

Lo que la diosa ocultó a **Parménides**

PEDRO ALEMÁN LAÍN *Materiales
para un psicoanálisis
de la filosofía*

JOAQUÍN
GALLEGO
EDITOR

PUNTO
DE VISTA
EDITORES

En recuerdo de los amigos que ya no están

Introducción 7

I. La evolución de la teoría psicoanalítica de Freud a Lacan como una descripción gradual del filosofar 13

1. Preliminar. El olvido de la analogía freudiana entre filosofía y paranoia 13
2. Una reconstrucción de la descripción del filosofar en la obra de Freud 16
 3. La descripción psicoanalítica del filosofar a la luz de la evolución de la obra de Lacan 26
 - A) *El goce imaginario y la descripción del filosofar* 26
 - B) *El goce simbólico y el filosofar* 29
 - C) *El goce masivo y el filosofar* 31
 - D) *El objeto a como goce dominable y el filosofar* 33
 - E) *El goce discursivo y el filosofar* 40
 - F) *El goce uno y la descripción del filosofar* 43
4. La estructura discursiva de las filosofías históricas: un modelo basado en la teoría lacaniana de los cuatro discursos 44
 5. Excurso: las filosofías de Platón y Aristóteles desde la perspectiva del modelo propuesto 50

II. Una lectura psicoanalítica del poema de Parménides 53

1. *El proemio del poema como discurso psicoanalítico sobre el filosofar* 54
 - A) *Una primera lógica excluyente* 54
 - B) *El proemio como descripción de la relación entre lo real y lo simbólico en el filosofar: El comentario de Sexto Empírico* 59
2. La división del discurso de la diosa en tres partes 63
 3. La parte crítica de la filosofía de Parménides 64
 - A) *Una primera lógica excluyente* 64
 - B) *Discurso histórico: la crítica de las opiniones de los mortales* 71
4. La parte constructiva de la filosofía de Parménides. El discurso sobre el ser como discurso del amo 74
5. Excurso: la relación entre pensar (*noeîn*), ser (*eînai*) y decir (*légein*) desde la perspectiva de la significación de 'tò eón' como nuevo significante amo 79
 - A) *La interpretación heideggeriana y su explicación psicoanalítica* 80
 - B) *La «terapia» de la filosofía lógico-analítica* 82
6. La significación de la dóxa: el discurso universitario de Parménides 85
 7. Conclusión. Por qué el poema de Parménides es la primera metafísica, y no una obra mística 93

III. El poema 99

Notas 117

Referencias bibliográficas 119

Agradecimientos

En la traducción del poema de Parménides, que sirve de apoyo al trabajo, ha sido esencial la colaboración de Virginia López Graña, doctora en filología clásica. Virginia ha sido interlocutora imprescindible durante toda la gestación del trabajo.

Tim Chapman revisó cuidadosamente el texto de varios trabajos en inglés sobre Platón y Aristóteles, que me permitieron aclarar el modelo de psicoanálisis de la filosofía que se expone en la primera parte del trabajo. Eve Watson y Sarah Meehan O'Callaghan, editoras de la revista *Lacunae. International Journal for Lacanian Psychoanalysis*, y varios revisores anónimos de esta revista, me hicieron valiosas sugerencias sobre la utilidad para el psicoanálisis de ese modelo. Santiago Castellanos me animó a escribir y presentar en el último curso de la *Tétrada* (NUCEP) un trabajo sobre Lacan y Hegel, del que me sirvo en este libro.

Agradezco también los valiosos comentarios y sugerencias, a lo largo de varios años, de Cristina Santamarina, Sergio Oliveros, Laura Ortiz Cano, Julián Montaña, Francisco León, Javier Martínez Bavière y Laura Arnáiz. La artista Lucía Corsini ha realizado las ilustraciones sobre el mito de la caverna platónica y el proemio del poema de Parménides.

Eduardo Chamorro, Gerardo Gutiérrez y Jorge Marugán han sido profesores y compañeros en el Máster de Psicoanálisis de la Filosofía de la UCM y, como tales, animadores constantes en mi trabajo sobre psicoanálisis de la filosofía. Esa tarea se recogió en un primer libro, *Lo inconsciente de la filosofía. Una aproximación psicoanalítica a la tradición filosófica* (2018), que prologó con generosidad el profesor José Miguel Marinas, amigo que ya no está.

INTRODUCCIÓN

Ante las modernas interpretaciones filosóficas del poema de Parménides –lógico–analíticas y fenomenológicas principalmente– y la abrumadora erudición filológica, ¿puede el psicoanálisis añadir algo sobre el sentido o la estructura de esta obra? Tanto las lecturas filosóficas como la crítica filológica parten del texto del poema como dado, es decir, como un «enunciado», al margen de cuestiones de crítica textual. Pero ¿hasta dónde lo inconsciente, el «sujeto de la enunciación», se refleja en esa obra?, y, en relación con ese sujeto, ¿cómo opera lo puramente pulsional? ¿Puede esta perspectiva servir a la interpretación de las filosofías de la tradición?

En la evolución de la teoría psicoanalítica desde Freud a Lacan puede encontrarse una descripción gradual de la actividad filosófica, que tiene su corolario en la teoría lacaniana de los cuatro discursos. Esa descripción puede integrarse a su vez en un modelo que explica cómo las filosofías históricas se inician con una crítica de la filosofía anterior, a la que sigue una nueva construcción; la construcción concluye a su vez en un esfuerzo de sistematización, que busca salvar la propia construcción. La teoría lacaniana de los discursos nos permitirá esquematizar ese desarrollo de las filosofías y la estructura discursiva subyacente. El psicoanálisis nos ofrece así una valiosa herramienta de crítica e interpretación de las filosofías históricas, en la medida en que su contenido depende de esa estructura.

Si la búsqueda de una coherencia última en las obras filosóficas es siempre fallida, como muestra la eterna disputa entre los estudiosos, es porque hay algo en todas ellas que las hace, en última instancia, incoherentes e incompletas. La hipótesis de que lo inconsciente se refleja en la estructura discursiva de las filosofías nos puede servir como guía para encontrar los puntos de ruptura dentro de cada filosofía; son los «puntos débiles» de los sistemas filosóficos a los que aludía Freud¹. Esos puntos de ruptura coinciden, no por casualidad, con las veladuras, los saltos, las ambigüedades que dan pie a las divergencias de interpretación; se trata entonces de ejercer una restricción interpretativa, un corte análogo al de la sesión analítica, que permita

1 Freud (1913/2020c: 182).

mostrar dónde comienza un nuevo tipo de discurso dentro de cada filosofía. De ese modo los textos filosóficos revelan algo que la incesante búsqueda de sentido –o de sinsentido, en una deconstrucción sin fin– termina por ocultar, es decir, la angustia que provoca cada cambio discursivo, en una huida hacia delante, dentro de una misma filosofía.

El comentario del poema de Parménides nos permitirá mostrar el alcance de esta aproximación psicoanalítica a las filosofías históricas. La obra de Parménides puede considerarse como una obra de madurez, que recoge una entera trayectoria intelectual². Se trata, en este sentido, del testimonio de la evolución de una gran filosofía, cuya influencia en la historia del pensamiento –desde Demócrito hasta Heidegger y Wittgenstein, por la vía de Platón y Aristóteles– no tiene parangón. Sin embargo, para abordar su estudio conforme al modelo propuesto será necesaria la referencia a otras filosofías, y en particular a las de Platón y Aristóteles, desde esta misma perspectiva; esa referencia nos ayudará a entender lo más lejano y desconocido –Parménides, la primera metafísica– desde lo más próximo y conocido, según una pauta hermenéutica proporcionada por Heidegger³. Se trata así de aclarar cómo se aplica a la filosofía de Parménides el modelo estructural propuesto, no de forzar una interpretación platonizante o aristotélico-fenomenológica del poema.

A la dificultad de interpretar un texto tan antiguo se une el hecho de que la obra de Parménides nos ha llegado incompleta –los fragmentos conservados constituyen menos de un tercio de los versos del poema original⁴–, y que está escrita en verso; es, en efecto, un poema, aun cuando se trate de un poema doctrinal o didáctico. No obstante, en los fragmentos que nos han llegado –según el orden que estableció H. A. Diels⁵– podremos identificar la secuencia discursiva que el psicoanálisis lacaniano nos ha permitido describir. Veremos, sin embargo, que los puntos de ruptura de cada discurso quedan velados en la obra de Parménides de manera más eficaz que en otras filosofías, como las de Platón o Aristóteles. El verso sirve en el poema doctrinal para ocultar las rupturas del propio discurso filosófico, dadas las

2 Cordero (2005: 26). Así se desprende también de las diversas dataciones propuestas del poema (Cornford 1939: 1) a la vista de la posible fecha de nacimiento del filósofo.

licencias que permite, así como las exigencias métricas que impone en este caso el hexámetro, verso de seis pies métricos en el que está escrito el poema, siguiendo el modelo de Homero y Hesíodo. La diosa ocultó a Parménides esos cambios discursivos con equívocas palabras extrañamente ordenadas –el «orden engañoso de mis versos...»⁶–, cuya interpretación ha dado lugar a disputas interminables entre los sabios a lo largo de los siglos.

De este modo, a través del poema de Parménides, se mostrará la utilidad de un modelo discursivo, conforme a la teoría de los cuatro discursos de Lacan, para explicar el desarrollo, y la estructura consiguiente, de las filosofías históricas. A su vez, el último giro de la obra de Lacan nos resultará esencial para interpretar el significado de las dos famosas vías de conocimiento que la diosa anuncia al principio de su discurso. En efecto, esa primera lógica –y la propia ontología que se funda en ella– nacen en la obra de Parménides a partir de una *negación* primordial de lo que Lacan llama el «goce femenino» –o «gozo femenino», como en este caso sería más adecuado traducir⁷–, y así de una negación de la mística.

La lógica y la ontología, tal como surgen en el poema de Parménides son, en última instancia, producto de esa *negación* primordial, en un sentido psicoanalítico antes que lógico; la vía de investigación que la diosa llama «que no es y que es necesario que no sea» reprime esa forma de goce por ser «indecible», y lo veda como vía de conocimiento, aunque reconoce que se puede pensar como tal vía y, por tanto, formular como una escritura lógica. Sobre esa negación se erigirá la necesidad de la primera vía. En la negación representada por la segunda vía está la génesis de la lógica y de la metafísica.

Esta es la primera y más radical ocultación de la diosa a Parménides; aquí no son ya versos engañosamente ordenados de los que se sirve la diosa para oscurecer cada cambio discursivo, sino de la primera

3 Heidegger (2005).

4 Bredlow (2018: 16); Coxon (2009: 1).

5 Diels (1897, 1903), Diels-Kranz (1951).

6 8.52 Diels-Kranz.

7 Gárate y Marinas (2010: 144).

escritura lógica, que vela ese goce que está más allá del discurso: el goce femenino, el mismo goce místico. La constatación en el comentario del poema de esa ocultación originaria nos llevará a concluir, frente a algunas interpretaciones⁸, que el poema de Parménides no es una obra mística, sino justamente la primera lógica y, a partir de ella, la primera metafísica, con todas sus consecuencias, incluidas las políticas. Porque, contrariamente a lo que Heidegger afirmó, la historia de la metafísica no ocultó el ser; se trata, más bien, de que la metafísica –el discurso sobre el ser– ocultó el gozo femenino, y así también la experiencia mística. La metafísica, que surge en la primera vía de investigación de la que habla la diosa («que es y no puede no ser»), sirve a la misma originaria *negación* de esa otra experiencia «que no es y que es necesario que no sea».

Este trabajo se ordena en tres partes. La primera –«La evolución de la teoría psicoanalítica desde Freud a Lacan como una descripción gradual del filosofar»– muestra cómo en la evolución de la teoría psicoanalítica puede encontrarse una descripción gradual del filosofar. Esta lectura sirve por sí misma como introducción a la evolución del psicoanálisis freudiano y lacaniano. Al término de esta primera parte se presenta un modelo, basado en los cuatro discursos, que explica la estructura discursiva de las filosofías históricas.

Mostraremos aquí cómo la descripción psicoanalítica da cuenta del hecho generalmente reconocido –por más que poco aprovechado en la interpretación– de la sucesión dentro de cada filosofía de una parte crítica y una parte constructiva; cada filosofía se inicia en una crítica de la filosofía anterior, a la que sigue una nueva construcción. La teoría de los discursos nos permitirá perfilar ese esquema bipartito básico (parte crítica/parte constructiva), e identificar a la vez una tercera parte en el desarrollo de las grandes filosofías históricas, que tiene el sentido de una racionalización de la parte constructiva. Así veremos cómo la secuencia discursiva de las filosofías que subyace a esas tres partes o fases de desenvolvimiento corresponde a una sucesión de discursos: histórico, del amo y universitario, surgidos como

8 Por ejemplo, Kingsley (2024).

reacción a emergencias sucesivas de discurso analítico. La secuencia resultante puede esquematizarse como a-H-a-A-a-U, donde *a* corresponde al discurso analítico, *H* al histérico, *A* al discurso del amo y *U* al universitario: a la parte crítica subyace el discurso histérico; a la constructiva el discurso del amo; a la racionalización de la parte constructiva el discurso universitario. Las emergencias sucesivas del discurso analítico (*a*), cuyo agente es lo que Lacan llama el objeto *a*, como punto de angustia, determinan cada cambio discursivo.

En la segunda parte del trabajo –«Una lectura psicoanalítica del poema de Parménides»– se expone la filosofía de Parménides conforme al modelo que se ha presentado en la primera parte. El último desarrollo de la obra de Lacan nos permitirá, como se ha dicho, explicar el punto de partida lógico del poema sobre la base de la *negación* del goce femenino. De ese modo, el último Lacan nos servirá para explicar la primera lógica, del mismo modo que el Lacan «estructuralista» nos habrá servido para aclarar la división en tres partes del desarrollo del discurso de la diosa a partir de ese punto de partida lógico. Esta doble aproximación al poema nos dará una respuesta a los interrogantes principales que plantea esta obra fundacional de la filosofía y de la lógica.

El comentario del poema puede leerse directamente si se tiene un conocimiento suficiente del psicoanálisis freudiano o lacaniano, o si se toma como descripción de un fondo de experiencias a las que remite la propia conceptualización freudiano-lacaniana. La primera parte del trabajo puede servir entonces como guía de consulta de los conceptos que se manejan en el comentario o para profundizar en la evolución de la teoría psicoanalítica desde esta perspectiva.

En la tercera parte («El poema») se presenta una versión bilingüe, con una nueva traducción, del poema de Parménides, conforme a las opciones que se explican en el comentario de la segunda parte.

I. LA EVOLUCIÓN DE LA TEORÍA PSICOANALÍTICA DE FREUD A LACAN COMO UNA DESCRIPCIÓN GRADUAL DEL FILOSOFAR

1. Preliminar. El olvido de la analogía freudiana entre filosofía y paranoia

Como es sabido, Freud estableció una analogía entre la filosofía y las psicosis y, más específicamente, la paranoia⁹; afirmó, entre otras cosas, que «un delirio paranoico es una caricatura de un sistema filosófico»¹⁰, que «las formaciones delirantes del paranoico muestran un indeseable parecido exterior, y un íntimo parentesco interno con los sistemas de nuestros filósofos»¹¹, que la «filosofía de hoy» ha «retenido algunos rasgos esenciales del modo de pensamiento animista», entre ellos «la sobrestimación del poder ensalmador de la palabra, la creencia en que los procesos objetivos del universo marchan por los caminos que nuestro pensar les prescribe»¹². Sin embargo, Freud no llegó a desarrollar esta analogía, aun cuando volvió sobre ella en varios pasajes de sus obras, al hilo tanto de su teoría de las psicosis como de sus ideas sobre el proceso de pensamiento en general.

La analogía freudiana ha sido generalmente desatendida; no se ha acometido –hasta donde yo conozco– la tarea de reconstruir su sentido como una descripción del mecanismo inconsciente del filosofar, ni se ha hecho de ella la base de un método de análisis de los textos filosóficos. Esto se ha debido, en parte, a la desconfianza que suscita –no solo entre los filósofos– un psicoanálisis de la filosofía, que a menudo se confunde con un psicoanálisis de la persona del filósofo¹³; en parte también, a la mayor atención prestada a las influencias filosóficas de Freud y a los propios supuestos filosóficos del psicoanálisis.

9 Freud (1913/2020b: 77; 1914/2012a: 93-94; 1915/2012c: 200 –la referencia es aquí la esquizofrenia–; 1919/2018: 257, 1933/2017b: 153); Assoun (2009); Berthold-Bond (1989: 112-14).

10 Freud (1913/2020b: 73).

11 Freud (1919/2018: 257).

12 Freud (1933/2017b: 153).

13 Berthold-Bond (1989: 274-294); Žižek (1981).

El desinterés por la analogía freudiana se puede relacionar más concretamente con la evolución de la teoría psicoanalítica sobre las psicosis. A este respecto pueden señalarse dos hitos fundamentales: en primer término, el cierre en falso del debate Freud-Jung sobre la base narcisista de las psicosis¹⁴; en segundo lugar, la influyente reformulación lacaniana del psicoanálisis partiendo, justamente, de la teoría de las psicosis. Ciertamente, Lacan abandona las nociones freudianas de «afecto» como un *quantum* de libido o energía psíquica –cuyo campo de significación queda ahora cubierto por el concepto de *goce*– y de «proyección»; eran estos, en efecto, los pilares fundamentales de la analogía freudiana entre la filosofía y la paranoia, que derivaba de una teoría de las psicosis concebida en términos de un determinado movimiento libidinal.

La descripción freudiana del filosofar debe situarse por eso en el contexto de las vicisitudes de la teoría psicoanalítica sobre la psicosis. Desde esa perspectiva es posible reconstruir –a la vista de las ideas del propio Freud sobre el proceso de pensamiento en general– la concepción de la actividad filosófica como un doble movimiento afectivo, en analogía con el que, según Freud, se da en la paranoia; así podremos advertir las deficiencias pero también los hallazgos que supone esa aproximación a la filosofía, a pesar de su carácter tentativo y fragmentario, y de que no implique, por cierto, una descalificación de la actividad filosófica como tal¹⁵.

Como sabemos, Lacan revisó en profundidad la teoría freudiana de la psicosis¹⁶. La relectura lacaniana del psicoanálisis tomó como referencia las psicosis, y más concretamente su fundamento paranoico, del mismo modo que Freud había tomado como referencia las neurosis en el desarrollo de la teoría psicoanalítica. Por ese motivo, la descripción del filosofar en términos lacanianos partiendo de la analogía freudiana ilumina el sentido de esta analogía, así como la propia evolución del pensamiento de Lacan. La descripción de la actividad

14 Freud (1911); Jung (1912); Lacan (1979: 183); Vandermeersch (1991).

15 Dalzell (2011); Cohen (2002).

16 Lacan (1984; 2009b).

filosófica conforme a las sucesivas conceptualizaciones lacanianas nos permitirá prescindir del recurso a la analogía, y obtener una comprensión más clara del mecanismo que opera en el filosofar.

En la Sección 2 de esta primera parte del trabajo se presenta, en primer lugar, una reconstrucción de la analogía freudiana entre filosofía y paranoia en el contexto de la evolución de la teoría de las psicosis, a la vista de las ideas de Freud sobre el proceso de pensamiento en general. Como se mostrará, las lagunas de esa reconstrucción se explican por las insuficiencias de la teoría de las psicosis en el momento en que Freud establece la analogía. Al término de esta sección se presenta brevemente el mito platónico de la caverna como una descripción del filosofar que ejemplifica la descripción freudiana y a la vez completa las lagunas identificadas en su reconstrucción.

A continuación, en la Sección 3 se expone la evolución del pensamiento de Lacan como un encuadre progresivo de los mismos problemas que subyacen a las lagunas identificadas en la analogía freudiana sobre el filosofar. Esta evolución se ordena conforme a los «seis paradigmas del goce» identificados por Miller en la obra de Lacan¹⁷. Lo que está en juego es, en última instancia, cómo actúa el *goce* –esto es, lo pulsional– en relación con lo simbólico y lo imaginario en el discurso filosófico. Como veremos, la distinción entre tres órdenes o registros de lo psíquico –real, imaginario, simbólico– es una de las aportaciones fundamentales de Lacan al psicoanálisis; lo *imaginario* corresponde al narcisismo, como un sustrato necesario del yo; lo *simbólico* corresponde a la dimensión signifiante del lenguaje, al discurso, al que se accede con la interiorización de la ley de interdicción del incesto; lo *real* es aquí lo pulsional, el goce en cuanto unión agónica de las freudianas pulsiones de vida y de muerte.

En la Sección 4 se resume el modelo que proponemos, sobre la base de la descripción psicoanalítica del filosofar y su corolario en la teoría de los discursos de Lacan, para explicar el desarrollo y la estructura discursiva de las grandes filosofías históricas. Este modelo puede verse como un precipitado natural de la evolución

17 Freud (1917/2012c: 229-230).

de la teoría psicoanalítica freudiano-lacaniana, en la medida en que esa evolución ha ido produciendo lateralmente una descripción del filosofar. Las ideas de Lacan sobre el filosofar que corresponderían al llamado por Miller «sexto paradigma» del goce, el goce Uno, en el último giro de la obra de Lacan, se expondrán más detalladamente en relación con el surgimiento de la lógica en el poema de Parménides, ya en la segunda parte del trabajo

2. Una reconstrucción de la descripción del filosofar en la obra de Freud¹⁸.

En su comentario sobre el caso *Schreber*, Freud describe dos mecanismos básicos que operan en la paranoia: una retracción de la libido y la formación de síntomas, de los cuales la *proyección* es el rasgo más «llamativo»¹⁹. La retracción consiste en una retirada del afecto de los objetos –seres amados– hacia un punto de fijación narcisista. El retorno posterior de la libido o el afecto a los objetos es interpretado por Freud como un intento de curación, que se «cumple por el camino de la proyección»²⁰. En este punto, Freud atribuye a la proyección un segundo significado, específico de la paranoia, diferente del que le había dado unas páginas antes de la misma obra: «No era correcto decir que la sensación interiormente sofocada es proyectada hacia afuera; más bien inteligimos que *lo cancelado adentro retorna desde afuera*»²¹ (cursivas mías).

En relación con el primer significado de la proyección –llamémosla proyección ‘neurótica’– Freud decía, páginas atrás, que «algo es reprimido [*unterdrückt*] internamente»²²; en relación con el segundo significado –llamémoslo proyección ‘psicótica’– habla de «lo cancelado adentro [*das innerlich Aufgebobene*]». Ahora bien,

18 En esta primera parte del trabajo, se reordenan, amplían y desarrollan ideas de trabajos anteriores, entre otros, Aleman Laín (2018; 2024, 2025a, 2025b y 2026).

19 Freud (1911/2017a: 61-66).

20 Freud (1911/2017a: 66).

21 Freud (1911/2017a: 66).

22 Freud (1911/2017a: 66).

aquello que es «cancelado» –o «levantado», en el sentido que también usaba ese término Hegel– puede regresar. A este respecto, la expresión «retorna desde afuera» utilizada para el segundo significado contrasta con la de «percepción de afuera» utilizada para el primero. En efecto, la experiencia de algo que «retorna desde afuera» implica una *certeza* de la experiencia que contrasta con la incerteza del síntoma en la neurosis; la certeza del síntoma será relacionada por Freud, y posteriormente por Lacan, con una incerteza de base en la psicosis, en contraste con la certeza de una afirmación (*Bejahung*) de base en la neurosis²³.

La descripción que hace Freud de la paranoia en Schreber, incluido ese significado ambivalente del concepto de «proyección», está en la base de su analogía entre la actividad filosófica y la paranoia, como se hace evidente al contrastar esta analogía con la concepción freudiana del proceso del pensamiento en general. En relación con el proceso de pensamiento, Freud se vio influido por las ideas de Brentano, en particular, por la concepción de la reflexión como una «percepción interna», y de la «representación» y la «intencionalidad» como un «poner» o «proyectar»²⁴. Está concepción está en la base de la fenomenología moderna, que puede leerse como una *descripción* del filosofar desde la perspectiva de lo dado a la conciencia²⁵, y en este sentido, como el reverso –o el anverso– de la descripción freudiana.

En primer lugar, Freud describe una retracción o retirada del afecto en «nuestro pensamiento normal» [*unseres normalen Denken*] al describir la regresión en el sueño: el «recuerdo intencional» [*Erinnerung*] y otros «procesos parciales de nuestro pensamiento normal corresponden a una marcha hacia atrás [*Rückschreiten*] dentro del aparato psíquico desde algún acto complejo de representación hasta el material en bruto de las huellas mnémicas que está en su base»²⁶.

23 Freud (1924/2014b: 253-256); Lacan (1955-56/2010b: 118-122); Vanheule (2011a).

24 Cohen (2002).

25 Como lo hace Merleau-Ponty en el prólogo a su *Fenomenología de la percepción* (1957).

26 Freud (1900/2020a: 536).

27 Freud (1917/2012c: 229-230).