

Ciencia y filosofía de la memoria en el siglo XXI (3). Antecedentes (II): tres fundadores: Freud, Wittgenstein y Heidegger

A. Rábano Gutiérrez

Centro Alzheimer Fundación Reina Sofía — Fundación CIEN, Madrid, España.

RESUMEN

En esta tercera entrega de la serie, se revisa el origen del tópico de “las dos culturas” y su relevancia para el abordaje aquí propuesto, que implica un diálogo hermenéutico entre la ciencia y la filosofía, más que la construcción de una “tercera cultura” mixta. El objetivo principal del artículo es presentar breve, pero esencialmente, las figuras de Freud, Wittgenstein y Heidegger, tres “fundadores” de tradiciones de pensamiento que aún se mantienen vivas en el s. XXI. En todos ellos, la memoria y el recuerdo tienen un potencial terapéutico o emancipatorio, y son claves para enfrentarse a lo “patológico” o lo “inauténtico” de la vida personal y colectiva. Si en Freud encontramos un modelo teórico de la memoria (al servicio de una práctica terapéutica, el psicoanálisis), Wittgenstein nos sitúa críticamente ante la diferencia radical que existe entre el uso cotidiano, convencional, que hacemos de la noción de recuerdo y de memoria (ámbito de la gramática) y, por un lado, los procesos naturales, fisiológicos asociados (ámbito de la ciencia) y, por otro, su interpretación hipostasiada en forma de conceptos abstractos, mentales o psíquicos (ámbito de la “mala filosofía”). Para Heidegger, por último, la memoria, el recuerdo, es un elemento constitutivo de la unidad existencial de la vida humana, entendida como *Dasein*.

PALABRAS CLAVE

Memoria, Freud, Wittgenstein, Heidegger, filosofía del siglo XX, las dos culturas

Introducción: las dos culturas

“Se hace camino al andar”, dice el poeta¹, y así ocurre también con esta serie de artículos sobre la memoria en sus dimensiones científica y filosófica. La meta, que se irá perfilando a lo largo de la serie, está en el s. XXI, en nuestro tiempo actual, pero el itinerario se elabora paso a paso, como un proceso de aprendizaje. Como el *Mr. Tambourine Man* de Bob Dylan, solo tenemos que esperar a nuestros propios pasos (*boot heels*) para seguir adelante². Sin embargo, lo hecho, concluido y ya publicado, tiene sus consecuencias (“y al volver la vista atrás”, continúa el poeta¹), que se proyectan hacia el futuro, y de ellas también debemos aprender.

Podría concluirse de lo andado hasta ahora que, cuando se trata de pensadores y autores fundamentales, como lo son todos los protagonistas de esta *historia*, es preciso encontrar un equilibrio adecuado entre lo exhaustivo y lo esencial^{3,4}. Lo primero implica extensión (horizontal), que es limitada en este tipo de artículos (y es esa una de sus virtudes principales). Lo esencial, por su parte, supone perspectiva (más o menos vertical), una lectura y una interpretación determinadas. Esto es lo más difícil de alcanzar y de transmitir.

La tarea es especialmente exigente cuando, como en el presente artículo, se trata de tres figuras, tres autores, como se indica en el título, “fundadores”, esto es, iniciadores de nuevas tradiciones de pensamiento. Solo

podemos aspirar aquí a presentar de forma breve, pero también “esencial”, la vida y el pensamiento de estos tres pensadores, así como la perspectiva original de cada uno de ellos sobre la memoria. Algo parecido a una guía de lectura. ¿Por qué tres y no más (o menos)? ¿Por qué ellos y no otros? Es posible que haya aquí también algo de interpretación (personal, naturalmente), pero del análisis de la vida científica y filosófica de los inicios del s. XX en Europa⁴ emergen de forma espontánea tres gigantes, Freud, Wittgenstein y Heidegger, cuyo pensamiento se proyecta, como una sombra, a lo largo de todo el siglo y hasta nuestros días.

La filosofía, “esta sombra de la ciencia, esta eminencia gris de la humanidad”, escribió Sartre⁵, por cierto. Antes de continuar, un apunte más sobre la dicotomía recogida en la cita de Sartre y que constituye el eje metodológico principal de estos artículos: un intento de visión “binocular” científico-filosófica de los fenómenos y procesos que agrupamos bajo el concepto de memoria, en perspectiva histórica. Conviene preguntarse —ya que no lo hemos hecho hasta ahora— qué tiene que ver este intento con la ya clásica (y tópica) noción de “las dos culturas”.

Charles Percy Snow pronunció su famosa conferencia, una Rede Lecture, en la Senate House de Cambridge, el 7 de mayo de 1959, con el título de “Las dos culturas y la revolución científica”⁶. El impacto periodístico y cultural fue enorme, dentro y fuera de Europa, y dio lugar durante años a una extensa literatura de comentarios, en su mayor parte elogiosos. Snow había tocado una tecla clave de la cultura y la educación occidentales desde hacía décadas, algo que él había empezado a ver como físico (años 1930s) en el laboratorio Cavendish de Cambridge, dirigido por Rutherford, y que había confirmado durante su vida profesional posterior como novelista de éxito. Snow llegó a ocupar un alto cargo en un Ministerio de Tecnología laborista y tuvo la oportunidad de actuar contra esa división social en las “dos culturas” creando la primera infraestructura educativa estatal para la formación masiva de ingenieros en su país. Pensaba que la revolución científica de las primeras décadas del s. XX exigía que los dirigentes o gobernantes no tuvieran una formación basada solo en las Humanidades, y que el Reino Unido se encontraba entonces a este respecto muy por detrás de la URSS y Estados Unidos. Vale la pena escuchar sus propias palabras, tal como él mismo resumía su propuesta cuatro años después de la conferencia original (“The two cultures: a second look”).

Presenté el ejemplo más incisivo de esta falta de comunicación mediante los dos grupos de gente que representan lo que he bautizado como “las dos culturas”. Uno de ellos incluía a los científicos, en cuyo peso, mérito e influencia no es necesario insistir. El otro incluía a los intelectuales literarios. No quise decir que los intelectuales literarios son los que toman las decisiones principales en el mundo Occidental. Quise decir que los intelectuales literarios representan, verbalizan y en gran medida configuran el estado de ánimo de la cultura no científica: no toman las decisiones, pero sus palabras se filtran en la mente de los que lo hacen. Entre estos dos grupos —los científicos y los intelectuales literarios— hay poca comunicación y, en lugar de camaradería, hay algo así como hostilidad^{6(p60-61)}.

Cabe preguntarse por qué esta fórmula de Snow, “las dos culturas”, sigue siendo hoy tan útil. Por qué todos parecemos entender con ella algo tan evidente que no hace falta explicarlo. Es posible que, en realidad, la cuestión principal no esté situada únicamente en ese eje cultural (y educativo) intuido por Snow, sino en el problema, aún más general, de la *especialización*, en la educación, el conocimiento y el trabajo. Así lo ha formulado Félix Duque con su característica lucidez:

El continuo avance de la ciencia en expansión se invierte en la desconexión mutua de las parcelas atomizadas... La continua creación de lenguajes especializados para cada rama del saber impide la existencia *del* saber; el especialista en lo particular (y todos lo somos ya, seamos o no científicos) es analfabeto *en general*^{7(p282)}.

Sin embargo, puede que haya algo más, que no se trate solo de los lenguajes, las palabras (y los conceptos), sino también de los modos, las maneras de hablar y pensar. Y también de mirar y ver. Podríamos pensar, de acuerdo con el enfoque que se viene adoptando en estos artículos, que, en el límite, en los extremos, de lo que Snow llamó “las dos culturas” se encuentran esas prácticas que, de un modo un tanto esquemático, entendemos hoy como “ciencia” (empírica) y “filosofía” (especialmente, como aquí se propone, la llamada filosofía “continental”^{3,4}).

Desarrollo

Sigmund Freud, la memoria como enfermedad

Aproximarse a la figura de Freud desde nuestra contemporaneidad requiere cierto esfuerzo. ¿Cómo podemos concebir la relevancia que alcanzó durante el s. XX y el

lugar que ocupa en la ciencia, la filosofía y la cultura actuales? Para lo primero nos pueden ayudar algunos textos célebres en torno a la muerte de Freud, en su exilio en Londres, en 1939. En su oración fúnebre, ante los restos de su amigo, Stefan Zweig dice:

No esperen que yo alabe en este momento las conquistas de Sigmund Freud. Ustedes conocen sus aportaciones, ¿quién no las conoce? ¿A quién de nuestra generación no lo han conformedo y transformado interiormente? Este supremo descubridor del alma humana vive como una leyenda imperecedera en todos los idiomas (...).⁸

Por su parte, así termina W. H. Auden, con cierto tono *homérico*, su poema “En memoria de Sigmund Freud”:

...Una voz racional ha enmudecido. Sobre su tumba la familia de la Pulsión llora a un ser harto querido: triste está Eros, fundador de ciudades, y llorosa la anárquica Afrodita^{9(p199)}.

El intelectual más influyente de su época¹⁰, el que infligió, después de Copérnico y Darwin, la tercera “herida narcisista” al ser humano¹¹, ¿qué ha quedado de la obra de Freud casi un siglo después de su muerte? ¿Qué vigencia tiene y en qué ámbitos del conocimiento? La presencia de Freud en la literatura científica ha ido declinando lentamente a lo largo de los siglos XX y XXI, y se ha incrementado en los textos de Humanidades¹². Sin embargo, el psicoanálisis, en todas sus variantes, ocupa un espacio importante en la bibliografía actual, en gran medida al margen de la Psicología y la Psiquiatría académicas¹³. En lo que se refiere al objeto de nuestra serie de artículos, al final de este apartado se podrá estimar la relevancia actual de las extensas reflexiones de Freud sobre la memoria.

Sigmund Freud (1856–1939) nació en Frieberg in Mähren (antigua Moravia), en una familia judía, donde era el mayor de ocho hermanos. Poco después, la familia se trasladó a Viena, y allí Freud desarrolló toda su vida profesional hasta 1938, cuando, con 78 años, se exilió en Londres junto a su hija Anna, huyendo del acoso nazi. Aunque siempre se presentó como un científico (quiso ser un “biólogo de la mente”), son conocidas sus extensas lecturas humanísticas y filosóficas desde joven¹⁴. Como él mismo escribió después, se hizo científico para evitar hacerse filósofo¹⁵. Terminó sus estudios de Medicina en 1881 y durante un año trabajó en el laboratorio de Ernst Brücke, paladín de la biología mecanicista de Helmholtz, y enfrentado al vitalismo de la época. Allí conoció a



Figura 1. Sigmund Freud con su perra Jofi, en estudio de Viena (ca. 1929). Es conocida la singular relación que mantuvo Freud con varios perros chow chow al final de su vida, también durante su exilio en Londres. Durante años, Jofi compartió las sesiones de psicoanálisis con su dueño. Freud destacó la ausencia de ambivalencia en las relaciones hombre-perro, y la capacidad de los animales para el “amor puro”. (Fuente: <https://dogs-in-history.blogspot.com/2019/08/sigmund-freuds-helpful-dogs.html>)

Josef Breuer, con quien daría los primeros pasos en el desarrollo del psicoanálisis. Sus primeras publicaciones tuvieron como objeto la afasia, la parálisis cerebral infantil y el uso terapéutico de la cocaína^{16,17}. A partir de 1886 se dedicó a la neurología en su consulta privada, y ese mismo año realizó una estancia de cinco meses con Charcot, en París, donde comenzó a interesarse por la histeria. Desde su famosa consulta en Viena pudo seguir la expansión de su pensamiento por todo el mundo, especialmente desde la celebración del Primer Congreso Psicoanalítico Internacional (1909), y el ciclo de conferencias en EE. UU. “Cinco lecciones sobre Psicoanálisis” (1909)¹⁸ (figura 1). También fue testigo de los diversos cismas que se fueron produciendo a partir de la escuela psicoanalítica original (A. Adler, C.G. Jung y O. Rank).

Conviene distinguir, en la obra de Freud, entre sus textos propiamente científicos (los dedicados a la elaboración teórica del psicoanálisis, cuya científicidad ha sido cuestionada, p. ej., en la crítica ya clásica de K. Popper) y los que tienen como objeto el análisis de la cultura, la sociedad y la religión. Estos últimos, relativamente más tardíos, van desde *Totem y tabú* (1913) hasta *El futuro*

de una ilusión (1927), *El malestar en la cultura* (1930) y *Moisés y el monoteísmo* (1939), entre otros. Son estas obras las que justifican su inclusión por J. Ricoeur entre los autores de la “hermenéutica de la sospecha”, junto a Nietzsche, Feuerbach y Marx¹⁹. En cuanto a la literatura propiamente científica, se ha estudiado extensamente la evolución de su pensamiento desde los *Estudios sobre la histeria* (1895), junto a Breuer, hasta la formulación madura de su teoría de la psique en *El Ego y el Id* (1923), pasando por *La interpretación de los sueños* (1900), *La psicopatología de la vida cotidiana* (1901), *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad* (1905) y *Más allá del principio del placer* (1920). Se trata del itinerario recorrido por el autor desde lo que se ha denominado su “primera tópica” (una visión topográfica de la estructura de la psique: consciente, preconsciente e inconsciente) hasta su “segunda tópica” (la dinámica de la mente en la que intervienen el Ello, el Yo y el Superyó). No hay que olvidar la extensa correspondencia de Freud, y en particular la que mantuvo con su amigo Wilhelm Fliess, médico, psicólogo y biólogo berlinés. Tomamos de D.T. Kenny un resumen esquemático de las aportaciones principales del pensamiento teórico de Freud²⁰:

1. El ser humano es primariamente un animal movido (driven) por instintos, frente a la visión dominante en su tiempo de que el hombre era la más alta creación de Dios.
2. Los impulsos (las pulsiones) que mueven al ser humano, sexuales o agresivas (Éros y Thánatos), son inaceptables socialmente, y están por ello reprimidos y siempre en conflicto con el Yo *civilizado*.
3. La actividad mental compleja que se da fuera de nuestra percepción consciente tiene un impacto profundo sobre nuestra conducta y nuestro bienestar psicológico.
4. La relación entre la madre y el hijo, y en consecuencia la sexualidad infantil, es clave en el desarrollo de la psique.

La cuestión de la memoria es central en Freud y recorre todo el desarrollo de su teoría. Las nociones centrales del psicoanálisis, el deseo, el instinto, los sueños, la asociación, la neurosis, la represión, la repetición, el inconsciente, pueden entenderse como funciones o disfunciones de la memoria. Es lo que se ha llamado, la “paradoja de la memoria” en Freud: a través del ejercicio de la memoria se pretende curar los traumas cuya capacidad de trastornar nuestra existencia depende precisamente de nuestra memoria. O del olvido del origen

de esos traumas, dirá el psicoanálisis. ¿Qué es el pasado, qué es el olvido, qué es lo real en la memoria? Para el psicoanálisis, la memoria es, fundamentalmente, la memoria inconsciente, el lugar de los recuerdos reprimidos, donde el pasado se conserva “de forma literal, indefinida y permanente”^{21(p100)}. Revisaremos a continuación brevemente algunos lugares claves de la obra de Freud donde el autor se centra en aspectos específicos de la memoria.

Proyecto de una psicología para neurólogos (1895, publicado en 1950). Redactado en muy pocas semanas durante el otoño de 1895 —lo sabemos por su correspondencia con Fliess— primero con gran entusiasmo y después cada vez con más dudas, se trata del primer intento de Freud de construir un modelo de la psique, incluido el Yo, donde la memoria desempeña un papel clave. Su impronta se deja ver en la evolución posterior de la teoría freudiana.

En el modelo esbozado (*Entwurf*) por Freud dialogan dos niveles explicativos o heurísticos: el celular (neural y neurofisiológico) y el psicológico²². Freud asume la teoría neuronal de Cajal, esto es, el protagonismo de la neurona en la integración del sistema nervioso y el papel clave de las conexiones interneuronales (“barreras” en Freud). Asume también la diferenciación funcional básica de las neuronas en motoras, sensitivas e intercalares²³, así como la transmisión de *energía* entre ellas, en concordancia con la evidencia neurofisiológica de la época (Sherrington, Adrian) y en el marco del modelo mecanicista de ser vivo de su maestro Brücke. En el plano psicológico, se trata de explicar la génesis de procesos globales como la memoria, la conciencia y el Yo.

Una de las características principales del tejido nervioso es la memoria, es decir, en términos muy generales, la capacidad de ser permanentemente modificado por procesos únicos (...). Toda teoría psicológica digna de alguna consideración habrá de ofrecer una explicación de la “memoria”^{24(p215)}.

En el modelo de integración neural freudiano, participan 1) neuronas responsables de la percepción de estímulos internos y externos (Φ), 2) neuronas de memoria (Ψ), y 3) neuronas que sostienen la conciencia (ω , de *Wahrnehmung*, percepción consciente). Los estímulos que desencadenan la transmisión de cantidades (Q) de energía entre neuronas pueden proceder del exterior (sentidos externos) o del interior (necesidades corporales), y el sistema tiende a estabilizarse (“principio de constancia”) en un contexto explicativo darwiniano: el *apremio de la vida* (*Not des Lebens*). Las neuronas no actúan

unas sobre otras si no se alcanza un umbral de excitación. Mientras que las neuronas perceptivas Φ (permeables) vuelven a su estado previo tras la excitación y descarga, las neuronas Ψ (impermeables) se alteran de forma permanente de un modo que les permite canalizar las excitaciones similares posteriores. Así, las trayectorias que canalizan los flujos de energía no están preprogramadas, sino que resultan de las huellas (*Bahnungen*) que dejan las descargas de energía (“catexias”) que han atravesado previamente los sistemas. La totalidad diferencial de estas vías constituye la memoria (*Gedächtnis*) (memoria sistémica, estructural), y este proceso no es consciente (memoria inconsciente). La percepción consciente de las diferencias cualitativas requiere un sistema adicional, el de las neuronas ω , cuya actividad se basa, no en cantidades (Q) de energía, sino en aspectos cualitativos del flujo de energía (p. ej., la frecuencia y amplitud de las descargas). La neurofisiología reciente ha destacado el valor de las intuiciones de Freud en relación con lo que más tarde se describiría como *long-term potentiation* (LTP)²⁵ o con el problema de la atención y la conciencia²⁶. Así, pues, el rastro (*Bahnung*) de la memoria en Freud no implica el depósito de ningún material nuevo en el tejido, sino que depende de la reorganización de un sistema neuronal de umbrales y direcciones para la descarga y retención de energía. Se trata de algo similar al registro escrito de un acontecimiento^{27,28}.

Mediante este aparato $\Phi\Psi\omega$ Freud pasa a explicar la vivencia del placer y del dolor, y la constitución del Yo (“la totalidad de las catexias Ψ en un momento dado”). La inhibición ejercida por un Yo activado (“catectizado”), p. ej., permite que el sistema ω emita “signos de realidad” que protegen al sujeto de recuerdos hostiles y alucinaciones. De este modo se constituyen los llamados procesos psíquicos secundarios como versiones atenuadas de los procesos primarios. En el plano secundario, la activación de un deseo, p. ej., evocará una imagen mnemónica deseada (Mem+). Si la percepción no coincide con esa imagen, se desencadenará una serie de evocaciones de recursos y reconocimientos (memoria reflexiva) que conducirá a una actividad judicial^{24,29}.

En *La interpretación de los sueños* (1900), es clave el diálogo que el terapeuta establece entre la memoria consciente del sueño recordado (su contenido manifiesto) y la memoria inconsciente (ideas latentes), internándose en el laberinto de las resistencias y represiones del sujeto. Para ello el terapeuta emplea la libre asociación de ideas del paciente, nunca enteramente libre, sino

condicionada por el estado de las resistencias durante el sueño y la vigilia. Finalmente, se alcanza la interpretación terapéutica de la “escena primordial” que condiciona la represión del recuerdo²⁹. No hay olvido, pues, sino solo transferencias de contenidos y sentidos entre ambos tipos de memoria; entre ambos sistemas, cuyo carácter orgánico se ha modificado, para Freud, sensiblemente desde el *Entwurf*:

Sin embargo, creo adecuado y justificado continuar empleando la representación plástica de los sistemas. Evitaremos todo abuso de esta forma de exposición recordando que las representaciones, las ideas y los productos psíquicos en general no deben ser localizados en elementos orgánicos del sistema nervioso, sino, por decirlo, así, entre ellos^{30(p356)}.

En *Más allá del principio del placer* (1920), antes de iniciar un admirable ejercicio de “especulación biológica”³¹, Freud vuelve a hacer referencia al sistema de la conciencia (Cc), en el que todos los demás sistemas “dejan (...) huellas duraderas como fundamento de la memoria”. La subsiguiente especulación está dirigida precisamente a explicar cómo en un ser vivo primordial (ontológica y filogénicamente), “una vesícula indiferenciada de sustancia excitable”, las células progenitoras de aquellas que sustentarán la conciencia (neuroectodermo) se encontrarían en el exterior, expuestas a los estímulos externos. Una primera diferenciación funcional llevaría a la generación, en las capas más profundas, de elementos que, a diferencia de las células superficiales, sufrirían modificaciones duraderas en su capacidad de transmitir las descargas de energía.

Puede aceptarse que la excitación tiene que vencer una resistencia en su paso de un elemento a otro y este vencimiento de la resistencia dejaría precisamente la huella temporal de la excitación. En el sistema Cc, no existiría ya una tal resistencia al paso de un elemento a otro^{31(p273)}.

Conciencia y memoria son, pues, funciones segregadas, incompatibles entre sí, con sustratos neurofisiológicos igualmente diferenciados. En este texto, Freud enuncia el principio de que “la conciencia se forma en lugar de la huella mnémica”.

Por último, en *Notiz über den “Wunderblock”* (1925), Freud utiliza el sistema de escritura del “bloc mágico” para representar su modelo de memoria. El análisis de este breve texto de Freud llevó a Derrida a preguntarse: “¿Qué es un texto, y qué podría ser lo psíquico, si es que



Figura 2. Ludwig Wittgenstein en Viena con unos amigos (ca. 1928), durante el largo periodo en que estuvo alejado de la filosofía académica, y poco antes de volver al Trinity College de Cambridge. (Fuente: <http://wittgenstein-initiative.com/lw-vor-dem-haus-c-fam/>)

puede ser representado por un texto?”²⁷. El dispositivo, que muchos aún hemos utilizado de niños, está formado por un sustrato blando (cera, en tiempos de Freud), teñido con algún tipo de tinta, al que se superpone una fina lámina transparente (dos láminas en el dispositivo analizado por Freud, una de papel encerado, frágil, y una de celuloide, más resistente). Si se presiona con la punta de un lápiz se puede escribir o dibujar en el bloc, porque la adherencia de las láminas al sustrato blando se hace visible como un trazo. Mediante una barra deslizante interpuesta entre las láminas y el sustrato podemos separar los puntos de adherencia y en consecuencia borrar lo escrito (de ahí lo “mágico” del bloc). En la analogía de Freud, de nuevo, hay dos sistemas en contacto que sufren cambios transitorios (las láminas,

que representan la conciencia) o permanentes (el sustrato, la memoria). Freud hace notar en su texto que cuando examinamos la superficie del sustrato bajo una luz oblicua todavía podemos ver los trazos, las huellas de las marcas anteriores, aunque ya no sean visibles a través de las láminas superficiales.

Finalmente, pues, para Freud, el modelo teórico de la psique se impone a las consideraciones o evidencias neurohistológicas y neurofisiológicas²². Donde hay conciencia no hay memoria, donde hay memoria no hay conciencia, si bien, es precisamente el punto de unión entre estos dos dominios donde, de acuerdo con la teoría psicoanalítica, se produce la cura de los elementos patológicos de la memoria.

Ludwig Wittgenstein, la filosofía como terapia

Nuestro segundo *fundador* comparte con Freud su origen austriaco y su actitud intelectual fundamentalmente terapéutica. Ludwig Wittgenstein nació en Viena en 1889 en el seno de una rica familia de industriales del hierro y el acero; bien situada, también, en los círculos intelectuales y culturales de la ciudad (es conocido el retrato de su hermana Margarethe por Gustav Klimt). Estudió inicialmente ingeniería aeronáutica en Manchester, y su especial interés por las matemáticas, que mantendría durante toda su vida, le llevó entonces a contactar con G. Frege (1848–1925). Por consejo de este último pasó tres años (1911 a 1914) con B. Russell (1872–1970) y otros filósofos de Cambridge. En 1915, Wittgenstein volvió a Austria para alistarse en el ejército, participó en la Primera Guerra Mundial y pasó unos meses en un campo de prisioneros. Durante este periodo escribió las notas y borradores que darían lugar al *Tractatus logico-philosophicus* (TLF), texto emblemático del “primer Wittgenstein” publicado en inglés en 1922 con prólogo de B. Russell. Durante los años 1920 Wittgenstein se mantuvo alejado de la filosofía académica, renunció a la inmensa fortuna familiar y trabajó como jardinero, profesor de secundaria y arquitecto (figura 2). En esos años mantuvo relaciones esporádicas y críticas con miembros del Círculo de Viena, que adoptó el TLF como uno de sus textos fundacionales. En 1929, reclamado por sus colegas de Cambridge, comenzó a impartir clases en el Trinity College y se inició así el periodo del llamado “Wittgenstein medio”, caracterizado por el rechazo de la filosofía dogmática. De esta época son los *Cuadernos azul y marrón*, entre otros textos publicados

póstumamente. Durante los años 1930 y 1940 desarrolló seminarios en Cambridge, interrumpidos por la Segunda Guerra Mundial, donde elaboró las ideas de sus *Investigaciones filosóficas* (IF), obra representativa del “segundo Wittgenstein” y publicada tras la muerte del filósofo. Después de renunciar a su puesto de profesor en 1947 y de realizar diversos viajes a EE. UU. e Irlanda, murió en 1951 en Cambridge como consecuencia de un cáncer de próstata³²⁻³⁵.

El TLF está construido en torno a siete proposiciones fundamentales (1-7). A cada una de ellas, salvo la última, le sigue una serie, jerárquicamente estructurada y numerada, de proposiciones asociadas. “El mundo es todo lo que es el caso” (1)^{35(p9)}. El mundo es el conjunto de los hechos (1.1), y está representado en el pensamiento y en el lenguaje en forma de proposiciones significativas, con sentido. Una proposición es una figura (*Bild*, un modelo, una representación) de la realidad (4.01), que puede ser verdadera o falsa. Mundo, pensamiento y proposición comparten una misma estructura lógica. La forma general de una proposición es: así es como están las cosas (4.5). Solo los estados de cosas fácticos pueden ser representados por proposiciones significativas: las proposiciones de las ciencias naturales. Así, finalmente (7), “de lo que no se puede hablar hay que callar”^{35(p137)}. Lo que no puede ser dicho puede, en cambio, ser mostrado, es lo místico, y este es el ámbito tradicional de la ética, la estética y la metafísica. “No *cómo* sea el mundo es lo místico, sino *que* sea” (6.44)^{35(p135)}. La función terapéutica de la filosofía es distinguir las proposiciones con sentido de las que no lo tienen; no *resolver* problemas filosóficos, sino *disolverlos* en su estructura lógica. La mayoría de las proposiciones y preguntas que se encuentran en las obras filosóficas no son falsas, sino que carecen de sentido (4.03). La filosofía, así, no es una teoría o una doctrina, sino una actividad dirigida a la clarificación de los pensamientos (4.112) y a la crítica del lenguaje. “*Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo” (5.6)^{35(p105)}.

El texto de las IF fue publicado póstumamente en 1953. La primera parte consta de 693 párrafos numerados, y estaba preparada para su publicación ya en 1946. La segunda parte fue añadida posteriormente por los editores con el título de *Filosofía de la psicología: un fragmento*. En la primera parte, se presenta de nuevo la filosofía en su función terapéutica en relación con el lenguaje, la verdad, el pensamiento y la intencionalidad. Wittgenstein critica ahora, contra su propia posición en el

TLF, la interpretación del lenguaje como representación, y ofrece una nueva forma de considerarlo, en función de su uso. “El significado de una palabra es su uso en el lenguaje” (§43)^{35(p205)}. Una palabra puede tener usos diversos, como los elementos de una caja de herramientas. El significado de una palabra depende del *juego lingüístico* en que se inscriba. Existen infinidad de juegos lingüísticos (p. ej., crear una historia, hacer un chiste o traducir), y cada uno de ellos forma parte de lo que Wittgenstein llama una forma de vida (*Lebensform*). “Imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (§19)^{35(p179)}. Los diferentes usos posibles de una misma palabra no están ligados por una generalidad, sino por un “aire de familia”. El uso de una palabra dentro de un juego lingüístico está regulado por una regla, que no es algo abstracto, sino una actividad, una gramática, compartida por una comunidad de hablantes (que tienen una forma de vida en común). Cada gramática no expresa una estructura lógica profunda del lenguaje, sino la forma de vida que comparten, de hecho, sus hablantes. Se produce un malentendido en el uso del lenguaje, p. ej., cuando se habla del espíritu (*Geist*), de las actividades espirituales (o psicológicas) (§308) y de las sensaciones privadas (p. ej., tengo dolor). No es posible un lenguaje privado.

En cuanto a la filosofía, su modelo ya no es para Wittgenstein el de las ciencias naturales, y el filósofo alemán rechaza ahora lo hipotético, la generalidad y el dogmatismo. No hay un único método filosófico, sino la aplicación de diferentes terapias (§133d) que indican en cada caso cómo “mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas” (§309)^{35(p377)}.

Hay una evolución en el pensamiento de Wittgenstein desde la lógica, el lenguaje y la representación (la mente, podríamos decir) hacia las condiciones pre-rationales y pre-lingüísticas de nuestro modo de actuar en el mundo (el cuerpo, el instinto, la condición animal del ser humano). Y paralelamente, podríamos decir también, desde la estructura (lógica, gramatical) a la acción. Para D. Moyal-Sharrock, la principal contribución del filósofo alemán habría sido “devolver la vida al animal en nosotros, el animal que está presente en cada fibra de nuestro ser y por ello también en nuestro pensar y razonar”³⁶. Eso sería, en definitiva, lo místico, como sugiere Isidoro Reguera³⁵.

El abordaje de la actividad psíquica (incluida la memoria) se encuentra en el segundo periodo del filósofo y, sobre

todo, en el llamado, por D. Moyal-Sharrock y otros, “tercer Wittgenstein”, sus notas sobre filosofía de la psicología y *Sobre la certeza*. (Recordemos que Wittgenstein solo publicó en vida el TLF, y que gran parte de lo publicado póstumamente corresponde a notas de trabajo suyas y a transcripciones de conversaciones y clases). En el contexto de los debates internos de la psicología en la segunda mitad del s. XX, diversas interpretaciones del pensamiento de Wittgenstein han prestado apoyo a posiciones conexionistas (basadas en redes neuronales) y enactivistas (con el cuerpo situado en el mundo como protagonista) enfrentadas al cognitivismo dominante^{37,38}; y permiten anticipar, incluso, algunos resultados de la neurociencia cognitiva más reciente³⁹.

Precisamente, la reivindicación de Wittgenstein por parte de estas perspectivas críticas con el cognitivismo psicológico, emergentes hace unas décadas, nos ayudan a entender mejor las manifestaciones del filósofo austriaco en torno a la memoria.

El cognitivismo clásico (p. ej., el representado por J. Fodor [1935–2017]) considera dos niveles de análisis de los procesos mentales: 1) un nivel intencional, el de la psicología cotidiana, en el que se trata de creencias, recuerdos, deseos y otros estados intencionales (“actitudes proposicionales” para Fodor); y 2) un nivel computacional, el programa interno, que a su vez implica un tercer nivel físico subyacente (*hardware*). Entre estos niveles existe una correlación demostrable. Es este dualismo de raíz cartesiana, según sus críticos, al que se opone Wittgenstein *avant la lettre*. Como señala D.G. Stern, hablar de “estados de la mente” y de “huellas cerebrales”, ese lenguaje es el que nos lleva a asumir de forma natural que hay algo “almacenado en el cerebro que se corresponde con nuestra experiencia pasada”³⁷.

Desde posiciones enactivistas se ha reivindicado también, como un cambio de paradigma, la interpretación por Wittgenstein de muchos fenómenos generalmente asociados a la memoria procedimental, y aun a la memoria declarativa, en términos de capacidades o habilidades adquiridas por el sujeto³⁸. La memoria autobiográfica, episódica, no es para Wittgenstein un almacén de recuerdos, huellas o engramas, escritos en el cerebro, y la memoria procedimental no es ni siquiera memoria, sino un conjunto de capacidades adquiridas por nuestro organismo. No hay nada en el sistema nervioso que corresponda exactamente a un recuerdo determinado, sino que es el conjunto de nuestra actividad,

que incorpora la experiencia de actividades anteriores, la que guarda alguna relación (inconmensurable, no lineal) con la función y la estructura del sistema nervioso^{38,40}.

En *De la certeza*, Wittgenstein habla de goznes (*Angelsätze, hinge propositions*), esto es, creencias básicas e injustificables, no cognitivas, que soportan, como hacen los goznes con respecto al movimiento de una puerta, nuestras actividades cognitivas conscientes. Estos goznes, como certezas “naturales, instintivas o animales” pueden también ser adquiridas (como, p. ej., el lenguaje natural) y encuadrarse dentro de lo que llamamos memoria autobiográfica o memoria semántica. No interviene nada parecido a la memoria en lo que Wittgenstein considera nuestras “certezas lingüísticas” (el uso adecuado de la noción de color rojo, p. ej.). En cuanto a las certezas autobiográficas, sería más bien su afectación patológica lo que las haría manifestarse como “memoria”³⁸.

Martin Heidegger, en los márgenes de la filosofía y de la ciencia

Si, en el caso de los autores anteriores, intentar siquiera “introducir” su pensamiento en unos pocos párrafos resulta temerario, cuando llegamos a Heidegger, el intento, en palabras de Gadamer (1900–2002), su discípulo más eminente, puede llegar a ser “directamente pernicioso”^{41(p31)}. Por lo demás, el pensamiento heideggeriano forma buena parte del marco noético (intelectual) en el que se inscribe esta serie de artículos, y estará presente, explícita o implícitamente, en todos ellos. Nos limitaremos aquí a unos breves apuntes introductorios. Martin Heidegger nació en 1889 en Baden, Alemania. Después de participar en la Primera Guerra Mundial, aunque no en el frente, fue profesor de filosofía en Friburgo, donde ejerció como ayudante de Husserl. En 1923 se trasladó a Marburgo y allí escribió *Ser y tiempo* (1927), su primer texto fundamental, que tuvo un impacto inmediato en el panorama filosófico del momento. En 1928 volvió a Friburgo, donde sucedió a Husserl en la cátedra, y en 1933, tras ser nombrado rector de la universidad, pronunció el discurso de apertura de curso que viene pesando en la conciencia de los heideggerianos desde entonces. Su breve vinculación ideológica al nazismo (hasta 1936), aún más evidente después de la publicación de los primeros *Cuadernos Negros* (apuntes de aquellos años) en 2014, por más que dejara el rectorado de Friburgo diez meses después de su nombramiento, le valió la prohibición de ejercer la

docencia, una vez terminada la guerra, entre 1944 y 1951. Conviene señalar que, como atestiguan esas notas y el resto de su obra, la relación ambigua de Heidegger con el nacionalsocialismo no implicó en ningún momento su adscripción al biologicismo ni al racismo del régimen nazi. Como ha señalado recientemente Gianni Vattimo (1936–2023), hay que lamentar que, en aquellos tiempos marcados por el radicalismo, el activismo político y la búsqueda de “lo auténtico”, Heidegger hubiera “elegido mal el partido al que unirse”^{42(p101)}.

El pensamiento de Heidegger, su “camino del pensar”^{43(p138)} es inmenso, entre otros motivos porque, aun habiendo creado todo un conjunto de conceptos nuevos, una manera propia y original de pensar la vida humana y el mundo, lo hizo volviendo sobre los hitos principales de la filosofía occidental⁴⁴. Análogamente, su proyección posterior sobre la filosofía contemporánea (principalmente la continental) es inabarcable, y evoca, en un ámbito no muy alejado de los intereses del filósofo alemán (el poético), la influencia interpretativa y creativa de Bob Dylan en la música popular contemporánea. Cuántas músicas que escuchamos “nos suenan” a Dylan, sean o no canciones suyas, y cuántas filosofías de los últimos 80 años nos suenan también a Heidegger. Intentaremos presentar brevemente algunos conceptos claves en el pensamiento de Heidegger, antes de abordar su aproximación particular a la memoria.

Para Heidegger, la tarea principal de la filosofía se centra en el problema del ser, entendido, no como la suma de las cosas (los entes), sino como su existencia misma (“diferencia ontológica” entre ente y ser), que, para algunos intérpretes, se identifica con el sentido de esa existencia^{45,46}. “¿Por qué es el ente y no más bien la nada?”, se pregunta el filósofo en su *Introducción a la metafísica*^{47(p11)}. Se trata, para Heidegger, del problema olvidado por la metafísica en la historia de Occidente (el “olvido del ser”), y que ha dado lugar, después de Kant, al desarrollo de las ciencias modernas. Estas se ocupan del conocimiento y el dominio (tecnocientífico) de los entes en ámbitos específicos de la realidad “y nada más”^{48(p41)}. Sin embargo, la vida, la existencia humana, que Heidegger recoge en su concepto de *Da-sein* (“ser-ahí”), el ser humano situado en el mundo (“ser-en-el-mundo”), está esencialmente abierta al ser. “La «esencia» del *Dasein* consiste en existencia”^{49(p63)}. El análisis del *Dasein* (la analítica existencial) revela la estructura del ser-en-el-mundo; el mundo como totalidad instrumental de significados, de “instrucciones” de las cosas; el *Dasein*



Figura 3. Martin Heidegger con el poeta René Char (1966). A pesar de sus diferentes itinerarios vitales (Char había luchado en la resistencia durante la Segunda Guerra Mundial), ambos mantuvieron una profunda amistad y compartieron un interés común por el lenguaje poético como instrumento y lugar de revelación de la existencia humana. (Fuente: <https://twitter.com/rebeca6169/status/1272154816186368000/photo/1>)

como comprensión (*Verstehen*) y cuidado (*Sorge*), compartidos en coexistencia con los otros (*Mitsein*), y lanzado en un proyecto (*Entwurf*) abierto; el *Dasein*, por último, como situación afectiva (*Befindlichkeit*), en la que tiene un papel especial la angustia (*Angst*) ante la nada, como pre-comprensión del mundo que escapa al propio ser humano. La raíz de todas las estructuras del *Dasein* es su *Geworfenheit* (el estar arrojado en el mundo), la facticidad de la existencia, su finitud. Es la anticipación de la finitud, la aceptación de la muerte como posibilidad insuperable, lo que confiere historia, temporalidad (*Zeitlichkeit*), al *Dasein*. La temporalidad es el sentido del ser del *Dasein*.

Después de la *Kehre* (el “giro”) de los años 1930, cuando Heidegger escribe textos fundamentales sobre la verdad, el arte, la poesía y el lenguaje, el filósofo alemán reformula la relación entre la vida humana, el mundo y el ser (figura 3); y suele citarse la *Carta sobre el humanismo* (1947) como el texto de referencia para una introducción a este “segundo Heidegger”. Un término clave que aparece ahora asociado al *Dasein* es el de existencia, y este modo singular de “existencia” propio del ser humano es designado como acontecimiento (*Ereignis*) del ser. En el *Ereignis* desaparece la relación clásica (de Descartes a Hegel, pasando por Kant) entre sujeto y objeto, que es sustituida por una apropiación recíproca del ser humano y el ser (*eigen* = propio). En este acontecimiento apropiador (*Ereignis*), desempeña un papel fundamental el lenguaje. (Para una introducción “amable” al pensamiento de Heidegger, véase Duque⁵⁰ y Vattimo⁵¹).

(...) el hombre no es solo un ser vivo que junto a otras facultades posea también la del lenguaje. Por el contrario, el lenguaje es la casa del ser: al habitarla el hombre ex-siste, desde el momento en que, guardando la verdad del ser, pertenece a ella^{52(p47)}.

A pesar del papel fundamental de la temporalidad en la estructura existencial del *Dasein* (*temporeidad*, como temporalidad propia del *Dasein*), y a pesar de que el “olvido del ser” es un tema de reflexión constante en relación con el problema del ser, Heidegger aborda explícitamente la memoria en escasas ocasiones a lo largo de su obra. Resulta sugestiva la comparación con Bergson, en cuyo pensamiento las nociones de “vida” y “memoria” son tan fundamentales como en Heidegger, si bien el filósofo francés las aborda siempre explícitamente y, por decir así, en primer plano⁴.

En 1921, durante su primera etapa de Friburgo, Heidegger impartió un curso sobre “Agustín y el neoplatonismo”, donde se centró en el Libro X de las *Confesiones*. Como ya se indicó en el primer artículo de esta serie³, es ahí donde Agustín presenta su propia experiencia e interpretación de la memoria. Para el filósofo de Hipona, se trata de un tesoro de imágenes incontables que han dejado los sentidos, a lo largo de la vida (memoria episódica, diríamos hoy), depositadas en “el gran receptáculo de la memoria y no sé qué secretos e inefables senos suyos”^{53(p347)}. Es también allí donde “me encuentro con mí mismo y me acuerdo de mí y lo que hice”^{53(p348)} (memoria autobiográfica), y donde están almacenadas “todas aquellas nociones aprendidas

de las artes liberales”^{53 (p349)} (memoria semántica). Es la memoria del pasado la que me permite reconocer el presente (y mi yo actual), y la que me permite esperar el futuro. La memoria personal es inabarcable, infinita y eterna, como lo son las cosas del mundo inteligible platónico y neoplatónico, al que pertenece el alma. A esta infinitud del alma opone Heidegger la facticidad de la vida, la vida fáctica y finita humana con la que inicia el desarrollo teórico que culminará unos años más tarde en la analítica existencial del *Dasein* de *Ser y tiempo* (1927)⁵⁴.

Es en la segunda parte de *Ser y tiempo* donde Heidegger trata de la memoria, un tanto indirectamente, al abordar la temporalidad del *Dasein*, la estructura temporal de una de sus categorías esenciales (*existenciarios*), el cuidado (*Sorge*). “El *Dasein* es un ente al que en su ser le va este mismo ser”^{49(p209)}. Esta estructura, que recorre y unifica el transcurso entero (*Streckung*) de la existencia del *Dasein*, desde el nacimiento hasta la muerte, se manifiesta dinámicamente en tres “éxtasis” temporales, en los que está puesta en cuestión la existencia del ser humano para él mismo:

1. El futuro, no la serie de instantes que todavía no han sido, sino el horizonte de intenciones, objetivos y esperanzas en que se sitúa nuestra vida como proyecto.
2. El presente, en el que siempre “caemos” (*Verfallen*), definido, no por un instante cronológico, sino por una situación constituida por preocupaciones, necesidades, exigencias, obstáculos y oportunidades.
3. El pasado, la disposición (*Befindlichkeit*) hacia lo que ha sido, que revela un estado de ánimo (*Stimmung*), el mejor acceso hacia nuestra existencia prerreflexiva, nuestro “estar arrojados” en el mundo (*Geworfenheit*).

Una cuestión esencial, derivada de la analítica existencial del *Dasein* en *Ser y tiempo*, y que recorre toda la obra posterior de Heidegger, es la de la existencia auténtica (propia)/inauténtica (impropia). La caída (*Verfallen*) del *Dasein* en la vida cotidiana común (que no tiene una implicación moral) determina su “no-ser-sí-mismo”. La autenticidad (*Eigentlichkeit*) del *Dasein*, por el contrario, se caracteriza por la apropiación de sí mismo, de su propio proyecto (“su posibilidad más suya”) y por la apertura al mundo, a las cosas, como parte de ese proyecto, al conocimiento verdadero y la responsabilidad que todo ello implica⁵¹. Especialmente en el “segundo Heidegger”, la inautenticidad/autenticidad del *Dasein* aparece estrechamente vinculada a la cuestión de la

técnica⁵⁵. Para Heidegger cada uno de los éxtasis temporales referidos tiene un modo auténtico y uno inauténtico de ser. Podemos dejar que las circunstancias se presenten sin más, pasivamente (*Gewärtigen*), o podemos, en cambio, vivir el momento (*Augenblick*) decididamente y lanzarnos hacia el futuro, anticipándolo (*Gegenwärtigen*). El modo inauténtico de haber sido es el olvido (*Vergessenheit*), mientras que el modo auténtico es la repetición o recuperación (*Wiederholung*), la reapropiación de lo que uno ya ha sido, su “ser más propio”. La noción existencial de memoria implica, así, la recuperación de uno mismo a partir de un pasado ya olvidado: “recordar solo es posible sobre la base de olvidar, no viceversa”⁵⁶.

En los últimos apartados de *Kant y el problema de la metafísica* (1929), Heidegger resume el papel de la analítica del *Dasein*, de su finitud, en la fundamentación de la metafísica. Allí dice que “el acto ontológico-fundamental de la metafísica del *Dasein* es un recuerdo (*Wiedererinnerung*). Y añade: “El recuerdo auténtico debe interiorizar (*verinnerlichen*) siempre lo recordado, es decir, hacerlo salir de nuevo, cada vez más, en su posibilidad más íntima”⁵⁷.

Conclusiones

Los tres pensadores convocados en este artículo sitúan al ser humano frente a su realidad existencial, biológica (aquí diríamos zoética y biótica³) fundamental: lo instintivo, bien sea el deseo (Freud) o el lenguaje (Wittgenstein), o bien la finitud de la existencia (Heidegger). A esta realidad, cuando es patológica o inauténtica, se enfrentan mediante una actitud y una metodología terapéuticas (Freud y Wittgenstein) o con una decidida opción por la autenticidad de la vida, personal y colectiva (Heidegger). Si en Freud encontramos un modelo teórico de la memoria (al servicio de una práctica terapéutica, el psicoanálisis), Wittgenstein nos sitúa críticamente ante la diferencia radical que existe entre el uso cotidiano, convencional, que hacemos de la noción de recuerdo y de memoria (ámbito de la gramática) y, por un lado, los procesos naturales, fisiológicos asociados (ámbito de la ciencia) y, por otro, su interpretación hipostasiada en forma de conceptos abstractos, mentales o psíquicos (ámbito de la “mala filosofía”). Frente a la ciencia, silencio, y frente a la mala filosofía, su propia terapia, basada en el buen uso del lenguaje. Para Heidegger, por último, la memoria, el recuerdo, es, como ya lo era para Bergson⁴, un elemento constitutivo de la unidad existencial de la vida humana, singular y colectiva.

Conflicto de intereses

Este trabajo no ha sido presentado, ni en parte ni en su totalidad, en la Reunión Anual de la SEN ni en ningún otro congreso, y no ha recibido para su elaboración ninguna financiación específica.

Bibliografía

1. Machado M, Machado A. Obras completas. Madrid: Biblioteca Nueva; 1984. p. 836. [Machado A. “Traveller, there is no path.” Cusack A, trad. A minimum of poetry (Internet) (consultado 11 mar 2024). Disponible en: http://minimo.50webs.org/caminante_eng.html].
2. Dylan B. Letras (1962 – 2001). Madrid: Alfaguara; 2007. p. 318. [Dylan B. Bringing it all back home (disco). Nueva York: Columbia; 1965. Pista 8, Mr. Tambourine Man].
3. Rábano Gutiérrez A. Ciencia y filosofía de la memoria en el siglo XXI. (1) Una aproximación hermenéutica. *Neurosci Hist.* 2021;9(2):83-92.
4. Rábano Gutiérrez A. Ciencia y filosofía de la memoria en el siglo XXI. (2) Antecedentes: controversias científico-filosóficas en los inicios del siglo XX. *Neurosci Hist.* 2023;11:22-32.
5. Sartre JP. Crítica de la razón dialéctica. Cuestiones de método. Buenos Aires: Losada; 1963. p. 15. [Sartre JP. Search for a method. Barnes H, trad. Nueva York: Alfred A. Knopf; 1963].
6. Snow CP. The two cultures. Cambridge: Cambridge University Press; 2000.
7. Duque F. Filosofía de la técnica de la naturaleza. Madrid: Abada; 2019.
8. Meana L. Stefan Zweig ante el féretro de Sigmund Freud. *La Nueva España.* 24 feb 2022;cultura:6. [consultado 22 feb 2024]. Disponible en: <https://www.luismeana.com/s-zweig-oracion-funebre-a-s-freud/>
9. Auden WH. Canción de cuna y otros poemas. Iriarte E, trad. Barcelona: Lumen; 2006. [Auden WH. Another time: poems. Nueva York: Random House; 1940].
10. Jay ME. Sigmund Freud. En: *Britannica* [Internet]. 26 jul 1999 [actualizado 13 feb 2024, citado 22 feb 2024]. Disponible en: <https://www.britannica.com/biography/Sigmund-Freud>
11. Freud S. Obras completas. Tomo XVII. Una dificultad del psicoanálisis. Buenos Aires: Amorrortu; 2013. p. 125-35.
12. Yeung AWK. Is the influence of Freud declining in psychology and psychiatry? A bibliometric analysis. *Front Psychol.* 2021;12:631516.
13. Feeley AM. The relevance of Freud to modern psychiatry. *Psychiatry.* 2008;7:203-5.
14. Thornton SP. Sigmund Freud (1856—1939). En: *Internet Encyclopaedia of Philosophy* [Internet]. [consultada 22 feb 2024]. Disponible en: <https://iep.utm.edu/freud/>
15. Assoun PL. Freud. La filosofía y los filósofos. Barcelona: Paidós; 1982.
16. McCrone J. Freud's neurology. *Lancet Neurol.* 2004;3:320.
17. Rojas-Jara C. Los escritos de Freud sobre la cocaína (1884-1887): sujeto, objeto y contexto. *Revista de Psicología.* 2018;27:1-7.
18. Hoffman L. One hundred years after Sigmund Freud's lectures in America: towards an integration of psychoanalytic

- theories and techniques within psychiatry. *Hist Psychiatry*. 2010;21:455-70.
19. Grondin J. ¿Qué es la hermenéutica? Barcelona: Herder; 2008. p. 113.
 20. Kenny DT. Freud, Sigmund. En: *Encyclopedia of personality and individual differences*. Zeigler-Hill V, Shackelford TK, eds. [s.l.]: Springer International Publishing; 2020. p. 1646-53.
 21. Terdiman R. Memory in Freud. En: *Memory. Histories, theories, debates*. Radstone S, Schwarz B, eds. Nueva York: Fordham University Press; 2010. p. 94.
 22. Lothane Z. Freud's 1895 project. From mind to brain and back again. *Ann N Y Acad Sci*. 1998;843:43-65.
 23. Ramón y Cajal S. *Histologie du système nerveux de l'homme & des vertébrés*. Madrid: CSIC, 1952.
 24. Freud S. *Obras completas. Volumen 2: Ensayos VII-XVI. Proyecto de una psicología para neurólogos y otros ensayos*. Barcelona: Orbis; 1988. [Freud S. Project for a scientific psychology. Mosbacher E, Strachey J, trads. En: Freud S, Bonaparte M, Freud A, eds. *The origins of psycho-analysis: letters to Wilhelm Fliess, drafts and notes, 1887-1902*. Nueva York: Basic Books; 1954. p. 347-445].
 25. Centonze D, Siracusano A, Calabresi P, Bernardi G. The project for a scientific psychology (1895): a Freudian anticipation of LTP-memory connection theory. *Brain Res Rev*. 2004;46:310-4.
 26. Pribram K. Freud's project for a scientific psychology in the 21st century. En: *Psychoanalysis as an empirical, interdisciplinary science*. Giampieri-Deutsch P, ed. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; 2005. p. 169-77.
 27. Derrida J. Freud and the scene of writing. *Yale French Studies*. 1972;48:74-117.
 28. Krell DF. *Of memory, reminiscence and writing. On the verge*. Bloomington (IN): Indiana University Press; 1990.
 29. Schwab M. Sigmund Freud and Jacques Lacan. En: *The Routledge handbook of philosophy of memory*. Bernecker S, Michaelian K, eds. Nueva York: Routledge; 2017.
 30. Freud S. *Obras completas, V. La interpretación de los sueños (segunda parte)*. Buenos Aires: Amorrortu; 1991. [Freud S. *The interpretation of dreams*. Strachey J, trad. En: Freud S. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. Vol. IV. Londres: The Hogarth Press; 1953].
 31. Freud S. *Obras completas, II. Una teoría sexual y otros ensayos*. Madrid: Biblioteca Nueva; 1934. [Freud S. *Beyond the pleasure principle*. Strachey J, trad. Nueva York: W.W. Norton & Company; 1961].
 32. Biletzki A, Matar A. Ludwig Wittgenstein. En: *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy [Internet]*. Zalta N, Nodelman U, eds. 8 nov 2002 [actualizado 20 oct 2021, citado 22 feb 2024]. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/wittgenstein/>.
 33. Richter J. Ludwig Wittgenstein (1889–1951). En: *Internet Encyclopaedia of Philosophy [Internet]*. [consultado 22 feb 2024]. Disponible en: <https://iep.utm.edu/wittgenst/>
 34. Hartnack J. *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*. Barcelona: Ariel; 1977.
 35. Reguera I. *Ludwig Wittgenstein (I)*. Madrid: Ed. Gredos; 2009.
 36. Moyal-Sharrock D. Wittgenstein's razor: the cutting edge of enactivism. *Am Philos Q*. 2013;50:263-79.
 37. Stern DG. Models of memory: Wittgenstein and cognitive science. *Philos Psychol*. 1991;4:203-18.
 38. Moyal-Sharrock D. Wittgenstein and the memory debate. *New Ideas Psychol*. 2009;27:213-27.
 39. Cole J. Wittgenstein's neurophenomenology. *Med Humanit*. 2007;33:59-64.
 40. Hamilton A. Ludwig Wittgenstein. En: *The Routledge handbook of philosophy of memory*. Bernecker S, Michaelian K, eds. Nueva York: Routledge; 2017. p. 546-66.
 41. Gadamer HG. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder; 2002.
 42. Vattimo G. *Alrededores del ser*. Barcelona: Galaxia Gutenberg; 2020.
 43. Garcés M. *Filosofía inacabada*. Barcelona: Galaxia Gutenberg; 2018.
 44. Martínez Marzoa F. *Heidegger y la historia de la filosofía*. Taula. 1990;13-14:99-111.
 45. Sheehan T. *Making sense of Heidegger. A paradigm shift*. Londres: Rowman & Littlefield; 2015.
 46. Sheehan T. *Rewriting Heidegger*. *Differenz*. 2023;10:167-193.
 47. Heidegger M. *Introducción a la metafísica*. Ackermann Pilári Á, trad. Barcelona: Gedisa; 2014. [Heidegger M. *Introduction to metaphysics*. Fried G, Polt R, trad. New Haven (CT): Yale University Press; 2000].
 48. Heidegger M. ¿Qué es metafísica? y otros ensayos. Zubiri X, trad. Buenos Aires: Ed. Siglo Veinte; 1992. [Heidegger M. *What is metaphysics?* Farrell Krell D, trad. En: Farrell Krell, ed. *Martin Heidegger: basic writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*. San Francisco: HarperSanFrancisco; 1993].
 49. Heidegger M. *Ser y tiempo*. Rivera JE, trad. Madrid: Trotta; 2009. [Heidegger M. *Being and time*. Macquarrie J, Robinson E, trad. Oxford: Blackwell; 1962].
 50. Duque F. *Martin Heidegger: en los confines de la metafísica*. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 1996;13:19-38.
 51. Vattimo G. *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa; 2009.
 52. Heidegger M. *Carta sobre el humanismo* Cortés H, Leyte A, trads. Madrid: Alianza; 2013. [Heidegger M. *Letter on humanism*. Capuzzi F, Glenn Gray J, Farrell Krell D, trad. En: Farrell Krell, ed. *Martin Heidegger: basic writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*. San Francisco: HarperSanFrancisco; 1993].
 53. Fernández C. *Los filósofos medievales, I*. Madrid: Editorial Católica; 1979. [Saint Augustine. *The confessions of Saint Augustine* [e-book]. Pusey EB, trad. [s.l.]: Project Gutenberg; 2001 (consultado 11 mar 2024). Disponible en: <https://www.gutenberg.org/files/3296/3296-h/3296-h.htm>].
 54. Barash JA. Heidegger and the metaphysics of memory. *Studia phenomenological*. 2008;8:401-9.
 55. Heidegger M. *La pregunta por la técnica*. Escudero JA, trad. Barcelona: Herder; 2021.
 56. Carman T. *Martin Heidegger*. En: *The Routledge handbook of philosophy of memory*. Bernecker S, Michaelian K, eds. Nueva York: Routledge; 2017. p. 557-62.
 57. Heidegger M. *Kant y el problema de la metafísica*. Ibscher Roth G, trad. México D. F.: Fondo de Cultura Económica; 2013. [Heidegger M. *Kant and the problem of metaphysics*. Churchill JS, trad. Bloomington (IN): Indiana University Press; 1962].