneidad, siempre ha oscilado entre la negación y la idealización de uno u otro de los componentes que también se han considerado como extremos del continuo humano. Las afinidades temáticas que tratamos de resaltar vienen enmarcadas por una afinidad metodologica en cuanto a la afición de Ortega y Freud por plantear las cuestiones en términos duales, polaridades en tensión cuya integración constituirá la tarea teórica a realizar. De entre ellas la de "razón y vida" va a ser la que tomemos de forma más especifica por ser para ambos, el eje central de su problemática, asi como del ambiente cultural alemán de principios de siglo.

Reclamar una primacia de lo vital en lo humano no es algo que venga dado. Más bien al contrario. Siglos de racionalismo habían identificado lo racional con lo humano, generando inevitablemente y a su pesar toda una marginalidad compuesta por aquello irracional que se resistía a ser reducido por la conciencia. La intensa labor realizada por Nietzsche durante el último tercio del siglo XIX en favor pro del valor de la vida por

---

[636]FREUD, S.: *Nuevas lecciones introductorias al psiconálisis,* O.C. T.III, p.3190.

sí misma, valor, incluso, principal, al tiempo que su desconfianza en la Cultura como producción esterilizante de lo más auténtico de lo humano, se conjuga con su cuestionamiento del saber como organización sistemática del conocimiento, para constituirse en un referente común a Ortega y a Freud. Aunque ninguno de los dos, más bien al contrario, van a renegar de la razón, sí en cambio en ellos va a perder ésta su lugar privilegiado para dar paso a la vida como radical humano, radical que habremos de entender tambien en Ortega como radicalidad psiquica, colocando, pues, lo primario en otro lugar distinto de la conciencia. La razón advendrá como necesidad exigida por la realidad, la circunstancia en que el ser humano está necesariamente inmerso desde su origen, exigencia que, viniendo de lo concreto, reclama a la cultura como su valedora. Esta prioridad de la vida no supone hiato de ningún tipo, sino que se da una continuidad completa entre aquella y lo transvital o cultural, continuidad que va a encontrar en el lenguaje, como ya vimos, el gozne que marcará su condición y posibilidad de integración. La razón, pues, no desaparece. Si bien pierde su primacia, especialmente su exclusividad, va a ser la posibilitadora de que la realidad adquiera su forma y su plenitud al permitir su objetivación, efecto de la reflexión, por el distanciamiento de la inmediatez de lo natural dado. Asi pues, términos indisolubles, pues si radical uno, necesario el otro para la consideración de lo humano, su integración en un equilibrio exitoso va a aparecer como siempre problemático para ambos autores. La cultura, constituida en naturaleza humana por exigencia de la realidad, va a generar siempre un grado de malestar por el nivel de antagonismo con el mundo de la vida, inherente a su función, modo en que se instituye la paradoja fundamental de la civilización y las instituciones que la configuran: la misma condición posibilitadora de la "humanización", del despegue humano de lo natural, se convierte en el peligro más seguro para ésta en el momento que su hipertrofia intenta desalojar a la vida del lugar radical que le corresponde.

No se tarda mucho en observar leyendo a Freud, que su pensamiento se construyó sobre la base metodológica y conceptual de la oposición de términos duales que, más allá de su valor descriptivo, estructuran el conjunto de la teoría psicoanalítica. Sea en el aspecto tópico en cuanto a la organización del aparato psíquico, sea en cuanto a los elementos que entran en juego en su dinámica, sea en el aspecto económico en cuanto a las fuentes y las fuerzas que constituyen y sostienen la propia vida psíquica, la exigencia dualista del

pensamiento freudiano parece apuntar siempre a una sóla exigencia de fondo: dar cuenta de la dualidad constituyente del hecho humano, cuya verdad se manifiesta en el conflicto psíquico, sea en cualquiera de sus variantes, sea en cualquiera de sus niveles.

Por este camino, Freud llegó a una concepción dualista fundamental, solidaria de la idea psicoanalítica del hombre, y que situa su reflexión antropológica en los niveles de expeculación teórica más arriesgados para una disciplina que se reclama continuamente empírica y científica. Nos referimos al último modelo pulsional, modelo omnicomprensivo y abarcativo de los anteriores desarrollos pulsionales y que, ahora, quedarían inscritos en el par categorial *pulsiones de vida-pulsiones de muerte*[637]. Aunque Freud va a justificar clínicamente la necesidad de reordenar de esta manera el campo pulsional para poder dar cabida y cuenta de determinados hechos de la experiencia psicopatológica, no deja de reconocer que la principal motivación para operar esta reorganización de alcance general de su pensamiento fue el valor teórico del propio concepto de pulsión de muerte el que le animó a sostener la coherencia teórica de su pensamiento a pesar, no solamente de la dificultad de probarlo en la experiencia, sino también la de ser aceptado e integrado en el conjunto de los desarrollos teórico-clínicos del movimiento psicoanalítico.

Efectivamente, los avatares de dicho concepto oscilaron desde el rechazo más rotundo, hasta la aceptación y asimilación más maniquea. Nuestra posición sigue la lectura de Lacan en cuanto supera el rechazo que esconde la ignorancia, tanto como la referencia biologicista en la que el mismo Freud quiso mantenerse en su esfuerzo de dar unas bases científicas positivistas a su nueva ciencia. Es solamente en lo que nosotros entendemos de la lectura propuesta por Jacques Lacan del concepto freudiano de pulsión de muerte, que nos sentimos justificados para encontrar en el pensamiento orteguiano un interés compartido con las soluciones propuestas por Freud para el problema de las relaciones entre la razón y la vida.

No vamos a hacer aquí la reconstrucción del proceso que le hizo llegar a Freud a la postulación de un dualismo pulsional que tendría un caracter tan radical que trataría incluso del funcionamiento esencial a la vida de todos los organismos, presente en las escalas más simples y en las más complejas de la vida -desde los procesos de anabolismo-catabolismo a

[637]Cf. FREUD, S.: *Más allá del principio del placer,* O.C.T.III, p.2507.

nivel bioquímico, hasta los niveles macrobiológicos de reproducción sexuada-, y que incluso en el mundo físico se manifestaría bajo la forma general de las fuerzas de atracción-repulsión. Solamente destacaremos como esencial a nuestra argumentación que en el pensamiento freudiano la pulsión de muerte apunta a lo que en la vida va más allá de la vida misma.

El pensamiento orteguiano se postula como una superación del idealismo sin por ello adherirse a un vitalismo filosófico de corte biologicista y fisicalista, ni tampoco un vitalismo que situe el conocimiento de la realidad del lado del intimismo intuicionista. Ya hemos recogido cómo la crítica al racionalismo en Ortega no trata de descalificar el ejercicio de la razón misma, sino que argumenta contra su *idolatría* de manera homóloga a como lo hace contra la *beatería* de la cultura. Se trata pues de denunciar la perversión de una función que no pierde su lugar como único recurso de *conocimiento teorético* de lo real, pero que nunca puede pretender el nivel de radicalidad que le otorga el racionalismo:

> "*El racionalismo tiende dondequiera, y siempre, a invertir la mision del intelecto, incitando a este para que, en vez de formarse ideas de las cosas, construya* ideales *a los que estas* deben *ajustarse.*[638]"

Se trata, pues, y este es el punto en el que queremos dar todo su realce a la postura orteguiana, de reconocer los límites de la razón en la realidad radical que es la vida. El pensamiento lógico es deudor de la realidad y secundario en su constitución a la irracionalidad, pues procede de una función más primaria y general que es la fantasía. Permítasenos decir que cuando la razón llega a la vida esta ya está allí. Esta verdad de perogrullo, como aquellas con que gustaba Ortega sorprender al lector, quiere marcar el componente genético con el que nuestro filósofo trata de delimitar los estratos de una topología del ser del hombre. Indudablemente, como en el caso de Freud respecto a la génesis del proceso secundario en el que aquél asienta la capacidad razonante del hombre, entender dichos conceptos en términos de una estricta temporalidad cronológica impediría captar la dialéctica que implican.

En el caso de Freud la postulación de sus conceptos en términos de pares antitéticos facilita la inteligencia de que estos conceptos polares, irreductibles entre sí, constituyen el

[638]ORTEGA Y GASSET, J.: *Ni vitalismo ni racionalismo*, O.C.T.3, p.280.

motor de toda la dialéctica psicológica del ser humano, aunque ellos mismos no son originados dialécticamente. Pero si seguimos el modelo que el mismo Freud utiliza en su primera teoría pulsional como paradigma del circuito de la pulsión, el acto de succión infantil ("chupeteo"), veremos que la satisfacción autoerótica que le acompaña y que sería el componente psíquico del acto, se apoya en la función nutricia, orgánicamente vital:

> "*En un principio la satisfacciónde la zona erógena aparece asociada con la del hambre. La actividad sexual se apoya primeramente en una de las funciones puestas al servicio de la conservación de la vida, pero luego se hace independiente de ella.*[639]"

De esta manera, parece imposible obviar la intervención de la realidad exterior en dicho proceso como par dialéctico necesario para la constitución de la realidad interior, la cual exigiría de al menos una primera aportación del objeto exterior en forma de satisfacción lograda, hecho este que, con ser esencial para la puesta en marcha de toda la actividad psíquica posterior, es accesorio a la función biológica. Desde el inicio, pues, la vida "pierde" la pura organicidad, su elementalidad zoológgica -su Zoos-, para inscribirse en la trama simbólica que dispone la cultura, haciendo de la vida existencia -Bios-. La presencia de aquello de lo que quedó alienado encontrará su cauce de realización en la fantasía, bien por la vía del deseo individual, bien por la vía de los ideales colectivos. Si el deseo recoge el vector pulsional que lleva al sujeto a la satisfacción por la consecución del objeto, lo hace no sin conflicto con los ideales culturales propuestos para el mismo fin. Lo colectivo sitúa la consecución del placer, de la felicidad, sobre un plano de sacrificio individual. La cultura se postula como trascendente a los valores narcisistas de la vida personal de cada uno de sus miembros y, por tanto, en gran medida con intereses antitéticos. La "Cultura" es una entelequia que encuentra su reificación en la eficacia de la pragmática de la razón sobre lo real -ejercicio de la técnica sobre el fenómeno-. De esta manera, la civilización, como sistema simbólico, regula el goce, y mantiene su pervivencia. Por su parte, la vida individual,

[639]FREUD, S.: *Tres ensayos sobre teoría sexual,* O.C.T.II, p.1200.

la vida propia -*la de cada cual*, como diría Ortega-, encuentra, frente a los valores de la civilización, conciencia de su límite, de su intranscendencia, de su contingencia, en último extremo, de su nulidad. Esto permite subvertir la radicación del ser de lo humano desde la vida personal, que tiene su fuente primera en lo irracional, en la fantasía que da su originaria configuración a esa interioridad psíquica que nos aparta de la animalidad, colocando en su lugar al pensamiento razonante, elemento universalizador y, por ello, el más alejado de aquello que pueda decir de nosotros nuestra propia identidad. Bien sea por su reflexión sobre la presencia del sufrimiento psíquico, en el caso de Freud, bien sea por su reflexión ontológica en Ortega, ambos reconocen una dualidad constituyente del hecho humano como totalidad unitaria, lo cual da a la vida su dimensión de problema. Si es la razón la que hace al hombre, no es la que constituye su ser. El hombre está radicalmente dividido en su ser por el mismo ejercicio de aquella. Pero la denuncia que realizan nuestros autores es que la vida integra todo el conjunto de elementos que la razón evacúa en la efectividad de su ejercicio. Toda esta irracionalidad que insiste en hacerse presente, dolorosamente en el caso de las afecciones nerviosas, pero también en los conflictos sociales, es recogido por Freud para reintegrarlo en la consideración de la vida humana como problema y como tarea. La dialéctica orteguiana entre Razón y Vida como reconocimiento de los términos en los que se escribe el problema, se diversifica en Freud en otros pares dialécticos, entre los cuales, el que abordamnos -Eros/Tanatos- es el más radical a nivel ontológico.

6.3.2. *Ensimismamiento* y *Alteración* y los dualismos metapsicológicos freudianos.

Así pues, si el vivir del hombre es problema por su división entre lo que sostiene la vida misma -Eros-, y lo que la especifica como humana en un más allá de lo vital, en lo cultural -Tanatos-, ya vimos en su dimensión ética que también es drama por lo que supone de indeterminación en su devenir biográfico.

Una nueva faz de esta división que pretendemos mostrar, vendría explicitada en Ortega por el par ensimismamiento / alteración, y en Freud por el par proceso primario

/ proceso secundario. Ambos apuntan a la inadecuación entre el mundo interior del hombre como lugar propio de su mismidad, y la realidad exterior con la que interacciona como lugar en el que se realiza.

Conviene que retomemos aquí de nuevo el enunciado orteguiano *yo soy: yo y mi circunstancia*, para considerarlo en toda la escisión subjetiva que enuncia. Una vez más, el *yo* y el *mi* aparecen en Ortega situando dos lugares heterogéneos en los que el sujeto se localiza: de una parte como sujeto de sus actos, de otra como proyectado sobre el mundo, sobre los objetos de que precisa y que terminan de completar la realidad que es como existente.

El modelo que tanto Freud como Ortega nos presentan de la realidad del hombre en el mundo está marcado por la división entre el sujeto y sus objetos. El ser humano se encuentra en radical inadecuación al mundo en el que vive. Y esto no por alguna suerte de error fundamental o estupidez constitucional, sino por lo heterogéneo de su estructura de ser hablante respecto al resto del orden natural. Si la naturaleza encuentra las coordenadas de su comportamiento en las leyes naturales que le rigen, el hombre encuentra en el orden simbólico en el que se constituye como humano el camino de todos los extravíos posibles para su realización como tal. El resultado es el perenne concurso de la infelicidad en su vida y el continuo riesgo de la falsificación de su existencia. Pero también lo es el perpetuo impulso que mueve al hombre en la búsqueda de esa felicidad que se desplaza siempre un poco más allá de donde había creido poder encontrarse con ella.

El progresivo afianzamiento de la hipótesis del origen psicosexual de las alteraciones neuróticas llevó a Freud a un primer abordaje de la teorización de la vida sexual humana. En este momento[640] -1905- Freud hace ya extensivo al conjunto de la vida psíquica sus descubrimientos sobre la vida inconsciente. Por ello, lo presenta como novedad en la concepción de un aspecto parcial de la vida humana pero que, por su

---

[640]FREUD, S.: *Tres ensayos para una teoría sexual*, O.C.T.II, pp.1169-1237. Señalemos que este texto fue particularmente privilegiado por su autor, siendo, junto con la *Traumdeutung*, el único que revisó y actualizó en sus sucesivas ediciones, teniéndolo siempre al día 'del estado de sus investigaciones.

importancia en la totalidad de esta, define el conjunto de las relaciones del hombre con el mundo. Se trata ya, pues, de una propuesta sobre el universo de la vida sexual humana, y no solo de la psicosexualidad de los neuróticos. Su posición central en la teoría radica en ser la elaboración sobre el objeto del que se trata en lo psíquico, objeto en relación al cual se constituye el sujeto. No hay objeto sin sujeto en lo psíquico, de la misma forma que no se constituye el sujeto sin la configuración del objeto en su triple vertiente del deseo, la pulsión y el amor. La clínica de las psicosis muestran bien la interdependencia solidaria de ambos. Pero lo que nos interesa ahora es el alcance ontológico de la propuesta freudiana.

Si Freud presenta como novedad de difícil aceptación científica y social la concepción psicoanalítica de la sexualidad humana, es por la ruptura que supone de la idea "naturalista" imperante. La distinción entre pulsión -del lado del ser humano-, e instinto -del lado del mundo animal-, rompe con la idea de una armonía prefigurada entre el sujeto y el objeto. Ninguna determinación natural entre ambos. El objeto es contingente a la satisfacción de la pulsión que no pretende ningun finalismo en aras a la reproducción de la especie, ni el cumplimiento de la unificación amorosa como suprema realización de alguna suerte de mandato divino de amor al otro, encuentro entre los dos géneros en el momento adecuado de una madurez del desarrollo psicobiológico personal. Muy al contrario, Freud plantea la sexualidad humana como infantil, perversa y polimorfa, sólo tardíamente unificada bajo la genitalidad y el amor. La pulsión no tiene más meta que la satisfacción, siendo aleatorio el objeto mediante el que la logra. El estudio de las perversiones y de las fantasías sexuales de los sujetos neuróticos revelaron a Freud la condición heterogénea y circunstancial del objeto. La condición autoerótica de la sexualidad infantil sólo posteriormente se somete al imperativo del amor en el rodeo a través del otro como objeto total. Es decir, que el sujeto hace un recorrido que le lleva desde lo aleatorio del objeto en los primeros momentos de su infancia, hasta la fijación de las condiciones de goce en la elección de un objeto que,

habitualmente, será del sexo opuesto[641], objeto del amor en la medida en que realiza la inclusión del otro-semejante como totalidad.

A esta distinción -entre un objeto de la necesidad, objeto prefigurado por la naturaleza para colmar al organismo que, guiado por el instinto, encontraría certero en él la satisfacción ansiada, y un objeto de la pulsión, objeto contingente, construido por la intersección de la exigencia de satisfacción del cuerpo y las leyes del orden simbólico-, hay que añadir su articulación con el deseo. Recordemos que es Freud quien situa el objeto del deseo como el objeto perdido tras la huella mnémica de su experiencia de satisfacción. Este, objeto que no podrá ser más que *reencontrado* en las huellas metonímicas de otros objetos en los que el sujeto reconozca los índices de la satisfacción primigenia, será el objeto que recubra al objeto de la pulsión. Así, la satisfacción del deseo se encarnará en un objeto en el que pueda converger el goce.

El sujeto, pues, logrará anudarse con el objeto en una estabilización con la cual estará en condiciones de abordar la realidad exterior. Este encuadramiento de la satisfacción a través de la estabilización mediante un objeto, en principio aleatorio, vendrá definida por el psicoanálisis con el término de *fantasma*, relación fija sujeto-objeto que dará estabilidad a la conducta del individuo en el mundo, eso sí, a condición de instituir la lógica de la reiteración de sus comportamientos[642]. La posición central que fue adquiriendo el *fantasma* en la conceptualización del psicoanálisis se justifica, pues, por distintos aspectos. La función del fantasma es doble, operando en las dos vertientes de los elementos heterogéneos que lo componen. Del lado del sujeto ($), el fantasma le

[641]Evidentemente, la frecuencia con la que esta elección de objeto se desvía de lo esperable es suficientemente importante como para que el psicoanálisis considere la elección de objeto heterosexual como una más entre las posibles. Sin embargo, no es un criterio estadístico el que interviene en la argumentación psicoanalítica. Se trata precisamente de esta falta de determinismo en la correspondencia "natural" de un sexo para con el otro lo que hace a la homosexualidad, la heterosexualidad o la perversión elecciones posibles para el ser humano, elecciones imposibles en el mundo animal, en el cual sólo encontramos comportamientos homosexuales o autoeróticos en condiciones de privación del objeto heterosexual o de jerarquía de la manada.

[642]Esta relación terminará siendo escrita por Lacan como $ <> a y designa todas las relaciones posibles entre el sujeto del inconsciente y el objeto causa del deseo.

fija de manera que no quede librado al infinito deslizamiento significante en el que se localiza. Del lado del objeto (a), se trata del objeto que causa el deseo del sujeto. Aquí tendríamos que distinguir que no se trata de los objetos del deseo, objetos deseados o deseables, objetos variados producidos por las construcciones significantes en las que se organiza la cultura, y ofertados como semblantes del logro de la satisfacción de cualquier necesidad sentida. Se trata más bien de las condiciones radicales de la capacidad misma de desear del sujeto del inconsciente, ya que la pregunta por el deseo apunta a lo que le causa, y no hacia los objetos que le satisfacen perentoriamente. Marca, pues, el lugar, la posición del objeto en el deseo del sujeto:

> "*El objeto a es el objeto que sostiene la relación del sujeto con lo que no es el sujeto.*[643]"

Para construir el encuentro entre Ortega y Freud en este punto, es decir, en cuanto a la ausencia de un objeto naturalmente dado, que hace de la indeterminación el ser del hombre, habremos de remontarnos a las construcciones míticas a través de las cuales ambos autores tratan de dar cuenta de lo real de la cultura como hecho diferencial humano.

Es sabido el desinterés de Freud acerca del futuro de la humanidad, así como su escepticismo acerca de cualquier tesis que postulara la existencia de tendencias teleológicas progresistas que condujeran al hombre hacia cualquier tipo de paraíso o futuro de bienestar. Su sentido de la realidad, su espíritu crítico y su rigor científico le orientaban en una búsqueda de los fundamentos, más que hacia la prospectiva. Igual que Ortega, no es que negara la cultura y la historia como hecho progresivo, sino el a priori de que ese progreso era necesariamente hacia mejor.

Un saber que, como el psicoanálisis, se empeña en la búsqueda de los orígenes individuales de las dolencias psíquicas, no podía ser indiferente a los orígenes de la humanidad. Si el sujeto se estructura en torno al enigma que plantean tres preguntas fundamentales -sobre el origen de la vida, sobre las diferencias de género y sobre la

---

[643]LACAN, J.: El Seminario, libro VI: *El deseo y su interpretación*, lección del 29-4-1959. Revista *Freudiana*, nº8, 1993,

sexualidad y la muerte-, la civilización, como hecho humano, lo hace en torno al vacio, al hiato que supone la hominización como hecho diferencial en el continuo biológico de la naturaleza. En la vertiente antropológica, Freud va a plantear directamente sus hipótesis en el punto más arriesgado pero sin duda el más apasionante por ser el más radical: el paso de la naturaleza a la cultura, el borde mismo de la prehistoria con la animalidad.

A lo largo de su vida, Freud había ido reparando en los sorprendentes paralelismos que se podían establecer entre ciertos mecanismos y procesos mentales inconscientes de los neuróticos y de los niños, y las creencias y costumbres de los pueblos primitivos. Si bien su primera alusión a estos temas data de 1884, va a ser en su conocido libro "*Totem y tabú*" (1913) donde, a través de la teorización de la fase edípica, va a proponer los sucesos míticos que fundan su pensamiento antropológico[644].

Desde la vertiente de la experiencia clínica, la equiparación que hace Freud entre la vida psiquica del neurótico y la del hombre primitivo, le sirve para construir un mito sobre los orígenes del acceso a la cultura. La linea que sigue su argumentación nos va a interesar por la proximidad a este de las tesis orteguianas sobre el tema. Recordemos muy sintéticamente el mito freudiano. Freud, a través principalmente de su lectura de Frazer, se había familiarizado por una parte con la universalidad del tabú del incesto y

---

[644]Sin embargo, fue precisamente una lectura excesivamente antropologista, literal e historicista la que produjo un rechazo frontal de los antropólogos a las tésis sostenidas en el libro de Freud. Tampoco la "ortodoxia" postfreudiana contribuyó precisamente a clarificar las cosas. Solamente después del "retorno a Freud" propuesto por Jacques Lacan en su lectura estructuralista del psicoanálisis a partir de los años cincuenta, se ha podido repensar la aportación radical del psicoanálisis al pensamiento sociológico y a la crítica cultural. En esta línea retoma la lectura lacaniana de este "mito moderno" freudiano para, tras diferenciar de aquel su nivel psicológico, asentar el Edipo sobre el nivel lógico que le da su estructura lingüística. A partir de la incompletud (la "falta-en-ser"), esencial a la estructura simbólica en la que se constituye el sujeto del inconsciente, el concepto de goce aparece como polo dialéctico para constituir el motivo principal de la vida en sociedad. La vida en grupo, lo colectivo, se organiza como respuesta para reparar aquella falta de goce. Y es que la economía del trabajo en apariencia sostenida por la satisfacción de las necesidades está de hecho regida por la economía del goce.

todo el despliegue de prohibiciones que conlleva, y, por otra, con la religión totémica y sus rituales. No le fue difícil relacionarlo con el complejo de Edipo en sus dos vertientes: el tabú en relación al goce del objeto prohibido (la madre); y la vertiente del totem con la creación de una instancia interdictora (el padre). La articulación entre ambos genera la Ley como producto (la igualdad entre los hombres), y la regulación del Goce (represión del incesto), que administra el intercambio de las mujeres, y la igualdad entre los sujetos (represión del parricidio)[645]. En este proceso represor con el que se salda la instauración de la Ley quedará como resto el deseo, marca de la falta de un goce para siempre perdido.

Cuando Freud se planteó el problema de la transmisión colectiva y generacional de este hecho inaugural de la civilización que suponía la instauración de la ley de la prohibición del incesto, recurrió a las tesis lamarkianas de la transmisión genética de las conductas aprendidas, apoyándose en la indeleble impresión subjetiva y colectiva que una experiencia de aquella envergadura hubo de dejar en todos los miembros del grupo[646].

Lo insostenible que se han demostrado las tesis lamarkianas no deben distraernos del real que tratan de dar cuenta: lo universal de la presencia de la cultura en todo grupo humano. Que Freud tratara de inscribir en lo genético un hecho de experiencia es un

---

[645]Así, el mito propuesto por Freud sería el siguiente: en el estado de horda en el que vivían los grupos de prehomínidos, el macho dominante (padre) despótico y cruel, posee a todas las hembras y somete a su capricho a todos los machos (hijos). Estos se unen y sacrifican al macho dominante en un acto criminal. Sin embargo, la posibilidad abierta del disfrute de cualquier hembra por cualquier macho, genera una rivalidad continua y fraticida. Para salir de esta situación, los hermanos instauran el totem como prohibición, y el tabú como ley, sometiéndose a ambos todos los miembros del clan.

[646]Hoy día esta tesis es facilmente criticable y, aunque habría argumentos para poder explicarla también en términos de selección natural (Darwin), va a ser la lectura estructural que va a permitir salvar este escollo a través del concepto de universo simbólico: "*... el deseo de la madre... la muerte del padre... no corresponden, sin duda alguna, a ningún hecho o conjunto de hechos, que ocupen en la historia un lugar dado. Pero... su poder de modelar en forma de insabido, los pensamientos de los hombres, proviene precisamente del hecho de que los actos que evoca nunca fueron cometidos, porque la cultura, siempre y en todas partes se ha opuesto a ello*" (Levy-Strauss, 1949).

recurso mítico al que recurre también Ortega. Su mito, abordado desde la acción de lo biológico sobre lo mental, apunta al mismo objetivo. Más allá de los elementos que intervienen en el proceso mítico en uno u otro autor, su organización contiene la misma lógica compositiva y secuencial.

Se parte de la situación del prehomínido[647]. Sobre él, acontece un primer momento que podemos denominar como traumático: en Freud es el crimen primordial que cometen los hijos contra el padre que ocupa la posición de macho dominante en la manada; en Ortega este primer momento es referido a un acontecimiento ecológico: los grupos prehumanos, como especie, son afectados por una intoxicación debida a las condiciones del hábitat en el que vivían[648]. Un segundo momento sería el momento sintomal: en Freud la lucha fraticida de los pares; en Ortega la hiperfunción cerebral ocasionada por aquella etiología tóxica. El tercer momento sería el momento estructural, pues en él nos encontramos ya con aquellas modificaciones que desplazan ya del lado de lo humano a los miembros de aquellos grupos de antepasados: en Freud es la instalación del Totem y el Tabú como formas de organización social; por su parte, Ortega sitúa este momento a nivel de lo real biológico planteando la ocurrencia de una hipertrofia de los órganos cerebrales en base a aquella hiperfunción sostenida. Con estas modificaciones se dan ya las condiciones básicas para que aparezca lo psíquico como epifenómeno de todo este desarrollo reorganizativo de las estructuras cerebrales en Ortega, de las etológicas en Freud. Para este, aquellas instituciones mencionadas se

---

[647]Cf. cuadro 1, p.372.

[648]Según parece, Ortega toma esta teoría de un médico griego que trataba de explicar de esta manera la explosión del pensamiento humano habida en el mundo heleno en los albores de la cultura occidental. Ortega lo universaliza en tiempo y en espacio, dándole la dimensión mítica de los orígenes de la humanidad. Que a Ortega le interesa esta dimensión mítica y no una verdad científica queda claramente expresado en sus palabras, en las que no cita ni al autor ni el título del texto, al que califica de *folleto*: "*Un médico griego escribió hace poco un folleto sugiriendo -no sé si muy en serio pero para el caso es igual- que el milagroso y sin par frenesí intelectual y estético y bélico de Grecia, aquella inverosímil lucidez, fueron debidos al paludismo de las tierras helénicas, el cual intoxicó levemente los cerebros, lo bastante para mantener en ellos una genial combustión.*" (O.C.T.8, p.440).

asientan sobre la represión de los impulsos parricidas y de la práctica del incesto. La represión como hecho subjetivo y función princeps de lo psíquico, inaugura el psiquismo humano al fundar lo inconsciente. Lo inconsciente se organiza entonces como el lugar en el que la fantasía recoge y sostiene el cumplimiento imaginario de aquellos actos que aportarían la máxima satisfacción al individuo, pero a los que hubo de renunciar en la realidad de lo social para poder constituirse como ser de cultura, actos que ahora quedan relegados a la categoría de deseos imposibles, pues, como actos, su cumplimiento supondría el máximo castigo (castración), y, como deseos reprimidos, su simple emergencia en lo consciente desencadena el más insoportable de los afectos, la angustia (superyo). Lo inconsciente como lugar de las fantasías primordiales se forma con lo que la instauración de la cultura necesita evacuar de las exigencias instintuales de la naturaleza animal originaria del hombre.

En Ortega, la potenciación de la configuración cerebral tiene como efecto la hiperfunción de lo mental que termina en la producción de un mundo interior imaginario, subjetivo, en el que las fantasías constituyen sus contenidos. La culminación necesaria de todo este desarrollo[649] parece que no puede ser otra que la expresión de esa interioridad a través de los sistemas de mediación que se despliegan en las diversas formaciones culturales, esencialmente el lenguaje[650]. A partir de aquí están dadas las condiciones para que comience el largo recorrido que llevará al hombre a someter ese mundo de producción imaginaria a la autoridad de las leyes del pensamiento lógico. Que el progreso de ese fenomenal esfuerzo de formalización de la fantasía en pensamiento operatorio sobre lo real haya llevado a la ilusión racionalista que, invirtiendo los términos, ha convencido al hombre de la equivalencia entre su ser y su pensamiento,

---

[649]Para todo lo anterior, cf. ORTEGA Y GASSET, J.: *Una interpretación de la historia universal*, O.C.T.9, pp. 189-190.

[650]En este punto enlazamos con el cuadro de la nota 442 que, desde otra orientación, terminaba también en el lenguaje como función diferencial en la capacidad de expresión en el mundo animal. Con el cuadro actual completaríamos el panorama del origen de la cultura en el que el acceso a la fantasía marca el paso cualitativo entre lo natural y lo cultural.

esto es denunciado en los términos más categóricos por Ortega:

> "*No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir. Este es un punto capital en que, a mi juicio, urge oponerse radicalmente a toda tradición filosófica y resolverse a negar que el pensamiento, en cualquier sentido suficiente del vocablo, haya sido dado al hombre de una vez para siempre, de suerte que lo encuentra, sin más, a su disposición, como una facultad o potencia perfecta, pronta a ser usada y puesta en ejercicio* (...).[651]"

Esta crítica al intelectualismo - *la idolatría de la inteligencia, que aísla el pensamiento de su encaje, de su función en la economía general de la vida humana*[652]- en cuanto exacerbación de la facultad razonante del hombre que termina por presentarla como un innatismo excluyente de cualquier otro registro de actividad psíquica, es una crítica esencial del discurso psicoanalítico al saber filosófico en su conjunto y a la concepción humanista que sostiene. Freud, en su elaboración del concepto de objeto entendió directamente esta supeditación del pensamiento razonador a la presión de la circunstancia sobre el hombre, y a las servidumbres que el recurso a la fantasía instaura. Su formulación metapsicológica de los dos procesos mentales, primario y secundario, entendemos que dan cuenta del pensamiento orteguiano que gira alrededor del principio de "reto-respuesta" en el nivel de radicalidad que otorga a este en la dinámica de lo psíquico, y a la función de la fantasía en lo económico.

Volvamos, sin embargo, a la fantasía como hecho nodal de todo este proceso, y extraigamos de él todas las graves consecuencias que implica para el psiquismo humano. Hemos visto y reiterado que, tanto en Ortega como en Freud, la fantasía, lejos de ser una función decorativa en la economía psiquica, cumple el cometido de dotar al hombre de un mundo interior, condición de subjetivación de su experiencia del mundo y de sí mismo, así como de la conciencia de todo ello a través de la posibilidad de su versión a modos de expresión más allá del uso de sistemas de señales.

El hombre es el animal fantástico, dice Ortega. Aquí reside su grandeza, pero

---

[651]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.304.

[652]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.309.

también sus servidumbres al inaugurar esa alienación de las condiciones naturales de existencia y crear *un mundo interior frente, aparte y contra el mundo exterior*, teniendo así que batallar en dos frentes cuando el resto de la escala animal se desenvuelve plenamente en un solo ámbito.

La forma de relación del ser viviente con el mundo es la acción. Es una de las facetas en las que Freud y Ortega se reconocen en Goethe. La acción, motivada por los movimientos apetitivos instintuales y guiada por la percepción a través de los mecanismos que activan sus sistemas de respuesta refleja, innata o condicionada, revierte en acción del organismo sobre el mundo lo que vino del mundo en forma de estímulo. Es el estado de *alteración* con el que Ortega define esta forma de estar en el mundo del animal. Pero este, siendo como es el estado de partida de todo viviente, no se limita al estado de animalidad, no se reduce en comportamiento estanco a un escalón de la naturaleza. El momento mítico que hemos situado en el acceso a un punto de actividad fantasmática que se sitúa fuera del registro de la percepción-acción, y que crea un nuevo mundo que se opone al ya existente de la realidad exterior, ese momento en el que el ser humano consige *haciendo un esfuerzo gigantesco* (...) *un instante de concentración* (...) *es decir, mantiene a duras penas su atención fija en las ideas que brotan dentro de él*, ese momento solamente es el inicio de una laboriosa tarea de alcance:

> *"El hombre ha tardado miles y miles de años en educar un poco -nada más que un poco- su capacidad de concentración. Lo que le es natural es dispersarse, distraerse hacia fuera* (...).[653]"

Acción y fantasía son, pues, algo más que modos de estar en el mundo. Constituyen por sí mismo mundos diferenciados. Es el nivel de radicalidad que supone la división subjetiva en que venimos insistiendo a lo largo de los diferentes capítulos que hemos abordado. Porque no se trata de que la emergencia del mundo de la fantasía en el ser humano desplace al mundo exterior común a todo viviente, sino que al hombre le toca ser habitante de esos dos mundos a un mismo tiempo. Freud también había

[653]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.303.

situado en ese estar *alterado* la condición del hombre salvaje en homología a la "alteración psíquica" con la que se encontraba en el ejercicio de su práctica clínica. El valor de "realidad" que tiene el mundo producto de la fantasía actúa en el comportamiento del individuo con la misma capacidad de inducción a la respuesta que la realidad exterior:

> "*Cierto es que ni el salvaje ni el neurótico conocen aquella precisa y decidida separación que establecemos entre el pensamiento y la acción.* (...) *Por el contrario, el primitivo no conoce trabas a la acción. Sus ideas se transforman inmediatamente en actos. Pudiera incluso decirse que la acción reemplaza en él a la idea. Así, pues,* (...) *podemos arriesgar la proposición siguiente: 'en principio era la acción'*. [*Fausto, de Goethe.]*"[654]

Necesitamos, entonces, formular el recorrido[655] que lleva al hombre desde el estado de *alteración* originario de su condición animal hasta el *ensimismamiento* estado en el que alcanza su interioridad, es decir, un grado de disponibilidad propia, de dominio de sí mismo, de su vida, y de la capacidad de respuesta mediata a las solicitaciones del *contorno*. La situación diferencial que genera la fantasía al instaurar dos realidades, inaugura el circuito de la cultura.

Ortega critica a Toynbee su incapacidad para dar toda su dimensión y su radicalidad al principio de *reto-respuesta*, que aquel limita a ocasiones coyunturales de la historia particular de los pueblos. Para Ortega, mucho más allá de estas situaciones puntuales, todo ser viviente se encuentra retado por el medio a producir la respuesta conveniente que le asegure en última instancia su pervivencia individual y, a través de ella, la de su especie. Este nivel de conducta que fija al animal a las coordenadas de tiempo y espacio inmediatos es solidario del estado de alteración con el que Ortega les caracateriza. Sin embargo, en el hombre se produce una bifurcación en este nivel de la respuesta. La capacidad de ensimismamiento que en este se produce supone la desviación de la respuesta que es sustituida en su expresión directa por la representación

---

[654]FREUD, S.: *Totem y tabú*, O.C.T.II, p.1850.

[655]Cf. cuadro 2, p.372.

mental de la situación de reto y la prefiguración de la acción adecuada a esta. Esto supone un proceso de postergación de los mecanismos sensomotrices de la acción en favor de una elaboración interna mediante acciones mentales pertinentes que conduzcan finalmente al acto requerido. Es el pensamiento, el ejercicio de la razón como conquista cultural y no como programación innata de la especie:

> "*¡Como si el hombre pensase porque sí, y no porque, quiera o no, tiene que hacerlo para sostenerse entre las cosas! ¡Como si el pensamiento pudiese despertar y funcionar por sus propios resortes, como si empezase y acabase en sí mismo, y no -lo que es la verdad- engendrado por la acción y teniendo en ella sus raíces y su término.*[656]"

Para Freud la actuación de este mecanismo de reto-respuesta está implícito en la manifestación de lo viviente, y, por tanto, de lo humano. Sin embargo, y si tenemos en cuenta que el psicoanálisis no es una psicología en cuanto que su objeto no es la conciencia, sus procesos y funciones, tendremos que entender que el registro en el que actúan ambos términos no supone la posibilidad simple de complementariedad de la actividad mental sobre el campo de las necesidades de la realidad exterior.

> "*Se nos plantea, pues, la labor de investigar la trayectoria de la relación del neurótico, y en general de todos los hombres, con la realidad y acoger así, en el cuerpo de nuestras teorías, la significación psicológica del mundo exterior real.*[657]"

La vida no se puede manifestar de otra manera que en la urgencia del requerimiento a ser sostenida minuto a minuto. La fragilidad del organismo humano en su prolongada dependencia del Otro, así como la indefinición instintual de su dotación genética no hacen más que acentuar esta situación de reto general en que la naturaleza coloca al conjunto de los seres biológicos. Para Freud la cria humana en sus primeros momentos de la vida responde en base a las excitaciones de aquellas funciones que le son de importancia vital. Las primeras acciones que operan como automatismos reflejos, sin embargo han de mostrar inevitablemente sus insuficiencias, por solicita que se

---

[656]ORTEGA Y GASSET, J.: *Ensimismamiento y alteración,* O.C.T.5, p.309.

[657]FREUD, S.: *Los dos principios del funcionamiento mental,* O.C.T.II, p.1638.

suponga a la persona que cumple el cometido de proporcionar los cuidados oportunos. La estimulación que marca la irrupción de la necesidad en el organismo siempre va a hacer sentir su prioridad temporal, contabilizando a partir de ese momento el desfase en la satisfacción de la necesidad de que se trate. Es en ese momento de impotencia del organismo propio y de dependencia de la ayuda que le es externa, en la repetición de la experiencia de displacer que necesariamente le acompaña, el momento en el que Freud sitúa el brote de lo psíquico como representación alucinada de la satisfacción que se le niega en la realidad exterior.

> "(...) *el estado de reposo psíquico era perturbado al principio por las exigencias imperiosas de las necesidades internas. En estos casos, lo pensado (lo deseado) quedaba simplemente representado por una alucinación, como hoy sucede con nuestras ideas oníricas. La decepción ante la ausencia de la satisfacción esperada motivó luego el abandono de esta tentativa de satisfacción por medio de alucinaciones, y para sustituirla tuvo que decidirse el aparato psíquico a representar las circunstancias reales del mundo exterior y tender a su modificación real. Con ello quedó introducido un nuevo principio de la actividad psíquica. No se representaba ya lo agradable, sino lo real, aunque fuese desagradable. Esta introducción del* principio de la realidad *trajo consigo consecuencias importantísimas.*[658]"

La particularidad que afecta al ser humano en el proceso reto-respuesta es, pues, que en el hombre algo del orden de la impotencia de la respuesta actúa en relación al reto propuesto por lo exterior de manera que invalida la acción directa como el modus operandi que le conviene. La inexistencia en el hombre de aquellos innatismos que regulan a cada organismo con su objeto, adecuando los retos que están prefigurados en las condiciones naturales de los ecosistemas en los que habitan con las repuestas que los resuelven, hace que el hombre se encuentre forzado al desarrollo de los procesos de mediación que generarán su mundo interior, su fantasía y su razonamiento.

> "*En la psicología basada en el psicoanálisis nos hemos acostumbrado a tomar como punto de partida los procesos anímicos inconscientes (...) en los que vemos procesos primarios, residuos de una fase evolutiva en la que eran únicos. No es difícil reconocer la tendencia a que estos*

[658]Ibidem.

procesos primarios obedecen, tendencia a la cual hemos dado el nombre de principio de placer. Tienden a la consecución de placer, y la actividad psíquica se retrae de aquellos actos susceptibles de engendrar displacer (represión).[659]"

Si Ortega responde con la fantasía a la indefensión con la que se encuentra el hombre en su existir indeterminado, Freud lo hace con su forma más extrema, la alucinación. A partir de aquí, el principio reto-respuesta toma en la teoría psicoanalítica la forma de dos principios que rigen el funcionamiento de la mente a través de un proceso de regulación de la excitación que aporta la estimulación a los niveles de percepción del organismo. La alucinación se rige por el *principio del placer*, es decir, procura aliviar la excitación originada en el organismo mediante la descarga de esta por el medio más directo posible. Sin embargo, la persistencia de la necesidad que sigue sin ser satisfecha, insiste en su generación de estimulación y, por lo tanto, de displacer. Esta insistencia señala al sistema psíquico primario, que responde a través de la fantasía, la acción del *principio de realidad*. El funcionamiento del sistema psíquico tendrá que incorporar a su sistema de representación de las excitaciones la representación de la realidad exterior que necesariamente habrá que tener en cuenta a la hora de producir su acción de respuesta. De esta manera tendremos que considerar la respuesta alucinada del aparato psíquico como el estado de alteración en el desarrollo del ensimismamiento, equiparable a la persistencia de la alteración inicial en el comportamiento humano de los individuos pertenecientes a los pueblos primitivos, característica que tanto Freud como Ortega señalan como ejemplificación de ese sometimiento del pensamiento por la acción propio de los estados de organización psíquica más primarios. Esto no quiere decir que el vector alteración-ensimismamiento lo entendamos unidireccionalmente en el sentido de una progresión creciente. Precisamente es la persistencia de las condiciones que posibilitan que la alteración permanezca como estado psiquico inscrito en el ensimismamiento, con su dinámica y su propia energética, lo que dan al par orteguiano de alteración-ensimismamiento el carácter de principio de funcionamiento psíquico

[659]Ibidem.

homologable al par freudiano placer-realidad:

> "*Así como el* yo *sometido al principio del placer no puede hacer más que* desear, *laborar por la adquisición del placer y eludir el displacer, el* yo *regido por el principio de realidad no necesita hacer más que tender a lo útil y asegurarse contra todo posible daño. En realidad, la sustitución del principio del placer por el principio de la realidad no significa una exclusión del principio del placer, sino tan sólo un afianzamiento del mismo. Se renuncia a un placer momentáneo, de consecuencias inseguras, pero tan sólo para alcanzar por el nuevo camino un placer ulterior y seguro.*[660]"

Placer y Realidad, Ensimismamiento y Alteración como principios del funcionamiento mental, se articulan con modos específicos de funcionamiento que transcienden la lógica de la necesidad-satisfacción introduciendo el campo del deseo; es decir, un registro de exigencia de satisfacción que no se reduce por el logro de ninguna obtención de objeto, sino que apunta a la "recuperación" de aquellos que, por no tener ni haber tenido otra existencia que la de una representación mental, no solamente son objetos quiméricos en cuanto a su consecución, sino que además están sometidos en su existencia y localización a la lógica de los procedimientos con los que opera el principio del placer, "genéticamente" primario en la relación del sujeto con sus objetos.

El proceso que da cuenta del funcionamiento de este tipo de pensamiento Freud lo denominó primario (*Primärvorgang*) por ser el que se apoya directamente sobre los procesos puramente vitales. Por ello podemos considerarlo como el primer desprendimiento de lo mental desde su estructura biológica. Por ello también, y aunque nos desenvolvamos ya dentro del mundo de las representaciones[661], el funcionamiento mental en este nivel se aproxima en su mayor grado a la acción, pues tiende a la descarga de la energía acumulada por la vía más directa posible a través de lo que Freud denominó como *identidad de percepción*: la alucinación permitiría alcanzar la

---

[660]FREUD, S.: Op.Cit.p.1641.

[661]Englobamos en este término el concepto freudiano de *huella mnémica*. No olvidamos que Freud se expresa en términos de cantidad para todo aquello que está adscrito al principio del placer, reservando la cualidad para lo que queda bajo el régimen del principio de realidad, es decir, afecto al proceso secundario.

satisfacción de la necesidad sin tener que recurrir a la acción sobre los objetos, sino cargando nuevamente las representaciones correspondientes a la memoria de dicha experiencia. Es decir, si bien la alucinación se coloca en el polo opuesto de la acción en cuanto a su operatividad sobre aquello que se trata de satisfacer por transcurrir todo el proceso en el orden de las operaciones mentales, sin embargo la hacemos homóloga de la acción directa en la medida en que, tal como esta, se produce toda ella en el campo de la "exterioridad" que suponen los automatismos comportamentales, pues ambas prescinden de la realización de un trabajo de elaboración psíquica que, siendo por medio de la utilización de representaciones, no por ello deje de incluir en su desarrollo y conclusión la realidad externa del objeto sobre el que trata de operar. El modelo alucinatorio del pensamiento se muestra inevitablemente avocado a la insuficiencia en sus resultados. Pero ello no quiere decir que no vaya a perpetuarse como el primer modo de pensamiento representacional. Es el modo del pensamiento inconsciente, el pensamiento en el que se cifra el saber de los sueños, los síntomas, los actos fallidos, los delirios, y, en general, el de todas las formaciones que tienden al cumplimiento del deseo:

> "*Con la instauración del principio de la realidad quedó disociada una cierta actividad mental que permanecía libre de toda confrontación con la realidad y sometida exclusivamente al principio del placer.*"

También para Ortega el psiquismo primario no es la llamada racionalidad con la que se identifica la especie humana a sí misma. El psiquismo primario es la fantasía, raiz y base de toda actividad anímica posterior. Por ello pensamos que *alteración* y *ensimismamiento* establecen relaciones complejas cuando incluimos los modos de funcionamiento a los que da lugar la acción del mundo interior. La fantasía solamente sale de la situación solipsista a la que tiende por su propia naturaleza a través de la acción del mundo exterior que urge al individuo a dar respuesta a la circunstancia, concreción particular que toma ese mundo para el individuo en la premura con la que se manifiesta la vida.

Es aquí donde se produce una nueva bifurcación que afecta ahora a la misma actividad mental. Por un lado, en ese encuentro con las solicitaciones de la realidad

exterior, la fantasía modifica la calidad de su pensamiento para producir un saber técnico, operativo sobre la circunstancia. Pero este saber técnico no podemos entenderlo, evidentemente, produciéndose y funcionando fuera de un conjunto mayor del que forma parte y que sería la capacidad de razonamiento: la razón como la formalización de ese pensamiento nacido en la fantasía, vendría caracterizado por la sujección a las leyes de la lógica que permiten la constitución de los discursos técnicos, culturales y científicos a través de los cuales el hombre ha ido humanizando el mundo, poblándolo de sus objetos y de sus instituciones, ensanchando el margen que de lo real iba encontrando acomodo en lo simbólico, más allá de las formaciones imaginarias de las que se sirvió el hombre en los primeros desarrollos de su pensamiento. Para Ortega, *lo que llamamos razón no es sino la fantasía puesta en forma*, y todo el recorrido de la humanidad hasta nuestros días no es sino *el esfuerzo gigantesco y milenario de ir poniendo orden en esa desaforada, anti-animal fantasía.*[662]

> *"Conste, pues, que el hombre no ejercita su pensamiento porque se lo encuentra como un regalo, sino porque no teniendo más remedio que vivir sumergido en el mundo y bracear entre las cosas, se ve obligado a organizar sus actividades psíquicas, no muy diferentes de las del antropoide,* en forma *de pensamiento -que es lo que no hace el animal.*
> *El hombre, por tanto, más que por lo que es por lo que tiene, escapa de la escala zoológica por lo que hace, por su conducta. De aquí que tenga que estar siempre vigilándose a sí mismo.*
> *Esto es algo de lo que yo quería insinuar en la frase* (...) *según la cual* no vivimos para pensar, *sino que* pensamos para lograr subsistir o pervivir. *Y vean ustedes cómo eso de atribuir al hombre el pensamiento como una cualidad ingénita -que, al pronto, parece un homenaje y hasta una adulación a su especie-, es, en rigor, una injusticia. Porque no hay tal don ni tal obsequio, sino que es una penosa fabricación y una conquista, como toda conquista* (...) *siempre inestable y huidiza.* [663]"

Pensar para poder subsistir es el punto en el que Freud situa la ruptura de aquel

---

[662]ORTEGA Y GASSET, J.: *Una interpretación de la historia universal*, O.C.T.9, pp.190.

[663]ORTEGA Y GASSET, J.: *Ensimismamiento y alteración*, O.C.T.5, p.308.

círculo en el que la *identidad de percepción* se muestra en toda su insuficiencia alucinatoria. Lo exterior impone su realidad al organismo y le hace sentir la irrealización de aquella satisfacción que lo fue de manera alucinada. Por ello, para que la vida pueda sostenerse, habrá de producir en su actividad psíquica un desvío y una postergación en aquella satisfacción puramente imaginaria, que implique un trabajo psíquico que integre en la omnipotencia de su producción fantasiosa lo inexorable de las leyes que rigen en lo real. Así, junto a la dirección que imprime el principio del placer al funcionamiento psíquico, Freud situa la acción directiva de otro principio, par dialéctico del anterior, el *principio de realidad*. La acción de este principio regula la búsqueda de satisfacción tomando en consideración las condiciones impuestas por la circunstancia. Para Freud la acción del principio de realidad es secundaria en su génesis al principio de placer, del cual es una modificación necesaria en el orden de la adaptación del aparato psíquico, para cumplir con su cometido de asegurar la subsistencia del organismo entero. La actividad de las representaciones mentales ya no va a consistir únicamente en aquella movilidad psíquica libre de las imposiciones exteriores por la que se alcanzaba la identidad de percepción a través de la reproducción de las representaciones privilegiadas que han sido ligadas a la experiencia de satisfacción, sino que, a través de la acción del *proceso secundario*, va a tender a la *identidad de pensamiento*. Este proceso secundario es el resultado de aquella adaptación, y lo que va a constituir el pensamiento consciente; es decir, todas aquellas funciones de atención, juicio, voluntad, memoria, razonamiento, que organizan lo psíquico según las operaciones del pensamiento lógico[664] y las

[664]Recogemos en esta amplia cita una síntesis del pensamiento freudiano en cuanto a la génesis de las facultades de la conciencia desde la situación de estado inicial en el que lo psíquico es regido por el principio del placer, y lo que supone la introducción del principio de realidad en el funcionamiento del sistema (cf. FREUD, S.: *Los dos principios del suceder psíquico*, O.C.T.II, p..): *"Ante todo, las nuevas exigencias impusieron una serie de adaptaciones al aparato psíquico (...). La mayor importancia adquirida por la realidad exterior elevó también la de los órganos sensoriales vueltos hacia el mundo exterior y la de la* conciencia, *instancia enlazada a ellos, que hubo de comenzar a aprehender ahora las cualidades sensoriales y no tan sólo las de placer y displacer, únicas interesantes hasta entonces. Se constituyó una función especial -la atención-, cuyo cometido consistía en tantear periódicamente el mundo exterior, para*

motivaciones guiadas por los preceptos morales y los ideales colectivos.

Sin embargo, la producción de la fantasía no deriva todo su caudal ideativo hacia la transformación en pensamiento razonante, científico. Lo que Ortega nombra en este contexto como *ideales* -es decir, aquello que en el hombre aspira a una realización imposible por lo que supone de materialización de un completo acuerdo entre el "querer-ser" que es capaz de imaginar su fantasía, y el "siendo" que es capaz de realizar en su circunstancia-, implica la producción de un resto que tiene los perfiles del deseo según Freud lo caracterizó como motor de la vida anímica. Así pues, un cierto montante de lo que la fantasía crea, permanece en la lógica de sus propias producciones, es decir, respondiendo ideativamente a las necesidades internas del sujeto, necesidades que entendemos que Ortega remite, bajo aquel término global de *ideales*, a producciones desiderativas que responden, no a lo-que-es en el mundo, si no a un querer-ser.

---

que los datos del mismo fueran previamente conocidos en el momento de surgir una necesidad interna inaplazable. Esta actividad sale al encuentro de las impresiones sensoriales en lugar de esperar su aparición. Probablemente se estableció también, al mismo tiempo, un sistema encargado de retener los resultados de esta actividad periódica de la conciencia, una parte de lo que llamamos memoria. *en lugar de la represión que excluía de toda carga psíquica una parte de las representaciones emergentes, como susceptibles de engendrar displacer, surgió el* discernimiento, *instancia imparcial propuesta a decidir si una representación determinada es verdadera o falsa, esto es, si se halla o no de acuerdo con la realidad, y que lo decide por medio de su comparación con las huellas mnémicas de la realidad. La descarga motora, que durante el régimen del principio de la realidad había servido para descargar de los incrementos de estímulo el aparato psíquico, y había cumplido esta misión por medio de inervaciones transmitidas al interior del cuerpo (mímica, expresión de los afectos), quedó encargada ahora de una nueva función, siendo empleada para la modificación adecuada de la realidad y transformándose así en acción. El aplazamiento, necesario ahora, de la descarga motora (de la acción) fue encomendado al proceso del* pensamiento, *surgido de la mera representación. Esta nueva instancia quedó adornada con cualidades que permitieron al aparato anímico soportar el incremento de la tensión de los estímulos durante el aplazamiento de la descarga. Mas para ello se hacía necesaria una transformación de las cargas libremente desplazadas en cargas fijas, y esta transformación se consiguió mediante una elevación del nivel de todo el proceso de carga. El pensamiento era, probablemente, en un principio, inconsciente, en cuanto iba más allá de la mera representación, y sólo con su enlace a los restos verbales recibió otras cualidades perceptibles por la conciencia."*

Distinguimos, entonces, en Ortega un pensamiento productor de un saber como necesidad de respuesta frente a las exigencias vitales que impone la circunstancia, y un pensamiento que, vuelto de espaldas a la realidad del mundo material, trata de satisfacer al mundo interior abasteciéndole de aquellas producciones imaginarias que cumplan la realización fantaseada de su deseo. Por ello es en estos ideales que Ortega situa el desacuerdo estructural entre el mundo exterior y el mundo interior del hombre:

> "(...) *lo más valioso en el hombre es su eterno y como divino descontento; descontento que es una especie de amor sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos. El hombre es el único ser que hecha de menos lo que nunca ha tenido. Y el conjunto de lo que hechamos de menos sin haberlo tenido nunca es lo que llamamos felicidad.*[665]"

La actividad idealizante de la fantasía siempre va a llevar la iniciativa en el conjunto del funcionamiento psíquico humano. Lo mismo para Ortega que para Freud, el pensamiento simbólico, el pensamiento formalizado, va a permanecer en el estatuto de rodeo necesario, inevitable, pero subalterno al fin y al cabo para el logro de una finalidad primordial que responde a las exigencias de satisfacción del pensamiento irracional de la actividad fantasmática.

El ser humano, pues, se encuentra desalojado del mundo. El orden natural le ha dejado a trasmano en el concierto de las relaciones que armoniza a cada ser con su sistema de necesidades vitales a través del objeto adecuado en cada circunstancia. El hombre, en la privación de la muda armonía preestablecida que rige en lo real, se encuentra con la tarea de tener que construirse una existencia día a día. La felicidad como horizonte del ser humano aparece así en la convergencia ideal de la circunstancia con el deseo.

> *"Porque el mundo no existe sino porque es tropiezo. De aquí que la conducta del hombre sea inversa de la de los demás animales, los cuales se adaptan al medio, mientras que él procura adaptar el medio a su persona. En estas circunstancias, el destino del hombre implica tener que*

---

[665]ORTEGA Y GASSET, J.: *Una interpretación de la historia universal*, O.C.T.9, pp.190.

adaptar -por algún esfuerzo enérgico y continuado- este mundo a sus exigencias constitutivas, esenciales, que son precisamente aquellas por las cuales él es un inadaptado. Tiene, pues, que esforzarse en transformar este mundo que no coincide con él, que le es extraño, que no es, por tanto, el suyo; transformarle en otro en que se cumplan sus deseos. Porque el hombre es un sistema de deseos imposibles en este mundo. Crear, pues, otro mundo del que pueda decir que es su mundo, la idea de un mundo coincidente con el deseo es lo que se llama felicidad. El hombre se siente infeliz y, precisamente por ello, su destino es la felicidad. [666]

Podríamos referir a Ortega el "pesimismo" con el que se ha querido caracterizar la visión que el pensamiento freudiano tiene del hombre y de su paso por la vida. La falta de adhesión a la creencia en un progreso irreversible de las consquistas técnicas y culturales; la consideración de la facultad "princeps" de lo humano, la racionalidad, como facultad que se encuentra inmersa, circunscrita en un mar de irracionalidad del que emerge; y la infelicidad como hecho de estructura determinado por la presencia de ese mundo fantástico que siempre anhela la realización de aquellos fantasmas que ideó en forma de mundos deseables en los que habitar, son las tres notas que disuaden a quien no tema reconocerse en sus límites para no esperar del hombre aquello que no está en su mano conseguir.

Hay en el origen de la actividad fantástica del hombre una renuncia que, si bien en Freud afecta a la orientación pulsional de la satisfacción humana, tanto en este como en Ortega apuntan a lo que de las expectativas del deseo no se cumple en el encuentro con la realidad. Esa hiancia incolmable entre esos dos mundos entre los que se juega la realización de la existencia es el "modus vivendi" del hombre. Circunstancia versus ideales y principio de realidad versus principio del placer, son los pares homólogos en ambos autores que dibujan los dos paisajes heterogéneos por los que el hombre transita.

---

[666]ORTEGA Y GASSET, J.: Op.Cit.p.210.

CONCLUSIÓN.

La filosofía orteguiana tiene una preminente dimensión antropológica, sea por su penamiento sociológico, sea por su interés en la esfera psicológica. Sin embargo, las resonancias psicoanalíticas que creemos escuchar en la obra de Ortega, alcanzan al conjunto de su filosofía, a sus postulados mayores. Razón vital, y razón histórica se encuentran con el psicoanálisis en el punto de situar la realidad radical del hombre en su vida concreta, en su vida individual. Es cierto que el psicoanálisis, como ciencia natural que pretende ser, delimita su objeto en un sector de aquella realidad, lo inconsciente, pero la extensión y el alcance de sus desarrollos implican inevitablemente una cierta universalización, suficiente como para poder perfilar una idea propia del hombre.

Un año después de que Freud completase su tópica de lo psíquico, Ortega piensa que aúnestá por hacer una tarea prioritaria a la hora de dar cuenta de la estructura mental del hombre, y propone, como originalidad de su iniciativa, una *tectónica* de la persona, distribuida en una organización tripartita. Sin que una y otra puedan homologarse término a término, ambas muestran la misma lógica topológica, dinámica, y, aún, energética, en la composición, organización y funciones del psiquismo humano.

Resultado de esta visión psicológica del hombre es su caracterización como una realidad radicalmente escindida, división constitutiva y constituyente que alcanza cualquiera de las dimensiones en las que el hombre se realiza. Esta división subjetiva que sitúa el ser del hombre sobre la identerminación de su existencia personal, y el malestar de su realización en lo colectivo, constituye el hilo rojo que recorre la pregunta final que enlaza en una misma interrogación a la filosofía de Ortega y a la hipótesis del inconsciente freudiano. ¿Cómo dar cuenta del ser del hombre más allá de los idealismos racionalistas, o de los vitalismos naturalistas, que unidimensionalizan al hombre unificándole en una u otra de sus polaridades constituyentes?

El campo del goce y el campo del lenguaje son los términos categoriales con los que el psicoanálisis responde a la pregunta. Cómo lo real del organismo solamente puede advenir humano si responde a lo simbólico de la cultura, sin la cual no puede darse, así como esta solo puede realizarse en un organismo humano, es la apuesta que mueve al

trabajo teórico de una articulación suficiente. La labor teórica, pues, no trata de privilegiar ni desacreditar cualquiera de los componentes de la realidad que aborda, sin que ello niegue jerarquías de radicalidad. Se trata de aceptar la realidad de los términos heterogéneos que la componen, desvelando la articulación que los relaciona. Así, lo biológico del organismo persiste bajo la construcción imaginaria del cuerpo; la irracionalidad de lo vital sostiene las construcciones de la cultura; la subjetividad de un sistema de creencias rige el discurso objetivo y universalizador de las ideas; el querer de la conciencia que mueve al acto se encuentra hipotecado en el deseo inconsciente que atraviesa al sujeto; la vida dirigida por la razón no encuentra su sentido sino en la esfera de los anhelos y los sentimientos.

Pero esta reflexión teórica no se hace en el vacío experiencial de una metafísica. Si para Freud lo real del sufrimiento psíquico sujeta la dirección y el alcance de su teorización, para Ortega la historia cumple el mismo cometido objetivador. La historia de las civilizaciones muestra, en reflejo de la historia particular del sujeto, lo imposible de una realización felicitaria del hombre. La Cultura, en tanto despliegue de la razón, se erige sobre un fondo de irracionalidad del que se nutre, a condición de cierto grado de imposibilidad y de cierta cuota de renuncia a un goce, que queda como fantasma personal o mito colectivo de un estado unificado, estado de naturaleza que el hombre nunca tuvo. Es, pues, estructural, inherente a la misma condición humana según la idea de Ortega y la de Freud, el estado de infelicidad, de malestar en la cultura. Es un estado de carencia vinculado al deseo como resto de la operación de transcripción al orden del significante, al orden de la ley simbólica, del órden de la naturaleza en el que el individuo es uno con el objeto de su necesidad. Sólo en la especie humana la satisfacción implica su renuncia en lo real para poder ser reencontrada en lo simbólico.

Aquí viene el lugar primordial otorgado a la fantasía tanto en Ortega como en Freud. La fantasía es la función específicamente humana en cuanto es la organizadora del psiquismo en sus albores, operando la torsión a la que es sometido el acto humano, desviado de su respuesta instintiva, automática, mecánicamente biológica a las solicitaciones del medio estimular. La fantasía somete a las representaciones mentales a procesos particulares por los que el mundo exterior sufre una elaboración en tanto

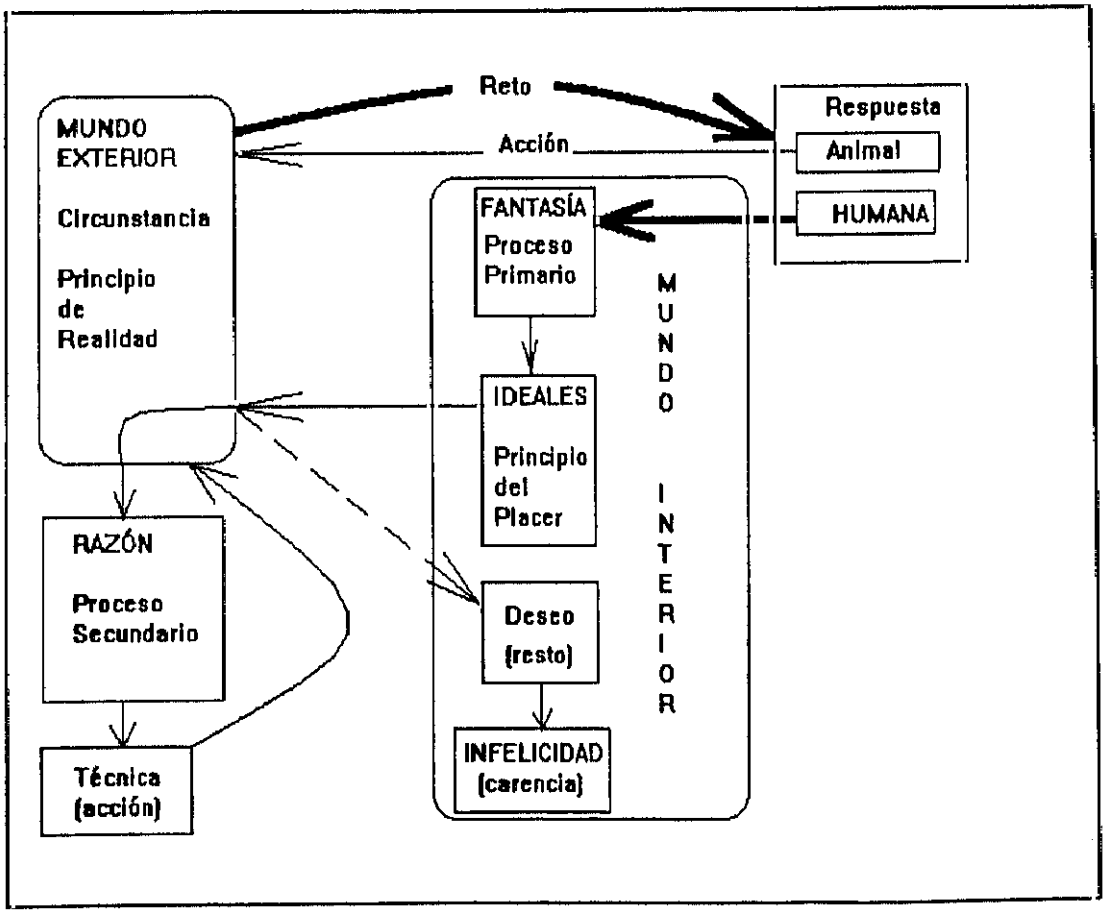
realidad, quedando en un estado de suspensión objetiva. Solamente su cotejo con las imposiciones de lo real, con sus sordas exigencias fuerzan a la fantasía a volverse práctica, es decir, desplegar un conocimiento y un pensamiento objetivo. La "lógica" alucinatoria de la omnipotencia inconsciente es corregida por la lógica de la razón, transformándo la mágia en técnica, y configurando así el rodeo de pensamiento necesario para lograr la meta de realizar la satisfacción a través de la acción eficaz.

Pero esta rectificación que opera la racionalidad nunca es completa. Las raices vitales, pulsionales en las que lo psíquico se encuentra con lo real de la biología, aportan en constante afluencia la exigencia de un orden de realización del que la razón no puede dar cuenta. La fantasía se hace cargo entonces de este resto segregado de la actividad racionalizante. La fantasía, pues, subsiste en la mente humana habitándola de deseo y de ideales. En lo individual y en lo colectivo, en lo consciente y en lo inconsciente, la fantasía elabora y sostiene un mundo subjetivo, imaginario, perdido y por ello anhelado, que mueve a realizaciones culturales para su logro en un intento siempre renovado, pero que también melancoliza por su imposible consecución, dando al hombre capaz de verlo la dimensión de sus límites y la perspectiva radical de su condición de soledad.

1

EL MITO DE LOS ORÍGENES		
	ORTEGA	FREUD
PREHOMÍNIDO		
Momento traumático	Intoxicación	Crimen primordial
Momento sintomático	Hiperfunción cerebral	Lucha fraticida
Momento estructural	Hipertrofia cerebral	Instalación Totem y Tabú
	Hiperfunción mental	Represión
	Fantasía	
	Expresión/Lenguaje	
	HOMBRE	

2



CUADRO DE REFERENCIAS CRONOLÓGICAS

CUADRO DE REFERENCIAS CRONOLÓGICAS[667]

AÑO	Sigmund FREUD[668]	ORTEGA Y GASSET	CONTORNO
1856	Nace en Moravia		Descubrimiento del hombre de Neanderthal.
1859			Nace Husserl (Moravia), y E. Bergson. Darwin: *Sobre el origen de las especies.*
1860	La familia Freud se traslada a Viena.		Muere Schopenhauer.
1874-1875	Asiste a las clases de Brentano en Viena.		Nace C.G.Jung, y M.Scheler. Brentano: *Psicología.*

[667]Tratamos de recoger en la presente tabla, principalmente, la cronología de las publicaciones más pertinentes a nuestro tema de investigación. Consideramos como fecha de publicación aquella en que entendemos que es dado a conocer un escrito, independientemente de su formato y lugar de publicación. En el caso de Ortega, en ocasiones este lugar lo ocupan cursos o conferencias públicos y que quedaron como inéditos hasta la publicación de sus *Obras Completas.* La frecuente dificultad de fechar muchos de sus escritos, aún persiste en la actualidad, siendo el Seminario de Estudios Orteguianos quien "*realiza un trabajo sistemático de cronología y cotejo de textos, con el fin de establecer una cronología completa y rigurosa de las obras de Ortega, imprescindible para cualquier investigación sobre el pensamiento orteguiano.*" (*Boletín Orteguiano,* IV, 1994, p.16). La tabla termina con la fecha de la muerte del filósofo, pues su edición en fechas posteriores, queda fuera del interés que mueve nuestro trabajo.

[668]Señalamos con un asterisco (*) aquellas publicaciones de Sigmund Freud que figuraban en la biblioteca personal de Ortega y Gasset, y que hoy se encuentran en la biblioteca de la Fundación que lleva su nombre. Todas son ediciones alemanas. Señalemos también la presencia de las *Obras Completas* del autor vienés en edición de Biblioteca Nueva, del año 1930.

1883		Nace en Madrid.	Husserl, doctor por la Universidad de Viena. Nietzsche: *Así habló Zaratustra.* Dilthey: *Introducción a las ciencias del espíritu.*
1884-1885	Viaje a París.		Husserl asiste a las clases de Brentano.
1889	Prologa y anota el libro de Bernheim sobre los estudios de hipnotismo de la escuela de Nancy.		Nace L. Wittgenstein, M. Heidegger, y A.Hitler.
1895	*Estudios sobre la histeria.* Escribe: *Proyecto de una psicologóa para neurólogos,* publicado en 1950.		Bergson: *Materia y memoria.* Lumière: 1ª exhibición de cine. Röntgen descubre los Rayos X.
1900	*La interpretación de los sueños.* *[669]		Muere Nietzsche.
1901	*Psicopatología de la vida cotidiana.* *[670]		Nace J.Lacan (París). Husserl: *Investigaciones lógicas.* Pavlov: teoría del reflejo condicionado.

[669]En edición de Leipzig de 1911.

[670]En edición de Berlín de 1910.

1902		Licenciatura de Filosofía en la Universidad de Madrid.	Muere E.Zola. Mayoría de edad de Alfonso XIII.
1905	*Tres ensayos para una teoría sexual.* * [671] *El chiste y su relación con lo inconsciente.* *[672]	Primer viaje a Alemania (Leipzig).	Einstein: teoría de la relatividad. Husserl visita a Dilthey en Berlín.
1906	*La sexualidad en la etiología de las neurosis.*	Estancia en la Universidad de Marburgo (Alemania).	Ramón y Cajal, premio Nobel. Muere H.Ibse. 1ª emisión radiofónica.
1907	*El delirio y los sueños en la* Gradiva, *de W. Jensen.*		Picaso: *Les demoiselles d'Avignon.* Nace el cubismo.
1908	*La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna.*		1er Congreso Internacional de Psicoanálisis (Salzburgo).
1909	*Sobre un tipo especial de elección de objeto en el hombre.* Conferencias en U.S.A. (Clark University).		J.v. Uexküll: *Umwelt und Innenwelt der Tiere.*

[671] En edición de Leipzig de 1910.

[672] En edición de Leipzig de 1905.

1910	*Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci.* Publica el "caso *Schreber*".	Catedrático de Metafísica en la Universidad de Madrid. 1ª referencia a Freud: *Una primera vista sobre Baroja.*	Russel/Whitehead *Principia Matemathica.* Muere Joaquín Costa, W.James, L. Tolstoi y R. Koch.
1911	*Los dos principios del funcionamiento mental.*	2ª referencia a Freud: *Psicoanálisis, ciencia problemática.* Nueva estancia en Marburg.	Muere Dilthey. Husserl: *La filosofía como ciencia estricta.*
1912	*Sobre una degradación general de la vida erótica*		Unamuno: *El sentimiento trágico de la vida.*
1913	*Totem y Tabú. Múltiple interés del psicoanálisis.*		J.Watson: *La psicología vista por el conductista.*
1914	*Introducción al narcisismo.* Comienza la redacción de sus textos sobre *Metapsicología*	3° referencia a Freud: *Ideas políticas.*	Inauguración del Canal de Panamá. Estalla la "Gran Guerra".
1916	*Lecciones introductorias al psicoanálisis* (1915-1917).	4ª referencia a Freud: *Confesiones del «El Espectador».*	Aparece, publicado por sus alumnos el *Curso de lingüística General, de F. de Saussure.*
1918	*El tabú de la virginidad.*		Hundimiento de los imperios alemán, y austro-húngaro.

1920	*Más allá del principio del placer.*	5ª referencia a Freud: *El quijote en la escuela.*	1ª exposición "Dadá".
1921	*Psicología de las masas y análisis del Yo.*		Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus.*
1922		6ª referencia a Freud: *Prólogo a «Obras Completas», de Sigmund Freud.*	Fascismo en Italia. Ocupación del Ruhr por Francia y Bélgica.
1923	*El Yo y el Ello.* *[673]	Funda y dirige la *Revista de Occidente.* *El tema de nuestro tiempo.*	Joyce: *Ulises.* Dictadura del general Primo de Rivera.
1924	*Neurosis y psicosis.* *El problema económico del masoquismo.*	7ª referencia a Freud: *Vitalidad, Alma, Espíritu. Ni vitalismo ni racionalismo.*	Husserl: *El método de la investigación eidética.* Confinamiento y exilio de Unamuno.
1925	*Las resistencias contra el psicoanálisis.*	*Sobre la expresión, fenómeno cósmico.*	Heisenberg: la mecánica cuántica.
1926	*Inhibición, síntoma y angustia.*	8ª referencia a Freud: *Amor en Stendhal.* *Facciones del amor.*	J.Baird presenta su invento: la Televisión. Cine hablado (vitáfono).
1927	*El porvenir de una ilusión.* *El fetichismo.*	*La elección en amor.* *Corazón y cabeza.*	Heidegger: *Ser y Tiempo.* Insurrección obrera en Viena.

[673] En edición de Leipzig de 1923.

1929		*¿Qué es filosofía?*	De Broglie: la mecánica ondulatoria. Fleming: la penicilina.
1930	*El malestar en la cultura.*	*La rebelión de las masas.*	J.v. Uexküll: *Teoría de la vida.*
1932	*Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis.*	*Pidiendo un Goethe desde dentro.*	Aprobación del Estatuto Catalán.
1934		9° referencia a Freud: *Prólogo para alemanes.* *En torno a Galileo.* Visita a Husserl.	Hitler concentra todo el poder del III Reich. Revolución de Asturias, e independencia de Cataluña.
1936		Exilio (Francia, Holanda, Argentina, finalmente Portugal).	Lacan: "teoría del estadío del espejo". Muere Unamuno.
1937	*Construcciones en psicoanálisis.*	*Miseria y explendor de la traducción.*	Muere Husserl y A.Adler.
1938	Exilio en Londres. *Un comentario sobre el antisemitismo.*		Alemania se anexiona Austria.
1939	Muere en Londres. *Moisés y la religión monoteista.*	*Ensimismamiento y alteración.*	Derrumbe de la II República Española
1940	*Escisión del Yo en el proceso de defensa.*	*Ideas y creencias.* *Juan Vives y su mundo.*	J.v.Uexküll: *Teoría de la significación.*

1942		*Origen y epílogo de la filosofía.*	Hitler inicia la "solución final".
1945		Regresa a España.	Se inicia la era atómica.
1946		*La reviviscencia de los cuadros.*	Perón, presidente de Argentina.
1947		*La idea de principio en Leibniz.*	Muere M.Planck. Plan "Marshall" para Europa.
1949		Ciclo de conferencias: *El hombre y la gente.* Curso: *Una interpretación de la Historia Universal.* Conferencias sobre Goethe en su bicentenario.	Levy-Strauss: *Las estructuras elementales de parentesco.* Triunfa el "neorrealismo" italiano. Triunfo de Mao Tsé-tung.
1953		*Anejo: en torno al «coloquio de Darmstad, 1951».*	J.Lacan "lee" su "discurso de Roma", donde propone su tesis: el inconsciente está estructurado como un lenguaje.
1955		Muere en Madrid	España en la ONU

ANEXOS

ANEXO N°1.

REFERENCIAS A FREUD Y AL PSICOANÁLISIS EN LAS *OBRAS COMPLETAS* DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET.

* Tomo II. p.110-111. Hipótesis del histerismo español, en *Una primera vista sobre Baroja*, pp.103-128. [1910].

«Anda hoy sugestionado un gran número de psiquiatras alemanes y norteamericanos una teoría de las psicosis e histerias, debida a Sigmund Freud, médico y profesor en Viena (1). Reducida a términos extremos, la teoría es la siguiente:Toda representación lleva consigo, además de una imagen de la cosa o acción representada, un estado afectivo o energía psíquica concomitante. Un deseo fuerte es una representación lastrada con una ingente aglomeración de energía psíquica. Lo propio ocurre con la imagen de una escena violenta.Al presentársenos ciertos deseos, nuestras convicciones morales o estéticas nos obligan a dejarlos insatisfechos. Pero un deseo que permanece insatisfecho es, según Freud, una condensación de afectividad que pugna por expandirse, por actualizarse, gastándose en forma de movimientos musculares o inyectandose en el resto de nuestras ideas y quereres. Esa pugna es dolor para el alma y resulta a menudo insoportable. Entonces nuestra conciencia, no contenta con dejar insatisfecho el deseo, lo expulsa fuera de sí misma, lo aherroja en los sótanos del alma y allí queda «inconsciente», sin poder volver, por lo común, al plano de la percatación. Con él va de lansquenete o mozo la energía psíquica, el afecto. Este permanece como un tumor de emotividad presto a estallar, a liberarse de cualquier modo.

Mas habiendo sido expulsada la representación en cuyo servicio iba originariamente, se tiene que buscar otro cuyo tránsito a la plena conciencia y el mecanismo motor de los músculos no ofrezca dificultad. ¿Cómo encontrarla?

Las representaciones se hallan asociadas en largas cadenas, que componen la textura de nuestra alma. Gracias a esto, el afecto puede saltar de una representación a otra y así hasta llegar a una inocente, cuyo paso a la conciencia esté permitido, porque su enlace con la prohibida es remotísimo. Así penetra la emoción de contrabando, solapada, a una imagen indiferente, con la cual ya apenas si tiene que ver. Arribada a la conciencia, explota, y el espíritu en quien esto acaece se extraña de que ideas mansas que le ocurren le angustien o exalten tan desmesuradamente, y hasta le llevan a movimientos injustificados. Los brincos y gestos absurdos de los histéricos, las manías, obsesiones y tristezas de los neuróticos no son, según Freud, más que esto.

Esas intromisiones súbitas de afectos y de ideas, que no tienen que ver con el curso del pensamiento, producen, claro está, una fragmentación de la vida intelectiva. Entran en la continuidad de una mente normal como cuñas y la hacen saltar en trozos; se interponen, se interyectan entre los miembros de una construcción intelectual y la hacen imposible. Por eso las almas de histéricos y neuróticos viven una vida discontinua, incompatible generalmente con el edificio de un ideario unificado y resistente. Son almas

disgregadas en átomos, inconexas; almas dispersas, cuya existencia es un nacer y morir a cada instante, menesterosas, como efímeras, decondensar en esa vida instantánea toda su vitalidad. Almas inarticuladas que se expresan en interjecciones, porque ellas mismas lo son.

No puedo en este lugar detenerme a la consideración más detallada de este tema. Me basta con haber sugerido un punto de vista desde el cual se ve España como un paisaje de histerismo, de ese histerismo étnico que a veces se ha apoderado de todo un pueblo, que es acaso síntoma de un continente entero. Lo que llamamos Africa, la postura africana ante el universo, quizá no sea, a la postre, sino una postura histérica.

[(1) Nótese que hago sólo referencia a aquella parte de las ideas de Freud de positivo valor científico. Para nada aludo a su método interpretatorio de los sueños ni a su grotesca ampliación de la génesis sexual a toda la vida de la conciencia. (No se olvide que todo esto fue escrito en 1910)]

* Tomo I. *Psicoanálisis,ciencia problemática,* pp.216-237. [1911].

«COMO el hilo rojo que va por dentro de todo cordaje usado en la escuadra inglesa, la continuidad de la verdad, la continuidad de la ciencia penetra por todas las épocas culturales, sirviéndoles de norma y señal de reconocimiento. Pero si en la evoluciona de la cultura realizamos por cualquiera parte una sección, es decir, si en lugar de considerarla en su génesis y continuación la tomamos estáticamente, en una de sus apariencias sucesivas y discretas, hallaremos solo ante nosotros una superficie, una infinitud de puntos donde la ciencia, la verdad, es uno de tantos, difícil de reconocer y destacar.

Si durante el siglo XIX parece la ciencia haber entrado en una mayor seguridad de si misma, de modo que se juzga definitivamente libre de los peligros y errores que tantas veces la habían desviado y casi reducido a evanescencia, débese, no a este o el otro método particular de exactitud, no a ese fantasma trivial del experimento, nueva idolatría en nada superior a las mas antiguas, sino al habito, por un maduro, de considerar la verdad en su perspectiva histórica y no en su momentánea actualidad. Merced a esta proyección del ser de la ciencia sobre su continuidad temporal, evitamos el riesgo de confundirla con cualquiera de sus fisonomías transitorias y descubrimos que la corriente de la verdad no progresa en línea recta, sino que avanza con ruta sinuosa, rodeando obstáculos, volviendo a veces sobre si misma, tornando a cauces arcaicos que parecía haber abandonado para siempre.

La razón de este sinuoso destino es clara; la ciencia no vive de si misma, sino precisamente de lo que no es ella. Con respecto a la vida total del espíritu, la ciencia es una reflexión sobre las otras porciones espirituales; es un régimen que se establece sobre el material espontaneo y salvaje de la conciencia. Ahora bien: este material -afectos, sensaciones y sentimientos- varía según regularidades inasequibles y trascendentales, o lo que es lo mismo, según franca irregularidad. Podemos, pues, anticipar la esencia del régimen a que el contenido de la mente humana se hallará sometido dentro de los siglos mil; pero no podremos saber nunca cuales serán las afirmaciones científicas de una

conciencia futura. Dicho de otro modo: sabemos que cosa ha sido, es y será la ciencia; pero, justamente porque sabemos esto, ignoramos cual será la ciencia de mañana. La ciencia de mañana es distinta a la de hoy y la de ayer; por tanto, no es la ciencia.

¿Que es, pues, lo que operando sobre la ciencia esencial le impone tales variaciones y diferencias? Son los otros productos de la conciencia: la moralidad, el arte, los apetitos inferiores y superiores, las reacciones íntimas ante los cambios del escenario humano. De modo que lo que llamamos ciencia real, la ciencia de cada época, de cada amplia agrupación humana, no es una realidad unívoca y que tolere la circunscripción. Hay ciertas disciplinas centrales donde, sin grave dificultad, podrían fijarse los confines de lo científico -por ejemplo, matemáticas, física-; pero las ciencias periféricas viven en contacto inmediato con aquellos otros elementos extracientíficos de la conciencia, que actúan sobre ellas, les imponen nuevos problemas, solicitan su admisión en el régimen de la ciencia, unas, con mas reserva y mesura; otras, bravíamente; de suerte, que a la ciencia científica rodea en cada momento histórico una como atmósfera o halo.de formaciones espirituales intermedias que ni son ciencia ni absolutamente son material salvaje del animo.

Muchos de estos productos epicenos, son, a poco, repelidos definitivamente fuera de la posibilidad científica; pero otros colaboran durante algún tiempo desde fuera de la ciencia estricta en la evoluciona de esta--ejemplo: el socialismo en nuestros días--y otros, en fin, después de leve modificación, ingresan en la plenitud de la certidumbre científica.

A esos resultados semi-informes de nuestra conciencia corresponde el nombre de mitos. Porque no otra cosa es mito que un contenido mental indiferenciado que aspira a ejercer la función de concepto o explicación teórica de un problema, pero,o que no se ha libertado suficientemente del empirismo sensitivo ni de la tonalidad afectiva y sentimental de todo lo que en nosotros es espontaneo. Reflexión, ciencia es purificación de lo espontaneo, psíquico. Históricamente la ciencia procede del mito, o como ha dicho Cohen, es «el desenvolvimiento de lo que hay de serio en el mito mediante la remoción del momento subjetivo emocional».

De esta consideración deducimos que la evolución de la ciencia se verifica en dos dimensiones: una es la dirección en que la ciencia de hoy influye inmediatamente sobre la de mañana; otra es la influencia difusa que sobre la ciencia de hoy van ejerciendo los mitos flotantes en la conciencia actual. La rigidez metódica del pensar científico, que debe constituir el eje de nuestra mentalidad, ha de ejercitarse sin cesar, alerta y solícita, contra la vida mítica circundante, pero no ha de traspasar su misión pretendiendo suprimir a mano airada, mecánica y externamente el resto de nuestra vida interior, que no es solo el mas extenso, sino el que encierra la potencialidad del porvenir mismo de la ciencia. El amor de la verdad, suprema energía del animo, no debe llegar a convertirse en odio al error, pues de el vive la verdad; gracias a que el existe se sabe que es verdad. Si el error se suprimiera mágicamente la verdad dejaría de ser verdad y se convertirla en dogma. Del mismo modo, la virtud, recluida en cenobios suntuosos, se alimenta de los vicios colindantes.

Esta interpretación de la génesis cultural me ha movido siempre, cuando del aumento espiritual de nuestra raza he escrito, a sostener estos dos imperativos en

apariencia contradictorios: hay que centrar la vida del intelecto español en los hábitos críticos, metódicos de la ciencia mas exacta, rígida e integérrima: hay que enriquecer la conciencia nacional con el mayor numero posible de motivos culturales.

En primer termino, crítica científica; en segundo, sobrealimentacion ideológica: esta terapéutica paradójica es la única oportuna para el paradójico enfermo: España.

Un ejemplo de lo que he llamado mito y motivo cultural trato de dar en las siguientes páginas, donde expongo una serie de doctrinas a mi modo de ver, mas que falsas, no verdaderas, pero científicamente sugestivas. De las dos dimensiones en que, según he dicho, procede el desarrollo cultural, la una, la científica, va movida por el razonamiento; la otra, por la sugestión. En un país de animo flojo, muy pocos temperamentos son atraídos a la actividad científica directamente por el influjo racional. Alabado sea Dios que proveyó el defecto poniendo junto a este el influjo sugestivo.

El Dr. Sigmundo Freud es un judío profesor de Psiquiatría en Viena. Esto es ya bastante. Pero, según un numero considerable de gentes, de médicos jóvenes sobre todo, es mucho mas que eso: es un profeta, un descubridor de ciertos secretos humanos, cuya patentización ha de ejercer una profunda influencia reformadora no sólo en la terapéutica de los neuróticos, sino en la psicología general, en la pedagogía, en la moral publica, en la metodología histórica, en la crítica artística, en la estética, en los procedimientos judiciales, etcétera, etc. Según otros, el doctor Freud no es, en realidad, nada de esto, sino meramente un hombre ingenioso, un hombre charlatán, un hombre ocupado en desmoralizar la especie adamita. «¿Que puede esperarse, dicen, de un ciudadano que, entre otras cosas, se dedica a interpretar los sueños de los neurasténicos acaudalados, como aquel mancebo de la Biblia solía hacer con las pesadillas de Faraón?».

Y, sin embargo, los discípulos de Freud aumentan de día en día en Austria, en Alemania, en Italia, en Estados Unidos y forman una compleja asociación con numerosos centros particulares, con varias revistas y series de publicaciones. Conforme progresa la expansión de las teorías freudianas los enemigos se encrespan con mayor brío, acometen con censuras mas agrias, protestan con mas fuerza en los Congresos científicos, en las revistas especiales, en los tratados y mueven, entre sus pacientes y los amigos de sus pacientes, una propaganda activa contra el profesor Freud y su escuela.

No se trata, pues, de un acontecimiento indiferente. Freud pretende haber llegado, partiendo de ensayos anteriores, a establecer una nueva ciencia, por lo menos un nuevo método científico, la psicoanálisis, merced al cual se lleva luz a vertiginosas profundidades de la humana condición.

La psicoanálisis no es un sistema, sino una serie de generalizaciones a que ha conducido el interés practico inmediato de sanar ciertas enfermedades ante las cuales tenía la medicina que cruzarse de brazos. Es, pues, un doctrinal en génesis espontanea al cual se agregaran nuevas teorías parciales conforme el numero de los investigadores aumente y se especialicen sus esfuerzos. Este origen discontinuo de la psicoanálisis, cuya unidad es meramente externa--la finalidad terapéutica--obliga a que intentemos primero una descripción general de su contenido, volviendo después con algún detenimiento a aquellos problemas que son mas interesantes desde el punto de vista psicológico o filosófico. Porque no es propiamente una cuestión de medicina la que plantean las ideas de Freud; a ser tal yo no podría ocuparme de ellas, sino un tema de

discusión psicológica, mas exactamente aun, de lógica. Lo característico de la psicoanálisis es que, oriunda de una necesidad terapéutica, transciende, desde luego, los limites de la consideración psicológica y se planta, de un salto, si no en la metafísica, en los confines metafísicos de la psicología.

Al mismo tiempo que Charcot definía la histeria como una enfermedad mental, un médico de Viena, con quien pronto había de colaborar Freud, el Dr. Breuer, comenzaba el tratamiento de una enferma, una mujer joven, a quien las angustias sufridas mientras cuidaba a su padre en la enfermedad ultima habían dejado graves trastornos funcionales. Padecía la parálisis de ambas extremidades dextrales complicada con insensibilidad de las mismas; a veces esta afección se extendía al lado izquierdo, perturbaciones en los movimientos oculares, múltiples entorpecimientos de la visión, dificultades en la sustentación de la cabeza, intensa tos nerviosa, asco ante la alimentación y una vez, durante semanas, total incapacidad de beber a pesar de sed torturante, disminución de la palabra, que llego hasta la incapacidad de hablar la lengua materna; en un, estados de ausencia, confusión, delirio y alteración de la personalidad.

Observose que durante estos estados de transposición la enferma pronunciaba algunas palabras que parecían como si procedieran de un conjunto de pensamientos activo en su conciencia. El médico la redujo a una especie de sueno hipnótico y le repetía aquellas palabras para darle ocasión a que, partiendo de ellas, revelara sus preocupaciones. La enferma no tardaba en reproducir ante el médico las fantasías que durante sus absentismos la dominaban y que en aquellas palabras aisladas se habían revelado. Eran tristísimas ensoñaciones, a veces de contenido bellamente poético, en que ordinariamente se trataba de la situación de una muchacha junto al lecho de su padre enfermo. Una vez que había referido cierto numero de análogas fantasías sentíase como libertada y tornaba a la vida psíquica normal. Pocas horas después, empero, volvía el ataque y era menester repetir la operación, volver a hacerle contar sus cuentos, tras de los cuales reaparecía la calma. Ella misma, que había olvidado su idioma nativo, el alemán, solía llamar a este tratamiento talking cure.

De esta manera se obtuvo la desaparición, no solo pasajera, sino definitiva, de muchos de los síntomas que padecía. Así una vez, en sazón de extremo calor, mientras la enferma era atormentada cruelmente por la sed, tomo un vaso de agua, pero al llevarlo a los labios lo arrojo como un hidrófobo. Esto se repitió por espacio de mes y medio hasta que un día, sometida a la hipnosis, se puso a hablar de la señorita de compañía manifestando su antipatía y refirió con vivas muestras de terror, que en cierta ocasión, al entrar en el cuarto de aquella, había visto que le daba de beber en un vaso a un perrito que tenía, una alimaña asquerosa. Ella no había dicho nada por no ser descortés. Después que hubo dado expansión a aquel enojo que llevaba como corrompido dentro, pidió de beber y bebió, vuelta de la hipnosis, con toda tranquilidad. La perturbación desapareció para siempre.

Este hecho fue como una luz que condujo a Breuer por nuevos senderos a establecer una teoría original sobre el mecanismo de la histeria. Los síntomas era restos, residuos de acontecimientos emocionales que el paciente había experimentado, y la peculiaridad del síntoma mostraba siempre su conexión con la escena originaria. A veces un síntoma no procedía de una sola escena, sino de toda una serie que era menester ir

descubriendo y libertando por orden cronológico.

Breuer y Freud llegaron, pues, a esta conclusión: los histéricos padecen de reminiscencias. Situaciones enojosas, emociones que por una causa o por otra no llegaron a una resolución libre y pacífica en el animo de los enfermos, desaparecen de la memoria de estos dejando en su lugar como símbolos y recordatorios los síntomas patológicos.

Como se advierte, ambos médicos se decidieron a tomar al pie de la letra el nombre de enfermedades mentales que a ciertas manifestaciones anormales de los hijos de Dios se viene dando. Se decidieron a buscar la causa directamente en el alma y a curar esta sin intermediarios de ningún genero. La resolución, desde el punto de vista de la medicina como del de la psicología misma, no puede ser mas grave. La reducción a lo fisiológico de todas las preocupaciones médicas, el imperativo de la nueva psicología que declara ilícito buscar fuera del cuerpo el principio de las variaciones psíquicas, así normales como heteroclitas, no son ciertamente caprichos de una ideología materialista ni infundadas limitaciones del campo de lo real, como acontece con otros principios positivistas. Se trata de la unidad de la experiencia; es decir, de la condición que hace posible el carácter decisivo de las determinaciones científicas: que sean inequívocas. Si junto al cuerpo de la carne hay un cuerpo de material psíquico donde también acontecen sucesos reales, como se trata dedos mundos sin comunicación, de dos mundos verdaderamente, nos encontramos con dos series de sucesos en el tiempo compenetradas, confundidas. Y como solo la fijación inequívoca en la serie temporal mantiene un fenómeno distinto de los demás, determinado, eso de que ocurran en un mismo tiempo dos variaciones equivale a la indistinción de estas, a su inexactitud o valor equivoco. Pero, dejemos para mas tarde la crítica y estimación de las afirmaciones de Freud.

Ahora prosigamos su exposición.

«La interpretación que dábamos al proceso de la enfermedad y del restablecimiento -dice Freud- puede verse claramente en otros dos datos que la observación de la enferma de Breuer nos ofrece.

Por lo que hace a la etimología de la enfermedad, es de advertir que la enferma, en casi todas las situaciones patógenas, tuvo que reprimir una fuerte excitación, en lugar de darle expansión en los correspondientes signos afectivos, palabras y acciones. En la sencilla escena a propósito de perro de su acompañante, reprimido, por consideración a esta la expresión de su asco; mientras velaba junto al lecho de su padre, tuvo cuidado constante de que este no percibiera sus temores y dolorosas impresiones. Cuando mas tarde reprodujo estas escenas ante el médico, se presento la emoción entonces retenida con gran fuerza, como si se hubiera conservado íntegra. Mas aun, el síntoma que de esta escena le había quedado alcanzaba su intensidad máxima cuando el descubrimiento de su causa andaba mas cerca, y una vez hecha esta patente, desaparecía. Por otra parte, pudo observarse que la recordación de la escena ante el médico no producía su efecto salvador cuando por cualquier razón se verificaba sin expansión emotiva. Los destinos de estas emociones que pueden ser representadas como cantidades transmutables eran, por tanto, lo decisivo tanto en el origen de la enfermedad como en la curación. Fuimos

llevados consiguientemente a la opinión de que la enfermedad se producía porque los efectos desarrollados en la situación patógena hallaban obstruidos sus normales cauces y que la esencia de la enfermedad consistía en que estos afectos "estrangulados" sufrían una desviación. En parte, permanecían en la psique como perenne vejamen de la vida espiritual y fuente de constantes irritaciones, en parte experimentaron una transposición en enervaciones e inhibiciones corporales extraordinarias que se manifestaban en los síntomas corporales del enfermo. A este ultimo fenómeno hemos dado el nombre de "conversión histérica". Una porción determinada de nuestra excitación espiritual es normalmente conducida por medio de la inervación corporal a lo que conocemos como "expresión de las emociones". La conversión histérica exagera este proceso normal de la afectividad, porque cuando una corriente fluye por dos canales, rebasa el uno si en el otro el líquido tropieza con un obstáculo.

«Se trata, pues, de una teoría puramente psicológica de la histeria en que atribuimos a los procesos emocionales el papel principal. Una segunda observación de Breuer nos obliga a conceder gran importancia a los estados de conciencia en la caracterización del hecho patológico. La enferma de Breuer experimentaba una mudable constitución espiritual, estados de ausencia, delirio, etc. En su estado normal, empero, no recordaba nada de aquellas escenas patógenas y de su conexión con los síntomas que padecía. Sometida al sueño hipnótico las remembraba, bien que costara gran trabajo conseguirlo. Daría lugar a gran perplejidad interpretar estos hechos si las experiencias del hipnotismo no nos hubieran enseñado el camino. Gracias al estudio de los fenómenos hipnóticos nos hemos acostumbrado a la concepción, sorprendente en un principio, de que son posibles en un mismo individuo varias agrupaciones espirituales que viven con bastante independencia unas de otras, se ignoran mutuamente y alternativamente se apoderan de la conciencia. Casos de esta especie, designados como "conciencia doble", se presentan a veces espontáneamente a la observación. Cuando en tales escisiones de la personalidad permanece la conciencia ligada a uno de entrambos estados, se llama a este el estado psíquico consciente; al aislado de el, inconsciente. En los conocidos fenómenos de la sugestión posthipnótica, donde un encargo recibido en la hipnosis se realiza incontrastable en el estado normal, se tiene un buen modelo de los influjos que puede ejercer sobre el estado consciente el inconsciente, y, de todos modos, las experiencias sobre el histerismo son susceptibles de que se las disponga según esta pauta. Breuer se decidió a la hipótesis de que los síntomas histéricos se originan en ciertos estados de irregularidad psíquica, que el llamó estados hipnoides. Irritaciones que coinciden con tales estados son fácilmente patógenas, porque esos estados no ofrecen buenas condiciones para la resolución normal de los procesos afectivos, de modo que se origina un producto extraordinario, el síntoma, y este penetra como un cuerpo extraño en el estado normal a quien en cambio falta el conocimiento de la situación patógena hipnoide. Donde hay un síntoma hay siempre una amnesia, un vació en la memoria y el hinchamiento de ese vacío incluye la supresión de las condiciones engendradoras de síntoma».

Hasta aquí llega la investigación de Breuer. Freud prosiguió algún tiempo usando del mismo procedimiento para purgar el anima de sus pacientes. Pero no todos, ni mucho menos, podían ser traídos al sueno hipnótico. Entonces Freud dio el paso

decisivo. Resolvió dirigirse al enfermo en estado normal. Recordó que, según Bernheim, el olvido de lo experimentado durante la hipnosis es sólo aparente: si se insiste, el enfermo recobra la memoria de lo que dormido ha hecho y dicho. De esta manera pudo Freud sacar a luz de las profundidades de la psique valetudinaria aquellos elementos que eran necesarios para recomponer su normal consistencia.

Pero el alma individual es una selva virgen, toda profusión e infinitud de formas, surcada por senderos incalculables donde Freud penetraba a la buena de Dios en busca de aquel minúsculo detalle abismado en la vida consciente del individuo, perteneciente en ocasiones a épocas muy retiradas, a la juventud, a la infancia del enfermo. En verdad, el hallazgo del tema espiritual lesivo era siempre una casualidad. Una vez comprobado que el olvido de este es sólo relativo, que, mas o menos traspuesto y oculto, perdura sin embargo, ¿no habría medio de organizar metódicamente su captura y construir una técnica de orientación que lleve al médico por caminos rectos al través del alma enferma hasta el lugar donde el elemento patógeno se halla enquistado?

Ni mas ni menos que esto es la psicoanálisis: la técnica de la purgación o Katharsis espiritual. Esto era y es, en el orden religioso, la confesión; ya veremos cómo no es la menor objeción que a la psicoanálisis puede hacerse considerarla como una justificación científica del confesonario.

II

Llegamos ahora a la exposición del concepto principal de todo este orgasmo ideológico, al termino que como el muelle real de un reloj pone en movimiento todo el mecanismo de la psicoanálisis.

Cómo es posible que representaciones cuyo contenido es tan importante para la vida del enfermo hayan sido arrancadas de los primeros planos de su memoria y permanezcan tan ocultas que sean menester grandes esfuerzos para sacarlas de nuevo a la superficie?

Fijemos los hechos dados: 1.°, el olvido de la representación; 2°, su recordación después de; 3.°, vencer grandes resistencias que el enfermo mismo opone, sin darse cuenta, a la reproducción de la escena en la memoria. Entre los dos primeros hechos, el tercero equivale a un puente, es decir, a una explicación. En efecto: la «resistencia» que ofrece la conciencia del individuo a que en ella penetre, en forma de recuerdo, aquella representación o serie de ellas sugirió a Freud la siguiente hipótesis, centro de todas sus doctrinas: Las mismas fuerzas que hoy oponen resistencia a que lo olvidado vuelva a ser hecho consciente tuvieron que ser las que en otro tiempo produjeron el olvido y que expulsaron las representaciones patógenas fuera de la conciencia.

He aquí una nueva idea que, armada de todas armas, salta a la arena ideológica: la expulsión o remoción (Verdrängung).

Según Freud, en el centro de todos los acontecimientos emocionales que originan la histeria hay un deseo, una fuerte exigencia emergente, que siendo incompatible con el resto de las ideas, convicciones y deseos dominantes en el individuo, son las fuerzas eyectoras. El deseo que irrumpe en el equilibrio de la conciencia es en sí una petición de placer, de una situación grata, pero frente al resto de nuestros deseos y pensamientos se convierte en motivo de enojo y descontento. Da lugar, pues, su aparición, a un breve conflicto que se resuelve con la expulsión de la imagen levantisca e intrusa. Con la

expulsión fuera de la conciencia: bien, pero ¿dónde cae? ¿En qué territorio, en qué mazmorra del animo viene a ser recluida? Simplemente, opina Freud, fuera de la conciencia, en lo inconsciente. Bien, ocurrirá al lector: pero lo inconsciente, lo no consciente es lo fisiológico. Una imagen como tal es algo perteneciente a la conciencia: una imagen fuera de la conciencia equivale, por tanto, a una imagen que deja de ser imagen, que se disgrega en sus elementos sensoriales y deja de existir. Ahí esta el error de la gran mayoría de los psicólogos -repone Freud-: emplean los conceptos de consciente y de psíquico como valores idénticos, no admiten lo que parece forzoso admitir, la subsunción de ambos términos de modo que psíquico sea un genero bajo el que caben toda una comunidad de conceptos específicos: psíquico consciente, psíquico inconsciente, psíquico preconsciente, etc... Como se advierte, lo inconsciente en el sentido que Freud le da es una de las opiniones psicoanalíticas que mayor superficie ofrecen a la critica. Cuando lleguemos a la hora de esta trataremos de poner en claro esta cuestión, la mas enojosa y grave de toda la moderna psicología.

Por el pronto, basta con acotar bien el valor del termino freudiano: inconsciente es el contenido psíquico que, no solo no esta en la conciencia ahora o en el otro instante, sino que no puede volver a ella porque ha sido expulsado y se le han cerrado las puertas. Reducido a este valor queda este termino provisionalmente aceptable, simple nombre de una determinación descriptiva distinto de las suposiciones metafísicas que en la terminología filosófica ha llevado a cuestas (Hartmann).

Constantemente se suscitan en nuestro interior deseos y con gran frecuencia verificamos su expulsión. Sin embargo, no trae esta consigo el desarreglo histérico o neurótico. En primer lugar, aquellos deseos son de ordinario compatibles de alguna manera con nuestras prescripciones éticas y estéticas fundamentales, de modo que, aunque resulten parcialmente incompatibles, nuestra relación con ellos es de pacto y contrato. Los expulsamos persuasivamente; mejor aun, hacemos que ellos mismos se resuelvan e inserten en la vida general de nuestra conciencia; la expulsión no es, pues, tal expulsión. Otras veces el deseo es perentorio y a la par incomportable radicalmente con nuestras normas íntimas: entonces el conflicto surge y con el enojo, el sufrimiento espiritual que mueve a la expulsión. Mas, en lugar de realizar esta sumaria y automáticamente, dejamos que el conflicto perdure, soportamos la desazón y damos al afecto intruso espacio y coyuntura para que se desarrolle y gaste su energía. La conclusión en este caso, como en el anterior, es que se disuelve en la corriente principal de la conciencia.

La expulsión engendradora de síntomas patológicos es, pues, la expulsión brutal y a la vez fracasada (I): brutal, porque arroja a la representación concupiscente de una manera violenta y mecánica; fracasada, porque el deseo bien que en los aledaños de la conciencia, perdura con toda su integridad y desde fuera influye en la vida consciente enviando a ella como sustitutos que salvan la consigna, elementos extraños y subrepticios que perturban la policía y régimen normal de la psique. Estos últimos son los síntomas patológicos.

Para concluir de aclarar los hechos y la teoría que sobre ellos levanta Freud, reproduzco la breve relación de un caso y una feliz comparación que incluyó el ilustre médico en sus conferencias de Worcester: «Una joven que poco antes había perdido a

su padre, después de haberle cuidado--una situación análoga a la de la paciente de Breuer--comenzó a sentir por su cuidado una particular simpatía que fácilmente pudo disfrazarse de afectuosidad familiar. Su hermana enfermo a poco y murió mientras ella y su madre se hallaban ausentes. A toda prisa fueron llamadas sin que se las pusiera en conocimiento el doloroso acontecimiento. Cuando la muchacha llego al lecho de la hermana muerta, surgió momentáneamente en su conciencia una idea que podía, poco mas o menos, ser expresada con estas palabras: Ahora es el libre y puede casarse conmigo. Podemos admitir, con toda seguridad, que esta idea en que le era revelado su intenso amor hacia el marido de su hermana, de que hasta entonces no se había dado cuenta, levantó en su interior una inmediata protesta sentimental y fue condenada a la expulsión. La muchacha enfermó con graves síntomas histéricos, y cuando me encargue de su tratamiento certifique que había por completo olvidado la escena junto al lecho de su hermana y el impulso feamente egoísta que provocara. Mediante el tratamiento llega a cobrar el recuerdo, reprodujo la situación patógena con señales de vivísima emoción y sano».

«Tal vez consiga aclarar a ustedes--prosigue la conferencia-- el proceso de la expulsión y su conexión necesaria con la resistencia echando mano de un símbolo grosero que me ofrece la presente situación. Supongan ustedes que en este aula, cuyo silencio ejemplar y cuya atención no puedo alabar bastante, se encontrara un individuo que se comportara de una manera perturbadora y con sus risas inciviles, su charla y el ruido que mueve con los pies distrae mi atención de mi asunto. Declaro que no puedo de este modo continuar y algunos de entre ustedes, dotados de gran robustez, se levantan y tras breve lucha ponen fuera al perturbador. Ha sido "expulsado" y puedo proseguir mi discurso. Mas para que la interrupción no se repita, si el expulsado pretende volver a entrar en la sala, los señores antedichos ponen sus sillas junto a la puerta y se establecen como "resistencia" después de haber realizado la expulsión. Si ahora trasladan ustedes el dentro y fuera de aquí al consciente e inconsciente psíquicos, tendrán ustedes una imagen bastante apropiada del proceso de la expulsión.

»Pero es posible que no concluya todo por haber puesto al impertinente del otro lado de la puerta. Es muy posible que este, enojado y fuera de sí por el incidente, nos siga dando que hacer.

Ya no se halla, ciertamente, entre nosotros, pero en cierto sentido la expulsión ha sido infructuosa porque fuera esta dando el echado un espectáculo insoportable y sus gritos, sus puñetazos en la puerta perturban mi conferencia mas aun que su anterior proceder. Algo así son los síntomas patológicos del enfermo. En tales circunstancias nos alegraríamos si, por ejemplo, nuestro presidente, el Dr. Stanley Hall, quisiera tomar sobre si el papel de mediador pacificador: hablaría con el impertinente fuera y luego se dirigiría a nosotros proponiéndonos que le dejásemos entrar de nuevo, que el salía garante de que había de comportarse mejor. Apoyados en la autoridad del Dr. Hall nos decidiríamos a levantar la expulsión y tornaría entre nosotros la paz y la quietud. En verdad que no sería esta una representación inadecuada de la misión que corresponde al médico en la terapia psicoanalítica de la neurosis».

De modo que el método freudiano ha de buscar el deseo enquistado y mostrarselo al enfermo. Si es de tal naturaleza que no va en contra de lo admisible dentro del orden

social y moral propondrá a este que le de satisfacción; si, por el contrario, parece de todo punto irrealizable, procurara, por medio de acertadas sugestiones, llevar al paciente a que derive las energías de aquella concupiscencia hacia fines superiores -Freud llama a esto «sublimación»- y, cuando aun esto no es hacedero, le ayudara para que en una manera razonada, completa e inmanente, renueve la expulsión de aquella forma a que antes me refería, merced a la cual la emoción del contenido mental subversivo es disuelta y difundida por la masa íntegra de la conciencia.

Esta viene a ser la silueta general, el esquema dentro del cual se mueve la psicoanálisis. Sin embargo, el interés especulativo comienza cuando de ese esquema pasamos a los detalles de la técnica psicoanalítica y a las averiguaciones que Freud y su escuela pretenden haber hecho mediante aquella en los rincones mas ocultos y profundos del alma humana, en las sencillas respuestas de la psique, mas allá de la consciencia del individuo donde sólo lo urbano y mas o menos pulido existe. No, ahora vamos a chapuzarnos en los fondos perpetuamente tormentosos del verdadero individuo, del espontaneo ser de cada cual que, ignorado por la misma persona, rige los actos de esta como un celado manipulador. La psicología ha sido hasta ahora -en opinión de los psicoanalistas- la geografía de la superficie espiritual: psicoanálisis, empero, es psicología de profundidad.

El capricho de la asociación de representaciones, el trabucarse en la conversación, el olvido de nombres propios y palabras que debían sernos familiares y, sobre todo, los sueños van a permitirnos el ingreso en esta morada secreta donde vive lo mas nuestro de cada uno de nosotros. Entremos en lo inconsciente.

Cuando un naturalista se ocupa en algún problema de los que hasta ahora habían sido tratados por la filosofía y que por tanto, se hallan envueltos en una larga tradición de complejos y sutiles tratamientos filosóficos, tienen sus manipulaciones un no se que de tosca ingenuidad y fresca osadía que podríamos expresar llamándolas robinsonadas. No sirva esto de enojo a los susodichos cuya ejemplar labor científica no solo merece respeto, sino hasta un poco de envidia. Ser robinsón no es cosa absolutamente mala ni tiene por fuerza un sentido peyorativo.

Mas es inevitable el robinsonismo siempre que alguien se coloca ante un problema sin haber recogido previamente en sí toda la tradición de meditaciones y hábitos mentales que en torno a el ha ido condensando la humanidad en esfuerzo milenario. Muy pocos problemas son ya islas deshabitadas. Muy pocos problemas son virginales curiosidades surgentes del profundo del espíritu. Los problemas tienen tras sí una larga historia de lucha con diversas soluciones, y esa lucha no los ha dejado intactos. Los problemas como tales evolucionan al hilo de la evolución de las soluciones, y pretender resolverlos tal y como espontáneamente se presentan es ir y levantarse una choza en la Puerta del Sol. Ante el problema de la naturaleza, de la fysis, por ejemplo, tiene el físico de hoy que hacer cursar a su mente de una manera esquemática y virtual todas las variaciones metódicas que de Tales a Julio Roberto Mayer ha atravesado la física. Y esto es la física: no solo la de hoy, sino la integración de las físicas que se han construido desde las fisiologías jónicas hasta Lorentz, Poincaré y Minkovski.

Por otra parte, cuando un hombre de ingenio, llevado de una intensa y perentoria curiosidad, pero exento de la educación gremial, construye sobre un problema viejísimo

una teoría espontanea, oriunda de sus hábitos mentales personalísimos, ajena a las teorías clásicas que han abierto a ese problema el camino real--en una palabra, el salteador de problemas, el robinsón--, tropieza a veces con suposiciones tan gallardas, con razonamientos tan transparentes, sencillos y plausibles, que bien puede perdonársele la falta de buena policía científica, la ausencia de maneras, las imprecisiones, los olvidos elementales y demás defectos comúnmente adheridos a esta esforzada condición de robinsones.

Pocas veces aparece esta tan patente como en los libros de Freud que se refieren a cuestiones psicológicas. Y ahora mismo va el lector a tener de ello una noción inmediata.

Quedábamos en el punto de penetrar a través de la vida periférica de la conciencia, de lo psíquico consciente, en el antro repuesto de lo inconsciente. Esto que parece había de ser empresa circunstanciada y prolija, va a convertirse, merced a Freud, en una simple conversación.

En una colección de pequeños estudios reunidos bajo el titulo *Psicopatología de la vida diaria* investiga aquellas menudas perturbaciones de la normalidad psíquica que a toda hora sufrimos todos sin que merezca nuestra atención reflexiva: el olvido de nombres propios, de palabras extranjeras que nos son familiares, de series de vocablos, el trabucarse, los errores que cometemos en la lectura y al escribir, el olvido de impresiones y propósitos, el coger una cosa por otra, etc., etc. Como estos fenómenos son la expresión mas simple y abreviada del problema que Freud persigue, y su explicación el ejemplo elemental del método psicoanalítico, creo conveniente reproducir alguna de las páginas que Freud les dedica. Sólo así resultará luego fácil la comprensión de su complicada teoría de los sueños y de su concepción general de las neurosis e histerias.

«Durante el verano pasado --dice Freud--, trabé conocimiento con un joven de educación académica que, según advertí pronto, tenía noticia de algunas de mis publicaciones psicológicas. Hablamos de la situación social de nuestra raza (también era judío), y el, que es ambicioso, se extendió en lamentaciones sobre el fracaso a que su generación estaba condenada por no poder satisfacer sus necesidades ni desarrollar sus talentos. Concluyó su apasionado discurso con el conocido verso de Virgilio en que la infeliz Dido transfiere a la posteridad la venganza de Eneas: Exoriare.... mejor dicho, quiso concluir así, porque no logró reconstruir la cita y trató, mediante transposición en las palabras, de cubrir un vacío evidente: Exoriar (e) ex nostris ossibus ultor! Al cabo, enojado, dijo:

-Mas valiera que en lugar de poner gesto burlón me ayudara usted a salir de esta perplejidad. En este verso me falta algo. ¿Cómo suena entero?

Yo contesté citando exactamente el verso:

-Exoriar (e) ALIQUIS nostris ex ossibus ultor !

-¡Que tontería, olvidar una palabra así! Por cierto que, según dicen, sustenta usted la opinión de que nada se olvida sin razón.

Tendría verdadera curiosidad por saber -añadió con sorna- cómo he venido yo a olvidar este pronombre indeterminado aliquis.

Acepte gustoso la invitación, porque esperaba conseguir un dato mas para mi

colección. Díjele, pues:
-Podemos averiguarlo al punto. sólo tengo que pedirle a usted que me participe sinceramente y sin critica previa cuanto se le ocurra al fijar su atención sin propósito determinado en la palabra olvidada.
-Perfectamente.
-Y resulta que me da la ridícula ocurrencia de partir la palabra:
a y liquis.
-¿Que significa eso?
-No sé.
-¿Que mas se le ocurre a usted?
-Pues continuo de este modo: Reliquias- Liquidación- Liquido -Fluido. ¿Averigua usted ya algo?
-Ni mucho menos. Pero siga usted.
-Pienso -prosiguió- en *Simón de Trento,* cuyas reliquias vi dos años hace en una iglesia de Trento. Pienso en la acusación de
beber sangre que ahora se renueva contra los judíos y en el escrito
de *Kleinpaul,* que ve en todos estos supuestos sacrificios, encarnaciones, por decirlo así, reproducciones del Salvador.

Le hice observar que la ocurrencia no carecía de conexión con el tema sobre que hablábamos, antes de que se olvidara de la palabra latina.
-Cierto. Y además pienso en un articulo de un periódico italiano que leí hace poco. Creo que se titulaba "Lo que dice San Agustín sobre las mujeres". ¿Le sirve a usted esto de algo?
-Espero.
--Bueno; pues ahora viene algo que seguramente no tiene la menor conexión con nuestro tema.
-Haga usted el favor de renunciar a toda critica y...
-Bien. Me acuerdo de un magnifico anciano que encontré de viaje la semana pasada. Un verdadero original. Parecía un ave de rapiña. Se llamaba, si quiere usted saberlo, Benito.
-Tenemos, por lo pronto, una serie de Santos y Padres de la Iglesia: San Simón, San Agustín, San Benito. Un Padre de la Iglesia se llama también Orígenes. Además, tres de estos nombres son nombres de uso corriente, como Paul en el nombre de Kleinpaul.
-Ahora me recuerdo de San Enero y su milagro de la sangre...; me temo que esto sigue así mecánicamente hasta el infinito.
-No importa. San Enero y San Agustín tiene que ver con el calendario. ¿Quisiera usted contarme que es eso del milagro de la sangre?
-¡Sin duda lo conoce usted! En una iglesia de Nápoles se conserva en una ampolla la sangre de San Enero, que milagrosamente cierto día del año se hace líquida (alemán, Flussig). El pueblo tiene gran fe en este milagro, y se excita cuando tarda en realizarse, como aconteció una vez durante la ocupación francesa. Entonces llamo el general comandante -o tal vez me equivoco, tal vez era Garibaldi- al obispo y le significo con un gesto expresivo, señalando los soldados dispuestos fuera, que esperaba que el milagro se verificara muy pronto. Y, efectivamente, se realizo...
-Bueno; ¿y qué más? ¿Por qué se detiene usted?

-Porque, la verdad, me ha ocurrido ahora algo..., pero es demasiado íntimo para que se lo participe... Por lo demás, no veo que tenga relación ninguna con lo que hablamos ni necesidad de contarlo.
-De la relación cuidaré yo. No puedo obligarle a usted a contarme lo que sea a usted desagradable; pero entonces no pida usted que le descubra por que caminos ha venido usted a olvidar aquella palabra aliquis.
-¿Cree usted que sirva algo? Bueno, pues de pronto he pensado en una dama de quien tal vez reciba una noticia que a ambos nos es desagradable.
-¿Que le ha faltado el período?
-¿Cómo ha podido usted averiguarlo?
-No es difícil. Me ha venido usted poco a poco preparando a ello. Piensa usted en los *Santos del calendario, en la liquidación de la sangre en un día determinado, en la resolución si no acontece el hecho, en la clara amenaza para que el milagro acaezca forzosamente, si no.* . . Ha empleado usted maravillosamente el milagro de San Enero para simbolizar el período de la mujer.
-Pues yo no me he dado cuenta. ¿Y usted piensa realmente que por esta espera llena de temor no he podido reproducir la palabra aliquis~
-Para mi es indudable. Acuérdese usted de su división en a-liquis y en las asociaciones reliquias, liquidación. Líquido. Después fue usted a Simón de Trento. ¿Qué le parece a usted si complicamos en esta serie a San Simón, que fue sacrificado niño?
-No, no; por nada del mundo. Espero que, aun suponiendo que yo haya tenido realmente tales pensamientos, no los tomará usted en serio. En cambio, le confesaré a usted que la dama es italiana y que en su compañía visité Nápoles. Pero ¿no es todo una serie de casualidades?
-Al juicio de usted dejo si la suposición de una casualidad puede explicar todas estas conexiones. Pero si le digo a usted que todo caso análogo que usted analice le llevara a "casualidades" igualmente extrañas e increíbles».

Este ejemplo encierra *in nuce* todo el aparato de la psicoanálisis.
Ni siquiera le falta cierta nota general a todas las páginas psicoanalíticas: la de tener una dimensión común con el chascarrillo e invitar decididamente a la risa.

El síntoma cuya génesis hay que reconstruir es aquí la ausencia, al parecer fortuita, de la imagen idiomática aliquis. El análisis muestra que esa palabra inocente se halla en complicidad asociativa con toda una cadena de imágenes a cuyo extremo opuesto habla un ovillo de representaciones desagradables y un deseo equívoco, nada ético, profundamente egoísta. La conciencia alerta, a fin de evitarse un desasosiego, impide que el extremo inocente de la cadena suba a flor de la percatación, porque con el ascenderían todos sus eslabones y al cabo de ellos aquel quiste o grumo de enojos.

Ahora se comprende por que el análisis requiere que se disponga la conciencia en un estado de inatención y debilidad y que se le deje deslizarse por su propio peso. La atención, el pensar atento, es un pensar crítico, que procede según una intención fija, y en este caso, la intención de la conciencia plena había de ser apretar sus mallas contra los contenidos inconscientes, fastidiosos que constantemente merodean en su derredor como enemigos a la busca de un portillo, de una guarda débil, de un resquicio franco. La mera asociación representa frente al pensar, en estricto sentido, una menor intensidad

de la energía especifica de la conciencia, o sea, de la atención que tiene un carácter teleológico.

Otro tipo de faltas en la memoria esta constituido por el falso recuerdo. Si en el caso anterior queda un vacío en la reminiscencia, en esta otra clase de perturbaciones mínimas ese vacío se llena, pero no con la representación debida, sino con otra. Hay, pues, una formación compensadora, lo que hace al síntoma mucho mas característico.

Así refiere Freud un ejemplo que también es de viaje y de Italia.

Hacia una jornada en coche, de Ragusa, en Dalmacia, a una estación de Herzegovina con un amigo. La conversación vino a dar sobre viajes por Italia, y preguntó a su acompañante si había estado en Orvieto y había visto los estupendos frescos del Domo pintados por... Un momento de vacilación. En lugar del nombre Signorelli, autor de aquellos frescos, se presentan otros dos nombres: Botticelli y Boltrafio, que al punto son reconocidos como falsos. ¿Por que estos dos nombres, de los cuales uno de ellos es mucho menos familiar que Signorelli?

El análisis mostró que la serie de pensamientos correspondientes al tema de esta conversación había sido perturbado por un tema no satisfecho de otra conversación anterior. Momentos antes, en efecto, habían hablado de las costumbres turcas en Bosnia v Herzegovina; de la fe que tienen lo turcos en el médico, y de su fatalismo. Cuando se les dice que el enfermo no tiene remedio exclaman: «Herr (Señor en alemán), ¿qué se le va a hacer? Bien sé que si tuviera salvación le habrías salvado». Resulta, pues, que entre Signorelli y Botticelli-Boltrafio, se había interpolado por asociación Herzegovina, Bosnia y Herr.

Ahora falta buscar el punto en que la línea que va de Signorelli a *Herr* y la que asciende hasta Boltrafio y Botticcelli se unen en una representación expulsada.

Freud prosigue diciendo que la palabra Herr y las reminiscencias sobre las costumbres turcas que un colega suyo le había descrito le llevó a recordar la exasperación de la sexualidad que les caracteriza y cómo resignados ante el destino, la menor dificultad para el goce erótico les subleva y les impele al suicidio. Un paciente de su colega había dicho a este: «Herr, ¿tu sabes? Si esto se acaba, la vida no tiene valor». Estas representaciones de muerte y sexualidad despiertan de pronto en el animo de Freud el recuerdo de una noticia enojosísima que pocas semanas antes había recibido durante su estancia en Trafoi.

«Un paciente--dice--con quien me había tomado mucho trabajo había puesto fin a sus días a causa de una perturbación sexual incurable. Se con toda seguridad que durante mi viaje a Herzegovina ni este triste suceso ni cuanto con el íntimamente se relaciona me había venido a la memoria consciente».

De este modo queda reconstruida la cadena: de la representación expulsada va una línea en prieta asociación hasta Signorelli, pasando por Herr. Otra línea va pasando por Trafoi a Boltrafio y Botticelli.

Pero estos tres nombres se hallan unidos a su vez por una asociación superficial e inocente: Signorelli, Botticelli, Boltrafio, Trafoi, Bosnia.

La asociación en profundidad arranca de la memoria a Signorelli y se lo lleva a la mazmorra de lo inconsciente, enviando en su lugar dos representantes indocumentados que al parecer en la conciencia no saben a que han venido ni por que están allí. En

realidad, son símbolos del deseo expulsado y latente.

Pasemos ahora a otro punto de la Psicopatologia de la vida diaria, que, como luego se vera, tiene estrecha relación con el mecanismo de los sueños.

Observa Freud el extraño fenómeno de que nuestros primeros recuerdos infantiles suelen conservar lo indiferente y accidental mientras que las impresiones importantes fuertemente emocionales no dejan a menudo huella alguna en la memoria del hombre maduro. ¿Cómo es esto posible? Así como en la clase de fenómenos anteriormente considerados nos sorprende el error cometido, así en esta nos sorprende el hecho de que poseamos tales recuerdos anodinos mientras nuestra vida infantil casi íntegramente ha desaparecido.

«Me parece -dice Freud- que tomamos con harta indiferencia el hecho de la amnesia infantil, de la desaparición de los recuerdos correspondientes a los primeros años de nuestra vida, en lugar de descubrir en el un extraño enigma. Olvidamos que un niño de cuatro años, por ejemplo, es capaz de actuaciones altamente intelectuales y de emotividad muy complicada; debiéramos, pues, admirarnos de que la memoria de años posteriores conserve tan poco de estos procesos espirituales cuando habíamos racionalmente de pensar que no han podido pasar sin dejar huella profunda en la evolución de la persona, antes bien, han debido ejercer un influjo decisivo sobre todo lo subsecuente».

Es de notar que los recuerdos infantiles que poseemos participan del carácter de reminiscencias visuales, aun en aquellas personas que no son del tipo visual en el resto de su complexión mental. Los recuerdos infantiles son, por decirlo así, escenas plásticamente compuestas, sólo comparables a las representaciones teatrales. En estas escenas vemos de ordinario nuestra propia persona en su figura infantil con su silueta y su traje. Esta circunstancia da que pensar, porque los adultos, aun siendo visuales, no suelen ver su propia persona al recordar escenas de épocas posteriores en que tomaron parte. Todo hace sospechar que estos recuerdos de nuestra infancia no son realmente sino combinaciones posteriores que ha impuesto al material de imágenes realmente infantiles el influjo de otros poderes psíquicos ulteriormente sobrevenidos. De modo que el compuesto que hallamos ante nuestra memoria es mas bien un «recuerdo encubridor del recuerdo verdadero, algo así como lo que son los recuerdos de la infancia de los pueblos conservados en las leyendas y mitos» (I).

Aquí, pues, la perturbación del recuerdo es regresiva. Un elemento vivo e inconsciente de nuestra psique actual desarticula los agregados de imágenes infantiles y, como un artista, compone con ellos una escena original con que cubre el vacío dejado en la conciencia por un grupo de representaciones expulsadas.

Por qué tenga todo esto que ser así, no lo dice Freud: en general, la «psicología de profundidad», que acusa a toda otra psicología de limitarse a la descripción de los fenómenos psíquicos sin mostrar su mecanismo, suele olvidarse de comunicarnos por que es necesario que las cosas acontezcan como, según sus suposiciones, acontecen. Ahora bien: si alguna diferencia esencial existe entre el método explicativo o de mecanismo y el método simplemente descriptivo, es que aquel revela el por que de las variaciones fenoménicas y este se contenta con fijar lo positivamente acaecido y clasificarlo según caracteres exteriores mas o menos convencionales. Pero los

psicoanalistas dicen meramente: «Los fenomenos dados tienen esta explicación». Y si se les pide que muestren por que esta y no otra cualquiera, responden: «Nosotros no buscamos causas a priori». Bien cabe pensar; pero no se trata de causas metafísicas; lo caracteristico del por que en la ciencia moderna no es ningun valor y entidad mistica que se conceda a supuestos poderes ocultos, sino, mas sencillamente, consiste en la fórmula de una conexión necesaria entre series de variaciones fenoménicas. Esta conexión es necesaria cuando es exacta, ni mas ni menos; cuando a cada elemento de una serie corresponde en la otra serie uno y sólo uno; cuando, en una palabra, se puede establecer entre los hechos una función de expresión matemática más o menos conclusa. Cuando esto es imposible, la ciencia se contenta con ser descriptiva. Así la biología, cuando quiere levantarse de sus pasivas disciplinas descriptivas a ciencia explicativa procura convertirse en mecánica. Pero, entiéndase bien: en mecánica física, que es la única que hay, mecanismo que no es mecanismo físico, no es mecanismo, es una metáfora. En el fondo trata Freud de hacer desembocar la psicofisiología en la biología y a esta tendencia no hallo nada que oponer.

Pero entremos en el recinto maravilloso de los sueños.

* Tomo X. p.320. *Ideas políticas*, pp.319-326. [1915].

"Entre todas las observaciones que, en contra de las ideas recibidas, cabe hacer sobre la psicología de la opinión pública, hay una de evidente oportunidad y que podríamos expresar así: la opinión pública es casi siempre una opinión larvada o disfrazada. Dicho de otro modo: la opinión real de los círculos sociales no suele ser la que directamente parecen indicar sus palabras o sus obras. Acontece con el pensamiento público lo que, según el psiquiatra Freud con los sueños. Las cosas soñadas, dice, son símbolos de ideas y deseos que quedan ocultos. Un ensueño viene a ser como un jeroglífico que es preciso descifrar. Mas, en lugar de buscar a esta observación pruebas dialécticas, prefiero reducirme a un ejemplo, que acaso aproveche al futuro psicológico de la neutralidad de España."

* Tomo II, p.27. Leyendo el Adolfo, libro de amor, en *Confesiones de «El Espectador»*, pp.15-42. [1916].

« El psiquiatra Freud ha intentado derivar de la ocultación erótica buen número de enfermedades mentales. Es lo más probable que sus teorías queden pronto arrinconadas en virtud de la caprichosidad de sus métodos. Pero siempre le pertenecerá la gloria de haber puesto el dedo en la llaga de nuestra personalidad y haber tenido la valentía de alzar una punta del velo tras del cual se esconde esa potencia enmascarada que dirige anónima e irresponsable la mitad de nuestra conducta.»

* Tomo II, p.300. La psicología del cascabel, en *El Quijote en la escuela*, pp.273-306.

[1920].

"Así, es la madurez no una supresión, sino una integración de la infancia. Todo el que tenga fino oído psicológico habrá notado que su personalidad adulta forma una sólida coraza hecha de buen sentido, de previsión y cálculo, de enérgica voluntad, dentro de la cual se agita, incansable y prisionero, un niño audaz. este díscolo personaje interior es el que nos hace tal vez reír en medio de un duelo, o decir una impertinencia a un grave magistrado, o seguir tomando el sol cuando el deber nos obliga a ausentarnos. Somos todos, en varia medida, como el cascabel, criaturas dobles, con una coraza externa que aprisiona un núcleo íntimo, siempre agitado y vivaz. Y es el caso que, como el cascabel, lo mejor de nosotros está en el son que hace el niño interior al dar un brinco para libertarse y chocar con las paredes inexorables de su prisión. El trino alegre que hacia afuera envía el cascabel está hecho por dentro con las quejas doloridas de su cordial pedrezuela. Así, el canto del poeta y la palabra del sabio, la ambición del político y el gesto del guerrero, son siempre ecos adultos de un incorregible niño prisionero.

Influidos por una psicología ya anticuada, queremos cegarnos ante el hecho palmario de que, en la realidad psíquica, el pasado no muere, sino que persiste, formando parte de nuestro hoy. Y no sólo perduran aquellos breves trozos de nuestro personal pretérito que recordamos, sino que todo él, íntegramente, colabora en nuestro ser actual, como en el fin de una melodía actúa su comienzo, inyectándolo de sentido peculiar.

El genial psiquiatra Freud descubre la génesis de muchas enfermedades mentales y de ciertas formas de histerismo en la explosión anómala que hace dentro del hombre adulto su niñez maltratada. Fue acaso una escena violenta presenciada en los primeros años, una cruda negativa de los padres a satisfacer un enérgico deseo del niño; el choque afectivo experimentado entonces forma a modo de un quiste o tumor psíquico que acompaña al alma en su crecimiento, deformándola, hasta el día en que explota como una carga de espiritual dinamita. ¡Cuántas veces, al mirar los ojos de un hombre maduro, vemos deslizarse por el fondo de ellos su niño inicial, que se arrastra, todavía doliente, con un plomo en el ala! (I)."

"(I) Esta es la idea inicial de Freud, que considero digna de no ser abandonada. Luego tomó su teoría un sesgo extravagante, concretando el origen de la psicosis en perturbaciones sexuales de la primera edad."

* Tomo VI, pp.301-303. *Prólogo a , Obras completas, de Sigmund Freud.* [1922].

La «Biblioteca Nueva» se propone publicar, vertidas al castellano, las obras completas del gran psiquiatra vienes Sigmundo Freud. La empresa me parece sobremanera acertada y contribuirá enérgicamente a atraer la atención de un público amplio sobre los asuntos psicológicos. Han sido, en efecto, las ideas de Freud la creación mas original y sugestiva que en los últimos veinte años ha cruzado el horizonte de la psiquiatría. Su aparición motivo ardientes y dilatadas polémicas. En torno a Freud

se fue formando un tropel cuantioso de discípulos y fieles, que propagaron por todo el mundo la nueva fe, fundaron revistas, anuarios y bibliotecas.

La claridad, no exenta de elegancia, con que Freud expone su pensamiento, proporciona a su obra un circulo de expansión indefinido. Todo el mundo -no sólo el médico o el psicólogo- puede entender a Freud y, cuando no convencerse, recibir de sus libros fecundas sugestiones.

Como en el orden de la funcionalidad corporal o fisiológica casi todos los grandes progresos durante el siglo XIX han sido debidos a los médicos, esto es, a la necesidad inaplazable de curar al enfermo, así estas teorías psicológicas se han originado en la urgencia clínica del psiquiatra. Los laboratorios aprontaron escasísimos recursos al médico para actuar sobre las enfermedades propiamente mentales, a las que no se ha logrado descubrir una base de perturbación somática. Muy cuidadosa la investigación de la exactitud en los métodos que empleaba, prefería ser fiel a ellos que ensayar audazmente procedimientos empíricamente eficaces. Así quedaba demorado todo avance clínico hasta las calendas griegas. Freud tuvo la osadía de querer curar, cualquiera que fuese la castidad lógica de los procedimientos. Para ello se decidió a tomar en serio el carácter de «mentales» y no somáticos, que se atribuye a ciertos trastornos. Pensó que, en verdad, la psique, como tal, podía hallarse valetudinaria, sufrir heridas psíquicas, padecer como hernias espirituales, a que solo podía aplicarse una cirugía psicológica. De aquí nació la psicoanálisis, terapéutica de sesgo extraño y dramático que en tomos sucesivos hallara expuesta el lector.

De tal propósito surgió para Freud la necesidad de elaborar todo un sistema psicológico, construido con observaciones autenticas y arriesgadas hipótesis. No hay duda de que algunas de estas invenciones--como la «represión»--quedaran afincadas en la ciencia. Otras parecen un poco excesivas y, sobre todo, un bastante caprichosas. Pero todas son de sin par agudeza y originalidad.

Lo más problemático en la obra de Freud es, a la vez, lo mas provechoso. Me refiero a la atención central que dedica a los fenómenos de la sexualidad. Para Freud, neurosis y psicosis son perturbaciones engendradas por conflictos sexuales de la infancia. Freud amplia notablemente el concepto de la sexualidad que suele llamar libido, pero aun así, ¿no deja su obra siempre la inquietud de que se nos invita a aceptar una hipótesis desmesurada? Sin embargo, cualquiera que sea la medida dentro de la cual este sexualismo psiquiátrico de Freud pueda considerarse verídico, ha servido para que, al cabo, entre la ciencia a ocuparse seriamente del erotismo, tradicionalmente cerrado a la investigación. Lo que hasta ahora podía decirse de la libido era tan poco, que contrastaba absurda mente con la innegable importancia de esta función biológica dentro de la vida psíquica.

La necesidad de descubrir los escondrijos del «alma» donde vienen a ocultarse esos tumores afectivos, generadores según Freud, de las enfermedades mentales, le llevo a penetrar en el territorio de los sueños. Su libro sobre la vida de los sueños es una de las producciones mas interesantes del pensamiento contemporáneo. En el desarrolla Freud la idea de que nuestra conciencia fabrica constantemente símbolos de la sexualidad, a veces de una pureza sublime y de una inmaterialidad platónica inefable.

El descubrimiento de este simbolismo permitió al médico de hoy extender su

clínica a los tiempos pasados y ampliar la psicoanálisis a los genios del pretérito, a las mitologías, religiones y formas sociológicas.

El libro presente es el mas adecuado para introducir en el pensamiento freudiano a las gentes curiosas que hasta ahora lo desconocían. Poco a poco se va viendo en el ingenioso edificio de observaciones y supuestos con que Freud pone cerco al secreto palpitante de nuestra intimidad psíquica.

* Tomo II, p.452. *Vitalidad, Alma, Espíritu,* 451-480. [1924].

"Pero ahora yo quería sólo insinuar una leve rectificación. En la nota de El Sol se me hace afirmar que . Yo no he dado nunca tan excesiva, tan exclusiva importancia a la dinámica sexual. Quien no me haya oído y haya leído esa frase, me habrá inscrito en la hueste freudiana. Y esto me sería vagamente enojoso. Creo que en el sistema de Freud hay algunas ideas útiles y claras; pero en su conjunto me es poco afín. Para no hablar de cuestiones particulares, indicaré solo que la psicología de Freud tiende a hacer de la vida psíquica un proceso mecánico, bien que de un mecanismo mental y no físico. Ahora bien: yo creo superada en principio por la ciencia actual esa propensión mecanicista, y me parece más fecunda una teoría psicológica que no atomiza la conciencia explicándola como mero resultado de asociaciones y disociaciones entre elementos sueltos. Vamos, en psicología como en biología en general, a intentar un ensayo opuesto: partir del todo psíquico para explicar sus partes. No son las sensaciones -los átomos psíquicos- quienes pueden aclarar la estructura de la persona, sino viceversa: cada sensación es una especificación del Todo psíquico. Mi distancia de Freud es, pues, radical y previa a la cuestión ya más concreta de la importancia que pueda tener la sexualidad en la arquitectura mental. Casi podría decir que soy muy anti-freudiano, a no ser por dos razones: la primera, porque ello me situaría entre las gentes de mala catadura; la segunda y decisiva, que en esta época donde todo el mundo es , yo aspiro a «ser» y a no «anti-ser»."

* Tomo V. p.593. *Amor en Stendhal,* pp.561-596. [1926-1927].

"Tras estas observaciones, Schilder concluye:«Todo ello hace sospechar que la hipnosis humana sea también una función biológica auxiliar de la sexual».Y luego pone proa hacia el sempiterno freudismo, con lo cual renuncia a toda clara interpretación de las relaciones entre hipnosis y «amor». [1926]

* Tomo VIII. p.33. *Prólogo para alemanes,* pp.13-60. [1934].

Por desgracia para Kant al hacer su formidable descubrimiento crítico se convirtió en un pésimo escritor; peor aún, en un pésimo expositor. El extraño fenómeno merecía haber sido investigado. Indudablemente influye en ello la psicología del padre

que tiene su único hijo demasiado tarde, en los confines de la vejez. Desde el punto de vista biográfico se trata de un anacronismo. A los sesenta años no es fácil domesticar un potro salvaje ni dominar la topografía de un continente que se acaba de descubrir. Kant debió sentir la impresión de vértigo y el temor constante de perderse en la selva primigenia de su propio invento. Por eso busca una ilusoria seguridad en la rigurosa artificiosidad de la arquitectura dada a su libro. esta arquitectura del libro, tan tirada a cordel, tan geométrica, no tiene apenas que ver con la anatomía del asunto (de su *Sache*) y contribuye más bien a suplantar esta.Imagínese un explorador que llega fatigado a una costa imprevista y antes de penetrar en el interior dibuja, para tranquilizarse, un plano imaginario del país. Pero todas estas razones no bastan a explicar la arterioesclerosis de la elocución, la falta de plasticidad en las denominaciones técnicas que aquejan al estilo de Kant durante el período crítico. ¡Quién sabe si no ha influido en ello el «período crítico» del hombre Kant, el estadio fisiológico de su vida! No tengo nada que ver con Freud, cuya obra me ha parecido conveniente, por muchas consideraciones, dar a conocer en España, pero por la cual he sentido siempre un interés evanescente. camina, pues, a doscientas leguas de Freud mi sospecha de que, en general, el estilo literario como tal, por tanto, en cuanto que es algo por sí, distinto del pensamiento, en cuanto que es función expresiva en el hombre alguna relación con su virilidad. Dicho en forma exagerada y un poco grotesca: que la función de escribir -insisto-, no de pensar, es un carácter sexual secundario y está en buena parte sometido a la evolución de la sexualidad en el individuo. Todo escritor *pura sangre* sabe que en la operación de escribir, lo que se llama *escribir*, interviene su cuerpo con sensaciones muy próximas a las voluptuosas. ¡Quién sabe si en alguna porción y medida, el escritor *escribe* como el pavo real hace la rueda con su cola y el ciervo en otoño brama!

ANEXO Nº2.

REFERENCIAS DE DIVERSOS AUTORES SOBRE LAS RELACIONES ENTRE LA FILOSOFÍA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET Y EL PSICOANÁLISIS[674].

---

[674]Tal vez, el lector de Ortega note en falta en el presente anexo nombres del ámbito de la psiquiatría española íntimamente vinculados a la trayectoria intelectual de Ortega y Gasset. Hagamos mención de dos de ellos, el Dr. Lafora y el Dr.Valenciano Gayá.

El Dr. Lafora es un referente esencial en la modernización asistencial psiquiátrica española, así como en su actualización teórica y en su articulación institucional. Coetáneo de Ortega, comparte con él el conjunto de las actitudes de ambivalencia frecuentes, como ya hemos insistido, en buena parte de autores. La frase, a modo de lema, de Lafora de que lo que tocaba científicamente en aquel momento histórico era "*ser psicoanalista, pero no freudiano*" (conferencia en La Plata, Argentina: *Ensayo psicológico sobre la inspiración poética*, 1923), lo ilustra muy adecuadamente. Lafora participa con Ortega en la labor de dar a conocer ese nuevo saber que es el psicoanálisis -por ejemplo a través de la presencia habitual de artículos sobre el tema en la revista *Archivos de Neurobiología*, fundada en 1920 por Ortega, Lafora y Sacristán. En dicha revista, con la incorporación de Ángel Garma a la redacción en los años treinta, el psicoanálisis recibe un lugar específico entre sus secciones fijas, homólogo en extensión al de otras áreas allí representadas. La formación alemana (Munich) de Lafora era eminentemente anatomoclínica, aunque su libaralidad de pensamiento le mantenían abierto a las nuevas corrientes de psiquiatría dinámica y de psicología clínica. Leyendo, por ejemplo, la *Conclusión* de sus *Comentarios al juicio sobre el asesinato de la Srta. Hildegart*, queda patente el amplio uso realizado de los conceptos psicoanalíticos, citando a Freud y otros psicoanalistas de la primera generación como figuras de autoridad en el enfoque que plantea del caso. Sin embargo, Lafora, tal vez por esa coetaneidad con Ortega, o porque no llega en ningún momento a definirse psicoanalíticamente, no incorpora la filosofía de aquel en articulación con las concepciones del psicoanálisis.

La producción del Dr. Valenciano, abarca desde 1927, hasta su trabajo póstumo de 1985. En total 66 trabajos. De entre ellos, y a partir de los años cincuenta, un número destacado suponen una dimensión antropológica que incluye el referente orteguiano para la interpretación psiquiátrica del hombre. Los más explícitos en esta orientación, *Valor de las ideas antropológicas de Ortega y Gasset para la psicoterapia*, y *El síndrome paranoide a la luz de la concepción antropológica de Ortega y Gasset*, así como su discurso de ingreso en la R.A.de Medicina y Cirugía de Murcia, *El delirio paranoide y la razón vital* se agrupan en los años 1957, 1958 y 1960 respectivamente; es decir, un momento en el que las obras de Freud y de Ortega eran accesibles. Sin embargo, al no ser la orientación psiquiátrica teórico-clínica del Dr. Valenciano psicoanalítica, no consideramos su aportación como pertinente a nuestro tema de investigación, por más

* Documento nº 1:
[Francisco Vázquez]

"(...) me atrevería a declarar que nunca -o sólo de forma implícita e incidental- se habló de la vinculación de Freud con autores españoles y de su trascendencia. (...) En el caso de Ortega pudiera suceder que tuvieran los críticos que replantearse de nuevo el valor de los supuestos y el horizonte de reflexión dominante en Ortega: el conocimiento que tenía de Freud es de una capital trascendencia para el raciovitalismo orteguiano."

"El talento de Ortega gozaba de un olfato de alta sensibilidad para captar los descubrimientos científico-humanos de originalidad intelectual que se producían en Europa. La polivalencia del pensamiento de Ortega hay que suturarla con la ciencia psicoanalítica de Freud. Ofrece esta dimensión, en mi leal aprecio, la que puede explicarnos con más relieve la contextura interna del ratiovitalismo. *Desde la teoría del* inconsciente individual freudiano, el pensamiento filosófico de Ortega adquiere la más incitante validez científica y el más fecundo rango antropológico. En Ideas y Creencias (...) somete a análisis fiel y lúcido el descubrimiento sorprendente de Freud.¡Con qué rigor y equilibrio toma buena nota Ortega de la psicología de la profundidad dentro de la doctrina del psicoanálisis! y se atreve a estampar en los comienzos de su ensayo esta tesis fascinante [cita]. Y desde esta rampa de despliegue se acerca a Freud. ¿Es mito o ciencia lo que proclama haber descubierto Freud? Como ciencia y mito se involucran en sus orígenes, la ciencia original de Freud aparece revestida de mito, pero ostenta una neta entidad de validez clínica e intelectual a juicio de Ortega [cita]. Estas calificaciones que esculpe Ortega para justipreciar el psicoanálisis en el año 1911 -«nueva ciencia», «nuevo método científico», «una metafísica o ciencia de los confines metafísicos de la psicología»- constituyen una valoración exacta y meditada. Y Ortega penetra en la doctrina Freudiana como un relator que -leído después de sesenta años- resulta una exposición cabal, que capta el alcance más profundo y que refleja la mejor objetividad de interpretación. Sigamos una a una las observaciones que se desprenden de los análisis reflexivos de Ortega. 1) El psicoanálisis en una técnica introspectiva-curativa del alma. Las relaciones entre confesión y psicoanálisis siguen un mismo proceso. [cita] El psicoanálisis como terapéutica es la primera acotación que Ortega le imprime al

---

que dicha orientación antropológica situara la reflexión de Valenciano más allá del "saber del especialista" -que tanto horrorizaba a Ortega-, y le acercara a una consideración del hecho humano que superaba la orientación organicista de la psiquiatría de su tiempo. Según entendemos, la labor de Valenciano respecto de la filosofía orteguina, fue homóloga a la realizada en ciertos ámbitos de la psiquiatría centroeuropea en la que una reflexión filosófica -fenomenológica, marxista, existencialista- vertían su concepción globalista e integradora del hombre como soporte del saber especialista y aplicado de la psiquiatría. Tal vez ejemplos señeros en este campo de esta labor de anidamiento de la especialización profesional en la universalización teórica, sean la trayectoria de Jasper, desde la psicología a la filosofía, o el de Binswanger desde el psicoanálisis.

procedimiento científico de Freud. 2) La psicología profunda o la teoría del inconsciente. Aquí no comete, a mi entender,ni un solo desliz Ortega, eso que hoy es frecuente entre los comentaristas. Debo adelantar que Ortega separa el inconsciente freudiano de la zona de lo fisiológico [cita] salvando bien lo lindes, Ortega diferencia netamente las tres instancias freudianas -inconsciente, preconsciente y consciente- y, sobre todo, con su afilado pensamiento crítico pone el acento sobre un descubrimiento capital de Freud: la no equivalencia entre psíquico y consciente, por que psíquico es oceánicamente más abarcador, ya que están insertados en él también lo inconsciente y lo preconsciente, que gozan de vastos horizontes tanto en extensión como en comprensión. ¿Y qué contenido ostenta el inconsciente? Aquí Ortega, el año 1911, lo delimita con admirable precisión, no superada por anteriores comentaristas [cita]. Con esta claridad de Ortega, Freud pasa al vocabulario español en su momento más inmediato y Ortega recibe el impacto doctrinal de un nuevo método antropológico y que es la raíz más definitoria de la génesis de lo humano -el inconsciente individual, como génesis-estructural psíquica, como dinamismo-conflicto y como abierto a la trascendencia por el símbolo paterno-.

Y Ortega anuncia el nacimiento de la psicología profunda, referida al inconsciente, que nunca tuvo tratamiento en la psicología racional [cita].

Después de registrar la aportación que hace Ortega del psicoanálisis, podemos formular algunas cuestiones vinculantes entre raciovitalismo y freudismo. 1) La vida como razón (raciovitalismo), el que el hombre haya tenido que inventar la razón para no naufragar en el mundo, para autorrealizarse -partiendo de la vida como realidad radical y personal- y que el hombre usa la razón, porque la vida es conflicto, drama, quehacer, proyecto; todo ello puede implicar un supuesto del psicoanálisis: lo psíquico no coincide con lo consciente [cita]. 2)La no naturaleza sustancialista del hombre, sino su historia, su conflicto, su enfrentamiento entre lo biológico y lo cultural, se coordina con la antropogénesis freudiana y con el proceso de «personalización» y de «socialización». El hecho de conocer el freudismo y prestarle la atención referida, no obliga a aislar en Ortega los elementos de la doctrina freudiana que puedan aparecer insertados en un pensamiento, tan cargado de tensiones reflexivas -el raciovitalismo-, que no niega a la razón su vigencia, pero que le asigna a la vida su función radical -en Freud supone el doble renunciamiento: al perfeccionismo y al hedonismo, porque la dialéctica entre razón-deseo es una constante-. Que los críticos de Ortega tengan en cuenta que Freud no fue un ausente, sino un fascinante pensador a quien acude el filósofo español para templar su pensamiento pensante al nivel de la ciencia actual del hombre."

* Documento n 2:

[Jesús Herrero]

LA PSICOLOGÍA GENÉTICA Y SUS CARACTERÍSTICAS.-

(...) para Jean-Pierre Deconchy, Freud habría sido «el primero en formular los fundamentos de una psicología verdaderamente genética... y sus ideas habrían constituido el primer ensayo de la psicología del desenvolvimiento».

Ciertamente, a partir de Freud, el desenvolvimiento del ser humano desde su infancia es visto a una luz completamente diferente; a partir de la infancia, el ser humano es considerado como un entramado de maduración y de mutación, de evolución y de revolución, de amplificación y de ruptura. Esas nociones, lejos de ser contradictorias,se postulan mutuamente, pues el hombre no se «instala» pacíficamente en su ser, sino que lo construye dialécticamente. «El programa vital que cada cual es irremediablemente -dice Ortega- oprime la circunstancia para alojarse en ella y esta unidad de dinamismo dramático entre ambos elementos -yo y mundo- es la vida».

(...)sólo a partir de Freud se puede hablar de un método aplicado a la infancia. Con él, este metido adquiere categoría científica debido al relieve que confiere a las diferentes fases del desenvolvimiento psíquico.(...)

La orientación especifica de la biogenética de Freud es su carácter afectivo. Para el, las etapas iniciales de la vida son como el esquema de todo el programa vital de la persona, la fuerza integradora y dinámica de la personalidad. En contrapartida, para Piaget, la unidad del dinamismo personal se situaría en su polo mental: la inteligencia. Por representar estos dos autores dos casos polares dentro de la biogenética los hemos escogido para exponer sus observaciones sistematizadas acerca del proceso del desenvolvimiento humano.(...) .

Freud o la psicogénesis del deseo.-

«En el principio fue el deseo. Por el deseo el hombre asciende a la palabra» (S.Freud). «El querer del niño es un querer amar» (R.Mucchielli).

Cuando Deconchy afirma que el hombre es «un ser impulsado por un conjunto de determinismos y de situaciones densas, nos brinda una buena definición descriptiva del ser humano desde la perspectiva de Freud, pues la «impulsividad en el sentido de empuje energético y motor que orienta el organismo hacia una finalidad», como dice Lagache, seria el elemento mas original y especifico de las teorías freudianas. El impulso al que Freud hace referencia preferentemente es un impulso inconsciente, provocado por la represión de las necesidades sexuales y que el consciente no hace sino traducir y refractar. Para Freud, la sexualidad no nace en el momento de la pubertad, sino que se delata en el niño desde su nacimiento, orientando toda su actividad: afectos, inteligencia, gestos, acciones, etc. Este impulso sexual, dirigiéndose hacia diferentes objetos, desenvolverá las fases a través de las cuales se procesara el desenvolvimiento del ser humano. Las dichas fases son: oral, anal, uretral, edipiana y puberal. Estas fases afectan toda la personalidad. Cada una opera una mutación e introduce una nueva situación exigida por la madurez alcanzada en la anterior. En este sistema de fases freudianas, como en el piagetiano de «estadios», cada fase es un fin y un principio al mismo tiempo. Es la misma idea de Ortega, cuando nos decía anteriormente que «el progreso no basta en tomar una nueva forma, sino que exige que la nueva supere la anterior, y para superarla~ la conserve y aproveche» . La eficacia constructiva de una fase depende, en parte, de la solución de la precedente tanto en un sentido negativo como positivo. Cada fase representa como un desdoblamiento de la personalidad.

Las fases no coinciden exactamente con zonas de edades ni se limitan al período infantil. Tampoco el desenvolvimiento se opera de forma lineal, sino que se entrecruzan períodos de mutaciones según los diferentes niveles de maduración. La personalidad para

Freud seria el resultado de un desenvolvimiento, al mismo tiempo sereno y brusco, de una totalidad. Como Wallon, Freud admite una cierta forma conflictiva, dialéctica, de procesarse la personalidad.

El hecho de que el desenvolvimiento se procese por medio de fases y que estas se presenten como obligatorias constituye una de las hipótesis mas fecundas de la teoría freudiana. De ahí que, como dice Deconchy, estas fases no se puedan omitir a su debido tiempo, so pena de tener que hacerlo mas adelante de forma regresiva o compensatoria; ni tampoco pasarlas de cualquier manera, pues si los conflictos que las caracterizan se resuelven artificialmente perturbación con posterioridad el desenvolvimiento de la personalidad. «Una adolescencia sumergida en la violencia y carente de amor matizara la personalidad adulta de agresividad; una solución anormal del conflicto de Edipo podría estar en el origen de una homosexualidad o impotencia sexual definitiva» .

Como podemos deducir, esta teoría fásica del desenvolvimiento es de cuño historicista; concede una dimensión histórica a toda la teoría freudiana del inconsciente y nos relaciona con la visión orteguiana del ser humano, dependiente de su pasado, pues es historia, y «toda historia -al decir del propio Ortega- es reviviscencia de lo que parecía muerto»; es decir, ejerce un impulso permanente en el hombre y provoca esa situación dialéctica, su inestabilidad, que hacen de su vida un drama humano.

Fueron los hechos observados y sistematizados los que crearon la teoría freudiana del desenvolvimiento permanente y dinámico del ser humano. Freud busco incansablemente las imágenes de los hechos observados; aprendido a leer el significado de los acontecimientos mas vulgares de la vida cotidiana, lo envolvió dentro de un cuerpo conceptual y broto su teoría.

No pensemos que Freud pretende esclavizar o mecanizar al hombre al colocar la impulsividad como fuerza motriz del desenvolvimiento humano. Freud nunca negó al hombre la libertad, aunque esta libertad este condicionada por factores internos y externos.

Según todo esto, podemos afirmar que no es lícito hablar de «naturaleza» ni de «ser» a la manera griega dentro de la antropología freudiana. Es cierto que a veces algunas expresiones de Freud, provenientes de su formación filosófico-espiritualista, podrían dar pie a equívocos~ en esta materia, como cuando afirma sobre el complejo de Edipo aquello de que «es un fenómeno especifico del ser humano, conflicto entre la naturaleza y la cultura» ; sin embargo, si nos esforzamos por hacer una lectura valida de las obras de Freud, es decir, interpretando ciertos textos deficientes dentro del contexto de toda su obra, aprehenderemos el verdadero contenido genial de las teorías freudianas. Que no nos suceda con Freud lo que Ortega reprochó alguna vez a sus «mas íntimos», que tenían una noción remota de lo que el había pensado y escrito, porque «distraídos por mis imágenes, han resbalado por mis pensamientos». Que la pobreza de la expresión filosófica de Freud no nos distraiga de la riqueza de sus pensamientos y de sus intuiciones.

* Documento nº 3:

[Jesús Herrero]

EL PSICOANÁLISIS Y SU TEORÍA DE LOS CONFLICTOS.-

"El estado natural del hombre es el conflicto. Conflicto que comienza por existir en el interior de cada individuo. (Gerard Mendel)".

"Las primeras relaciones afectivas que dependen de la especificación de los sexos son las que unen y oponen al niño al padre y a la madre. (J. P. DeConchy)."

"El conflicto intrasubjetivo y la tensión que lo mantiene en nosotros es, en cierto modo, lo que nos tiene despiertos; es la musculatura del espíritu, es el signo infalible de que la conciencia vive. (Marc Oraison)".

El joven filósofo español Xavier Rubert de Ventos comienza así su original visión de la moral. Dice: «Para la moral aristotélica y para su trivialización -vía eclesiástica- en moral del 'sentido común', es bueno todo aquello que supone la realización de lo que uno es: el autentico y ponderado ejercicio de las propias facultades. La bondad, por lo mismo que no es sino la plena realización de la persona, ha de comportar necesariamente la felicidad -esa beatitud desensualizada y madura a la que se sigue llamando 'eudemonia'- la armonía y la autonomía del individuo». Y a renglón seguido emite este juicio categórico: «Este discurso moral es hoy ilusorio... Hoy la realización plena del individuo y su equilibrio-autonomía-«eudemonia» no son las dos caras de una misma moneda». Y no son porque, según el, apenas representa una cara de la moneda, la intelectual, prestigiada por Aristóteles. La otra cara, la emocional, ha sido descubierta por Freud. De ahí concluye: «La verdadera realización de uno mismo, en efecto, no es armónica. Desde Freud sabemos que el ejercicio de una facultad supone, a menudo, la represión de otra u otras. La realización misma de nuestra vida psíquica consiste en un conflicto entre pulsiones... a todo lo que podemos aspirar es a una cierta estabilización de este conflicto, que es la sustancia misma de nuestra vida psíquica. El individuo no es un jerárquico y ordenado 'zoon politikón', sino un ser íntima y colectivamente conflictivo».

En efecto, el conflicto emocional e intrapsíquico en el hombre es uno de los dogmas de la ortodoxia freudiana. Afirman Laplanche y Pontalis en el «Vocabulario de psicoanálisis»: «Desde sus orígenes el psicoanálisis se encontró con el conflicto psíquico y, enseguida. hizo de el la noción central de las teorías de las neurosis». Freud se refiere al conflicto cuando en el individuo se oponen exigencias internas contrarias. Hay que tener en cuenta lo que dice Lagache, que «el conflicto no es privativo de la enfermedad, sino un elemento común de la enfermedad y de la salud... la vida es una alternancia de equilibrio y desequilibrio». El hombre normal es siempre conflictivo para Freud. Este conflicto unas veces se manifiesta y otras permanece latente.

El conflicto que Freud considera constitutivo del ser humano se expresa en diversos perspectivas: conflicto entre el deseo y la defensa, entre los diferentes sistemas tópicos, entre las pulsiones y, por fin, el conflicto edipiano. El sustracto biológico del conflicto esta constituido por la energía sexual, llamada libido. Este impulso energético orienta el organismo hacia una finalidad. De ahí que Freud este siempre barajando conceptos fronterizos entre lo biológico y lo psíquico, como dice Lagache. La dualidad de fuerzas en la teoría pulsional de Freud es lo que ocasiona el conflicto.

Dice Castilla del Pino: «La existencia de 'antítesis' en cualquier orden que se la considere, coexistiendo con la unidad que supone la individualidad, es uno de los hallazgos freudianos de mas alta relevancia histórica. La psicología clásica, académica, no es sólo una psicología de elementos o estructuras, sino de simplificaciones. El aspecto mas dinámico de ella, la caracterología, es de una tosquedad inaceptable a la hora de la interpretación de 'un modo de ser', si se compara con la psicología de las motivaciones que inaugura Freud. Esta permite una observación enriquecida del dinamismo psicológico.

Persiste a todo lo largo de ella como eje fundamental de su doctrina: oposición consciente-inconsciente, ambivalencia frente al objeto en la situación edipiana, antítesis de los instintos de vida y de muerte, contradicción entre 'principio de placer' y 'principio de la realidad', dinámica y evolución de los instintos a expensas de la represión, desarrollo de la persona a través del enfrentamiento entre el ID y el EGO, aceptación internalizada de la norma de oposición al EGO y al ID, la neurosis y psicosis como disociación forzada del sujeto frente a las instancias de la realidad, es decir, como conflicto».

Este reduccionismo, en cierto sentido, metodológico y, en otro, impuesto por las circunstancias hace con que su atención se pose en todo lo intrapsíquico y que su esfuerzo pedagógico se reduzca a la aceptación de la realidad que le oprime y constriñe por medio de la adaptación en el mas puro sentido darwiniano. De ahí que analice el conflicto a través de las transformaciones genéticas de los primeros años con una escrupulosidad sin limites, visto que para él la infancia es una especie de «infraestructura)» del hombre.

Así, pues, nacer psicoanalíticamente es entrar ya en conflicto. Es traumatizante para el recién nacido, pero también, en cierto sentido, para el sistema de relaciones de todas las personas del contorno. En el plano biológico, la ambivalencia de la situación del embarazo es manifiesta. «Son conocidos--dice Oraison--los mil pequeños inconvenientes de este es todo: señalan tan sólo que esta situación de conflicto biológico entre el feto y la madre es a un tiempo real y normal».

La siguiente etapa de esta «separación», que ha de ser es el destete, es un verdadero afrontamientos de dos autonomías que están, desde el comienzo y cada una para si, mas o menos, en contradicción. La instauración de este conflicto va a permitir la promoción del niño como sujeto de una nueva autonomía singular. A seguir viene su conflicto con la madre por causa de la educación de la limpieza: el control de la actividad esfinteriana. Esto altera el mundo emocional del niño, pero es capital para el amor de su madre. Los diversos afrontamientos culminan en el conflicto edipiano, en el que el niño se halla en conflicto de oposición con el padre, adulto del mismo sexo. Este conflicto le va a permitir, para encontrar su lugar en el mundo, asumirse a si mismo en su identidad sexual resolviendo la oposición al adulto por medio del proceso de identificación. Esta identificación importa, por parte del niño, una continua distanciación que no se produce sin conflictos abiertos y que es como un afrontamientos continuo. Entre tanto, se ha ido construyendo en el niño inconscientemente una instancia afectiva que le es propia, el SUPER-EGO, que tiende a organizar su comportamiento, reprimiendo unos impulsos y expresando otros.

El complejo edipiano tendrá una especie de segunda parte en la pubertad, después de un tiempo de latencia. Esta segunda fase en parte se parece y en parte se diferencia de la primera. Se parece en la oposición entre el deseo incestuoso por la madre y el horror al incesto; se diferencia porque si la identificación con el padre ha tenido éxito antes, existen al presente, a titulo de instancias, integradas en el EGO, el SUPER-EGO y el ideal del EGO postedipiano. De aquí podemos deducir que la solución de la segunda fase depende de las cargas de la fase anterior.

Esta edad pubertaria resulta esencialmente ambivalente: el sujeto, en este período de eclosión de si mismo, esta literalmente dividido entre el deseo de una autonomía completa y la nostalgia del estado anterior. Esta crisis repercute en la red de relaciones, principalmente con los padres que se ven puestos en tela de juicio por el hijo. Como el adolescente es incapaz de realizar la inserción real en el mundo del adulto va a tratar de afirmarse no ya en forma de juego, como en la infancia, sino en la del «sueño». Es inútil recordar que, en esta fase, como en las anteriores, el adolescente no llega a progresar en su propia identidad sino al precio de afrontamientos intersubjetivos e intrasubjetivos.

Este es el ámbito temporal de la autorrealización: lugar de afrontamientos y conflictos. Aquí se sitúa, como afirma Paul Lievens, al igual que vimos en Gerard Mendel, «el verdadero conflicto de generaciones, cuya situación hoy se conserva idéntica a la de siempre». De aquí que cuando este autor belga fuera interrogado en la semana del pensamiento marxista para que se pronunciara sobre la juventud en 1965, si se debían tener o no en cuenta las diferencias entre la juventud actual y la anterior, respondiera que no, pues «las dificultades del joven frente al problema de acceder a la independencia, es decir, de crear el mismo sus propios lazos y asumir su propia responsabilidad, eran idénticas a las de sus padres y abuelos». Y añadió como curándose en salud: «Claro que hoy se presenta de forma diferente, pero el problema es el mismo».

COMENTARIOS CRÍTICOS.- A este esquema espacio-temporal queda reducido para Freud el conflicto de generaciones. A un esquema triangular, a una relación interindividual sin trascendencia histórica, puesto que no se es sujeto de historia a esa edad, como nos dirá Ortega. Conflicto de inconscientes, mas que de generaciones, cuyo único lenguaje son los deseos que se enfrentan y producen angustia. Conflicto casi natural, de cuño marcadamente biológico, que se va manifestando de formas diferentes en las diferentes fases genéticas de la maduración biológica y psíquica.

De esto podemos deducir que para Freud la naturaleza humana era poco plástica y que las relaciones con la sociedad, además de ser mecánicas eran de radio muy reducido: el familiar. Así se comprende que Erich Fromm no encontrara otro punto de referencia mejor que las relaciones del mercado: «Son, dice, un intercambio de satisfacciones de necesidades biológicas en las que las relaciones con los otros individuos son un medio para un fin y nunca un fin en si mismo». El individuo no actuaria como persona relacional, sino como organismo con necesidades naturales.

Ahora bien, ¿podemos llamar a esto conflicto de generaciones? ¿Cómo pueden estar en conflicto dos generaciones, cuando una de ellas actúa desde fuera de la historia? ¿Qué clase de conflicto generacional es este, que acaba apenas la historia pretende introducirse en el joven como protagonista? Pues es sabido, como dice Paul Lievens, que

«la historia se detiene una vez formado el EGO, el cual dictara el comportamiento humano a lo largo de la vida y no cambiara a menos que intervenga el tratamiento psicoanalítico».

El conflicto generacional para Freud deja de existir, como en cierta manera el proceso biogenético, una vez que el individuo se adapta a la realidad y deja de actuar una de las fuerzas biológicas conflictivas: el principio de placer. «Lo real--dice Paul Ricoeur-- no es solamente lo contrario de la alucinación, sino la dura necesidad tal como se descubre mas allá del abandono de la postura narcisista y mas allá de los fracasos, decepciones y conflictos que culminan en la época del Edipo. La realidad se llama entonces necesidad.... La realidad es el medio físico y social de adaptación». «No se sabe bien--como dice Castilla del Pino--en nombre de que tiene lugar la representación del 'principio de placer' por el 'principio de la realidad', si hemos de atenernos a la estricta consideración freudiana. Pero es una constatación valida». Y es que el punto de partida de las observaciones freudianas sobre la realidad es clínico, como dice certeramente Ricoeur, y el propio Freud lo recuerda desde las primeras líneas en el pequeño trabajo de 1911, «Formulaciones sobre los dos principios del funcionamiento psíquico».

No extraña, pues, que una de las criticas mas aceradas que últimamente se han escrito contra Freud, incidan precisamente sobre este ajuste adaptativo y el mecanismo de la sublimación. Marcuse en «Eros y civilización» da buena cuenta de esto. En efecto, la deformación clínico de Freud, fue de tal orden, que no tuvo empacho en echar por la borda la propia felicidad humana llegando a afirmar que no era un valor cultural. El, como clínico, se había acostumbrado a contentarse con mucho menos: la simple adaptación a la realidad cotidiana, a la disciplina del trabajo como una ocupación de tiempo completo, a la disciplina de la reproducción monogámica, al sistema establecido de la ley y el orden. El «puritano» Freud, como le llama Fromm, sólo cree en un milagro: en la sublimación de la libido como productora de progreso y cultura. Marcuse, sin embargo, que como filósofo esta libre de cualquier restricción clínico y cree en «el final de la utopía», no esta dispuesto a vender la felicidad por ningún precio; muy al contrario, la proclama como «el primer valor cultural» y al mismo tiempo denuncia el ambiguo y paradójico hombre freudiano que logra ser al mismo tiempo «la acusación mas irrefutable contra la civilización occidental y su mas firme defensa».

Ahora bien, este ajuste adaptativo, que según la ética marcusiana no se debe nunca aceptar, ¿acontecerá experimentalmente hablando?

En la semana del pensamiento marxista en Bruselas se afirmó diversas veces, contra los freudianos, que una vez formada la primera personalidad, «el EGO continua en conflicto con el SUPEREGO, el cual no será el padre, ni la madre, sino la sociedad. La historia de la persona continua indefinidamente en el medio social en el que ha sido arrojada». A esta critica marxista, un freudiano, como Gerard Mendel, responderia diciendo, sencillamente, que esos conflictos ya no eran verdaderos conflictos de generaciones, sino «crisis de generaciones», pues la clave del dogma freudiano esta escrito en bases biológicas mas que sociológicas. «La relación del individuo con la sociedad, en la teoría de Freud--dice Fromm--es en esencia de carácter estático», lo verdaderamente dinámico en Freud tiene su asiento en la biología, en las pulsiones, etc.

Es en su perspectiva biológica y en el uso del método patológico, donde reside toda la gloria y la miseria de Freud. Gloria por haber encontrado los mecanismos bio-psicológicos del inconsciente y «haber hecho comprensible la psicopatologia y miseria por haber repensado muchos problemas del hombre desde dimensiones biológicas y anormales.

Es, precisamente, por esto mismo por lo que podemos impugnar a Freud en este problema del conflicto de generaciones. Freud otorga una connotación reduccionista, por biológica, a la palabra «generación». Esta posee, sin embargo, una dimensión social e histórica que Freud no llegó a sospechar, a pensar de que ya habían sido publicados varios escritos sobre el problema de las generaciones como los de Ranke, Lorenz, Dilthey, etc. En realidad, de lo que se trata en el conflicto edipiano no es de un conflicto estrictamente de generaciones, sino «genealógico», es decir, un conflicto con los progenitores o sus representantes. No obstante, generación significa mucho mas que genealogía, como veremos en Ortega.

Freud explicitó, en demasía, debido a su perspectiva clínico, el aspecto de conflicto y descuidó, debido, tal vez, a su pesimismo histórico (cultural), manifestado principalmente en su segunda etapa con Mas allá del principio de placer (1920), que acaba con El Malestar en la cultura (1936) y Análisis terminable e interminable (1936), el aspecto cultural del concepto «generación».

Este desequilibrio de fuerzas es el que frecuentemente suele engendrar la confusión en la espistemologia de los diversos Freud y la debilidad de sus conclusiones. Es una ley que la confusión del discurso suele llevar a la confusión de las ideas y hasta de la propia percepción.

* Documento nº 4:
[H.Carpintero]

"Y Freud significa, si no una ciencia, una inspiración, un «mito» que puede venir en ayuda de nuestra cultura nacional; pero una inspiración que recurre de la conciencia a otras instancias inconscientes."

"Muy lejos de aceptar las tesis básicas psicoanalíticas, Ortega recoge no obstante, la idea del valor determinante de la infancia, de ese niño que se ha sido y que parece aun seguir, como la piedra en el cascabel, dentro del hombre que se ha llegado a ser".

"Ortega se aproxima de esta suerte, hacia regiones teóricas muy definidas en el pensamiento psicológico reciente (...); el peso de la infancia, el núcleo de tendencias no conscientes, ¿cómo no ha de sugerir el nombre de Freud?"

* Documento nº 5:
[Guilló Fernández]

"El hombre en cuanto ser vivo es, pues, un ente cuyo ser consiste no en lo que es ya, sino en lo que todavía no es; no es una cosa, es una pretensión.

A partir de esta afirmación se puede construir el núcleo (...) incluso de la psicología profunda, ya que si «nuestra vida es el esfuerzo por realizar un programa de

existencia, el Yo de cada uno es ese proyecto imaginario».

Teoría que el propio Lacan no tendría inconveniente en asumir y que ha expresado tantas veces en los términos de «la esencia del ser, es no ser».»

"(...) cabe encontrar cierto desdén, sin duda, por el fuerte sesgo instintivista que presentaba la teoría analítica entonces, no es menos cierto que a él debemos la iniciativa de proponer a López Ballesteros la traducción de las obras de Freud y con ellas la posibilidad de la entrada del pensamiento «dinámico» en la Psiquiatría española."

* Documento nº 6:
[Mariano Yela]

"Parece que Ortega en su temprano juicio sobre la Psicología y el Psicoanálisis no anduvo muy desencaminado. El carácter problemático del psicoanálisis como ciencia no ha hecho más que confirmarse."

* Documento nº 7:
[C. Ballús y M. Valdés]

"[cita] Con estas palabras ORTEGA se sitúa, sin duda, en una actitud crítica frente al psicoanálisis, actitud que ya anticipó muchos años antes al calificarlo de «ciencia problemática». ORTEGA captó pronto la novedad e ingeniosidad, en expresión propia, de las concepciones freudianas en su avidez por justificar el valor real de cuanto estudiaba, inició sus comentarios con unas páginas que llaman la atención. Páginas que más parecen «devaneos» y prolegómenos al tema y que se extienden sobre lo que es o no es ciencia. Intuímos que un psicoanalista podría hallar una interpretación a las palabras de ORTEGA, con las que el filósofo se entronca con el concepto de "mito" que explica como [cita] No duda ORTEGA en considerar cómo los mitos pueden, a su vez, contribuir al desarrollo de la ciencia. Sin embargo, pensamos que no siempre el mito genera un conocimiento y, en todo caso, sólo lo consigue en terrenos orteguianos, «lo que hay de serio en el mito».

Tales dilaciones anteceden, como decíamos, a las páginas mas circunscritas al psicoanálisis al que atribuye nuevas doctrinas «mas que falsas, no verdaderas, pero científicamente sugestivas» a lo largo y ancho de las cuales se vislumbran muchas de las polémicas posteriores al psicoanálisis por parte de otras escuelas psicológicas y psiquiátricas, polémicas en las que no queremos entrar aquí.

Sin embargo, nos parece al analizar este tema, que se le escapa a ORTEGA algo que podemos considerar muy genuino del psicoanálisis en su vertiente metodológica y terapéutica: nos referimos al proceso y a la significación de la relación paciente-médico que hace del método freudiano algo mas que una pasiva «catharsis espiritual», a través de la cual, el psicoanálisis se sitúa plen
amente en la cabecera de todo proceder psicológico y psicosocial que pretenda profundizar en la relación interhumana, una de las bases de nuestra misma existencia.

Con cierta frecuencia se ha escrito acerca de la influencia que ejercieron las teorías y concepciones científicas o no científicas coetáneas sobre las concepciones de

FREUD, influencia que unas veces se trama a partir de doctrinas psicológicas y en tal sentido debemos citar el asociacionismo en boga, en tanto otras hay que referirlas al campo de las ciencias físicas y se plasma en términos y conceptos «físicos» y «mecánicos» adscritos a la terminología psicoanalítica (energía, impulso, fuerzas, etc.). Parece recoger ORTEGA, en cierta forma, esta observación en párrafos como el siguiente, escrito como para mostrar tales influencias y analogías:[cita]

En cuanto al término «inconsciente ORTEGA no duda en calificarlo como «una de las opiniones psicoanalíticas que mayor superficie ofrecen a la crítica». Sobre él mismo, centro topográfico y conceptual del pensamiento psicoanalítico, sus seguidores establecen la diferenciación entre psicoterapias pofundas, oponiéndoles de esta forma las otras psicoterapias de superficie. Ante el cuerpo general de doctrina del psicoanálisis ORTEGA afirmará que, junto a algunas «invenciones del sistema como la «represión» que «quedaran afincadas en la ciencia» y la «teoría de los sueños», a la que califica como una de las producciones más interesantes del pensamiento contemporáneo, «otras parecen un poco excesivas y, sobre todo, un bastante caprichosas», lo que explicara a su manera, haciendo notar que los psicoanalistas suelen «olvidarse de comunicarnos por qué es necesario que las cosas acontezcan como, según las suposiciones, acontecen».

Ello basta para adjudicar a Ortega un pronto pero cauteloso conocimiento acerca de las teorías freudianas cuyo conjunto afirmó serle «poco afín», lo cual era coherente con el pensamiento de un hombre para quien la vida tiene mucho mas de proyecto dialéctico que de determinación, sin que ello le impidiera reconocer que el psicoanálisis «transciende desde luego los límites de la consideración psicológica y se planta de un salto, si no en la metafísica, en los confines metafísicos de la Psicología». Lo que significa que Ortega, dentro de su actitud crítica, captó plenamente la innegable trascendencia cultural y antropológica de la obra de Freud.»

* Documento n° 8:
[P. Prini]

"Pues bien, hoy las antropologías que dominan el campo de los estudios universitarios y en las que se están formando los opinión makers de nuestras informaciones de masa, concuerdan en el proponer esta «salvación en las cosas» en el hablar solamente del hombre-fuera más bien que de lo que se agita en el «recinto cerrado» de su interioridad o subjetividad o conciencia. (...)Para las ultimas formas del estructuralismo, y en particular para LACAN, la tesis fundamental es que la lengua, como corpus de signos articulados en una estructura, antecedente al Yo, que, por tanto, pierde su carácter primario de sujeto. No es el Yo que crea la lengua, sino la lengua que crea el Yo.

De esta manera se obra la subversión a favor del carácter socioconvencional del lenguaje como estructura del inconsciente. Dice LACAN: «Las palabras fundantes que envuelven al sujeto son todo aquello que lo ha constituido, o sea, sus padres, su prójimo, toda la estructura de la comunidad, y no sólo lo ha constituido como símbolo, sino también en su mismo ser» (Le seminaire de Lacan,livre 11, Paris, 1978, p. 30).

(...) En relación, por fin, a los estructuralistas. también si se pone como

antecedente la estructura de lo impersonal «Ça parle» del inconsciente, ningún automatismo podrá jamás hacerla operante en el drama irrepetible de la vida de cada hombre sin aquellos índices de singularidad, mediante los cuales el lenguaje se constituye como una construcción de sentido. LACAN frente al enfermo como frente a sí mismo, sabe bien que al final resta un ser que tiene el poder misterioso y terrible de decir «no» a la vida y por consecuencia de sobrepasar de un salto los infinitos reenvios de aquella ars combinatoria que es la estructura inaccesible del «Otro»."

* Documento nº 9:
[José Luis Pinillos]

"Al menos desde 1910 se ocupa ORTEGA del pensamiento de FREUD que intenta proyectar en un principio sobre el carácter español. Tiene el entonces joven filósofo español un conocimiento preciso y profundo de FREUD; lo ha leído bien y se ha asesorado mejor. Se da cuenta en seguida del alcance social que va a tener el psicoanálisis, y reconoce una y otra vez, en repetidas ocasiones, el positivo valor científico que tiene una parte de las ideas de FREUD. Tanto es así que recomienda la traducción de su obra a Ruiz Castillo, que se publica en 1922, antes que en ningún otro país, y que él mismo prologa; bien que con un par de escuetas páginas que poco dicen, o mas bien que lo dicen todo. Y es que, en el fondo, ORTEGA abriga serias reservas sobre el pensamiento freudiano, como no podía por menos dadas sus respectivas concepciones del hombre.

Suavemente, en su Prólogo para alemanes advierte ORTEGA: «No tengo nada que ver con FREUD, cuya obra me ha parecido conveniente, por muchas consideraciones, dar a conocer en España, pero por la cual he sentido siempre un interés evanescente». Por modo más contundente, ya en una nota a pie de página del ensayo Una primera vista sobre BAROJA, excluye de las ideas positivas de FREUD su método de interpretación de los sueños y «su grotesca ampliación de la génesis sexual a toda la vida de la conciencia». Para nadie que conozca el aprecio que ORTEGA sentía por BRENTANO puede constituir una sorpresa este pasaje. En 1911 aparece en La Lectura un trabaJo titulado «Psicoanálisis, ciencia problemática». Hace ORTEGA en él una nueva y cumplida exposición de las doctrinas del médico vienes, aplaude algunos aspectos de ellas, pero a la postre se pregunta por la fundamentación de todo el edificio [cita] Mas adelante, en otro importante ensayo que titula Vitalidad, Alma, Espíritu (1924) se queja ORTEGA de que en el periódico El Sol se le haya hecho decir que la atracción de los sexos sirve de plinto a la estatura espiritual. Jamás, dice, he dado tanta importancia a la dinámica sexual; nunca me he considerado inscrito en la hueste freudiana. Creo, agrega, que en el sistema de FREUD hay algunas ideas útiles, pero en su conjunto me es poco afín. Para no dar detalles «indicaré sólo que la psicología de FREUD tiende a hacer de la vida psíquica un proceso mecánico, bien que de un mecanismo mental, no físico».

El pansexualismo freudiano le parece a ORTEGA «desmesurado». El mecanicismo de la mente le es inadmisible. Se lo parece epistemológicamente, porque ORTEGA ha optado por la fenomenología y la Gestalt, y también moralmente: ORTE-

GA valora el juicio moral. Por eso no puede admitir ni el elementalismo ni una conciencia al dictado de lo inconsciente. No hay en ORTEGA, que yo recuerde, tematización alguna de la idea de inconsciente (tampoco aparece el termino registrado en el índice de las Obras Completas). Y cuando podía haberlo hecho, en el citado ensayo sobre la Vitalidad es del intracuerpo, del alma carnal de lo que habla. Esto es, opta por la Schichtentheorie y no por la Tiefenpsychologie. A ORTEGA no le interesa potenciar ni el espíritu impersonal y especulativo de la ciencia pura, ni menos todavía la vis a tergo de una instintividad inconsciente, anuladora de la responsabilidad. ORTEGA se mantiene equidistante del vitalismo ciego y del racionalismo impotente. En su teoría del Yo ejecutivo le hemos visto distanciarse de una conciencia que espectraliza la vida reduciéndola a mera consistencia objetual, a un Yo desencarnado.Ahora, Ortega, se opone a lo contrario, a una impulsividad que destrone el elemento racional que contiene el existir humano y mine los fundamentos del juicio moral que vertebra toda autenticidad. ORTEGA, que es un intelectualista se guarda de FREUD. ORTEGA, que no es un moralista y que cree en la necesidad de potenciar el tono vital antes de echarle encima la montura y los frenos de los usos y vigencias desconfía del mecanicismo que, con razón o sin ella, cree percibir en el psicoanálisis freudiano. La idea de la vida humana --comportamiento la llama alguna vez-- como elección y proyecto no es compatible con el pesimismo antropológico que alberga en sus profundas oscuridades el pensamiento de FREUD y que, finalmente, asoma en el instinto de muerte.

La respuesta de ORTEGA al psicoanálisis es una respuesta responsable, amable y abierta, pero firme y equilibrada. A última hora, entre el sentido y la fuerza se queda con la vida humana como realidad radical que auna ambas cosas."

* Documento n° 10:
[José Luis Pinillos]

"En el horizonte intelectual de Ortega, el tema de la conciencia tuvo una presencia inicial importante; representó el contacto originario con la psicología, aunque por supuesto no el único, para ser asumido luego por la idea de la vida como realidad radical. Lo acontecido con la idea de inconsciente fue, sin embargo, muy distinto.

Lo inconsciente.- Dicho muy resumidamente, la conciencia desapareció del pensamiento orteguiano mas o menos al mismo tiempo que hizo mutis por el foro en buena parte de la filosofía occidental y en casi toda la psicología científica, si bien por motivos diferentes y sin implicar el rechazo de la experiencia o conciencia natural del yo, su relación de conciencia activa con la circunstancia. En otras palabras, el tema de la conciencia dejo una huella profunda en la filosofía de Ortega, cosa que no ocurrió a mi entender con el problema de lo inconsciente.

Por descontado, Freud no le paso desapercibido a Ortega; si en España se tradujeron sus obras completas antes que en ninguna otra parte, o en todo caso muy tempranamente, se debió precisamente a Ortega, que así se lo aconsejó a Ruiz Castillo. Ya en 1910 se había ocupado públicamente del psicoanálisis, y lo había expuesto con tal fidelidad que hubo de salir al paso de algunos comentarios que pretendían presentarle como un freudiano convencido. En un trabajo titulado Psicoanálisis, ciencia

problemática, Ortega manifestó a la vez que su interés por la obra de Freud sus reparos a la calidad científica de la misma.

El entonces pensador español se hace cargo en seguida del alcance social que va a tener el psicoanálisis - la psicoanálisis, según él- en la vida intelectual y en la sociedad del siglo XX. De ahí que se esfuerce por hacer una presentación crítica de las teorías freudianas y que promueva la traducción a que aludíamos. Cuando aparece, en 1922, la versión española lleva un prólogo de Ortega de un par de páginas, que calla mucho mas de lo que dice. Años después, en su ya mencionado «Prólogo para alemanes», advertirá Ortega: «No tengo nada que ver con Freud, cuya obra me ha parecido conveniente, por muchas consideraciones, dar a conocer en España, pero por la cual he sentido siempre un interés evanescente». Por modo mas contundente, en una nota a pie de página del ensayo Una primera vista sobre Baroja, critica la interpretación freudiana de los sueños y lo que califica de «grotesca ampliación de la génesis sexual a toda la vida de la conciencia». Para quien conozca el aprecio que Ortega sentía por Brentano, y las ideas de este sobre lo inconsciente, el pasaje citado no puede constituir ninguna sorpresa.

Ortega se preocupó de hacer una exposición cabal de las teorías de Freud, aplaudiendo algunos aspectos de ellas, pero señalando a la vez la débil fundamentación de todo el edificio. Por ejemplo, en el trabajo de La Lectura (1911) Psicoanálisis, ciencia problemática que mencionábamos antes, puede leerse el juicio crítico que le merece la psicología profunda[cita].

Años después, en otro importante ensayo que titula Vitalidad, Alma, Espíritu (1924) se lamenta Ortega de que en el periódico El Sol se le haya atribuido la frase de que la atracción de los sexos sirve de plinto a la estatua espiritual [cita].

En definitiva, el pansexualismo freudiano se le antoja a Ortega un punto desmedido, «desmesurado», para ser exactos. Tres cuartos de lo mismo le acontece con el mecanicismo, que le resulta inadmisible, y con el socavamiento de la responsabilidad que supone la sumisión de la razón al instinto. Si por un lado la conciencia fenomenológica le parece espectral, ajena al curso efectivo de la vida, el inconsciente freudiano es la encarnación del irracionalismo. Ortega no repara, en mi opinión, en la mezcla de vitalismo y mecanicismo que se da en Freud, o al menos no se hace cargo de esa contradicción, mas esto no importa ahora. Lo que cuenta es que Ortega no admite el mecanicismo psicológico, ni en Freud ni en Watson ni en ninguna de sus versiones, ni acepta tampoco la prioridad del instinto sobre la razón, en el sentido de que la conciencia sea gobernada por lo inconsciente y el hombre se hunda en las arenas movedizas de la irresponsabilidad.

No hay en Ortega, que yo recuerde, una tematización personal de la idea de inconsciente. Mas aun, cuando podía haberla elaborado, por ejemplo en Vitalidad, Alma, Espíritu, es del intracuerpo y del alma carnal de lo que habla. En otras palabras, en el tratamiento de la vitalidad, a la que por cierto concede una gran importancia psicológica y pedagógica, por lo que opta es mas bien por la Schichtentheorie, por la psicología de los estratos (Leben, Seele, Geist) y no por la Tiefenpsychologie, no por la psicología profunda de las pulsiones inconscientes que atacan por la espalda a la razón. Ortega es perfectamente consecuente con su teoría de la razón vital en sus preferencias y rechazos psicológicos. Ni vitalismo ni racionalismo. Ortega se mantiene equidistante tanto del

vitalismo ciego como del racionalismo impotente. En su teoría del yo ejecutivo se distancia de una conciencia intelectualista que espectraliza la vida. Ahora, se opone a lo contrario, es decir, a una impulsividad que mine los fundamentos del juicio moral y convierta al yo en un títere del instinto. Ortega no es un moralista y estima preciso potenciar la vitalidad antes de echarle encima la montura y los frenos de los usos y vigencias, pero no hasta el punto de diluir la responsabilidad humana en un juego de pulsiones inconscientes. Tampoco es intelectualista y por ello desconfía de la conciencia fenomenológica y se opone al idealismo que conlleva la fenomenología de Husserl, pero sin caer por ello en un voluntarismo ciego. En ultima instancia, Ortega no encuentra en la psicología -ni en la de la conciencia, ni en la de lo inconsciente, ni en la ciencia de la conducta-, no encuentra en la psicología, digo, la base científica del conocimiento del hombre que necesita para su teoría de la vida.

Volviendo a Freud, la idea orteguiana de la vida como elección y proyecto, como quehacer personal, no es compatible con el pesimismo antropológico que supone el que la razón este gobernada por la vis a tergo del instinto y que, finalmente, asoma en el instinto de muerte. En el concepto de vida humana o comportamiento que maneja Ortega no hay cabida para la interpretación freudiana de lo inconsciente. Juntamente con el rechazo de la conciencia fenomenológica, la repulsa del irracionalismo delimita negativamente la posición del filósofo frente a la psicología de su tiempo.»

* Documento nº 11:
[Germán L. García]

"Hipótesis del histerismo español es el subtítulo de un trabajo, que figura como apéndice de un estudio sobre Baroja, publicado por Ortega y Gasset en 1910 (se encuentra en El Espectador)donde puede leerse el límite de un intento de aplicación del psicoanálisis anterior a su artículo sobre el psicoanálisis (1911) ¿Qué es lo que Ortega y Gasset rechaza? [cita la nota a pie de página]... la interpretación y la sexualidad. (...)

A la inversa [que Angel Garma], Ortega y Gasset comprende de entrada la importancia de las cadenas de representaciones y el desplazamiento del deseo en las mismas. El libro de Freud que mejor ha leído es La psicopatología de la vida cotidiana. ¿Qué, entonces, la hipótesis del histerismo español? [cita, subrayando las formas de expresión preferidas por los españoles] ¿Qué quiere Ortega y Gasset de Freud? Ciertos términos para combatir otros, un discurso para educar a los españoles y hacerles cambiar ciertos «hábitos» sociales, valiéndose de la sugestión de la palabra «ciencia».

Entiende la importancia del deseo, pero se propone educarlo [cita]. Darse cuenta: no reprimir el deseo, tampoco dejarlo correr. La pedagogía consiste en darse cuenta de que los deseo son imposibles y que por lo mismo el «histerismo» fracasa.

Psicoanálisis, ciencia problemática, el artículo publicado por Ortega y Gasset en 1911 es, quizás, el primer trabajo sobre psicoanálisis producido en España, donde se conocía alguna traducción de Freud antes de finalizar el siglo XIX. Ortega y Gasset resume con acierto La psicopatología de la vida cotidiana y el trabajo de Freud sobre Leonardo, así como la primera exposición general de 1909. Su lectura se refiere a los textos alemanes y concluye de manera sorprendente [cita]. Esto después de exponer que

el psicoanálisis no puede ser descriptivo y que para decir el por qué de las conexiones que expone debe apelar a la matemática.

¿Por qué Freud, en su Historia del movimiento psicoanalítico no registra este trabajo? Suponiendo que no lo conociera, no podía ignorar que detrás de López Ballesteros, al que cita, se encontraba Ortega y Gasset y el grupo de intelectuales españoles que buscaban en la cultura alemana un soporte para cortar con la cultura francesa. Por otra parte, la edición del primer tomo -que Freud leyó- estaba prologada por Ortega y Gasset con fecha de 1922. ¿Acaso la posición de Freud, marginal en la cultura alemana, le hacía sospechar de las buenas relaciones de los españoles con la misma? Freud cita a Marañón, famoso en ese momento y ajeno al psicoanálisis y a las posibilidades de propagación que buscaba.

¿No deseaba respaldar a intelectuales y filósofos en un país donde había fuertes autoridades médicas que le daban la espalda? Preguntas que no podemos responder por el momento.

(...) En el prólogo de 1922 Ortega y Gasset elogia la audacia de Freud, dice que el concepto de «represión» quedará en la ciencia, pero se inquieta por la amplitud de la idea de sexualidad.

* Documento nº 12:

[Jorge Alemán]

«DISCURSO PSICOANALÍTICO, DISCURSO CIENTÍFICO (Comentarios a partir de Ortega y Gasset)

"(...)Presumiblemente ninguno de los aquí presentes haya meditado alguna vez seriamente sobre lo que ya ha tenido lugar tan pronto como ustedes en vez de Universidad dicen solamente "Uni", sin embargo la sigla "Uni" no es casual ni inocua. Tal vez hasta esté en su punto el que ustedes entren y salgan de la "Uni" y se presten los libros en la "Bu" (Biblioteca Universitaria). La cuestión es solamente que orden se esta anunciando en la propagación de esta clase de lenguaje." (Martin Heidegger ¿Que es pensar?)

I--El perspectivismo de Ortega: "ciencias ciencias" y ciencias periféricas. He elegido partir del trabajo de Ortega, de 1911, en primer lugar porque sin duda es un documento histórico, es el primer trabajo sobre psicoanálisis realizado en España en una fecha en la que Freud aun no había finalizado su labor e incluso quedaban por escribirse momentos fundamentales de su obra. Los estudiosos de Ortega lo señalan en esa época con el termino de perspectivista. El perspectivismo, termino forjado por Gustav Teichmuller, a grandes rasgos significa la posibilidad de considerar una cosa y en general al mundo desde diversos puntos de vista. As; se supone que en 1911 Ortega había dejado de defender en lo que al conocimiento se refiere una tendencia objetivista, para adherirse a esta otra posición perspectivista en donde cada punto de vista ofrezca a la vez una perspectiva única e indispensable. En el "Espectador", su obra de 1916, comentando cuestiones que versan sobre "la verdad y la perspectiva" Ortega cita a Leibniz, que es sin duda el sostén racional del perspectivismo ya que concretamente, la monadología leibniciana puede ser el ángulo que mejor explicite esta posición. Para el

Ortega perspectivista, la peculiaridad de cada ser, su diferencia individual, lejos de estorbarle para captar la verdad es precisamente el órgano regio por el cual puede apreciar la porción que le corresponde. En este sentido aparecerá cada individuo, generación o época como un aparato de conocimiento insustituible. Es posible entonces que hayan sido posiciones de esta naturaleza, donde la atención cae sobre la peculiaridad, las que llevaron a Ortega a ponerse en contacto con el psicoanálisis, además del indudable y estrecho vínculo que siempre mantuvo con el pensamiento en lengua alemana. El libro en el que aparece el articulo sobre psicoanálisis se llama Ideas y Creencias, y contiene una serie de reflexiones acerca del problema de la realidad, el mito, lo poético y lo teórico, las ciencias y la razón. Por lo tanto constituye una muestra óptima para quienes se interesan por la filosofía de las ciencias que inspiraba a Ortega en aquel tiempo. Dirigiéndome al articulo del psicoanálisis en particular, quiero comenzar señalando que su lectura de Freud es a mi entender talentosa, se que no digo nada con esto tratándose de un escritor con ingenio y perspicacia suficientemente reconocida, pero creo necesario hacer notar que en un tiempo donde ya circulaban blasfemias e impugnaciones del psicoanálisis en los términos mas vulgares, Ortega toma la decisión de leer a Freud, decisión que incluso se echa de menos actualmente aun en autores de innegable valía intelectual, quienes a la hora de comentar el texto freudiano parecen inspirarse en las difusiones mas desafortunadas de la teoría freudiana. Se suele ver tan a menudo el fenómeno de que intelectuales rigurosos toman al psicoanálisis en su sentido mas superficial, que uno se ve tentado a volverse a preguntar a que se debe tanta resistencia a la lectura de Freud. De allí el valor que se otorga a esta lectura de Ortega, el que como se sabe fue el impulsor de la traducción de la obra del psicoanálisis al castellano.

Hay una distinción en el articulo, que le permite a Ortega la observación y el examen de la teoría psicoanalítica y sus consiguientes implicaciones, a saber: la distinción entre lo que él denomina ciencias reales, ciencias científicas, se refiere por supuesto a las ciencias físico-matemáticas y lo que él llama ciencias periféricas, ciencias que serían mas impuras, sujetas siempre a vaguedades, a conceptos imprecisos y que por lo tanto, y esto es decisivo para el, tendrían relación con lo que se designa como el mito. Si bien la ciencia procede del mito es preciso diferenciar, cada vez que sea necesario, a ese mito de lo que constituye la ciencia. De allí que el mismo titulo del articulo, Psicoanálisis Ciencia Problemática, esta indicando la concepción que en principio Ortega desarrolla con respecto al psicoanálisis, concepción sin duda conflictiva ya que en principio esta teoría se encuentra mas próxima del mito que de la ciencia, La idea de Ortega seria la siguiente, el psicoanálisis es una teoría que no es verdadera pero tampoco es falsa.

Sin embargo hay que resaltar que su posición es, si se puede decir así, dinámica, ya que el no se confirma totalmente en esa posición; en tanto la ciencia procede del mito, tal vez el psicoanálisis en sus desarrollos posteriores pueda entonces adquirir un grado mas apropiado de cientificidad.

Otras observaciones que creo conveniente mencionar es que Ortega sitúa al psicoanálisis no como un problema mis a sumarse en la Medicina, Ortega parece percibir con claridad la distancia entre la concepción del síntoma médico y el que la teoría

psicoanalítica ha conseguido describir, ni tampoco de la psicología, y esto verdaderamente es relevante ya que él considera que el problema es lógico. Su sensibilidad a la cuestión lógica en este caso es notable y muy pertinente, ya que después de todo, y sobre esto hoy en día tampoco se reflexiona en muchos sitios, ~,no es en esa ciudad, Viena, en donde por un lado surge un grupo de intelectuales, reconocidos luego como el Circulo de Viena, y por otro el psicoanálisis? ~,y no es en esa misma ciudad entonces en donde se tratan de mostrar todas las consideraciones necesarias para pensar la cuestión del lenguaje, donde se desarrolla una actividad intelectual que esta representada por nociones tales como "lo que no puede ser dicho" y "aquello de lo que no se puede hablar"?. Obviamente me estoy refiriendo al Tractatus de Wittgenstein de 1921, en donde d empirismo lógico realiza la idea de sostener una exigencia con respecto a todos los signos, de tal modo que estos tuvieran siempre un significado perfectamente definido, y que estos signos se utilizasen exclusivamente en el interior de una sintaxis lógica. En fin, y este es d hecho que quiero destacar, que en el mismo sitio donde el pensamiento se volcaba a reflexionar sobre el lenguaje y sobre las proposiciones "carentes de sentido", allí donde surge toda una tradición que situara a la verdad en relación a los hechos lógicos del lenguaje, emerge una teoría, el psicoanálisis, que tendrá como regla fundamental la asociación libre: "diga usted lo que quiera", que presta su escucha a los hechos del discurso que carecen de sentido, que invita a decirlo todo sabiendo que todo no se dice y que prescribe la "atención flotante" para el que tiene que escuchar el discurso. Creo, y este es uno de los puntos centrales que guiara a los comentarios que hoy aquí presento, que no se ha prestado la suficiente atención a estos dos modos radicalmente distintos de, si se me permite la expresión, "ir a la lengua", que no se ha reflexionado aun suficientemente, y es la tarea por venir que inicia Lacan, sobre esta abertura esencial que se detecta en relación a la consideración del lenguaje.

En razón de todo esto, considero atinada la observación de Ortega, el problema es lógico, y además agrego, en Freud no se obtenía una nueva dimensión para la medicina, ni otro escalón del capitulo de la psicología: se insinuaba en todo caso una lógica distinta. Con relación a esto digamos también que justamente, Ortega, toma como referencia los ejemplos en los que Freud sitúa al Inconsciente en relación a los asuntos de la palabra. Así trae a la escena de su articulo los casos de la Psicopatologia de la Vida Cotidiana, el problema de los olvidos de palabras, sustituciones de una palabra por otra, y todo lo que en general en la lengua es variable y se torna equivoco. Es como si el psicoanálisis de Freud en estos capítulos otorgase una nueva razón a los hechos de la lengua que Baltasar Gracián desarrollo en su tratado sobre la agudeza. Ortega en relación a esto habla de cadenas de representaciones, y el termino cadenas para algunos aquí presentes bien puede tener resonancias lacanianas, sobre todos estos hechos del discurso que se mencionan Ortega además observa que no se puede hablar en este caso de "mecanismos", los mecanismos siempre aluden a lo propiamente fisico y en cambio si se puede decir que son metáforas. Vean hasta que punto el problema del lenguaje esta en el clima del articulo.

Para terminar con esta breve síntesis del texto de Ortega diré además que se dice allí que el psicoanálisis no es un Sistema, y que se observa una critica que podemos

titular como lógico-positivista y que se refiere a la posibilidad de coordinar desde el punto de vista científico los datos de un cuerpo psíquico y un cuerpo físico. En relación a esto aparecen los conocidos interrogantes acerca de la materialidad y lugar de ese nuevo campo, d Inconsciente, sobre el que Freud echa luz. Luego de esta síntesis, y no me caben dudas de que el articulo me llevaría a otros senderos, comenzaré a situar mis comentarios pero no sin antes hacer una aclaración que considero necesaria, mi intención, al renovar una vez mas, la discutidísima cuestión de la congruencia o no de la teoría psicoanalítica con el discurso de las ciencias, no es por supuesto el llegar a una resolución, ni siquiera a un criterio general sobre el asunto, sino mas bien que a partir de mis comentarios, sea posible deducir un pequeño mapa de problemas e interrogantes, es decir que mas bien me limitaré a anunciar cuestiones que constituyen nuevos puntos de apertura, mas que tratar de dar una forma genérica a la cuestión. Esto no implica que quiera entonces ostentar cierta neutralidad sobre la cuestión, porque como ya se observara mi punto de vista, que es el punto de vista de un psicoanalista y no de un epistemólogo, no será nada ecléctico. No soy neutral, lo único que deseo es que en la medida de lo posible se considere la provisionalidad de ciertas afirmaciones."

*Documento n° 13:
[Sol Aparicio]

"El psicoanálisis aspira a ser ciencia por deseo de su fundador para quien ésta fue el método de acercamiento a la verdad. A la vez, el psicoanálisis no puede sino diferenciarse de la ciencia, puesto que trata al sujeto que esta excluye.]

Ortega y Gasset, la eminente figura del pensamiento hispano, critico e infatigable ensayista nacido en 1883, no fue en sentido estricto un contemporáneo de Freud, hombre de casi treinta años en esa fecha. Pero su obra, reunida hoy en diez gruesos volúmenes, abarca la primera mitad del siglo y es así, en gran parte, contemporáneo de la de Freud, cuyos primeros libros se publicaron en 1895 y a quien la muerte sorprendió en 1939 con la pluma aun alerta en la mano.

Muchos fueron los temas tratados por Ortega, pero sus escritos pertenecen sobre todo al campo de la reflexión filosófica, valga decir que aquellos que iba redactando Sigmund Freud en su consultorio vienes no tenían por que, en un principio, entrar en el ámbito de sus preocupaciones. Y sin embargo, es a José Ortega y Gasset a quien debemos en el mundo hispano el conocimiento de la obra del fundador del psicoanálisis.

En 1922 cuando apenas se iniciaba el desarrollo de la tercera etapa de la teoría freudiana (la que comienza con Mas allá del principio del placer y comprende la mayor parte de los textos de tema social) se publicaban en España, presentados por Ortega, dos volúmenes con las «obras completas» de Freud. varios años antes, en 1911, cuando el psicoanálisis, que había celebrado su primer congreso en 1908, se hallaba aun In statu nascendi, Ortega había publicado ya un articulo bajo el titulo, asombroso por lo acertado, «Psicoanálisis, ciencia problemática». Apoyándose en la lectura de las conferencias dictadas por Freud en 1910 en Estados Unidos y en su psicopatologia de la vida cotidiana, de las cuales traducía y comentaba largos extractos, Ortega presentaba al publico hispano-parlante un temprano y detallado panorama de la nueva disciplina.

Nunca se dijo freudiano Ortega, ni mucho menos, pero se sentía intelectualmente comprometido con su tiempo y quiso «dar a conocer», en España las ideas de Freud. Las reservas que formuló al respecto se refieren a temas, como el de las relaciones entre psicoanálisis y religión, sobre las cuales el debate continua abierto o a cuestiones teóricas de fundamental importancia de la sexualidad en la ideología de las neurosis. Leídas hoy, algunas de las notas de Ortega parecen pecar del «robinsonismo», de que curiosamente acusa el al creador del psicoanálisis, ese «no se que de tosca ingenuidad y fresca osadía», de quien trata una materia sin conocerla cabalmente. Mas no pequemos aquí de anacronismo. Hizo falta esperar la década que sigue a la muerte de Ortega para que el minucioso trabajo de lectura y comentario de la obra freudiana llevado a cabo por el psicoanalista francés Jacques Lacan aclarara, a la luz de la lingüística y la antropología contemporáneas, los aspectos mas espinosos de dicha obra. Lo cierto es que, en un período en que el psicoanálisis padecía de considerable incomprensión, Ortega se negó a declararse antifreudiano; por dos razones, decía: «la primera, porque ello me situaría entre gentes de mala catadura; la segunda y decisiva, que en esta época donde todo el mundo es «anti», yo aspiro a «ser», y a no «anti-ser»,. Magnífico ejemplo de un espíritu abierto sin recelo al pensamiento ajeno!

Mas allá de las diferencias que podían separarlo de una practica que desconocía y de un modo de pensamiento que no le era afín, Ortega supo reconocer tanto el alcance como la absoluta originalidad del psicoanálisis y el lugar aparte que le correspondía entre las ciencias de nuestro siglo. En 1911, por ejemplo, escribía: «no es propiamente una cuestión de medicina la que plantean las ideas de Freud (. . .), sino un tema de discusión psicológica, mas exactamente aun, de lógica. Lo característico de la psicoanálisis es que, oriunda de una necesidad terapéutica, transciende, desde luego, los límites de la consideración psicológica y se plantea, de un salto, en los confines metafísicos de la psicología),. Y en 1922: «Freud tuvo la osadía de querer curar (...). Para ello se decidió a tomar en serio el carácter de «mentales», y no somáticos, que se atribuye a ciertos trastornos».

Sigmund Freud fue, efectivamente, el primero en concebir un método de estudio y tratamiento de las llamadas enfermedades mentales que rompe la barrera entre lo normal y lo patológico heredada por la psiquiatría de la medicina, en favor de una concepción del «conflicto psíquico», como inherente a la condición humana, a nuestra condición de seres hablantes.

Para fundar el psicoanálisis, Freud tuvo que dejar de ser médico y neurólogo. Renuncio a ocupar el lugar de hombre sano y docto dispuesto a impartir su salud y su saber al enfermo e ignorante, para ahondar en la propia subjetividad (su correspondencia con Wilhelm Fliess da buen testimonio de ello). Era esa la única vía posible para inventar una técnica terapéutica capaz de poner en manos del paciente los instrumentos de su curación, llevándolo así a dejar de ser «paciente», y a asumir la plena responsabilidad de una eventual transformación subjetiva que solo el podía considerar necesaria.

Si es cierto que el psicoanálisis cura los síntomas neuróticos, la verdad es que se trata menos de un tratamiento que de lo que ha dado en llamarse la «experiencia», psicoanalítica. No en vano afirma Freud (véase su Historia del movimiento

psicoanalítico) que el psicoanálisis comienza con la renuncia a la hipnosis. Además de una innovación técnica, estaba ahí en juego la ética del psicoanálisis, no la deontología profesional del psicoanalista, sino las condiciones necesarias a una experiencia destinada a evitar la enajenación propia de todo tratamiento, haciéndole descubrir al analizante que, sin saberlo, solo el sabe el porque de su sufrimiento y devolviéndola, de este modo, un saber sobre si mismo del que se hallaba desposeído. Este es el inconsciente freudiano y no las supuestas significaciones ocultas que un interprete bien adiestrado de nuestros actos y palabras podría revelarnos. El inconsciente, para decirlo con Lacan, es un capitulo censurado de nuestra propia historia; es aquello que, por desconocido, no sólo condiciona sino que determina nuestra existencia de manera inexplicable. Poco tiene que ver, pues, con esa mazmorra a la que alude Ortega en un par de ocasiones. En un ensayo de 1920, en cambio, encontramos lúcidamente enunciado por este eje de la teoría psicoanalítica: en la realidad psíquica el pasado no muere, sino que persiste, formando parte de nuestro hoy. Y no solo perduran aquellos breves trozos de nuestro personal pretérito que recordamos, sino que todo el, íntegramente, colabora en nuestro ser actual (. . .) inyectándolo de sentido peculiar».

Nada mas alejado del sentido de la obra freudiana que la apresurada simplificación de lo que atañe a la compleja estructura que constituye el universo psiquico. Del reconocimiento de tal complejidad nace la exigencia de rigor científico que condujo a la elaboración de una teoría psicoanalítica --«ese edificio de observaciones y supuestos con que Freud», en palabras de Ortega, ..puso cerco al secreto palpitante de nuestra intimidad psíquica»,--. Ello no le impidió decir que el psicoanálisis era una tarea imposible, ni comparar esta con la desecación del Zuyder See. ¡Lejos estaba él de esos «traficantes de esperanzas», que mencionaba en alguna ocasión Malraux!

Pero volvamos a Ortega, para terminar, y a ese «poner cerco», recién citado. Puede que al recurrir a esa expresión tuviese el en mente la imagen militar del asedio, pero de hecho «poner cerco», significa también rodear, ceñir aquello que no puede asirse. En ese sentido, precisamente, avanza el trabajo psicoanalítico y ahí encuentra su inevitable limite: no todo lo que afecta al ser hablante llega a traducirse en palabras.

«Para un agnóstico una de las definiciones del demonio es: aquello que, en el hombre, aspira a destruirlo. Ese es el demonio que fascina a Goya», escribía el mismo Malraux. Con igual propiedad puede decirse que ese es el demonio al que Freud hizo frente. La obra que nos dejo constituye el andamiaje conceptual y el instrumento clínico que nos permiten acercarnos a él, cercarlo, reducirlo.

¿No es acaso eso lo que Ortega comprendió? "

BIBLIOGRAFÍA

Notas a la bibliografía:

1ª.- La lista de bibliografía que sigue es reducida básicamente por dos motivos. En primer lugar, como reflejo que es de lo novedoso del tema de la incursión que realizamos con nuestro trabajo de investigación. Hasta donde hemos podido investigar, lo aparecido sobre aquel, lo hemos podido reunir en los anexos incluidos en la primera parte. Y, en segundo lugar, siendo nuestro objetivo construir un diálogo entre Ortega y el psicoanálisis tal como aparece en los textos de Freud/Lacan, hemos tratado en toda ocasión de servirnos exclusivamente de ellos para apoyar nuestras hipótesis de trabajo. Una consideración independiente de dichos autores nos llevaría a incluir un listado bibliográfico tan extenso como excesivo para nuestra tarea.

2ª.- Habremos de considerar también algunas observaciones acerca de la utilización que hemos hecho de los textos de Freud y de Lacan.

2ª.1°. Respecto al primero caben dos observaciones. En primer lugar, somos conscientes de lo deseable que hubiera sido el conocimiento de la lengua alemana para haber podido hacer uso de la edición original, las Gesammelte Werke. Sin embargo, pensamos que, gracias a Ortega precisamente, contamos desde 1922 con una traducción que mereció el elogio del mismo Freud:

> "*Sr.D. Luis López-Ballesteros y de Torres:*
>
> *Siendo yo un joven estudiante, el deseo de leer el inmortal «Don Quijote» en el original cervantino me llevó a aprender, sin maestros, la bella lengua castellana. Gracias a esta afición juvenil puedo ahora -ya en edad avanzada- comprobar el acierto de su versión española de mis obras, cuya lectura me produce siempre un vivo agrado por la correctísima interpretación de mi pensamiento y la elegancia del estilo. Me admira, sobre todo, cómo no siendo usted médico ni psiquiatra de profesión ha podido alcanzar tan absoluto y preciso dominio de una materia harto intrincada y a veces oscura.*[675]"

Tras una autorización semejante, el conocimiento por nuestra parte de la lengua original difícilmente habría justificado que nuestra traducción suplantara a la arriba mencionada.

---

[675]FREUD, S.: O.C.T.I, p.XLI.

Por otra parte, un nuevo mérito de propiciar una traducción tan temprana, aparte de la posibilidad de revisión del propio autor, ha consistido en que los años transcurridos hasta la actualidad, hayan permitido realizar las contadas correcciones pertinentes, aunque no escritas, ya incorporadas y generalizadas en el vocabulario psicoanalítico[676].

Por otra parte, nos venimos refiriendo a la traducción de la edición de Bibliteca Nueva, que es la utilizada por nosotros en su edición de 1981. Sin embargo, puede ser de interés reseñar brevemente los avatares de las distintas versiones de la traducción de las obras de Freud al castellano[677]. La versión de Biblioteca Nueva -Madrid, 1922, 17 vol.-, única existente hasta el año 1943, corrió pareja a la aparición de los escritos originales -*Gesammelte Schriften*, Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 12 vol.-, ambos entre 1922 y 1934. (En 1940, al año siguiente de la muerte de Freud, inicia su aparición la edición, en Londres, de las *Gesammelte Werke*, editada por Imago Publishing Co. en sus primeros 17 volúmenes, hasta el año 1952; en 1968, en edición de Francfurt am Main: S. Fischer Verlag, el volumen 18. Constituye la más amplia recopilación hasta entonces. Sin embargo, a pesar de su condición de fuente original, esta edición carece completamente de aparato crítico, así como faltan treinta y dos de los escritos -escritos generalmente «menores»- de Freud, por lo que el calificativo de "Gesammelte" queda en alguna medida cuestionado.)

En 1943 se inicia, por la Editorial Americana, de Buenos Aires, el proyecto de reimpresión de la versión en castellano que contaría con la adicción de cinco nuevos volúmenes, proyecto que termina reducido a la aparición de los dos primeros volúmenes nuevos, 18 y 19 -versión Ludovico Rosenthal.

En 1948, Biblioteca Nueva saca una edición en dos volúmenes, en el segundo

---

[676]Nos referimos particularmente a la ya referida corrección de la traducción del término *Trieb* por *pulsión*, y no *instinto*, como hace el señor López-Ballesteros, corrección de esencial importancia para entender el conjunto de la teoría psicoanalítica.

[677]Cf. ETCHEVERRY, José Luis: *Sobre la versión castellana*, volumen de presentación de las *Obras Completas* de *Sigmund Freud.*, ed. Amorrortu editores Bs.As. 1978. Aquí se remite a HARRINGTON, A.: *Freud en español*, Gnosis Ediciones, Bs.As., 1977, pp.15-16.

de los cuales se veía incrementado con la traducción de López-Ballesteros de nuevos textos de Freud respecto a la edición anterior, pero ya presentes en la de Rosenthal. Este mismo, en 1952, consigue llevar a cabo, ahora en la editorial argentina Santiago Rueda, una versión más completa incluso que la existente en lengua alemana. En 1951 y 1956, también Rosenthal y otros, publican en la *Revista de Psicoanálisis* la traducción de algunos escritos breves y correspondencia inédita de Freud. Nueva correspondencia aparece en Biblioteca Nueva, 1963, en Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1966, y en Siglo XXI, también de México, en 1968.

Entre 1967 y 1968, Biblioteca Nueva reedita los volúmenes de 1948, agregando un tercero, con nuevos textos, la mayoría de ellos ya presentes en la versión de Rosenthal. En esta ocasión la traducción es de Ramón Rey Ardid, la cual *en casi todos los casos* es sorprendentemente *idéntica a la de Rosenthal*[678]. Le siguen dos ediciones más, 1972-1975, de 9 volúmenes, y 1973, en edición de trés volúmenes, ediciones sin textos nuevos, pero ordenadas cronológicamente y con la traducción de algunas de las notas de James Strachey que fuguran en la *Standard Edition*, cuenta con la revisión y notas de Jacobo Numhauser. (La *Standard Edition of the Complete Psycological Works of Sigmund Freud*, edición de Hogarth Press & Psychanalytic Institute of London, edición en 24 volúmenes, dedicado el último a índices temáticos e informes bibliográficos, y que fueron apareciendo entre 1953 y 1966, no incluye los trabajos del Freud neurólogo, pero sí aquellos que siendo pre-analíticos, suponen los antecedentes más claros de los desarrollos freudianos posteriores. Esta edición establece una cronología definitiva, y supone no sólo *"una sistemática traducción crítica de toda la obra freudiana al inglés, sino también la instrumentación de una serie de pertinentes notas críticas a pie de página e introducciones específicas a cada uno de los doscientos treinta y dos escritos freudianos"*[679], lo cual supone el aparato crítico más completo

---

[678]ETCHEVERRY, José Luis: Op.Cit.p.122.

[679]VILLAMARZO, Pedro F.:*Cursos sistemáticos de formación psicoanalítica*, ed. Marova, Madrid 1987, vol.1, p.115.

existente hasta la actualidad. Con todo, se le reprocha que la traducción sea *discutible*[680], particularmente en términos de importancia fundamental.)

En 1972 comienzan a aparecer en tomos sueltos la publicación en formato de "bolsillo", en Alianza Editorial, de Madrid, de la mayor parte de los textos de Freud según la edición de Biblioteca Nueva, y que contribuyen enormemente a la popularización del pensamiento del profesor vienés.

En 1978 aparece una nueva versión -Amorrortu editores, Buenos Aires, 24 volúmenes, el último de ellos dedicado a índices y bibliografía, y precedido por otro volumen dedicado a la presentación y discusión de la versión realizada-, nueva traducción de la totalidad de la obra de Freud, a cargo de José Luis Etcheverry, que incluye así mismo la traducción de la totalidad de las notas y comentarios de Strachey, hecho novedoso respecto a las ediciones existentes. Desde su aparición se ha constituido en la "alternativa" a la edición de Biblioteca Nueva, justificando su esfuerzo en la insuficiencia de la traducción de López-Ballesteros por su *falta de rigor*[681], siendo este rigor una exigencia tras la difusión del pensamiento de Freud realizada gracias a la versión de aquel. Su esfuerzo parte de una orientación diferente, pues entienden el trabajo de traducción como literal, denominado por ellos *«literalidad problemática»*[682], reclamando para sí la tradición orteguiana en su empeño de instalar habitos intelectuales de rigor científico y filosófico:

> "*Como se sabe, la iniciativa de la versión realizada por Luis López-Ballesteros a partir de 1922 nació de José Ortega y Gasset. Espíritu alerta, perseguía un ideal de cultura para España: sembrar en ella el pensamiento científico y filosófico de los países que se le habían adelantado en la historia contemporánea. Ortega poseía un excelente conocimiento de la tradición alemana. A través de la* Revista de Occidente, *de la que fue inspirador, la acercó a los lectores de lengua castellana y, en ese empeño, contribuyó a renovar nuestro vocabulario filosófico y científico. he aquí una tradición dentro de la cual nos*

---

[680]Cf. Op. Cit. p.118.

[681]ETCHEVERRY, José Luis: Op.Cit. p.122.

[682]ETCHEVERRY, José Luis: Op.Cit.p.1.

situamos.[683]"

Sin embargo, la crítica de los traductores de la edición de Amorrortu radica más en la insuficiencia de aquella de López-Ballesteros, que en la impropiedad o en los errores de esta, de la cual reconocen sus muchos méritos. Más bien, la nueva traducción se presenta como una necesidad surgida precisamente a partir del nivel de conocimientos y formación que posibilitó aquella sobre el pensamiento y la clínica freudiana:

> "*Ahora bien, volver a traducir un texto supone disconformidad con la traducción primera. En efecto, entre los estudiosos de la obra de Freud hay general acuerdo en que la versión de López-Ballesteros resulta insuficiente. Es un trabajo bueno, muy ágil, hecho con gran conocimiento de la lengua alemana. Cierta vez, aplicándose su fórmula «Yo soy yo y mi circunstancia», Ortega dijo que la suya era la de España, y lo obligaba a exponer las ideas de una manera atractiva, vestidas en un estilo hecho de gracia y sensibilidad. Acaso resida ahí el secreto de la versión de López-Ballesteros: le sobra gracia, pero le falta rigor. Y esto último es lo que hoy exige el auge de los estudios psicológicos en los países de lengua castellana. Si bien esta necesidad de emprender una nueva traducción parece demostrar que el criterio de Ortega fracasó, cabe reflexionar, no obstante, que lo contrario es cierto: la versión de López-Ballesteros ha promovido una notabilísima familiarización con el pensamiento freudiano en nuestros países, y justamente desde ahí, desde ese reconocimiento generalizado, surgió la inquietud de una traducción rigurosa.*[684]"

Con todo, quienes se han tomado el trabajo de una comparación crítica de ambas traducciones y su compulsa con el original alemán, aun reconociendo "*su indudable mayor rigor técnico,*" consideran que "*existen en ella razones de estilo y vocabulario que hacen de momento bastante improbable una posible sustitución de las publicadas por Biblioteca Nueva.*[685]"

Así pues, sin ser lo mejos, nos sentimos justificados en el recurso a la utilización

---

[683]Ibidem.

[684]ETCHEVERRY, José Luis: Op.Cit.pp.: 1-2.

[685]VILLAMARZO, Pedro F.: *Cursos sistemáticos de formación psicoanalítica*, ed. Marova, Madrid 1987, vol.1, p.121.

de las traducciones, pues pensamos que, al no ser un trabajo filológico ni de investigación interna a los mismos conceptos psicoanalíticos, es aceptable el servicio que dan, por la calidad de una y el rigor de la otra, las dos traducciones de que disponemos los lectores en castellano de las obras de Freud.

2ª.2°. Respecto a los textos de Lacan, aunque manejamos las ediciones originales, hemos optado por las citas en castellano según las traducciones reconocidas, ya que nos encontramos con un estilo barroco llenos de juegos de lenguaje y recursos retóricos que ponen en dificultades, no ya la misma capacidad del traductor, sino la del propio lenguaje para dar cuenta de lo que el autor quiere transmitir. Sin embargo, con Lacan, la dificultad mayor no reside en discrepancias mayores respecto a la traducción, sino que están motivadas por el peso que tiene en la elaboración de su pensamiento y el espacio que ha ocupado a lo largo de toda su vida la enseñanza oral. Si bien es cierto que Lacan publicó numerosos artículos en diversas revistas científicas, filosóficas y culturales, su repugnancia por dejar impresa su palabra le llevó a no escribir más que un libro, libro este muy particular, pues constituye una *recopilación -recueil*, según sus propias palabras- de algunos artículos escritos por él entre 1936 y 1966. Es cierto que se puede discutirse el carácter de "recopilación" de este texto, en la medida en que es una selección, contiene inéditos, no se atiene a una selección cronológica o temática y son numerosos los retoques de redacción que contiene respecto a los originales. Todo ello permite afirmar que, con toda su particularidad, constituye una obra nueva[686], aunque no ser leída como si de un texto uni(versi)tario se tratara[687]. La edición castellana de los *Escritos* que hemos manejado es la de 1984, edición que contiene por primera vez desde 1971 -fecha de su traducción por el poeta y ensayista Tomás Segovia, a partir de la 3ª edición francesa-, la totalidad de los escritos de la edición original, y que también tiene su pequeña historia. La edición de 1971 fue retirada por haber sido publicada bajo un

---

[686]FRUTOS SALVADOR, Ángel de: *Los "Escritos" de Jacques Lacan. Variantes textuales*. Ed. Siglo XXI, Madrid, 1994, p.8.

[687]MILLER, Jacques-Alain: "Lacan clínico", en *Matemas II*,ed.manantial, Bs.As, 1988, p.122.

título que no contaba con la autorización de Lacan -*Lectura estructuralista de Freud*, un volumen-. En 1974-1975 apareció ya con su nombre actual, en dos volúmenes -versión de Tomás Segovia-, y que incluía una selección más amplia que la anterior, pero aún incompleta. Sólo la 10ª edición -1984- contiene la totalidad de los artículos y prólogos, traduciéndo las últimas incorporaciones Armando Suárez[688].

Si descontamos los *Ecrits*, -Éditions du Seuil, Paris, cuya edición en castellano corresponde a *Escritos*, Siglo XXI editores, Mexico 1971, 2 volúmenes- recopilación de textos "escritos" hasta 1966, el resto de su enseñanza ha quedado grabada en los magnetofones de los muy numerosos asistentes a su "Seminario", que se prolongó durante veintiseis años. Aquí, pues, los problemas de traducción son menores respecto los que suponen los de la transcripción de la palabra hablada al texto escrito. No vamos a hacer historia de la polémica respecto a la "herencia" que autoriza para administrar la palabra de Jacques Lacan, la conveniencia o no de realizar una edición crítica, etc. Por nuestra parte, siempre que hemos podido, hemos preferido y escogido el texto establecido por Jacques-Alain Miller -editado en Seuil, Paris, en la colección que él mismo dirige, Champ Freudien, y la correspondiente edición en castellano en Ediciones Paidos, Barcelona/Buenos Aires, edición directamente supervisada por él mismo-, antes que las ediciones "no autorizadas" que circulan, por las dudas que ofrece su transcripción, y por la falta de calidad general de sus traducciones.

3ª Respecto a los textos de Ortega y Gasset, hemos utilizado la edición de las *Obras Completas* de Alianza Editorial, en su edición de 1983. Cuando lo hemos hemos hecho de ediciones anteriores queda reflejado en la cita a través del empleo de la numeración romana de los volúmenes. Este hecho obedece simplemente a necesidades de disponibilidad ocasional del texto en cuestión.

---

[688]FRUTOS SALVADOR, Ángel de: *Los "Escritos" de Jacques Lacan. Variantes textuales*. Ed. Siglo XXI, Madrid, 1994, p.5, n.10.

BIBLIOGRAFÍA

APARICIO, Sol:

Ortega y la ciencia problemática, *Analítica*, n°11, enero-diciembre 1989, Caracas.

ALEMÁN, J. y LARRIERA, S.:

Lacan: Heidegger. Un decir menos tonto, *Serie psicoanalítica*, n°5/6, Ediciones C.T.P. Madrid, 1989.

ASSOUN, Paul-Laurent:

- *Freud, la filosofía y los filósofos*, Barcelona, ed.Paidos, 1982.
- *Introducción a la epistemología freudiana*, Ed.Siglo XXI, México, 1982.

BALLÚS C. y VALDÉS, M.:

La preocupación psicológica en la obra de Ortega. PSICOPATOLOGÍA, *Ortega y la psicopatología*, volumen 3, n°2, abril-junio 1983

BERCHERIE, Paul:

Génesis de los conceptos freudianos, ed. Paidos, Buenos Aires, 1988.

CARPINTERO, H. y MESTRE, Mª Vicenta:

Freud en España, ed. Promoción del Libro Universitario,Valencia, 1984.

CARPINTERO CAPELL, Helio:

Procesos psicológicos y situación histórica en el pensamiento de Ortega. Psicopatología, *Ortega y la psicopatología*, volumen 3, n°2, abril-junio 1983.

ETCHEVERRY, José Luis:

Sobre la versión castellana, volumen de presentación de las *Obras Completas* de

Sigmund Freud., Amorrortu editores Bs.As. 1978.

FREUD, Sigmund:

- Obras Completas, ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 3 Tomos.
- *Gesammelte Werke*, Imago Publishing Co., London, 1952 17 volúmenes; Francfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1968, volumen 18 .
- *Standard Edition of the Complete Psycological Works of Sigmund Freud*, Hogarth Press & Psychanalytic Institute of London, 1953-1966, 24 volúmenes.
- *Obras Completas*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1978, 24 volúmenes.

FRUTOS SALVADOR, Ángel de:

Los "Escritos" de Jacques Lacan. Variantes textuales. Ed. Siglo XXI, Madrid, 1994.

GARCÍA, Germán L:.

Oscar Massota y el psicoanálisis en castellano, ed.Argonauta, Barcelona, 1980.

GARCÍA MORENTE, M.:

El chiste y su teoría, *Revista de Occidente*, T.I, nº3, septiembre de 1923, pp.356-368.

GÓMEZ PIN, Víctor:

- *El reino de las leyes. Orden freudiano*, ed. Siglo XXI, Madrid, 1981.
- *Ciencia de la lógica y lógica del sueño*, ed. Taurus, Madrid.

GÓMEZ PIN, V. y ECHEVERRÍA, J.:

Límites de la conciencia y del matema, ed. Taurus, Madrid, 1983.

GUILLÓ FERNÁNDEZ, P.:

Actualidad del pensamiento de Ortega en el campo psicoterapéutico y socioanalítico. Psicopatología, *Ortega y la psicopatología*, volumen 3, nº2, abril-junio 1983

GUTIÉRREZ TERRAZAS, José:

Apuntes para un estudio sobre la historia del psicoanálisis en España, en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, año IV, nº10, mayo/agosto, Madrid, 1984, pp.195-221.

JONES, E.:

Vida y obra de Sigmund Freud, ed. Horme-Paidos, Bs.As. 3 tomos.

LACAN, Jacques:

- *Ecrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, 2 volumes.
- *Escritos*, Siglo XXI editores, Mexico 1971, 2 volúmenes.
- *psicoanálisis y Radiofonía*, ed. Anagrama, Barcelona, 1977, 2ª ed. 1980.
- El Seminario libro 1: *Los escritos técnicos de Freud*, ed. Paidos, Barcelona, 1981.
- El Seminario libro 2: *El Yo en la teoría de Freud*, ed. Paidos, Barcelona, , 1983.
- El Seminario libro 3: *Las psicosis*, ed. Paidos, Barcelona, , 1984.
- Le Séminarire livre IV: *La relation d'objet* , ed. du Seuil, Paris, 1994.
- El Seminario libro 7: *La ética del psicoanálisis*, ed. Paidos, Bs.As. 1988.
- Le Séminaire livre VIII: *L'Transfert*, ed. du Seuil, Paris, 1991.
- El Seminario libro XI, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 1964, ed. Seix-Barral, Barcelona 1971.
- El Seminario, libro XIV: La logique du fantasme, (inédito)1966-1967.
- El Seminario libro 17: *El reverso del psicoanálisis*, ed. Paidos, Barcelona, , 1992.
- El Seminario, libro XX: *Aun*, 1972-1973, ed. Paidos, Barcelona 1981.
- *Las formaciones del inconsciente*, ed. Nueva Visión, Bs.As. 1970.
- *Intervenciones y textos*, ed. Manantial Bs.As. 1985.
- *Intervenciones y textos* 2, ed. Manantial Bs.As. 1988.
- *La familia*, ed. Argonauta, Barcelona, 1978.

LAIN ENTRALGO, Pedro:

La curación por la palabra en la antiguedad clásica, ed. Anthropos, Barcelona 1987.

LÁZARO, José S.:
La recepción de Freud en la cultura española (1893-1983), Medicina & Historia. Revista de estudios históricos de las ciencias médicas. Centro de documentación de historia de la medicina de J.Uriach & Cía., S.A., Barcelona 1991, nº41.

LÓPEZ CAMPILLO: *La "Revista de Occidente" y la formación de minorías, 1923-1936.* ed. Taurus, Madrid, 1972.

MARINI, Marcelle:
Lacan: itinerario de su obra, ed. Nueva Visión, BB.AA. 1989.

ORTEGA Y GASSET, J.:
- Obras Completas, Revista de Occidente/Alianza Editorial, Madrid, 1983, 12 Tomos.
- Obras, colección editada por Paulino Garagorri, ed. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid.

PELICER Y.:
Razón vital y psicopatología. Psicopatología, *Ortega y la psicopatología*, volumen 3, nº2, abril-junio 1983.

PINILLOS, José Luis:
- Ortega y la respuesta responsable *Psicopatología, Ortega y la psicopatología*, volumen 3, nº2, abril-junio 1983.
- Ortega y la psicología, en *Campus*, Universidad de Alicante, nº3 y 4, Invierno-Primavera 1984.

PRINI, P.:
La verdad como descubrimiento de las posibilidades del hombre en Ortega y Gasset. Psicopatología, *Ortega y la psicopatología*, volumen 3, nº2, abril-junio 1983

RODRIGUEZ LAFORA, Gonzalo:

- La interpretación de los sueños, *Revista de Occidente*, T.VI, n°16, octubre 1924, pp.161-165 (Indice n°708).

- La reforma de la moral sexual, *Revista de Occidente*, T.XXXIX, n°116, febrero de 1933, pp.150-173 (Indice n°1072).

SACRISTÁN, J.M.:

Das Ich und das Es, *Revista de Occidente*, T.II, n°5, noviembre 1923, pp.263-266, y *Freud ante sus contradictores*, T.VIII, n°22, abril 1925, pp.134-139.

VILLAMARZO, Pedro F.:

Cursos sistemáticos de formación psicoanalítica, ed. Marova, Madrid 1987.

YELA, M.:

Yo, mis circunstancias y sus anomalías. Psicopatología, *Ortega y la psicopatología*, volumen 3, n°2, abril-junio 1983.

* * *