



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

La imaginación histórica y la crisis de la cultura en Sigmund Freudlo

Autor:

Acha, José Omar

Tutor:

Sazbón, José Isidoro

1999

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia

Grado

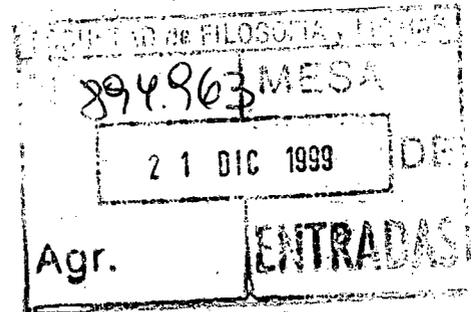


FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Tesis 8-6-1

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTORIA



TESIS DE LICENCIATURA

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

LA IMAGINACIÓN HISTÓRICA Y LA CRISIS DE LA CULTURA
EN SIGMUND FREUD

ESTUDIANTE: JOSÉ OMAR ACHA

SEMINARIO ANUAL DE TESIS: CONSTELACIONES CULTURALES EN LA
EUROPA DEL SIGLO XX (PROF. J. SAZBÓN, DIRECTOR)

Buenos Aires, 1999

ÍNDICE

PRÓLOGO.....3

CAP. I. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS10

CAP. II. ORÍGENES DE LA SEXUALIDAD Y PROLEGÓMENOS DE LA CULTURA.....25

CAP. III. LOS RAZONAMIENTOS FREUDIANOS Y LA CONCEPCIÓN
HIPOTÉTICA DEL CONOCIMIENTO.....87

CAP. IV. IMAGINAR LA HISTORIA.....105

CAP. V. EL PSICOANÁLISIS COMO TEORÍA DE LA CULTURA.....195

CAP. VI. EPÍLOGO: EVOLUCIONISMO Y CRISIS CULTURAL.....238

BIBLIOGRAFÍA.....261

Prólogo

El presente texto intenta reconstruir las modalidades de emergencia de la preocupación de Sigmund Freud por la condición de la cultura de su época en tanto culminación de su concepción de la historia de la humanidad. Nos encontramos aquí, pues, con la articulación de dos problemas que podrían distinguirse. Por una parte está la génesis y desarrollo de la cultura como resultado de las tensiones propias de la actuación de los seres humanos en sociedad. La cultura, sin embargo, no era considerada por Freud en términos de las condiciones estructurales y eternas de su surgimiento, sino como una institución ligada al pasado, tanto de la especie humana como de cada uno de los individuos que la componen. Sin embargo, no caben dudas de que esa analítica de la cultura es propia de una tematización de las neurosis como no lo era de una conexión con el pasado de la humanidad. Freud no necesitaba dedicar esfuerzos para establecer esa conexión. No creemos que existiera una "lógica interna" que derivara de la teoría de las neurosis una muy determinada imaginación histórica recién advenida con claridad hacia 1912. Nuestra investigación intenta elaborar hipótesis de comprensión (y eventualmente alguna de "explicación") de esa aventura historiográfica en el psicoanalista Freud.

Encontramos que Freud estudió por décadas la historia de la humanidad. No lo hizo de manera sistemática ni constante. Un expediente decisivo en tal búsqueda consistió en articular un relato del desarrollo de las instituciones sociales y culturales, que supusieron explicar a través del arsenal teórico psicoanalítico el nacimiento de la religión, la contención de los impulsos egoístas, sádicos y sexuales a nivel grupal e individual, y la aceptación de una autoridad. Esta operación historiográfica es, bien vista, una genealogía de las instituciones y las creencias que, para Freud, explican la situación contradictoria y tensa ínsita en la crisis cultural de su tiempo. Cercada, asediada sin descanso por las pulsiones de placer y de muerte, la historia y el psicoanálisis apuntan a mostrar la dialéctica peligrosa de la Kultur.

Esa marca de la historicidad es la metáfora de la crisis permanente del sujeto en su constitución. El apuntalamiento (*Anlehnung*) biológico de las pulsiones no es desde luego un asunto que se finiquita en la determinación *biológica*, sino que surge -en Freud- de una fuente endosomática sin limitarse a expresar una fuerza natural. Precisamente en la creación de la hipótesis del *Trieb* es que la configuración imaginaria de la inserción social y cultural del sujeto no puede separarse de su historia. Desde los feminismos se ha discutido el descuido de Freud respecto a la historia de la mujer en un presunto androcentrismo y luego una actitud deletérea respecto a una dignidad del género. No entraré en esa problemática, sin duda necesaria. El punto central es que el "desarrollo" de los sujetos (masculinos y femeninos) no elude el carácter dramático del conflicto pulsional, y este es irreductible a la gestación inmanente del destino *a priori* de un germen. El carácter constitucional (heredado) de los motivos pulsionales no puede distinguirse, en su concreción psíquica, de las experiencias de la vida, de los tratos con otras personas, de los investimentos de libido que ocurren permanentemente. La perversidad polimorfa estudiada en 1905 es el modelo de aquel drama de la existencia.

Más que el recuerdo interesa la comprensión histórica designada por Freud como condición de posibilidad de lo histórico onto y filogenético. La investigación sobre Leonardo da Vinci (y podríamos remitirnos también a los diversos casos, especialmente el de Juanito o aquel del Hombre de los Lobos) muestra la impronta decisiva que la imaginación desempeña en la interpretación de lo reprimido que retorna. Lo verdadero del "efecto buitres" de la lectura freudiana del recuerdo de Leonardo no reside en la correspondencia empírica del ave que introduce su cola-falo entre los labios del niño, sino en la refiguración imaginaria que éste realiza de su ligazón con la madre. Ahora bien, esa constitución imaginaria de la biografía es intrínseca a la operación de generación subjetiva de sentido, rastreable en las obras de Leonardo, en su compulsión por saber, en su dificultad para acabar sus obras artísticas.

La misma operación de la imaginación existe en *Tótem y Tabú*. ¿Qué es el asesinato del padre primordial por los hermanos que por ese acto instituyen la cultura sino la representación del "complejo nuclear de la neurosis"? En el "mito" elaborado trabajosamente por Freud (que estudió tres años para escribir un texto no necesario en términos pragmáticos) se recompone la dialéctica de las pulsiones que originaron, cuando alguien para agredir arrojó un insulto antes que una piedra, la cultura. Ese inicio de la cultura es la propia estructura de la inscripción del sujeto en el orden de los símbolos. Del mismo modo es posible leer *Moisés y la religión monoteísta*. La teoría freudiana de la proveniencia egipcia del visitante del Monte Sinaí no se limita a enunciar una proposición empírica, sino que representa la emergencia de la ley (y de la identificación) desde una fuente otra, pero que es parte de lo mismo.

La correlación entre desarrollo individual y de la especie plantea numerosas preguntas relativas a la concepción de la historia en Freud, que se anuda con la cuestión fundamental del progreso. Y es que así como -con contradicciones- podríamos reconocer en Freud trazas de un "normal" advenir del individuo maduro hacia la potencialidad de sus fuerzas psíquicas y físicas, es también posible vislumbrar un similar devenir de la especie que estaría marcado por un progreso cultural (económico, científico, etc.) hacia un estadio mejor de la historia. La percepción freudiana de los conflictos interiores a este proceso no modifica tal convicción, aunque le otorga un tono que investigaremos.

Ahora bien, este planteo es ciertamente simplificador si no reconoce el concepto de tiempo implicado en la interpretación que Freud realizó de la biografía y de la historia¹. Concebir un tiempo lineal y evolutivo únicamente hubiera sido posible si Freud como psicólogo hubiera hallado en el individuo y en la especie una fuerza unificadora y originaria cuyo desarrollo estuviera regido por una ley inmanente de crecimiento. Tal sujeto estaría constituyéndose al mismo ritmo de la historia que construye, y así se identificaría con el tiempo histórico. La tesis del retorno de lo reprimido y del carácter atemporal del

¹ Para evitar deslizamientos y confusiones, de aquí en adelante nos referiremos principalmente a la historia individual como "biografía" y a la historia real colectiva de la humanidad como "historia". Designaremos a la

inconsciente, sin embargo, destruye toda posibilidad de una filosofía de la historia (y del desarrollo individual) que suponga una constante evolución hacia etapas cada vez más complejas y mejores.

La importancia de estas consideraciones en Freud es perceptible en la imagen que elabora del desarrollo de las psiconeurosis. En efecto, la ilusión de la cuál el autor de la *Traumdeutung* se pregunta por su porvenir es también la línea de investigación de los deseos, es decir, aquella exploración del retorno a la paz y completud del narcisismo. Las refiguraciones, desplazamientos y reconfiguraciones de ese deseo suponen un trabajo de reconstitución permanente, interminable, del deseo en tanto que tal, es decir, que hacen imposible al sujeto encontrar "allí" un objeto de deseo cuya posesión determine el final de la búsqueda. Y es así que el tiempo evolutivo se ve trastocado y dislocado por la potencia del deseo, irreductible a la lógica, a la regularidad, a la forma evidente, y a la temporalidad del reloj. Veremos cómo Freud estudia esa imposibilidad de adscribir el desarrollo individual a una temporalidad lineal en sus casos.

La correlación indicada entre biografía e historia, sin embargo, no debería llevarnos a pensar que cualquiera fuera la concepción del tiempo y del desarrollo individual que Freud elabora a través de sus casos ella sería traducible, sin cambios, a su concepción de la historia. Por el contrario, dedicaremos especial atención a establecer la especificidad de la dialéctica de la cultura como proceso social, irreductible a una metaforización de la biografía. Veremos, también, cómo se altera la temporalidad del desarrollo para un Freud más inclinado a reconocer el progreso de la humanidad que las virtudes del conjunto de individuos que la compusieron y la forman actualmente.

Si esta será la tarea a que nos abocaremos, está por demás claro que se trata de una indagación pensable en el campo de la historia intelectual. Con esto queremos decir que no buscaremos una explicación causal de las intrincadas elaboraciones teóricas e historiográficas de Freud. Discutiremos en el capítulo I las razones que hacen dificultosas y no siempre convincentes las tentativas de "explicar" a cualquiera producción cultural individual por

razones sólo en parte teóricas. Por ejemplo, decir que Freud produjo tales o cuales teorías por el contexto vienés finisecular, por la circulación de bien determinadas hipótesis y discursos sobre la sexualidad, por la presencia de ciertas perspectivas historiográficas, por su origen judío, por sus deseos de dinero y prestigio, por la existencia de precedentes como Charcot o Breuer, etc., hasta ahora no han constituido "explicaciones" exentas de paradojas y puntos irresolubles. No significa esto que no se trate de intentos importantes o recuperables en las interpretaciones historiográficas, sino que no pueden dejar de mostrar sus limitaciones. En este sentido nuestra tarea tendrá miras más bien modestas.

En el capítulo II exploraremos la lenta y zigzagueante construcción de la teoría sexual en Freud, que de ninguna manera puede darse por concluida en los *Tres ensayos* de 1905. El convencimiento que pueda alcanzar nuestro trabajo, creemos, se decide en este capítulo, pues allí mostraremos las creencias freudianas sobre el tiempo y las pulsiones que serán luego transpuestas a la historiografía. Notemos que es también en este punto donde las indagaciones sobre la imaginación histórica en Freud son más precarias. El problema del retorno de lo reprimido, de la elusión de la temporalidad del reloj por lo inconsciente, están ligadas a la teoría sexual en cuanto los sistemas de las pulsiones que Freud establece en distintos momentos de su construcción del psicoanálisis son el modelo de la dominación y rebeldía de las pulsiones en la historia de la humanidad. En efecto, la lucha entre las pulsiones yoicas y sexuales, o luego entre éstas (o de vida) y la pulsión de muerte, constituyen el drama de la humanidad y del individuo.

En ese capítulo también analizaremos la confluencia entre el estudio de las psiconeurosis y la aceptación de la ley del padre, es decir, la cultura. La resolución del complejo de Edipo es la inscripción de los individuos en las normas de convivencia de la familia (y por ende de la sociedad) que marcan el futuro de la subjetividad. La teoría sexual se anuda aquí, pues, con una teoría de la cultura y del lazo social.

En segundo lugar intentaremos exponer la relación ya mencionada entre biografía e historia en Freud. Para ello debemos establecer cuales fueron los modos de razonamiento

empleados por Freud (capítulo III), pues ello iluminará las incursiones de aquél en los objetos de estudio propiamente psicoanalíticos, pero también en los del "psicoanálisis aplicado". No creemos desviarnos innecesariamente al establecer la lógica de la investigación en Freud, pues allí está una de las claves para toda su concepción historiográfica. Diremos desde ya que partiendo de una imaginación crudamente empirista y positivista, ninguno de los razonamientos que hicieron a Freud un innovador en la cultura hubieran sido posibles. Del mismo modo, reconocer los trazos de sus razonamientos arroja luz sobre las peculiaridades de sus elaboraciones.

El desarrollo freudiano de la problemática más general de la historia será el tema propio del capítulo IV. Basándonos en los elementos elucidados en los capítulos anteriores podremos mostrar, creemos, cómo una particular mirada epistemológica y una novedosa ontogénesis de la vida pulsional permiten establecer algunos clivajes para la comprensión histórica del desarrollo de la especie humana. Aquí investigaremos los efectos interpretativos posibilitados por la hipótesis de la filogénesis, tanto para el devenir individual como para el "progreso de la espiritualidad/intelectualidad" de la especie humana. Intentaremos mostrar que el lamarckismo de Freud era relativamente fuerte en su comprensión de la herencia de cierta economía pulsional, pero que era más débil cuando se refería al olvido y al retorno de lo reprimido en la cultura. Veremos cómo es la historia de la humanidad es la clave en otro plano del drama propio de la inscripción cultural y social de los individuos. El nacimiento de la cultura será también el acontecimiento derivado de la muerte del padre original y la subsiguiente culpa por el crimen. Al mismo tiempo, el abordaje de la historiografía será la misma operación de explicación de la crisis de la cultura, en la medida en que ésta crisis es la conclusión de las tensiones que la represión de las pulsiones implica para la economía libidinal y la pulsión de muerte que son sus condiciones de existencia. Aquí veremos también las diferencias con C. G. Jung, su adversario en la interpretación de la historia y la cultura contemporánea. Las similitudes y divergencias son por demás expresivas de las elecciones freudianas y de sus aspiraciones más queridas.

El desarrollo freudiano de la problemática más general de la cultura será el tema propio del capítulo V. Allí indagaremos el significado del complejo edípico y los resultados que ello significó, para Freud, respecto al estudio de las creaciones culturales. Pues no solamente tal resolución del deseo infantil implicaba una comprensión de la biografía del individuo, sino que también erigía la metáfora fundamental para analizar las producciones culturales. La marca de ese "origen" de la cultura nos abrirá un fascinante aspecto de la obra de Freud como intelectual de su tiempo: su percepción y elaboración de los rasgos de una crisis cultural intrínseca al devenir, que evaluaba positivamente, de la cultura. En la exposición de las alternativas que veía a tal crisis podremos ver adicionalmente las preferencias ideológicas que subyacían a su análisis. En sus críticas a la religión y al comunismo, así como en las opciones heterosexistas y evolucionistas que habremos de exponer en los capítulos previos, podremos arribar a una inteligencia del psicoanálisis freudiano como una teoría de la cultura y de su dialéctica.

Por el objeto mismo de nuestra investigación ella constará de discusiones conceptuales. La conceptualización que buscamos no dejará de marcar las fisuras, transformaciones y ambigüedades de la preocupación freudiana por la vinculación entre historia y cultura. Por eso mismo entendemos que la investigación llevada a cabo es propiamente histórica en tanto pretende establecer la difícil tarea de reelaboración permanente que Freud practicó, sin limitarse a una exposición sistemática. Con ello buscamos arrojar luz sobre un interés historiográfico en una época verdaderamente peligrosa de la historia del siglo XX.

I. CONSIDERACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS SOBRE LA HISTORIOGRAFÍA DE LA CULTURA Y LA HISTORIA INTELLECTUAL

1. Cuestiones actuales de la historia intelectual vinculadas al análisis de la "obra"

El tratamiento historiográfico de una "obra" como la de Sigmund Freud plantea problemas metodológicos de solución necesaria para emprender cualquier exposición que se quiera rigurosa. No aspiramos a solucionar los problemas de la historia intelectual, sino a justificar la pertinencia del enfoque de nuestra investigación.

Una aproximación histórica no puede limitarse a exponer las teorías freudianas como lo haría un manual de psicología o un tratado de psicoanálisis. Si así fuera podríamos reducir la escritura a una transcripción de los textos de Freud que de manera más acabada presentan sus posiciones respecto a la sexualidad, la cultura y la historia, afirmando que "eso" es Freud. Por el contrario, el interés historiográfico busca investigar la constitución lenta, equívoca, compleja, de los conceptos psicoanalíticos que se fueron sedimentando lenta y tentativamente hasta que Freud los consideró acabados o al menos los más concluyentes que fuera dado alcanzar dados los conocimientos disponibles. Pero otra dimensión agrega una necesidad más imperiosa de historicidad.

La creación intelectual es deudora de su pasado. La constitución de los conceptos en Freud da cuenta de características que no son bien legibles cuando la elaboración arribó a un cierre expositivo formal. Una hipótesis interpretativa puede ofrecer una vía de inteligibilidad de su objeto, pero no siempre expone sus prejuicios y selecciones. Una de las maneras de descubrirlos es hacer una genealogía de su formación. La inquisición histórica no muestra las fisuras de un saber presuntamente acabado, sino que intenta hacer visibles sus cualidades menos patentes a través de la crónica analítica de su surgimiento.

Tampoco la incierta alusión a las "influencias" intentará demostrar causa, derivación fatal, o precedencia necesaria alguna. La noción de "influencia" es tan imprescindible como indefinida para valer para cualquier uso.

Este reparo a la exposición sistemática (o dogmática) por parte de una metodología historiográfica incide directamente en el concepto de "obra". En efecto, si en repetidas ocasiones nos referiremos a la obra de Freud como uno de los contextos donde inscribir tal o cual concepto o idea, desde ahora declaramos que el término obra no alude adecuadamente a la heterogeneidad y discontinuidad de los escritos de Freud. Los textos no se encadenan entre sí en una malla de sentido que pueda designarse con el concepto de "obra" que hemos heredado. La "obra" pretende designar el pensamiento, la perspectiva, es decir, la unidad de intentos en realidad desiguales, relativamente conectados, pero igualmente disímiles, caminos abandonados y sendas incansablemente abordadas. La "obra" coordinable en las "obras completas" es indudablemente una operación de simplificación, que utilizaremos para no fastidiar demasiado la escritura, pero cuya arbitrariedad respecto a su significado no debería olvidarse.

Otras razones nos obligan a semejante circunspección respecto al concepto de "obra". El empleo de otras fuentes (en particular la correspondencia de Freud) instala un registro de escritura diferente a aquel de la textualidad publicada. Las cartas o las actas de la sociedad de los miércoles son de singular interés para comprender la construcción de las inquietudes freudianas. Su heterogeneidad respecto a las "obras" es visible por la introducción de temas "privados"², aunque es en ellas donde veremos la edificación tentativa de ideas que serán libros o artículos. La correspondencia deshace la malla cerrada de la "obra", pero al mismo tiempo la hace históricamente mejor comprensible indicando su carácter contingente.

Un motivo adicional apoya nuestro escepticismo: las teorías de Freud se construyeron en diálogo o en franca discusión con teorías alternativas de su tiempo. Esa comunicación no siempre es visible en sus textos, a pesar de que Freud no se privó de referirse a sus adversarios. Esa evidencia, sin embargo, no siempre está disponible. Las polémicas son el espacio de litigio que recortan la "obra" y, por ende, la constituyen. El ejemplo más significativo es la "obra" de Jung, contra la cual Freud elaborará nuevamente la teoría de las pulsiones y aún su concepción histórica. El príncipe heredero rechazado fue una presencia

² Las comillas valen: en los textos éditos (verbigracia *La interpretación de los sueños*) también aparecen trazos de vida privada.

ausente permanente en Freud, y las elecciones teóricas y metodológicas que en éste observamos se entienden, en buena medida, como ajustes de cuentas con aquél. Esta consideración nos obligará, consecuentemente, a incorporar referencias a otras textualidades no freudianas que recortarán, más adecuadamente, la especificidad de Freud.

Una exigencia de historicidad nos lleva eventualmente en otra dirección. Mientras la construcción de las nociones y conceptos freudianos no surgieron de la nada sino que deben numerosas de sus inspiraciones a ideas circulantes en su época, Freud no pierde su originalidad aun en los casos (como en la hipótesis del "ello") donde efectivamente adopta un desarrollo de otro autor. El trabajo de reformulación implica la conexión con otro sistema conceptual que lo informa y altera en su sentido contextual. Quizás pueda evaluarse que Freud fue su crítico más intransigente. En efecto, la autocrítica de sus conceptos es particularmente persistente y (como en el caso de la teoría de las pulsiones) sin fin. Las reformulaciones muestran, a pesar de todo, una aspiración a la síntesis. Si es cierto que Freud parecía más inclinado a reconocer las marcas divergentes de una entidad psíquica o teórica que a destinar su existencia a una totalidad a la que perteneciera *a priori*, a través de sus elucidaciones es perceptible la búsqueda, más bien el tanteo, de un saber relativamente completo sobre el suceder psicológico de los seres humanos. No nos parece que la conclusión de su vida haya presenciado la emergencia de las más ambiciosas obras de interpretación de la cultura y la historia³, en las cuales se aplicaban los descubrimientos surgidos en los análisis de individuos y vinculados a las biografías de cada una/o de ellas/os. Por añadidura, en numerosos textos Freud se refiere a las deudas que penden sobre las responsabilidades de conocimiento del psicoanálisis, que muestran una aspiración a un saber limitado pero al mismo tiempo global de su objeto.

Existen motivos para aceptar la exigencia en Freud de tal tendencia a la expansión del saber psicoanalítico y a una progresiva complejización del mismo, a la que acompaña una constante reformulación e integración de esferas de conocimiento. La etnología, la sociología, el estudio de la religión y de la literatura, un retorno tardío a la reflexión biológica, por

³ Freud publicó *Tótem y tabú* a los 56 años, *El malestar en la cultura* a los 73, *Moisés y la religión monoteísta* a los 82.

mencionar incursiones teóricas posteriores a la edición en 1905 de los *Tres ensayos de teoría sexual* y del historial del caso Dora que pueden ser considerados (junto a la anterior *Interpretación de los sueños*) los textos fundacionales del psicoanálisis, nos llevan a presentar con razones que creemos valideras la estratificación y reconversión de los planteos de Freud. El problema metodológico que aquí nos asalta es el siguiente: ¿significa esto que debemos presentar la obra freudiana como el logro de una aspiración a un saber totalizador? ¿La "obra" de Freud hallaría aquí su sentido? No nos referimos, desde luego, a un impulso teleológico hacia una meta prefijada. Pero podríamos intentar una reconstitución de las etapas hacia una versión freudiana definitiva, por ejemplo, de la génesis de la religión, que instituyera sus mojones en "Acciones obsesivas y prácticas religiosas" (1907), *Tótem y tabú* (1912-1913), *Psicología de las masas y análisis del Yo* (1921), y finalmente en *Moisés y la religión monoteísta* (1934-1938). Tal estrategia expositiva, empero, olvidaría la especificidad y contingencia de la emergencia de cada uno de esos textos en beneficio de la presunta tendencia a la construcción peculiar de cada uno de ellos. Sin embargo, la consideración específica de cada escrito no es inconciliable con el señalamiento de una complejización progresiva de un pensamiento con algunas preguntas que lo obsesionan.

Lo que sí parece menos historiográficamente adecuado es considerar los textos freudianos como formando un sistema sin tiempo. Ello es fácilmente legible en las "exposiciones" del pensamiento de Freud. Sobre la problemática del conocimiento de lo social y lo cultural tales intentos no faltan⁴. Ellos arrojan luz, sin duda, sobre los entronques entre las hipótesis de Freud, y hallan conexiones que la lectura secuencial de cada obra podría obliterar o dejar en la penumbra. Sin embargo, establecen una relación anacrónica entre la génesis de los textos y la configuración contextual de las ideas. Leen a Freud desde la posición privilegiada de hacerlo retrospectivamente, y suelen dejar de lado las tesis abandonadas, los intentos fallados, las aproximaciones desechadas⁵. Puesto que los textos posteriores suelen retomar

⁴ Por ejemplo: Assoun (1993), Bernstein (1998), Dahmer (1983), Enriquez (1983), Fernández Villamarzo (1983), Gay (1987), González (1997).

⁵ En este sentido las grandes biografías siguen siendo imprescindibles guías para la indagación: Jones (1953-1957) y Gay (1990).

críticamente sus precedentes, fácilmente podría pensarse que son las verdades que aquellos no pudieron alcanzar.

Nuestro trabajo es demasiado limitado como para intentar ofrecer una inteligibilidad histórica de las *ocurrencias* de cada texto, ni tampoco una genealogía de las relaciones, modificaciones, críticas y alusiones que tejen, vistas desde el futuro (nuestro presente) las mallas de lo que podríamos denominar la obra de Freud. Nos cuidaremos, empero, de viajar en las referencias hacia atrás y hacia adelante sin consignar las diferencias temporales. Pues no se puede "ilustrar" una proposición de *Más allá del principio de placer* (1919) con una cita de *Moisés*, sin dar cuenta de la necesaria arbitrariedad del procedimiento. En otra perspectiva que no sea la de la historia intelectual ese peligro es más fácilmente conjurable toda vez que, por ejemplo en la historia social, las posiciones del sindicalismo comunista en la Argentina de los años de A. P. Justo no podrían ser vinculados sin excesivo vuelo -que sería sometido a severa crítica- con las sostenidas durante el gobierno de A. Frondizi. La *Intellectual History*, en cambio, parece más propensa, por suponer a veces los sistemas teóricos como totalidades relativamente cerradas y autosuficientes, libres de tiempo. Intentaremos alejarnos del fetichismo de la "obra" eludiendo las referencias textuales atemporales en presunto beneficio de los conceptos para señalar las ubicaciones de cada escrito⁶. A pesar de este cuidado buscado, creemos que alusiones a desarrollos posteriores, tomados con los recaudos necesarios, iluminan algunas ideas de años anteriores que de otra manera permanecerían en la oscuridad. En todo caso, la pertinencia de tales remisiones deberá demostrarse al prestar mayor inteligencia a la interpretación.

2. El problema del autor

Un sentido similar posee la cuestión del "autor". En la historia intelectual tradicional la figura del autor resumía el origen de la investigación, pues la lectura de la "obra" se

⁶ La elección del sistema de referencias bibliográficas se debe a este cuidado. En efecto, el sistema anglosajón -Fulano (1999), p. ej.- indica, en la búsqueda de concisión y claridad, una adicional ubicación temporal de las obras.

dirigía a comprender las intenciones profundas de quien la escribió. El autor es en esta visión la entidad fundadora de la significación hecha texto, siendo éste una expresión de la intención lúcida del o de la escribiente. Tal figura no nos es útil en nuestra investigación, pues no podríamos reducir el universo cultural puesto en movimiento en las escrituras freudianas a una intención o a una personalidad. Se trata, más bien, de la composición de trazos heterogéneos pero vinculados que remiten a un individuo que está en permanente modificación. La impronta de explorador que podemos reconocer entre las muchas de Freud, su capacidad de desarrollar sus inquietudes en temas diversos, la autocrítica permanente de las formulaciones anteriores de sus hallazgos, hacen que aquello que designamos como "Freud" nunca sea totalmente lo mismo que poco tiempo antes.

Las inquietudes más antiguas de Freud se vieron alteradas constantemente por las situaciones impuestas por una realidad exterior que se modificaba sin pausa. En efecto, entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX se produjo un cambio cultural, económico y político sin precedentes que no podían dejar de afectar a un sujeto -a pesar de todo- interesado en su tiempo. La crisis del liberalismo, el antisemitismo, la guerra, la revolución comunista, el fascismo, los movimientos culturales, todo ello impactó en las preocupaciones de Sigmund Freud, afectando de maneras distintas sus posiciones (políticas, ideológicas, etc.), anulando toda aspiración a encontrar una entidad simple y pre-dada que produjera una obra.

Esto no significa que abandonemos definitivamente el concepto de autor; Freud será sin duda el nuestro. Si la postura de Michel Foucault respecto al "autor" tiene algún sentido, es el de alertar contra las simplificaciones de la historia de las ideas como derivadas de una intención libre de condicionamientos⁷. Pero que puedan reconocerse ciertas intenciones con permanencias relativas y contingentes no supone retroceder a una ideología de la conciencia dadora de sentido. Veremos cómo en Freud una serie de obsesiones recurren una y otra vez en sus escritos⁸. También hay que dar cuenta de esa recurrencia y no solamente indicar las diferencias,

⁷ Ver Foucault (1969a y 1969b).

⁸ Tal recurrencia, sin embargo, tiene las marcas del tiempo: cada retorno en la obra de Freud posee una rareza que no permite que la incluyamos, sin crítica, en una serie homogénea de los conceptos. La vuelta de una idea supone, en general, una modificación de algunos de los contextos de su interpretación.

ya que la especificidad histórica se constituye en el espacio de la identidad y diferencia históricas. Si no existe una unidad del autor tampoco éste desaparece entre la hojarasca de la multiplicidad de sus textos. Ello nos autorizará a escribir sobre "Freud" sin suponer una entidad simple y homogénea. Precisamente nuestro trabajo de indagación consistirá en indicar la dialéctica entre diferencia y unidad perceptible en sus escritos.

3. *El problema de la relación entre vida y obra*

Existe una materia adicional de la que debemos tratar. Se trata de un problema anejo a los anteriormente discutidos, pero que parece menos ligero de tratar. Y es que la "vida" de una persona posee relaciones muy complejas de desentrañar con su obra, lo cual se encuentra aun acrecentado por los recaudos que sobre tal obra deben situarse. En Freud es posible hallar una correlación entre su origen social, su condición judía, sus aspiraciones sociales y su imaginario cultural, para encontrar una clave única que recorra vida y obra, ofreciendo así una interpretación definida y monista. No es raro hallar explicaciones de este tipo: un individuo procedente de cierta clase o estrato social, aspiraba a determinados objetivos disponiendo de ciertos recursos, y por ende originó tal obra donde las marcas de sus orígenes pueden encontrarse. La ventaja de tal aproximación de la historia intelectual consiste en que establece una conexión explicativa y comprensiva entre el contexto social, la vida y la textualidad del individuo en cuestión.

Puesto que nos ocuparemos de inscribir a Freud en la trama de su época, esa posibilidad nos parece apetecible. ¿Qué estrategia sería más sugerente que establecer una concatenación vigorosa entre un exterior "real", una textualidad que parece poseer numerosos puntos de fuga pero que no puede escapar a la contemporaneidad con su tiempo y, entre ambos extremos, una subjetividad que media hasta tornar mundo, individuo y texto una unidad dialéctica? Serían escasas las opciones que podrían aspirar a una inteligencia mayor que incluya una historia económico-social, una historia cultural y una aproximación biográfica. La discusión de esa alternativa unificadora es sin duda importante, pues fijará los límites de nuestro tratamiento

de fuentes. Puesto que no podemos analizar aquí la historiografía de la cultura, estudiaremos muy esquemáticamente la propuesta de Lucien Goldmann que es un caso paradigmático por la precisión y sutileza de sus búsquedas.

L. Goldmann desarrolló una extensa obra interpretativa en el ámbito de la historia de la literatura. Para explicar la lectura que realiza de J. Racine me limitaré aquí a algunas indicaciones pertinentes para el caso. Goldmann se apoya en un concepto clave de la estética del joven Lukács en lo relativo al estudio de la tragedia: se trata de la *visión del mundo*. Con éste concepto, Goldmann busca explicar y comprender la estructura significativa de la obra de Racine en su tiempo. No se trata de que sea una media de lo escrito, o un resultado de un estudio cuantitativo de la producción cultural, sino la postulación de que una o varias obras registran, en un conjunto estético rigurosamente coherente, la conciencia posible de su época (o de un grupo o clase social de la época). Hay aquí varias cuestiones.

En primer lugar, la historia intelectual o de las ideas en Goldmann elude los problemas de otras posturas que tienden a ver las obras geniales como productos acabados, libres de sus historias, como fenómenos de mentes geniales. Goldmann, en cambio, con el concepto de *visión del mundo* exige la ubicación de un texto en un período histórico y un lugar específicos. La *visión del mundo* es la *visión de la realidad* o de la *divinidad de clases sociales concretas*. Es así que Goldmann introduce nuevamente la exigencia de situar las obras filosóficas o literarias en situaciones de tensiones entre clases sociales. Quizás esa impronta que es decididamente histórica haya ayudado para que la recepción de *Le Dieu Caché*⁹ por *Annales* haya sido benevolente¹⁰. Alejado de una historia intelectual cuantitativista, Goldmann investiga las características de la *visión del mundo*, tanto en las tragedias de Racine, como -en otros lugares- la novelas de André Malraux¹¹. Como marxista, Goldmann sostiene que la *visión del mundo* no es un hecho individual, sino un

⁹ Goldmann (1956).

¹⁰ Mandrou (1957).

¹¹ Goldmann (1975).

hecho social. Es un punto de vista unitario y coherente sobre el conjunto de la realidad¹². Pocos autores, sin embargo, pueden alcanzar esas cualidades, pero cuando lo hacen, resumen en sus obras -probablemente de manera inconsciente- las perspectivas generales de todo un grupo social.

Ahora bien, el empleo del concepto de visión del mundo no sólo elude las simplificaciones del cuantitativismo, sino que se aleja de la tradicional historia de las ideas como historia de los hombres célebres, de los individuos excepcionales. No es que Goldmann ignore que, por ejemplo, Racine haya sido un personaje de excepción, pero lo es no tanto por sus competencias individuales sino porque condensa en sus obras la esencia de una visión del mundo que lo excede largamente. El estudio biográfico, pues, le parece a Goldmann un aditamento no fundamental de la investigación.

Pero, ¿cómo se define que una visión del mundo corresponda a una clase social o a un grupo? ¿No es acaso una inverificable imposición *a priori* del investigador? Ante estas objeciones Goldmann recurre al concepto de *conciencia posible*. La visión del mundo corresponde a la conciencia posible de un grupo social o una clase en una situación histórica específica. Goldmann da un ejemplo: el campesinado ruso bajo el dominio zarista hasta 1917 no podía acceder a un grado de conciencia que le permitiera aceptar, digamos, la colectivización de las propiedades agrícolas, pues para este había sido un logro -magro pero un logro al fin- que las reformas de Stolipyn de 1907 le otorgara una pequeña propiedad para subsistir. Según Goldmann, Lenin había comprendido que la *conciencia real* de los campesinos rusos (pequeño burguesa) no coincidía con la *conciencia posible* bajo otras condiciones (como el socialismo), o mejor que la *conciencia posible* del campesinado estaba condicionada por las circunstancias históricas en que vivían, por lo cual fue correcta su decisión de proponer en el Segundo Congreso Panruso de los Soviets el reparto de las tierras confiscadas a los terratenientes¹³. La conciencia posible, en definitiva, consiste en las posibilidades que una clase social (o un grupo social) posee en determinadas

¹² Ver "Materialismo dialéctico e historia de la literatura", en Goldmann (1962, pp. 43-60).

¹³ Goldmann, Lucien (1952).

circunstancias, y que expresan las máximas aspiraciones que su tiempo les permite. No todos los integrantes de la clase actúan de acuerdo a esa conciencia posible, ni mucho menos la expresan, pero en algunos casos hay sujetos que sí lo hacen, y esos sujetos son objeto -de acuerdo a Goldmann- de la investigación. Pascal y Racine serán aquellos que más coherentemente expresan la conciencia posible de la visión del mundo de la *noblesse de robe* de la Francia del siglo XVII.

Lo que es evidente es que la visión del mundo no está "ahí" para que el historiador o la historiadora las lean. Si son expresadas en la escritura, todavía falta un largo camino para justificar la elección. En efecto, nada asegura en principio que no sean más bien Corneille o Molière quienes expresen mejor la visión del mundo de la nobleza de toga. Goldmann sabe muy bien que su tarea consiste en una interpretación conceptual, lejos de las ilusiones del historiador erudito (filólogo) que se mantiene en el plano del fenómeno empírico abstracto, en el detallismo¹⁴. Este proceso de interpretación analiza el interior del texto, pero al mismo tiempo sale de él, se vincula a la concepción del mundo y a la realidad social, económica y política. Goldmann lo resume en un párrafo que preferimos citar por extenso:

"...me parece que un estudio positivo válido de *Pensées* y del teatro de Racine supone no sólo un análisis de su estructura interna, sino en primer lugar su inserción en las corrientes de pensamiento y de afectividad que le son más próximas, y esto significa, ante todo, en el conjunto de lo que llamaremos el pensamiento y la espiritualidad jansenista, y, a continuación, en el conjunto de la vida económica y social del grupo o, si queremos ser exactos, de la clase social a la que se refiere esta conciencia y esta espiritualidad, lo que corresponde en este caso concreto a la situación económica, social y política de la *noblesse de robe*. Todavía hay que añadir que estas tres etapas de la investigación -texto-concepción del mundo, concepción del mundo-conjunto de la vida intelectual y afectiva del grupo, conciencia y vida psíquica del grupo-vida económica y social- en sí mismas sólo son un esquema esencial de una realidad mucho más compleja que sufre la influencia de otras múltiples series causales que actúan sobre las estructuras significativas modificándolas, que el historiador no debe olvidar jamás y a las más importantes de las cuales debe tener en cuenta en la medida de lo posible. Además, naturalmente, la vida económica, social y política de la clase que se trata de estudiar solamente puede comprenderse por referencia a la vida económica, social y política de la sociedad entera".¹⁵

Sin dudas, la indagación de Goldmann se propone unos objetivos sumamente ambiciosos, pues pocas cosas hay más dificultosas que los saltos mortales que existen en los tres

¹⁴ Véase Goldmann (1956, p. 13).

¹⁵ Goldmann (1956, p. 127).

aspectos estudiados. Los argumentos para dar las razones de que un texto filosófico o literario corresponda a una visión del mundo (o una mentalidad, por emplear otro concepto), suelen debilitarse cuando se presta atención a las peculiaridades textuales. Además, cómo no reconocer problemas análogos para aducir pruebas de que una perspectiva teórica sólo tiene sentido en referencia a la posición social de su productor o productora. No decimos que ello sea imposible -esa opinión parece insostenible- sino que es más convincente en un altísimo nivel de generalidad que en el análisis de dos autores concretos como Racine y Pascal. Es así que es más fácil atribuir el decadentismo de la novela realista del siglo XIX europeo a los aprietos que pasaba la clase media limitada a posiciones sociales mediocres, que presentar pruebas para explicar que la estructura de *Madame Bovary* es propia de una producción de un intelectual de clase media como Flaubert. ¿Acaso no existen una multitud de obras de escritores del mismo origen social que Flaubert (o Racine) que escribieron obras muy diferentes?¹⁶

Cualquiera sea la respuesta, es claro que la investigación de Goldmann es desafiante y estimulante por los amplios objetivos, la competencia y la eficacia de su perspectiva. Quizás sea esa fuerza del ya clásico que es *Le Dieu Caché* que haga que todavía en nuestros días sea considerada con gran respeto entre los historiadores y las historiadoras, no necesariamente marxistas¹⁷.

Goldmann parte de una consideración tomada de la estética de Lukács, en cuanto a que las obras estéticamente válidas son aquellas que expresan del modo más coherente posible la visión del mundo que comparte su autor o autora. De ese modo ésta puede aspirar a representar la perspectiva de una clase social. Es probable que si se acepta el concepto de conciencia posible la productividad de la metodología consiguiente sea importante: *Le Dieu Caché* lo prueba. Sin embargo, si esa es la metodología y la perspectiva teórica de la historia intelectual y cultural, supone algunos límites, en la medida en que desvaloriza las variedades dentro de corrientes ideológicas que poseen muchos matices. El jansenismo

¹⁶ Sartre (1963).

¹⁷ Un ejemplo es Chartier (1992).

tuvo muchos cambios y en los diversos lugares donde habitó adquirió tonos distintos. Si se asigna la validez a uno de ellos pareciera que su estudio fuera inesencial, aunque no creemos que Goldmann lo creyera así.

Un problema relacionado es el de las lecturas de Racine y Pascal que hicieron sus contemporáneos, es decir, los modos de interpretación y apropiación de los textos. Puesto que representan, para Goldmann, visiones del mundo, los sujetos menos afortunados se verían reflejados en ellas, pero eso no es accesible por los supuestos metodológicos del filósofo marxista. Cómo circulaban las obras de Racine en el siglo XVII, si eran leídas o no por la nobleza de toga, no es preocupación del texto de Goldmann. Pareciera que una vez argumentada la validez de la representación de los *Pensamientos* de Pascal o *Fedra* de Racine, todo estuviera dicho. Pero esto podría ser solamente un inicio de investigaciones igualmente importantes. En efecto, la lectura de Racine podría mostrar que los jansenistas no la leían, o lo hacían poco, que no toda la nobleza de toga era jansenista, y ni siquiera simpatizaba con esta ideología. Pero si la inmensa mayoría de ellos -como Goldmann admite- escribiera como Pascal o Racine, entonces, ¿qué es lo representativo? ¿la conciencia real de la nobleza de toga o la conciencia posible? No es la discrepancia tan amplia como para impugnar la pertinencia de la conciencia posible, y por ende, la representatividad de la visión trágica y la oposición al Estado absolutista.

Un problema diferente es que Goldmann pareciera no pensar que hay razones intrínsecas a las prácticas religiosas diferentes (aunque ligadas) a las necesidades y problemas de la nobleza de toga. ¿Era absolutamente necesario que el jansenismo surgiera? Goldmann elude hacer una sociología de la religión, como si creyera que dada la necesidad de una salida ideológica para una situación sumamente compleja para un grupo social, la corriente religiosa herética surge naturalmente. Con todo, Goldmann planteó muchos problemas correctos, a pesar de que las soluciones que ofreció sean pasibles de revisión. Buscar las relaciones entre el análisis textual, el de las ideologías (los grupos y clases

sociales), y la realidad socio-económico-política, otorga al estudio histórico una densidad problemática que supera las aporías de los estudios puramente lingüísticos o filológicos¹⁸.

En nuestra investigación estaremos siempre en tensión entre estos momentos de la vida social. No eludiremos la guerra ni el antisemitismo, así como tampoco las herencias y competencias teóricas con las cuales Freud lidió. Que exista una relación entre los estratos de la realidad que interesaban a Goldmann es una elección teórica que preferimos (puede decirse que es nuestro *a priori* dogmático). Pero ello no es sino un presupuesto teórico que indice en las lecturas de las fuentes. Nada dice de la relación entre tales estratos que *teóricamente* distinguimos. El enigma que perseguimos es precisamente ese que el *a priori* muestra pero al que no puede responderse sino con material "empírico", que es de composición radicalmente diferente.

No aspiramos a solucionar esa falta en la historia intelectual que vaya más allá de leer los textos. El *a priori* de que la realidad es al mismo tiempo un texto nos es extraño pues simplifica excesivamente la consistencia de un contexto irreductible a los artilugios de la escritura. Desde nuestra posición sublunar no podemos sino intentar un juego interminable entre contextos diferentes, hipotetizar iluminaciones entre textos y acciones, presumir relaciones conjeturales entre temas y acontecimientos políticos. Se verá en nuestro trabajo un ida y vuelta entre textos y contextos, que si dará privilegio a los primeros es solamente porque son aquellos conjuntos de significantes que mejor hemos heredado. Los "contextos" solamente nos son accesibles por los textos, y aquí será la pertinencia de las alusiones específicas la que podrá someterse a crítica, más que la metodología en general.

Una última materia parece de tratamiento obligatorio dadas las prevenciones recién expuestas. La tematización de qué es un texto y qué un contexto, y ciertamente la relación de interpretación que desde la historiografía podemos aspirar a mostrar supone más que una verificación de la naturaleza de texto y contexto. Pues bien, no es evidente la consistencia

¹⁸ Ahora bien, para citar a otro investigador marxista de la literatura, creo que "[w]hat is unsatisfactory about this work of Goldmann's is not the establishment of a historical relationship among these three zones or sectors, but rather the simplistic and mechanical model which is constructed in order to articulate that relationship, and in which it is affirmed that at some level of abstraction the 'structure' of the three quite

del contexto como exterior y diferente al texto. Si éste parece desplegarse en una variedad de rasgos y sentidos, el contexto parece menos pasible de una deconstrucción infinita. La lectura de los textos no sería, en tal argumento, científica sin la apoyatura empírica de un contexto otorgador de ubicación y auténtica acepción. Por ejemplo, la displicencia de Freud en su temprana juventud no tendría nada en común con la del rechazo al feminismo en su vejez, dado que el contexto social y cultural es diferente en cada caso. En el primero, sus cartas a Eduard Silberstein pertenecen a una etapa muy temprana de su vida cuando, por lo demás, estaba más interesado en las virtudes eróticas del sexo femenino que cincuenta años después. En el segundo, la elaboración del psicoanálisis y la maduración de Freud explicaría en un sentido totalmente diverso el tratamiento del movimiento de emancipación de la mujer. Realizar una totalización incauta entre la superioridad masculina ante las mujeres y el escepticismo tardío respecto al feminismo, como si existiera un machismo inveterado en el joven y en el anciano Freud, estaría absolutamente fuera de lugar.

El señalamiento de la pertinencia de la contextualización no es, empero, una indicación excesivamente desagregada. No nos dice, por caso, cuántos contextos existen, de qué modo operan, hasta dónde recortarlos, qué jerarquía debemos establecer entre ellos. Además, la consistencia de cada contexto no es decidible en sus propios términos, a menos que se suponga uno que carezca de contexto donde definirlo. Si ello es así, entonces la noción de contexto se convierte de una roca fundamental donde apoyar la interpretación de los textos en un cenagoso terreno que necesita, también, interpretación¹⁹. Para alcanzar una inteligencia de esa situación podemos servirnos de la investigación guiada por el post-estructuralismo. En efecto, podría ofrecerse una variedad de contextos necesarios, pero ninguno de ellos sería libre de sospecha al instalarse como el decisivo²⁰. La pérdida de estabilidad del contexto no lo elimina como recurso retórico de comprensión. Implica, sin duda, una atención más crítica respecto a aquello que en nuestra tradición de pensamiento (dícese occidental) entendemos como fuera-de-texto. Y

different realities of social situation, philosophical or ideological position, and verbal and theatrical practice are 'the same'". Jameson (1991, pp. 43-44).

¹⁹ Derrida (1989).

²⁰ Véase D. LaCapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts", en (1990),

si no acordamos en que no hay fuera-de-texto, tampoco la consistencia de lo irreductible a los textos es más sólida que la pluralidad de interpretaciones de que es posible un texto. Esta es una razón adicional para no compartir la estrategia de L. Goldmann: el tránsito entre los niveles no puede basarse en la asignación de efectividades históricas diferenciales. En todo caso, la investigación mostrará sus valores en la capacidad de narrar convincentemente. No entraremos en las consecuencias ontológicas o epistemológicas de esta afirmación pues no es nuestro objeto.

Diremos, con todo, que la necesaria contingencia de todo contexto para la configuración de un objeto se remite a las preguntas que motivan su construcción, y que no por ello está asegurado de antemano un sesgo limitado o erróneo del recorte. Pongamos un ejemplo: la lectura que realiza C. Schorske de *La interpretación de los sueños* es sin duda llamativa por la inferencia de los efectos prácticos en la escritura de Freud que ese libro muestra. En efecto, un contexto político sobredeterminaba las otras variables contextuales y aun las modalidades de interpretación de sus sueños, y hegemonizaban la potente ambivalencia respecto a su padre, para devenir -sus sueños- una solución imaginaria científicamente posible de un conflicto político en el cual Freud había renunciado a intervenir²¹. Se trata indudablemente de una lectura posible pero en todo caso exclusiva de una preocupación del historiador: el interés por develar la relación entre política y cultura. Estimar correctamente el carácter parcial de tal propuesta no implica una impugnación de su interés historiográfico, sino más bien una articulación -que no necesariamente tiene que ser cordial- con otros enfoques, quizás igualmente fructíferos.

II. ORÍGENES DE LA SEXUALIDAD Y PROLEGÓMENOS DE LA CULTURA

"-El análisis es bueno como instrumento de progreso y civilización, bueno en la medida en que destruye convicciones estúpidas, disipa prejuicios naturales y busca la autoridad; en otros términos: en la medida en que libera, afina, humaniza y prepara a los siervos para la libertad. Es malo, muy malo, en la medida en que impide la acción, perjudica las raíces de la vida y es impotente para darle una forma. El análisis puede ser una cosa muy poco apetecible como la muerte de la que en realidad se alimenta, de la tumba y de su anatomía.

"'Bien dicho', pensó Hans Castorp, como de costumbre cuando Settembrini exponía pedagógicamente. Pero se limitó a decir:

"-Recientemente hicimos anatomía luminosa en el entresuelo. Al menos Behrens la llamó así cuando nos aplicó el radioscopio." Thomas Mann. *La montaña mágica*, p. 306.

En este capítulo intentaremos reconstruir aquellos elementos de la concepción freudiana del desarrollo individual que se ligan con su concepción de la cultura. Veremos que un mecanismo decisivo para comprender la génesis de la cultura es la sublimación de las pulsiones sexuales. Para entender el proceso cultural, pues, es imprescindible dar cuenta de la "teoría sexual" de Freud, sus conceptos de las pulsiones, y las modalidades de existencia de los conflictos psíquicos.

1. La construcción del objeto de estudio

Los primeros trabajos científicos de Freud nada tenían en común con la preocupación respecto a la psicología. Más que encontrar las marcas de un futuro inscripto en el pasado, parece más adecuado mostrar las razones y las peripecias de la lenta transformación de una práctica. Se trata, pues, de la construcción de un objeto de estudio ligado a una nueva metodología de investigación. Esta historia será el problema del presente capítulo, para el cual nos serviremos de la correspondencia de Freud, y de sus escritos autobiográficos²¹. El análisis, sin duda breve, de los escritos del período de transición a la psicología, serán las muestras más preciosas de este surgimiento, de esta construcción, del objeto del psicoanálisis.

²¹ Schorske (1981, pp. 192 y ss.).

²² Como el propio Freud ha enseñado, textos de esta naturaleza son operaciones de selección y reordenamiento. No son solamente recuerdos del pasado sino una organización de las marcas del mismo en torno a avatares eficaces en el momento de la redacción. Como, por otra parte, los escritos autobiográficos son intervenciones a favor del psicoanálisis, habrá que cuidarse del aspecto político de ellos que tienda a acentuar en demasía ciertas cualidades y elecciones posteriores. Estos reparos únicamente glosan problemas de estos escritos, a pesar de

Rasgos de la infancia y la primera juventud de Freud no son imprescindibles en nuestro relato. Su ingreso a la actividad científica halló su primer jalón en su maestro Ernst Brücke (1819-1892), quien era un reconocido fisiólogo de la época, y que aconsejó al joven Freud interesarse por la medicina en lugar de la biología, en buena medida para subsanar los evidentes problemas económicos de éste. Antes de la transición Freud escribía a Wilhelm Knoopmacher el 6 de agosto de 1878 que luego de pasar una temporada en un laboratorio donde iba encontrando su verdadera profesión, entre el desollar animales u hombres, se estaba inclinando por lo primero (*Tiere schinden oder Menschen quälen, und Ich entschiede mich immer mehr für das erste Glied der Alternative*²³).

Freud se graduó en medicina en 1881. "El giro, recordaba Freud, "sobrevino en 1882, cuando mi veneradísimo maestro [Brücke] corrigió la generosa imprevisión de mi padre advirtiéndome, con severidad, que dada mi mala situación material debía abandonar la carrera teórica. Seguí su consejo, abandoné el laboratorio de fisiología e ingresé como aspirante en el Hospital General"²⁴. El cambio, sin embargo, no fue radical, pues sus trabajos de esos años paralelos a la dedicación a la medicina pueden resumirse en sus investigaciones sobre el *Petromyzon*²⁵, que son claramente biológicos. Cuando decidió inclinarse a los asuntos médicos, que no eliminaron su interés por la biología, Freud entró en contacto con Theodor Meynert (1832-1892), e investigó durante los primeros años de la década de 1880 sobre neurología, en la vertiente histológica, la farmacológica y la clínica. La publicación de los resultados de esas investigaciones posibilitaron su acceso en 1885 al título de *Privatdozent*, a los veintinueve años de edad. La concesión de ese reconocimiento fue paralelo al otorgamiento de una beca de

todo, imprescindibles.

²³ A W. Knoopmacher, 6 de agosto de 1878, en *Briefe*, p. 14.

²⁴ Freud (1925d, p. 10).

²⁵ En un resumen preparado por el propio Freud veinte años más tarde, presentaba uno de sus artículos del siguiente modo: "Desde tiempo atrás sabíase que las células de los ganglios raquídeos de los peces son bipolares, mientras que en las especies superiores eran consideradas unipolares. En estos últimos elementos, Ranvier demostró que su prolongación única se divide al poco trecho en forma de 'T'. La maceración al oro nos permitió observar claramente la estructura de los ganglios raquídeos del *Petromyzon*, comprobando que sus células presentan todas las formas de transición entre las bipolares y las unipolares con división fibrilar en 'T'. El número de fibras de las raíces posteriores siempre es mayor que el de las células ganglionares correspondientes, de modo que también contienen fibras de pasaje y apósititas...".

viaje hacia París, para estudiar con Jean-Martin Charcot (1825-1893), un reputado psiquiatra francés.

Esta experiencia tuvo en Freud un notable impacto. Las biografías de Freud suelen mostrarla como una etapa iniciática. En ello siguen las indicaciones autobiográficas del por entonces estudiante austriaco. "De todo lo que vi junto a Charcot", escribía Freud en 1925, "lo que me causó la máxima impresión fueron sus últimas indagaciones acerca de la histeria, que en parte, se desarrollaban todavía ante mis ojos"²⁶. En un estudio que según Freud emprendió instado por Charcot luego de abandonar la Salpêtrière en 1886, podemos vislumbrar algunos trazos de una modificación, que sería lenta y nada teleológica, de sus perspectivas antes sólidamente neurológicas. Las indicaciones sobre la eficacia somática de conflictos psíquicos le fueron comunicadas ya en 1882 o en 1883 por Josef Breuer (1842-1925) quien le relató el caso de "Anna O.", la cual bajo hipnosis había revelado recuerdos de otro modo inconcientes que, al ser dichos, eliminaban los síntomas histéricos que la aquejaban. Si bien Freud se interesó inicialmente por la comunicación de Breuer, el asunto no pasó a mayores. El propio Breuer no siguió investigando las posibilidades abiertas por el caso, o quizás no se dedicó a deducir una concepción psicológica que diera cuenta de su "método catártico"²⁷.

De acuerdo a Freud, aparentemente la escasa atención que Charcot prestara a la cuestión coincidió con su propia desestimación²⁸. Con el retorno a Viena, sin embargo, la conexión con Breuer se restableció y Freud retomó con interés el descubrimiento instando a aquél a profundizar la investigación. El resultado de esa colaboración fueron los *Estudios sobre la histeria* publicados en 1895.

Freud asumía con mayor independencia las indagaciones sobre la eficacia somática de las dificultades psicológicas, aunque todavía con la sólida esperanza de hallar una explicación en última instancia remitible a alteraciones neurológicas. Un producto tardío de la visita a la

²⁶ Freud (1925d, p. 12).

²⁷ Ernest Jones recordaba que en una reunión con Freud y otros psicoanalistas éste le había referido que una transferencia positiva (de contenido sexual) de una paciente con Breuer había llevado a éste a detener el tratamiento y la investigación.

²⁸ "En mi fuero interno me resolví a dar noticia a Charcot de estos hallazgos cuando fuera a París, y así lo hice. Pero el maestro no demostró interés alguno ante mis primeras referencias, de suerte que nunca volví sobre el asunto y aun yo mismo lo abandoné". (Freud, 1925d, p. 20).

Salpêtrière fueron sus primeros estudios sobre fenómenos histéricos, particularmente sobre las parálisis, conjunto en el cual se incluye, en cierto modo, también su monografía sobre la afasia. "Cuando en 1886", decía Freud refiriéndose a sus luego tardíamente publicadas "Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques", "abandoné la Salpêtrière, recibí de Charcot el encargo de llevar a cabo un estudio comparativo de las parálisis orgánicas e histéricas sobre la base de las observaciones hechas allí. Realicé el trabajo pero no le he publicado..."²⁹. El artículo, aparecido finalmente en 1893, mostraba una derivación no somática de la etiología de la enfermedad. "Yo afirmo", escribía, "(...) que la lesión de las parálisis histéricas debe ser por completo independiente de la anatomía del sistema nervioso, puesto que la histeria se comporta en sus parálisis y otras manifestaciones como si la anatomía no existiera, o como si no tuviera noticia alguna de ella"³⁰. En un artículo redactado para el diccionario editado por A. Villaret en 1888 con el título de *Handwörterbuch der gesamten Medizin* Freud establecía una proposición similar³¹.

El contacto con Breuer iba mucho más allá de estas primeras aproximaciones a una explicación no puramente fisiológica. En efecto, el empleo de la hipnosis por parte de Breuer parecía reducir la derivación de la enfermedad de la histeria a un desanudamiento de representaciones. El mismo Freud se había iniciado, como lo muestra una carta a Fliess, en las experiencias hipnóticas en sus pacientes en 1887 y tradujo una obra de Bernheim sobre el tema³². Con el transcurso del tiempo, Freud que nunca dispuso una adscripción completa y dogmática a la técnica de la hipnosis (aunque mucho más tarde no se privó de aplicarla eventualmente), fue oponiendo a su eficacia algunos reparos.

²⁹ Freud, de los extractos de las notas a su traducción de Charcot, *Leçons du mardi*: (1892-1894, p. 174)

³⁰ Freud (1893c, p. 206). El texto posee cuatro partes, y la cuarta data de, probablemente, 1893, pues cita la "comunicación preliminar" de su trabajo con Breuer aparecida este año. La cita proviene de la parte III, de modo que probablemente represente una posición adoptada a finales de la década de 1880. El escrito fue iniciado en el mismo año de salida de París. En mayo de 1888 Freud escribía a Fliess diciéndole que "la primera redacción de las "parálisis histéricas" también está terminada, sin que sepa cuándo lo estará la segunda". De Freud a Fliess, 28 de mayo de 1888, en *Cartas a Wilhelm Fliess*, p. 8-9. En esa misma misiva mencionaba haber dedicado esfuerzos para el artículo pedido por Villaret mencionado enseguida.

³¹ "Se puede decir que, acerca de la doctrina sobre la estructura del sistema nervioso, la histeria ignora tanto como nosotros mismos antes que la conociéramos". Freud (1888b, p. 53).

³² Ver correspondencia de Freud a Fliess del 28 de diciembre de 1887, en *Cartas a W. Fliess*, p. 5.

En efecto, si la comunicación de los recuerdos reprimidos en el estado hipnótico se debía a la adquisición de un trauma anterior en "estado hipnoide" (Breuer), la técnica tenía el reparo de que no era aplicable a todas las personas y los síntomas retornaban luego de un tiempo. Durante esos mismos primeros años de la década de 1890 Freud desarrolló el concepto de defensa para comprender la fijación de zonas reprimidas del recuerdo, lo cual comenzaba ya a pergeñar una noción dinámica de inconciente. No debe subestimarse, empero, la relevancia de la colaboración con Breuer. En la "comunicación preliminar" que Breuer y Freud publicaron en 1893, señalaban que la recuperación de las representaciones experimentadas (trauma psíquico) durante el estado hipnoide desencadenaba síntomas que eran abreaccionados a través de la exigencia de retomarlos por parte del médico. El monto de afecto que creaba la situación patológica de la psiquis se debía -recurriendo a la idea de una estabilidad energética que sería conmocionada por un exceso de excitación- a que entraba en colisión con la anterior estabilidad, provocando un trauma. La capacidad desestabilizadora de esa experiencia traumática se debía a que convocaba una carga afectiva que incidía somáticamente. Ahora bien, el desanudamiento del síntoma se podía realizar por la operación de identificar esa experiencia que, por lo general, permanecía inaccesible a la simple rememoración. La cura de la histeria se derivaba de lograr ese recuerdo. "Descubrimos, en efecto", decían, "al comienzo para nuestra máxima sorpresa, que *los síntomas histéricos singulares desaparecían enseguida y sin retornar cuando se conseguía despertar con plena luminosidad el recuerdo del proceso ocasionador, convocando al mismo tiempo el afecto acompañante, y cuando luego el enfermo describía ese proceso de la manera más detallada posible y expresaba en palabras el afecto*"³³. Por otra parte, otros conceptos estaban elaborándose entretanto, pues la distinción entre la existencia del afecto anudado a los efectos somáticos y la contingencia del recuerdo implicaba al menos dos nociones relativas.

La existencia de una región de la conciencia que escapaba sin embargo a la actualidad del pensamiento llevaba a distinguir entre dos estados de conciencia, que eran denominados "primario" y "secundario" en la parte teórica escrita por Breuer. Ahora bien, tal diferenciación encontraba una explicación en una "resistencia" que las pacientes analizadas

³³ Breuer y Freud (1895d, p. 32).

ofrecían a la indagación del médico³⁴. Era precisamente ese proceso, que no podía ser sino psicológicamente descripto, el que derivaba en la sofocación de la representación ligada a un afecto, es decir, el que daba cuenta de la formación del síntoma.

Otro elemento fundamental que podemos reconocer en los *Estudios* es la sexualidad como factor importante en la causación de la histeria. Y no habría que establecer una notable diferencia entre las valoraciones de su relevancia en los textos de Freud y en los de Breuer. La perspectiva de Freud era bien discernible. Él había arribado a una determinada etiología por la apertura de un espacio nuevo de pensamiento por la utilización que realizaba Breuer de la hipnosis. "Partiendo del método de Breuer", explicaba,

"di en ocuparme, pues, de la etiología y el mecanismo de las neurosis en general. Tuve la ventura de llegar en tiempo relativamente breve a unos resultados viables. En primer lugar, se me impuso este discernimiento: hasta donde se podía hablar de una causación por la cual las neurosis fueran adquiridas, la etiología debía buscarse en factores sexuales. A ello se enhebró el hallazgo de que, universalmente, factores sexuales diferentes producían cuadros también diversos de contracción de neurosis"³⁵.

La parte teórica redactada por Breuer no difería aparentemente con el reconocimiento de la sexualidad para la explicación de la génesis de la histeria. Recordemos la relevancia que para aquel tenía el principio de constancia (estabilidad de excitabilidad de un organismo): y bien, Breuer sostenía que la pulsión sexual era la fuente más poderosa de excitaciones capaces de movilizar afectos inaceptables y por ende reprimidos. "No creo exagerar", decía, "si asevero que en las mujeres casadas la gran mayoría de las neurosis graves proviene del lecho conyugal"³⁶.

De acuerdo a las posteriores formulaciones históricas de Freud, era sin embargo este el punto de conflicto entre ambos autores. La afirmación freudiana de la primacía etiológica de la sexualidad era aparentemente más incómoda para Breuer que su concepto de defensa, que sin duda era aplicable a las psiconeurosis. La correspondencia de Freud nos puede ayudar a comprender esto. En ella informaba a Fliess de las dificultades que Breuer opone a una plena aceptación de sus tesis. "No hace mucho, en el Colegio de Médicos", escribía Freud, "Breuer tuvo grandes

³⁴ Ibidem, pp. 168, 275.

³⁵ Freud en Breuer y Freud (1895d, p. 265).

³⁶ Breuer, en Breuer y Freud (1895d, p. 256; ver también p. 211).

palabras para mí y se presentó como un partidario converso de la etiología sexual. Cuando se lo agradecí en privado, me arruinó el contento diciéndome: '¡pero si no creo en ello!' ¿Lo comprendes tú? Yo no³⁷.

Sin embargo, además de esa diferencia, es posible calibrar otra de no menor importancia. Para Breuer el ocasionamiento del trauma psíquico se producía en un "estado hipnoide" que no sería "normal", mientras que Freud se inclinaba por una causación menos restringida y más probable en la vida cotidiana de las personas. Además, el planteo de Breuer angostaba la técnica a utilizar, que como hemos dicho a Freud no le parecía totalmente convincente. Esta superaba la "resistencia" que reconocían mediante una anulación de la conciencia actual de las histéricas que trataban, y por ese motivo se dejaba de escrutar cómo esta resistencia se conformaba. Metafóricamente podríamos decir la técnica de la hipnosis era una caja negra, de la cual no se sabía bien cómo operaba, pero que daba ciertos resultados. Freud no solamente estaba insatisfecho con estos resultados, sino que deseaba desentrañar la verdad de que la hipnosis daba cuenta. Junto a la importancia atribuida a la sexualidad, podríamos decir que allí estaban dadas las circunstancias para la creación de lo que más tarde se conocería como teoría psicoanalítica³⁸. La colaboración con Breuer no continuó. Freud parecía cabalgar hacia nuevos horizontes que aquel quizás no podría seguir³⁹.

La anterior dedicación de Freud hacia la biología y luego a la neurología continuaron preocupándolo durante esos años, a veces sin su interés. Una relación era todavía una ligadura adicional con la confianza en la base somática de todas las dolencias humanas. Su vinculación con Wilhelm Fliess proveyó a Freud de un corresponsal que instituyó como su par, y de quien esperaba reconocimiento. La parecida proveniencia social y étnica de Fliess, su ambición intelectual, su contemporaneidad generacional, su compartida profesión médica, hicieron de éste una figura decisiva para la subjetividad de Freud hasta que la ruptura del lazo fue consumada.

³⁷ De Freud a Fliess, 8 de noviembre de 1895, en Cartas a *Wilhelm Fliess*, p. 155.

³⁸ "Yo entendía las cosas menos científicamente, discernía dondequiera tendencias e inclinaciones análogas a las de la vida cotidiana y concebía la escisión psíquica misma como resultado de un proceso de repulsión al que llamé entonces 'defensa' y, más tarde, 'represión'." Freud (1914d, pp. 10-11).

³⁹ No volveremos a tratar la relación con Breuer. Digamos que luego de muchos años Freud explicaba la separación de Breuer por la imposibilidad de éste de lidiar con la transferencia de sus pacientes. Sin embargo, Freud siempre reconoció la importancia de Breuer en la construcción del psicoanálisis. Ver la nota necrológica

Ahora bien, Fliess sostenía una teoría biologicista del funcionamiento del organismo humano (que extendía a los animales y aun al cosmos) predicando la sujeción de sus procesos vitales a la regularidad de su dinámica. Por otra parte, asignaba a la nariz (Fliess era otorrinolaringólogo) un papel decisivo en el cuerpo, por el cual todo aquello que lo afectara incidiría en el resto del organismo. Se han discutido las razones de la credulidad de Freud hacia las teorías de Fliess cuando sería tan remiso a hacerlo si otra persona fuera la enunciativa. Para nuestro tema no es necesario considerar la cuestión, sino solamente señalar que la relación con Fliess fue paralela a la constitución de la biografía como procedimiento de curación.

No puede decirse que el trato con Fliess implicara directamente una lucha con las convicciones fisiológicas derivadas de Brücke sobre la mensurabilidad de todos los fenómenos. Con ellas Freud lidiaría y aun intentaría encontrar la base última de los procesos psicológicos en el "proyecto de una psicología para neurólogos" de 1895⁴⁰. Entonces, la significación de la relación con Fliess es importante en la medida en que presenta los avatares de la formulación de precisiones en intuiciones e hipótesis que Freud hacía poco años estaba manejando. De Fliess apenas si pudo aceptar con vigor la tesis de la bisexualidad originaria de los seres humanos. Su expectativa frente a los intentos de justificar la idea de las neurosis nasales y los períodos de los organismos, parecen mejor conducibles a las necesidades emotivas de Freud que a razones menos privadas.

Es que en esos años y particularmente luego de la publicación de los *Estudios sobre la histeria*, Freud comenzó a desligarse progresivamente de las explicaciones naturalistas de las enfermedades "nerviosas"⁴¹. Si tales intentos le valieron numerosos obstáculos en su carrera académica, ellos no detuvieron la enunciación de propuestas cada vez más arriesgadas y novedosas. Quizás la más audaz fuera la hipótesis del trauma infantil. En un estudio aparecido

dedicada a Breuer en Freud (1925g, p. 299-300).

⁴⁰ Freud iniciaba su texto que luego abandonó con una declaración dogmática de principios exenta de ambigüedades. "El propósito de este proyecto", escribía, "es brindar una psicología de ciencia natural, a saber, presentar procesos psíquicos como estados cuantitativamente comandados de unas partes materiales comprobables, y hacerlo de modo que esos procesos se vuelvan intuitivos y exentos de contradicción". Freud (1895e, p. 339).

⁴¹ Cf. Bercherie (1988).

en 1896, "La etiología de la histeria", Freud intentaba fundamentar su posición de la génesis de la histeria en conflictos sexuales. La novedad de este ensayo es que suponía firmemente que era una experiencia infantil la que establecía las condiciones de la posterior enfermedad, que retornaba bajo la forma de síntomas. Nos hallamos, pues, con los primeros esbozos de la capital tesis de la sexualidad infantil.

Los casos que Freud trataba le sugerían que en todos ellos existía una seducción por un adulto en la niñez de cada paciente, lo cual constituía un trauma que posteriormente emergía como formación sintomática, es decir, como neurosis.

En las cartas a Fliess hallamos ordenamientos de la elección de neurosis de acuerdo a la etapa del desarrollo del niño o de la niña en que se produjera la escena de la seducción por parte de un adulto. Sin embargo, el acontecimiento decisivo estaba dado por la conjunción entre esa primitiva seducción y la represión cuando las mociones sexuales del individuo despertaban los afectos ligados al recuerdo. Como se ve, tal explicación aun mantiene la sexualidad infantil relativamente lejos de la primerísima infancia, aunque progresivamente fue retrocediendo en su fijación de la existencia del deseo sexual.

Pero ese no era el problema más importante: la teoría de la seducción apenas si suponía interpretación. El relato de la seducción por parte del padre (que era lo que según sus propios dichos sucedía con las pacientes mujeres) era la reproducción de un acontecimiento real de abuso sexual. El mecanismo de la represión se limitaba a contener la emergencia consciente del mismo, que por lo demás no exigía una teoría de la sexualidad infantil. La fuente del conflicto era externa: la seducción, agresión de un otro, no provenía de una contradicción intrínseca al sujeto, que de otra manera permanecía sano. El origen de las patologías no era inescindible de unos deseos inconscientes, sino que se debía a un suceso que se convertía en síntoma posteriormente. El concepto de la seducción entró en crisis una vez que Freud cuestionó la correspondencia empírica de los relatos, es decir, cuando aplicó un concepto fuerte de inconsciente, cuando aceptó la tesis de la sexualidad infantil, cuando pudo sostener una idea de

sujeto deseante para el ser humano⁴². Ese paso puede seguirse muy de cerca en la famosa carta a Fliess de setiembre de 1897. En ella Freud le escribe: "Y ahora quiero confiarte sin dilación el gran secreto que se me puso en claro lentamente los últimos meses. No creo más en mi neurótica"⁴³. Al mismo tiempo que Freud le comunicaba esta decisión teórica y clínica a Fliess, asignaba al anterior convencimiento una razón que la mayoría de quienes escribieron biografías de aquel siguieron al pie de la letra freudiana: es decir, que era la aceptación por parte de Fliess la que obstaculizaba la crítica de esa misma convicción. La crisis se produjo por una percepción del descenso de la eficacia del procedimiento que Freud utilizaba en sus tratamientos, que suponían un concepto limitado de la realidad. En efecto, el abandono de la hipótesis traumática (seducción) implicó considerar un nuevo concepto de realidad, a saber, la realidad psíquica. "Las continuas desilusiones en los intentos de llevar 'un' análisis a su efectiva conclusión, la deserción de la gente durante un tiempo mejor asida, la falta del éxito pleno con el que yo había contado, la posibilidad de explicarme los logros parciales diversamente, de la manera común (...) Después, la sorpresa de que en todos los casos el padre debiera de ser inculcado como perverso, sin excluir al mío propio, la comprobación de la inesperada frecuencia de la histeria para la cual debería repetirse esta misma condición, cuando es poco probable que la perversión en perjuicio de niños esté tan difundida. (...) En tercer lugar, además, la evidencia cierta de que en lo inconciente no existe un signo de realidad de suerte que no se puede distinguir la verdad de la ficción poblada con afecto"⁴⁴. Otras razones que para el punto son relativamente secundarias llevaron a Freud a una renuncia en dos planos, a saber, la solución total de una neurosis y a la asignación convencida de su causación en la infancia.

Esto implicó una modificación de la concepción de sujeto que era el objeto de estudio y de análisis. Una condición empírica y epistemológica de esa transformación fue el autoanálisis de Freud, que implicó trascender, aunque desde luego no absolutamente, la resistencia del mismo

⁴² Un intento previo muy cercano lo constituye la carta del 6 de abril de 1897, donde Freud afirma respecto a las fantasías histéricas que, "como ahora advierto, arrancan invariablemente de cosas que los niños oyeron en la primerísima infancia y que sólo más tarde llegaron a comprender. La edad en la cual se adquieren tales conocimientos es extraordinariamente precoz; ¡a partir de los seis o siete meses!"; en *Cartas a Wilhelm Fliess*.

Freud hacia tesis que entraban en colisión con algunas de sus creencias culturales básicas. Probablemente esa experiencia de autoanálisis, que aquí no discutiremos, instruyó a Freud para no esperar una aceptación de sus tesis por la sociedad, y ni siquiera de las instituciones médicas y psiquiátricas. Por el contrario, estaba convencido de que la oposición sería tenaz y persistente.

A partir de entonces, el síntoma no era la evocación cargada libidinalmente de afecto, sino la emergencia transmutada de deseos infantiles reprimidos. La seducción se entendía mejor como una representación de una práctica sexual onanista a la que se instituyó fantasmáticamente como operación proveniente de un agente externo dado que en tanto que tal era inaceptable. Para que esta hipótesis funcionara correctamente Freud consolidó concretamente su teoría de la sexualidad infantil y elaboró una metodología de la interpretación cuya primera consumación alcanzó en *La interpretación de los sueños*⁴⁵. En esos tiempos Freud le escribía a Fliess sopesando las ideas que se iban encadenando: "Creo estar en un capullo, Dios sabe la clase de animal que ha de salir"⁴⁶. Entre las realizaciones teóricas de ese ímpetu se encontraba una derivación casi necesaria de la afirmación de la sexualidad infantil. En efecto, si el bebé es un sujeto deseante, si posee pulsiones a las cuales busca satisfacer o las cuales son sometidas a represión por otra instancia que lo que podemos reconocer como su "conciencia", no parece sino evidente que las personas que están en más estrecho contacto con él son aquellas que serán los objetos de deseo. Entre todas esas personas la madre es la que se halla situada como el más patente objeto. Si bien a Freud no le era aun pensable *con todas sus consecuencias* que las niñas, tanto como los niños pudieran encontrar en el seno materno su primera felicidad, tomando al niño como el universal de la especie descubría la omnipresencia de una relación de deseo de la madre que se complementaba, más tarde, con un rechazo del padre.

La sexualidad infantil insultaba muchas de las creencias de entonces respecto a la inocencia de la niñez, en la existencia de un tiempo, cercano a la naturaleza, quizás libre de

⁴³ De Freud a Fliess, 21 de setiembre de 1897, en *Cartas a Wilhelm Fliess*, p. 283-284.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 284.

⁴⁵ Esbozada en Freud (1898b).

⁴⁶ De Freud a Fliess, 22 de junio de 1897, en *Cartas a Wilhelm Fliess*, p. 273.

una cultura en decadencia o de una civilización degradante, en que las maldades cotidianas se perdían en beneficio de la pureza. Y si como ha mostrado, entre otros, Foucault⁴⁷, el siglo XIX tematizaba la sexualidad y la clasificaba (v.g. Krafft-Ebing), no es menos cierto que la defensa de la infancia de las marcas casi siempre lascivas del sexo parecía un bastión más difícil de conmovier.

La intervención de Freud no se limitaba a señalar la existencia de un deseo sexual en niños y niñas, sino que inscribía la más tensa de sus exigencias en el interior de la familia. Este fue quizás un avance teórico aún más difícil de imponer. Pues el deseo de la madre como símbolo de la ingobernabilidad final de las pulsiones destituía a la familia de su sitio de institución fundadora de una generación ordenada y sagrada de la sociedad.

De su autoanálisis, y también de otras fuentes (especialmente literarias), Freud destacó ese deseo que asoció a la sugerida mitológicamente en *Edipo Rey*. "También en mí he hallado", le escribía a Fliess poco después de su carta de inicios de otoño de 1897, "el enamoramiento de la madre y los celos hacia el padre y ahora lo considero un suceso universal de la niñez temprana, aunque no siempre tan tempranamente como en los niños"⁴⁸. Con esto arribamos, a nuestro entender, al núcleo mismo de la teoría psicoanalítica de Freud. Se inicia, pues, el drama de la constitución del sujeto en la cultura y del domeñamiento de sus pulsiones.

2. La construcción del ser humano

La formación del individuo en Freud es la constitución de un ser social, biológica y culturalmente condicionado. Esto significa que esa formación tiene una historia, y será precisamente el carácter de construcción histórica que es establecido en la argumentación freudiana la que nos interesará aquí. No pretendemos, entonces, exponer detalladamente la teoría sexual y la ontogénesis del sujeto según la teoría freudiana, sino más bien extraer los principales trazos de la comprensión histórica del devenir humano en el terreno de la biografía.

⁴⁷ Véase Foucault (1990); también Weeks (1993).

⁴⁸ De Freud a Fliess, 15 de octubre de 1897, en *Cartas a Wilhelm Fliess*, p. 293.

2.1. Nociones de la metapsicología freudiana

En una fecha tan tardía como 1920, Freud decía que las pulsiones son "el elemento más importante y oscuro de la investigación psicológica"⁴⁹. Intentaremos recorrer algunas de sus dificultades destinadas a tener importantes efectos para la comprensión de la dialéctica de la cultura.

Si bien Freud construyó un campo nuevo de conocimiento que establecía la autonomía objetual y teórica de la psiquis, su definición del acontecer psíquico nunca dejó de tener en consideración las "disposiciones" constitucionales de los individuos. En efecto, la búsqueda de un tratamiento de las enfermedades "espirituales" llevó a Freud a desechar progresivamente las explicaciones puramente somáticas de todas afecciones psicológicas. Una vez que esa adquisición fue firmemente asida al desecharse el tipo de explicación intentada en el "proyecto de una psicología", la búsqueda de una nueva teoría debió recurrir a la emergencia del acontecer psíquico como problema decisivo. Esta aparición del problema básico no se debió a una elección dogmática de un interés teórico debido a preferencias filosóficas. La incapacidad de explicar aquello que Freud denominaba "neurosis de transferencia" (i. e., histeria y neurosis obsesiva) por motivaciones puramente somáticas llevó a acentuar la investigación de las pulsiones, entendida como no reductibles a los "estímulos" corporales (externos o internos). La determinación de un conjunto de hipótesis fuertes sobre la constitución de los seres humanos implicó una serie de conceptos que se conectaban entre sí ofreciendo una comprensión teórica de los elementos discretos cuya dinámica producía la tarea psíquica. Freud denominó a esa serie "metapsicología", pues no se limitaba a describir los efectos que producían, sino que daba cuenta de las condiciones de posibilidad de los mismos. Una vez que esa teoría fue completada, o al menos esbozada empleando una concepción de las pulsiones, pudo ofrecer Freud una teoría del desarrollo psicofísico del individuo.

Los conceptos más importantes de la metapsicología son las pulsiones, lo inconciente, y la represión. Posteriores modificaciones impactaron sobre las primeras decisiones adoptadas,

pero no alteraron fundamentalmente el enfoque del aparato anímico ligado a estos conceptos, a saber, el económico.

La teoría de las pulsiones fue particularmente relevante, pues la demostración de una pulsión sexual (la libido) inherente a los seres humanos permitió establecer una dinámica conflictiva de la vida anímica, que por ello mismo podía explicar las neurosis, derivadas de tales sucesos. En toda la comprensión freudiana de las pulsiones (cualesquiera éstas fueran), siempre existió una referencia al "principio de constancia" al cual ya hemos aludido.

Una pulsión es una modificación del estado excitatorio de un organismo. Sin embargo, no es una modificación cualquiera. Este punto es decisivo: una alteración de la economía estable (o relativamente estable) de un organismo puede deberse a afecciones externas o internas. En el caso de las primeras, la movilización de ciertas partes del organismo (motilidad) pueden eludir la agresión sufrida. Esto es un "estímulo". En cambio, para Freud la pulsión es una modificación interna del sistema considerado. En el "proyecto de psicología" esto era pensado en términos neuronales, pero la dinámica que luego cuajaría en los *Tres ensayos* (1905) ya estaba anticipada. En el texto de 1895 decía que a diferencia de las huídas del estímulo existían otros "estímulos" interiores de los cuales no se puede huir. "Con la complejidad de lo interno", escribía, "el sistema de neuronas recibe estímulos desde el elemento corporal mismo, estímulos endógenos que de igual modo deben ser descargados"⁵⁰. De acuerdo a Freud esos "estímulos" provenían de células del cuerpo y formaban las grandes necesidades: hambre, sexualidad, y respiración. Posteriormente esta explicación sería abandonada pues la pulsión no estaría explicada por caracteres fisiológicos.

¿Qué formulación cristalizó efectivamente? La teoría de las pulsiones fue considerada por Freud una de las bases del psicoanálisis, aunque sus textos no son siempre claros y concordantes sobre sus características. Siempre sintió Freud una incompletud en la comprensión de las pulsiones. Sin embargo, podríamos identificar una clave de su dilema en dos posibles explicaciones:

⁴⁹ Freud (1920g, p. 34).

⁵⁰ Freud (1895e, p. 341).

1. La pulsión es un concepto límite entre lo somático y lo psíquico, que representa a los "estímulos" del interior del cuerpo y que afectan a la psiquis. Aquí no parece existir una distinción entre la pulsión y la representación psíquica de otra entidad orgánica, sino que sería una expresión significativa de lo orgánico. La pulsión, bajo este entendimiento, podría ser accesible o incidir en la conciencia a través de una representación⁵¹. En un artículo de 1915 dirigido a discutir más ampliamente la cuestión, Freud atinó a determinarlo como "un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal"⁵².

2. La pulsión es una representación con una agencia representante que la hace accesible, pero la pulsión misma nunca aparece, ni siquiera en lo inconciente. Por eso, decía también en 1915, es que "[u]na pulsión nunca puede pasar a ser objeto de la conciencia; sólo puede serlo la representación que es su representante. Ahora bien, tampoco en el interior de lo inconciente puede estar representada sino por la representación"⁵³.

Esta tensión conceptual permanecerá, y será todavía complejizada por la modificación de la primera diferenciación de las pulsiones. En los primeros trabajos psicoanalíticos Freud distinguía entre pulsiones sexuales y pulsiones de conservación, o entre libido y pulsiones yoicas. Las primeras fueron claramente establecidas en 1905. Allí decía:

"El hecho de la existencia de necesidades sexuales en el hombre y el animal es expresado en la biología mediante el supuesto de una 'pulsión sexual'. En eso se procede por analogía con la pulsión de nutrición: el hambre. El lenguaje popular carece de una designación equivalente a la palabra 'hambre'; la ciencia usa para ello 'libido'". En la edición de 1915 agregó más adelante en el texto: "Hemos establecido el concepto de la *libido* como una fuerza susceptible de variaciones cuantitativas, que podría medir procesos en el ámbito de la excitación sexual"⁵⁴.

⁵¹ En el estudio del caso Schreber Freud definió la pulsión como "el concepto fronterizo de lo somático respecto de lo anímico", o también, "el representante psíquico de poderes orgánicos". Freud (1911c, p. 68).

⁵² Freud (1915c, p. 117).

⁵³ Freud (1915e, p. 173). Para una comprensión de la pulsión bajo esta definición ver Jameson (1994).

⁵⁴ Freud (1905d, pp. 123 y 198, respectivamente).

En estos fragmentos podemos notar algunas de las principales características del concepto, a saber, su diferenciación frente a la otra pulsión (el "hambre", que es la de la conservación⁵⁵) y el carácter cuantitativo de la misma. Esta última cuestión será decisiva para la elucidación de la conformación constitucional (hereditaria) de cada individuo.

La otra pulsión era comprendida, según Freud bajo la inspiración de Schiller, como la necesidad de satisfacer la necesidad fisiológica del alimento. Con esto quería decir que el individuo se halla sometido a la exigencia de ingerir alimentos. Esta necesidad se entendía como la pulsión de mantener la existencia, de conservar la vida. Por eso, Freud ligaba esta segunda pulsión a la pervivencia del yo. Una denominación posterior de esta pulsión fue de *yoica*.

La diferenciación de las pulsiones permitía comprender la génesis de la *conversión* en las enfermedades neuróticas. En efecto, para Freud existía una contraposición de las exigencias pulsionales. Las mociones libidinales buscaban una satisfacción, mientras que las yoicas, enfrentando los peligros y limitaciones experimentadas en la existencia reprimía las pulsiones sexuales para asegurar la consecución de la vida. Sin duda, la libido se regía por el principio de placer, pues buscaba una descarga de la tensión sufrida por el organismo. La pulsión de conservación, en cambio, era explicada generalmente como una aceptación de la "realidad". No estaba claro que el yo estuviera totalmente ajeno a la libido, pero las primeras expresiones de Freud lo oponían al imperio de la pulsión sexual.

Con ligeras variaciones, la consistencia de esta distinción de las pulsiones permaneció incólume hasta la publicación en 1914 del ensayo sobre el narcisismo. Allí Freud sostuvo el carácter libidinal de la configuración del yo, es decir, postuló una libido *yoica*. La unión con la madre en los primeros tiempos de la existencia no era entonces para Freud liberada de una ligadura sexual, sino que era una economía libidinal la que luego, a través de un proceso de retroversión se iría constituyendo a diferencia a la investidura de objetos. El yo no era, pues, previo a la pulsión sexual, sino que era un producto de la diferenciación de los efectos

⁵⁵ Ver también la carta de Freud a Jung, del 19 de agosto de 1907, en *Correspondencia*, p. 117. Esta distinción anula toda pretensión de encontrar un "pansexualismo" en Freud, puesto que la vida estaría siempre tensionada

de ésta. Así las cosas, el mantenimiento de la hipótesis de las pulsiones yoicas exentas de libido carecía de sentido. Por otra parte, la existencia de un yo anterior al imperio de la libido tampoco podía sostenerse. Esta fue quizás una declaración teórica de inmensas consecuencias que en ese texto freudiano no fueron, aparentemente, comprendidas cabalmente.

Freud postuló una primera etapa de dominio de la libido aun no objetal sino narcisista como la que prima en la o el bebé amamantándose. Una vez que se van instituyendo relaciones objetales, es decir, que se perciban como otros los seres u objetos en los cuales se destina la satisfacción pulsional, la libido narcisista se irá convirtiendo en nuevas formas, entre las cuales Freud establece un sustituto con las características de perfección, es decir, su propio ideal. El nacimiento del yo es correlativo, pues, de la constitución de un ideal del yo. Los investimentos libidinales de objeto serían siempre, a partir de entonces, juzgados en comparación con la perfección de la experiencia narcisista. Aparecería aquí una instancia de crítica de la actuación del sujeto, o más bien, del yo. "No nos asombraría", razonaba Freud, "que nos estuviera deparado hallar una instancia psíquica particular cuyo cometido fuese velar por el aseguramiento de la satisfacción narcisista proveniente del ideal del yo, y con ese propósito observase de manera continua al yo actual midiéndolo con el ideal"⁵⁶. La elaboración del concepto de superyó, empero, llevaría unos años más. En 1914, con todo, era perceptible para Freud que estaba en vísperas de explicar el surgimiento de la conciencia moral.

La libido sería la única pulsión realmente explicada desde 1914 hasta la aparición de *Más allá del principio del placer*, a pesar de que Freud repitiera varias veces el dualismo que subyacía en su concepción. En ese libro de 1920 Freud se preguntaba por la existencia de una satisfacción ligada a la repetición de una acción, que no parecía estar unida a una exigencia amorosa, sino que parecía mejor explicada por una "pulsión de apoderamiento". En el juego del niño que arroja el carrito y lo recoge, éste ritual representaba, tal como lo entendía Freud entonces, no una pulsión libidinal, sino otra pulsión irreductible a esta. En una nueva y especulativa incursión metapsicológica Freud retornaba a sus antiguas hipótesis sobre el

por dos pulsiones básicas.

⁵⁶ Freud (1914c, p. 92).

principio de constancia, articulando sus preocupaciones respecto a las teorías biológicas con las investigaciones de A. Weismann sobre el desarrollo de los organismos primitivos. Recordemos que el principio de placer era explicado como la satisfacción producida por la descarga de una cantidad de excitación que volvía al organismo a un estado de calma.

Ahora Freud encontraba que no era solamente el principio de placer el que regía la compulsión de repetición que semejaba la sensación de estabilidad o permanencia en un determinado nivel de un ser vivo, sino que parecía contradecir la vigencia del mismo principio. Insiste Freud en la potencia del principio del placer, pero el placer vinculado a la repetición le sugería que pueden existir, decía, "otras fuerzas o constelaciones que la contrarían, de suerte que el resultado final no siempre puede corresponder al placer"⁵⁷. Esto no negaría la importancia de ese principio, sino que explicaría mejor la paralela tendencia a la repetición.

Manteniendo el principio de placer, Freud seguía un razonamiento que explicaba para Weismann el proceso de complejización de la estructura de las células, las cuales, para protegerse de los estímulos agresivos de las sustancias que las rodean, desarrollan una capa protectora que detiene la mayor parte de esos estímulos. Entre el interior de la nueva estructura y la coraza que limita con el interior se produce una diferenciación, donde se especializa un sector que lidia con el exterior y poco a poco lo hace también con los estímulos provenientes de una conformación interna complejizada⁵⁸. La pulsión sería precisada, si realmente posee esos objetivos, como un esfuerzo por retornar a una situación previa de quietud, donde las perturbaciones externas ni internas se entrometían en la paz absoluta. El ser vivo sería un ser conservador, y todos sus esfuerzos se entenderían mejor como una inclinación a volver a situaciones anteriores económicamente más estables. Freud hipotetizaba que el objetivo último no puede ser pensado sino como el estado inanimado, es decir, la muerte. El organismo, acosado por agresiones y estímulos experimentadas displacenteramente tendería, pues, a morir.

⁵⁷ Freud (1920g, p. 9).

⁵⁸ Freud había arribado, según sus dichos, a estas especulaciones para explicar las neurosis traumáticas que corresponderían a la destrucción de una sección de la coraza protectora y el impacto masivo de estímulos externos, que afectaban todo el organismo destinando inmensas cantidades de energía para subsanar la "herida",

Surgía en este contexto la pulsión de muerte, que es la tendencia a la estabilidad y el abandono de toda actividad que alterara un estado de serenidad. Esta sería una aspiración a la desintegración de la complejidad de los tejidos, mientras que la pulsión sexual, el Eros, tendería a unirlos, a integrarlas. Freud creaba con esto una nueva dualidad que reemplazaba a la anteriormente comprendida como libido y pulsiones yóicas por una alternativa internamente consistente. La pulsión de muerte encontraría una exposición nueva en 1923 en *El yo y el ello*, pero sería en *El malestar en la cultura* (1929), y en "¿Por qué la guerra?" de pocos años más tarde donde hallaría una especificación adicional que en *Más allá del principio de placer* no estaba netamente deslindada, a saber, que la pulsión de muerte se revertía hacia el exterior en una pulsión de agresividad.

El establecimiento de la pulsión de muerte, en síntesis, no eliminaba la importancia de la libido. Muy por el contrario, la existencia de ambas pulsiones en lucha sin término era lo que daba cuenta de la conflictividad de la vida pulsional. No habría pulsión de vida sin pulsión de muerte, y viceversa. Una teoría que solamente afirmase la existencia de una de las dos pulsiones no expondría lúcidamente la persistencia de la vida y aun la expansión de lo vivo, como tampoco la agresividad y la melancolía. Esto explica por qué recién cuando pudo Freud hallar una exposición para él convincente de una pulsión de agresión sin eliminar la teoría de la libido le fue aceptable postular el conjunto de conceptos con él anudados: muerte, poder, violencia, que habían sido empleados por A. Adler como la pulsión dominante del acontecer anímico. Freud se resistía a dar por válida la tesis adleriana, que le parecía una elucidación errónea. En efecto, la agresividad en Freud no existía claramente como una fuerza autónoma, sino como la contracara del amor⁵⁹. En los impulsos sádicos, por ejemplo, la violencia psíquica o física era entendida como un producto de una inversión de la meta de la satisfacción

disminuyendo, por tanto, la destinada al resto de las funciones del organismo.

⁵⁹ "Alfred Adler ha sostenido hace poco", había dicho Freud cuando aún no habían roto relaciones, "en un trabajo rico en ideas del cual antes he tomado la designación de 'entrelazamiento pulsional', que la angustia nace por la sofocación de la por él llamada 'pulsión de agresión'; y, en una vasta síntesis, asigna a esta pulsión el papel principal en el acaecer, 'en la vida y en la neurosis'. Y si nosotros hemos llegado a la conclusión de que en nuestro caso de fobia la angustia se explicaría por la represión de aquellas inclinaciones agresivas, la hostil hacia el padre y la sádica hacia la madre, parece que habríamos aportado una brillante confirmación a la intuición de Adler. Sin embargo, yo no puedo adherir a esta última, que considero una generalización equivocada. No puedo decidirme a admitir una pulsión particular de agresión junto a las pulsiones sexuales y de

libidinal, y no como un deseo propio de agresión. La agresividad del pequeño Hans contra su padre era en verdad, para el Freud de la primera década del siglo XX, la inversión de un deseo tierno. En una nota agregada en 1923 al historial de Hans, Freud anotaba su descubrimiento de la pulsión de muerte, sin dejar de señalar la diferencia con la postura de Adler⁶⁰.

Un concepto metapsicológico imprescindible para Freud era el de lo inconciente. La explicación de los fenómenos histéricos y obsesivos era remitida a un conflicto de represión (primeramente llamado "defensa", denominación que ampliaba, volvería en la década de 1920) de representaciones ligadas a afectos que no podían tramitarse concientemente. El resultado era la formación de síntomas, efectos transaccionales entre las pulsiones y la represión. En *La interpretación de los sueños* Freud organizó su teoría de lo inconciente, como distinto a lo conciente, con el cual se situaba en una relación de comunicación de conflicto. En una carta a Fliess Freud había utilizado una metáfora de la censura política de las publicaciones en la Rusia de los zares para mostrar los efectos de la represión sobre las representaciones inconcientes emergidas patológicamente⁶¹.

Al entender los sueños como realizaciones *distorsionadas* de deseos reprimidos, Freud otorgaba un sentido a cada uno de ellos que previamente, salvo excepciones, se consideraban como carentes del mismo e inexplicables racionalmente. La hipótesis de lo inconciente, en cambio, posibilitaba interpretar sus efectos en la vigilia a través de las formaciones sintomáticas como eran los sueños, actos fallidos, chistes y las psiconeurosis.

En *La interpretación de los sueños* Freud esbozó una representación del conjunto del sistema psíquico. Su pretensión ya no era la de establecer una conjetura teórica de la estructura orgánica (neuronal) de los procesos de pensamiento, sino establecer, de manera hipotética, las instancias psicológicas cuyas funciones daban cuenta de los procesos

autoconservación, con que estamos familiarizados, y en un mismo plano con ella". Freud (1909b, p. 112).

⁶⁰ La nota agregada en 1923 aclaraba: "Lo del texto [ver nota anterior] fue escrito en una época en que Adler parecía situarse todavía en el terreno del psicoanálisis, antes de su formulación de la protesta masculina y de su desmentida de la represión. Desde entonces yo he tenido que estatuir una 'pulsión de agresión', que no coincide con la de Adler. Prefiero llamarla 'pulsión de agresión o de muerte'". Freud (1909b, p. 112n.).

⁶¹ "¿Has visto alguna vez una publicación extranjera que haya pasado por la censura rusa en la frontera?", inquiría a su amigo, "Palabras, frases enteras y oraciones tachadas con negro, de modo que el resto se vuelve incomprendible. Tal *censura rusa* se produce en psicosis y da como resultado los *delirios sin sentido aparente*". De Freud a Fliess, 22 de diciembre de 1897, en *Cartas a Wilhelm Fliess*, p. 315.

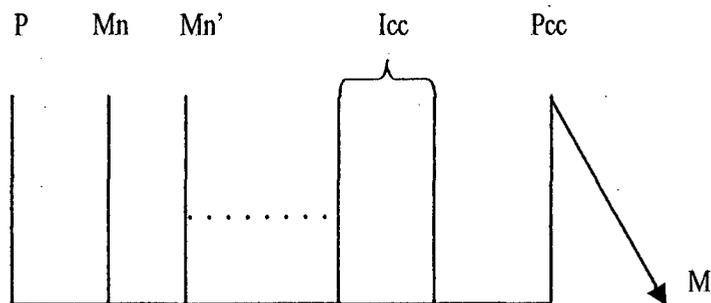
representacionales propios de los sueños⁶². Freud partía de la propuesta de G. T. Fechner, quien había sostenido en 1889 que los sueños tenían lugar en un escenario que era distinto al de la existencia de representaciones en la vigilia. Tal sugerencia servía a Freud para proponer una organización de sistemas psíquicos que diera cuenta de los procesos oníricos. Freud no creía necesario sostener que había en la base de su representación del aparato anímico una configuración espacial.

El aspecto principal de su psicología era que en el soñar aparecían, en tanto productores de efectos, varias instancias psíquicas cuyos intercambios y relaciones explicaban las especificidades de los sueños. Pero que durante el estado del sueño se produjera una muy concreta modalidad de funcionamiento no significaba que entonces las instancias activadas fueran diferentes a las de la vigilia. Durante ésta y durante el sueño todo el proceso implicaba dos términos, dos extremos, que eran la percepción y la motilidad. En una traducción psicológica de las hipótesis ya explicadas en el "Proyecto de psicología para neurólogos" Freud volvía a recordar que el aparato psíquico funcionaba a través de un sistema de reflejos. "El proceso del reflejo", señalaba, "sigue siendo el modelo de toda operación psíquica"⁶³. El sistema perceptivo estaba protegido, pensaba Freud, por una primera capa antiestímulo que atemperaba la agresividad de las excitaciones provenientes del exterior. Una vez que los estímulos ingresaban al sistema psíquico seguían un recorrido hasta derivar en respuestas que implicaban el ejercicio de la motilidad. Lo que Freud aclaraba para arrojar luz sobre la formación de las representaciones oníricas era que las percepciones quedaban en un sistema de "huellas mnémicas", es decir, que la memoria era el precipitado de una serie de percepciones cuyos rastros eran integrados a un fragmento del aparato psíquico. Toda "huella mnémica" existía en tanto alteraba un sistema

⁶² "Queremos dejar por completo de lado que el aparato anímico de que aquí se trata nos es conocido también como preparado anatómico, y pondremos el mayor cuidado en no caer en la tentación de determinar esa localidad psíquica como si fuera anatómica. Nos mantendremos en el terreno psicológico (...)" Freud, (1900a, p. 529).

⁶³ Freud (1900a, p. 531).

particular, adaptado para el registro de ese "recuerdo". Freud proponía el siguiente esquema⁶⁴:



Donde P es el sistema percepción, Mn y Mn' son las huellas mnémicas, Icc simboliza lo inconciente, Pcc el sistema preconciente y M la motilidad. Pues bien, de acuerdo a su comprensión de los sueños, los recuerdos no se presentaban a la conciencia libre de toda crítica. Por el contrario, el carácter deformado del cumplimiento de los deseos a través de los sueños era un producto de la censura que la instancia más cercana a la conciencia ejercía sobre los deseos prohibidos. Para que los recuerdos que transportaban las representaciones deseadas se hicieran concientes, estas debían superar la barrera que oponía el preconciente.

Este sistema psicológico de la percepción y de la memoria, si bien poseía en la representación reproducida un sentido (de P a M a través de las diversas instancias), en las alucinaciones del sueño o en las de la vigilia de los histéricos la dirección de la operación del recuerdo parecía ser el inverso. En efecto, unos recuerdos perturbadores emergían desde las huellas del pasado para provocar ciertas percepciones (alucinaciones o "sueños diurnos") cuyo origen podía remontarse a aquellos restos mnémicos. Este proceso era denominado por Freud *regresión*. Era un proceso similar al que operaba en la formación de los síntomas neuróticos. Aquí implicaba ciertamente una regresión tópica (entre los

⁶⁴ Véase Freud (1900a, p. 534).

sistemas), pero también una regresión temporal y otra formal. Esta última era la transformación y amalgama de figuras actuales por otras pasadas.

Siguiendo una concepción que hacía equivaler las primitivas organizaciones del cuerpo con las "anormalidades" psíquicas y la infancia, lo inconciente era algo más que la instancia donde residían las mociones que no eran liberadas para su acceso a la conciencia: era también el repositorio, el museo, de los más arcaicas fantasmas humanos. En un párrafo agregado al libro sobre los sueños en 1919, Freud expresaba esta creencia en términos de una teoría evolutiva que aun estaba en sus primeros esbozos hacia 1899. Allí escribía:

"El soñar en su conjunto es una regresión a la condición más temprana del soñante, una reanimación de su infancia, de las mociones pulsionales que lo gobernaron entonces y de los modos de expresión de que disponía. Tras esta infancia individual, se nos promete también alcanzar una perspectiva sobre la infancia filogenética, sobre el desarrollo del género humano, del cual el del individuo es de hecho una repetición abreviada, influida por las circunstancias contingentes de su vida. Entrevemos cuán acertadas son las palabras de Nietzsche: en el sueño 'sigue actuándose una antiquísima veta de lo humano que ya no puede alcanzarse por un camino directo'; ello nos mueve a esperar que mediante el análisis de los sueños habremos de obtener el conocimiento de la herencia arcaica del hombre, lo que hay de innato en su alma. Parece que sueño y neurosis han conservado para nosotros de la antigüedad del alma más de lo que podríamos suponer, de suerte que el psicoanálisis puede reclamar para sí un alto rango entre las ciencias que se esfuerzan por reconstruir las fases más antiguas y oscuras de los comienzos de la humanidad".⁶⁵

En síntesis, en la investigación fundamental sobre los procesos oníricos, Freud destacó una distinción topográfica entre tres sistemas: el sistema conciente, el preconciente y el inconciente. El primero era el prevalenciente en la vigilia, "normal", donde existían representaciones que circulaban (eran pensadas), presuntamente, sin problema alguno. El sistema preconciente era la zona de tránsito de otras representaciones que podían ser llevadas a la conciencia sin un gran gasto de esfuerzo. Los pensamientos situados en este sector de la tópica freudiana podían cambiar de estado, esto es, pasar al sistema conciente por medio de la operación del recuerdo. En cuanto al sistema inconciente, su diferenciación con el sistema conciente (con el preconciente entre ambos) estaba regulada por operaciones que no eran reductibles a la lógica y el razonamiento concientes. Lo inconciente era para Freud el espacio propio del principio del placer. Pero lo inconciente no coincidía con lo reprimido, pues no todo lo reprimido era inconciente. Este podía contener -lo hemos mencionado- relictos heredados que podrían emerger en circunstancias específicas. Pero otra observación es aquí pertinente: se trataba de dos conceptos con cualidades diferentes. En su estudio sobre la novela *Gradiva*, Freud lo planteaba así:

⁶⁵ Freud (1900*, p. 542).

"Inconciente" es el concepto más lato, 'reprimido' el más estrecho. Todo lo reprimido es inconciente, pero no de todo lo inconciente podemos aseverar que está reprimido. 'Inconciente' es un concepto puramente descriptivo, impreciso en muchos aspectos; por así decir, un término estático. 'Reprimido' es una expresión dinámica que toma en cuenta el juego anímico de fuerzas y enuncia que ha estado presente un afán por exteriorizar todos los efectos psíquicos entre ellos también el devenir-conciente, pero además una fuerza contraria, una resistencia que fue capaz de impedir una parte de estos efectos psíquicos, y entre ellos el devenir-conciente. Signo distintivo de lo reprimido es, entonces, que a pesar de su intensidad no pueda llegar a la conciencia"⁶⁶.

La noción "estática" de inconciente no daba cuenta adecuadamente del carácter interminable del esfuerzo de las representaciones censuradas por hacerse concientes. La primera tópica conciente-preconciente-inconciente establecida en *La interpretación de los sueños*, empero, subsistió durante más de dos décadas como la configuración dogmática del aparato psíquico. Alrededor de 1912 comenzó a reformularse el esquema, al conceptualizar Freud los usos "descriptivo", "dinámico" y "sistemático" del sistema inconciente. Más tarde, en 1923 Freud elaboró un sistema con nuevos conceptos, que no eliminaron la distinción conciente-inconciente, pero introdujeron otras precisiones. Las modificaciones se vieron posibilitadas por la correlativa alteración de la teoría pulsional. Veamos por qué.

Con la discusión sobre el narcisismo y la postulación de una libido yoica, el yo encontraba ahora su propia historia, poseía su desarrollo a partir de una reversión de la libido de objeto. Al mismo tiempo, esa reversión era correlativa de una maduración del ser humano que debía enfrentar un mundo exterior. En *El yo y el ello* Freud instauró una nueva tópica de caracteres sistemáticos y dinámicos, pues implicaban, más que una separación entre sus instancias, una continua modificación de sus relaciones, una movilidad más acusada de representaciones y mociones pulsionales. En efecto, para el Freud de 1923 el yo era una emergencia del ello, la instancia donde residían los deseos reprimidos y las herencias arcaicas de la humanidad. El yo, en la imagen del aparato psíquico que Freud imaginó según un esquema del encéfalo, era una zona fronteriza del ello, que lindaba con el mundo exterior. Era la región "cortical" de la instancia verdaderamente dominante que era el ello. De éste la sujeción a la realidad obligaba, a riesgo de sufrir graves daños, a tomar energía para enfrentar las hostilidades y desafíos impuestos por la existencia.

⁶⁶ Freud (1907^a, p. 41). Estas puntualizaciones fueron extendidas en Freud (1915e).

Además, Freud postuló un tercer elemento del sistema, que era el resultado de la emergencia de la hostilidad externa. La figura de esa hostilidad sería la crítica paterna internalizada, presente en cada instante y vigilante de las debilidades del individuo. Desde luego, la capacidad crítica de ese componente crítico no preocupaba al ello, sino al yo, que debía lidiar entre las exigencias pulsionales que pugnaban por salir a la superficie (es decir, a la conciencia) y el superyó que lo censuraba. El superyó era, en verdad, la interiorización de la autoridad, que era también un aspecto de la realidad, en este caso la que impedía al yo en formación del niño o de la niña llevar a cabo sus deseos más profundos.

Dicho muy esquemáticamente, en *El yo y el ello* se replantea una *topografía* de lo psíquico: *Inconciente, Preconciente, Inconciente*. Esta enumeración es posible solamente desde un punto de vista *descriptivo*. Desde una perspectiva *dinámica* se trataría de una unidad matizada, y lo consciente sería una parte del inconciente en contacto con el "mundo exterior". De allí la idea de que lo consciente se ubica en la capa cortical del inconciente. Dinámicamente considerado el inconciente no es lo no consciente sino mejor lo capaz de devenir consciente (en el preconciente), pero es retenido en su impulso por la represión. El yo es una excitación del "mundo exterior", que intenta ser coherente a pesar de ser dislocado por lo reprimido. De esto, de lo reprimido, puede decirse que es inconciente aunque no es igualmente cierto que todo lo inconciente es reprimido (esto provenía de una elaboración añeja). El *superyó* surge cuando se soluciona el complejo de Edipo (alrededor de los cinco años en los varones), esto es, que la madre "no se toca" y se acepta la ley del Padre. Tal aceptación funcionaría pero no al nivel de la conciencia, aunque no por ello lo haría menos efectivamente. Existe también una modificación del esquema del *narcisismo* anterior (1914). Antes el yo se convertía en objeto de sí mismo (narcisismo), mientras que ahora el yo es objeto del ello. Nuevamente nos hallamos con un *dualismo*. Una aclaración que luego discutiremos es que para Freud las pulsiones o instintos de muerte son menos manejables que las otras. Finalmente encontramos a las *tensiones del yo*. El yo debe cumplir con las exigencias de la realidad, pero principalmente con las del ello y del superyó. De allí que en el yo sea donde resida la *angustia*. Nunca puede satisfacer totalmente a

estas dos fuerzas hostiles. El ello es, obviamente, amoral, mientras que el superyó es hipermoral. La incomodidad del yo surge de que es moral (conciencia moral) y trata de mediar.

3.2. Fases de la evolución individual

Luego de este muy breve recorrido de la metapsicología de Freud, hemos arribado al punto más cercano a nuestro tema. El desarrollo individual no coincide exactamente con la idea de la historia humana del autor de *Moisés y la religión monoteísta*, pero está en una innegable relación con sus hipótesis capitales. Las imágenes del desarrollo de las personas están configuradas en Freud bajo un registro historiográfico: la biografía. Podría resumirse sin error la terapia psicoanalítica como una operación histórica de reconstitución de una historia personal. Este proceso, la elaboración del pasado, es fundamental para eliminar los síntomas que son, precisamente, permanencias distorsionadas y resignificadas del pasado. Veamos cómo Freud comprendía el desarrollo de los sujetos.

Nos serviremos para ello de los *Tres ensayos de teoría sexual*, que fueron la piedra basal de su comprensión de la ontogénesis y cuyas modificaciones posteriores no cambiaron en sus cualidades más determinantes. En ese texto la clave reside en la tematización de la sexualidad infantil. Freud comienza la segunda sección reprochando el "olvido" de analizar los primeros años de la niñez por parte de la medicina y aun de la psicología. "Cosa notable", señalaba Freud,

"los autores que se han ocupado de explicar las propiedades y reacciones del individuo adulto prestaron atención mucho mayor a la prehistoria constituida por la vida de los antepasados (vale decir, atribuyeron una influencia mucho más grande a la herencia) que a la otra prehistoria, la que se presenta ya en la existencia individual: la infancia"⁶⁷.

Retengamos aquí la metáfora de la "prehistoria". Para Freud los conflictos anímicos de la infancia marcarían el futuro del individuo. El tratamiento y la interpretación que el psicoanálisis realizaría en la búsqueda de la salud no sería sino una operación arqueológica de desenterramiento de tales conflictos que cayeron sepultados bajo mantos de represión. La cualidad más importante de tales acontecimientos era que se trataba de

⁶⁷ Freud (1905d, p. 157).

conflictos relativos a los deseos sexuales infantiles. Una amnesia habría cubierto los recuerdos y alejaba a la persona de la resolución de las cargas que su acción diferida ocasionaba bajo la forma de *síntomas*.

Freud planteaba que las pulsiones libidinales infantiles eran soterradas en el período de latencia que comenzaba, según los casos, entre los cuatro o cinco años, hasta la pubertad. Es tiempo de agregar una breve elucidación que Freud consideraba propia de las pulsiones y que antes no habíamos mencionado. Las pulsiones, pues, pueden entenderse como poseyendo meta y objetos. La meta es la satisfacción, que puede adoptar, sin embargo, vías diversas. Los objetos de las pulsiones no están predeterminados. Las pulsiones, en realidad, carecen de objetos naturales donde investirse. De hecho la sublimación es una alteración de la vía de la libido hacia fines no directamente eróticos⁶⁸.

Ahora bien, el desarrollo del individuo reconoce varias fases. Ellas constituirán la economía libidinal del sujeto. Freud creía que el crecimiento del individuo llevaba "normalmente" a la organización de las pulsiones múltiples de la niñez hacia la genitalidad (y por ende la reproducción) en la adultez. Los inicios onanistas de niños y niñas no tenía para él nada de patológico, y ese carácter podía surgir solamente cuando la elección de objeto no era heterosexual y apto para la cópula reproductiva. Pero esa no es la única marca de la teoría sexual freudiana.

Freud sostenía que la libido podía hallar múltiples objetos o encerrarse en la interioridad del individuo. La primera fase del desarrollo, sin embargo, no diferenciaba un objeto que se oponga, sino que la acción del mamar carece de una relación de objeto que impone una identificación. El chupeteo del bebé es una acción de incorporación. Esta etapa era llamada oral. Una segunda fase, considerada como la primera pregenital en la primera edición de los *Tres ensayos*, era la organización sádico-anal de las pulsiones. En esta última el desprendimiento de las heces establecería un sistema de intercambio por el cual la pequeña "regala" a sus personas queridas una parte de sí. Aquí comenzaría un proceso de

⁶⁸ En este punto (1905d, p. 161) Freud introduce sin desarrollarla ampliamente la tesis de la sublimación como origen de las realizaciones culturales que luego lo ocuparán largamente.

objetalización. Se transformarían también las zonas erógenas rectoras de la sexualidad. En textos posteriores Freud agregaba una fase adicional antes del período de latencia: la fase fálica, en la cual la zona erógena dominante no sería la boca (como en la oral) ni la anal (como en la segunda) sino el pene en los niños y el clítoris en las niñas. En todas estas fases no deberían separarse las sexualidades en femeninas y masculinas, pues la composición bisexual de las primeras organizaciones de la sexualidad infantil no permitiría tal distinción basado en caracteres anatómicos. En todo caso podía hablarse de actividad cuando a través de la actividad muscular hay un apoderamiento de objetos y pasividad, aunque esta discriminación no le parecía de mucha utilidad. La actividad onanista sería común en la sexualidad infantil, y junto a los deseos incestuosos y la perversidad polimorfa serían encubiertos por una operación de represión aproximadamente a los cinco años de vida.

Un concepto importante era el de "pulsiones parciales", pues denotaban la pluralidad de objetos y vías de logro de metas que la sexualidad, "la más indómita de las pulsiones", puede alcanzar. Freud remitía la afección de las zonas erógenas a las diversas pulsiones parciales. De allí el carácter "polimorfo" de la sexualidad infantil.

Esta aparente disolución de la sexualidad infantil coincidía -en los varones- con la resolución del complejo edípico. En la formulación de 1905, la disolución del complejo era explicado por la doble eficacia de la educación y la herencia. ***** Comprendidas las economías pulsionales como "disposicionales", preculturales, estas sufrirían luego alteraciones propias de la existencia social de las personas. Sin embargo rasgos decisivos de tal economía estarían definidos -para Freud- con anterioridad a la inserción de cada individuo en la cultura. No se trataba de que la dotación pulsional sea en sí misma anterior a la acción cultural (o sea, "natural"), sino que la acción larguísima de las vidas pulsionales precedentes imprimieron rasgos filogenéticos precisamente instituidos a través de experiencias culturales de socialización. No existía en Freud, pues, una economía pulsional filogenética precultural o presocial. Sin embargo, para cada individuo, es decir, ontogenéticamente, la herencia existiría como disposición *natural*, anterior a la

inscripción en la cultura. En el nivel ontogenético, antes que ser construidas, las pulsiones eran presociales. En la larga duración de la historia de la especie, en cambio, eran producto de construcciones humanas⁶⁹. ***** Por ejemplo, Freud decía refiriéndose a las inhibiciones sexuales del periodo de latencia que durante ese período que este

"se edifican los poderes anímicos que más tarde se presentarán como inhibiciones en el camino de la pulsión sexual y angostarán su curso a la manera de unos diques (el asco, el sentimiento de vergüenza, los reclamos ideales en lo estético y en lo moral). En el niño civilizado se tiene la impresión de que el establecimiento de esos diques es obra de la educación, y sin duda alguna ella contribuye en mucho. Pero en realidad este desarrollo es de condicionamiento orgánico, fijado hereditariamente, y llegado el caso puede producirse sin ninguna ayuda de la educación. Esta última se atiene por entero a la esfera de competencia que se le ha asignado cuando se limita a marchar tras lo prefijado orgánicamente, imprimiéndole un cuño algo más ordenado y profundo"⁷⁰.

En una sección agregada en 1915 se añadía el tema del complejo de castración. Este punto es capital. Como vemos en la cita anterior, en Freud persistía aun marcas de una fuerte convicción de verdad en la teoría de la herencia. El niño o la niña, a quienes Freud reconocía contra las convenciones de la época una actividad sexual "no genital" (opinión que luego sería modificada), verían anulados sus deseos por el soterramiento de tales prácticas por una disposición congénita que parecía regir a la educación. ¿De dónde podría provenir esa enseñanza? Freud decía que ese condicionamiento orgánico era más poderoso que la intervención culturalmente ocasionada de una presencia que prohibía bajo amenaza de castración, la práctica sexual más extendida en la niñez: la masturbación. No es probable que la explicación se derive de un ciclo de la sexualidad propia de la naturalidad de la especie. En otro lugar Freud aun intentaría derivar la resignación del deseo edípico de la madre por el niño de su incapacidad orgánica de realizar su unión con ella, junto a la educación, uno de cuyos componentes era, desde luego, la imposición de la autoridad paterna. No puede dudarse de que la impronta hereditaria era muy importante en la comprensión de la resolución del complejo de Edipo en la primera edición de los *Tres ensayos*.

⁶⁹ Creemos necesaria esta distinción para complejizar la, por otra parte, correcta crítica foucaultiana de Freud y de Marcuse. Foucault (1990, pp. 157-159), Butler (1990, p. 64).

⁷⁰ Freud (1905d, p. 161). Veremos en el capítulo siguiente, a propósito del caso de El Hombre de los Lobos, que la predisposición filogenética estaba subordinada a la experiencia ontogenética. Empero, también sabremos que este énfasis estuvo definido por su polémica contra Jung.

Es necesario destacar otra característica: la elección de objeto en la niñez en Freud es en principio presentada como heterosexual. Esto es llamativo precisamente en un autor que afirma la característica "perversa polimorfa" de la sexualidad infantil⁷¹. Esto no tardaría en ser complejizado. Sin embargo, la importancia teórica de la disolución del complejo edípico permanecía incólume en la medida en que Freud afirmaba los afectos con retardo de las experiencias infantiles. Freud trataba como psicoanalista a personas adultas: la investigación de sus infancias era plenamente un interés médico. Y si la infancia deparaba tantos enigmas, la relación entre biografía y neurosis era central para la cura. Freud y todo/a analista, desde este punto de vista, no podía dejar de realizar una tarea historiográfica.

3. Enfermedad y biografía

Las metáforas historiográficas de Freud al representar las peculiaridades del tratamiento psicoanalítico son numerosas. Su objetivo teórico era indicar que el origen de las dolencias psíquicas debía investigarse en las peripecias sexuales infantiles. Esto es válido para Freud al menos en los casos de las neurosis de transferencia y las fobias. El método catártico de Breuer operaba con un método ligado a la sugestión y no reconocía la tesis de la sexualidad infantil. En Freud, en cambio, la afirmación de la misma implicaba una estrategia de tratamiento muy distinta, que exigía una activa participación de la o del paciente (discutiremos esto en el capítulo próximo).

Las experiencias antiguas fueron reprimidas, pero sus efectos posteriores (el retorno de lo reprimido) eran eficaces en la actualidad bajo la forma de afecciones neuróticas. Tomemos un ejemplo de Freud. El pequeño Hans padecía de una fobia a los caballos, de los que temía que lo mordieran. El ejercicio de su sexualidad estaba distribuido en una variedad de objetos (su amigo Fritzl, sus compañeras de juegos, su madre, su padre: un verdadero perverso, dijo Freud), que no se mostraban en relación alguna

⁷¹ "...los deseos sexuales del niño (...) despertaron muy temprano, y (...) la primera inclinación de la niña atendió al padre y los primeros apetitos infantiles del varón apuntaron a la madre". Freud (1900a, pp. 266-267).

con el miedo a los caballos. Una serie de asociaciones, como que la cola de los animales eran "parecidas" al bigote del padre, mostraron que en la fobia reemergía, de acuerdo al razonamiento de Freud, "el material patógeno (...) refundido (trasladado) sobre el complejo del caballo, y los afectos concomitantes aparecieron uniformemente mudados en angustia"⁷². Y era ese proceso de reemergencia el que fundamentaba la reconstrucción del suceso pasado que marcó el resto de la temporalidad de la enfermedad advenida.

De acuerdo al pensamiento de Freud existía un acontecimiento fundador de un trauma psíquico -de naturaleza sexual- que marcaba la biografía de las personas. Este había generalmente sucedido en la infancia, y encontraba en las personas "normales" su salida acostumbrada en la disolución del complejo de Edipo. En general podía esperarse que dicha conclusión no impusiera restricciones psíquicas demasiado elevadas para los individuos. En el caso de las personas neuróticas y psicóticas los efectos eran, en cambio, patológicos en tanto eran inmanejables sin una lesión importante al yo.

Ahora bien, la metáfora historiográfica debía especificarse, pues el análisis no poseía "documentos" que representaran la realidad pasada. Los "recuerdos" eran los documentos de los cuales se disponía. La interpretación iría, en el mejor de los casos, descubriendo los núcleos de verdad en ellos contenidos bajo innumerables disfraces y torsiones. Se entiende que el psicoanálisis haya arribado a su especificidad cuando Freud ya no creyó en las informaciones de sus pacientes: ahora el trabajo de la represión implicaba una interpretación de las huellas disponibles para reconstruir trabajosamente los sucesos eliminados de la conciencia, pero que resurgían como síntomas y, en tanto que tales, como formaciones transaccionales de los deseos que retornaban y la persistencia de la defensa del yo contra el exceso de perturbación que significaban. La actividad crítica de quien analizaba era imprescindible, pues de otro modo el recuerdo solamente se limitaba a forjar una representación inconcientemente destinada a reforzar los deseos del presente y, en todo caso, a mantener la situación de encubrimiento de un deseo inaceptable para la conciencia. Para acceder a este estrato invisible de significados, reflejando el carácter

⁷² Freud (1909b, pp. 109-110).

procesual de la formación de síntomas, la indagación analítica debía seguir una metodología genética, es decir, historiadora.

En su trabajo sobre Leonardo da Vinci, de 1910, Freud comparaba la actividad del recuerdo con los ejercicios primitivos de la historia. "La historiografía", comparaba,

"que había empezado por registrar al paso las vivencias del presente, arrojó la mirada también hacia atrás, hacia el pasado, recogió tradiciones y sagas, interpretó los relictos de antiguas épocas en los usos y costumbres, y creó de esa manera una historia de la prehistoria. Era inevitable que esta última fuera más una expresión de las opiniones y deseos del presente que una copia del pasado, pues muchas cosas se eliminaron de la memoria del pueblo, otras se desfiguraron, numerosas huellas del pasado fueron objeto de un malentendido al interpretárselas en el sentido del presente, y además la historia no se escribía por los motivos de un objetivo apetito de saber, sino porque uno quería influir sobre sus contemporáneos, animarlos, edificarlos o ponerles delante un espejo. Ahora bien, la memoria conciente de un hombre sobre las vivencias de su madurez es de todo punto comparable a aquella actividad historiográfica, y sus recuerdos de la infancia se corresponden de hecho, por su origen y su confiabilidad, con la historia de la época primordial de un pueblo, recompuesta tardía y tendenciosamente."⁷³

La interpretación psicoanalítica, bajo esta hipótesis, suponía también una tarea de excavación y reconstrucción de un proceso de sedimentación y transformación, pero ésta vez con las ventajas para la crítica que supone emplear el concepto de inconciente, y la experiencia en el tratamiento de casos similares. De allí que en un texto contemporáneo al recién citado, Freud presentara a la tarea de interpretación como eminentemente historiadora. "Si uno no quiere equivocarse en la apreciación de la realidad objetiva", advertía Freud,

"tiene que acordarse, ante todo, de que los 'recuerdos de infancia' de los seres humanos se establecen sólo en una edad posterior (casi siempre, la pubertad), y que entonces son sometidos a un complejo trabajo de refundición que es enteramente análogo a la formación de sagas de un pueblo sobre su historia primordial. Cabe discernir con nitidez que el ser humano en crecimiento *busca*, en estas formaciones de la fantasía sobre su primera infancia, *borrar la memoria de su quehacer autoerótico*, elevando sus huellas mnémicas al estadio del amor de objeto; o sea, como un genuino historiógrafo, procura contemplar el pasado a la luz del presente".⁷⁴

Por el contrario, la incapacidad para dar debida cuenta de los avatares auténticos del pasado era y sería la indicación irrefutable de la incapacidad de rebasar la resistencia que se oponía a la reconstitución de las prácticas sexuales o sádicas de tiempos anteriores. Mientras la amnesia persistía la operación de desanudamiento del síntoma al afecto reprimido (que sería liberado con la verbalización de su existencia) era un

⁷³ Freud (1910c, p. 78). Ver además, para una idea similar formulada previamente, Freud (1901b, p. 52).

imposible. Del mismo modo que sin la existencia de documentos importantes un relato histórico no podría ser construido cabalmente y el conocimiento de la realidad pasada sería siempre deficiente, la elusión del recuerdo por las lagunas (amnesia) inutilizaba el deseo presente de curación por la potencia ocultadora o refiguradora de la represión. No siempre se disponían de las informaciones adecuadas, lo que obligaría, para usar otra metáfora favorita de Freud, a realizar una excavación arqueológica partiendo de indicios menores⁷⁵.

La apertura de la indagación biográfica estaba dada por la pretendida existencia de un pasado donde la existencia de una pulsión (la sexual) había provocado conflictos cuyas marcas reaparecían posteriormente. Pero ¿qué tipo de representación puede esperarse de esta investigación histórica que es, propiamente, la terapia psicoanalítica tal como la entendía Freud? La resolución del complejo de Edipo que habíamos visto en la primera edición de los *Tres ensayos* parecía dejar lugar a una lectura determinista del desarrollo individual, pues si el cierre de una etapa tan decisiva como aquella del ejercicio de la sexualidad infantil podía remitirse a disposiciones hereditarias, el resto de la existencia también podría estar contenida en el sepultamiento de la economía pulsional de la infancia. La experiencia de los primeros años es suficiente para pronosticar una conformación psíquica futura. Freud no lo pensaba así. En su estudio sobre Leonardo da Vinci, Freud se preguntaba si las condiciones de su vida infantil pudieron decidir por sí mismas el futuro del hijo de una madre abandonada. ¿Estaba acaso decidida por la carencia de la figura paterna en su hogar, por la interminable dedicación de su madre que dirigía a él sus ansias de amor?

Lo que está en juego aquí es la contingencia de la biografía. Sabemos que las experiencias del pasado dejan huellas, y que algunas pueden haber sido traumáticas y desviadas por una acción defensiva inconciente. Posteriormente, el despertar de la sexualidad genital activaría el acontecimiento reprimido que, bajo modalidades en principio

⁷⁴ Freud (1909d, 162 n.).

⁷⁵ "En vista del carácter incompleto de mis resultados analíticos", escribía en el caso "Dora", "no me queda otra opción que seguir el ejemplo de aquellos exploradores que, tras largas excavaciones, tienen la dicha de sacar a luz los inapreciables aunque mutilados restos de la antigüedad. He completado lo incompleto de acuerdo con los mejores modelos que me eran familiares por otros análisis, pero, tal como haría un arqueólogo concienzudo, en ningún caso he omitido señalar dónde mi construcción se yuxtapone a lo auténtico". Freud (1905e, p. 11).

difíciles de ligar con las vivencias infantiles, aquejarían al individuo cuyo pasado recuperaría entonces sus derechos. En el estudio sobre Leonardo, pues, encontramos una muy clara decisión sobre cómo abordar la relación entre economía pulsional, herencia constitucional y biografía que podríamos considerar como la declaración representativa de la idea freudiana de investigación del pasado personal. La extensión de la cita está justificada por su relevancia:

"Pero aun si se dispusiera del más amplio material histórico y se tuviera el más seguro manejo de los mecanismos psíquicos, una indagación psicoanalítica sería incapaz, en dos puntos sustantivos, de dar razón de la necesidad por la cual el individuo sólo pudo devenir de un modo y no de otro. En el caso de Leonardo, debimos sustentar la opinión de que la contingencia de su nacimiento ilegítimo y la hiperternura de su madre ejercieron la más decisiva influencia sobre la formación de su carácter y su ulterior destino, pues la represión de lo sexual sobrevenida tras esa fase infantil lo movió a sublimar la libido en esfuerzo de saber y estableció para el resto de su vida su inactividad sexual. Pero esta represión tras las primeras manifestaciones eróticas de la infancia no necesariamente debió producirse; acaso no habría sobrevenido en otro individuo, o se habría producido de una manera mucho menos vasta. *Aquí tenemos que admitir un grado de libertad que no puede resolverse mediante el psicoanálisis.* De igual modo, tampoco es lícito suponer que el desenlace de esta oleada represiva sea el único posible. Es probable que otra persona no hubiera tenido la suerte de sustraer de la represión lo principal de su libido por vía de su sublimación en apetito de saber; bajo las mismas influencias que Leonardo, habría sufrido un deterioro permanente de su trabajo de pensamiento o recibido una predisposición, no dominable, a la neurosis obsesiva. Entonces, estas dos peculiaridades de Leonardo restan como algo no explicable mediante el empeño psicoanalítico: su particularísima inclinación a represiones de lo pulsional y su extraordinaria aptitud para la sublimación de las pulsiones primitivas".⁷⁶

Existiría, entonces, la asignación de un espacio de libertad, un camino abierto. Es preciso reconocer que el tipo de experiencia incide en la elección de neurosis que afectará al sujeto. Las variables de la enfermedad o de la "personalidad" (si se considera sana a esa persona) no eliminaban la posibilidad de devenir en un sujeto diferente al que, desde alguna perspectiva *a priori*, se podría esperar. ¿Siempre Freud declaró abierta la senda de la vida a pesar de sostener la importancia de los conflictos conscientes e inconscientes?

Aclaremos, al respecto, que el margen de libertad asignado a Leonardo no implicaba que este se liberara de su pasado. Por el contrario, su compulsión de saber, su incapacidad para terminar las obras de arte comenzadas, su insatisfacción con todas ellas, la figuración de la sonrisa materna en los retratos y cuadros de mujeres que pintó, etc., eran para Freud deudas que Leonardo heredó de su infancia, y que nunca pudo superar. La reconstrucción de la biografía de quienes sufrían de neurosis tampoco estaba excesivamente librada al azar. Sus pacientes

estaban efectivamente aquejados/as por la histeria o las fobias, de modo que la conexión con el pasado tenía características definidas. Probablemente, lo que Freud intentaba afirmar era la imposibilidad de deducir de cierta economía pulsional y de una experiencias infantiles el resto de la vida del individuo. La reconstrucción, necesariamente retrospectiva, de la historia individual desde el presente del tratamiento, sin embargo, podía aspirar a una limitada necesidad en el devenir del sujeto. Existían fijaciones relacionadas con alteraciones de las prácticas sexuales (verbigracia la amenaza de castración) que operaban indeleblemente en la historia del individuo. En el caso del Hombre de las Ratas, por ejemplo, Freud supuso una fijación de culpa y odio al padre para todos los tiempos por haber coartado la satisfacción de sus deseos onanistas⁷⁷.

La otra modalidad de entrada a la problemática biográfica era la tematización del vínculo entre ontogénesis y filogénesis. Si la ontogénesis repetía el recorrido humano general, por disposiciones heredadas, la representación de la biografía que acabamos de ver no estaba justificada o, en todo caso, existiría en Freud una contradicción en el abordaje del problema del tiempo histórico. Este será el tema del próximo capítulo.

Ahora bien, aquí hemos visto que la biografía está articulada por la resolución de la primera etapa de la sexualidad infantil. Subrayemos, para evitar dudas, que la tramitación del complejo edípico era determinante de los caminos adoptados luego. La noción de tiempo empleado en la constitución histórica del devenir individual no se adaptaba, sin embargo, a la acumulación de experiencias o traumas. Hemos dicho que la actividad historiadora *sui generis* de los/as neuróticos/as exigía una tarea de interpretación de despejamiento de las resimbolizaciones de las representaciones pasadas. Las manifestaciones pulsionales se manifiestan a través de representaciones, y cuando estas son alejadas de la conciencia pueden retornar aunque en formas transformadas y reconfiguradas por los mecanismos hallados por Freud en la explicación del "trabajo del sueño": desplazamiento, condensación, elaboración

⁷⁶ Freud (1910c, pp. 125-126). El subrayado es nuestro.

⁷⁷ "Apoyado en este y parecidos indicios, me atreví a formular una construcción: de niño, a la edad de 6 años, él ha cometido algún deságuisado sexual entramado con el onanismo, y recibió del padre una sensible reprimenda. Este castigo habría puesto fin al onanismo, sí, pero por otra parte dejó como sexual una inquina inextinguible

secundaria⁷⁸. El caso quizás más interesante en este sentido es el del Hombre de los Lobos, pues allí tenemos dos neurosis articuladas, una en la infancia y otra en la adultez, que alteran aun más el juego de las representaciones y las refiguraciones. No había un camino de los acontecimientos que se sucedan y respeten órdenes de precedencia, sino que se componían en series heterogéneas y complejas de una temporalidad diferente al calendario.

No parece existir, pues, un sentido o un fin de la biografía, aunque también es posible argüir una presentación diferente de la temática freudiana. La discusión en este punto se concentra en la noción de "normalidad". Si realmente existe una normalidad establecida, una estación de llegada del crecimiento humano, puede fijarse el camino que, de no mediar patologías, se alcanzará. Existen indicios de que Freud sostenía un escepticismo frente al concepto de normalidad, que en el mejor de los casos utilizaba porque no había un procedimiento más adecuado para dar cuenta de la especificidad de la "desviación". Al mismo tiempo, la organización genital madura ligada a los órganos reproductivos abonaban, contrariamente, la postulación de cierto naturalismo freudiano que aceptaba la conformación de un organismo y una psiquis adecuados a la reproducción de la especie. Si esto es cierto, la ambivalencia de Freud respecto al carácter patológico o no de la homosexualidad da cuenta de sus dudas al respecto. En un caso, sin embargo, Freud parecía menos propenso a reconocer la imposibilidad de derivar caracteres psíquicos de realidad anatómicas (si es que existiera una corporalidad objetivamente reconocible): el de las mujeres.

4. *Las mujeres como enigma*

4. 1. *Caminos a la feminidad en Freud*

Un camino privilegiado para entender algunos de los principales juicios culturales implicados en la obra de Freud consiste en estudiar su relación con las mujeres, tanto las reales como aquellas que fueron "objetos" (clínicos o teóricos). No por una cualidad

contra el padre y fijó para todos los tiempos su papel como perturbador del goce sexual". Freud (1909d, p. 161 subr. nuestro).

⁷⁸ Ver Freud (1900a, cap. VI).

intrínseca a las mujeres, sino porque las representaciones culturales de las mismas, su inscripción en un sistema sexo/género las hacía enigmáticas aun para un estudioso como Freud. Hemos elegido repasar los aspectos que consideramos más destacados de la relación teórica de Freud con las mujeres y, además, revisar con suma velocidad una crítica al mismo desde una posición radical como la de Simone de Beauvoir. No nos parece esa una discusión extemporánea en la medida en que da cuenta de tensiones suscitadas por la textualidad freudiana. La postura de de Beauvoir informa buena parte de las relaciones del psicoanálisis (aun el lacaniano) con el feminismo y nos permite comprender parte de las tensiones de la obra de Freud. Nos detendremos con cierta amplitud en este tema porque da cuenta de ciertos supuestos freudianos no siempre inteligibles en una hermenéutica demasiado apegada al esclarecimiento conceptual de los textos. Por añadidura, lo exige una creencia de que las afirmaciones supeditadas al sistema sexo/género articulan muchos de los más caros convencimientos de los seres humanos en sociedades desiguales.

La senda a la individualidad que funcionaba como metáfora de la evolución ontogenética humana en los *Tres ensayos* era la figura del varoncito, del hombre niño. Esta será también la imagen rectora de la comparación entre el desarrollo ontogenético del ser humano y el de la especie. El crecimiento del individuo humano, que es en realidad para Freud su individuación, la adquisición de ciertas elecciones como rasgos que, sin detrimento del efecto con retraso (*Nachträglichkeit*) de las experiencias de la infancia, marcarán el futuro de los sujetos. Pero con el paso del tiempo se le presentó a Freud un problema en la intelección del desarrollo humano individual cuando las diferencias sexuales se rebelaron contra una imagen unidireccional del devenir⁷⁹. En efecto, Freud enfrentó luego repetidamente las disparidades evolutivas de los niños (los primeros universales de su representación primigenia) y de las niñas. Esta renovación del planteo hacía algo más que complejizar el esquema de la evolución: introducía una variante que implicaba, además del

⁷⁹ La llamada de atención a la simplificación ontogenética no impidió, sin embargo, una persistencia del esquema filogenético, básicamente lamarckiano de la historia de la humanidad.

cambio de objeto, una modificación de las consecuencias anímicas y culturales del drama que vivían en las personas involucradas.

Es tiempo de plantear las representaciones sobre las mujeres que inquietaron a Freud. Y no es una exageración indicar que era precisamente inquietud lo que ellas producían en él. Desde luego, si Freud hubiera adscrito a las asignaciones de particularidad en el sistema sexo/género de su época la solución podría haber sido más perentoria y tranquilizante que en un caso, como lo fue el suyo, donde ese sistema hallaba una vigorosa vacilación. No cabe duda, empero, de que los primeros registros de la opinión de Freud sobre las mujeres se alejan de los complejos enfoques que lo ocuparán décadas más tarde.

Pues una mirada rápida a sus expresiones juveniles arroja una luz claramente machista en su perspectiva. No anotamos algunas de ellas con la intención de mostrar una antipatía o arrogancia originaria hacia las mujeres, como si ello explicara los rasgos de sus futuras opiniones. Por el contrario, la evidencia nos señala que la relación sería precisamente más complicada que una mera permanencia. El joven Freud de la correspondencia que nos ha quedado no tiene sin duda la misma configuración psíquica y cultural que el Freud maduro o el anciano. Sin embargo, absteniéndonos de dictaminar una continuidad o una discontinuidad, es posible que al finalizar esta argumentación podamos releer aquellos trazos juveniles. Serán, en todo caso, uno de los posibles contextos de lectura de los juicios implícitos y declarados de las posturas no deducibles de los veloces pareceres primeros. Por añadidura, constituyen indicaciones de las primeras maneras que Freud tuvo de lidiar con las mujeres.

Y aquí no podemos dejar de notar que las alusiones primigenias hacia las mujeres están cruzadas por referencias sexuales en cierto registro. En efecto, si leemos la correspondencia enviada a Emil Fluss y a Eduard Silberstein, quizás podamos comprender mejor sus cartas a Martha Bernays, su novia y luego esposa para toda la vida. Mientras Freud sintió desde muy joven una voluntad de saber que se ha interpretado como una

exigencia de enfrentamiento con un pasado de necesidades y un presente escaso de oportunidades⁸⁰, él mismo no parecía creer que las mujeres debieran aspirar a semejante emancipación por el conocimiento, en presumible holocausto a la cualidad más relevante para ellas: el encanto y la belleza.

Fue así que a la edad de diecisiete años escribe a E. Fluss: "¡Cuán sabios son nuestros educadores al molestar tan poco al bello sexo con conocimientos de ciencias naturales! (Según veo, coincidimos todos en eso de que las mujeres han nacido para algo mejor que para volverse sabias)"⁸¹. Cabe decir que siendo las ciencias naturales el saber que Freud había identificado como el camino de logro del ascenso social y el prestigio a los cuales aspiraba, difícilmente pensaba en que una mujer podía competir con él. Si las circunstancias reales de la situación de las mujeres en el Imperio Austro-Húngaro (y por entonces en todo el mundo) las prevenían del camino no deseable para el muy joven Freud, las ligaduras eróticas que aquellas pudieran tener con los hombres también estaba definida en términos de atributos no intelectuales. Una carta que envió dos años más tarde a E. Silberstein no cambia todavía las actitudes hacia las mujeres.

En efecto, en ella aconseja a su amigo sobre cómo considerarlas. E. Silberstein parecía tener problemas en su trato con una joven, para cuya mejoría Freud señala un remedio que no puede ser interpretado con justeza sino como un consejo de cautela y vigilancia. "Un hombre pensante", escribía Freud el 27 de febrero de 1875, "es su propio legislador, confesor y absolvedor. Pero una mujer, dejada sola es una chica, no posee normas éticas inherentes; ella puede actuar correctamente sólo si se mantiene en los límites de la convención, observando lo que la sociedad considera adecuado"⁸². Con tales palabras el conservadurismo del joven Freud no parecía seriamente contrariado por el progresismo ideológico de sus intereses científicos. Notemos que fue también en esos años que definió su ateísmo. Las clases de F. Brentano, defensor de la existencia de Dios, no convencían a Freud que estimaba en muy poco sus razonamientos y los juzgaba como circulares

⁸⁰ Gay (1990).

⁸¹ A Emil Fluss, 7 de enero de 1873, en *Cartas de juventud*, pp. 296-297.

y obtusos. En cambio, en cuanto a la emancipación de las mujeres (recordemos que el movimiento feminista en Alemania en esos años ya se había hecho presente hasta impulsar poco más tarde a la socialdemocracia -en la figura de Bebel- a tomar posición al respecto) las modificaciones de su posición no traicionaban un cambio de las creencias más corrientes. ¿Cómo no leer con estos antecedentes las cartas a su novia? Es indudable que no se trata del mismo Freud. Pasaron siete años de maduración intelectual, complejización del pensamiento, acumulación de saberes, hasta el inicio de la correspondencia con Marta Bernays.

Sin embargo, es posible leer en ellas la persistencia de una óptica conservadora en la relación con las mujeres. Su vínculo con Bernays se caracteriza por un rápido convencimiento de que la joven de Hamburgo sería su esposa. Los conflictos y planes futuros eran propios de una situación de "compromiso" destinado a la formación de una familia. Precisamente en esa condición es que el establecimiento de los deberes de cada integrante de la pareja muestra cuáles eran para un Freud que tenía veintiseis años las posiciones a ocupar.

Las tensiones que pueden leerse en las cartas de Freud (las de Bernays no se conservaron) denota sus celos por las compañías que Martha frecuentaba, y una consideración muy propia de un noviazgo decimonónico. Siempre demandante de información, celoso, Freud se situaba como un protector severo y atento de las probables inconveniencias de la conducta de una novia que se encontraba a mucha distancia⁸². Desde una mirada retrospectiva como la nuestra, los caracteres de Bernays no hacen pensar que estuviera dispuesta a realizar lo que en su contexto familiar y social serían excentricidades, pero ello no significaba mucho para un Freud temeroso de no saber todo sobre su amada. Veamos una típica carta de Freud:

"Para mí, el valor que tuve para cortejarte se ha visto ya satisfecho con mi buena suerte. Si me permites una petición, te ruego que no seas taciturna ni reticente conmigo, sino que, compartas conmigo cualquier infortunio que podamos superar y soportar juntos como amigos y buenos compañeros. Siempre he actuado así, a veces como consecuencia de tu naturaleza delicada, y tú me has dicho que estabas de acuerdo con mi forma de ser. Si al obrar así te he causado alguna molestia, sé que mis esfuerzos por compartirlo contigo íntimamente ha sido posible, y me alegra que no hayan caído en

⁸² Véase, *The Letters of Sigmund Freud to Eduard Silberstein 1871-1881*, p. 92.

⁸³ Las cartas de Freud hacia Hamburgo fueron dirigidas desde Viena y París. Bernays y Freud se vieron en pocas ocasiones a lo largo de su noviazgo que duró cuatro años.

tierra baldía. Si esto puede considerarse egoísmo, hay que pensar que el amor, después de todo, sólo puede ser así".⁸⁴

Ciertamente, para Freud la relación estaba basada en una obligación de ella hacia él, que por lo demás él creía corresponder de modo similar al escribirle casi todos los días. Su "naturaleza delicada" parecía exigirle a Freud como hombre un rol protector, que estaría compensado por la ternura hogareña que tenía reservada a Martha. Otra carta nos confirma tal imagen, pues en ella vemos que el complemento para el papel de señora de la casa que destinaba a Martha no era la única promesa que esperaba de ella. En efecto, Freud buscaba también una compensación por sus esfuerzos intelectuales como científico -que no habían rendido aún todos sus frutos en cuanto a la trascendencia social- con una actitud adicional por parte de Martha: "No he llegado muy lejos", le decía con cierto fastidio, "y en los dos años que tenemos que esperar, es posible que tampoco ocurra nada decisivo, aparte, quizá, de un ligero cambio en mi posición social que no me costará esfuerzo alguno. Por el contrario, me sentiré feliz prescindiendo de lo trivial, de lo incierto y de lo ambiguo, para elegir algo tan digno, estimulante y fructífero como el compartir mi vida contigo, que no te limitarás a ser una ama de llaves ni una cocinera, sino también una amiga excepcional y una novia adorable"⁸⁵. En efecto, la tarea de Bernays no era vista por Freud como simplemente funcional a sus deberes hogareños, sino que esperaba que también existiera amistad y ternura.

Desde luego, también podemos hallar rastros de una intención algo distinta a aquella. Por ejemplo, en una carta del 6 de octubre de 1883 podemos encontrar una manifestación de una cualidad diferente en Bernays. Escribía Freud luego de relatar los últimos momentos de sus investigaciones neurológicas:

"Marty, ¿te aburre, que te hable de estas cosas? Estoy seguro de que no. Eres tan buena... y, entre nosotros, escribes con tanta inteligencia y eficacia, que me das un poco de miedo. Todo esto contribuye a demostrar una vez más la superioridad de la mujer sobre el hombre. Y no tengo nada que perder en este aspecto"⁸⁶.

⁸⁴ De Freud a Bernays, 17 de agosto de 1882, en *Cartas a la novia*, pp. 42-43.

⁸⁵ De Freud a Bernays, 19 de abril de 1884, en *Cartas a la novia*, pp. 86-87.

⁸⁶ De Freud a Bernays, 6 de octubre de 1884, en *Cartas a la novia*, pp. 62-63.

Ahora bien, no tendríamos inconvenientes en distraer nuestra argumentación en estas tempranas posturas de Freud, en la medida en que están alejadas de las consideraciones "científicamente" guiadas de años más tarde. La vida privada de Freud, tan reservada, tan rigurosamente sometida a reglas y a tareas, tan burguesa en muchos aspectos, tampoco sería inobjetable en tanto indicios para interpretar sus perspectivas teóricas. Sin embargo, no habría que desestimar la importancia de tales cuestiones. Que las opiniones juveniles y que la vida "privada" no posean un sitio en la configuración de las opiniones científicas del Freud maduro no parece convincente, y si aquello enigmático es hallar los efectos relativos en sus posiciones posteriores, la modesta estrategia de adoptarlas como uno de los contextos posibles de lectura no es errónea sino hasta necesaria. Debemos admitir que no podemos ir más lejos.

En los escritos no realmente "privados" de un Freud con varios años más de existencia su actitud hacia las mujeres como objeto de indagación "científica" es mucho más dubitativa, e irreductible a sus pareceres domésticos. "Me habría gustado escribirte porque tengo algo que es inverosímil acerca de la teoría sexual y se confirma en la práctica", escribía a Fliess para luego agregar, "pero con lo + + + femenino no atino todavía a nada, y esto me hace desconfiar del conjunto"⁸⁷, es decir, que la sexualidad femenina se le presentaba a Freud como un enigma difícil de resolver⁸⁸. Tal enigma lo perseguiría y acicatearía toda su vida, si bien su urgencia mostraría descensos y agudizaciones. Ello no sorprende si recordamos la técnica "catártica" de Breuer, y que numerosas de sus pacientes eran mujeres. Por añadidura, la convicción ideológica de la propensión de las mujeres a las enfermedades "nerviosas" exacerbaban el interés y en cierto modo la insatisfacción de Freud.

Debemos observar aun una precisión de la carta a Fliess recién citada, pues en ella el enigma femenino no se refiere a ciertas cualidades creativas, políticas o como recorte

⁸⁷ De Freud a Fliess, 5 de noviembre de 1899, en *Cartas a Wilhelm Fliess*, p. 419.

⁸⁸ Aun muchos años más tarde esa sensación permanecería casi incólume. "Acerca de la vida sexual de la niña pequeña", escribía a mediados de la década de 1920, "sabemos menos que sobre la del varoncito. Que no nos

social, sino en tanto una sexualidad particular. Y es que la preocupación de Freud por las mujeres en su posición psicoanalítica estará conectada con su interés por develar los efectos de la sexualidad para la salud de las mujeres y para su comprensión de la sexualidad "en general" de la especie humana. ¿Significa esto que una pregunta historiográficamente conducida debería precisar qué otros aspectos de la realidad de las mujeres Freud dejó de lado? ¿No sería ésto una señal de una exigencia derivada de nuestras propias creencias teóricas y políticas y no una defendible interrogación histórica? La solución reside, desde luego, en determinar si una posición, en este caso una delimitación "científica" de un objeto de conocimiento, no está definida por aquello que es su límite, su alteridad. En efecto, lo otro de la ciencia objetiva sería la ideología o la política comprometidas. Podría ser el caso que Freud defendiera una posición en un ámbito (el científico) y fuera fugaz y poco interesado en otros de los cuales opinaba esporádicamente.

Sin embargo, podemos plantear que sus intereses de conocimiento implicaban concientemente una toma de posición política y teórica, por ejemplo, respecto al movimiento feminista. Sus elaboraciones sobre la sexualidad femenina, que obviamente derivaban en importantes consecuencias culturales y anímicas para las mujeres, suponían una perspectiva muy determinada respecto a ese movimiento que no pasaba desapercibido.

El desarrollo sexual femenino en los primeros años de vida no fue visto por Freud como diferente al de los varones. Por el contrario, la tesis de la bisexualidad⁸⁹ ofrecía un inmejorable argumento para no marcar diferencias. La aparición de una modificación de la concepción de los primeros impulsos sexuales en la "Introducción al narcisismo" (1914), que hallaba en la relación con la madre como el estadio indiferenciado y absoluto de contención no establecía, desde luego, diferencias entre los sexos.

Sabemos que por la disposición androcéntrica ligada al surgimiento de la idea del complejo de Edipo era el Edipo masculino (heterosexual) aquel que funcionó como matriz

avergüence esa diferencia; en efecto, incluso la vida sexual de la mujer adulta sigue siendo un *dark continent* para la psicología". Freud (1926e, p. 199).

⁸⁹ Ver *Tres ensayos de teoría sexual* (1905d, pp. 128 y ss). La bisexualidad originaria era aun menos reducible a un canon de intelección pulsional derivado de diferencias constitucionales puesto que la composición de los

universal de ocurrencia del deseo del padre y de la madre. En *La interpretación de los sueños* Freud había afirmado que la primera inclinación de la niña se dirigía al padre y la del varón hacia la madre⁹⁰. Aun en las conferencias pronunciadas durante la guerra, Freud sostenía que las diferencias no eran notables⁹¹. Otros lugares de su obra son igualmente ciegos para la distinción entre mujeres y varones en la etapa preedípica y aun en la edípica⁹².

No es posible dejar aquí de lado una situación empírica que Freud aduce, a saber, que la información disponible para sus consideraciones sobre las "teorías sexuales infantiles" eran principalmente la surgida de análisis de niños⁹³. Intelecciones primeras de la diferencia sexual en niños y niñas son identificables en textos anteriores a la década de 1920⁹⁴. Como hemos mencionado, con la elucidación del narcisismo primitivo se imponía una reelaboración de las presuntas inclinaciones de la niñas por el padre, pues era más clara la vinculación con la madre. En realidad, la pregunta mejor justificable sería por qué el vínculo con el padre pudo haber surgido, "espontáneamente", como el evidente o natural y el otro fue desplazado, aun para una inteligencia tan poderosa como la Freud. Recién en 1923 la cuestión comenzaría a ser zanjada por Freud en una posición que si no fue considerada por él como definitiva, sí configuró su comprensión de la biografía femenina de sus deseos y sentó las bases para gran parte de la teoría psicoanalítica al respecto. En efecto, en "La organización genital infantil", pensada como una adición a los *Tres ensayos*, Freud comenzó a pergeñar su estudio de la sexualidad femenina. El artículo señala el punto al que había arribado en su análisis de la temprana sexualidad infantil, donde la libido de los

aportes masculinos y femeninos eran para Freud variables y oscilantes. Ver Freud (1933a, p. 106).

⁹⁰ Freud (1900a, pp. 266-267).

⁹¹ "Como ustedes notan", decía Freud, "sólo he pintado la relación del varoncito con su padre y su madre. Con las necesarias modificaciones, las cosas son en un todo semejantes en el caso de la niña pequeña. La actitud de tierna dependencia hacia el padre, la sentida necesidad de eliminar por superflua a la madre y ocupar su puesto..." (1916-1917, p. 303-304).

⁹² Véase: Freud (1921, p. 100; 1923a, p. 241; 1925d, p. 34).

⁹³ Freud, (1908c, p. 189). El análisis de mujeres, que Freud realizó en muchas oportunidades, empero, impone dudas respecto a la pertinencia de esa aseveración. En los *Tres ensayos*, Freud aludía a ciertos caracteres de género como obstáculos adicionales para la comprensión de la vida sexual femenina, a diferencia del hombre, "cuya vida amorosa es la única que se ha hecho asequible a la investigación, mientras que la de la mujer permanece envuelta en una oscuridad todavía impenetrable, en parte a causa de la atrofia cultural, pero en parte también por la reserva e insinceridad convencionales de las mujeres" (1905d, p. 137).

⁹⁴ Véase: Freud (1907c, p. 118).

primeros años de vida era pregenital. Las mociones genitales recién entrarían en liza con la llegada de la pubertad que, luego del período de latencia, se establecerían bajo una forma organizada con preeminencia (unificación de las pulsiones) de las zonas erógenas genitales. En sus primeras formulaciones, decía Freud, el acento fue puesto en el señalamiento de los dos momentos de la sexualidad que dividía el tiempo de latencia, y la distinción entre pregenitalidad y genitalidad. Sin embargo, esta idea no permitía explicar adecuadamente el desenlace del cual sería el objeto de deseo luego de la pubertad. Freud parecía conformarse previamente con la elucidación de la elección de objeto que se consumaba con la resolución del complejo edípico.

Aquello que Freud no remarcaba suficientemente y que sus discusiones esbozaban era que la heterosexualidad de los complejos edípicos masculinos y femeninos suponían una previa represión de la homosexualidad⁹⁵.

Y es que la elección heterosexual considerada como la "normal" se entroncaba con la inhibición del deseo de la madre y la resignación de la exclusividad del padre, en la medida en que la amenaza (simbólica) de la castración, por así decirlo, ponía las cosas en su lugar. Esas inclinaciones parecían ser, por el resultado inversor de la castración, la configuradora de la heterosexualidad⁹⁶. Sin embargo, en el artículo sobre la organización genital infantil Freud se declara insatisfecho con esta discusión, pues no da cuenta de la permanencia de la primacía del pene en el hombre, pero no en la mujer. "El carácter principal de esta 'organización genital infantil'", señalaba Freud, "es, al mismo tiempo, su diferencia respecto de la organización genital definitiva del adulto. Reside en que, para ambos sexos, sólo desempeña un papel un genital, el masculino. Por tanto, no hay un primado genital, sino un primado del falo"⁹⁷. No consideraba que esa presencia de la

⁹⁵ Rubin (1986).

⁹⁶ La prohibición de la mujer deseada como el refugio y el placer para la niña no es la limitación de poseer a la mujer-madre como lo es para el niño. Para este se produce sólo una postergación para el posterior disfrute de otras mujeres que ocuparán el lugar de la madre. Pero a la niña se le niegan todas las mujeres. La condición de castración es una promesa sin fin de negación del deseo primero, y el reforzamiento de que no podrá tampoco encontrar nuevamente la totalidad narcisista en otros senos similares al materno. Tal como lo entiende Freud, las mujeres no podrían abandonar la condición de seres limitados. Veremos cómo se analiza tal condición en el caso de una lesbiana que trató.

⁹⁷ Freud (1923e, p. 146).

supremacía del genital masculino pudiera trasponerse sin más a la niña. "Por desdicha", agregaba, "sólo podemos describir estas constelaciones respecto del varoncito; carecemos de una intelección de los procesos correspondientes"⁹⁸. De esa declaración que indica la permanencia de la incógnita de la mujer como objeto de conocimiento luego de décadas, Freud no logró concluir en ese texto una derivación radical, contentándose con constatar que la significatividad del complejo de castración solamente adquiriría su sentido profundo con la aceptación de esa genitalidad fálica de la infancia. No hubo período de la vida de Freud, por más avanzado que estuviera, que no supusiera una perplejidad ante la mujer como ser vital⁹⁹.

Hasta la etapa fálica la diferenciación de caracteres masculinos y femeninos no posee para Freud importancia, siendo científicamente más adecuado hablar de actividad o pasividad. Solamente con la superación del trance edípico se podrá hablar correctamente de algo masculino y algo femenino. En un artículo de un año más tarde ("El sepultamiento [Untergang] del complejo de Edipo"), Freud aborda más directamente el tema. Comienza indicando que la castración (simbólica) tiene un antecedente en el destete y en la defecación. Sin embargo, los efectos traumáticos de ello no parecieran equipararse al desastre posterior¹⁰⁰.

Cuando el niño advierte la falta de pene en la niña, al principio no consiente en estar ante un hecho real. Freud llamaba *Verleugnung* (desmentida) a esta reacción. En la visión más añeja de Freud la percepción de los efectos de esa carencia femenina era implícitamente una amenaza que el niño interiorizaba ante la posibilidad de devenir un cuerpo parecido al de su hermanita o su amiguita. La identificación con la madre que hasta entonces era posible (como en el caso del pequeño Hans) es desechada entonces por una

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Aun en 1931 decía que "[l]a intelección de la prehistoria edípica de la niña tiene el efecto de una sorpresa, semejante a la que en otro campo produjo el descubrimiento de la cultura minoica-micénica tras la griega". Freud (1931b, p. 228).

¹⁰⁰ "El psicoanálisis", aclaraba Freud, "ha atribuido renovado valor a dos clases de experiencias de que ningún niño está exento y por las cuales debería estar preparado para la pérdida de partes muy apreciadas de su cuerpo: el retiro del pecho materno, primero temporario y definitivo después, y la separación del contenido de los intestinos, diariamente exigido. Pero nada se advierte en cuanto a que estas experiencias tuvieran algún efecto con ocasión de la amenaza de castración". (1924d, p. 183). Ver también Freud la nota a una nueva edición

defensa narcisista de su cuerpo. Al mismo tiempo se producía una identificación con el padre que se introyecta como ideal del yo y super-yo¹⁰¹. La represión pero también las realizaciones culturales de los hombres hallan su origen en este drama. ¿Qué sucede según Freud con las mujeres?

Mientras en el niño el acceso a la cultura es la resolución del complejo de Edipo, la niña *ingresa* al mismo con el descubrimiento de su carencia. Su deseo se verá anonadado por la imposibilidad de realizarlo. Desde luego, Freud no consideraba que existía siempre una aceptación de la carencia de pene en las mujeres (madre, hermana, etc.). Aquí debemos despejar una posible confusión. Si la aceptación no es necesaria, entonces existe un proceso psíquico defensivo, que niega la realidad objetiva en favor de un estado de cosas menos agresivo para la estabilidad emocional del niño o de la niña. Y es que el falo que se adjudica a la madre no es siempre el falo real (pene). Freud discute esto cuando trata el fetichismo. El objeto de la persona fetichista, el fetiche, es un sustituto de una falta que es reemplazada como objeto de deseo por él. Sustituye, pues, a una falta de pene, pero no de cualquier pene, sino el que no tiene la madre.

La aceptación de la castración de la madre perjudica sus intentos de identificación y unificación con ella, por lo que niega su condición. Es así que, dice Freud, "el varoncito rehusó darsé por enterado de un hecho de su percepción, a saber, que la mujer no posee pene"¹⁰². Esta reacción es un proceso simbólico de construcción de una realidad donde se mantiene conservadoramente las condiciones previas de existencia resignificando (invistiendo) otro objeto para cubrir el vacío presentido. Ahora bien, esa operación pareciera abonar una lectura del falo como un símbolo, como un fantasma de la completud. Si así fuera, la argumentación freudiana no sería en este aspecto próxima al biologicismo, sino que se resolvería más convincentemente en un juego simbólico de la fragilidad del ser humano. La percepción de la "castración" sería la evidencia de la falta, de la herida consustancial a la existencia, y la negación de esa condición sería la suturada

del historial del pequeño Hans en Freud (1909b, pp. 9-10).

¹⁰¹ Ver Freud (1923b, pp. 31 y ss.).

simbólicamente por el fetiche, y sería también la que impactaría en la subjetividad de la niña. Pero probablemente no fue esto lo que Freud pensaba.

Podemos verlo en su discusión de las posiciones respecto a la castración de Karen Horney, que señalaba la exagerada importancia adjudicada al descubrimiento de la diferencia sexual frente a la mayor efectividad psíquica de conflictos posteriores, principalmente como defensa contra la ligazón-padre. Se trataría, para Horney, de una defensa posterior dada por restricciones culturales que una envidia del pene atribuida a diferencias anatómicas. La respuesta de Freud, perteneciente a una etapa tardía de su pensamiento y luego de la publicación de textos contrariando su posición, no deja dudas respecto a la permanencia de la explicación del "complejo de masculinidad" por la envidia del pene. Ésta se construiría en la etapa edípica de la niña, es decir, con la evidencia de su lugar de castrada y, por ende, la imposibilidad de ser un varón:

Es correcto, sin duda, que entre la ligazón-padre y el complejo de masculinidad hay una relación de oposición (...), pero ello no nos da derecho a suponer que sólo uno sea el primario, y el otro deba su intensidad sólo a la defensa. Y toda vez que la defensa contra la femineidad se cumple con tanta energía, ¿de dónde recibiría su fuerza si no es de la aspiración a la masculinidad, que ha hallado su primera expresión en la envidia del pene del niño y por eso merece ser llamada de acuerdo con esta?¹⁰³

Este el punto en que desde los feminismos se dirigieron los mayores reproches al psicoanálisis freudiano. La niña se sabría castrada, vería la imposibilidad de comparar su clítoris con el pene. El resultado de la visión del pene es de importancia capital en la argumentación freudiana: establece los caracteres psíquicos de la niña y de sus posteriores edades. Su reacción ante el pene es la marca de nacimiento de su entrada en la cultura. Es interesante ver cómo Freud presenta la figura del pene. "Ella", señalaba Freud refiriéndose a la niña, "nota el pene de un hermano o un compañerito de juego, *pene bien visible y de notable tamaño*, y al punto lo discierne como el correspondiente, superior, de su propio órgano, pequeño y escondido; a partir de ahí cae víctima de la envidia del pene"¹⁰⁴. ¿Acaso creía Freud que la experiencia de la diferencia sexual podría llevar a otra consecuencia que la inferioridad producida por esa discrepancia de dimensiones tan amplias como le

¹⁰³ Freud (1927e, p. 148).

parece? ¿Es semejante dimensión atribuida al pene suficiente como para impresionar tan radicalmente a la niña la que determina la biografía de la persona? Existen razones para apoyar esta interpretación. Pues Freud escribía en esos tiempos que "la diferencia morfológica tiene que exteriorizarse en diversidades del desarrollo psíquico. Parafraseando una sentencia de Napoleón, 'la anatomía es el destino'"¹⁰⁵. Tal destino es la separación de la madre por la acusación de que la hizo como es, pero también porque ese ser que se amaba está también castrado. Por ello se construye un alejamiento de los deseos homosexuales (del mismo modo que la amenaza de castración en el niño le hacen repeler cualquier investimento en el padre por el temor a ser condenado a la pasividad de un lugar femenino [castrado]) y una búsqueda incesante y sin fin de un pene sustitutivo de su falta.

En un principio será el padre quien sea el objeto de la identificación de la niña que al mismo tiempo desarrolla una hostilidad con la madre que, ahora sí, es competidora del amor paterno. Esa identificación es posible, según Freud, porque el padre sí posee un pene. Pero como esa posibilidad está también prohibida, la envidia del pene sólo podrá subsanarse con la formación, luego del período de latencia, de una pareja heterosexual, y fundamentalmente con la concepción de un hijo (varón, es decir, con falo). Con todo, luego de la parición, la mujer sentirá nuevamente que el falo no le pertenece, que no puede ofrecerlo pues en realidad, el falo pasa por ella, no es de ella¹⁰⁶. La envidia del pene, pues, sería una marca de la conformación psíquica femenina. El *complejo de masculinidad* de la mujer es el molde de su feminidad. Dos caminos pueden ser alternativos: la homosexualidad o la psicosis.

Pero el resarcimiento de su carencia deviene en el modo general y normal como aceptación y deseo de cumplimiento de la función maternal apaciguadora de la herida narcisista sufrida en la infancia. No siempre Freud adhirió a soluciones taxativas sobre las derivaciones psíquicas de la diferencia sexual. En *Tres ensayos*, en la primera década

¹⁰³ Freud (1931b, p. 244).

¹⁰⁴ Freud (1925j, p. 270). El subrayado es nuestro.

¹⁰⁵ Freud (1924d, p. 185).

¹⁰⁶ El deseo del hijo es, entonces, un subrogado del deseo del pene, pero es también una posible recuperación de

del siglo XX, con muchos reparos aceptaba cierto carácter masculino de la libido. Pero en una nota de 1915 agregaba una aclaración de su escrito: allí establecía que la distinción entre "masculino" y "femenino" podría analizarse desde tres puntos de vista. Estos eran el de la dicotomía "pasividad"/"actividad", el sentido biológico y el sociológico. En ninguno de ellos existiría una atribución *a priori*. En el sentido sociológico anotaba que la observación de la realidad "muestra que en el caso de los seres humanos no hallamos una virilidad o una femineidad puras en sentido psicológico ni en el sentido biológico. Más bien, todo individuo exhibe una mezcla de su carácter sexual biológico con rasgos biológicos del otro sexo, así como una unión de actividad y pasividad, tanto en la medida en que estos rasgos de carácter psíquico dependen de los biológicos, cuanto en la medida en que son independientes de ellos"¹⁰⁷. Por otra parte, en un texto posterior como es la conferencia sobre "La femineidad" de 1933, Freud al recuerdo de esa dificultad de derivar caracteres añade que no debería olvidarse tener en cuenta el modo en que las normas sociales influyen en la sujeción de las mujeres a posiciones pasivas¹⁰⁸. Sin embargo, también podrían encontrarse rasgos que son producidos por la conformación biológica femineina tramitada en términos psicológicos por la resolución del complejo de Edipo, como es el caso del masoquismo.

La práctica sexual masoquista sería una derivación de la desvalorización de las mujeres (y por ende la conmoción del narcisismo del individuo)¹⁰⁹. Quizás un resultado igualmente importante por poseer una cualidad de interiorización sea la ya indicada menor entidad del super-yo. Sabemos que para Freud los orígenes de las creaciones culturales están conectados con la institución de las normas sociales y las creencias (especialmente las religiosas) que no son sino proyecciones de la autoridad paterna en la sociedad. El

la actividad que la niña ejercía durante su etapa fálica infantil con la masturbación y la búsqueda del amor materno y paterno. Pero esta posibilidad se le revela como finalmente ilusoria. Ver Rubin (1986).

¹⁰⁷ Freud (1905d, pp. 200-201).

¹⁰⁸ Freud (1933a, p. 107).

¹⁰⁹ Freud resume del siguiente modo su razonamiento: "Su amor [de la niña] se había dirigido a la madre fálica; con el descubrimiento de que la madre es castrada se vuelve posible abandonarla como objeto de amor, de suerte que pasan a prevalecer los motivos de hostilidad que durante largo tiempo se habían ido reuniendo. Vale decir, pues, que por el descubrimiento de la falta del pene la mujer resulta desvalorizada tanto para la niña como para el varoncito, y luego, tal vez, para el hombre. (1933a, p. 117).

super-yo es al mismo tiempo que el castigador de la infracción de las reglas, el acicate más importante para la realización del individuo. Estas conclusiones eran para Freud más patentes en sus últimos escritos cuando ya había realizado un estudio del nacimiento y la crisis de la cultura. En 1925 lo decía del siguiente modo:

"Uno titubea en decirlo, pero no es posible defenderse de la idea de que el nivel de lo éticamente normal es otro en el caso de la mujer. El superyó nunca deviene tan implacable, tan impersonal, tan independiente de sus orígenes afectivos como lo exigimos en el caso del varón. Rasgos que la crítica ha enrostrado desde siempre a la mujer -que muestra un sentimiento de justicia menos acendrado que el varón, y menor inclinación a someterse a las grandes necesidades de la vida; que con mayor frecuencia se deja guiar en sus decisiones por sentimientos tiernos u hostiles. Estarían ampliamente fundamentados en la modificación de la formación-superyó..."¹¹⁰

Esta misma idea es repetida en "La feminidad"¹¹¹ donde Freud reelaboró, aunque sin grandes cambios, los textos de mediados de la década de 1920.

Puesto que es posible conjeturar que la regulación de la economía libidinal y la configuración psíquica en las lesbianas podía en esa época suponerse diferente a las mujeres "normales", veamos cómo Freud trató un caso. Digamos en principio que el tratamiento que Freud emprendió hacia 1920 no tuvo como tarea eliminar la inclinación "homosexual" de la joven que tenía como objeto amorosa a una mujer mayor que ella y presuntamente mal vista por sus licencias sexuales¹¹². Para Freud la heterosexualidad es en realidad la inhibición de una posible elección de objeto que siempre estaría disponible o latente por la constitución bisexual de los seres humanos. Además, el psicoanálisis no parece alcanzar el poder de alterar una elección de objeto sino en los casos en que estos no se hayan consolidados.

Ahora bien, es interesante constatar que Freud no aspira a explicar la génesis de la elección objetal de la muchacha por caracteres somáticos. El indudable rasgo del hermafroditismo más o menos moderado no sería una causa de la "inversión" psíquica o de la bisexualidad madura. El deseo de una mujer del mismo "sexo"¹¹³ según Freud en este caso

¹¹⁰ Freud (1925j, p. 276).

¹¹¹ Freud (1933a, p. 120).

¹¹² "No es misión del psicoanálisis", aclaraba Freud, "solucionar el problema de la homosexualidad. Tiene que conformarse con revelar los mecanismos psíquicos que han llevado a decidir la elección de objeto, y rastrear desde ahí los caminos que llevan hasta las disposiciones pulsionales". (1920a, p. 163).

¹¹³ Toda y cada vez que hablemos de sexo no nos referimos a una condición natural y libre de cultura, sino a una construcción social que no está separada de las representaciones de los cuerpos. Ver Laqueur (1990).

estaría dado por la permanencia en el apego (inconciente) a la madre. No obstante, el cese del tratamiento por la imposibilidad de lograr una transferencia dejó en la oscuridad si la elección de objeto fue producto de un "fracaso" de la castración simbólica. La génesis de la heterosexualidad parece mejor explicada por la adopción de una alternativa socialmente mejor instituida que la homosexualidad femenina. Esta es reconducida a la bisexualidad, y ninguno de los caracteres psíquicos concomitantes es remitido a una angustia de castración. Freud habla de un complejo de masculinidad que sin embargo no encuentra una explicación. No podemos extraer conclusiones firmes de este texto, sino más bien observar una dificultad de Freud para analizar a la paciente.

El mismo reconoce esa condición, al sugerir por razones que cree obvias (y que no lo son: la transferencia se produce por un lugar simbólico y no real), continuar el tratamiento con una analista mujer. Esta indicación es sumamente significativa a pesar de que no podamos afirmar algo definitivo al respecto. Pues es posible que como en el caso de Dora la transferencia no siempre haya sido un logro cuando las mujeres no cabían en el modelo esperado por Freud. Mucho después admitiría en su artículo sobre la sexualidad femenina que "[e]n cuanto a mí no he logrado penetrar un caso de manera perfecta..."¹¹⁴ Dejamos aquí la cuestión.

Pero Freud sí intentó exponer un proceso aparentemente menos complicado que la emergencia del complejo de castración, y que prometía establecer las bases para la comprensión del devenir psíquico de las mujeres. Podemos remontarnos por lo menos a los Tres ensayos de 1905. Sabemos que la sexualidad genital de los primeros años es para Freud en ambos sexos fálica, siendo el clítoris para las mujeres el órgano excitatorio fundamental¹¹⁵, y el pene para los varones. Luego del período de latencia en las mujeres se produciría una migración de las zonas erógenas dominantes del clítoris a la vagina. Con ello se consumaría la formación de una mujer y podría realizar su función reproductora

¹¹⁴ Freud (1931b, p. 229). El problema de la contratransferencia apareció claramente en el caso Dora. Ver Freud (1905e), y sobre sus implicancias respecto a la medicina y las ideologías de género de la época: Decker (1991) y Marcus (1987, pp. 43-81).

¹¹⁵ Freud había mencionado al clítoris como la zona genital "masculina" en las niñas en una carta a W. Fliess

normal y disfrutando de su sexualidad con su parte del cuerpo que ha sintetizado ("organizado") sus zonas erógenas y sus pulsiones parciales. Para comprender cómo la niña se hace mujer, sostiene Freud, es necesario seguir el camino que va del primado de la zona erógena clitoridiana a la vaginal, o lo que es lo mismo, de la conformación excitatoria infantil a la adulta. La importancia de la argumentación y la relativa concisión con que Freud argumenta su punto de vista nos obligan a citar todo el fragmento respectivo:

"La pubertad, que en el varón trae aparejado aquel gran empuje de la libido, se caracteriza para la muchacha por una nueva oleada de represión, que afecta justamente a la sexualidad del clitoris. Es un sector de la vida sexual masculina el que así cae bajo la represión. El refuerzo de las inhibiciones sexuales, creado por esta represión que sobreviene a la mujer en la pubertad, proporciona después un estímulo a la libido del hombre, que se ve forzada a intensificar sus operaciones, y junto con la altitud de su libido aumenta su sobrestimación sexual, que en su cabal medida sólo tiene valimiento para la mujer que se rehúsa, que desmiente su sexualidad"¹¹⁶.

La joven, según este razonamiento de Freud estaría sujeta a un plus de represión respecto al muchacho. No se explica por qué, pero podemos suponer que es una limitación cultural que coincide con las necesidades de una sexualidad destinada a la reproducción. Tampoco se abre la posibilidad de que esa represión pueda ser horadada por los deseos sexuales de la joven mujer, sino que se dictamina el cese, desde luego que reprimido, del ejercicio activo de su sexualidad. Como complemento de esa retracción libidinal existiría una urgencia sexual masculina que, en vista de la falta de estímulos sentidos por las mujeres acrecentarían, su jactancia de poder sexual. Notemos que para Freud no se trata de una inexistencia de un deseo potencial, sino que este es rechazado y desmentido. Freud continuaba:

Y más tarde, cuando por fin el acto sexual es permitido, el clitoris mismo es excitado, y sobre él recae el papel de retransmitir esa excitación a las partes femeninas vecinas, tal como un haz de ramas resinosas puede emplearse para encender una leña de combustión más difícil. A menudo se requiere cierto tiempo para que se realice esa transferencia. Durante ese lapso la joven es anestésica. Esa anestesia puede ser duradera cuando la zona del clitoris se rehúsa a ceder su excitabilidad; una activación intensa en la niñez predispone a ello.¹¹⁷

Con el desvío de la excitabilidad a la vagina se lograría la construcción de la feminidad, y los problemas de los conflictos psíquicos de las mujeres estarían también ligados a la experiencia de este proceso. Presuntamente, esta reasignación de zona erógena predominante

del 14 de noviembre de 1897 con una exposición muy similar a la que enseguida veremos. Ver *Cartas a Wilhelm Fliess*.

¹¹⁶ Freud (1905d, p. 201).

¹¹⁷ Freud (1905d, pp. 201-202).

se debe a una obligación de la herencia, es decir, a un rasgo filogenético. ¿Qué fin puede reconocerse en él? Freud era escéptico frente a los abordajes teleológicos, y es de dudar que hubiera asignado a la función reproductora un objetivo al que se destina la reconfiguración de las zonas erógenas. Pero no parece existir otra convicción que fundamente este proceso visto como objetivo. Ciertamente, el fundador del psicoanálisis reconoce que permanece una excitabilidad del clítoris (el "haz de ramas resinosas") pero no sería sino una función coadyuvante a la tarea de encuentro entre vagina y pene. El especialista en historia de la medicina Thomas Laqueur informa que no existía en la época ninguna prueba de la eliminación del clítoris como centro de la excitabilidad del cuerpo femenino. El orgasmo se consideraba básicamente clitoridiano. Según este mismo autor la explicación freudiana "es una parábola cultural, que explica cómo se forja el cuerpo hasta obtener una forma válida para la civilización, a pesar de sí mismo, y no por su causa"¹¹⁸. ¿Estaba Freud, acaso, demasiado atado a la clasificación sexo/género dominante como para imponer a la "evidencia" una interpretación que reforzara el sistema cultural existente en su tiempo? Una respuesta afirmativa sería sin duda errónea.

Parece más correcto ubicar las contradicciones de un científico que levantó el andamiaje para la hasta entonces más radical crítica de un sistema sexo/género que, sólo en escasa medida, le parecía adecuado. Naturalmente, ello no impidió que compartiera muchos de sus supuestos.

Una última palabra sobre la actitud de Freud hacia las mujeres. Su postura frente al feminismo fue característica: no creía que sus esfuerzos beneficiaran a las mujeres. En una de las discusiones de la "sociedad de los miércoles" el autor de *Tótem y tabú* había expresado que las mujeres "como grupo, nada ganan con los modernos movimientos feministas; en el mejor de los casos", añadía, "sólo extraen provecho algunas mujeres aisladas"¹¹⁹. Una actitud similar sostuvo Freud al plantear la menor exigencia cultural de las mujeres, defendiéndose de las esperables acusaciones de machismo, diciendo que si sus posturas

¹¹⁸ Laqueur (1994, p. 402).

¹¹⁹ Nunberg y Federn, comps. (1979, I, p. 356).

seguramente caerían mal a quienes luchaban por los derechos de las mujeres. Las feministas, reconocía Freud, "no escucharán de buen grado si uno señala las consecuencias de este factor [la envidia del pene] para el carácter femenino medio"¹²⁰. Y, efectivamente, ya en vida de Freud mujeres (feministas o no) y hombres no acordaron con las opiniones del maestro. Los trabajos de Ruth Mack Brunswick, Jeanne Lampl-de Groot, Karen Horney o Ernest Jones diferieron de las opiniones freudianas. El feminismo centró en este mismo desacuerdo sus obstáculos de comunicación y articulación con el psicoanálisis.

Los problemas que hemos visto no pueden anular la impresión de que, con el transcurso del tiempo, y con el desarrollo de su interés por el devenir de la cultura, el análisis de Freud se hizo mucho más relativista que en tiempos anteriores, aunque en estos también podemos ubicar posturas críticas de la cultura existente. Y si hemos mostrado sus opiniones en torno a las mujeres sin ocultar sus preferencias y prejuicios, también debemos señalar que en sus últimos años ofreció, al menos, una explicación alternativa y a la altura de sus mejores indagaciones. Recordemos que la insaciable búsqueda de saber de Leonardo (y de la ciencia en general) era remitida a las preguntas habituales en los niños respecto al mundo y fundamentalmente a la concepción. Si es que efectivamente la inclinación de las mujeres por la ciencia que veía en su época (lo cual sin embargo estaba negado por la amplia participación de analistas mujeres en el movimiento ya en la década de 1920) podía explicarse según tantas perspectivas por razones indudablemente biologicistas, hallamos que Freud escoge un camino muy distinto. "¿De qué manera confiamos en que alcanzarán el ideal psicológico, el primado de la inteligencia, personas que están bajo el imperio de la prohibición de pensar?". Y Freud responde a su interlocutor imaginario:

"Como usted sabe, se dice y se repite que las mujeres en general sufren la llamada 'imbecilidad fisiológica', es decir, tienen menor inteligencia que el varón. El hecho mismo es discutible, su explicación es incierta, pero he aquí un argumento que indicaría la naturaleza secundaria de esta mutilación intelectual: las mujeres están sujetas a la temprana prohibición de dirigir su pensamiento a lo que más les habría interesado, a saber, los problemas de la vida sexual. Puesto que desde muy temprana edad pesan sobre el ser humano, la inhibición religiosa y, derivada de esta, la de la lealtad política, de hecho nos resulta imposible decir cómo es él realmente".¹²¹

¹²⁰ Freud (1933a), p. 120.

¹²¹ Freud (1927c, p. 47). Un idea similar se había expuesto en Freud (1908d, pp. 177-178).

Se trata, entendemos, de las contradicciones propias de un intelectual que era parte de su época y al mismo tiempo se destacaba de la repetición sin cambios de las cosas. Qué aspecto se considere dominante es solamente decidible desde una elección teórica.

4.2. Razones para una discusión: convicciones de género en Freud

El segundo sexo (1949) de Simone de Beauvoir es sin duda el texto clave de la teoría y la práctica política del movimiento de emancipación de las mujeres. No se trata de que haya permanecido incólume a las críticas (aun desde el interior de quienes se identifican con la protesta que sostiene el libro de de Beauvoir), sino que durante la centuria que finaliza no surgió una composición de lugar feminista alternativa que cubriera, con la exhaustividad buscada por la escritora francesa, la problemática de las mujeres y los géneros. Aquí quisiéramos abordar un sector muy limitado de su escritura, pero que sin embargo fue uno de sus objetivos polémicos más movilizadores: la discusión con el psicoanálisis freudiano.

Al decir Freud que la anatomía es destino cometió sin duda una equivocación que quizás le costó póstumamente un monto de críticas mayor que la satisfacción que le ocasionó esa alusión a la frase napoleónica. Porque puede mostrarse que para Freud las configuraciones psíquicas no son determinadas rígidamente y no se puede prever los caminos que adoptará la economía libidinal de una mujer o un hombre. La recomposición biográfica de la historia de sus pacientes no fue nunca un proceso de derivación de sus raíces naturales, sino mejor una trabajosa reconstrucción entre complejísimas ramificaciones de sobredeterminaciones, identificaciones, ambivalencias y juego interminable.

Pero sería también muy simplista decir que el error de Freud no alude a ciertas convicciones básicas. Plantear que no eligió bien las palabras sería una salida muy burda. De Beauvoir intenta extraer las consecuencias de ellas.

En su lectura de Freud, de Beauvoir encuentra un determinismo radical que al fosilizar la libertad y la trascendencia de las mujeres, es una barrera para la

emancipación de sí mismas¹²². La marca definitiva de la falacia freudiana sería el supuesto complejo de castración que amarraría a la niña a toda una existencia limitada, culpable de las propias carencias. Según de Beauvoir, esa teoría de Freud ligaría inmediatamente la constitución biológica de las mujeres a una condición de género. Su crítica acusa, en cambio, los orígenes sociales y culturales de la arrogancia masculina y de la resignación femenina. Ciertamente, reconoce en el psicoanálisis su contribución a la idea de que la mujer "es una hembra en la medida en que se experimenta como tal"¹²³. Sin embargo, ese reconocimiento de la experiencia sería deudor de un concepto biologicista del ser.

Ello habría llevado a Freud a una simplificación de la experiencia del cuerpo de las mujeres. No otra es la razón de que haya calcado su teoría del "destino" a partir del análisis de la biografía del niño. La crítica de la resolución del complejo de Edipo en el varón y la entrada de la niña al mismo, con las consecuencias que ya hemos discutido, aparece en el libro que estamos tratando del siguiente modo:

"En primer lugar, Freud ha descrito de manera completamente simétrica la historia de la niña; en seguida ha dado a la forma femenina del complejo infantil el nombre de complejo de Electra; pero está claro que lo ha definido menos en sí mismo que a partir de su figura masculina; sin embargo, admite que hay una diferencia muy importante entre los dos: la niña realiza primero una fijación materna, en tanto que el niño no es atraído sexualmente por el padre en ningún momento; esa fijación es una supervivencia de la fase oral; el niño se identifica entonces con el padre; pero hacia los cinco años de edad la niña descubre la diferencia anatómica de los sexos y reacciona ante la ausencia del pene con un complejo de castración: imagina haber sido mutilada, y sufre; debe entonces renunciar a sus pretensiones viriles, se identifica con la madre y trata de seducir al padre"¹²⁴.

Veamos brevemente sus consideraciones. Que Freud haya analizado "simétricamente" el desarrollo de la organización genital de las niñas es cierto solamente hasta los textos de la década de 1920 ya citados¹²⁵. Cuando la reformulación fue realizada, Freud no negaba algo que ya era concebible desde el historial del pequeño Hans y que de Beauvoir no reconoce: el amor del niño al padre como contraparte de su hostilidad. Por otra parte, Freud no deriva

¹²² En el razonamiento de de Beauvoir parece existir un reclamo de no asignar representaciones de género a un cuerpo de mujer que no es más que eso, una mujer cuyas posibilidades de devenir de tal o cual manera está abierto a la historicidad. Ello supone aceptar que la mujer es una mujer por razones biológicas y no estrictamente por designaciones culturales.

¹²³ De Beauvoir (1949, I, p. 63).

¹²⁴ De Beauvoir (1949, I, pp. 65-66).

¹²⁵ Es, decir, "La organización genital infantil" (1923b), "El sepultamiento del complejo de Edipo" (1924), "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos" (1925). Otra incomprensión de de

del complejo de masculinidad la adopción de la madre como figura de identificación tal como infiere de Beauvoir. Claramente la niña según Freud acusa a su madre de haberla formado tal como es o en todo caso la ve también como castrada. En cualquiera de las hipótesis, existe una desvalorización de sí misma y también de la madre. De allí la formación del complejo de Edipo en el que la niña se inclina hacia su padre. Esa actitud es sin embargo una renovada actividad para poseer un falo.

Las imprecisiones de la exposición de de Beauvoir hallan, sin embargo, un camino convincente al concentrarse en la crítica del simbolismo del pene. Hemos señalado que Freud exageraba el tamaño y estimación por ese pequeño órgano que es el pene (más aun el infantil). Para de Beauvoir esa imagen representa desde el principio una atribución masculina de un significado que magnifica el órgano en detrimento de quien no lo posee. El clítoris en el mejor de los casos es considerado un pene no desarrollado. Pero nada impide que en realidad el pene pueda ser considerado un clítoris deformado, algo más grande pero más expuesto. Y es que, en *El segundo sexo* se arguye que "[s]e persuade al niño que se le pide más a causa de su superioridad; para estimularlo en su camino se le insufla el orgullo de su virilidad, y esa noción abstracta adquiere para él una figura concreta que se encarna en el pene..."¹²⁶. Se trataría de un intento de equilibrar con la afirmación de la superioridad del órgano sobre las mujeres el lado positivo del abandono del seno materno. Los hombrecitos no deben llorar, no deben dejar que los insulten ni que los golpeen, ya que no son niñas. El pene, por más insignificante que parezca es el símbolo de la pertenencia a la clase de los trascendentes. Por eso se tiene los atributos de la fortaleza y la independencia. Es el peor de los pecados de los hijos hacia los padres no hacer valer su autonomía¹²⁷.

Beauvoir es que adjudique a Freud la noción de libido hembra y libido macho (1949, I, p. 73) que tal autor desechó expresamente.

¹²⁶ De Beauvoir (1949, II, p. 18).

¹²⁷ "Lejos de que el pene aparezca como un privilegio inmediato del que el niño extrae un sentimiento de superioridad, su valorización, por el contrario, se presenta como una compensación -inventada por los adultos y aceptada ardientemente por el niño- a las durezas del último destete: de ese modo está defendido contra el pesar de no ser ya un bebé, de no ser una niña, y por lo tanto, encarnará en su sexo su trascendencia y su soberanía orgullosa". (1949, II, p. 19).

La niña, en cambio, es sometida a una operación inversa. No importa realmente a las personas adultas si no se sintió realmente impresionada con la observación del pene, sino que en tanto que no lo posee es confinada a algunas prácticas presuntamente derivadas de esa carencia. De Beauvoir señala que las niñas suelen sentirse humilladas de orinar en cuclillas, mientras que los niños se jactan de hacerlo parados. Pero esto es también una construcción social. "Para las niñas criadas normalmente", escribía de Beauvoir, "el privilegio urinario del varón es algo muy secundario como para que engendre directamente un sentimiento de inferioridad". Las personas partidarias del psicoanálisis aceptarían la gestación automática del traumatismo, lo cual demostraría que no conocen adecuadamente la mentalidad infantil, que no podría reducirse a una consideración supuestamente racional de categorías culturales, tal como es la cuestión del tamaño del pene. La niña, por el contrario, no se ajustaría necesariamente a las convicciones sociales por una razón natural (ello carecería de sentido), pues "en principio no ve un castigo en la castración. Para que aparezca la frustración es preciso que la niña ya esté descontenta de su situación por un motivo cualquiera"¹²⁸. El complejo de castración, por ende, no es la causa de la inferioridad psíquica de las mujeres, sino que es la condición subordinada de las mismas la que instituye un minusvalía de sus cuerpos para luego devenir una disminución de sus intereses y pretensiones. Es posible que la falta del pene constituya un obstáculo simbólico histórico para el acceso de las mujeres a la trascendencia, pero ese obstáculo no está dado por la naturaleza, sino por la significación asignada a un sustrato biológico.

Para Freud la fijación de objetos se producía en la coyuntura de la crisis infantil del descubrimiento de la castración, y era en esa situación que se podía adoptar alguna de las múltiples variantes. Marginalmente, Freud reconoce la eficacia de las normas sociales en todas estas cuestiones, pero ello no pertenece de derecho a su teoría de la feminidad. Ciertamente, podría complejizarse el análisis freudiano para comprenderlo, pero creemos que ello no dejaría de afectar la supuesta eficiencia de la herida narcisista infligida a las mujeres por la evidencia de su carencia.

¹²⁸ De Beauvoir (1949, II, 24).

La explicación de Freud considera a la niña como dando cuenta de su falta. El niño también es presentado como carenciado: debe aceptar la supremacía del padre. Desde luego, existe en esa aceptación una complicidad, pues inconcientemente al niño le es prometido que en el futuro le será dado obtener una mujer sustituta de su madre. Pero esta es una lectura incompleta del significado del sepultamiento del complejo de Edipo en Freud, pues con la resignación de su narcisismo primario, que proviene en verdad desde el destete, también el niño es un ser herido, mutilado, que buscará durante toda su vida la emoción absoluta de su experiencia de completud en el vientre materno. El "sentimiento oceánico" que se aspira a reencontrar en la religión es un derivado de esa insatisfacción emotiva de los seres humanos. No se trata, pues, de que Freud instituyera un varón completo y una mujer fragmentada: la condición de ser quebrado/a es una condición de fragilidad del ser humano. De esa debilidad darán cuenta las neurosis, las psicosis y el resto de los padeceres humanos.

Que la posición subordinada y la escasa inclinación a reconocer la capacidad de autonomía de las mujeres en Freud sea visible en su teoría no implica que hallar la explicación de la opresión a las mujeres en la subordinación femenina socialmente producida sea una alternativa que cubra todos los efectos que Freud intentaba mostrar. Y esta es precisamente la explicación de de Beauvoir: ella se opone a que la "pasividad" femenina sea un dato biológico, porque, inversamente, "es un destino que le imponen sus educadores y la sociedad"¹²⁹. Si las mujeres sufren esa subordinación desde el exterior, se trataría de una modificación de las condiciones de existencia las que posibilitarían la emergencia de nuevas formas de subjetividad. De Beauvoir no se pregunta por los vericuetos de la institución transaccional de la autoridad que dictamina la supremacía masculina, sino que la considera un producto histórico de la reducción de las mujeres a la situación de Otro. Esta institución parece tener poco que ver con la represión de la sexualidad y con la sublimación de las pulsiones inconcientes. En realidad, para de Beauvoir, como para Sartre,

¹²⁹ De Beauvoir (1949, II, p. 26):

el concepto de inconciente no es compatible con sus perspectivas¹³⁰. La explicación última del dominio masculino estaría dada por la imposición de la hegemonía del padre. Así como en Freud se adoptaría como un hecho que no precisa explicación el inmenso prestigio del pene, en *El segundo sexo* se acusa que la condición más importante de esa institución del falo tampoco posee una justificación convincente. "La soberanía del padre es un hecho de orden social, y Freud fracasa al explicarlo", escribía de Beauvoir, para continuar señalando que "él mismo se confiesa que es imposible saber qué autoridad ha decidido en un momento de la historia que el padre la conseguiría por sobre la madre; esa decisión representa un progreso según él, pero sus causas no se conocen: 'No puede tratarse aquí de la autoridad paterna, porque esa autoridad ha sido conferida al padre precisamente por el progreso', escribe en su última obra"¹³¹.

Esta incapacidad sería la prueba de que Freud supone una fuerza inexplicada que haría posible la superioridad de los hombres. Esa indicación es complementaria a la negación de una justificación "evidente" de la necesidad biológica del prestigio del pene.

¿Cuál es la propuesta alternativa de de Beauvoir? Afirmar, al contrario del determinismo biológico que adjudica a Freud, "...la intencionalidad original de la existencia..."¹³². Desde luego, no se trata de retornar a una noción de intencionalidad puramente libre y sujeta al pensamiento libre de cuerpo. La intencionalidad está ligada a un cuerpo, lo hemos dicho, que es cuerpo humano en tanto es experimentado como tal en la trascendencia. El camino diverso es la animalidad. Las mujeres que son relegadas a la inmanencia están por eso permanentemente sujetadas a una condición que no es parte de su naturaleza. El psicoanálisis insistiría, para de Beauvoir, en lo contrario. A la presunta inferioridad biológica agregaría una nueva traba para la emancipación de la existencia al subordinar toda intención y deseo al imperio del inconciente. La noción de "elección" no parece poder coexistir bien con la de inconciente. Pues si es cierto que no se trata de un sujeto cartesiano que se elige, si ella no es acto conciente (lo cual no significa que todos sus términos estén calculados ni que las motivaciones estén siempre presentes en el

¹³⁰ Simone de Beauvoir continúa en su argumentación la inaugurada por J.-P. Sartre en la sección de *L'Être et le Néant* dedicada al psicoanálisis existencial.

¹³¹ De Beauvoir (1949, I, p. 67).

¹³² De Beauvoir (1949, I, p. 69)

individuo), la elección carece de sentido. ¿Podemos acaso elegir si el inconciente habla a través de nosotros?

Una razón adicional parece apoyar la pertinencia de la desconfianza hacia el concepto de inconciente. Tal como lo desarrolla Freud, el inconciente no reconoce la lógica, la no contradicción ni el tercer excluido, no sostiene una regularidad y, fundamentalmente, no se adapta a una temporalidad que no fuera la de su propia imprevisibilidad. El retorno de lo reprimido es la ruptura del tiempo evolutivo y progresivo del desarrollo individual hacia la madurez psíquica y la mayor "conciencia". Jamás el transcurso del tiempo del calendario podrá asegurar al individuo el abandono de las frustraciones de su niñez. El pasado apresaré, como le sucedió al Hombre de los Lobos, la trama de su futuro. En realidad, ese futuro no será sino la persecución del pasado insatisfecho.

La facilidad de las personas dedicadas al psicoanálisis para derivar en estrategias simplificadoras sería una base para su predilección por una noción de inconciente destinado a privar, otra vez, de la libertad a los seres humanos. Por eso el psicoanálisis rechazaría tan ferozmente como una ilusión la autonomía individual. Y si la modificación de la situación de las mujeres en la inmanencia se juega en su capacidad de alcanzar la trascendencia a través de la elección, se entiende que de Beauvoir refute la perspicacia del psicoanálisis. En cambio, parece ser imprescindible que una política emancipatoria de las mujeres implique que "...la mujer no es juguete de pulsiones contradictorias, sino que inventa soluciones entre las cuales existe una jerarquía ética"¹³³. La crítica cultural propia de la perspectiva de Freud apenas podría articularse con un pensamiento ético que afirme a priori la necesidad de no cegar la capacidad decisoria, aunque no exenta de falencias, de las mujeres (o de los hombres). ¿Qué ganancias teóricas supone esta posición? Pero aquí ya estamos en los límites de nuestra investigación.

¹³³ De Beauvoir (1949, I, p. 74).

III. LOS RAZONAMIENTOS FREUDIANOS Y LA CONCEPCIÓN HIPOTÉTICA DEL CONOCIMIENTO¹³⁴

Haremos algunas consideraciones sobre un sector de la implícita epistemología freudiana, limitada a establecer las principales convicciones que permitan comprender cómo pensó la historia y la cultura. Quizás pequemos de error al intentar describir un discurso freudiano sobre el conocimiento científico, pues Freud nunca se preció de epistemólogo y las abstracciones filosóficas le fueron poco accesibles y practicables¹³⁵. Para un estudioso formado en las jergas de las ciencias naturales empíricas, la filosofía especulativa no significaba un cuerpo discursivo suficientemente riguroso para aspirar a una seria competencia con los requerimientos de la ciencia. Y puesto que el psicoanálisis pertenecía a la actividad científica, debía darse sus propios criterios de validación.

Ahora bien, qué era un conocimiento y cómo se definía no fueron particularmente relevantes en la discusión de Freud. Su concepción del conocimiento era eminentemente empirista y realista. Freud creía que existía una realidad objetiva a cuyo conocimiento estaba dedicado el esfuerzo de las ciencias. Ese tránsito al objeto, su aprehensión por el intelecto, empero, exigía ciertos procedimientos muy específicos y definidos cuyo modelo estaba dado por las investigaciones de laboratorio que él había realizado en sus primeros pasos como *Naturforscher*. Las restantes indagaciones no habrían de separarse de esta esperanza. *La interpretación de los sueños*, una obra evidentemente destinada a inscribirse en una operación interpretativa de símbolos, un tratamiento del lenguaje, no era pensada por Freud en términos diferentes.

Si recordamos que por esos años desde los cuarteles neokantianos se intentaba establecer una separación epistemológica entre dos ámbitos de objetos que suponían condiciones científicas diversas (proceso visible en las obras de Rickert, Windelband y Dilthey entre otros), en Freud no se trataba de sostener una distinción de este tipo. Por

¹³⁴ El presente capítulo intenta ser un mero prolegómeno a los siguientes. Identificamos en él los principales rasgos de la concepción freudiana del saber psicoanalítico que, como argumentaremos, puede considerarse ya conformado en sus trazos principales hacia 1900. Por ello habremos de dejar de lado nuestro cuidado de señalar las relaciones cronológicas entre los textos y conceptos que mencionaremos.

el contrario, los caracteres de los procesos psíquicos no eran menos determinables que los sucesos físicos inanimados. Ciertamente, Freud reconocía que se hallaba ante un objeto de conocimiento peculiar, con cualidades que lo hacían difícilmente asquible a los estándares de demostración habituales. Sin embargo, esto no era imposible. Existieron, desde luego, cambios sobre esta opinión en la vida de Freud. Hacia el final de su existencia pudo admitir que el análisis es interminable.

¿Cuál era la cualidad específica de lo inconciente, el objeto del psicoanálisis? Digamos en principio que para Freud, a diferencia de Lacan, el inconciente parecía poseer un contenido (pulsional) cuyos efectos eran observables en las expresiones y gestos de los individuos. La complejidad de esa entidad de lo inconciente, incognoscible en tanto que tal, implicaba una dificultad mayúscula en la investigación de sus características. No se trataba de que hubiera un contenido uniforme, ni que se pudiera reducir su "contenido" a las herencias constitucionales de cada individuo. La investigación de las neurosis había mostrado a Freud que los rasgos heredados eran tan o menos importantes que el acontecer biográfico. Era en la coyuntura de ese drama, económico, que se jugaba el destino psíquico del individuo. La "lógica" de lo inconciente era accesible por la ocurrencia de los efectos, necesariamente distorsionados por los mecanismos de defehsa que el yo oponía para mantener su propia integridad. De la disputa entre unas pulsiones deseantes de una satisfacción mediante la motilidad y una represión (con desplazamiento) que no podía finalmente sofocar tales mociones es que surgían los síntomas. La interpretación de los síntomas es el objeto, metodológicamente hablando, de la "epistemología freudiana".

La investigación de las "aplicaciones" de la concepción freudiana del conocimiento, lo hemos indicado respecto a todas nuestras discusiones en este libro ya en el prólogo, conciernen específicamente a sus obras psicoanalíticas. Aquí haremos una reducción aun mayor. Nos interesa establecer cuáles eran las convicciones que subyacían a sus intentos de reconstrucción de la historicidad. Por esto entendemos la investigación de la temporalidad implícita en una historia (individual o colectiva) que está implicada en la idea freudiana

de biografía o de historiografía. El retorno de lo reprimido como problema supone una investigación arqueológica que desentrañe los sucesos olvidados (reprimidos) del pasado que se efectivizan en el presente bajo la forma de síntomas. Puesto que los síntomas son formaciones de compromiso, la lectura de los mismos es una práctica de la interpretación y, como se ha dicho, una hermenéutica de la sospecha¹³⁶. La desconfianza de la "empiría" de las informaciones recogidas en la investigación (los "dichos" de pacientes o los restos textuales de épocas anteriores) deben, por tanto, examinarse detenidamente para detectar en ellas, a través del mismo proceso del ocultamiento lo no dicho, lo negado, lo tachado. Esa operación desocultadora, o más bien excavadora, arqueológica, establece una vinculación hipotética de un suceso o un proceso que sufrió una represión en algún momento y que luego de un período de latencia regresó. Su aparición tiene los rasgos de lo ominoso, es decir, de la emergencia de lo que no debía hacerlo. Pero esa presencia inesperada, insospechada, es el acontecimiento que, al ser interpretado, constituye el relato histórico.

Al menos desde los trabajos de Arthur Danto sabemos que lo histórico de la historiografía no se debe a un reflejo de una realidad independiente del lenguaje, sino que es la articulación lingüística la que conforma la historicidad, o lo que es lo mismo, el efecto de "historia" Danto¹³⁷. Qué sea realmente histórico está dado por la construcción que la historiadora o el historiador realizan al incluir un suceso en una trama que forma una frase. Los sucesos en sí mismos aislados, no son siquiera hechos históricos aislados. Podríamos decir que, bajo una lente no historiográfica son hechos, pero no serían históricos si no mostraran su pertinencia histórica al ser incluidos en un relato. Digamos que el suceso producido en un determinado momento de un tiempo cósmico x puede decirse que es t_1 en el tiempo histórico humano solamente cuando es predicada una vinculación (cualquiera que esta sea) con otro suceso anterior o posterior que en tanto que tal es solamente y , pero que entramado es t_0 o t_2 . Esta es la formulación básica de una narración histórica que es la misma que aquella de la constitución lingüística de la temporalidad:

¹³⁶ Ricoeur (1979).

¹³⁷ Danto (1989).

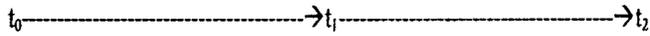


Fig. 1. Estructura típica de las frases narrativas de la historiografía y del devenir de la realidad supuesto.

En efecto, el lazo discursivo que une t_1 con cualquiera de los otros dos sucesos de la cadena establecida ya es una emergencia en la historicidad, es decir, es una predicación de que se trata de un "hecho histórico". Aun la más básica de las crónicas, al establecer un orden, instituye una relación del tipo referido. ¿Hallamos acaso un razonamiento de estas características que nos permite pensar en Freud una lógica instituyente de historicidad bajo la modalidad de una temporalización? Citemos para ver esto un fragmento de *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* al que más adelante retornaremos. Allí escribía Freud:

"Trauma temprano-defensa-latencia-estallido de la neurosis-retorno parcial de lo reprimido: así rezaba la fórmula que establecimos para el desarrollo de la neurosis. Ahora invitamos al lector a dar el siguiente paso: adoptar el supuesto de que en la vida del género humano ha ocurrido algo semejante a lo que sucede en la vida de los individuos"¹³⁸.

Hallamos una fórmula que imprime una temporalidad específica, la del retorno de lo reprimido, a un suceso anímico o histórico (de la especie), a otros acontecimientos que hallan un sentido a través del enlace con otros. Nuestra perspectiva en este estudio es que allí reside la modalidad freudiana de concepción de lo histórico.

El retorno de lo reprimido es un acontecimiento. El trauma originario es otro acontecimiento. La interpretación que establece un lazo causal entre uno y otro es la frase narrativa que conforma la historicidad tal como funciona en la textualidad freudiana. La cura de la dolencia individual, el desentrañamiento de un enigma religioso o político, consiste en la formación de una frase de ese tipo que las instituye, por ese mismo movimiento, en un acontecer histórico.

Sin embargo, si esta podría ser una representación adecuada de los recursos retóricos puestos en funcionamiento por Freud, no era tal la idea que poseía de su actividad "historiográfica". Pues Freud consideraba que la eficacia de los síntomas eran

las expresiones de unas causas que se mantuvieron en latencia durante un tiempo, y que fueron ya eficientes en su momento, sólo que la represión sobrevinida ante la emergencia de la pulsión inaceptable devino en trauma. Para el individuo, su propia biografía no consistía en un recordar conciente (como hace la historiografía académica) de un pasado, sino en el vivenciar sucesos que le parecen ya dados, transcurridos, alojados en un pasado vivido. En cambio, es la aparición ominosa la que es el objeto de la preocupación psicoanalítica. Pues bien, en su consumación ya ha operado, antes de la interpretación, una efectividad que para Freud es un producto de un tránsito temporal, por el cual el pasado se hace presente distorsionadamente. El o la psicoanalista reconstruye este proceso y la o el paciente ejerce ahora su actividad historiográfica como conocimiento de ese deseo reprimido cuya represión ocasiona trastornos.

El trabajo analítico (de la o del psicoanalista y del o de la paciente) no se asimila totalmente a la excavación arqueológica que extrae, entre los escombros, los preciosos restos del pasado. Las huellas del pasado son siempre la búsqueda última de la indagación psicoanalítica, pero aquellas son investigadas en sus expresiones mediadas de la actualidad. Respecto al deseo del primer hombre (esposo) por la mujer heterosexual, que añade una cuota importante de hostilidad a su presunto amor, Freud consideraba que el marido, como el resto de los hombres, no sería sino un eco del deseo de retorno al objeto originario y decisivo, es decir, el padre. En tales casos, decía Freud, "[e]l varón nunca es más que un varón sustitutivo, por así decir; nunca es el genuino. Es otro -el padre, en el caso típico- quien posee el primer título a la capacidad de amor de la esposa; al marido le corresponde a lo sumo el segundo"¹³⁹. La importancia del pasado que es un supuesto en toda las narraciones biográficas freudianas se acrecienta con tal señalamiento. Con todo, simplificar la tarea analítica en la recuperación de una significación que yacería en un estrato profundo de la conciencia manteniendo los caracteres definidos en la infancia sería inexacto. Las numerosas reformulaciones y amalgamas de los antiguos deseos bajo la

¹³⁸ Freud (1939a, p. 77).

¹³⁹ Freud (1918a, p. 199).

rigurosidad de las diversas represiones anula la pretensión de descubrir, sin mácula, las expresiones pulsionales contrariadas por el principio de realidad. Una argumentación-tipo freudiana al respecto supone la reconfiguración de los deseos a través de una existencia plagada de circunstancias proclives a subrogar aquellos deseos primeros en los que, luego del período de latencia, o quizás también en él, las pulsiones se invisten en objetos:

"...a consecuencia de la acometida de la elección de objeto en dos tiempos separados por la interposición de la barrera del incesto, el objeto definitivo de la pulsión sexual ya no es nunca el originario, sino sólo un subrogado de este. Ahora bien, he aquí lo que nos ha enseñado el psicoanálisis: toda vez que el objeto originario de una moción de deseo se ha perdido por obra de una represión, suele ser subrogado por una serie interminable de objetos sustitutivos, de los cuales, empero, ninguno satisface plenamente. Acaso esto nos explique la falta de permanencia en la elección de objeto, el 'hambre de estímulo' que tan a menudo caracteriza la vida amorosa de los adultos"¹⁴⁰.

Los recuerdos infantiles son homólogos a una moneda antigua que enseña un culto divino antes desconocido, pero más que en ese caso en la asociación libre del análisis la actualidad, las "fantasías retrospectivas", juegan un rol configurador importante. Dice Freud sobre la "originalidad" de los recuerdos:

"Si uno no quiere equivocarse en la apreciación de la realidad objetiva, tiene que acordarse, ante todo, de que los 'recuerdos de infancia' de los seres humanos se establecen sólo en una edad posterior (casi siempre, la pubertad), y que entonces son sometidos a un complejo trabajo de refundición que es enteramente análogo a la formación de sagas de un pueblo sobre su historia primordial. Cabe discernir con nitidez que el ser humano en crecimiento *busca*, en estas formaciones de la fantasía sobre su primera infancia, *borrar la memoria de su quehacer autoerótico*, elevando sus huellas mnémicas al estadio del amor de objeto; o sea, como un genuino historiógrafo, procura contemplar el pasado a la luz del presente"¹⁴¹.

Esta implicación de los individuos que participan en la sesión de análisis, en Freud imposibilitaba una búsqueda objetivista de la verdad. No porque ese ideal tan caro a Freud fuera desplazado en favor de alguna relación analista-paciente¹⁴². El largo y sinuoso descubrimiento de la transferencia indicaba que a pesar de que la inserción de la "subjetividad" en el análisis podía ser un obstáculo para la inteligencia del proceso, era también una condición necesaria para la prosecución de la investigación y de la superación de las represiones. Con ello no se disminuía, en modo alguno, la capacidad hermenéutica del

¹⁴⁰ Freud (1912d, p. 182).

¹⁴¹ Freud (1909b, 162 n.).

¹⁴² El distanciamiento con Sándor Ferenczi, a quien apreciaba intelectualmente tanto como a Karl Abraham y a Otto Rank, se produjo precisamente porque el psicoanalista húngaro creía poder acelerar y mejorar la eficacia del tratamiento al establecer contactos físicos con sus pacientes, es decir, estimular más aun el habitual proceso transferencial. Esa estrategia le parecía a Freud moralmente desaconsejable, pero también teóricamente

psicoanálisis, pero Freud concibió una meta predictiva menos fuerte que la habitual en las ciencias naturales. Una conclusión que podemos derivar aquí es que la concepción del objeto de interpretación no establece una relación lineal con el pasado, y que el "recuerdo" debe tanto al pasado como al presente. No existiría aquí una mera excavación arqueológica sino una exploración, también, del presente del paciente¹⁴³. La historicidad de las operaciones simbólicas de la existencia conflictiva de la psiquis humana construiría una temporalidad sin sentido único. El tiempo que se constituye a través de la palabra confunde pasado y presente, estableciendo una reatrolimentación infinita. Podríamos esquematizar esta temporalidad de la narración en el psicoanálisis freudiano del siguiente modo (compárese con la fig. 1):

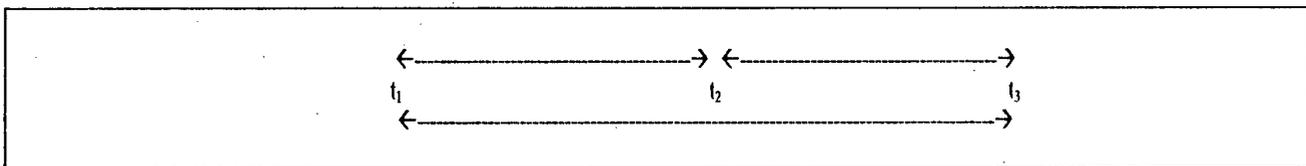


Fig. 2. Régimen de la temporalidad de la simbolización y de la interpretación en psicoanálisis¹⁴⁴.

Bajo estos términos se entiende que la actividad historiadora de la interpretación implica reconocer el factor imponderable de los procesos psíquicos inconcientes (y aun del aspecto inconciente de los esfuerzos del yo). Las huellas del pasado se introducen en toda pretensión de tener presente (y en tiempo presente) una clara percepción de la realidad. La evidencia de la realidad se ve afectada en sus pretensiones de un saber egocentrado y cristalino.

errónea. Sobre este asunto, véase Gay (1990, pp. 643 y ss.).

¹⁴³ La fragmentariedad de las elucidaciones alcanzadas exigen una articulación hipotética que infiera conexiones no siempre comprobadas, cuya vinculación siempre fue una operación sometida a dudas. Es conocida la crítica a las interpretaciones psicoanalíticas que señalan la arbitrariedad de sus inferencias. Freud solía señalar, sin embargo, aquellos momentos en que su imaginación proponía conjeturas no deducibles de las evidencias logradas. En el caso Dora añade una aclaración que indica la presencia de esta condición de las interpretaciones del psicoanálisis. Allí decía: "En vista del carácter incompleto de mis resultados analíticos, no me queda otra opción que seguir el ejemplo de aquellos exploradores que, tras largas excavaciones, tienen la dicha de sacar a luz los inapreciables aunque mutilados restos de la antigüedad. He completado lo incompleto de acuerdo con los mejores modelos que me eran familiares por otros análisis, pero, tal como haría un arqueólogo concienzudo, en ningún caso he omitido señalar dónde mi construcción se yuxtapone a lo auténtico". Freud (1905e, p. 11). Al mismo tiempo, debemos subrayar que esta prevención no conoció un seguimiento siempre estricto.

¹⁴⁴ Nótese que no hay un t_0 en la narratividad psicoanalítica (freudiana). En los casos de análisis y en las interpretaciones históricas (esperamos poder mostrarlo en éstos últimos), no existe un estadio primigenio donde las pulsiones y las necesidades no incidan en la biografía del individuo o en la evolución cultural de la especie.

En Freud existía una convicción de las variedades de los procesos oníricos que no podrían reducirse a fórmulas como lo metafórico y lo metonímico, pues la actividad creadora de la fantasía parecía desbordar todos los moldes del razonamiento lógico de la vigilia¹⁴⁵. Los enlazamientos de símbolos, las torsiones de los significados, las inversiones de los sentidos, destruían toda pretensión de establecer una metodología de lectura que lograra una deducción (universal y definitiva) de un silogismo a partir de unas condiciones dadas. En efecto, la deducción solamente es posible si se posee muy determinadas reglas de inferencia. Considerados los sucesos traumáticos infantiles, si existieran realmente "leyes" de lo inconciente, sería factible derivar ciertos efectos necesarios considerando las circunstancias de partida. Pero en Freud la situación era por mucho más compleja. En efecto, no existen condiciones iniciales ante las cuales hacer valer las leyes que "cubrirían" los casos. Unos conflictos infantiles similares pueden destinar a diferentes personas a futuros muy distintos o, por el contrario, sumamente parecidos. Las disposiciones constitucionales de cada individuo, es decir, sus características heredadas, poseen una importancia decisiva en la etiología de las neurosis, que hacen siempre relativa la eficacia de aquellos conflictos. Esta aleatoriedad inhibe la postulación de tales regularidades. Por otra parte, tampoco existen tales leyes. Si los deseos poseyeran objetos naturales y predestinados, podría seguirse el curso de la persecución de ese deseo, pero ya en los *Tres ensayos* Freud había dejado claramente establecido que para él no existían tales objetos privilegiados (objetos sexuales). Y aun si estos objetos estuvieran fijados genéticamente (como suele pensarse típicamente sobre la heterosexualidad) finalmente lo inconciente no obedece a ninguna regularidad temporal que permita predecir si retornarán de su latencia. Nada aquí es realmente seguro, y las críticas al carácter científico del

¹⁴⁵ "Desde hace un tiempo se pretende reemplazar el desplazamiento y la condensación freudianos por la metonimia y la metáfora. Esta terminología, que asimila operaciones del consciente a los modos de funcionamiento *segundos* del lenguaje propio de la vida de vigilia, trivializa el genial descubrimiento de Freud y oculta los tesoros del capítulo sexto de *La interpretación de los sueños*. A lo sumo, se hubiera podido hacer la afirmación inversa, esto es, la de que la metáfora, la metonimia y los otros tropos del lenguaje de la vigilia toman prestado algo de las operaciones del inconciente, sin la capacidad de reproducir la exhuberancia y la riqueza de este último". Tal era la opinión de Cornelius Castoriadis (1993, II, p. 180).

psicoanálisis se apoyaron en este aspecto, que es precisamente el germinal de toda la teoría.

En efecto, la crítica tan habitual respecto a la imposibilidad de probar cualquier aseveración del psicoanálisis freudiano o del carácter ilegítimo de sus razonamientos, es visto como una debilidad del mismo y, por tanto, como una valedera causa de su exclusión del panteón de las ciencias. La imposibilidad de predecir las experiencias humanas partiendo de un estado psíquico o biológico anterior parecieran excluir todo logro científico del psicoanálisis. Karl Popper, por mencionar un caso, denunciaba el status pseudo-científico del psicoanálisis por no alcanzar una capacidad predictiva¹⁴⁶. Del mismo modo, Wittgenstein era escéptico sobre la capacidad del psicoanálisis de Freud para inferir interpretaciones pasibles de ser validadas científicamente, por lo cual la pretensión de hallar la "lógica" (digamos de la actividad onírica) era una mitología no carente de peligros¹⁴⁷. Desde luego, para esta postura podría considerarse científico un conocimiento que procediera de la aplicación de razonamientos nomológico-deductivos. El falsacionismo no cambia nada de esta creencia fundante. Y si Freud aspiraba a que en el futuro los saberes logrados por el psicoanálisis serían confirmados por conocimientos más exactamente alcanzados (especialmente de la química), el tipo de "lógica" de la terapia analítica y del "psicoanálisis aplicado" no podía reducirse a una constricción tan limitada como la supuesta en la ciencia natural. Muy por el contrario, era la liberación de los deseos inconcientes a través del habla o la emancipación de la imaginación por el historiógrafo psicoanalíticamente informado, la condición de acceso a regiones del saber desconocidas sin esa operación, presuntamente irracional, de escuchar lo que lo inconciente dice.

La creencia freudiana de que la razón no se limitaba a funcionar en un marco excesivamente estricto, sino que una tal esperanza se ve frustrada por la presencia imperceptible de lo inconciente, podría extraerse de sus propias expresiones de "trabajo". En una carta de Jung le escribía: "He de confesarle que ahora no trabajo; pero, desde

¹⁴⁶ Popper (1967, pp. 45, 48). Este autor ha discutido la pertinencia científica del psicoanálisis en numerosos pasajes de su extensa obra. Véase Popper (1934, p. 38 y ss.; 1945, p. 400).

luego, ello sigue trabajando sin interrupción dentro de mí¹⁴⁸. Podríamos citar otras cartas (a O. Pfister, por ejemplo) donde esa idea de lo inconciente como operando una elaboración subterránea era comprendida por Freud como un "trabajo" creador. La emergencia de una hipótesis sobre la cual se establecía luego un ordenamiento no eliminaba este origen, por así decirlo, adivinatorio del conocimiento.

El historiador Carlo Ginzburg ha intentado situar la aparición del psicoanálisis en una serie de ocurrencias de lo que denomina un "paradigma indiciario". El autor de *El queso y los gusanos* considera que hacia fines del siglo XIX se consolidó en nuevas expresiones un tipo de conocimiento que pertenece a la historia de la humanidad, que ya era realizado por las primeras agrupaciones de seres humanos, cuando éstas debían luchar a cada momento por su vida en condiciones adversas en un grado que hoy no podríamos pensar. Los rastreos de presas en la era arcaica de la cultura humana exigían una atención muy escrupulosa, no elevada a niveles abstractos (universales) pero implicando un cierto grado de generalización, de las huellas dejadas por las presas potenciales de la caza. Partiendo de un rastro de sangre, de huellas de patas hundidas en el terreno cenagoso, de pelaje perdido, de olores persistentes, un hombre o una mujer de las eras primitivas debía arreglárselas para hallar el animal buscado. Observar el tipo, profundidad y claridad de la huella sobre el barro permitía aplicar una serie de correspondencias aprendidas en experiencias anteriores, pero cuya uniformidad era siempre limitada. Este saber tan cercano a la experiencia se vinculó históricamente con la adivinación. En efecto, la lectura de las entranas o la disposición de piedras, la figura de la estrellas o las trazas de las manos, ofrecían, *para quien supiera leer los signos*, una anticipación del futuro. Tampoco este saber era reductible a reglas, a dos series correspondientes donde un signo aludiera a una consecuencia. La clave del proceso adivinatorio reside en la persona que adivina, cuyas cualidades no son fácilmente transferibles¹⁴⁹. Con esta práctica y otras (como la medicina

¹⁴⁷ Wittgenstein (1976, pp. 109-128).

¹⁴⁸ De Freud a Jung, 15 de noviembre de 1907, en *Correspondencia*, p. 138.

¹⁴⁹ "Se trata", dice Ginzburg, "de formas del saber tendencialmente mudas -en el sentido de que, como ya dijimos, sus reglas no se prestan a ser formalizadas, y ni siquiera expresadas-. Nadie aprende el oficio de

hipocrática), la antigüedad habría desarrollado un modo de conocer por indicios, en los cuales la incertidumbre era siempre un componente presente.

Con la modernidad, y especialmente con la pretensión galileana de sistematizar en un universo calculable, medible y sometido a leyes el conjunto de lo existente, el paradigma indiciario habría sido desplazado de Occidente durante tres siglos. No hubo un abandono de los saberes bajos, como eran los indiciarios, pero estos parecían limitarse a los estratos más bajos de la sociedad o ese sector de la "ciencia" que no podía dejar de operar con una lectura sintomatológica y situada de las enfermedades, pues allí seguía operando la idea transmitida de que no hay tales dolencias sino *enfermos*.

Pero sería recién en la segunda mitad del siglo XIX cuando en Occidente el paradigma indiciario conocería un retorno. La obra de Arthur Conan Doyle, el pensamiento filosófico de Ch. S. Peirce, la técnica de reconocimiento de obras de arte de Giovanni Morelli y el psicoanálisis freudiano serían las instancias que indicarían el regreso del paradigma de las huellas a la estatura epistemológica de tiempos pasados.

Las aventuras detectivescas de Sherlock Holmes serían, para Ginzburg, aplicaciones literarias y policiales de un saber que Conan Doyle poseería, como Freud y Peirce, de una formación médica donde la necesidad de dirigir una indagación a través de un desciframiento de síntomas era constitutivo de la práctica curativa. La alteración del modo de analizar sería, no solamente en el caso del frío y paciente Holmes, una epistemología práctica sin embargo subyacente a todo tipo de conocimiento. Es que debe notarse que otro de los reelaboradores del por un largo tiempo desplazado paradigma de los indicios, el filósofo y semiólogo norteamericano Charles Sanders Peirce, le sirve a Ginzburg más como ejemplo que como teórico. Para Peirce la abducción, que es la operación de construcción de hipótesis que deja de lado la soberanía del pensamiento hipotético-deductivo, concierne

connoisseur o el de diagnosticador si se limita a poner en práctica reglas preexistentes. En este tipo de conocimiento entran en juego (se dice habitualmente) elementos imponderables: olfato, golpe de vista, intuición". Ginzburg (1989b, p. 163).

específicamente a la constitución de hipótesis de trabajo, y no a la justificación del conocimiento que se pretende establecer¹⁵⁰.

Ginzburg se apoya en una referencia de Freud donde éste indica una lectura de Morelli, que habría influido en él para comprender una modalidad de estudio considerando los detalles¹⁵¹. Que de esto se pueda inferir que el psicoanálisis posea allí un precedente es una hipótesis casi imposible de comprobar, pero la propuesta de Ginzburg sobre su relevancia es indudable.

Pero esta indicación, ciertamente valiosa, aun no nos dice nada respecto al razonamiento "histórico" de Freud. Es verdad que el paradigma indiciario es genealógico porque establece una relación entre efecto y "causas" es eminentemente temporal. Las huellas a ser interpretadas pueden insertarse en una matriz con una lógica que sería la del conjunto. Así es que un tipo de sonrisa puede ofrecer un sentido para una representación pictórica que identifique a un pintor concreto, sin postular una causalidad histórica que active una relación de archivo, es decir, que estipule como condición de inteligibilidad la asignación de un pasado productor de un tiempo posterior. En los razonamientos freudianos solemos ver esa interpretación estática de un síntoma, por el cual se anuda éste a un conjunto significativo donde adquiere el sentido reprimido, donde la desfiguración operada por el proceso secundario amenaza con destruir la posibilidad de interpretación. La

¹⁵⁰ Ver Sebeok y Umiker-Sebeok (1987) y Eco (1992). "La abducción", señalaba Peirce en contraste con las otras formas de razonamiento, "es el proceso de formar una hipótesis explicatoria. Es la única operación lógica que introduce alguna idea nueva; porque la inducción no hace más que determinar un valor, y la deducción que meramente despliega las consecuencias necesarias de una pura hipótesis". Mientras la deducción era más "rigurosa", la abducción integraba, por un proceso sintético, novedades que, en tanto que tales, era siempre probables y no necesarias. Pensar que la "ciencia" excluya la abducción, en pensamiento hipotético y conjetural, no es comprender que allí está el inicio de todo conocimiento. "Tiene que estar completamente loco el hombre que niegue que la ciencia ha hecho muchos auténticos descubrimientos. Pero cada uno de los elementos integrantes de la teoría científica que se hallan establecidos hoy día se ha debido a la Abducción". (Peirce, 1903, pp. 207-208).

¹⁵¹ "Mucho antes de que pudiera enterarme de la existencia del psicoanálisis", escribía Freud, "supe que un conocedor ruso en materia de arte, Ivan Lermolieff, había provocado una revolución en los museos de Europa revisando la autoría de muchos cuadros originales y especulando sobre la individualidad de nuevos artistas, creadores de las obras cuya supuesta autoría demostró ser falsa. Consiguí todo eso tras indicar que debía prescindirse de la impresión global y de los grandes rasgos de una pintura y destacar el valor característico de los detalles subordinados, piqueñeces como la forma de las uñas, lóbulos de las orejas, la aureola de los santos y otros detalles inadvertidos cuya imitación el copista admitía y que sin embargo cada artista ejecuta de una manera singular. Luego me interesó mucho saber que bajo ese seudónimo ruso se ocultaba un médico italiano de apellido Morelli. Creo que su procedimiento está muy emparentado con la técnica del psicoanálisis médico. También este suele colegir lo secreto y escondido desde unos rasgos menospreciados o no advertidos, desde la escoria "refuse"- de la observación". Freud (1914b. 227).

interpretación de los sueños es un ejemplo de este proceder. Pero allí, como también y principalmente en los casos publicados, Freud pensaba indiciariamente apelando a una relación de archivo. Los sueños tienen lógica a descubrir, pero tal sentido está vinculado con los "restos diurnos" de la jornada pasada y con antiguos deseos que pugnan por ser satisfechos. El paradigma de los indicios en el ámbito del psicoanálisis freudiano implica, pues, una relación muy específica con la historicidad.

La aceptación del carácter conjetural del conocimiento para Freud iba mucho más allá de modificar la concepción del conocimiento científico realista, es decir, el vínculo que establecía la correspondencia entre el enunciado verdadero y el estado de cosas referido. Para comprenderlo notemos brevemente las exigencias de la epistemología espontánea de la historiografía, cuyas expresiones narrativas veremos en un capítulo posterior. La historiografía supone una sujeción de todas y cada una de sus expresiones a una realidad objetiva, pasada, yacente allá en lo transcurrido. Esa objetividad del objeto de la historiografía es lo que exigiría una rigurosidad en la investigación que obliga a una metodología específica. En efecto, la disciplina histórica no permite -so pena de sanción y remisión al campo de la "literatura"- toda incursión escrituraria que no se ajuste a los cánones establecidos de construcción del saber. Este rigorismo metodológico exige, en honor a una teoría correspondentista de la verdad que prima "espontáneamente" entre las legiones historiadoras, una adscripción de un respeto sin igual a las bases del conocimiento: los documentos, las fuentes, el archivo. Y si la modestia historiadora suele señalar que los saberes históricos son siempre provisionales, es igualmente cierto que las incertidumbres de una tesis parecen poder subsanarse por la disposición de más y mejores fuentes. Los "documentos" del psicoanálisis son aun más dificultosos que los escritos que, en general, son las fuentes históricas, pero aquellos reconocen obstáculos todavía más complejos puesto que su condición es no existir sino cuando son instituidos por la palabra actual¹⁵².

¹⁵² Cometemos aquí, por razones de espacio y objeto, una simplificación: en buena parte de las fuentes históricas funciona también una operación del recuerdo, de la selección y de la represión. Un ejemplo: los libros de memorias o recuerdos son ampliamente utilizados en las obras históricas. Es indudable que se trata de reconstrucciones con todas las características de las "ilusiones retrospectivas", y que en su hechura

Resumiendo, diremos que la complejidad de la temporalidad en Freud supone una noción de tiempo que confunde sistemáticamente el presente y el pasado. Por otra parte, en cuanto a un análisis sincrónico de una ocurrencia simbólica, los síntomas se presentan en organizaciones de sentido, en conjuntos, cuya "lógica" no corresponde a las modalidades de expresión típicas de un estado "normal" durante la vigilia. El sueño sigue siendo el modelo de esta temporalidad compleja. No solamente en él vemos una retroalimentación entre deseos, recuerdos del día anterior y percepciones preconcientes actuales, sino que el "contenido manifiesto" del sueño parece carecer de sentido. Ante esa mezcolanza, Freud atinó a preferir una operación analítica antes que sintética. La síntesis podría advenir después de que los elementos discretos de un conjunto significativo pudieran aislarse y concatenarse. Para interpretar correctamente los sueños habría que identificar, advertía Freud en su gran obra sobre el tema, los elementos mínimos de cada una de sus manifestaciones, dejando de lado la apresurada intelección de agrupaciones de símbolos para una etapa posterior. Luego del embarazoso y con frecuencia extenso proceso de análisis la síntesis era mucho menos problemática. El resultado de este cuidado en no apresurar la investigación poseía la virtud, según Freud, de acrecentar la capacidad de percepción de los detalles de otro modo pasados por alto¹⁵³.

El análisis era la operación cognoscitiva predilecta de Freud: "¡Siento en ocasiones tan poca necesidad de síntesis!", escribía a Frau Lou. "La unidad de este mundo se me antoja algo evidente y que no vale la pena destacar. Lo que me interesa es la separación y la articulación de aquello que, de otro modo, confluiría en una papilla originaria. (...) En resumen, por lo visto soy analítico, y creo que la síntesis no presenta dificultades, si se empieza teniendo el análisis"¹⁵⁴. En todo momento la lectura de las obras de Freud lo muestra distinguiendo contextos, síntomas, pulsiones, símbolos. El embrollo de la

intervienen mecanismos de temporalidad similares al que postulamos para la narratividad psicoanalítica. No podemos continuar este argumento, pero digamos que aun los censos de población poseen esta característica. Finalmente, la interpretación "científica" de esos documentos no solamente desteje su trama, sino que imprime en ella el punto de vista del sujeto interpretante (una historiadora X), cuya operación de lectura destruye, *a priori*, y en el caso de que pudiera hablarse de una realidad objetiva, la objetividad de la "realidad" aludida en las fuentes.

¹⁵³ W. Benjamin comparaba la fundamentación por Freud de un nuevo método de interpretación de lapsus con una ampliación de la capacidad perceptiva similar a la establecida por el cinematógrafo. Benjamin (1935).

¹⁵⁴ De Freud a Andreas-Salomé, 30 de julio de 1915, en *Correspondencia*, p. 37.

producción de lo inconciente requería una lucidez en el aislamiento provisional de las ocurrencias particulares agrupadas en un sueño o en un recuerdo infantil. La distinción entre una pulsión de conservación, yoica y otra pulsión sexual preocupó a Freud permanentemente hasta que resolvió que esta distinción no era adecuada, luego de lo cual se dirigió a establecer una diferencia entre las pulsiones eróticas y las de muerte. Esta última distinción ocupó la segunda mitad de la vida del Freud psicoanalista. La imprecisión en este punto, como en cualquier interpretación de la clínica, haría fracasar la teoría y la terapia. La postulación de una libido general o una pulsión agresiva única fueron combativas como contrarias al psicoanálisis, tanto por su desplazamiento de la teoría de la sexualidad como por la pretensión de simplificación a toda costa que Freud denunciaba en ellas. La complejidad de los síntomas, el entretrejimiento de los signos, hizo que el autor de *El chiste y su relación con lo inconciente* considerara un gran logro realizar una distinción rigurosa¹⁵⁵.

Una vez establecidas las ocurrencias simbólicas particulares, una vez desgranado el manejo plural del objeto de interpretación, se imponía alcanzar una articulación entre ellos que no dejara de lado como "absurdo" o "casual" un acontecimiento significativo determinado. Un supuesto del conocimiento psicoanalítico para Freud, que podríamos llamar su "principio de razón", era que nada de lo que ocurriera en la actividad psíquica consciente o inconciente carecía de causas. Esta fue una afirmación decisiva para establecer como temas de la psicología profunda los actos fallidos, los sueños y los chistes, que constituyeron pasos decisivos en su crítica a las psicologías de la conciencia. Un error de escritura, que desde otra mirada podría explicarse por el cansancio o la costumbre, para Freud era indicio de un deseo reprimido que afloraba en el "error". Freud consideraba que existía un muy fuerte determinismo de las ocurrencias psíquicas. Se entiende que esa convicción era fundamental para legitimar el estudio científico de lo inconciente. De acuerdo a los discursos previos sobre lo inconciente, este era un lugar oscuro, fatal,

¹⁵⁵ "Usted sabe siempre profundizar y enlazar tan bien, y yo me alegro cuando logro al menos aislar algo". De Freud a Andréas-Salomé, 11 de diciembre de 1927, en *Correspondencia*, p. 229.

incognoscible, cuya exploración no podía realizarse con los instrumentos de la ciencia, pues su originalidad consistía, precisamente, en escapar a toda medición, explicación o racionalización. Ninguno de estos caracteres era visto en lo inconciente por Freud. Más que nadie sostuvo la diferencia entre procesos psíquicos concientes e inconcientes, pero no unificó esa distinción con la habitual tesis romántica sobre la opacidad de lo inconciente. Este último convencimiento era funcional para la tradicional disciplina psicológica, pues eliminaba como objeto de conocimiento un asunto que no era comprensible cabalmente en sus marcos teóricos. El aspecto turbio de lo inconciente era real, pero no por eso dejaba de ser interpretable racionalmente.

El "determinismo psíquico" de Freud era una condición epistemológica para la construcción científica del psicoanálisis. La discusión más definida del determinismo por Freud la encontramos en *La psicopatología de la vida cotidiana*¹⁵⁶, en cuyo el último capítulo sobre el *determinismo*, es donde subraya que en lo psíquico no hay causalidad o azar. Propone por ello alejarse de una metafísica para avanzar hacia la ciencia de la psicología del inconciente que denomina metapsicología. Vemos en esa pretensión de reemplazar la metafísica por la metapsicología un intento de secularización, de abandono de una explicación que apelen a motivos o designios incognoscibles o superiores. La *asociación libre*, que en cierto modo pareciera contener una alusión mística, en rigor no existe (es igualmente determinada) y se podría verificar por la adecuación de las interpretaciones correctas al objeto que las "produce". Las concatenaciones de las ocurrencias sintomáticas pueden seguirse, a partir de este supuesto, con la rigurosidad necesaria para poder distinguir una interpretación correcta de otra deficiente. La teoría freudiana de la cultura y sus concepciones historiográficas son muestras acabadas de la búsqueda de síntesis que no descuiden las especificidades de lo particular. La persecución de sus objetos (las contradicciones de la renuncia pulsional, la biografía de un individuo o el desarrollo de las creencias religiosas) señalará las cualidades y los problemas de su aproximación.

¹⁵⁶ Freud (1901b).

El problema del determinismo psíquico nos abre la puerta a un último punto: la convicción freudiana de que en última instancia, el acontecer psicológico podría explicarse por medios mejor mensurables y controlables que el psicoanálisis. Hasta el final de su vida Freud conservó una aspiración que se entiende sin problemas en su temprana vocación de neurólogo. En pleno tránsito a su nueva concepción de la psiquis, en 1895, había apelado al principio cuantitativo de Fechner para fundamentar su "psicología para neurólogos", que se atenía en lo esencial a una comprensión biológica que, en un contexto muy distinto, sin embargo vemos reaparecer en 1910¹⁵⁷ y en su póstumo escrito de síntesis, el *Abriss*. Pero la relación entre psicoanálisis y biología fue mucho más allá del señalamiento de que el progreso del conocimiento conduciría a una explicación del quimismo de los procesos psíquicos y en último término a una cura por ese mismo medio. Freud defendió en numerosas oportunidades que el psicoanálisis podía prescindir de cruzar su problemática con las ciencias naturales dado que podía hallar explicaciones de los fenómenos psicológicos a través de la interpretación de los síntomas, sin apelar a causaciones biológicas o a rasgos hereditarios. La cura también se podría lograr por la tramitación conciente (lingüística) de los traumas inconcientes. Con la elaboración de una hipotética reconstrucción de las bases biológicas de los procesos psíquicos intentada en *Más allá del principio*¹⁵⁸ de placer Freud intervenía, a pesar de todo, en el terreno propio de los procesos fisiológicos. Difícilmente se podría hallar una muestra más contundente de su sujeción a un convencimiento del fundamento biológico del comportamiento humano. Resta en la oscuridad aun si esa convicción fue funcional en la constitución del psicoanálisis o si se trata más bien de una rémora caduca propia de Freud pero escindible de la problemática psicoanalítica¹⁵⁹. Veamos una argumentación al respecto: "Los fenómenos que nosotros elaborábamos no pertenecen sólo a la psicología: tienen también un lado orgánico-biológico, y, en consonancia con ello, en nuestros empeños en torno de la edificación del

¹⁵⁷ Con una precaución que repitió en varios lugares, en su texto sobre el "psicoanálisis silvestre", Freud señalaba que "[e]l psicoanálisis nunca oculta que lo anímico descansa en lo orgánico, aunque su trabajo sólo puede perseguirlo hasta esa base suya [lo psíquico] y no más allá". Freud (1910i, p.215).

¹⁵⁸ Freud (1921g, especialmente cap. II).

psicoanálisis hemos hecho también sustantivos hallazgos biológicos y no pudimos evitar nuevos supuestos en esa materia". Esto fue escrito en el *Abriss*, pero a renglón seguido agregaba: "Pero permanezcamos, en principio, en la psicología..."¹⁶⁰. Y Freud finalmente permaneció en el terreno de la interpretación y dejó de lado (con veneración) el de la causación. Su respeto a la base biológica de la vida humana (incluida su realidad psíquica y, necesariamente, el lenguaje) nunca fue destruido y las historias del psicoanálisis están de acuerdo, en su mayoría, en la presencia de este elemento en el pensamiento de Freud. Es interminable, en cambio, la discusión de si el determinismo de sus primeras ocupaciones científicas persistió con eficacia teórica o si fueron más bien declaraciones que no tuvieron efectividad en sus interpretaciones. En los próximos capítulos analizaremos cuánto podemos observar de esta incertidumbre respecto a la cultura y a la historia. Con ello, puesto que el psicoanálisis es todavía el único campo del saber que construye su capacidad cognitiva junto a un proceso de autorreflexión¹⁶¹, se tensará en aquellas preocupaciones una peculiar comprensión de sí mismo en Freud y de los destinos de la cultura.

¹⁵⁹ Para una argumentación en este último sentido, véase Lacan (1986).

¹⁶⁰ Freud (1940a, p. 197).

IV. IMAGINAR LA HISTORIA

Iván Karamazov:

"...Estuve en su casa [de Smerdiákov] antes de que se ahorcara. Fue él quien mató a mi padre, y no mi hermano. Fue él quien lo mató, y yo le enseñé a matar... ¿Quién no desea la muerte de su padre?..."

"-¿Está usted en su juicio? -soltó el presidente, a pesar suyo.

"-Esa es la cuestión, que estoy en mi juicio... y en un vil juicio, exactamente igual que usted y que todos esos... ¡Carotas! -de pronto se volvió hacia el público-. Han matado al padre y hacen como si estuvieran asustados -rechinó con maligno desdén-. Unos con otros fingen. ¡Embusteros! Todos desean la muerte del padre. Una alimaña se come a otra alimaña... De no haber parricidio, todos se enojarían y volverían furiosos a sus casas... ¡Quieren espectáculo! '¡Pan y circo!' ¡De todos modos, también yo soy bueno!". Fiodor Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, p. 993.

La preocupación de Freud por la historia, expresado brevemente, puede comprenderse como una imago destinada a descubrir en la formación temporal de la humanidad los caracteres originarios de los rasgos actuales de la cultura. Esa búsqueda no podría separarse de sus intereses propiamente psicoanalíticos, es decir, ligados a una terapia de cura de enfermedades psíquicas. La problemática, sin embargo, alcanzaba una autonomía hasta superar los recaudos de la experiencia clínica.

La elaboración de hipótesis interpretativas del desarrollo de la especie humana implicó una renovación de su discurso que, sin embargo, estaba emparentado con el registro eminentemente *clínico* anterior. Las conclusiones de sus análisis de individuos constituyeron la "autoridad" más relevante y última para su pretensión de verdad. He aquí una vinculación metodológica muy estrecha. En efecto, si la indagación histórica fue paralela a la constitución del psicoanálisis, el despliegue minucioso de sus teorías históricas no puede reducirse a un mero despliegue de intuiciones juveniles.

La teoría de la historia de Freud -como veremos que puede denominársela desde *Tótem y tabú*- supuso una creación de sus propios criterios de validación ("protocolos científicos"), y una muy específica articulación con su concepción de las neurosis, la afectividad y el retorno de lo reprimido. No se trataba de una simple aplicación de la teoría psicoanalítica al material

¹⁶¹ Habermas (1982).

"empírico" ofrecido por las investigaciones antropológicas e historiográficas, sino más bien la integración de las mismas en una red de lectura de la cultura cuya clave estaba dada por las ligazones libidinales que subyacían a la formación de las instituciones (sociales, políticas y económicas) y los logros culturales de la civilización de su tiempo.

1. Rasgos de la historiografía europea en el cambio de siglo

A fines del siglo XIX se había consolidado la historiografía como una disciplina científica en la mayoría de los principales países europeos. En muchos de ellos ya existían grandes obras de referencia en las cuales basar una comprensión del pasado. La consagración académica, esto es, la formación de cátedras universitarias destinadas a establecer la enseñanza y la investigación en el más alto nivel supuso una dedicación completa de ciertas personas que de allí en más se podrían considerar como practicantes profesionales de una disciplina con aspiraciones científicas. Una serie muy compleja de circunstancias establecieron las condiciones de posibilidad de la historiografía. Entre ellas, sin duda, la consolidación de un estado-nación que creaba su ideología de la nación como una emergencia de esencias auténticas, y la preocupación de que la elaboración de discursos que machacaran sobre la comunión y consistencia de un pueblo estaban ligados a la consolidación de estados nacionales que ponían parte de sus presupuestos y apoyo político para la construcción de historiografías nacionales. Esta no fue una relación, desde luego, lineal. Así, la historiografía alemana no se ocupó únicamente de venerar los antepasados germánicos que habían preluñado la grandeza de la época del segundo Reich, sino que en sus mejores exponentes se desvivía por la rememoración de los antiguos imperios y culturas mediterráneas. La Antigüedad clásica fue quizás el máximo baluarte de la imaginación histórica.

La legitimidad de la ciencia histórica se apoyaba en fuertes pretensiones epistemológicas, que intentaban establecer un criterio propio de justificación. De allí la impronta documentalista de la primera historiografía en todos los países en que se convirtió en una institución académica. La recopilación, crítica, ordenamiento e impresión de fuentes se

convirtió en una operación de defensa del empirismo que era la ideología espontánea de la historiografía en que los tratados de metodología de la investigación (como el de Bernheim en Alemania o el de Langlois y Seignobos en Francia) eran las reales piedras de toque de la legitimación del saber histórico. Precisamente, la certeza del valor del conocimiento histórico, su reclamo de un espacio entre las ciencias, la exigencia concomitante de unos derechos económicos y políticos, residían en la capacidad de establecer, en el interior de las instituciones especializadas los criterios, empíricamente comprobables, de lo que era científico y de lo que no lo era. La repulsa se dirigía contra todos los saberes, digamos ensayísticos o novelados, con aficiones históricas, debían ser eliminados del registro consagrado para proteger la rigurosidad del discurso histórico. Y decimos que ésta era la ideología espontánea porque más que una epistemología del reflejo al modo de la *picture theory*, la historiografía se resolvía en metodología. En efecto, la consecución de una serie de pasos bien estipulados de indagación, es decir, una heurística, una hermenéutica y una crítica parecían las reglas fundamentales que, con la necesaria erudición detrás, aseguraban la científicidad del saber. La estricta sujeción a la manualística de los métodos, la puntiliosidad en la consignación de datos, lugares, fechas, etc., era la *conditio sine qua non* del saber histórico.

El empirismo era la condición teórica de la verdad en historia. Ciertamente, el cuidado en la redacción era un consejo que no faltaba (aun en Ranke), pero la recargada prosa de un Michelet no podía ser vista con agrado por una historiografía que en busca de la objetividad intentaba borrar las marcas del sujeto escribiente. Este empirismo, como tal, exigía una estricta reverencia a la exactitud en los detalles. Y es que por sus propios orígenes político-culturales, la historiografía académica fue principalmente una historia política. Hans-Ulrich Wehler describe del siguiente modo la cualidad dominante de una historiografía tan importante por entonces como la alemana:

"Para este paradigma son básicos los conceptos de procesos de construcción del estado, la política del moderno estado coercitivo -particularmente en términos de la 'primacía de la política exterior'- y el surgimiento del moderno estado nación. Esos son conceptos orientados al estado moderno, a la historia del estado, y a la competencia entre naciones. Cada uno de ellos refleja experiencias fundamentales con los procesos sociopolíticos de la modernidad en el curso de la formación de los estados europeos desde la

tardía Edad Media, circunscribiendo así un importante dominio de la realidad pasada. Otros dominios como el desarrollo económico o la desigualdad social son ignorados o considerados sólo desde la perspectiva de la influencia política 'desde arriba'. En el período entre la época de la restauración posrevolucionaria y la Primera Guerra Mundial -y fue durante este período que la historiografía alemana tomó forma como ciencia y adquirió su status institucional en las universidades viejas y nuevas- el modelo explicativo de la política del Estado fue canonizado de modo que los restantes modos interpretativos aparecían como desviaciones de la 'corriente principal' de la historiografía alemana"¹⁶².

La gesta de los grandes personajes nacionales fue el relato por excelencia, y la cronología lineal, minuciosa, desagregada, era la matriz de razonamiento de la más respetada concepción epistemológica. Debemos decir, a esta altura, que en numerosos casos las reglas del razonamiento limitado y restringido a la yuxtaposición de acontecimientos era infringida por representaciones globales y en buena medida audaces de períodos históricos amplios. Las mejores obras de la historiografía del siglo XIX escaparon en alguno de los parámetros establecidos al imperio de la rigurosidad, pero no cabe duda de que la fuerza demostrativa reposaba en los documentos citados. Estos parecían reflejar una realidad subsidiaria a las remisiones de aquellos. La violación de las normas de la demostración histórica no abrían el espacio para un debate, sino que derivaban en una tenaz negación del status histórico del saber que así se había elaborado. Poseedora de los criterios de la verdad, las instituciones historiadoras hace poco poseedoras de los créditos económicos, políticos y culturales de su legitimidad, fueron celosas guardianas del necesario ascetismo en la escritura e investigación históricas. Todo lo que restaba en el exterior de las paredes del vigilado edificio de la historiografía merecía, en el mejor de los casos, el título de "literatura".

En este contexto es que Freud desarrolló su imaginación histórica. El creador del psicoanálisis había leído algunas obras históricas y antropológicas, pero éstas eran más bien insumos para sus elucubraciones que, siempre, fueron de segunda o tercera mano. Nada afecto a las tradiciones nacionalistas, Freud no se sintió movido a leer las historias estrictamente políticas, sino que prefería aquellas dirigidas a presentar los caracteres culturales de los pueblos estudiados. Siendo asistemáticas y no continuas sus lecturas historiográficas, no debieron mucho a las obras producidas por la ciencia histórica y no necesitó emprender una crítica de la razón histórica para ofrecer sus conjeturas.

¹⁶² Wehler (1985, p. 726).

Y esto no nos sorprende: justificada o no, la regla intocable del empirismo y del documentalismo no podrían coexistir con la modalidad del pensamiento histórico en Freud. En este capítulo trataremos de presentar sus rasgos principales.

2. El interés histórico en el Freud anterior al surgimiento del psicoanálisis

Existía en Freud una curiosidad histórica muy acentuada, que se inscribía en la ampliación de la presunta dedicación primera exclusiva a la neurología. Si bien las publicaciones primitivas de Freud versaron sobre cuestiones muy estrictamente conectadas con sus indagaciones fisiológico-neuronales, contemporáneamente y a medida que se acercaba con mayor ahínco a la problemática psicopatológica su inquietud por temáticas que superaban la identificación de caracteres orgánicos y de composición de tejidos halló un sitio más amplio¹⁶³. En efecto, recién el encuentro con Charcot hacia 1885 inclinó a Freud hacia una investigación de los fenómenos psíquicos, destinado a no cesar durante el resto de su vida. Con ello la importancia de los fenómenos simbólicos adquirió un *status* como objeto antes no percibido como eficaz, y sería esa creciente importancia de la transformación de los sentidos implicados en las operaciones simbólicas las que adquirirían, con el nacimiento teórico del psicoanálisis, su máxima importancia.

A partir de una tradición familiar muy ligada por intermedio de su padre con la tradición judía, Freud estuvo desde su infancia influenciado por los saberes históricos, y por la interpretación religiosa de la historia. Su interés por tales cuestiones fue paralelo a su abstinencia de toda tarea dedicada a las prácticas religiosas. De hecho, la insistencia del judaísmo en la relevancia del saber histórico para la comprensión de la herencia milenaria constitutiva de ese pueblo -¡Zakhor!- no logró que el joven Sigismund aprendiera hebreo¹⁶⁴.

¹⁶³ Véase las publicaciones de Freud en sus primeros años de actividad en su (1897b) *Sumario de los trabajos científicos del docente adscrito Dr. Sigmund Freud*, de los cuales mencionaremos sólo algunos títulos significativos: "Observaciones sobre la morfología y estructura del órgano lobulado de la anguila, descrito como testículo", de 1877; "Sobre los ganglios raquídeos y la médula de *Petromyzon*", de 1878; y "Sobre las estructuras de las fibras y células en el cangrejo fluvial", de 1882.

¹⁶⁴ Sin embargo, su interés tardío por la historia del judaísmo no puede desligarse de las primeras inquietudes que desarrolló al respecto en una familia donde éste poseía una gran importancia. Tal interés, empero, fue anulado hasta un retorno hacia finales de la década de 1920. En la primera edición de su "Presentación autobiográfica" de 1925 Freud declaraba que las inquietudes de saber de sus primeros años estaban dedicadas

Podríamos decir que la eficacia de la atención histórica fue vivida en términos, o bien laicos en cuanto pregunta por el devenir de la humanidad y no tanto por la peregrinación terrenal del pueblo elegido de dios, o bien como identificación personal con ciertas figuras (como Aníbal de Cartago) donde encontrar una estima de su origen.

Sin embargo, las indicaciones de lecturas historiográficas tempranas son escasas. Veamos una indicación de sus lecturas en una carta de 1875 (Freud tenía por entonces 19 años y comenzaba sus estudios universitarios) a su amigo E. Silberstein:

"My course of study is on a fairly large scale; it comprises all the natural sciences, even anatomy, to be done within two year[s] -this and the next- the biological or organic naturally taking pride of place. For the time being, I am studying anatomy, physiology, zoology, physics, and mathematics, as well as Darwinism, but a host of resolutions crowds round me constantly and impedes the peaceful enjoyment of my work. For nearly all these subjects, of which I must first master the general and basic principles, I have planned study on special topics. (...) I have no time for extraneous reading, a little Lessing or Goethe being all I can manage; it is a year since I last read a modern novel or poem. Lichtenberg's works, which I was able to catch up on by chance, are admittedly the exception".¹⁶⁵

Por esos mismos años encontramos aun más escasas indicaciones de lecturas propiamente históricas. Sabemos que -por ejemplo- leyó la *Historia de Inglaterra* de Macaulay en 1879¹⁶⁶, y seguramente otros textos de los cuales no nos han quedado registros. Sin embargo, es evidente que fue con el tránsito definido luego de su regreso de la estadía en la Salpêtrière de París, en 1886, que Freud encontró un interés más amplio en los saberes no limitados a la ciencias naturales.

En efecto, durante la década de 1890 las referencias histórico-culturales se hacen visibles, principalmente en esa fuente privilegiada que es la correspondencia con su amigo predilecto Wilhelm Fliess. Ello es significativo pues éste realizaba su saber médico en términos fisiológicos que cada vez eran menos compatibles con los de un Freud de más vastos intereses. Una y otra vez las alusiones de Freud a la historia cultural hallaron un Fliess silente y quizás hostil a tales incursiones de su corresponsal vienés. En las cartas a Fliess (que comprenden en verdad los años de 1887 a 1902) aparecen las primeras referencias que luego

casi exclusivamente a los objetos naturales. En la nueva publicación una década más tarde, ya publicados algunos textos de lo que sería *Moisés y la religión monoteísta*, señalaba: "Mi temprano ahondamiento en la historia bíblica apenas hube aprendido el arte de leer tuvo, como lo advertí mucho después, un efecto duradero sobre la orientación de mi interés". Freud (1925d, p. 8). Véase una opinión inversa en Yerushalmi (1996).

¹⁶⁵ *The Letters of Sigmund Freud to Eduard Silberstein*, p. 87, 30 de junio de 1875. Sin embargo, enseguida Freud agrega que sí está leyendo a Cervantes (*Don Quijote*), para cuya comprensión había aprendido el castellano,

estarán presentes -transformados pero reconocibles- en estudios posteriores. Así la noticia de Leonardo da Vinci, la lectura de la *Historia de la cultura griega* de Jacob Burckhardt, la indicación de que por "las noches me dedico a leer prehistoria y otras cosas semejantes, sin ningún propósito serio"..., que "oscilo entre el ajedrez, la historia del arte y la prehistoria"..., que estaba al corriente del descubrimiento de Creta, o aún que "me dedico a leer arqueología griega y sueño con viajes que nunca haré y con tesoros que nunca poseeré..."¹⁶⁷. Con todas esas lecturas se fueron soldando sin perder su especificidad las progresivas elaboraciones freudianas sobre la etiología de la neurosis y la "lógica" de lo inconciente.

Una parte importante de la formación histórica provino, sin duda en su época tan propensa a respetar la tradición clásica, del conocimiento de la literatura griega y latina. Hemos visto y volveremos a hacerlo, la fuente de imágenes para comprender los dramas humanos que Freud abrevó en aquellas tradiciones. En una carta de 1873 a Emil Fluss ya encontramos referencias a la lectura de los clásicos griegos y latinos, entre los cuales Freud destacaba *Edipo Rey* de Sófocles. La relevancia que el jovencísimo Freud hallaba en esos textos es visible en la algo arrogante mención que sigue a la indicación de sus lecturas: "Usted se pierde muchas cosas edificantes si no puede leer todo esto, aunque así conserva aquella alegría que tanto me conforta en sus cartas"¹⁶⁸.

Ahora bien, no basta con preguntarse por el conocimiento historiográfico (o arqueológico) adquirido por Freud en sus años cruciales de formación. Esto implicaría reducir el interés por la historia a la literatura historiográfica, lo que no se deriva de unas cualidades supuestamente propias de la escritura histórica. Parece más adecuado interesarnos por las inquietudes "humanísticas" de Freud, pues estas pudieron haber sido algunas de las condiciones de posibilidad para el surgimiento de un interés histórico.

Si nos logramos desprender de la pretensión crudamente empirista de la historiografía, podremos admitir que los saberes no científico-naturales tuvieron un papel no desdeñable en la

saber por el cual constituyó con Silberstein la informal sociedad (de dos miembros) "Academia Española".

¹⁶⁶ *The Letters of Sigmund Freud to Eduard Silberstein*, 10 de agosto de 1979, p. 176.

¹⁶⁷ Véanse *Cartas a Wilhelm Fliess*, del 9 de octubre de 1898, 30 de enero de 1899, 8 de enero, 20 de mayo y 14 de octubre de 1900, y finalmente del 4 de julio de 1901.

imaginación histórica de Freud. Pero salvo en los repetidos signos de búsquedas de Freud en la literatura y la mitología, la eficacia de un saber posiblemente donador de intuiciones históricas como la filosofía (del siglo XIX) tampoco mostró un atractivo particular. Si buena parte de la filosofía decimonónica (desde Hegel hasta un Dilthey que la extendería al siglo XX) era historicista y había incursionado en la discusión histórica o en la crítica de la razón histórica, Freud no veía en ella sino el predominio de un discurso alejado de la concreción de la empiria.

El escepticismo de Freud respecto a la capacidad crítica para el conocimiento de la realidad que podría ofrecer la filosofía permaneció, sin embargo, incólume toda su vida. Una ocasional discusión de la tercera parte de *La genealogía de la moral* de Friedrich Nietzsche (1887) encontró en Freud una recepción que Otto Rank, el secretario de la Sociedad Psicoanalítica de Viena, vertió en éstos términos: "El profesor FREUD subraya ante todo su propia relación singular con la filosofía, cuya naturaleza abstracta le resulta tan desagradable que ha renunciado a estudiarla"¹⁶⁹. Pero hemos ido demasiado lejos en el tiempo.

Notemos aún una cuestión que luego se revelará decisiva. En la citada carta de Freud a Silberstein del 30 de junio de 1875 hemos visto la obligación -sin duda curricular- del primero para estudiar a Darwin, que puede vincularse por el examen de Haeckel que otra carta de 1874¹⁷⁰ indica, desde donde podemos derivar una serie de ideas sobre la evolución y la herencia arcaica que serán definitorias para su visión histórica. Ciertamente, a pesar de las resistencias dispuestas contra las teorías del origen de las especies del naturalista inglés, el conocimiento ofrecido por Darwin se imponía a la curiosidad general y era una materia de aprendizaje en las currícula de ciencias naturales. Freud adscribió a sus tesis, y con el tiempo sus hipótesis serían de gran utilidad para la comprensión de la evolución de la especie y la cultura humanas¹⁷¹.

3. Primeras conjeturas históricas

¹⁶⁸ A Emil Fluss, 17 de marzo de 1873, en *Cartas de juventud*, p. 300.

¹⁶⁹ Ver Nunberg y Federn, comps. (1979, I, p. 363).

¹⁷⁰ A Emil Fluss, en *Cartas de juventud*, del 6 de marzo de 1874.

¹⁷¹ Cf. Ritvo (1990, *passim*).

No es necesario ingresar al siglo XX para encontrar las marcas de las referencias teóricas a la historia. Estas no fueron aquellas propias de una comprobación de un estado de cosas que realmente existió. Por aventuradas que fueran las alusiones de Freud, ellas operaban en un registro que habría de reencontrarse en sus posteriores investigaciones. Podríamos decir que ese registro estaba dado por una intención arqueológica, entendiendo por ésto la búsqueda del aspecto oculto, invisible o reprimido de una evidencia que si bien aparece como tal, encierra un enigma que debe ser resuelto, y cuyo resultado es diferente a aquello que en primera instancia aparecía como evidente.

Este modo de abordar la inquisición de la referencia histórica comparte el sistema de pensamiento con el descubrimiento de la eficacia de los fenómenos inconcientes que hemos estudiado en el capítulo anterior. Freud analizará la "evidencia" histórica como un sedimento sintomático de sucesos y procesos distintos al significado no interpretado de los restos heredados. Precisamente, la operación historiográfica estará dada por la exposición de hipótesis interpretativas que muestren los procesos ocultos en la conformación de los hechos a que refieren -diríamos- metonímicamente tales restos.

Las primeras hipótesis, desde luego, surgieron como meras conjeturas. Es conveniente detenernos en ellas. La más importante declaración surgió intempestivamente en una carta de W. Fliess, lo cual muestra la potencia de la preocupación de Freud, o en términos que Freud aún no había elaborado, cuánto su *ello* estaba obstinado en tal cuestión. "A propósito", escribe a Fliess sin ninguna transición justificatoria luego de una promesa de enviarle un texto sobre la psicosis,

"¿Qué dices, por otra parte, si te señalo que toda mi nueva historia primordial de la histeria [de etiología sexual-traumática, J. O. A.] era cosa ya consabida y publicada cientos de veces, y aun hace varios siglos? ¿Recuerdas que siempre dije que la teoría de la Edad Media y de los tribunales eclesiásticos sobre la opesión era idéntica a nuestra teoría del cuerpo extraño y la escisión de la conciencia? Pero, ¿por qué el diablo, tras posesionarse de estas podres, por regla general ha cometida con ellas lascivias, y de las más asquerosas? ¿Por qué las confesiones en el potro son tan semejantes a las comunicaciones de mis pacientes en el tratamiento psíquico?"¹⁷².

¹⁷² A W. Fliess, 17 de enero de 1897, en *Cartas a Wilhelm Fliess*, pp. 238-239. El interés por la brujería pudo haber sido producto de la influencia de Charcot, quien había prestado atención a las "posesiones". En las *Leçons du mardi* (que Freud tradujo) se encuentra un examen de lo que denomina "demonomanías". Finalmente, en la nota necrológica que Freud dedico a su viejo maestro no dejó de señalar este aspecto de las preocupaciones del psiquiatra de la Salpêtrière. Ver Freud (1893f).

Freud infiere de la práctica interrogatoria religiosa y de las declaraciones de quienes eran acusadas/os de brujería la reminiscencia de la seducción infantil que encontraba en el inicio de los posteriores efectos histéricos de sus pacientes. En la confesión de la herejía se reconocía una relación sexual con el diablo que remitía, desplazada, al recuerdo de la seducción por una persona mayor durante los primeros años de la vida.

Ahora bien, para que la conjetura tuviera sentido, eran necesarias unas condiciones de interpretación que ya estaban fructificando en el pensamiento de Freud. En efecto, se constituía en este proceso un objeto nuevo de conocimiento que se articulaba con los saberes alcanzados en el tratamiento clínico, se establecía la traducibilidad de la técnica de interpretación a un conjunto de acontecimientos (heredados por la mitología, los cuentos populares, el folklore en general¹⁷³) que abría el campo del pasado a la investigación de los acontecimientos psíquicos. Si bien aun Freud no había logrado comprender el carácter eminentemente simbólico del acontecer patológico, ya estaba desde principios de la década de 1890 convencido de lo que luego denominaría *desplazamiento* de los significados de las representaciones. Ello le permitió establecer una ligazón entre sucesos que si bien pertenecían a épocas y contextos empíricamente muy diferentes, podrían obedecer a una lógica similar.

Y fue la ocurrencia de que la conexión estuviera dirigida en la brujería -una preocupación de Charcot- la que, por su condición objetiva, es decir, por su existencia milentaria, facilitó la enunciación de conjeturas de alcances vastísimos. Así es que pudo establecer una relación entre el volar de las brujas por los aires y las proezas gimnásticas de los varones histéricos en sus fantasías. "No estoy lejos de la idea de que", agregaba Freud, "en las perversiones, cuyo negativo es la histeria, estaríamos frente a un resto de un antiquísimo culto sexual que otrora quizá fue también religión en el Oriente semítico (Moloch, Astarté)..."¹⁷⁴. Freud sentía que en su paralelo entre histeria y brujería los eslabones

¹⁷³ "La historia del diablo, el léxico popular de insultos, las canciones y usos de los niños, todo ello adquiere significación para mí", en *Cartas a Wilhelm Fliess*, 24 de enero de 1897, p. 241.

¹⁷⁴ Del 24 de enero de 1897, en *Cartas a Wilhelm Fliess*, p. 241.

interpretativos pululaban por doquier. Desde luego, el entusiasmo de la hipótesis de la homología histeria-brujería derivaba de que coincidía en buena medida con su explicación, aun pre-psicoanalítica, de la enfermedad. Y es que "aun hoy existe", continuaba, "una categoría de personas que siguen contando historias semejantes a las de las brujas y de mis pacientes, sin que nadie les crea, pero sin que ello conmueva en lo mínimo su absoluta creencia en las mismas". Esas personas eran las afectadas de paranoia. El mecanismo que comenzaba a vislumbrar aquí era la identificación.

No es posible explicar estas inteligencias primeras de la historia como un descubrimiento de un continente desconocido al que Freud hubiera arribado, sino mejor como la resignificación de un problema que existía bajo otra entidad, pero que con la inserción en una problemática reconfiguradora del sentido y de la metodología de la interpretación establece una novedosa aproximación al objeto de estudio. Cómo se fue construyendo la concepción historiográfica de Freud sólo es posible ir desgranándola con el examen de sus escritos.

4. De la ontogénesis a la filogénesis

La más amplia caracterización de la historia que Freud organizó en sus textos fue la tematización del paralelo entre el desarrollo del individuo y de la especie humana. Esa relación, esa homología de desarrollo fue fundamental para su imaginación histórica, así como lo fue para su comprensión de las neurosis. Se ha dicho y casi unánimemente aceptado que Freud tenía convicciones lamarckianas¹⁷⁵. ¿De qué modo operaba en sus interpretaciones la hipótesis de la conexión ontogénesis-filogénesis? ¿Daba cuenta ella de la especificidad de los procesos históricos?

4.1. La hipótesis de Haeckel

¹⁷⁵ Ernest Jones, quizás quien más haya contribuido a fundar esta evaluación escribía: "Freud fue, desde el comienzo y hasta el final, lo que estamos obligados a llamar un obstinado partidario de este desacreditado lamarckismo". Jones (1953-1957, III, p. 330).

La teoría de Ernst Haeckel (1834-1919), uno de los principales difusores de la obra de Darwin, y seguramente no el riguroso de ellos sostenía que el individuo de cada especie recapitulaba en su camino a la madurez el proceso de constitución de la especie a que pertenecía. De esa manera se podía echar luz sobre el pasado de un organismo, atendiendo a su crecimiento. El desarrollo del individuo, la complejización de su estructura fisiológica, de su sistema nervioso, la maduración de sus funciones, la aparición de nuevos componentes corporales y el atrofiamiento de otros correspondían, resumidamente, a la evolución de la especie. "Cada organismo", señalaba Haeckel, "repite según leyes especiales de herencia en su evolución individual una parte de la evolución de su raza. La palabra recapitulación indica que se trata de una repetición parcial y abreviada de la evolución filética y condicionada por las leyes de la herencia y de la adaptación".¹⁷⁶

Una observación que se detuviera en la biografía de un individuo humano, en esta hipótesis, inteligía también por ello la historia humana en su desarrollo. Freud siguió este pensamiento hasta cierto límite¹⁷⁷, pero la adopción de esta idea está suficientemente consolidada en sus obras. Sin embargo no es esta constatación la que nos servirá para comprender los supuestos de la imaginación histórica freudiana.

Y es que la relación entre individuo y especie en Freud no era fijada en coordenadas deterministas como sí sucedía en el naturalista alemán seguidor de Darwin. Para Haeckel, existía una precedencia ontológica y lógica del devenir de la especie respecto del individuo que pertenecía a la misma y que, por ende, estaba sujeto al pasado que lo marcaba. Y si por este convencimiento se podía realizar con interés una historia de los seres vivos desde su inicio germinal hasta su muerte sin introducir la contingencia en la consideración de cada individuo de una especie, su "biografía" era innecesaria. La preeminencia lógica de la especie sobre el individuo eliminaba la pertinencia de la investigación histórica específica fuera de las grandes transformaciones de las especies.

¹⁷⁶ Haeckel (s.f.), ca. 1886, p. 139.

¹⁷⁷ No es decisiva la circunstancia de que Freud jamás haya citado en sus escritos a Haeckel, pues de todas maneras sus planteos funcionaban como supuestos.

La utilización que realizó Freud no podría entenderse -simplemente- en tales conceptos, pues la última medida de la comprensión freudiana estaba dada por las peripecias de la biografía con una constante alusión, ciertamente, al *apuntalamiento* de cada suceso. Pero el drama de cada historia individual no se definía en la herencia constitucional preexistente, sino en la contingencia de las elecciones y especificidades del individuo.

En el estudio de Freud sobre Leonardo da Vinci, hemos visto cómo existe un carácter histórico de los procesos de socialización y maduración de los individuos, pues estos son deudores de su pasado. Cada individuo, al existir y pensar, según Freud, instala una actividad historiográfica parecida a la mirada al pasado de los pueblos primitivos. Y, en efecto, la refiguración del pasado está sometida a los dictados y necesidades del presente. La realidad psíquica, es decir, la eficacia práctica del recuerdo, es la que confiere pertinencia a éste (o a su reemergencia) el poder de resucitar los deseos del pasado en nuevas configuraciones, establece un ensamblaje complejo con las disposiciones heredadas. La herencia constitucional de cada sujeto, para Freud, reconoce ciertas disposiciones, o lo que es lo mismo, ciertas potencialidades del desarrollo de su individualidad. Sin embargo, es el drama irrepetible del devenir individual, que posee numerosos rasgos aleatorios, aunque sea sometible a ciertas regularidades, el contexto decisivo para la realización de las disposiciones constitucionalmente recibidas.

En efecto, nada asegura que la existencia de Leonardo hubiera sido la que fue cualesquiera hubieran sido las circunstancias como si dispusiera de una marca inmodificable. No existe conocimiento detallado y absoluto de las condiciones previas que permitirían prever los eventuales caminos que sus deseos y representaciones pudieron seguir, ni tampoco sucesos posteriores que llevaran a predecir sus antecedentes de acuerdo al modelo hempeliano de explicación. "Pero aun si se dispusiera del más amplio material histórico y se tuviera el más seguro manejo de los mecanismos psíquicos", aclara Freud en su estudio sobre su admirado pintor de *La Gioconda*, "una indagación psicoanalítica sería incapaz, en dos puntos sustantivos, de dar razón de la necesidad por la cual el individuo sólo pudo devenir de un

modo y no de otro"¹⁷⁸. Recordemos que la carencia de padre que afectó a Leonardo para Freud pudo tener efectos en su posible homosexualidad, y que el cariño sin cese que le mostraba su madre abandonada también pudo contribuir a su elección de objeto amoroso. Pero estos fueron hechos casuales y que, por ende, podrían haber sido de otro modo. Si tuvieron efectos tan importantes en su conformación psíquica, ello se debe a que es en la realidad concreta de la biografía donde la génesis de los posteriores retornos de lo reprimido se inscriben, y no en una determinación congénita.

La disposición constitucional es un problema abierto para Freud, quien sin embargo la utilizaba en un sentido inverso a la determinación del destino individual¹⁷⁹. ¿Qué provecho podría obtenerse, entonces, de la hipótesis filogenética? Creemos que el de defender la primacía de las facetas sexuales en la economía libidinal de los procesos de simbolización. No fue sorprendente la publicación de *Tótem y tabú* en el tiempo en que su antiguo partidario, C. G. Jung comenzara a desprenderse de la teoría psicoanalítica al suponer una libido en la cual el deseo sexual era solamente un aspecto. En esos mismos años había proyectado llevar adelante, en colaboración con Ferenczi, un estudio sobre la filogénesis, trabajo que no prosperó tanto por razones prácticas (la guerra), como teóricas, siendo estas últimas inciertas¹⁸⁰.

4.2. Influencia de la confrontación con C. G. Jung

Sin perjuicio de sus trabajos "científicos" (es decir, médico-psiquiátricos), sino mejor en estrecha conexión con ellos, C. G. Jung fue desarrollando constantemente una afición cada vez más extendida por la historia de la cultura y la mitología. En él no se trataba, como en Freud, de una aplicación de los resultados de la investigación analítica en temas aparentemente diversos, sino que las fuerzas actuantes en la historia surgieron cada vez más como potencias autónomas de existencia. Así, no era la libido la energía que cohesionaba las realizaciones

¹⁷⁸ Freud (1910c, p. 125).

¹⁷⁹ Hemos señalado ya que en el caso de las mujeres el peso de la conformación biológica pareció tener implicancias más vastas para Freud, especialmente por la no posesión de pene. *Infra* discutiremos posteriores elaboraciones sobre las disposiciones hereditarias.

¹⁸⁰ De ello quedó un esbozo de Freud enviado a Ferenczi en 1915, que ha sido publicado recientemente. Cf. Ritvo (1990), pp. 90 y ss.

humanas, sino una que expresaba exigencias consideradas más profundas y, en última instancia, irreductibles a la definición freudiana del deseo sexual.

Si hemos visto que el estudio de Freud respecto a cuestiones histórico-culturales poseía su dinámica propia, que derivaba de su formación intelectual, en nuestra opinión fue la creciente dedicación de Jung a tales cuestiones (que darían lugar a *Transformaciones y símbolos de la libido*, el texto de ruptura definitiva con Freud) la que, en nuestra opinión, obligó a Freud a incursionar decididamente en los asuntos históricos. A través de la correspondencia entre ambos investigadores podemos observar cómo las sugerencias de Jung son adoptadas por Freud (quizás inconcientemente) como desafíos para su posición¹⁸¹. También el más extenso estudio sobre la literatura fue debida a una sugerencia de Jung¹⁸². No sorprende que precisamente éste se haya identificado con las investigaciones de su texto sobre da Vinci, y no en los *Tres ensayos de teoría sexual* sin los cuales aquel no sería comprensible. "He leído Leonardo inmediatamente", decía Jung entusiasmado, "y lo haré pronto de nuevo. La transición a lo mitológico surge de este escrito con íntima forzosidad, en realidad se trata de su primer escrito con cuyas directrices internas me siento 'a priori' completamente identificado"¹⁸³.

Y es que Jung, por su propio camino, estaba arribando a temas muy similares a las conjeturas freudianas, aunque explicadas con otros conceptos. En un principio, la independencia de Jung se veía limitada por su respeto de la preeminencia de Freud¹⁸⁴, pero ésta se iría menguando sin pausa. También Jung utilizaba la tan en boga teoría filogenética, lo cual hacía peligrar en todo y en parte la hipótesis psicoanalítica. En efecto, si la formación de símbolos podía remitirse a una fuente no ligada a la sexualidad, y si la creación cultural era el producto de la herencia de matrices simbólicas de pensamiento, la crítica cultural del

¹⁸¹ Podemos leer en numerosos pasajes de las cartas de Freud errores de escritura que denotan que éste nunca dejó de desconfiar de la convicción de Jung respecto a su teoría sexual. Si se ha señalado repetidamente que Freud había elegido a Jung como el "príncipe heredero", no es menos cierto que las tensiones se leen todo el tiempo que duró su relación. En nuestra opinión Freud presintió el desenlace fatal de la vinculación con el psicólogo de Zurich, y se aprontó a la batalla.

¹⁸² Freud (1907a).

¹⁸³ De Jung a Freud, 17 de junio de 1910, en *Correspondencia*, p. 387.

psicoanálisis era aniquilada por una propuesta extraña a Freud, más cercana a las filosofías irracionistas que a un pensamiento ilustrado y "científico". Como Freud vió, en la discrepancia junguiana sobre la definición de la libido descansaba un camino muy distinto de comprensión de la cultura y las neurosis.

Frente a la utilización por parte de Jung de la teoría filogenética¹⁸⁵, Freud desarrolló una versión de la misma compatible con su psicoanálisis. En una carta de Jung, datada en dos días, éste consignó esquemáticamente todo un programa de investigaciones:

"Tengo cada vez más la sensación", escribía Jung, "de que una comprensión a fondo de la psiquis (en cuando ello sea, en general, posible) tan sólo resulta factible mediante la historia o bien con ayuda de la misma.

"Al igual que la comprensión de la anatomía y de la ontogenia, tan sólo resulta posible a base de la filogenia y de la anatomía comparada.

"Por ello, la Antigüedad se me aparece ahora bajo una nueva y significativa luz. Aquello que ahora encontramos comprimido, reducido o unilateralmente diferenciado en el alma individual, en las pasadas épocas históricas se hallaba ampliamente desarrollado. ¡Dichoso aquél capaz de leer esos signos! La desgracia es que nuestra filología ha sido, con mucho, tan poco hábil como la psicología. La una ha faltado a la otra".¹⁸⁶

La estrategia junguiana es luminosamente identificable: la imbricación entre la ontogénesis y la filogénesis aparece como una evidencia, y la indagación se asemeja a una transmisión cultural al modo de la historia del lenguaje. En una carta enviada a Freud el día de navidad del mismo año Jung establecía que las cuestiones últimas de la psicosis y la neurosis no eran resolubles sin la mitología ni la historia de la cultura. La confrontación onto-filogenética contendría, según él, aspectos de la teoría sexual infantil. Ahora bien, que esa era una concesión a Freud es notable por la cláusula que agrega inmediatamente: "Pero eso no es todo". La tesis de Jung en esa carta era que la Antigüedad estaba agitada por la lucha contra el incesto, sin definirse si con ella se iniciaba la represión sexual o si en realidad sucedía lo contrario¹⁸⁷.

¹⁸⁴ "La arqueología, o más bien la historia de los mitos, es algo que me interesa mucho, pues en ella hay ya reunido un material magnífico. ¿No desea usted arrojar algo de luz sobre ello, o por lo menos una especie de análisis espectral desde la lejanía?". De Jung a Freud, 14 de octubre de 1909, en *Correspondencia*, p. 302-303.

¹⁸⁵ "Toda mi afición a la arqueología (enterrada durante muchos años) ha despertado de nuevo. Aquí se abren ricas fuentes con respecto a la fundamentación filogenética de la doctrina de la neurosis". De Jung a Freud, 8 de noviembre de 1909, en *Correspondencia*, p. 310.

¹⁸⁶ De Jung a Freud, 30 de noviembre/2 de diciembre de 1909 en *Correspondencia*, pp. 321-322.

¹⁸⁷ De Jung a Freud, 25 de diciembre de 1909, en *Correspondencia*, p. 333.

Freud se hizo eco de la agitación de busca en Jung¹⁸⁸. Pero el desacuerdo no tardó en estallar. Recordemos que Jung no se decidía a considerar al incesto, o bien como un hecho originario y previo a la producción cultural, o bien un producto de la represión a la que la cultura obliga como normatividad social. Las consecuencias teóricas respecto a qué alternativa privara, serían disímiles. Pues si el incesto no es una condición del deseo primitivo sino un resultado de una institución cultural en la formación de la cultura la sexualidad podría jugar un papel relativamente secundario. En cambio, si la sexualidad es intrínseca a la vida social humana y si la cultura surge de la represión de los deseos asociales, ya no puede eludirse la consideración de la cultura como la sublimación de la libido. Las cosmovisiones derivadas se enfrentaban.

La resistencia de Jung a definir la libido por sus componentes eróticos disgustaba a Freud porque la consideraba una estrategia oportunista que negaba al psicoanálisis como tal. Esto corresponde a una historia de la relación Freud-Jung a la cual aquí solamente aludiremos en la medida exigida por nuestro tema.

El encuentro de ambos estudiosos se debió al envío por parte de Jung de sus *Estudios asociativos diagnósticos* (1906), el 11 de abril de su año de aparición. La correspondencia iniciada entonces estableció un vínculo que se fortaleció y devino en el investimiento de Jung como sucesor de Freud, condición que se estableció al designárselo primer presidente de la Asociación Psicoanalítica Internacional en 1910. Sin embargo, las relaciones institucionales no dejaron de conmoverse por las diferencias teóricas. Jung jamás llegó a aceptar sin reparos la teoría sexual de Freud, ni la etiología de la neurosis, pues apoyándose en sus tratamientos en la clínica zúrichesa aquel mostraba que en el caso de lo que denominaba *dementia praecox* (o esquizofrenia) no se sustentaba la etiología sexual supuesta en Freud. Tampoco la aceptación del inconciente fue absoluta, aunque sin duda Jung ofreció aquí menos resistencia. Lo que

¹⁸⁸ "Lo que escribe usted ahora al respecto", señalaba Freud, "es tan sólo aún una indicación, pero dirigida en un sentido en el cual yo busco también, quiero decir: hacia lo regresivo arcaico, que yo querría dominar por medio de la mitología y la evolución del lenguaje", de Freud a Jung, 2 de febrero de 1910. "Si es que existe una memoria filogénica del individuo, lo cual no se podrá ya negar durante mucho tiempo, la inquietante figura del 'doble' o 'sosias' reconoce también este origen [arcaico]". De Freud a Jung, 13 de octubre de 1911, en *Correspondencia*, p. 514.

molestaba a Freud era la susceptibilidad de Jung ante las críticas y las oposiciones que significaba sostener la teoría psicoanalítica.

Freud reaccionaba con suma impaciencia a la renuencia de Jung a aceptar ciertos supuestos del psicoanálisis, aunque no se decidía a romper con él. Fueron seis los años que tomó la larga lucha por definir la situación de Jung¹⁸⁹. Una táctica que éste empleaba era designar con otros nombres los conceptos freudianos, para así eliminar la resistencia declarada, sin por eso -sostenía- perder su capacidad analítica. La respuesta de Freud, sin embargo, exigía no ocultar los supuestos teóricos en beneficio de una aceptación de la comunidad médica que no le daba esperanzas. "Respeto los motivos que tiene usted para esforzarse en evitar a los demás el sabor ácido al morder la manzana", escribía a Jung, para agregar: "pero no creo que tenga éxito. Aun cuando designemos al inconsciente como 'psicoide', continuará siendo el inconsciente y aun cuando no designemos como 'libido' a aquello que urge e impulsa en mi concepto ampliado de la sexualidad, seguirá siendo la libido, y en consecuencia volveremos a aquello de lo cual queríamos apartar con la denominación. No podemos ahorrarnos las resistencias ¿por qué, entonces, no provocarlas de inmediato? La agresión es la mejor defensa, creo yo. Quizás infravalora usted la intensidad de estas resistencias cuando espera enfrentarse a ellas mediante pequeñas concesiones. Lo que se nos exige no es otra cosa sino que reneguemos de la pulsión sexual. Creamos, por tanto, en ella"¹⁹⁰. En cambio, Jung no dejará de inquirir a Freud si él hallaba la explicación final de todas las patologías en problemas sexuales¹⁹¹, lo que significaba que para el primero existían enfermedades psíquicas no ligadas a la sexualidad.

Lentamente, Jung fue destacando sus diferencias: su empresa se materializó en *Wandlungen und Symbole der Libido*, que alcanzó a publicarse en la revista teórica más

¹⁸⁹ Véase Rose (1999).

¹⁹⁰ De Freud a Jung, 7 de abril de 1907, en *Correspondencia*, p. 63.

¹⁹¹ "Desearía pedirle a usted aún una aclaración:", insistía Jung, "¿concibe usted la sexualidad como la madre de todos los sentimientos? ¿Es para usted la sexualidad no solamente un componente de la personalidad (el más importante, de todos modos) y por ello el complejo sexual el componente de mayor importancia y que se da con mayor frecuencia en el cuadro clínico histérico? ¿No existen síntomas histéricos que están, desde luego, codeterminados por el complejo sexual, pero que están predominantemente condicionados por una sublimación o por un complejo no sexual (profesión, puesto, etc.)?". De Jung a Freud, 19 de agosto de 1907, en *Correspondencia*,

importante del movimiento psicoanalítico que dirigía el propio Jung, el *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung* entre 1911 y 1912. Su autor mencionaba en los siguientes términos sus conclusiones a Freud:

"Ahora he escrito todo cuanto he pensado, en el transcurso de los años, acerca del concepto de libido, como un capítulo correspondiente a mi segunda parte [de *Transformaciones*]. En él me enfrenté cuanto puedo con el problema, y he llegado a una solución, que desgraciadamente no le puedo exponer a usted aquí 'in extenso'. Lo esencial es que intento sustituir el concepto descriptivo de libido, por otro genético, el cual comprende, aparte de la libido sexual actual, aquellas otras formas de libido que están destacadas de antiguo en funciones firmemente organizadas. Aquí resultaba inevitable una pequeña dosis de biología".¹⁹²

Las "otras formas de libido" a las que alude Jung son menos importantes que el acontecimiento mismo de "ampliación" del concepto. En efecto, si la libido es más que el deseo sexual, pierde su especificidad como tal y entra a formar parte de una sustancia múltiple y más vasta que, para la interpretación de la historia de la cultura, hace depender las transformaciones de un lugar diferente que los conflictos entre sexualidad y represión, eliminando en buena medida el carácter novedoso del concepto freudiano de lo inconsciente, pues éste sería producido por una instancia destinada a alejarlo por medio de simbolizaciones o subsumirlo como un momento de la creatividad genial de la humanidad. Creemos que fue en el contexto de la ruptura con Jung que la urgencia de la investigación freudiana de los orígenes de la cultura halló su mayor imperiosidad.

4.3. Fuentes antropológicas de la cultura

El texto clave de nuestro tema es *Tótem y tabú*, publicado como libro en 1913¹⁹³. Ya en *La interpretación de los sueños* podíamos encontrar indicaciones del origen de la autoridad figurada (por ejemplo la de un rey en la trama onírica); ésta provenía de la imagen paterna¹⁹⁴. Sin embargo, en aquél libro Freud intentaba su primer ensayo de historia de la cultura de largo aliento. Reconocía que fue en las obras de la psicología de los pueblos de W. Wundt y en los

p. 117, a lo cual Freud respondía ocho días más tarde aludiendo a la frase de Schiller que identifica al hambre y al amor como las fuerzas decisivas de la vida humana.

¹⁹² De Jung a Freud, 11 de diciembre de 1911, en *Correspondencia*, pp. 538-539.

¹⁹³ Los sucesivos cuatro capítulos que componen el libro aparecieron en la revista *Imago*, comenzando con el no. 1, de 1912. Tuvo una segunda edición por Internationaler Psychoanalytischer Verlag (la primera correspondió a H. Heller), y en vida de Freud alcanzó 5 ediciones.

¹⁹⁴ Ver Freud (1900a, I, p. 230).

estudios de la escuela de la psicología individual (Jung) donde halló las incitaciones más significativas para abordar el tema.

Es legible en ese texto una discusión más larga y definida del tabú que del totemismo. Esa condición era explicada por Freud por la persistencia en la actualidad del tabú, lo que posibilitaba su comprensión y análisis. En efecto, la norma moral, la exigencia ética, sería un desarrollo del tabú. El totemismo, en cambio, habría perimido hacía mucho tiempo y habría sido reemplazado por instituciones religiosas y sociales más complejas. "El progreso social y técnico de la historia humana", dice Freud, "ha socavado mucho menos al tabú que al tótem"¹⁹⁵. Con todo, podríamos aducir que no fue solamente esa condición del desarrollo social y cultural la que facilitó una investigación y dificultó otra. Una y otra vez Freud mostrará que la lógica instituyente del tótem y la relación con el mismo se repetirán en las fobias, de manera que en sus formas actuales de retorno, podría ser analizado tal como en sus formas actuales lo es el tabú. Esta idea no era, empero, discutida largamente. Quizás haya sido el carácter adquirido por la discusión, obligada por la escisión con el grupo de Zurich, la causa de que llevara a una publicación prematura de los ensayos. Por lo demás, los desarrollos contenidos en la posterior obra *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) ofrecerían un examen más detenido que mejoraba la comprensión freudiana de las razones del asesinato del padre primordial.

En *Tótem y tabú* Freud exploró la utilidad interpretativa de la hipótesis de Haeckel. Pero como fuente de ideas sobre los inicios de la cultura humana no sería el ser humano "promedio" el que recapitulara toda la historia de la especie, sino que lo serían las personas afectadas de neurosis. Freud estableció un paralelo entre los y las "salvajes" y los/as neuróticos/as. Del ser humano salvaje dice Freud que "él es todavía en cierto sentido nuestro contemporáneo; viven seres humanos que, según creemos, están todavía muy próximos, mucho más que nosotros, a los primitivos, y en quienes vemos entonces los retoños directos y los representantes de los hombres tempranos"¹⁹⁶. Pero no son las niñas y los niños quienes se

¹⁹⁵ Freud (1912-1913, p. 8).

¹⁹⁶ Freud (1912-1913, p. 11).

parecen tanto a la humanidad primitiva (aunque esta idea también puede ser rastreada). Se trata más bien de que "una comparación entre la 'psicología de los pueblos naturales', tal como nos la enseña la etnología, con la psicología del neurótico (...) no podrá menos que revelarnos numerosas concordancias y permitirnos ver bajo nueva luz lo ya consabido en aquella y en esta"¹⁹⁷. Aquí no analizaremos la corrección del empleo de esta analogía por parte de Freud, ni utilizaremos el discurso de la verdad, intentando establecer si las demostraciones de Freud son convincentes o no, sino que trataremos de indagar la lógica de su retórica productora de conocimiento. Se ha refutado desde diversos ángulos y con mayor o menor dedicación la hipótesis freudiana¹⁹⁸. Intentaremos aquí mostrar las peripecias de su argumentación para ubicarla en la construcción de una muy peculiar imaginación histórica.

Freud intentaba establecer una explicación de la íntima conexión entre el tabú y el surgimiento del tótem en términos de represión del deseo sexual. Con ello respondería a la intención junguiana de eludir el carácter originario del incesto. Freud se esforzaba, al contrario, en señalar cómo la cultura surge por la limitación del incesto. Partió de una afirmación: los y las salvajes eran más susceptibles que nosotros al incesto, por lo que hacía falta una protección más potente para prevenirlo. Quedarían marcas actuales de la fuerza de ese deseo incestuoso. De hecho, consideraba Freud, las bromas y quejas por la suegra tan típicas en nuestras culturas son derivados de un deseo de la madre (desplazado e invertido).

La prohibición, esencia del tabú, entonces, debería ser una condición primigenia. Y en efecto, Freud indica que no existe cultura antes de la institución del tabú. Éste es previo a la moral y a la religión. Citemos extensamente estas líneas decisivas:

"Las restricciones de tabú son algo diverso de las prohibiciones religiosas o morales. No se las reconduce al mandato de un dios, sino que en verdad prohíben desde ellas mismas. Y de las prohibiciones morales las separa su no inserción en un sistema que declarase necesarias en términos universales unas abstenciones, y además proporcionaría los fundamentos de esa necesidad. Las prohibiciones de tabú carecen

¹⁹⁷ Idem. Véase también p. 26.

¹⁹⁸ Por ejemplo Kroeber (1920 y 1939) para una discusión atenta pero dura y Lienhardt (1964) para una deflación terminante del esfuerzo de Freud. La discusión más extensa es la que lleva adelante B. Malinowski, quien partiendo de la idea de que la función del "padre" se encuentra menos establecida en algunas civilizaciones "primitivas" intenta rebatir las hipótesis de Freud. La intervención de E. Jones y las críticas que al modelo funcional de Malinowski dirigiera Lévi-Strauss afirmaron, por el contrario, el carácter conflictivo de la formación de lazos sociales en tales sociedades. Malinowski (1927 y 1974).

de toda fundamentación; son de origen desconocido (...) el tabú es más antiguo que los dioses y se remonta a las épocas anteriores a cualquier religión¹⁹⁹.

Por el contrario, según la argumentación freudiana, la religión se derivaría de la normatividad heredada del tabú (i. e., el totemismo), lo mismo que éste sería el origen de la ley (y del castigo a toda infracción). Ahora bien, existe una limitación en adoptar la comprensión actual del tabú. Hoy es considerado tabú algo que es básicamente deleznable, intocable.

En cambio, Freud sostenía que la cualidad originaria del tabú era su carácter sagrado y, al mismo tiempo, impuro²⁰⁰. Estas cualidades serían similares a las operantes en las neurosis obsesivas, pues implican un carácter inmotivado del tabú, una constricción interna de prohibición, una movilidad de objeto-tabú y el temor al contagio por contacto, y la existencia de un ceremonial riguroso. El tabú parece no responder a una causación o conflicto previo; el temor a afectar al objeto temido convive con la prevención de un contacto con él, y el trato con el tabú está regido por prácticas de cualidades restringidas obsesivamente. El tabú, entonces, no es producto de una racionalización previa, sino que responde a exigencias inconcientes.

El temor al tabú, según Freud, habría sido al principio inculcado con violencia y luego se habría "organizado" "como una pieza del patrimonio psíquico heredado"²⁰¹. A partir de entonces habría sido reformulado y retomado, pero su origen estaría situado en una operación de violencia: la ley y la cultura serían derivados de una represión primaria. ¿Qué fue reprimido? El incesto y el asesinato de quien es representado por el tótem.

El tabú, en síntesis, sería el producto de una prohibición antiquísima impuesta desde el exterior a los individuos y dirigida a deseos muy intensos. Esto significa que el deseo de su violación fue muy poderoso, por lo cual el castigo también sería muy duro. El respeto del tabú implica una renuncia a apetitos apenas ocultos. Para develar cuál fue la prohibición primitiva y qué explica la ambivalencia (deseo-hostilidad) hacia el tabú, Freud discute los tabúes de los enemigos, de los gobernantes y de los muertos que encuentran en los relatos de etnógrafos en

¹⁹⁹ Freud (1912-1913, p. 27).

²⁰⁰ Freud (1912-1913, p. 33).

²⁰¹ Freud (1912-1913, p. 39).

sus estancias en las comunidades "salvajes" observadas en las regiones consideradas atrasadas y habitadas por seres pertenecientes, aparentemente, a etapas superadas de la evolución humana²⁰².

De esos tabúes extrajo como conclusión que en todos ellos existía una relación ambivalente con el objeto tabú. Existía, por ejemplo, una hostilidad muy pronunciada con los enemigos, pero una vez que uno de ellos era muerto, se expiaba de manera culposa el acto de asesinarlo y se le rindían los más cuidados homenajes. Se puede conjeturar que el acto de dar muerte a un enemigo recordaba un asesinato de alguien por el cual no sólo se sentía odio. En el caso de los gobernantes, también era evidente por los informes que ofrecía Freud, que mociones de hostilidad eran movilizadas contra ellos. En los pueblos primitivos encontraba que si los gobernantes eran reverenciados también era claro que se temía su ira. En cuanto a las personas muertas, el dolor por la pérdida se acompaña de un sentimiento de culpa que le parece a Freud similar a un temor obsesivo por la venganza contra los vivos. La idea tan extendida de que una vez muerta una persona devenía en un ser peligroso, del que debía huirse para no ser aniquilado por una fuerza ominosa y terrible, sería la proyección de la hostilidad que se tenía contra ella. En cada uno de esos casos el temor se amarraba con el amor, y la violencia con la atracción, todo castigo infligido parecía instalar una deuda con el perjudicado difícil de expiar. La utilidad de la investigación analítica es para Freud indiscutible. Los conjuros de los primitivos para apaciguar a las fuerzas temidas expresaban un estado de beligerancia contra ellas. Los cuidados dispensados buscaban aplacar una venganza potencial que, aparentemente, estaría justificada por un daño ocasionado a un ser admirado. En las neurosis obsesivas también el neurótico cumplía un ritual purificador. Los casos de sentimientos de culpa en ocasión de la muerte de un ser querido no son difíciles de hallar. ¿Es esa acusación a sí mismo justificada?

²⁰² Notemos que Freud se basa en informaciones etnográficas de tercera mano, pues su fuente principal es *La ramá dorada* de J. Frazer que, como es sabido, reúne información ya elaborada por viajeros y antropólogos. Los datos de Freud son, pues, de tercera mano, suponiendo que los antropólogos observaran las cosas "tal cual son". Freud, empero, no tenía una visión ingenua de sus fuentes. En algún sitio menciona algunos de los problemas: "En primer lugar", escribe, "las personas que recopilan las observaciones no son las mismas que las procesan y examinan; las primeras son viajeros y misioneros, las segundas son eruditos que pueden no haber visto nunca a los objetos de su investigación. - No es fácil entenderse con los salvajes. No todos los observadores estaban familiarizados con su lengua, sino que debieron servirse de intérpretes (...) Los salvajes no se muestran comunicativos acerca de los asuntos más íntimos de su cultura, y sólo se franquean con quienes han pasado muchos años entre ellos". Junto a estos problemas, por así decir, "técnicos", Freud agrega que esos pueblos son tan antiguos "como los más civilizados", por lo que los recuerdos de pasadas épocas pueden estar tan distorsionados como sucede en los pueblos avanzados. Freud (1912-1913, pp. 105-106 n.).

"La indagación psicoanalítica de estos casos", apuntaba Freud refiriéndose a los auto-reproches obsesivos, "están en cierto sentido justificados y sólo por eso son invulnerables a la refutación y al veto. No es que el doliente fuera de hecho culpable o incurriera en el descuido que el reproche obsesivo asevera, empero, dentro de él estaba presente algo, un deseo inconciente para él mismo, al que no le descontentaba la muerte y la habría producido de haber estado en su poder hacerlo. Ahora bien, tras la muerte de la persona amada el reproche reacciona contra ese deseo inconciente"²⁰³. El paralelo con la actitud primitiva frente a las personas muertas, a las enemigas, o a quienes gobiernan estarían marcadas por una apetencia agresiva inconciente.

Ahora bien, el símil entre neurosis y actitud primitiva tenía sus límites. Pues si bien la culpa de la fechoría estaba presente, no actúan como lo hacen las/os neuróticas/os de hoy. Por razones de mayor control cultural interiorizado la culpa y el temor inconciente se expresan como autocastigo, mientras que en las mentalidades primitivas la agresividad se proyectaba sobre el objeto mismo y se verificaba una mayor carga de negatividad en muertos, gobernantes y enemigos que en la actualidad²⁰⁴.

La aparición del lenguaje habría posibilitado la proyección de las percepciones y su institución como realidades exteriores. Las ambivalencias de sentimientos que en los "primitivos" serían mayores que entre los seres humanos modernos encontraría, por este mecanismo, el camino para convertirse en cultura. Son también las palabras las que antiguamente mostraban la amplia ambivalencia primitiva. En efecto, el uso arcaico del lenguaje implicaba una ambigüedad en los significados conferidos a las palabras, que reflejaban la actitud ante el tabú: reunían en una sola ocurrencia dos sentidos contradictorios y -para nosotros- recíprocamente excluyentes²⁰⁵. En aquel tiempo ya pasado sin embargo, el lenguaje mostraba cuán

²⁰³ Freud (1912-1913, p. 66).

²⁰⁴ Ver Freud (1912-1913, pp. 66-67, 68, 76, 78, 162).

²⁰⁵ Freud (1912-1913, p. 72). Poco tiempo antes Freud había reconocido esta cualidad del lenguaje que es característica de la lógica del inconciente (que no sabe del "no") en un comentario de la obra de Karl Abel de 1884: *Über den Gegensinn der Urworte*: "En la concordancia entre esa peculiaridad del trabajo del sueño destacada al comienzo por nosotros y la práctica descubierta por el lingüista en las lenguas más antiguas tendríamos derecho a ver una confirmación de nuestra concepción acerca del carácter regresivo, arcaico, de la expresión de los pensamientos en el sueño". Véase Freud (1910c, p. 153).

poderosas eran las actitudes dobles y cambiantes, lo cual, para Freud, mostraba la ambivalencia respecto al tabú.

Un nuevo paso en la explicación de Freud llevó a considerar que la infracción del tabú remitía a la emergencia del tótem, pues este suponía la más evidente muestra de un objeto adorado y al mismo tiempo odiado, sin que importe realmente que la agresión exista bajo la forma de un ritual destinado a expiar una falta colectiva, donde quienes participan saben que realizan una tarea común, donde la ausencia de un individuo hace (a ella o a él) infractor de la regla de la comunidad de pares que intervienen en el rito. Y en efecto, en ocasiones especiales el linaje vinculado a un tótem puede matar y devorar en un ceremonial bien establecido al animal que durante el resto del año no puede ser dañado.

Por otra parte, Freud anotaba que por regla general esta relación con el tótem se debía a que existe la creencia de que el linaje descendía de ese animal. El respeto debido al tótem es la veneración dedicada al conjunto de miembros de la comunidad. La muerte del tótem era considerado el mayor de los tabúes pues afectaba a la totalidad del grupo. Una característica adicional de las agrupaciones ligadas a un tótem era la prohibición de mantener relaciones sexuales con otras personas pertenecientes al mismo linaje. El tótem era también el símbolo de limitación del incesto. He aquí, para Freud, la ligazón entre totemismo y exogamia que decía no encontrar en la definición que había ensayado en 1900 Salomon Reinach.

Ahora bien, a esto se añade que Freud aceptaba los reportes etnográficos que sostenían que las prohibiciones más tempranas del incesto se dirigieron a la generación más joven, es decir, a las relaciones incestuosas entre hermanos y hermanas, y entre los hijos varones con la madre, mientras que el incesto del padre con las hijas sólo cayó bajo la prohibición más tardíamente²⁰⁶. Esto quiere decir que puede presumirse la anulación primera del incesto de los hijos con las hermanas y madres, y luego de los varones adultos. ¿Por qué habría que prohibir el incesto si este no fuera un deseo anterior a la institución de la represión? Se ve bien el objeto de la investigación de *Tótem y tabú*. Si la hipótesis filogenética es cierta, si a pesar

²⁰⁶ Notemos que estas relaciones incestuosas, como la posesión del padre primordial del goce sexual, son pensadas por Freud en términos de heterosexualidad, aunque nada haría pensar que las ligazones eróticas

de la insatisfacción de la "demostración" histórica y la minuciosidad "empírica" la explicación de los orígenes del tabú es a grandes rasgos correcta, entonces esa aparición de la cultura es la prueba del carácter (sexualmente) deseante de los seres humanos. El incesto, que Freud tempranamente había pensado como antisocial pues destruye las reglas del refrenamiento de los deseos, sería entonces una condición del ser humano, y nada podría defender cualquier idea de horror "natural" a la unión sexual con integrantes del mismo grupo o familia²⁰⁷. Así las cosas, el individuo recapitularía en su vida una inhibición de ciertos impulsos previos a la cultura y fundadores de la misma a través de la creación de la conciencia moral (culpa) y la sujeción a normas sociales. Y si, finalmente, las prácticas primitivas del totémismo fueron un producto de la prohibición del incesto, las neurosis de la actualidad deben entenderse como el resultado de la compulsión de unos deseos poderosos y ariscos, por un lado, y unas represiones intolerantes por otro. Esto no es, empero, todo lo que Freud creía enseñar a través de su narración "histórica".

Y es que el horror al incesto aun no fue explicado totalmente. Para ello Freud apeló a lo que denominó una "deducción histórico-conjetural" [*historische Ableitung*]²⁰⁸, basada en una propuesta de Charles Darwin. Por la observación de la conducta de los monos superiores, el naturalista inglés había supuesto que en los tiempos primitivos la existencia humana se organizaba en pequeñas hordas, donde un macho dominante monopolizaba todas las hembras del grupo y expulsaba a los jóvenes que alcanzaban la madurez genésica. La insatisfacción de los jóvenes ante la apropiación única del padre primordial de la fuente del goce sexual habría llevado a una reunión de los mismos que asesinaron conjuntamente al déspota y lo devoraron. El móvil de cada uno de los hijos fue ocupar el lugar del padre y reemplazarlo en el disfrute de las hembras de la horda.

Sin embargo, esa alternativa se habría mostrado inviable dado que la imposición de un nuevo padre celoso y monopolizador reproduciría la situación previa y no habría fin para la

podrían definirse como tales antes de la institución de la cultura.

²⁰⁷ En el Manuscrito N, enviado a Fliess el 31 de mayo de 1897, Freud señalaba este punto. Decía que la "santidad" consiste en el abandono de la práctica de perversiones sexuales, entre las cuales el incesto contaba entre las primeras. "El incesto", escribía, "es antisocial, la cultura consiste en esta renuncia progresiva".

matanza. Como una solución transaccional se habría terminado con el dominio patriarcal inaugurándose un período de matriarcado (que estaría testimoniado por la dominancia de las diosas) hasta que una nueva organización ligada a la familia nuclear constituyera nuevamente, aunque de manera reducida, el dominio y la exclusividad del varón adulto sobre las mujeres, ya no de la horda, sino de la familia. Entre la prohibición de todo contacto sexual con las mujeres de la horda en los tiempos primitivos y esta neoformación que es la familia, existió una organización clánica que estipulaba la inhibición del comercio sexual con las mujeres del clan, siendo obligatoria entonces la exogamia.

¿Qué rol juega el tótem en este relato? Para definirlo Freud apela nuevamente a los resultados de la investigación psicoanalítica. Menciona el parecido de la conducta hacia ciertos animales en los primitivos y en los niños. Desde el caso del pequeño Hans Freud había reconocido la función de sustituto simbólico del padre que algunos animales podían jugar²⁰⁹. Este desplazamiento podría ser un relictos arcaico del totemismo. Recordemos que la fobia de Hans hacia los caballos surgió cuando observó el pene del animal, que identificó con el de su padre, a quien lo ligaban mociones amorosas y hostiles. El caballo era también respetado, lo que era patente por la contemplación absorta del mismo, y temido, como resultado de lo cual la fobia se presentó. La conexión con el complejo de Edipo es ahora fácil de realizar. El miedo de Hans al caballo era en verdad el temor a la castración por parte del padre si continuaba con sus juegos sexuales. El niño vivió esa amenaza (en realidad emitida por la madre) como un llamado al orden que destruía sus deseos de amor sin límites. El padre era entonces un enemigo y un obstáculo para su unión con la madre. La hostilidad implicada en este enfrentamiento no era tramitable conscientemente para Hans, de manera que se convirtió en su contrario, es decir, en la amenaza del padre hacia él. De allí el temor al ataque castrador del caballo (=padre). Respondiendo a una consulta epistolar de Lou Andreas-Salomé respecto a una fobia de una niña que ella estaba tratando; para explicarla Freud recurría a una regresión al totemismo, una especie de retorno de antiguos aprendizajes de la humanidad que serían despertados por la

En *Cartas a Wilhelm Fliess*, p. 270.

²⁰⁹ Freud (1912-1913, p. 127).

experiencia de la niña, pero que podrían reconducirse a la herencia. Freud denominaba ya entonces herencia arcaica a esta capacidad de evocar y activar representaciones correspondientes a etapas menos evolucionadas de la filogénesis. "Según el testimonio de sus sueños", respondía Freud, "la pequeña en cuestión ha descubierto muchos hechos de la vida genital y ha reflexionado sobre ellos. Parece haber efectuado luego una regresión a la etapa totémica de objeto y a los componentes no genitales de la sexualidad. Esto último, porque éstas estaban todavía muy activas, y lo primero porque los animales proporcionaron ciertamente a su observación más materia sexual que las personas. Sólo que, como en la fábula, detrás de sus animales favoritos hay que buscar a éstas. Una fuerte herencia arcaica la tiene seguramente del lado de su madre"²¹⁰.

Freud traducía esta elucidación al análisis del totemismo en *Tótem y tabú*. "Si el animal totémico es el padre", decía, "los dos principales mandamientos del totemismo [*die beiden Hauptgebote des Totemismus*], los dos preceptos-tabú que constituyen su núcleo, el no matar al tótem y no usar sexualmente a ninguna mujer que pertenezca a él, coinciden por su contenido con los dos crímenes de Edipo, quien mató a su padre y tomó por mujer a su madre..."²¹¹. Con ello se hace presente la ley y la ética. El castigo del asesinato y del incesto pueden explicarse porque son actos mal vistos y censurables por la corrección de la ética. Pero la formación de la ética para Freud deriva de una culpa sentida por una acción de la cual alguien se arrepiente. Pero ese arrepentimiento es ambivalente, porque la situación de dominio del padre era apenas soportable. Los hijos debieron vencer, además de su temor, el amor y la admiración que sentían por aquél. La culpa posterior que dió lugar al totemismo no surgió, pues, por una autocrítica ética (la eticidad es históricamente más tardía), sino por haber asesinado a un ser con el cual se identificaban.

El asesinato e ingestión del padre fue un asunto, como hemos señalado, colectivo y acordado entre los jóvenes insurgentes. En esa acción, lo que era una necesidad dada la superioridad del padre sobre *cada uno* de los hijos pero no sobre *todos*, se transformó en una

²⁰⁹ Véase el caso en Freud (1909b).

²¹⁰ De Freud a Andreas-Salomé, 23 de diciembre de 1917, en *Correspondencia*, p. 95.

relación social. La resignación a sustituir al padre supone la formación de una norma social y la institución de una ética y una pena contra las infracciones a aquella norma, que ya no sería el producto de la violencia individual del padre primordial, sino la repulsa de toda la sociedad. El clan organizado luego de la muerte del jefe de la horda asiste al recuerdo de su muerte de manera ritual y, traicionando un sentimiento de culpa por el parricidio, lo convierte en tótem, que por ende poseerá parte de las características del padre.

En efecto, el padre primordial no era solamente el objeto del odio por su exclusivismo sexual. Junto a la enemistad radical provocada por ello cada uno de los desplazados se identificaba con él y quería llegar a ocupar su lugar. Con el tránsito al totemismo, primera forma de la religión, el recuerdo del padre sigue poseyendo esa cualidad de identificación y es la instancia de censura de los miembros del clan en sus violaciones de las normas estatuidas. Las propiedades represivas que antes eran sentidas como una compulsión externa a desistir en la posesión de las mujeres de la horda son ahora sentidas, internamente, como horror al incesto. El totemismo resultante es una primera expresión de una sujeción e identificación individual y colectiva con una fuerza no humana pero que mantiene una relación privilegiada con los seres humanos, al cual se teme pero del cual se espera la bendición, es la que establece que se debe y no que está bien hacer, es decir, así nace la religión.

La figura paterna, que hemos visto anteriormente como el fundamento de la autoridad, es también la base de la emergencia de toda figura divina. Dios, decía Freud, "en el fondo no es más que un padre enaltecido"²¹¹. A su vez, el padre de la familia nuclear luego conformada es un retorno minimizado del padre primordial y uno de los fundamentos del orden y el reconocimiento de la ética como instancia de control de los deseos inconfesables.

Podemos considerar que la utilización de la hipótesis filogenética ofreció a Freud la posibilidad de establecer un artificio retórico para arrojar luz sobre fenómenos históricos que si son, en general, inverificables, muestran también la capacidad de articularse en un relato de larga duración que suelda el pasado con el presente. Quizás aquí resida su principal

²¹¹ Freud (1912-1913, p. 134).

²¹² Freud (1912-1913, p. 149).

cualidad historiográfica. Existe en el empleo de la hipótesis un abandono de una mirada horizontal al tiempo histórico. Ya no se trata de establecer los cortes temporales (edad antigua, edad media, edad contemporánea, prehistoria, historia, etc.) sino una visión que podríamos denominar *vertical* del tiempo, donde lo que se considera son estratos cuyos restos se sedimentan y no se pierden para el futuro. Esa mirada es la que hace retóricamente factible que Freud transite entre pasado y presente sin mayores problemas, pues no se trata de períodos históricos cuyos espesores sean radicalmente inconciliables. Para que esta estrategia sea consistente es necesario establecer una cierta definición del ser humano.

Pues es evidente que una perspectiva historicista que considerase a cada época como una entidad cerrada en sí misma hallaría indudables ingenuidades de anacronía en las incursiones históricas freudianas. Aquello que en el capítulo anterior habíamos analizado como el juego temporal de la biografía es menos susceptible de crítica desde un enfoque historiográfico tradicional, pues la persistencia de las experiencias en la vida del individuo es, tal como solemos comprender la especificidad de la historia, más consistente en la medida que no demostremos rasgos esquizoides en el sujeto. Por el contrario, en la constatación de una mínima "normalidad" subyace la capacidad de recordar toda la biografía. La identidad es también una función de una operación narrativa de descripción del devenir del sujeto. En cambio, la diferencia de los rasgos psicológicos de una época pueden ser pasibles de definirse como radicalmente diferentes de otro período histórico, siendo las traducciones de experiencias o valencias psíquicas entre un tiempo (t1) y otro (t2) de insanable falacia. Michel de Certeau argüía que el enfoque psicoanalítico de la historiografía se desarrolla en función de una ruptura entre pasado y presente, y al mismo tiempo señalaba el retorno disfrazado de aquel en la temporalidad del segundo²¹³. Lo que intentamos mostrar es que esta capacidad crea problemas de consistencia en la narración y en la demostración freudiana, no para establecer una teoría de la historia "correcta" sino para encontrar más exactamente el lugar de inscripción del interés histórico de Freud.

²¹³ De Certeau (1995, pp. 79-80).

Por ello es necesario reconocer que en Freud existe una definición de las exigencias pulsionales y materiales de los seres humanos que forman un bagaje de necesidades y deseos propios de la especie. Tal definición, amplia y nunca bien establecida, es la condición de posibilidad de la conexión onto-filogenética.

Pero aquí mismo es donde reside un problema en la argumentación freudiana en tanto reconoce ciertos rasgos evolucionistas, aunque no finalistas. En efecto, si la tarea de sujeción de las pulsiones que la cultura realiza en beneficio del progreso es real, entonces es posible que la dinámica de la visión psicoanalítica del individuo actual sea apenas utilizable para la comprensión de la economía pulsional de épocas anteriores.

5. *El retorno de lo reprimido*

La estructura del aparato anímico en Freud opera una alteración de una posible coincidencia entre caracteres somáticos y contenidos de conciencia, es decir, entre constitución pulsional y ocurrencias psicológicas. Pero existe al mismo tiempo una muy estrecha conexión. La relación entre la energía de la pulsión y la formación de síntomas es imprescindible para explicar la consistencia de la explicación freudiana de las enfermedades y aun del funcionamiento "normal" de la psiquis.

La importancia otorgada a la economía pulsional destruye la pretensión de fundamentar la psicología en la voluntad o la conciencia, pues aquella no se rige por las determinaciones razonadas de los individuos, sino que más bien está conducida por la fuerza movilizadora de las mociones pulsionales. J. Weeks ha llamado "metáfora hidráulica" a la manera en que Freud (y no solamente él en su época) comprendía los impulsos humanos²¹⁴. Y es que la potencia, la búsqueda de una salida de la energía contenida en lo inconciente parecía distribuirse ampliamente en pos de una salida, por pequeña que fuera, para expresarse. La emergencia de las pulsiones, como hemos visto, solamente puede entenderse a través de representaciones, que constituyen lo reprimido en nuevas e inesperadas imágenes,

que operan a través del mecanismo de la *Nachträglichkeit*, es decir, que poseen efectos retardados, posteriores al momento de la ocurrencia de la fijación primitiva. La vuelta a la conciencia de las experiencias e ideas previas no se realiza sin alteraciones. En verdad, Freud consideraba como un hecho incontrovertible que el retorno era en sí mismo una evidencia de la distorsión que operaban los mecanismos de defensa sobre un acontecimiento psíquicamente vivido como insoportable. El modo de existencia de lo retornado era el del recuerdo. Y aquí es que la modalidad de su surgimiento debía compararse con la actividad historiográfica. La rememoración no era casi nunca una reconstrucción, por así decirlo verdadera, de la experiencia, sino una reconfiguración hacia modalidades expresivas posibles de advenir a la conciencia. En sí mismos, esos recuerdos poseían las señas de la represión. Su elucidación significaba, pues, establecer la realidad psíquica y material de sus contenidos, y la identificación de las represiones que operaron sobre la segunda realidad para producir la primera. Su elucidación, entonces, era también el estudio de las modalidades de conformación del pasado que el individuo operaba para lidiar con él como si en ello jugara su identidad. Esa transformación de lo vivido construía el pasado individual²¹⁵.

Partamos de la afirmación de que la experiencia infantil que luego no es recordada efectivamente (en la generalidad, la práctica onanista) cae bajo un manto de olvido producido por una potencia represiva. Se inicia así un período de latencia, que haría probablemente retornar esos recuerdos en la pubertad con la modificación de la economía libidinal de ese período de la vida. La súbita conformación de la corporalidad, la activación de zonas erógenas previamente dormidas, el crecimiento y transformación de los regímenes de deseos, implicaban la reemergencia de aquello reprimido. Ciertamente, no todas

²¹⁴ Weeks (1993).

²¹⁵ "Los recuerdos infantiles de los seres humanos", escribía Freud respecto a la refiguración rememorante de Leonardo, "no suelen tener otro origen; en general no son fijados por una vivencia y repetidos desde ella, como los recuerdos conscientes de la madurez, sino que son recolectados, y así alterados, falseados, puestos al servicio de tendencias más tardías, en una época posterior, cuando la infancia ya pasó, de suerte que no es posible diferenciarlos con rigor de unas fantasías. Acaso no se pueda aclarar mejor su naturaleza que evocando el modo en que nació la historiografía". (Freud, 1910c, p. 78).

las personas experimentaban un retorno inquietante, aunque la formación de rasgos neuróticos en la adolescencia era muy común.

Hemos visto la importancia de la cualidad reconfiguradora de la experiencia anterior que estaba presente en la interpretación de la cura psicoanalítica: esa decisión fue la que cerró el esquema de su propia existencia epistemológica. Cuando Freud ya no dió crédito a las fantasías de abuso infantil en sus pacientes es que comenzó a descubrir la capacidad creativa del conflicto entre lo inconciente y el yo.

La creación de las "mentiras" que Freud ya no creía estaban, entonces, dispuestas a ser interpretadas. En tanto que tales, eran el producto de un encuentro de al menos dos fuerzas en pugna, y daban cuenta de los esfuerzos del yo por defenderse de los impulsos de la llegada de las ocurrencias inconcientes a la conciencia. Se trataba entonces de fantasías protectoras. Lo primitivo sería sentido inconcientemente como una presencia ominosa, actuante luego del paso del tiempo, y aun imposible de llevar a la conciencia. Su aparición modificada, pagaba tributo a la realidad frente a la cual la aparición reprimida era injustificable. En particular, la sexualidad era tramitada por estos medios simbólicos. Su formación sería, pues, inconciente y reflejaría una búsqueda de satisfacer a través de representaciones (no olvidemos que se trata de fórmulas de compromiso) el deseo al mismo tiempo contenido y modificado. He aquí un juego de fantasías. No se trata de que una misma fantasía permanezca incólume a través del tiempo, es decir, de las experiencias humanas de los individuos, sino que estas tendrán también su historia. La tarea de interpretación analítica no es solamente la develación de una fantasía primigenia, sino la exploración de las presuntamente infinitas reverberaciones fantásticas en los diversos momentos en que la actividad fantaseadora es puesta en acción por la emergencia transformada de lo reprimido. El psicoanálisis se enfrenta, pues, con una multitud de estratos de resignificación de un acontecimiento traumático primero que también fue tramitado imaginariamente. Para Freud,

cómo en la época temprana se vivía la práctica onanista y cómo luego esta aparecía en posteriores retornos eran por lo tanto eminentemente inconcientes²¹⁶.

El acontecimiento reprimido era concebido por Freud bajo la forma del trauma, es decir, de una alteración del estado previo psicológico que dejaba una marca indeleble en su estructura. Esa huella mnémica no podría borrarse hasta que fuera llevada efectivamente hasta la conciencia y sus efectos patológicos (alteraciones del yo) fueran eliminados.

En el principio del recuerdo reside el trauma. Veamos algunos pocos ejemplos del retorno de lo reprimido en Freud. Su análisis fue siempre la condición de su trabajo terapéutico y de la interpretación historiográfica.

En el caso del pequeño Hans, la tematización del retorno de lo reprimido alcanzó una importancia notoria. "¿En virtud de qué influjo llegó la situación descrita en Hans al vuelco, a la mudanza, de la añoranza libidinosa en angustia? ¿En qué extremo sobrevino la represión?", se preguntaba Freud. Su primera respuesta encontraba la razón en un conflicto surgido entre un interés de saber y una economía pulsional muy activa. Esta colisionaría con una realidad que estaba en contra de la realización de esos deseos, creando el síntoma que lo aquejaba. ¿Qué explicaba para Freud, pues, la emergencia de lo reprimido en el hijo de M. Graf?

"Difícil es decirlo", señalaba Freud, "y sólo se lo podría decidir mediante la comparación con varios análisis parecidos. Hasta que no venga en nuestro auxilio una experiencia ulterior, considero materia discutible que el movimiento lo iniciara la incapacidad intelectual del niño para solucionar el difícil problema de la concepción de los hijos y para aplicar los impulsos agresivos desprendidos por el acercamiento a esa solución, o que el vuelco lo produjera una incapacidad somática, una intolerancia constitucional a la satisfacción masturbatoria ejercida de manera regular, a causa de la mera persistencia de la excitación sexual con una intensidad tan alta.

"(...) la neurosis se anudó directamente a esa vivencia accidental [la caída del caballo de la diligencia] y conservó su huella en la entronización del caballo como objeto de angustia. A esa vivencia, en sí y por sí, no le corresponde una 'fuerza traumática'; sólo la anterior significación del caballo como asunto de predilección, y el interés y anudamiento a la vivencia de Gmunden, más apta para el trauma, cuando Fritzl se tumbó en el juego al caballo, así como la ligera vía asociativa desde Fritzl hasta el padre, dotaron de eficacia tan grande a ese accidente observado por casualidad. Y aun es probable que tampoco esas referencias hubieran bastado si esa misma impresión

²¹⁶ "Las fantasías inconcientes pueden haberlo sido desde siempre, haberse formado en lo inconciente, o bien -caso más frecuente- fueron una vez fantasías concientes, sueños diurnos, y luego se las olvidó adrede, cayeron en lo inconciente en virtud de la 'represión'. En esta segunda alternativa su contenido pudo seguir siendo el mismo o experimentar variaciones, de suerte que la fantasía ahora inconciente sea un retoño de la antaño conciente. Por otra parte, la fantasía conciente mantiene un vínculo muy importante con la vida sexual de la persona; en efecto, es idéntica a la fantasía que le sirvió para su satisfacción sexual durante un período de masturbación. El acto masturbatorio (...) se componía en esa época de dos fragmentos: la convocación de la fantasía y la operación activa de autosatisfacción en la cima de ella". Freud (1908a, p. 142).

no se mostraba apta, merced a la flexibilidad y multivocidad de los enlaces asociativos, para tocar también el segundo de los complejos que en Hans acechaba en lo inconsciente, el del parto de la madre grávida. Desde ahí quedaba expedito el camino para el retorno de lo reprimido, y se lo recorrió de tal manera que el material patógeno apareció refundido (trasladado) sobre el complejo del caballo, y los afectos concomitantes aparecieron uniformemente mudados en angustia.²¹⁷

Del mismo modo, podemos observar cómo Freud consideraba determinante la elección primitiva de objeto para el infante. El narcisismo que cubre las experiencias primeras del niño o de la niña son decisivas para sus posteriores elecciones de objeto. Estas no harán sino relacionarse con las reminiscencias de la vivencia anterior, y de allí la falta que siempre se sentirá por más que se posea innumerables objetos de deseo, por más que se compruebe las delicias de infinitos amores, ninguno será el logro definitivo, pues no podrían asimilarse al pecho materno.

"...a consecuencia de la acometida de la elección de objeto en dos tiempos separados por la interposición de la barrera del incesto, el objeto definitivo de la pulsión sexual ya no es nunca el originario, sino sólo un subrogado de este. Ahora bien, he aquí lo que nos ha enseñado el psicoanálisis: toda vez que el objeto originario de una moción de deseo se ha perdido por obra de una represión, suele ser subrogado por una serie interminable de objetos sustitutivos, de los cuales, empero, ninguno satisface plenamente. Acaso esto nos explique la falta de permanencia en la elección de objeto, el 'hambre de estímulo' que tan a menudo caracteriza la vida amorosa de los adultos".²¹⁸

De allí en más el varón en la vida amorosa de la mujer heterosexual o la mujer en la lesbiana, no serán sino sustitutos de aquel objeto (al principio inescindible) originario, genuino. En un texto de 1910 Freud utiliza una metáfora a la cual no se debería, a nuestro entender, quitar fortaleza. Dice Freud:

"En la vida amorosa normal quedan pendientes sólo unos pocos rasgos que dejan traslucir de manera inequívoca el arquetipo materno de la elección de objeto (p. ej., la predilección de ciertos jóvenes por mujeres maduras); el desasimiento de la libido respecto de la madre se ha consumado con relativa rapidez. En cambio, en nuestro tipo ella se ha demorado tanto tiempo junto a la madre, aun después de sobrevenida la pubertad, que los objetos de amor elegidos después llevan el sello de los caracteres maternos y todos devienen unos subrogados de la madre fácilmente reconocibles. Aquí se impone la comparación con la forma del cráneo del recién nacido: si el parto es prolongado, cobrará la que le imprima la abertura pelviana de la madre"²¹⁹.

Esta metáfora del cráneo muestra la capacidad determinante que la experiencia primera posee para la biografía posterior del individuo. No en el sentido de que el futuro psíquico no poseyera novedades ni alterara la modalidad de existencia del recuerdo. La reminiscencia

²¹⁷ Freud (1909b, pp. 109-110).

²¹⁸ Freud (1912d, p. 182).

²¹⁹ Freud (1910h, p. 162).

será una marca indeleble, pero en todas sus apariciones lo hará a través las mediaciones que ocurran contextualmente.

En todos estos ejemplos podemos observar cómo para Freud, de una manera u otra, el retorno de lo reprimido es inevitable. ¿Cómo podría ser de otra manera? La existencia de lo inconciente no podía eliminarse de la realidad psíquica de la vida humana. Con el pasó del tiempo, Freud fue cada vez más propenso a reconocer la potencia de lo inconciente. Si durante los primeros veinte años del siglo XX lo opuso a lo conciente, este lugar era con todo de notable vigor: lo inconciente obligaba a lo conciente, al yo, a debatirse en mil esfuerzos y malabares para transigir el principio de placer que lo inconciente exigía que se realizara con los peligros que la realidad significaba (en desmedro del yo) para una realización tal. Con el transcurso de los años y claramente durante las dos últimas décadas de su vida, Freud fue resignando con lentitud pero sin pausa la capacidad autónoma del yo, reconociendo sectores inconcientes en el mismo, considerándolo como una región (exterior) del "ello". Progresivamente, pues, la posibilidad de entender la conciencia humana como una expresión de una *ratio* se hacía menos posible de defender. No es que Freud haya resignado la búsqueda de una ampliación de las fuerzas del yo, sino que cada vez algún optimismo temprano fue aceptando lo que para él era la evidencia del gobierno de los seres humanos por sus deseos incontrolables y no por su razón.

Ahora bien, hasta aquí hemos visto que el retorno era de figuraciones, imaginarias, de experiencias vividas. No importaba tanto que estas reflejasen una realidad real, sino que dieran cuenta de un proceso represivo y transformador. La construcción de las fantasías podía explicarse por la biografía de los individuos. Era precisamente el devenir sujeto del pequeño e indefenso ser apenas nacido el que podría explicar la existencia de operaciones psíquicas, tomando en cuenta su economía libidinal, la necesidad de la construcción de un yo para lidiar con el "mundo exterior", la aceptación y lucha con los poderes ajenos que amenazaban la explayación de los deseos, la elección de objeto y, fundamentalmente, el logro del amor de otras personas.. El tratamiento psicoanalítico que se articulaba en torno

a estos supuestos funcionaba como una exploración arqueológica de la experiencia del individuo. Las palabras de este o esta era la piedra de toque de la interpretación, la única referencia existente, por débil y fluctuante que fuera en cuanto a su nivel referencial. La transferencia lograba reinstituir las mociones libidinales y agresivas que estaban en juego en la conformación de los síntomas. Si la temprana existencia ya dejaba esas marcas indelebles que hemos visto que legaba para Freud, era precisamente esa experiencia la determinante y no otra. Como la configuración pulsional fue durante tanto tiempo una herencia cuyas consecuencias no podían separarse de la experiencia (en tanto que tal irreductible al pasado sino actualizada en contextos diversos y cambiantes), la biografía del sujeto estaba siempre abierta a novedades, a veces radicales.

Con la modificación referida del lugar del yo respecto de lo inconciente, que aparecería en la tónica segunda como el ello, Freud comenzó a pergeñar la idea de que otros rasgos podían ser tan decisivos como las experiencias para la biografía. Estos rasgos eran las herencias constitucionales, es decir, ciertas cualidades biológicamente transmitidas que condicionaban el futuro del desarrollo individual.

En *Moisés y la religión monoteísta*, es decir al final de su vida, Freud derivaría amplias consecuencias de ello para la historia de la humanidad. La hipótesis de un sustrato pulsional que sería una condición de posibilidad de la experiencia sería ampliada a una afirmación de la herencia de caracteres psíquicos que modificaban la comprensión toda de la historia de la cultura. Según los recuerdos de Ernest Jones, la persistencia de Freud fue sobre ello incommovible²²⁰, aunque no estamos convencidos de que Jones evaluara correctamente las complejidades del lamarckismo freudiano.

²²⁰ "...Freud no cedió un ápice en cuanto a su creencia en la herencia de los caracteres adquiridos. Pude comprobar hasta qué punto llegaba su firmeza en esto durante una conversación que mantuve con él el último año de su vida, acerca de una frase que quería que cambiara (en el libro sobre Moisés), frase en la que expresaba el punto de vista lamarckiano en términos universales. Le dije que, por supuesto, tenía el derecho de sostener cualquier opinión que quisiera en su propio terreno (la psicología) aun cuando contrariara todos los principios biológicos, pero le rogaba que suprimiera el párrafo en que aplicaba su idea a todo el campo de la evolución biológica, dado que ya ningún biológico [sic] responsable lo consideraba sostenible. Todo lo que dijo fue que todos ellos estaban

6. Filogénesis y ontogénesis en el caso del Hombre de los Lobos

El relato del Hombre de los Lobos fue escrito por Freud poco tiempo después de haber publicado *Tótem y tabú*. Esta cercanía de tiempos de escritura es perceptible en la hechura de este caso fundamental, pues allí se reubicaban teóricamente los desarrollos conceptuales que se habían consolidado desde su anterior caso largamente relatado: el del Hombre de las Ratas. Pues bien en este texto publicado recién en 1918, ciertas conjeturas que previamente aparecían esporádica y tentativamente, entonces adquirirían una potencia interpretativa decisiva.

En el historial podemos reconocer tres temas concernientes a nuestro tema:

1. La elaboración de un relato filogenético en explícita relación con el ontogenético.
2. La elaboración clínica de un concepto de repetición y de retorno de una impresión causada en la escena primaria.
3. El desarrollo de la moral y la religión como expresiones de la formación de un ideal del yo y de una instancia psíquica crítica.

En términos de la propia "intención" expresada por Freud, el caso refiere a la comprensión de los efectos actuales de una fobia infantil, a través de la interpretación de un sueño crucial. El paciente, un rico joven ruso, acusaba una dolencia de etiología psíquica que en la interpretación de Freud debía su persistencia a un irresuelto conflicto de la infancia. En efecto, durante su niñez el Hombre de los Lobos había sufrido una fobia, cuyos efectos retardados, sumados a la posterior modificación de la economía pulsional del individuo, derivaban en el complejo sintomático que lo aquejaba en la actualidad.

El sueño que recordaba haber experimentado cuando tenía dos años y medio parecía remitir, según la hipótesis de Freud, a la contemplación de una escena sexual anal entre su madre y su padre aproximadamente un año antes. La visión del sueño que lo había estremecido consistía en una imagen estática de seis o siete lobos sentados inmóviles y con sus colas rígidas en las desnudas ramas de un nogal. Los lobos, lo observaban fijamente. De ese sueño parecía haberse derivado una fobia a los perros y una serie muy compleja de reformulaciones

de la escena primaria. Su vida amorosa y sus enfermedades serían repeticiones de identificaciones y fijaciones experimentadas en aquella noche de verano en que pudo ver, acosado por una fiebre estival, la relación sexual decisiva.

La interpretación de Freud es muy instructiva, pues la escasez de datos ciertos referidos por el paciente y la complejidad de las resignificaciones, exigían un esfuerzo para conformar un relato. En otras palabras, puesto que Freud suponía que una ilación recorría y unía los múltiples acontecimientos psíquicos en una biografía²²¹, era necesaria la construcción de una trama que articulara con un tema decisivo un conjunto en apariencia heterogéneo de sucesos. Por ello, las implicancias de la escena primaria deberían reencontrarse en las diversas escenas posteriores. ¿Cómo lograba Freud hallar el elemento común en la biografía psicológica del paciente ruso? Apelando a dos estrategias: 1) la teoría de la filogénesis y 2) la recurrencia a una comprensión de la repetición.

En efecto, el caso del Hombre de los Lobos parecía exigir una comprensión que fuera más allá de las escasas "evidencias". El paralelo entre el desarrollo de la especie y aquel individual era el marco de la lectura freudiana. Los datos fragmentarios encontraban de esta manera un sentido en un relato mayor que los contenía y que establecía su significado profundo. Tanto el sueño como la fobia más tardía no serían sino reemergencias, conformadas ontogenéticamente, de predisposiciones heredadas, es decir, filogenéticamente adquiridas.

El devenir de la historia de la fobia expresaba la ubicación del niño en una escala evolutiva cuando el "trauma" de la "escena primaria" advino. La visión del sexo anal había caído en el terreno de lo inconciente hasta que, presumía Freud, la observación de una cópula entre perros había despertado las huellas mnémicas soterradas, desencadenando, a través de una serie de identificaciones y desplazamientos, la fobia y conformando el deseo de objeto posterior.

Ahora bien, en esta comprensión de Freud existía el supuesto de que la preferencia de su paciente por el sexo anal mostraba la persistencia de fijaciones libidinales

arcaicas. Siendo el contacto pene-vagina el resultado de una evolución corporal y una organización pulsional, los estadios previos que conducirían a los cuerpos (ya) sexuados hasta adecuarse a la matriz heterosexual eran considerados como etapas primitivas y, por ende, relativas al pasado. En páginas anteriores hemos visto cómo Freud sostenía una equivalencia entre inconciente, primitivismo y neurosis. En este historial esa idea persistía, adquiriendo una fuerza renovada. Puesto que inconciente y arcaico, el deseo sexual a tergo no podía tramitarse en la conciencia sin deformaciones y sanciones.

El sexo anal estaría ligado a ejercicios de tiempos lejanos y superados. El pensamiento "crítico", le parecía a Freud llevar a explicar de ese modo la preferencia por esta organización de las zonas erógenas de su paciente:

"Por cierto que el juicio crítico tiene derecho a objetar aquí que tal predilección sexual por las partes posteriores del cuerpo es un rasgo universal de las personas inclinadas hacia la neurosis obsesiva [*solche sexuelle Bevorzugung der hinteren Körperpartien ein allgemeiner Charakter der zur Zwangsneurose neigenden Personen sei*] y no justifica que se la derive de una particular impresión recibida en la infancia. Pertenece a la ensambladura de la propensión anal-erótica y se cuenta entre los rasgos arcaicos que singularizan a esta constitución [*welche diese Konstitution auszeichnen*]"²²¹.

Retengamos la potencia con que en este fragmento funciona la suposición de las "propensiones" heredadas que al menos en este caso se le presentaban a Freud como más eficaces que las "impresiones" infantiles. Y es que la adquisición de sensaciones y representaciones, en el marco de su comprensión filogenética, no se realizaba sin unas "disposiciones" heredadas. Era en la comprensión de las cualidades asignadas a tales reapariciones de "huellas" prehistóricas donde residía, a nuestro entender, el núcleo de la narración de este caso.

Podemos reconocer dos temas anudados en la cuestión. Hemos argumentado que el lamarckismo de Freud era "más fuerte" en la herencia pulsional y "más débil" en la herencia cultural, señalando que esta última podía explicarse, más que por la impresión genética de saberes y representaciones, por la persistencia inconciente de palabras que retornarían en sus significados disruptores (reprimidos) en ciertos momentos de la historia de las

²²¹ Una razón adicional consistía en que el "determinismo" freudiano no deseaba abandonar al azar o a la discreción sucesos psíquicos (incluidas las representaciones) que no parecían concordar con los rasgos del sueño revelador-ocultador.

sociedades humanas. Por otra parte, vimos que la eficacia de la herencia pulsional tampoco podía entenderse, en el nivel individual, sin la inscripción de estas "energías" en el contexto de la ley del padre, es decir, de la cultura. Que en el largo plazo (filogenético) su circulación fuera lamarckiana no parecía ser una objeción para comprender la particularidad de cada biografía. En este caso, sin embargo, el lamarckismo de Freud parece ser más firme que en análisis anteriores, puesto que la conexión entre desarrollo evolutivo corporal y significación cultural no carece de sustento. Veamos dos textos:

..."el niño -como el adulto- sólo puede producir fantasías con un material adquirido de alguna parte; el niño tiene cerrados algunos caminos que le permitirían esa adquisición -la lectura, por ejemplo-, y el lapso de que dispuso para lograrla es breve y resulta fácil compulsar esas fuentes"²²³.

La formación de las fantasías (como la que informa el sueño de los lobos o la quizás físicamente inexistente cópula entre padre y madre) aparece como imposible de salir de la nada. En apariencia la propensión a "ver" ciertas imágenes también sería transmitida filogenéticamente. Ese "material adquirido de alguna parte" remite tanto a la experiencia posible de observar el coito a tergo, como a una predisposición heredada. También la maduración que Freud suponía despertada en el estadio genital estaba conectada con una relación entre corporalidad y cultura que señalaba en conceptos de argumentación evolucionista. Que la sexualidad genital (vagina-pene) era la consumación del desarrollo orgánico-pulsional evolutivo muestra sus rasgos valorativos en Freud cuando constatamos que el atraso en este desarrollo se correspondía con bajos niveles culturales. Repetidamente, antes y después de este historial, Freud supuso un hecho que presuntamente demostraba esta convicción, a saber, el significado cultural de la micción.

Asociado a los órganos genitales (Freud parecía pensar este tema teniendo en mente siempre el falo), la micción poseía desde los primeros tiempos de la humanidad un peligro particular, pues la incontinencia equivalía a una falta de control sobre los deseos propios. En el caso del Hombre de los Lobos, su gesto de orinar frente a una sirvienta que lo habría excitado sexualmente al desplazarse sobre ella el deseo por su madre, sería una

²²² Freud (1918b, p. 40; SA, VIII, p. 160).

expresión de la genitalidad que prevalecía en su economía libidinal, junto a la cual existía también un elemento de la etapa anal de la organización de las zonas erógenas. Ahora bien, mientras la micción frente a la sirvienta parecía enorgullecer al niño, esa no era la reacción corriente, hecho que Freud explicaba por la transmisión de concepciones culturales a través de la historia. De este modo, las prácticas corporales estarían construidas a través de resignificaciones culturales que permanecerían sin embargo activas y serían eficientes. Freud lo explicaba claramente respecto a la micción. "Es muy asombroso", escribía, "que la reacción de la vergüenza se conecte de manera tan estrecha con la micción involuntaria (tanto diurna como nocturna), y no, como uno habría esperado, también con la incontinencia intestinal. La experiencia no admite ninguna duda sobre este punto. Da que pensar, asimismo, el nexo regular entre la incontinencia y el fuego. Es posible que en estas reacciones y nexos estén presentes unos precipitados de la historia cultural de la humanidad, de raíces más profundas que todo cuanto se ha conservado para nosotros por sus huellas en el mito y en el folklore"²²⁴.

Esta cita nos permite dirigirnos directamente al problema de si la "escena primaria" consistió en una representación realmente observada y luego modificada, o si se trató en realidad de un relicto compartido por la humanidad.

Por una parte, Freud argumentaba por la "verdad" de la escena primaria. Frente a un Jung que insistía en la figuración retrospectiva que explicaría las fantasías, Freud intentaba defender la existencia de economías del deseo en los primeros años de la vida individual. El fin de Freud era claro: sostener una teoría de la sexualidad infantil y, en última instancia, la causación erótica de las neurosis.

Un problema argumentativo surge aquí impropio: si la fantasía de la "escena primaria" es sólo filogenéticamente adquirida, la teoría sexual pierde buena parte de su capacidad explicativa. Frente a esa propuesta, que era la de Jung, Freud persistía en mantener la importancia final y decisiva de las experiencias vividas ontogenéticamente:

²²³ Freud (1918b, p. 53).

²²⁴ Freud (1918b, p. 85). Véanse las alusiones en Freud (1905e, p. 63-4; 1930a, p. 89; y en general, 1932a).

"En cuanto a reconocer esta herencia filogenética estoy por completo de acuerdo con Jung; pero considero metodológicamente incorrecto recurrir a una explicación que parta de la filogénesis antes de haber agotado las posibilidades de la ontogénesis; no entiendo por qué se impugnaría con obstinación a la prehistoria infantil una significatividad que se está pronto a conceder a la prehistoria ancestral. No puedo pasar por alto que los motivos y las producciones filogenéticas requieren a su vez de un esclarecimiento que en toda una serie de casos puede procurárseles desde la infancia individual. Y para concluir, no me asombra que, conservándose idénticas condiciones, ellas hagan resucitar en los individuos *por vía orgánica* lo que otrora adquirieron en la prehistoria y han heredado como predisposición a readquirirlo"²²⁵.

Pero a pesar de la crítica al psicólogo de Zurich, era evidente en la escritura de Freud que una condición para la contracción de la enfermedad (y en general para la repetición de actos psíquicos) era la persistencia "por vía orgánica" de adquisiciones culturales naturalizadas en el cuerpo. La crítica a Jung, pues, era más naturalista que la posición del objeto de la crítica, más el "príncipe heredero" propenso a recurrir a "arquetipos" representacionales aunque también usuario de las metáforas biológicas. La exigencia de una atención más centrada en los primeros años de la evolución individual cumplía una función clínica importante en la medida en que la etiología concreta de un acontecer biográfico no podía enfrentarse con suposiciones generales sobre las "disposiciones" superindividuales, es decir, por características de la especie filogenéticamente desarrolladas.

Pero no habría que subestimar la capacidad constitutiva que Freud asignaba a la conformación filogenética del individuo que estudiaba. En un pasaje crucial del historial, Freud declaraba que en su opinión la existencia del "trauma" era en verdad no decisiva para la explicación de la escena primaria. Sabemos que la persistencia de la noción de trauma había sobrevivido desde su desmentida en 1897, pero también que el contenido fantasmático de tal acontecimiento decisivo era reconocido y crecientemente ampliado. Los límites de esta modificación de la concepción del contenido fantasmático de las neurosis, en nuestra perspectiva, muestra en esta insistencia de la eficacia de las representaciones heredadas su ambigua subordinación al lamarckismo inveterado que lo llevó a reconocer que la importancia de la filogénesis era tanta como la reconocible en la ontogénesis. Así las cosas, Freud sostenía que desestimar la ocurrencia objetiva de la escena primaria no sería una objeción para negar su eficacia retardada, pero no respecto a una experiencia

²²⁵ Freud (1918b, p. 89). El subrayado es nuestro.

traumática del primer año de vida, sino respecto a las disposiciones transmitidas hereditariamente. "Me gustaría mucho saber", escribía, "si la escena primordial fue en mi paciente fantasía o vivencia real, pero remitiéndose a otros casos parecidos es preciso decir que en verdad no es muy importante decidirlo. Las escenas de observación del comercio sexual entre los padres, de seducción en la infancia y de amenaza de castración son indudablemente un patrimonio heredado, herencia filogenética, pero también pueden ser adquisición del vivenciar individual"²²⁶. Se trata de una reflexión donde se percibe la duda sobre su valencia particular y sobre los límites de su posible extensión para una teoría general de las neurosis.

Con esta afirmación respecto a la predisposición a representar mediante representaciones acontecidos heredados, no alcanzamos aun a percibir la amplitud de la eficacia de la teoría de la filogénesis en este caso. Pues si una constitución arcaica llevó a su paciente a preferir unas zonas erógenas frente a otras supuestamente más "normales" y por ende facilitó la emergencia de una fobia, al mismo tiempo Freud planteaba que ese temor a los animales representaba tanto una marca tardía de los tiempos totémicos de la humanidad, como la emergencia de un poder que se le presentaba como una instancia crítica y prohibitiva. La figura paterna era la representación primaria de los obstáculos intrínsecos al libre saciamiento de los deseos sexuales y agresivos. En el Hombre de los Lobos una herencia arcaica conviviría con una activación de las zonas genitales, es decir, con una organización más desarrollada del organismo individual. En esta combinación de "tiempos" de desarrollo, donde en una elección de objeto heterosexual coexisten organizaciones pulsionales diversas, la ley del padre sigue siendo el borde del deseo. Un límite que a través de la amenaza de castración establece los lugares que cada sujeto debe ocupar, a riesgo de ser reducido a una posición sexual "pasiva" (o "femenina"). Pues bien, el niño ruso -según el relato que Freud informa- no habría padecido la amenaza del padre, sino de una niñera.

²²⁶ Freud (1918b, p. 89).

¿Se constituyó allí un temor a la castración por una mujer? De ninguna manera, si hemos de creerle a Freud. Nuevamente, una fuerza dominante venida de la experiencia antiquísima de la humanidad se superpone, sometiéndola, a la eventualidad fáctica de la amenaza de castración. Con una certeza de la cual no dió en su texto abundantes razones, Freud explicaba la supremacía de la historia sobre la biografía:

"Es indudable que hacia esa época el padre había devenido para él aquella persona terrible de quien amenaza la castración. El Dios cruel con quien luchaba entonces... El varoncito tiene que cumplir aquí un esquema filogenético [*ein phylogenetisches Schema zu erfüllen*] y lo lleva a cabo *aunque sus vivencias personales no armonicen con él*. Las amenazas o indicios de castración que había experimentado partieron más bien de mujeres, pero ello no pudo demorar largo tiempo el resultado final. En definitiva pasó a ser el padre, a pesar de todo, aquel de quien temía la castración. En este punto la herencia prevaleció [*siegte*] sobre el vivenciar accidental; en la prehistoria de la humanidad era sin duda el padre quien ejecutaba la castración como castigo, atemperándola más tarde en circuncisión"²²⁷.

Vemos, pues, que la conformación sexual no solamente estaba regimentada por la herencia, sino que el esquema de asignación de roles a ciertos sujetos también era definido por patrones establecidos antes de la existencia concreta de cada individuo. ¿Qué significaba que el "padre" ocupa el lugar de la instancia castradora? Que representaba una "posición" que existiría como condición de posibilidad de la existencia no pudo ser la opción de Freud, pues en ese caso también una mujer podría ocuparla. ¿Acaso debemos entender que la posesión del falo, en una situación de autoridad y poderío, trasladaba al padre el poder de la castración? Para que esto haya sido posible Freud tuvo que sostener una convicción: que el pene representaba una posición de goce y poder. En el capítulo anterior vimos a propósito de la tematización freudiana de lo femenino que la conexión de esta creencia con la posesión del pene (y con su falta en las mujeres) no podía explicarse sólo en términos simbólicos. En efecto, Freud suponía que la posesión del pene tenía adosadas una serie de creencias que constituían lugares valorativamente marcados por los cuales la castración era intrínsecamente temible y su resultado naturalmente mancillante. La vinculación entre el "lugar del padre" y el padre concreto se estrechaba en la "obvia" asignación de significado al pene. En el historial que discutimos, el fragmento recién citado muestra la potencia de

²²⁷ Freud (1918b, p. 80; SA, VIII, p. 200-201). Los subrayados son nuestros.

esa vinculación, sin duda indicadora de las creencias culturales de Freud. Pensador propenso a actuar y escribir en términos de "padre"²²⁸, Freud hallaba también un espacio para ubicar su omnipresencia en la explicación filogenética de la fobia infantil.

En esta historia de una neurosis infantil, empero, es de notarse que lo que se buscaba explicar no era esa neurosis en sí misma, sino que, a través de su estudio se analizaba tanto a un niño como a un adulto aún ligado a las consecuencias de la "escena primaria". En tal sentido, la presencia de la historia humana en cada individuo era para Freud tan válida para la infancia como para la madurez. Aun cuando reconocía la superación progresiva de las fuerzas primitivas por la razón, no había motivos para dejar de lado su eficacia en la vida de las personas maduras. "Ese instinto", señalaba Freud, "sería el núcleo de lo inconciente, una actividad mental primitiva que luego la razón de la humanidad -a esta razón es preciso adquirirla- destrona, superponiéndosele, pero que con harta frecuencia, quizás en todas las personas, conserva la fuerza suficiente para atraer hacia sí los procesos anímicos superiores"²²⁹. En estas expresiones se anticipaban con menor elaboración las preocupaciones que durante las décadas de 1920 y de 1930 llevaron a Freud a preguntarse por la lucha entre las fuerzas de la razón (el yo) y de lo inconciente (ello y superyó).

Ahora bien: ¿era el caso del Hombre de los Lobos demostrativo de una condición de la contracción de neurosis y de la inscripción en la cultura? ¿Fueron los principios de la filogénesis el resultado de una convicción más profunda, a saber: que el cuerpo está biológicamente conformado y que, para cada individuo, es previo a la cultura? Hemos visto que la "impresión" de las experiencias estaba -para Freud- culturalmente condicionadas, pero que para cada individuo se le presentaba como un pasado dado, se le presentaba ominosamente como un destino. El cuerpo era destino para las mujeres, pero también podía serlo para los hombres. Para el Hombre de los Lobos, dada su organización pulsional, fue

²²⁸ Cf. Weier (1996).

²²⁹ Freud (1918b, p. 109): "Diese Instinktive wäre der Kern des Unbewussten, eine primitive Geistestätigkeit, die später durch die zu erwerbende Menschheitsvernunft entthront und überlagert wird, aber so oft, vielleicht bei allen, die Kraft behält, höhere seelische Vorgänge zu sich herabzuziehen" (1918b, SA, VIII, p. 230).

ciertamente una herencia determinante. Buscando orígenes "científicos" Freud concluyó en derivar de la herencia una condición formativa insuperable y aun más poderosa que la conflictividad ontogenética. Tal confianza no fue, sin embargo, un resultado aislado al sujeto bajo tratamiento, sino que incidió profundamente en la concepción de la cura que a partir de entonces, y hasta "Análisis terminable e interminable", habría de guiar la comprensión freudiana de las "patologías".

Los esquemas filogenéticos no anularían, ciertamente, la facticidad de las experiencias infantiles. Comprender esto parece tan sustantivo como señalar la fuerza de la herencia. En el espacio de ambas posibilidades extremas Freud debatía su comprensión del caso del Hombre de los Lobos. Una formulación que me parece una síntesis de las propuestas puras es aquella que también aparece en el historial, según la cual las experiencias concretas exigirían la adopción, aparentemente mediatizada, de los rasgos heredados. Todo sucede como si para enfrentar las exigencias de la vida pulsional y afectiva habría que recurrir a herramientas de inteligencia de la "realidad" que no pueden obtenerse de lugar alguno, sino de ciertos atributos que acercan al ser humano a la animalidad²³⁰. Esclavizado por sus pulsiones pero teniendo dolorosamente en consideración el principio de realidad, la pequeña criatura que se enfrenta desquarneckida al mundo exterior organiza sus pulsiones bajo la necesidad del apuntalamiento, es decir, de la supervivencia. Sin suponer unas marcas innatas que permitirían sobrellevar el desafío constante que significa la existencia, a Freud se le hacía imposible en este caso comprender los sucesos psíquicos cuya complejidad no parecía derivable de un aprendizaje.

El "esquema filogenético" de que escribía Freud era una dotación de predisposiciones que entraban en acción una vez que las exigencias de la vida necesitaban de acciones y reacciones que no eran producto de un aprendizaje individual. Freud sintetizaba su opinión

²³⁰ "Si uno considera la conducta del niño de cuatro años frente a la escena primordial reactivada; más aun, si uno piensa en las reacciones mucho más simples del niño de 1 1/2 año al vivenciar esta escena, apenas podrá apartar de sí la concepción de que en el niño coopera una suerte de saber difícil de determinar, algo como una preparación para entender. En qué pueda consistir esto, he aquí algo que se sustrae de toda representación; sólo disponemos de una marcada analogía con el vasto saber instintivo de los animales". Freud (1918b, p. 109).

anotando que "en la historia primordial de la neurosis vemos que el niño echa mano [*greift*] de esa vivencia filogenética toda vez que su propio vivenciar no basta. Llena las lagunas de la verdad individual con una verdad prehistórica, pone la experiencia de los ancestros en el lugar de la propia [*setzt die Erfahrung der Vorahnen an die Stelle der eigenen Erfahrung ein*]"²³¹. Vemos que en una situación de tensión como es el acontecer neurótico, en su génesis y su tramitación, es cuando se evocan -por necesidad- esos saberes heredados, que no necesariamente emergen *per se*. Sin embargo, el significado de una conclusión que pareciera limitarse a un conjunto muy específico de personas, era para Freud la ocasión para mostrar cómo en la historia de la enfermedad se reproducía el desarrollo de la cultura humana. Esta derivación no nos sorprende, dado que esa información filogenética que articulaba el relato de la neurosis era también aquella que ligaba la biografía del individuo con el gran recorrido seguido por la cultura humana.

Freud instituyó en la narración de la neurosis infantil la correspondencia con la filogénesis, siguiendo paso a paso los principales trazos establecidos en *Tótem y tabú*. Una peculiar conformación orgánica habría predisuesto al niño desde su nacimiento a inscribir en su experiencia una reedición más profunda que la habitual (=normal) por la cual la fase totémica de la relación con el padre adquirió suficiente potencia como para causar una fobia defensiva. El deseo de satisfacer al padre, es decir, reemplazar a la madre en su posición "pasiva" durante la penetración anal había causado, según Freud, una reacción de defensa pues ese deseo significaba ser igual que la madre, esto es, un ser castrado. El deseo era también el vehículo de la amenaza del padre deseado. El deseo de muerte que la hostilidad frente al padre generaba, por un desplazamiento a la referida cópula canina vista casualmente habría despertado impresiones heredadas remitibles a una antigua situación en la cual el asesinato del padre primordial era compensado por la veneración del animal totémico. Temiendo a los lobos, el niño sentía horror desplazado por su padre. Pero el reconocimiento de su peligro, de la posibilidad de la castración, era también un signo inequívoco de su respeto y, finalmente, de su deseo de emulación. Así como la religión

²³¹ Freud (1918b, p. 89; SA, VIII, p. 210.) 152

habría surgido luego de una transformación de los cultos totémicos evolucionados hasta remitir nuevamente a figuras humanas o cuasi-humanas, Freud explicaba por la repetición de este suceso la propensión del niño a resolver su fobia en una beatería insistente. Esta fidelidad a la religión aparecía como una salida a la culpa tan irresistiblemente visible en la fobia: el culto religioso, el rezo, los rituales consagrados. Pero tampoco en esta fase los conflictos que la fobia contenía eran eliminados. El niño que antes había ejercido su sadismo con los insectos, mientras se dedicaba a honrar a un Dios universal también blasfemaba contra él. Insultaba a quien adoraba. Lo amaba y lo odiaba al mismo tiempo. Desde luego, para Freud ese amor y odio estaban dirigidos contra su padre. ¿Acaso la figura de Dios no es la reformulación abstracta de la imagen paterna?

Con todo, los efectos socializadores que la religión permitía al instituir modalidades de lazo social (la "masa ligada" que posteriormente veremos en *Psicología de las masas y análisis de yo*) ejercían en él sus efectos domesticadores. Sosteniendo una crítica de la religión que se hará cada vez más importante, Freud señalaba una cualidad que sin embargo no le parecía siniestra:

"Si prescindimos de estos fenómenos patológicos, podemos decir que en este caso la religión consiguió todo aquello para lo cual se la introduce en la educación del individuo. Domeñó sus aspiraciones sexuales ofreciéndoles una sublimación y un anclaje firme; desvalorizó sus vínculos familiares, y así previno un amenazador aislamiento, abriéndole una vía de conexión con la gran comunidad humana. El niño cerril, angustiado, se convirtió en un ser social, moral y educable"²³².

No otra era la condición actual de los seres humanos, quienes viviendo bajo condiciones de alta exigencia represiva podían cultivar la paz y tranquilidad que la "espiritualidad" de la cultura suponía en las loas humanistas y en las teorías del progreso ilimitado de la civilización. El caso del Hombre de los Lobos indica cómo los "logros" civilizatorios pueden albergar algo más que las tensiones de su interior. El tiempo futuro podía estar cruzado por numerosas capas del pasado, por temporalidades diversas, que evocan viejos recuerdos, que convocan a los espíritus aparentemente muertos de épocas olvidadas. La etapa más avanzada lograba coexistir con rastros de la era arcaica que, bajo el mecanismo de la repetición, retornaba ominosamente bajo los ropajes menos esperados, como neurosis,

psicosis o simplemente como repetición, como mecanismo indomable de copia. En último análisis el paciente ruso era "normal", sumamente lúcido y culto, pero también con un aspecto irreductible a las convenciones de la civilización. Una herencia arcaica lo ataba a aprendizajes que imaginariamente conjuraba y volvía a la vida desde los más oscuros tiempos de la horda primitiva, del totemismo, del nacimiento de la religión. En todo caso, así parecía representarse el proceso Sigmund Freud. Para ello componía una malla interpretativa que tejía una narración (el historial) bajo el registro de un lamarckismo cuya ambigüedades y variaciones no lo niegan, y con una mirada que hallaba en la organización libidinal genital-heterosexual la normalidad contra cuya sombra las patologías y los atavismos adquirirían toda su densidad histórica y personal. Pero quizás no sea solamente desde un evolucionismo de este tipo que pueda pensarse la narrativa freudiana del Hombre de los Lobos. Lo inconciente era lo arcaico en el presente, porque era lo indomeñable, lo otro, lo que repite.

7. Un estudio biográfico

La tesis de una continuidad matizada de la hipótesis filogenética en Freud puede seguirse todavía más retrocediendo a una época anterior a *Tótem y tabú*. El carácter biográfico del texto que analizaremos hace aun más importante la atención que prestemos a la "herencia arcaica" que podamos descubrir entre la retórica explicativa freudiana.

Freud realizó varios intentos de explorar ciertos rasgos de las biografías de personajes históricos que pueden ser vistos como esbozos biográficos o, en los intentos menos amplios, como indicaciones para las mismas. Entre ellas encontramos una interpretación de un recuerdo señalado por Goethe en su autobiografía *Poesía y verdad*, o la "neurosis demoníaca" de un pintor del siglo XVII, como también puede considerarse una exploración de la historia de la cultura el texto que intenta descifrar el significado emotivo del *Moisés* de Miguel Ángel²³². Su trabajo más extenso y denso es, sin duda, su estudio sobre Leonardo da Vinci.

²³² Freud (1918b, p. 104).

²³³ Véase Freud (1914b, 1917b, 1923d).

En su análisis, Freud (un admirador del ascetismo de Leonardo con quien, a veces evidentemente, se identificaba) sabía que por sus supuestos estaba en un registro de discusión muy distinto de los diversos tratamientos de la vida del genio italiano. Esta también fue una prevención frente a las esperables críticas que Freud nunca dejó de señalar. Puesto que Leonardo sería analizado de acuerdo a lo que suponía su economía pulsional, era necesaria una desacralización del héroe, al menos en los términos inmaculados de las bajezas humanas de sus biografías. La consideración de la sexualidad era uno de los aspectos en que la investigación por razones culturales se había detenido. El psicoanálisis, por el contrario, sabía que ninguna investigación sería efectiva sin contemplar la efectividad de ese importante aspecto de la vida de los seres humanos.

Freud ya había manifestado un interés por Leonardo en una carta a W. Fliess del 9 octubre de 1898, aunque sus nuevas referencias aparecieron recién en 1910. ¿Qué quiere explicar en el carácter de da Vinci? La dificultad de éste para terminar sus obras, la búsqueda de una finalización que nunca lo satisfacía. Esto significaba, tal como lo veía Freud, un rasgo patológico: "La brega penosa con la obra, la huida final de ella y la indiferencia hacia su destino ulterior pueden, sí, repetirse en muchos otros artistas; pero lo cierto es que Leonardo mostraba este comportamiento en grado supremo"²³⁴. Una sensación de incompletud sería una indicación de una carencia que lo llevaría, finalmente, al abandono de la pintura por la investigación científica, la cual tendría de todas maneras los rasgos obsesivos de sus trabajos artísticos.

Las informaciones sobre su vida aludían a un ascetismo muy riguroso. La "homosexualidad" que Leonardo presuntamente prefirió no fue acompañada por una práctica sexual, de manera que podría verse una nueva inhibición. La fama de su rigor ascético no significaba según Freud que Leonardo realmente no persiguiera con "pasión" un objetivo, sino que lo hacía respecto a una meta sublimada: la búsqueda de conocimiento, el deseo de saber²³⁵. Tal sublimación implicaba una inhibición de la meta sexual y el traslado de la

²³⁴ Freud (1910c, p. 62).

²³⁵ Freud (1910c, p. 69-70: "En realidad, Leonardo no era desapasionado (...) No había hecho sino mudar la

energía del erotismo a otro fin, no sexual, que retribuía al sujeto una satisfacción sustitutiva. Según la explicación de Freud, esto es posible en una minoría de individuos, que son los que se suelen distinguirse de la masa por esta capacidad, que sería más heredada que desarrollada. La búsqueda fáustica de Leonardo era precisamente una muestra cabal de tal rasgo, diríamos, spinoziano²³⁶. El resultado al que Freud llega luego de la lectura de obras biográficas sobre Leonardo es la siguiente: "...el núcleo y el secreto de su ser sería que, tras un quehacer infantil del apetito de saber al servicio de intereses sexuales, consiguió sublimar la mayor parte de su libido como esfuerzo por investigar"²³⁷. Freud justifica esta elección a través del análisis de un brevísimo texto del propio Leonardo, que habría escrito respecto a su interés por el milano:

"Questo scriver si distintamente del nibio par che sia mio destino, perchè nella mia prima ricordatione della infantia e' mi pareva che, essendo io in culla, che un nibio venissi a me e mi aprissi la bocca colla sua coda e molte volte mi percuotesse con tal coda dentro alle labbra"²³⁸.

Según Freud este recuerdo era una desfiguración de una experiencia infantil. Para justificar este procedimiento retorna a la argumentación sobre las características del recuerdo que hemos visto, así como, naturalmente, a la idea del retorno de lo reprimido. La fantasía habría transformado el nibio en el representante de la figura materna. Leonardo da Vinci, de acuerdo a las informaciones recogidas en sus biografías, habría sido abandonado con su madre por su progenitor. Su padre no lo habría deseado como hijo, pero consintió en criarlo junto a su esposa cuando esta mostró no poder concebir. El abandono impulsó a la madre a un cuidado sumamente tierno y dedicado al niño que fue el sustituto del hombre de quien se sufrió el rechazo, y en última instancia el niño fue su último refugio. La saturación de ternura que experimentó el niño lo marcaría para toda su vida. La fijación en la madre habría sido así sumamente poderosa. De hecho, la imposibilidad de terminar

pasión en esfuerzo de saber...").

²³⁶ No entraremos aquí a tratar el tema del lugar que la sublimación tuvo en la interminable de Freud. Según la opinión de W. Reich, Freud habría sido muy infeliz en su vida sexual, pero no podríamos avanzar en hipótesis al respecto que pueda apoyarse, al menos, en los textos que nosotros hemos consultado (véase Correspondencia). Reich (1970). Sin embargo, la identificación con Leonardo, también este aspecto, puede iluminar parcialmente cómo Freud se autoanalizaba. Evidentemente: *non liquet*.

²³⁷ Freud (1910c, p. 75),

²³⁸ Citado en las notas de J. Strachey a la Standard Edition, y traducida en la nota preliminar el Freud (1910c, p. 77n.).

satisfactoriamente toda obra no era sino un subrogado de la inalcanzable unidad como la que alguna vez logró con su madre. La fantasía de la cuna donde un "buitre" (*nibio*) golpea con su cola repetidamente su boca sería una expresión de un deseo homosexual, pero en realidad estaría aludiendo a los senos maternos. Estos serían el equivalente de su pene, para él el órgano del placer. La madre transfigurada en el "buitre" no haría sino tratar tiernamente al hijo; el pájaro sería también la metáfora de los senos maternos, y el mamar la verdad detrás del toque de la cola del buitre²³⁹. He aquí un procedimiento típico de la desfiguración. Escrutando el aspecto real escondido en ella es posible, para Freud, hallar su núcleo de verdad. En toda fantasía infantil existiría una "verdad histórica"²⁴⁰. Pero nos interesa rescatar una muy sutil discusión freudiana.

Nuestro autor pretende derivar de esa fantasía la vigencia de una correspondencia con deseos de la vida real de Leonardo. La refiguración de los mismos se entramaría con series simbólicas amplísimas, derivadas de un conjunto de metáforas pertenecientes a un fondo de significados elaborados por la humanidad a través de la historia. Y es que el buitre, entre los egipcios, representaba a la madre. La diosa materna era representada con caracteres de buitre, y noticias de esa significación pudieron llegar a Leonardo. Freud se cuida de señalar que el conocimiento de la relación buitre-madre que informa luego inconscientemente su fantasía, llegó a Leonardo a través de la escritura o en todo caso del habla. No hallamos una reminiscencia derivada de una "herencia arcaica" que despertaría para cumplir significaciones tardías. La asociación alguna vez leída sobre la antigua costumbre egipcia de adorar al buitre (cuyo dibujo correspondía a la pronunciación "mut") posiblemente se habría extendido a las lenguas indoeuropeas que muestran señales de esa

²³⁹ Freud (1910c, p. 82).

²⁴⁰ "A pesar de todas las desfiguraciones y malentendidos, la realidad del pasado está representada en ellos; son lo que el pueblo ha plasmado con las vivencias de su época primordial bajo el imperio de motivos antaño poderosos y hoy todavía eficaces. Si uno pudiera deshacer esas desfiguraciones -para lo cual debería conocer todas las fuerzas eficaces-, no podría menos que descubrir la verdad histórica tras ese material fabuloso. Lo mismo vale para los recuerdos del a infancia o fantasías de los individuos. No es indiferente lo que un hombre crea recordar de su infancia; por lo común, tras los restos mnémico no bien comprendidos por él mismo se esconden inestimables testimonios de los rasgos más significativos de su desarrollo anímico". Freud (1910c, p. 79).

transmisión (*Mutter, Mother, madre, etc.*), facilitando el reemplazo de la madre por el buitre.

Freud comete un error en toda esta elucidación, pues la traducción del recuerdo de Leonardo al alemán que Freud empleó equivocó el término al verter *nibio* por *buitre*, cuando en realidad significa en italiano *milano*. La cadena de los razonamientos de Freud se desmorona entonces. ¿Continúa valiendo el golpeteo de la cola del milano como un recuerdo deseante de la madre? En todo caso, la explicación de Freud está destinada a indicar un proceso de constitución de una verdad en el deseo expresado distorsionado en la fantasía. La pérdida de convencimiento de la interpretación se ve indudablemente afectada por este desliz.

Freud intentó ir más allá de la simple constatación de los efectos retardados de las experiencias infantiles. Trató de explicar cómo trabajaba Leonardo y cuales eran sus principales preocupaciones figurativas. Respecto a la obsesión en el trabajo, la puntiliosidad y la permanente insatisfacción ya hemos dicho algunas palabras, que remiten a la falta del amor materno que no podía alcanzarse con ningún objeto de amor y con ninguna obra. Esta y aquel estaban derrotados *a priori* por el amor materno convertido en ideal del yo. La madre, empero, perseguiría sus empeños hasta lugares más recónditos. En efecto, para Freud la repetición de la famosa sonrisa de Gioconda podría entenderse como el reencuentro de la sonrisa materna en la expresión facial de la mujer a quien debía retratar. Esa sonrisa indescifrable para las posteriores generaciones habría cautivado a Leonardo por hacerle rememorar el amor de la madre. Freud reconoce esa misma expresión en las pinturas de Leonardo posteriores al retrato de la florentina.

Su experiencia infantil también podría conciliarse con otro motivo de sus obras. En ellas aparecen dos figuras femeninas, una madre y una hija, junto a niño (o dos) hijo de la hija. Freud creyó que esa representación que Leonardo hizo en varias oportunidades representaba a las dos madres que tuvo: su madre "real" y la esposa de su padre, su madrastra. Llamaba la atención del psicoanalista la escasa diferencia en contextura y

juventud de las dos figuras representadas en la representación pictórica, y no serían otra cosa que la superposición de ambas madres cuyas edades, realmente, no habrían diferido demasiado²⁴¹.

La infancia de Leonardo era, pues, para Freud la clave de su historia futura, era la llave de su biografía. La reminiscencia de esa época realmente feliz cuando era una sola persona con su cariñosa madre marcó su persona. Freud no halla en su pasado, empero, el destino de su porvenir, sino más bien las huellas con la que no podría dejar de lidiar. La homosexualidad de Leonardo que Freud refiere no es para éste un producto de unas disposiciones constitucionales sino el derivado de la falta de la figura paterna que, aparentemente, con su imposición habría llevado a la "correcta" elección de objeto. Su falta, suceso totalmente contingente, condujo a la "incorrecta" homosexualidad²⁴². No nos interesa aquí la normalidad heterosexual que Freud predica, sino la apertura de lo posible que persiste en la biografía a pesar de la infancia, sin desmedro de las marcas derivadas de esa etapa fundamental. Decisiva principalmente para Leonardo, que pudo modificar el destino de sus deseos, sublimarlos en sus creaciones inmortales, lo que no es dado a todas las personas. Pero el modo de hacerlo no lo alejó de sus recuerdos. Convivió toda su existencia con los mismos. Los tuvo junto a sí en la minuciosidad con que administraba su dinero, en las figuras que elegía representar, en la imposibilidad de acabar sus obras. Leonardo, un genio de la humanidad, persistió siempre en su posición de niño. "En muchos aspectos", concluía Freud, "el gran Leonardo siguió siendo infantil toda su vida; se dice

²⁴¹ Sobre esta lectura también podría anotarse una objeción: se trataba en realidad de unas figuras que eran más habituales que lo sabido por Freud. Leonardo estaría, de esa manera, siguiendo un patrón figurativo más que creando un sentido propio a través de tal modelo representacional.

²⁴² "Sadger ha destacado", argumentaba Freud, "que la madre de sus pacientes homosexuales era a menudo un marimacho, una mujer con enérgicos rasgos de carácter, capaz de expulsar al padre de la posición que le corresponde; en ocasiones yo he visto lo mismo, pero he recibido una impresión más fuerte de aquellos casos en que el padre faltó desde el comienzo o desapareció tempranamente, de suerte que el varoncito quedó librado al influjo femenino. De todos modos, parece como si la presencia de un padre fuerte asegurara al hijo varón, en la elección de objeto, la decisión correcta por alguien del sexo opuesto". (1910c, pp. 92-93). Desde un somero conocimiento de la historia del arte, sin embargo, la recurrencia de las figuras femeninas, con sus sonrisas beatíficas, pueden explicarse por la extensión que durante el Renacimiento alcanzó la figura de la "ninfa". Del mismo modo, no era rara la representación de un niño jugando, como parte de un antiguo motivo pagano, que no era raro en las representaciones del Cuatrocientos. Desde este punto de vista, que precisamente estaban alcanzando con un Warburg contemporáneo de Freud, una sofisticación nueva que refuta la especificidad que éste pretendía hallar.

que todos los grandes hombres tienen que conservar algo de infantil. De adulto siguió jugando, y por eso muchas veces pareció ominoso e incomprensible a sus contemporáneos²⁴³.

En 1910, en definitiva, no encontramos los rasgos que han caracterizado las obras posteriores respecto a la potencia configuradora de vivencias y actitudes a la herencia arcaica de la humanidad. ¿Se tratará de un efecto del cambio de la escala de análisis? ¿Será que la pregunta por los objetos colectivos implica un determinismo mayor? En nuestra opinión la respuesta a estas preguntas debe contemplar dos cuestiones. En primer lugar, ciertamente, la utilización de teorías del rango de la onto-filogenética es menos apta para explicar lo peculiar de la biografía, y especialmente de aquellos seres humanos que salen de la norma. ¿Esto significa que las personas normales sí son pasibles de ser cubiertos por una herencia general de la especie? Esto parece haber existido en la comprensión freudiana, para quien existía (volveremos sobre esto) una distancia entre las masas y las personas más destacadas que, merced a un esfuerzo de superación de sus pulsiones en otras personas incontrolables, alcanzaban cualidades diferenciales. Detrás de esta distinción subyace una distinta valoración y también una disímil efectividad de las predisposiciones constitucionales. En segundo lugar, con el abordaje de las preocupaciones históricas más vastas, Freud se vió llevado a aceptar un grado mayor de eficacia de la herencia, que finalmente lo condujo a postular la transmisión filogenética de representaciones, con lo cual se podría escribir una historia general de la cultura humana.

Freud creía estar estudiando con esos supuestos creativa y científicamente la historia de la humanidad. El carácter conjetural del conocimiento que sustentaba (ver cap. III), no disminuyó jamás su búsqueda de un saber de rasgos científicos. Para la adecuada comprensión de la modalidad de reflexión histórica de Freud es necesario arribar a una inteligencia de su noción de "verdad", que no es exactamente equiparable a la distinción entre realidad objetiva y realidad psíquica que se ha mencionado más arriba. La idea de "verdad" es válida para la elaboración del pasado de un individuo y para la investigación

²⁴³ Freud (1910c, p. 118). Digamos al pasar sin poder detenernos en ello que también Freud fue siempre el pequeño Sigi, el primogénito preferido de su madre. Como Goethe, Freud pudo haber dicho que su fuerza era

historiográfica. En ambos casos, sin embargo, la pretensión científica de Freud implicaba una búsqueda de la verdad empírica, creemos que en términos de correspondencia, entre una explicación del pasado y un estado de cosas realmente acontecido. La sujeción a tan riguroso criterio, empero, no limitaba la posibilidad de establecer hipótesis de trabajo que estuvieran apoyadas en datos no siempre certificables. Ginzburg, como hemos visto, lo remitía a un paradigma indiciario²⁴⁴. Y no faltan motivos para aceptar esta propuesta. El método de interpretación de sueños y actos fallidos posibilita una lectura "indiciaria". Por añadidura, indiquemos que ante la crítica de un antropólogo inglés a *Tótem y tabú* de ser una "just-so story", Freud sostuvo que a pesar de ello su propuesta interpretativa "es valedera como hipótesis si se muestra apta para crear coherencia e inteligibilidad en nuevos y nuevos ámbitos"²⁴⁵.

No dejó de reconocer en diversos trabajos la impronta arriesgada y conjetural de ciertas teorías y principios explicativos. No sorprende esta amplitud de Freud si sabemos que él mismo denominaba al decisivo concepto de pulsión como un "mito científico" (lo mismo que su tesis de la horda primitiva), y cuando señalaba sin temor el carácter hipotético del "aparato anímico" que establecía la autonomía del psicoanálisis y hacía posible su existencia²⁴⁶. Ahora bien, la apertura a las hipótesis no era sin reparo, pues su pertinencia se justificaba por la luz que arrojaban a aconteceres de otro modo ininteligibles. De ninguna manera se trataba de reducir los cánones de crítica para la creación de conocimiento. La actitud polémica (no siempre exteriorizada) de Freud contra quienes consideraba adversarios estúpidos o necios, así como el trabajo de corregir y

deudora de la relación con su madre. Véase Freud (1917b, p. 150).

²⁴⁴ Ginzburg (1989b).

²⁴⁵ Freud (1912-1913, p. 116).

²⁴⁶ " 'Puedo preguntarle a qué llama 'aparato anímico', y con qué está construido?', inquiría un supuesto "juez imparcial" en *¿Pueden los legos ejercer el análisis?*, a lo que Freud respondía: "En cuando al aparato anímico, pronto se aclarará qué es. Y le ruego que no me haga preguntas sobre el material con que está construido. A la psicología no le interesa, puede resultarle tan indiferente como a la óptica saber si las paredes del telescopio están hechas de metal o de cartón. Dejaremos enteramente de lado el punto de vista de la sustancia [den stofflichen Gesichtspunkt], pero no el espacial. Es que efectivamente nos representamos el ignoto aparato que sirve a los desempeños anímicos como un instrumento edificado por varias partes -las llamamos instancias-, cada una de las cuales cumple una función particular, y que tienen entre sí una relación espacial fija; vale decir, la relación espacial -el 'delante' y 'detrás', 'superficial' y 'profundo'- sólo tiene para nosotros, en principio, el sentido de una figuración regular de las funciones. (...) ¿Qué quiere usted? Es una representación auxiliar como hay tantas en las ciencias". Freud (1926e, pp. 181-182).

criticar sus propios argumentos indica en su auto-representación como científico un concepto fuerte de verdad.

Esta actitud fue muy visible, entendemos, en unos consejos enviados su amigo Arnold Zweig. La relación de amistad que los unía hace más significativo el señalamiento de Freud, pues esta condición suele disminuir (como sucedió en su vínculo con Fliess) la capacidad crítica frente a trabajos de seres queridos. Zweig se encontraba durante la década de 1930 en Palestina viviendo en los asentamientos judíos, desde donde mantenía un intercambio epistolar con Freud. Aquel había escrito al psicoanalista sobre su intención de realizar una biografía novelada de F. Nietzsche. La respuesta de Freud ante tal intento fue sumamente cautelosa: solicitó la consideración "realista" del objeto de estudio sin conceder crédito a la licencia poética quizás previsible en un novelista como Zweig. Allí queda establecida una actitud respecto a los objetos de otro modo incognoscibles y a los objetos cuyo conocimiento es posible por medios verificables con mayor precisión. Es que, respondía Freud, "...estamos tratando aquí sobre el problema que gira en torno de la libertad literaria contrapuesta a la realidad histórica. Sé que yo soy en tal sentido muy conservador. Si en la historia o en la biografía se abre un abismo insondable, que venga el poeta y trate de adivinar de qué se trata. En la tierra de nadie le está permitido radicar las criaturas de la imaginación. Y si la historia es conocida pero demasiado lejana al conocimiento general, también le está permitido dejarla de lado"²⁴⁷. Pero esta no era una cláusula que garantizara que la imaginación creara adecuadamente lecturas alternativas de sucesos sin ella impensables. "Claro", aseguraba Freud, "que los poetas no siempre se atienen a estas reglas, no lo hizo Schiller en su *Don Carlos*, ni Goethe en *Egmont* o en *Goetz*, pero no es saludable que exageren".

Una representación de Nietzsche infiel no le parecía defendible, y utiliza la metáfora de un retrato (es decir, de una copia) que demuestra su reclamo de veracidad científica cuando los medios para hacerlo están disponibles. "Y tratándose de una personalidad tan cercana a nuestro presente como en el caso de Nietzsche", sentenciaba a

Zweig, "una narración en torno de su esencia y destino debería ajustarse a los mismos fines que persigue un retrato, es decir, que a través de toda elaboración conceptual debe respetarse ante todo el parecido... De otro modo tendremos que decir de Nietzsche lo que hemos dicho frente a más de una pintura piadosa: 'pobre hombre, cómo ha cambiado'"²⁴⁸. La "novela histórica" sobre Moisés, para la auto-representación de Freud, tampoco quiso dar esa impresión. La única alternativa consistiría en que nos hubiera hecho una broma y que no fuéramos lo suficientemente perspicaces para notarlo, aunque esta hipótesis, dado el carácter *burgués* en tantos aspectos de Freud, no suena plausible.

8. La temporalidad en la repetición

El concepto de tiempo que hasta aquí hemos explicado en la obra de Freud, con todas sus variaciones y complejidades, puede comprenderse como uno derivado de un concepto evolucionista. Aun la noción de retorno de lo reprimido adquiriría su sentido al introducirse, con retardo, en una etapa superior del desarrollo individual. El devenir ontogenético, pues, era la base ontológica de una temporalidad asociada a la adquisición de ciertos atributos (yo, genitalidad, por ejemplo), que constituían de un modo cuasi-teleológico el sentido del tiempo. Ahora bien, no fue esa la tendencia única e indisputable de la teoría psicoanalítica.

Ligado originalmente a la noción de retorno de lo reprimido, el concepto de repetición adquirió luego de la reformulación de la teoría de las pulsiones hacia 1914 un *status* diferente, el cual recién se consolidó en 1919. Hemos insistido suficientemente respecto al retorno de lo reprimido, la modificación de la comprensión del tiempo que implicaba para el análisis, y el contenido fantasmático de tales retornos. Una idea de trauma que dejaba huellas mnémicas inconcientes fundamentó el complejo concepto de tiempo de los procesos anímicos.

²⁴⁷ De Freud a Zweig, 12 de mayo de 1934, en *Correspondencia*, p. 84.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 85.

También desde una reflexión de los traumas fue que Freud articuló la propuesta de entendimiento de la repetición (*Wiederholung*) como una temporalidad diferente. Si bien la obtención de este concepto estuvo claramente asociada a la renovación de la teoría pulsional (y por ende a la comprensión misma de las dinámicas de los procesos patológicos y normales), una elaboración de las implicancias respecto a la noción del tiempo ya existente no tuvo lugar. Por el contrario, el concepto de repetición convivió con la temporalidad evolutiva, sin que la tan habitual perspicacia de Freud mostrara una sensibilidad hacia este problema. El punto es particularmente importante para comprender las premisas ideológicas de su pensamiento. ¿Síntoma de qué fue tal imposibilidad de extraer ciertos resultados impuestos por su propio pensamiento? Discutiremos esto luego de exponer la justificación del concepto de compulsión de repetición (*Wiederholungszwang*).

En *La interpretación de los sueños*, Freud había señalado la "atemporalidad" de los procesos primarios. El estado de vigilia era el lugar de la construcción de una temporalidad con una lógica aditiva y lineal, pues allí era exigido un ordenamiento de las huellas mnémicas. La memoria provenía de una organización de esas huellas, que seguían un régimen que conocemos como el "tiempo". ¿Cómo se regía la temporalidad de la repetición de la primera teoría pulsional?

El principio de placer era la fuerza impelente para el retorno de lo reprimido. La carencia de una satisfacción de un deseo siempre sediento se reproducía como una carga producto de una represión del pasado. Como el deseo era inmortal, la repetición era también inevitable. La repetición era, pues, la expresión de una búsqueda de reedición del placer primitivo. En los casos señalados como patológicos, existía una fijación en estadios de organización libidinal arcaicos, y la repetición irrumpía en una etapa posterior, perjudicando el concierto entre la composición pulsional y los ejercicios de la sexualidad que tal etapa implicaba. Tal fijación en "extemporaneidad", empero, no limitaba la repetición, sino que la potenciaba porque era más factible experimentarla insatisfecha por esa misma condición. Aunque en algunos casos y en ciertos momentos este retorno causara

inconvenientes y aun sufrimientos a la persona así acosada por la repetición, a Freud no le cabían dudas -mientras mantuvo la primera teoría pulsional- de que el principio del placer conducía a la repetición. Los esfuerzos del otro principio del acaecer psíquico (el de realidad) sólo conseguían impedir su paso a la conciencia²⁴⁹. Pero así como un obstáculo puede aumentar la violencia de un torrente, en un Freud que concebía la libido de una manera parecida, la represión no alcanzaba a destruir la potencia de las pulsiones, sino que en todo caso *difería* su acción.

Lo inconciente, el proceso primario, lo atemporal del deseo, la representación-cosa, el retorno de lo reprimido, constituían para Freud hasta la Gran Guerra, el conjunto regido por una repetición indiferente al tiempo. En 1915, en plena reestructuración de su metapsicología, Freud decía de los procesos del sistema inconciente que "son *intemporales*, es decir, no están ordenados con arreglo al tiempo, no se modifican por el trascurso de este ni, en general, tiene relación alguna con él"²⁵⁰. Del otro lado, lo conciente, el proceso secundario, la temporalidad, la representación-palabra, el recuerdo. El tránsito de una instancia a otra estaba dado por la mediación del lenguaje, aunque éste no era una mera "expresión" de la representación-cosa. Antes (y posiblemente también después) de la transposición en palabras, restaba un imperio del lenguaje indominable por los procesos concientes.

El tiempo del proceso secundario era el tiempo de la historia, mientras que el proceso primario era la temporalidad sin tiempo de la repetición. Por ende, era histórico lo que era recordable por el sujeto. El ámbito elidido por la amnesia era lo prehistórico. Y esto era así para Freud porque desde su prehistoricidad, lo no recordado no era pensable para el individuo bajo una interpretación. Cuando se le presentaba un síntoma que aludía, crípticamente, a un suceso del pasado, éste no podía sino aparecer como lo incomprensible, como lo *unheimliche*. Desde luego, Freud creía poder establecer pacientemente el origen -así poseyera un componente fantasmático- de esa aparición. Para el sujeto desprevenido o

²⁴⁹ No impedía siempre el acceso a la motilidad, como era evidente en las fobias.

²⁵⁰ Freud (1915e, p.184).

resistente; la emergencia lo era de una especie impensada, que no debería estar allí, pero que sin embargo se hacía presente. La narración histórica era la estrategia que podía seguirse para volver *heimliche*, propia, la emergencia sintomática.

Contemporánea a la escritura del historial del Hombre de los Lobos, fue la redacción por Freud de un breve ensayo sobre técnica psicoanalítica que tituló "Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten". Freud intentaba allí esclarecer una situación analítica cuya inteligencia era novedosa, y que por ende suponía obstáculos hace poco tiempo percibidos. En efecto, el desarrollo de la técnica psicoanalítica elevaba al primer plano la actuación de la o del paciente. Recordemos que en la "catársis" breueriana el objetivo era reproducir, mediante la hipnosis y la sugestión a ella anudada, los procesos psíquicos para hacerla accesible a la actividad conciente por medio de la palabra. Era un supuesto de éste la reproducción lingüística del suceso traumático pasado, pero sin el concurso paralelo de la conciencia. Luego, cuando se abandonó la hipnosis, en lo que fue la técnica vinculada a la "asociación libre", el acento estaba puesto en la interpretación y comunicación a la o al paciente. Quien analizaba tenía la responsabilidad de encontrar los signos de la "verdad" en la madeja de los sueños, los lapsus y los actos fallidos. Recién después era transmitida a la persona analizada. Una tercera etapa estuvo marcada por la renuncia a la interpretación desde la posición de analista para dejar esa tarea a la o al paciente, concentrándose la intervención médica en señalar las múltiples y variadas estratagemas de la resistencia.

En este contexto era que Freud reflexionaba sobre la repetición. Distinguía en el citado texto sobre ello suponiendo las dos series que hemos mencionado: la articulada por el recuerdo y la articulada por la repetición. En la sesión de análisis quien estaba en el diván no recordaba, sino que lo actuaba. Incapaz de traducir a palabras un contenido reprimido e inconciente, la acción permitía una actuación sin el paso peligroso por los

procesos concientes que el lenguaje posibilitaba. Pero actuar inconcientemente significaba *repetir*²⁵¹. En análisis, la transferencia era un efecto de la repetición.

La proyección en la o el analista de los objetos infantiles de deseo la o lo investían libidinalmente. Esa *Besetzung* no poseía una existencia autónoma, sino que estaba heterónomamente regida por una repetición de investimentos pasados que inconcientemente adoptaban otro objeto que, sin embargo, era el originario. Pero no solamente se repetían en análisis los investimentos libidinales, sino también las inhibiciones y, como escribía Freud, los "rasgos patológicos de carácter"²⁵². Esta última observación indicaba el mecanismo compulsivo que gobernaba la repetición. No era tan importante el señalamiento de que la repetición era inconciente, sino la afirmación de que no era siempre placentera para quien la sufría. En efecto, la "compulsión de repetición" no estaba siempre y en todos los casos estimulada por la producción de placer. No fue posible encuadrar el retorno doloroso de las inhibiciones como una búsqueda inconciente de goce. Se abría entonces todo un campo de reflexión, pues si existían procesos psíquicos que repetían sin el concurso determinante del principio de placer, el acontecer psíquico ya no podía comprenderse con los solos concursos del principio de placer y el principio de realidad.

Pasaron cinco años antes de que Freud publicará un texto adoptando una decisión definitiva a este respecto. La argumentación de *Más allá del principio de placer* buscaba establecer los fundamentos de un nuevo principio, aparentemente irreductible al mencionado en su título.

Freud retomaba los planteos de la hipótesis Q del "proyecto de psicología": el principio de placer derivaba del principio de constancia. Cuando una economía energética dada era modificada por mociones pulsionales internas o externas, el organismo buscaba restablecer el anterior estado, es decir, retornar a la estabilidad. Esto significaba que el principio de placer no era originario, sino que estaba regulado por un proceso anterior,

²⁵¹ Freud (1914g, p. 152).

²⁵² Freud (1914g, p. 153).

destinado a eliminar las perturbaciones de la paz. Retomando la terminología propuesta por Barbara Low, Freud llamó a este fin el principio de Nirvana.

Sabíamos que el principio de placer era primario y que era peligroso para la supervivencia del organismo. El principio de realidad relevaba la hegemonía del placer a fin de garantizar la vida. Pero entonces Freud informaba que el displacer no siempre estaba fuera del ámbito de vigencia del principio de placer. Aquello que para un sector del sistema psíquico podía ser displacentero para otro podría ser fuente de placer. La indagación de las reacciones anímicas frente al peligro ("neurosis traumática") presentaba casos extremos donde la repetición de las situaciones dolorosas no podrían entenderse -a la vieja usanza- como retorno de lo reprimido. Acaso la rememoración, se preguntaba Freud, no sea explicable por el placer que producía. ¿Habría que recurrir a la hipótesis de un yo masoquista?

Para arrojar luz sobre esta cuestión Freud recurrió a una breve reflexión sobre un juego de uno de sus nietos: el famoso ejemplo del *fort-da*. Suponía que ya en ese jugar el niño mostraba un "gran logro cultural" pues implicaba una renuncia pulsional. En efecto, sin duda disgustado por el alejamiento materno, hallaba un resarcimiento imaginario en el ir y venir del carrete. Pero además con ello lograba, según la interpretación freudiana, una conversión de ser pasivo (ser abandonado por la madre) a ser activo (quien envía y recoge el objeto). Pero si no se acepta una explicación adleriana que reconducía el juego a una pulsión de dominio o apoderamiento, cabe la pregunta de si no se trata, mejor, de que la repetición en sí misma poseería una cuota de placer²⁵³.

Ahora bien, el proceso de la repetición obedecería a la tendencia de retorno al estado originario, es decir, a la busca de una estabilidad energética, a la nulidad pulsional. En otras palabras, señalaba Freud siguiendo las hipótesis de A. Weismann, significaba una inclinación hacia la muerte, el verdadero estadio primitivo, donde la paz era el resultado de la carencia de toda excitabilidad. La repetición llevó a Freud a

²⁵³ Como se ha señalado ya muchas veces, esto negaría la sugerencia de Freud de ir más allá del principio de placer.

postular la existencia de un principio de muerte, también conocido como Tánatos. ¿Cuál era el lugar psíquico de esa búsqueda de retorno a la paz primera? El yo, que aspiraba a retornar a aquella etapa donde él lo era todo, el narcisismo primero, donde el yo era su propio ideal, pero no como objeto sino como experiencia, donde el investimento libidinal de objetos no instalaba una cesura entre la entidad del yo y el placer, sino que los unificaba. El yo ideal de los primeros momentos de la vida se desprendía, por la necesidad de sobrevivir, de cuotas de libido que sobre el apuntalamiento (*Anlehnung*) de la vida instituía objetos. El yo se empobrecía para sobrevivir y para recuperar el placer en el goce de sus objetos. La libido narcisista, en cambio, tendía a deshacerse de todo contacto con el mundo. La introducción de señales de ese mundo molestaba la quietud ensoñadora de la mismidad narcisista. Con la institución de los objetos, el yo ideal primitivo pasaba a convertirse gradualmente en ideal del yo, es decir, en un modelo a alcanzar. Pero lo trágico de este proceso consistía en que la perfección del yo ideal era inalcanzable en la condición misma en que los objetos eran alteridades. En el caso de la etapa oral, la ingestión de alimentos o el mamar podían sustituir por la incorporación esa sed de unidad, pero tal sustituto se hacía cada vez menos asequible. La imposibilidad de reeditar la condición del Nirvana narcisista se articulaba con la afirmación de una autoridad "paterna" como un super-yo. El yo ideal era instituido como ideal del yo, conformándose como instancia psíquica en el super-yo. Con la resolución del complejo edípico, la entrada a la cultura estaba predeterminada por un modelo que el yo debía lograr, y cuyo fracaso sería indicado impiadosamente por esa figura paterna internalizada. En los casos de las "personas normales" esta dificultad de emular la paz pulsional primera sería tramitada con soportables costos psíquicos. En los casos extremos de fracaso, como en la psicosis, acontecería un desligamiento de los objetos del mundo y la retroversión de la libido de objeto al yo, que así edificaría un mundo interior.

Si bien Freud concebía la teoría del narcisismo desde la suposición de una temporalidad evolutiva²⁵⁴, una base de la repetición y la muerte estaba en su fundamento. Porque el desasimiento (*Entbindung*) del mundo reconocía su necesidad en la frustrada relación con el "mundo exterior" (incluidos los objetos de amor).

Posteriormente, y en especial en *El yo y el ello* de 1923, Freud iba a reubicar en el super-yo que castiga a las impotencias del yo el sitio donde imperaba la pulsión de muerte. Volveremos sobre esta cuestión en el próximo capítulo. Aquí resignémonos a señalar que toda esta construcción parece acomodarse con mucha dificultad a la temporalidad evolutiva que habíamos visto con tanta eficacia en las otras elaboraciones freudianas.

La retroversión libidinal hacia el yo propia de la esquizofrenia implicaba un desligamiento de los objetos y, por ende, la persecución de un mundo de placer propio, exento de las condiciones que llevaban a una "organización" pulsional y orgánica gobernada por la genitalidad (heterosexual). Pero si el fenómeno del narcisismo podría dejarse de lado por ser una simple "patología", el descubrimiento de la repetición y de la pulsión de muerte nos indica que la potencia del Eros como aglutinador y fuerza tendiente a unir estaba para Freud socavada por una tendencia más profunda cuyo destino es el contrario: la muerte. La repetición es una expresión de esta inclinación a recuperar el estado pacífico de regularidad pulsional. Como no busca una mayor complejización, no anhela la unión o apoderamiento de objetos, esta pulsión no podría sostener el finalismo adulto-heterosexual-adulto de Freud, sino que lo contradecía expresamente. El evolucionismo freudiano entraba en contradicción con la teoría -también freudiana- de la repetición. Dos temporalidades se enfrentaban en el pensamiento del fundador del psicoanálisis.

Los estudios de fines de los años 20 (*El porvenir de una ilusión*, *El malestar en la cultura*) y más que nada *El hombre Mosis* y la religión monoteísta demostraron luego que el

²⁵⁴ En la "Introducción al narcisismo" decía, por ejemplo, que un paralelo entre la niñez y los pueblos primitivos, en la senda filogenética ya discutida, arrojaba luz sobre el problema. Escribía respecto a aquellos pueblos: "En estos últimos hallamos rasgos que, si se presentasen aislados, podrían imputarse al delirio de grandeza: una sobrestimación del poder de sus deseos y de sus actos psíquicos, la 'omnipotencia de los pensamientos', una fe en la virtud ensalmadora de las palabras y una técnica dirigida al mundo exterior, la 'magia', que aparece como una aplicación consecuente de las premisas de la manía de grandeza. Suponemos una actitud totalmente análoga frente al mundo exterior en los niños de nuestro tiempo {...)". Freud (1914c, p.

impacto de la repetición no conmovió la preeminencia de la temporalidad evolutiva, ni afectó gravemente la imaginación histórica de Freud. ¿Cómo comprender esta incomunicación de nociones del tiempo? Si Freud hubiera extendido el anti-finalismo de la repetición, sus construcciones filogenéticas se habrían mostrado como excesivamente ancladas en las convicciones progresivistas del siglo XIX. En general, desde los cuarteles de los diversos campos "freudianos" se tiende a limar las asperezas implicadas en la elección de Freud por entender la historia de la especie y el desarrollo del individuo bajo el imperio del esquema filogenético.

Nuestra propuesta de interpretación de la imposibilidad freudiana para reconocer la vigencia de la repetición como clave de la temporalidad es la siguiente: el progresivismo de Freud, su confianza en que, a pesar de todo, la civilización burguesa iba a superar gracias a la razón sus problemas más graves (aunque no los eliminara), afirmaba su imaginación histórica evolucionista. En contraposición a un Ernst Bloch o a un Walter Benjamin, quienes veían más claramente los costos e infelicidades del "progreso", Freud - que las sabía- percibía obstinadamente la potencia de la "razón". Él sabía que el sueño de la razón engendraba monstruos. Las guerras, las injusticias, los fascismos, y tantas bajezas cotidianas no alcanzaban a obturar una mirada finalmente esperanzada. Exento de una aspiración revolucionaria o utópica, Freud rescataba de un mundo que sabía no era el mejor de los posibles los aspectos ilustrados de los esfuerzos de quienes, como él mismo, resignaban sus pulsiones para desmitificar y crear cultura. Un ética progresista, pues, se sobreponía sobre la ominosa amenaza de una repetición de lo mismo. Porque la pura repetición es incontrolable para la razón. Si algo se repite se hace extraño. Pero como repite "sin razón" descalabra su imperio y se impone como un cuerpo extraño que se muestra, ostensiblemente, como el rasgo dominante de la existencia. En el capítulo próximo veremos más detalladamente las posturas de Freud en relación a la crisis civilizatoria de su tiempo.

Junto a esta elección, creemos que en Freud también operaba un sosegamiento de la reflexión sobre la repetición, que obedecía a motivos ligados a su condición de médico y

Naturforscher. En efecto, Freud estaba imbuido en un tipo de pensamiento que no era de su invención. El saber médico sólo fue pensable en occidente con una condición de posibilidad fundante: un concepto de normalidad. Las patologías eran la pérdida de un estado de salud, a su vez vinculada a la normalidad. En la psiquiatría de fines del siglo XIX la anormalidad psíquica se ligaba principalmente a problemas orgánicos. En la teoría psicoanalítica de Freud la causalidad psíquica adquiría un *status* propio y legítimo. Pero tal causalidad estaba atada a una teoría de las pulsiones que constituía el drama de la vida psíquica. La potencia de las exigencias pulsionales podía cuestionar la vida misma que se veía, como en la melancolía, agredida hasta lo insoportable por la imposibilidad de hallar un camino hacia la paz del regazo materno.

La "normalidad" nada tenía que ver con la pura repetición, por un motivo bastante simple de comprender: la construcción -por provisoria que sea- de una identidad implicaba, en una modernidad que exigía un anclaje de "personalidad", la capacidad de recordar y narrar la propia historia²⁵⁵. Contar la propia experiencia era un requisito de estabilidad y coherencia. Lo que no era igualmente evidente era que las modalidades de esta actividad narrativa implicaban aceptar como modelos superiores y naturales el ideal burgués de un sujeto varón, blanco, heterosexual y coherente.

9. Historia y religión

El tardío estudio de Freud sobre el judaísmo que podemos leer en *Moisés y la religión monoteísta*. Una novela histórica puede entroncarse, sin dudas, con los escritos de fines de la década de 1920 sobre la ilusión religiosa y el malestar en la cultura. Un primer capítulo

²⁵⁵ Freud no discutió jamás en los textos que hemos heredado si esta necesidad de contar una historia como prolegómeno de la identidad era una estructura moderna o si era una condición humana general (y por ende transhistórica y transcultural). Una pregunta que podría haberse formulado, quizás, podría haber sido si esa exigencia no es un producto del modo en que somos constituidos/as en tanto sujetos, para quienes poseer una solidez y unidad capaz de ser objeto de un relato histórico unificador es un requisito de nuestra "normalidad". Desde luego, una respuesta positiva a tal inquisición jaquearía el concepto mismo de normalidad, pero también el de una subjetividad consistente y unitaria. En este como en otros casos, Freud brindó elementos para continuar estas preguntas que él no realizó. Nadie como Freud, debemos subrayar, contribuyó a la crítica de la unidad del sujeto como unidad de la conciencia. La autonomía del individuo del discurso liberal, fundamento ideológico de una cosmovisión política y cultural, encuentra en Freud una crítica que no por ser a veces implícita es por ello menos implacable. Cf. Marcuse (1953) y Rozitchner (1988).

apareció publicado en 1934, otro lo hizo poco después, aunque la argumentación final en forma de libro recién se publicó luego de su exilio en 1938.

Freud comenzaba su texto señalando que existen buenas razones para sostener que el llamado Moisés, donador de las leyes que rigen al judaísmo, fue en realidad un egipcio. La historia consagrada por el *Exodo* de la *Biblia* y las posteriores reelaboraciones rabínicas contaban un relato conocido: Moisés, caudillo y legislador judío, había sido abandonado en un cesto en el río Nilo por su madre para que escapara de la muerte segura que por orden del Faraón temeroso de una profecía era inminente. Hallado por la hija del gobernante egipcio fue educado en la corte y se le asignó el nombre que significa "salvado de las aguas". En su madurez Moisés comenzó el éxodo de su pueblo y lo condujo a la Tierra Prometida por el pacto que provenía desde que Jehová y Abraham sellaron una alianza entre el dios y el pueblo que a partir de entonces era su elegido. Esa Tierra Prometida, Canaán, que Moisés no alcanzó a ver, fue lograda luego de cuatro décadas de vagar por el desierto. Moisés recibió, según el relato bíblico, las tablas de la ley de los judíos (diez mandamientos) en el Monte Sinaí.

La discusión de Freud era para él desmitificadora. No habría, en buena ley iluminista, buenas razones para no emprender la tarea de elucidación. "Quitarle a un pueblo el hombre a quien honra como al más grande de sus hijos", aseguraba Freud, "no es algo que emprenda con gusto o a la ligera, y menos todavía si uno mismo pertenece a ese pueblo. Más ninguna ejecutoria podrá movernos a relegar la verdad en beneficio de unos presuntos intereses nacionales [kein Beispiel bewegen lassen, die Wahrheit zugunsten vermeintlicher nationaler Interessen zurückzusetzen], tanto menos cuando del esclarecimiento se pueda esperar ganancia para nuestra intelección"²⁵⁶. La ganancia teórica no residía, a nuestro entender, en la comprensión más adecuada de la historia humana o de una parte de la humanidad como es el pueblo judío, sino en la mejor comprensión de la psiquis humana.

¿Significa, se preguntaba Freud, "Moisés" "salvado de las aguas" como afirma la tradición²⁵⁷? De acuerdo a diversos autores utilizados por el autor de la *Traumdeutung* el nombre

²⁵⁶ Freud (1939a, p. 7; SA, IX, p. 459).

²⁵⁷ *Exodo*, 2:10.

"Mosche" derivaría realmente del léxico egipcio y significaría "hijo", un apelativo que se unía con otros para formar, por ejemplo, "Amen-mose", es decir, hijo de "Amon". Se trataría de una partícula de empleo usual que se habría convertido en todo el nombre de un individuo llamado así por su origen egipcio. ¿Por qué si tantas investigaciones mostraron la raíz egipcia del nombre Moisés nadie aventuró con perseverancia la pertenencia del individuo al país del Nilo? Su explicación se limita a plantear que el peso de la tradición pudo obturar un reconocimiento tal. ¿Y la historia del abandono y la cesta de mimbre que no se hundió en las aguas? Para Freud esta sería una modificación de innumerables y repetidos relatos de la vida de los héroes que encontraría una explicación en lo que denominaba una "novela familiar" de los neuróticos. Veamos brevemente esta cuestión pues es decisiva para toda su argumentación.

En 1909 Otto Rank, secretario de la Sociedad Psicoanalítica de Viena y estrecho colaborador de Freud por lo menos hasta 1924, publicó un libro denominado *Der Mythos von der Geburt des Helden*, donde mostraba la recurrencia estructural de los mitos de la infancia de los grandes personajes míticos o la elaboración mítica de los primeros sucesos de la vida de gobernantes célebres de la Antigüedad. Rank indagaba en las similitudes de los relatos (Edipo, Darío, Rómulo y Remo, Moisés, etc.), y cómo se extendía su existencia a través de amplísimas distancias y tiempos²⁵⁰.

El héroe del relato desciende de padres de la más alta nobleza. Generalmente es hijo de un rey. Pero su nacimiento se ve en dificultades por la amenaza que suponen a sus padres o por oscuros peligros asociados a la preñez de la madre. El niño es entonces abandonado, en una cesta en las aguas o en un bosque con la espera de una muerte inevitable. Esta suerte no se cumple y gentes de muy baja condición o la hembra de animal lo salvan y crían. Con la llegada de la madurez el que fue un niño destinado a la muerte retorna sin saberlo a la tierra de su padre, a quien asesina y por lo tanto puede aspirar al reconocimiento y

²⁵⁰ "La historia del nacimiento y la infancia de esas personalidades", explicaba Rank, "llegó a ser investida, en particular, de rasgos fantásticos que en las diferentes naciones, aun aquellas separadas por vastas distancias geográficas y de existencia totalmente independiente, presentan una desconcertante similitud y hasta, en parte, una correspondencia exacta. Tal hecho impresionó desde antiguo a muchos investigadores, y uno de los principales problemas de la investigación de los mitos sigue consistiendo en la dilucidación de la causa de esas amplias analogías en el esquema fundamental de los relatos míticos, analogías que se tornan aun más

hasta a reemplazar al padre vil, quizás también en el lecho de la madre, aunque esto último es más raro.

Frente a una variedad de explicación esbozadas por estudiosos de la mitología, la historia y el lenguaje, Rank defendía la capacidad del psicoanálisis para arrojar luz al respecto.

Las perspectivas explicativas que encontraba eran básicamente tres, que se caracterizaban por acentuar su posición insistiendo:

1. Sobre los pensamientos elementales de la mente humana, que se manifestarían en todo tiempo y lugar.
2. En un origen común, que hallando un lugar común en la India, se habría difundido por la tierra.
3. Teoría de la migración o el préstamo, que no es sino una versión modificada de 1.

Para Rank estas variaciones son relacionables y, en última instancia, remitibles a una matriz común, pues aquella que suponía unos pensamientos básicos y compartidos de la mente humana podía ser coordinada con una teoría de la migración. Para él lo que estas posiciones no explicaban era de dónde provenía el primer mito que luego se difundió. En ningún caso le parecía aceptable la idea de que los mitos eran transfiguraciones de los procesos de la naturaleza, es decir, fuerzas naturales humanizadas, tal como era la interpretación mitológica dominante. La formación de los mitos comparte con la de los sueños muchos de sus rasgos fundamentales, y no sería raro que, como en aquellos, la mitología diera cuenta de los deseos reprimidos de los seres humanos.

La elaboración infantil de fantasías podía ser en este caso, si se suponía que la actividad imaginativa de la humanidad antigua podía equipararse a un individuo en su niñez, un modelo adecuado para explicar la actividad fantaseadora de los pueblos. He aquí una transición cuya cualidad principal (suponer una actividad colectiva) hay que comenzar a percibir en su importancia. En efecto, la comprensión de la formación de los mitos antiguos

enigmáticas por la coincidencia unánime de ciertos detalles y su reaparición en la mayoría de los grupos

implica una pregunta por la formación de creencias en comunidades compuestas de individuos, pero que no son individuos de gran tamaño. ¿Cómo puede darse este fenómeno? ¿Por la coincidencia de experiencias individuales que a través de la comunicación son transmitidas de generación a generación y de individuo a individuo? ¿O bien es una huella psíquica que la humanidad heredó de épocas anteriores, prehistóricas?

En las páginas que Freud escribió para el libro de Rank se establecía los fundamentos de la "novela": indicaba Freud que era parte de una experiencia propia de la infancia humana. Con el crecimiento del individuo, la relación de dependencia respecto al padre y a la madre se presentaba tarde o temprano. El enfrentamiento no se hacía tampoco esperar y era parte del crecimiento e independencia del sujeto. Se trata de un proceso necesario para la afirmación de la nueva camada humana sobre la más vieja ya en decadencia. "El progreso social se basa esencialmente en tal oposición entre dos generaciones"²⁵⁹. ¿Cómo se producía el desprendimiento del niño hacia la autoridad paterna?

La clave de la lectura freudiana está en el paralelo entre la explicación de los acontecimientos de la vida psíquica individual y la génesis de las creencias colectivas. Bajo este registro de pensamiento, el mito del abandono del héroe debería descubrirse a través del análisis de las fantasías infantiles. Según Freud, sería una creación recurrente en las representaciones de las personas neuróticas que sus padres fueron en realidad personas de rangos sociales más elevados de aquellos que realmente los criaron. Esa asignación de un mayor status para los padres imaginarios sobre los reales significaría la denigración del padre por una hostilidad de raíces edípicas. "La hostilidad del padre y el abandono", escribía Freud, "resultante acentúan el motivo que ha favorecido en el yo el surgimiento de toda la ficción. La novela ficticia es la excusa, por así decirlo, de los sentimientos hostiles que el niño abriga contra su padre y que en esta ficción son proyectados contra el padre"²⁶⁰. La madre ocupa un lugar muy distinto en las leyendas, puesto que en buena medida son liberadas de toda mácula de responsabilidad en el abandono

míticos". Rank (1909, p. 9).

²⁵⁹ Freud en Rank (1909, p. 82).

(del cual suelen ser víctimas). La concepción aparece en muchos casos como libre de sexualidad (a través de una iluminación divina, por ejemplo). Además, la imagen materna se ve desdoblada en una estrategia que la protege de la degradación que es destinada para la paterna. En efecto, la princesa que recoge al niño en los relatos de abandono en cestas es también la madre. Rank y Freud sostienen que el recoger al niño de las aguas es un símbolo de la parición. Este pareciera ser un arquetipo tradicional.

Freud estaba presto para hallar la misma estructura en un Moisés que según las escrituras también había sido abandonado. ¿Estaban ya en 1909 presentes, aunque no escritas, las ideas sobre el judaísmo que publicó a fines de la década de 1930? Por la lectura de sus cartas ello parece improbable, aunque la problemática de la religión sin duda estuvo presente desde muy temprano²⁶¹. En todo caso, en la época tardía el traspaso de las hipótesis sobre el desarrollo individual al colectivo son más asequibles que anteriormente. Para que exista una psicología de masas, que es la única posibilidad de existencia de una teoría psicoanalítica del mito, no estaba tan seguramente establecido aún en los años de *Tótem y tabú*. Notemos que ese texto se cierra con una declaración enigmática pero indudablemente vacilante. Es aquella de la validez de la correlación, del paralelo individuo-masa que hemos recordado. Admite Freud que "a nadie puede escapársele que por doquier hemos hecho el supuesto de una psiquis de masas [*wir überall die Annahme einer Massenpsyche zugrunde legen*] en que los procesos anímicos se consuman como en la vida anímica del individuo [*in welcher sich die seelischen Vorgänge vollziehen wie im Seelenleben eines Einzelnen*]. Sobre todo suponemos que la conciencia de culpa por un acto persistió a lo largo de muchos siglos y permanecía eficaz en generaciones que nada podía saber acerca de aquel acto. Hacemos que un proceso de sentimiento, tal como pudo nacer en generaciones de hijos varones que eran maltratados por su padre, se continúe en generaciones nuevas sustraídas de ese trabajo justamente por la eliminación del padre.

²⁶⁰ Freud en Rank (1909, p. 87).

²⁶¹ Respecto a la arquitectura demostrativa del Moisés Freud le escribía a Lou Andreas-Salomé: "Me basta poder creer yo mismo en la solución del problema. Me ha perseguido durante toda la vida". De Freud a Andreas-Salomé, 6 de enero de 1935, en *Correspondencia*, p. 275.

Parecen, en verdad, unos muy serios reparos [*schwerwiegende Bedenken*], y acaso resultara preferible cualquier otra explicación que pudiera evitar esas premisas [*solche Voraussetzungen vermeiden kann*]²⁶². La posibilidad de que en Freud estuviera funcionando una idea de conciencia colectiva, que traería a colación de noción de un "inconciente colectivo", no parece probable en el sentido de que estuviera habitado por una serie de arquetipos originarios de la cultura. Qué contenidos estuvieran en la justificación del razonamiento freudiano no está suficientemente esclarecido en este libro. No puede Freud dejar de aludir a una necesidad teórica que con todo exige un pronunciamiento. En efecto, cualquiera fuera el mecanismo (o un conjunto de ellos) que estableciera la conexión entre generaciones y más allá de ellas, está claro que si no es posible establecer una psicología supraindividual no es tampoco factible responder a la pregunta por la persistencia de las creencias y por el hallazgo de similitudes culturales en las tradiciones antiquísimas de los seres humanos. "Sin un supuesto de una psiquis de masas", admite Freud, "de una continuidad en la vida de sentimientos humanos que permite superar las interrupciones de los actos anímicos producidas por la muerte de los individuos, la psicología de los pueblos no podría existir"²⁶³. Aquí Freud no hace sino enunciar el problema y recurrir, sintomáticamente, a una cita del Fausto de Goethe que le era grata: "*Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen*". Que esta referencia tan querida solucione la difícil inquietud carecería, desde luego, de sentido. No podemos tomarla sino como un cierre sumamente hábil, sumamente idiosincrático, para una cuestión sin duda merecedora de otros expedientes de tratamiento.

No existe ninguna discusión extensa de Freud del problema referido hasta *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921). Fue en la primavera de 1919 que Freud le anunciaba en una carta a Sándor Ferenczi un muy simple [*einfacher*] interés por la explicación de la psicología de masas. Lazos se pueden tender, desde luego, con los

²⁶² Freud (1912-1913, p. 159; SA, IX, pp. 440).

²⁶³ Freud (1912-1913, p. 159; SA, IX, pp. 440-441: "Ohne die Annahme einer Massenpsyche, einer Kontinuität im Gefühlsleben der Menschen, welche gestattet, sich einer Unterbrechungen der seelischen Akte durch das Vergehen der Individuen hinwegzusetzen, kann die Völkerpsychologie überhaupt nicht bestehen").

tempranos intereses por la hipnosis y la sugestión durante la década de 1880, pero que no alcanzaron hasta este libro una renovada estimación²⁶⁴.

Nos detendremos en el texto pues si en ningún momento la biografía individual era un fenómeno concerniente a un sujeto, es posible pensar que para Freud el psicoanálisis se limita al paciente del análisis. Una rápida reflexión sobre el complejo de Edipo como acontecimiento de socialización del individuo y de inserción del mismo en las normas sociales ya nos impide ese desliz. Por el contrario, el narcisismo era una condición que se lograba solamente a costa de destruir los lazos con otras personas, y en los casos de neurosis en que ella era muy poderosa, su efecto era claramente antisocial. La vida del individuo, pues, ningún fenómeno psicológico salvo los primeros momentos de la existencia, prescinden de la interacción con otros individuos. Los estados del narcisismo extremo y del autismo no permiten una conexión del individuo con un otro, que parecen no necesitar. Pero la generalidad de las personas dirimen sus dramas en comunicación con *objetos*.

Pero no es evidente de donde proviene el carácter social de la vida humana cotidiana. Es posible que la relación social que vincula a los individuos sea una emergencia de una entidad supraindividual, de una mente colectiva, de una representación colectiva radicalmente diferente a las individuales (Durkheim), o bien sea la suma de una multitud de conciencias individuales que, por una adición, constituyen una entidad más amplia. Freud iniciaba su texto, como siempre, polemizando con la postura con la cual discordaba. Esta era la "pulsión social", que no le parecía asequible a la investigación. En realidad, Freud prefería reconducir la búsqueda de una pulsión que implique una colectividad al caso de la familia. Y será en toda su argumentación la dinámica de deseo, identificación, hostilidad y amor aprendida en el estudio de neuróticos-en-familia la que será la fuente de hipótesis y respuestas para los enigmas de la psicología de masas.

¿Cuál era la pregunta central que Freud enunciaba? Era: ¿por qué razones los individuos que se encuentran en condición de "masa" se comportan de una manera que en

²⁶⁴ "Ahora", escribía Freud en *Massenpsychologie*, "(...) vuelvo a abordar el enigma de la sugestión después de haber permanecido alejado de él durante treinta años...". (1921c, p. 85).

ninguna otra circunstancia sería posible sino más bien anómala? Pensemos en esas situaciones, como en los estadios de fútbol en que individuos, habitualmente poco adictos a transgredir las reglas de urbanidad o insultar a los demás, agrede y apedrea a simpatizantes del bando contrario. O porqué durante una carga de caballería, o en una operación guerrillera, los individuos son capaces de arriesgar la vida en actos quizás condenados a mal fin. Freud procede, para aclarar la cuestión, a estudiar críticamente la teoría de Gustave Le Bon sobre la *Psychologie des foules* (1895).

En tan célebre libro Le Bon describía la actuación de las masas, y señalaba las transformaciones que sufría el individuo aparentemente racional y socializado en las circunstancias de la masividad. Esa situación modificaba sus condiciones psicológicas, posibilitando actos y gestos propios del momento. En cuanto masa, el sujeto sufriría una disminución de su racionalidad y sería integrado, por vía de sugestión, en la entidad, ahora con cualidades propias, de la colectividad. Los actos que se producirían entonces obedecerían a otra fuente que la razón. Le Bon considera una noción de inconciente como un elemento actuante en la nueva configuración psíquica de los individuos implicados en la condición de masa. La credulidad de las masas, su sujeción a los "instintos" más bajos, los reconducían a épocas anteriores de la cultura humana. Para Le Bon existía un paralelo entre condición de masa y mentalidad primitiva. Con ese expediente comparativo explicaba las cualidades irracionales de las masas.

Freud coincidía parcialmente con la descripción de Le Bon²⁶⁵. Aquello que el crítico veía objetable en el estudio del autor francés era que la sugestión, que según él era la relación que unía a la masa, no parecía necesitar de un conductor, de un hipnotizador que la unificara a través de la utilización de ciertas cualidades de jefe. En realidad, Le Bon discutía la figura del *meneur* en términos no muy distintos a cada una de las personas de la masa, como si no existiera realmente una situación social o cultural diversa de estas respecto a aquel que diera cuenta, finalmente, de la sugestión.

²⁶⁵ En el próximo capítulo volveremos sobre la valoración de las masas que distingue a Freud de Le Bon.

Volviendo a la alusión freudiana respecto al empleo de lo aprendido con el estudio de la familia *qua* contexto de la neurosis, podemos mostrar como la teoría de la libido es la piedra basal de su opción a Le Bon. Dicho brevemente, la tesis de Freud reza así: "vinculos de amor (...) constituyen también la esencia del alma de las masas"²⁶⁶. He aquí lo que se oculta detrás de la oscura sugestión sugerida tan convincentemente por Le Bon, pero inexplicable en sus propios términos. La relación libidinalmente condicionada con el jefe de la masa es la relación fundamental. Para Freud la condición de jefe evoca la dependencia infantil respecto del padre, y convoca las mociones amorosas y, también una agresión siempre posible. El capítulo sobre la *identificación*, entonces, es el más importante de libro que estamos discutiendo.

El proceso de constitución de un jefe es similar a la construcción subjetiva de la figura paterna. La relación edípica hace del padre un competidor con el cual se quisiera acabar. Su eliminación facilitaría el logro de todo el amor materno. Pero, por otra parte, el padre es lo que se quisiera ser. El padre es el objetivo a lograr. De allí la *identificación*. No siempre, el padre es un objeto de deseo. La ligazón identificatoria puede ser anterior a la elección sexual de objeto: de hecho la consolidación del vínculo de *identificación* se consuma y fortalece durante el período de latencia. Por eso, por ser una relación primaria y en buena medida entre el narcisismo y la relación de objeto, la *identificación* es la primera forma de lazo afectivo²⁶⁷. Una posibilidad de ocurrencia es la *introyección* del objeto, que pasa a ser, por la *identificación* del yo aquello que desearía ser, es decir, se convierte en su *ideal*. Ya hemos mencionado (cap. III), que por un desprendimiento de la libido narcisista original se iban configurando los objetos del individuo, que en ciertos casos podían aspirar a suplantar al estadio primero, exento de crítica por insuperable en placer. Esa aspiración existía bajo la forma de *ideal del yo*.

Ahora bien, el líder de la masa como *ideal* lo es en cuanto objeto del amor de cada un de las personas que a él se refieren como deseantes de reconocimiento. Esa relación era

²⁶⁶ Freud (1921c, p. 87).

²⁶⁷ Freud (1921c, p. 100, SA, IX, p. 99: "...die Identifizierung die früheste und ursprünglichste Form der

para Freud muy similar al enamoramiento, donde el objeto, que es un otro respecto al yo, se ha impuesto como ideal del yo²⁶⁸. Esa institución condiciona la percepción del objeto que ya no puede ser considerado "objetivamente". En el caso extremo en que el objeto se pone en lugar del yo (y no sólo como su ideal), la rescisión de la libido narcisista alcanza su grado máximo. En el caso de la identificación cada una de las personas de la masa se humilla en su obediencia y pierde toda capacidad de objetar al líder. No existe capacidad crítica, pues la distancia con el objeto es mínima. Si en esos casos la ligadura libidinal posee una meta sexual inhibida, la relación puede adoptar los créditos de una sublime pureza y una infinita admiración que se asimila a la adoración abstracta que suele considerarse como propia de la sujeción a un dios no corpóreo. La comparación de la hipnosis con la formación de masa es incompleta si no se considera que aquella es una relación de dos. La masa implica, en cambio, una vinculación desigual entre líder y conjunto de seguidores que están en una relación de inferioridad, pero en una comunión e igualdad entre sí. Cada una de las individualidades de la masa se consideran minúsculas respecto a quien "conducía", pero entre sí guardan la máxima igualdad. Lo que las une es el respeto y seguimiento de la persona conductora. La distancia entre el conjunto y el uno privilegiado es notable, y la infracción de la misma es castigada, no solamente por ese uno, sino por la mayoría seguidora. Esa conducta es traición. Acaso podría pensarse que la noción de igualdad estaría en la base de esa equidistancia respecto al ideal de yo de cada persona de la masa. Nada de eso, tal supuesto instituiría una norma que todavía habría que explicar. Freud parte, inversamente, de las pulsiones originarias que informan las relaciones humanas, entre las cuales las mociones amorosas y agresivas coexisten. Así las cosas, si partimos de la identificación con el supremo líder de la masa, es evidente que cada uno de los seguidores no solamente lo admira, sino que secretamente (como el hijo al padre) desea reemplazarlo. Como no le es posible por la igualmente potente sujeción a su persona, la regla de la igualdad entre los "hermanos" o "compañeros" de la masa deviene en

Gefühlsbindung ist...").

²⁶⁸ Freud (1921c, p. 107, SA, IX, p.106).

institución de convivencia, no como imperativo categórico, sino como arreglo necesario por la mutua envidia que tendría cada uno de ser el preferido del líder. Puesto que nadie podría serlo sin la repulsa generalizada del resto de la masa, se construye un equilibrio para todos que deviene norma, es decir, se constituye en ética²⁶⁹. La justicia, el trato igualitario, según Freud, sería un producto de la envidia originaria que implica todo trato con un ser admirado. Las hermanas y los hermanos disputan por ser tratadas/os por igual por el padre: no lo hacen por desprendimiento personal. La condición de predilección paterna gustaría a cada una/o, pero ello no sería posible a condición de desatar una tormenta familiar. La compulsión de no preferir un hijo sobre otro es un producto de la búsqueda de cada uno de la desigualdad, de la envidia y de la hostilidad. En cambio, para resolver este conflicto, el espíritu de cuerpo, la camaradería, se transforma en fórmula de "contrato social" entre los sujetos en competencia. Lo que esa igualdad no anula es, sin embargo, la desigualdad fundante de la masa, es decir, la existencia de un jefe exento de crítica.

La familia, llamada por Freud "formación de masa natural" [*einer natürlichen Massenbildung*], es la escuela y precedente de toda masa social y cultural en la que se integra el individuo cuando crece y aun abandona el hogar paterno.

Las capacidades hipnotizadoras del jefe de la masa son reconducidas así, en una nueva forma de retorno de una marca del pasado, a la posición del padre en la infancia. En efecto, Freud argumenta que la relación de sumisión mezclada con odio es homóloga a la experimentada con el padre. La indicación, empero, es enviada a un tiempo aun más temprano: el pasado de la especie. "Mediante sus manejos", señalaba Freud, "el hipnotizador despierta en el sujeto una porción de su herencia arcaica [*archaischer Erbschaft*] que había transigido [*entgegenkommen*] también con sus progenitores y que experimentó en la relación con el padre una reanimación individual: la representación de una personalidad muy poderosa y peligrosa, ante la cual sólo pudo adoptarse una actitud pasiva-masoquista y resignar la propia voluntad, y pareció una osada empresa estar a solas con ella, 'sostenerle la mirada'. Es que sólo así podemos concebir la relación de un individuo de la horda

²⁶⁹ Cf. González (1997, *passim*).

primordial con el padre primordial [Nur so etwa können wir uns das Verhältnis eines Einzelnen der Urhorde zum Urvater vorstellen]²⁷⁰. Lo importante en esta explicación no es tanto la evocación de la relación con el padre, que puede comprenderse sin excesivos problemas en la problemática freudiana del desarrollo *individual*, sino cómo Freud puede entender la reminiscencia de esa "herencia arcaica", que remite indudablemente a caracteres adquiridos y milenarios de la especie. Freud señala que la alusión al padre primordial (de la horda) es un mito científico (el otro reconocido como tal es la pulsión), que posibilita comprender la génesis de la sujeción de la masa al líder. De esa identificación y de su desafío deriva Freud la representación poética y mítica del heroísmo. Este tiene la virtud de matar a su padre, de realizar el deseo prohibido. El héroe, pues, pasa ser el nuevo dominador, el nuevo ocupante del lugar del padre.

La consistencia de una masa organizada como una iglesia también puede entenderse, según Freud, con estos instrumentos analíticos. La indagación sobre Moisés hará uso de los mismos.

Habíamos visto que el origen del paladín de la tradición judía había nacido en circunstancias prototípicas de los relatos más difundidos de nacimientos de héroes. También él fue recogido por una princesa de las aguas. Freud sostenía que su nombre no se debía a esa circunstancia. Tampoco era de ascendencia noble, sino que provenía de un sector modesto de un grupo extranjero como lo eran los hebreos en Egipto. Y si las sagas de los héroes muestran sus nacimientos modestos pero señalan las estirpes privilegiadas, no sería nada raro que en el caso de Moisés también estuviera funcionando una inversión mítica, de lo cual puede inferirse que aquel era de noble origen. En Egipto, esa condición solamente era posible si Moisés (*Mosche*) fue realmente egipcio. La hipótesis de Freud pareciera tambalear cuando considera que no predominaba en el país del Nilo una religión monoteísta como la que, teóricamente, Moisés habría difundido entre los judíos. Ahora bien, para encontrar una salida Freud señala que en los tiempos de la XVIII dinastía faraónica, hacia el 1375 a. C. el gobernante Amenofis disfrutaba del poder logrado por las conquistas de sus antecesores

²⁷⁰ Freud (1921c, p. 121; SA, IX, pp. 118-119).

que habían extendido el dominio egipcio desde Nubia hasta Siria. En esas condiciones intentó imponer una religión de rasgos monoteístas, ligado al dios On, con el culto a la figura solar. No veneraba al sol como astro sino como poder omnímoto y quizás con ciertos atributos abstractos. El faraón, que se hizo llamar Iknatón en honor al dios que servía, encontró una gran oposición en los sacerdotes de Amón. La resistencia de estos religiosos, sin embargo, debió esperar a la muerte del faraón para su venganza y retornar al estado de politeísmo que anteriormente imperaba. Moisés habría sido un lugarteniente de Iknatón, probablemente -según Freud- destinado a un sector del norte de Egipto, donde pudo entrar en contacto con los judíos inmigrados en esas comarcas. Moisés, el egipcio, habría compartido vivamente la religión de On y cuando su gobernante máximo murió, y ante la hostilidad de los seguidores de Amón, decidió inculcar la religión monoteísta al sector extranjero de la provincia que dirigía, para salvar la existencia del culto solar. Otro elemento que prueba la proveniencia egipcia de Moisés es que la práctica de la circuncisión no era rara en Egipto y no está probado realmente que entre los hebreos anteriores a la época del éxodo ello existiera²⁷¹. Tras la muerte de Iknatón, Moisés habría guiado a su nuevo pueblo fuera de las hostiles tierras egipcias.

Al llegar a Canaán, los judíos convertidos a la nueva religión se encontraron con otros grupos que habían permanecido en la región de Qadesh y practicaban cultos politeístas no diferentes a los de sus vecinos. La adoración a los baalim no podía sino diferenciarlo de la estricta creencia en un dios único e intransigente que Moisés había establecido con todo el despotismo necesario.

Entre los dos grupos de judíos se produjo un compromiso por el cual primó un dios volcánico (Yahvé) de los hebreos que no estuvieron en Egipto, que fue adoptando algunos de los caracteres de On. La circuncisión fue también aceptada como una marca de la santidad mayor del pueblo, como su diferencia en el trato con dios. Se creyó, entonces, que Yahvé era quien liberó a los judíos del dominio egipcio, mientras que Moisés restaba como quien lo interpretaba y

²⁷¹ Freud señala una última razón de la condición de egipcio de Moisés: las escrituras indican una dificultad para hablar en él. En realidad, para Freud, esto denotaba más bien el imperfecto aprendizaje del hebreo por

mediaba con su pueblo. Ese lugar del dios elector le parecía a Freud sospechosa de una operación inversa. La rareza de esa actitud, que contradecía la representación más ordinaria de la elección del dios por el pueblo, era sintomática de la imposición por una fuerza exterior. Lo que había sido una recepción pasó a representarse como una decisión. En realidad, la extraña elección de un pueblo como el predilecto de un dios era la transfiguración de la decisión de Moisés de los judíos como su pueblo, o también, como el de su dios²⁷².

Las cualidades del culto de Atón habrían sido exacerbadas por Moisés, su abstracción se habría acrecentado. La prohibición de adorar a cualquier representación era un procedimiento de abstracción de la divinidad y al mismo tiempo una indicación de su rigurosidad. Pero el pueblo hebreo no soportó tal exigencia y asesinó a Moisés, abandonando luego el culto que éste había creado. El influjo del caudillo egipcio fue anulado por un tiempo hasta que volvió a imperar, esta vez para el resto de la historia judía. Se había transformado en una tradición, cultivada por los levitas que habrían sido una casta sacerdotal durante la hegemonía de Moisés, y que persistieron en sus enseñanzas hasta triunfar. Si Yahvé había sido un dios transaccional entre las prácticas politeístas y el dios mosaico, el retorno de la religión de Moisés implicó un recrudescimiento del monoteísmo y las exigencias impuestas por esta al conducir a los judíos fuera de Egipto. Hasta aquí había llegado la argumentación que Freud publicó cuando estuvo en Austria. Las consecuencias de estas ideas sustentadas en una bibliografía secundaria no son demasiado evidentes para la religión católica, que era vigilante de las producciones culturales y hostil al psicoanálisis. Tal como aclara en las notas preliminares a la tercera parte del libro, publicado luego de su exilio en Inglaterra, la aparición pública de sus hipótesis no era posible por la posibilidad de que conllevara efectos negativos para el psicoanálisis. La prohibición de su práctica no le parecía a Freud improbable en un medio tan hostil, más aun con la sombra del nacionalsocialismo tan cerca²⁷³.

parte del líder, que desde luego hablaba otra lengua. Ver Freud (1939a, p. 32).

²⁷² Freud (1939a, p. 44):

²⁷³ Freud escribía en 1934 a Arnold Zweig que vivía en Palestina: "En vista de las nuevas persecuciones vuelve uno a preguntarse cómo fue que nació el judío y cuál es el motivo por el que ha atraído sobre sí este odio inextinguible. Rápidamente hallé la fórmula. El judío fue creado por Moisés y mi libro obtuvo el título *Der Mann Moses, ein historischer Roman* (con mucho más derecho que su novela sobre Nietzsche). Todo el asunto se divide en tres partes; la primera es interesante desde el punto de vista literario, la segunda es pesada y tal

En 1939, la tercera parte apareció como una extensión y ampliación de las tesis anteriores. Su libro, subtítulo una "novela histórica" poseía en esta última y más extensa parte un carácter aun más osado. Las diversas explicaciones de la génesis de la religión judía no lo satisfacían, pues apelaban a razones externas a un proceso de construcción religiosa, o suponían una suerte de genio religioso en el pueblo judío. Ninguna de esos intentos era convincente porque suponían un camino demasiado simple a la creencia o, como en la apelación al "genio", ya la presuponían.

A través de las escrituras heredadas, Freud creyó encontrar rastros deformados del proceso real de construcción del judaísmo²⁷⁴. Habíamos terminado la revisión de las dos primeras partes de *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* con la conjetura freudiana del asesinato de Moisés por parte de los judíos rebeldes ante las restricciones que exigía la nueva creencia. Pero el retorno posterior hizo luego imposible que la autoridad de Yahvé fuera discutida. Freud habla aquí de un período de latencia, en el cual las enseñanzas habrían sido eliminadas y la figura del antiguo líder librada a la nada. ¿Cómo explicar la reemergencia de algo aparentemente aniquilado y hasta aborrecido? Freud responde que "fue esta tradición [la de Moisés] de un gran pasado la que, por así decir, siguió produciendo efectos desde el trasfondo...". Esto, sin duda, no explica realmente el proceso de repetición histórica del dominio de la religión mosaica. "Que una tradición ignorada ejerza un efecto tan poderoso sobre la vida anímica de un pueblo", aclaraba Freud, "he ahí una representación que en modo alguno nos resulta familiar [*ist keine uns vertraute Vorstellung*]. Nos encontramos en un campo de la psicología de masas donde no nos sentimos en terreno propio [*in dem wir uns nicht heimisch*

vez tediosa. La empresa naufraga al llegar a la tercera parte, porque ella traía aparejada una teoría de la religión, si bien nada nueva para mí luego de *Totem und Tabu*, pero sí nueva y quizá fundamental para los extraños. Y una cierta consideración frente a estos mismo extraños me obliga a archivar este ensayo ya terminado. (...) Con esto se arriesgaría la prohibición del psicoanálisis en Viena y la suspensión de todos los trabajos que estamos realizando aquí. Si el peligro sólo fuese para mí, no me impresionaría demasiado, pero el riesgo de que todos los miembros en Viena se queden sin trabajo, es una responsabilidad que no me puedo permitir el lujo de asumir. Y además debo agregar que mi trabajo no me parece muy firme ni me termina de agradar". De Freud a Zweig, 30 de diciembre de 1934, en *Correspondencia*, p. 99-100.

²⁷⁴ Freud intentaba rescatar de las trazas que consideraba evidentemente partidarias y sesgadas los rastros de verdad. El Antiguo Testamento era, leído como un sueño, como la fantasía de un neurótico, rico en conocimientos. Habría que leer las verdades emergentes en las montañas de deformaciones de las cubrían.

fühlen]".²⁷⁵ Aparece aquí uno de los dos procedimientos argumentativos decisivos: la analogía con las neurosis²⁷⁶. En efecto, Freud dice:

"La única analogía satisfactoria con el curioso proceso que hemos discernido en la historia de la religión judía se encuentra en un campo en apariencia muy alejado; pero es tan completa que llega casi a la identidad. (...) Hallamos esa analogía en el terreno psicopatológico, en la génesis de las neurosis humanas, vale decir, en un campo que pertenece a la psicología del individuo, mientras que los fenómenos religiosos se incluyen, desde luego, en la psicología de masas".²⁷⁷

No insistiremos con la teoría freudiana del retorno de lo reprimido ni de la importancia de los traumas infantiles que en este punto del autor de la *Psicopatología de la vida cotidiana* resume. Tampoco lo haremos con las tesis de *Tótem y tabú* que Freud reseña para continuar su argumento. Digamos solamente que la reunión de la teoría del retorno de lo reprimido en los neuróticos y del asesinato del padre primordial por los hijos confabulados sirve en el contexto de *Der Mann Moses* para explicar, creía Freud que plausiblemente, el resurgimiento de la religión mosaica. Luego de un período de latencia la autoridad del padre muerto y comido, recordemos, retornaba con un acrecentado poder y era instituido como un ser superior y temido, por la culpa que sentían los hijos al haber asesinado al padre, en todo caso, también amado.

Ahora bien, Moisés también fue asesinado. Su recuerdo e influencia operaron en las conciencias de sus asesinos y de los descendientes de éstos. Los levitas finalmente lograrían establecer la hegemonía del dios copiado de la religión de Iknatón. Pero el verdadero retorno de lo reprimido, para Freud, se produciría con el cristianismo, porque no retornaría una creencia de un dios que elige un pueblo, sino un dios universal que posee a la especie humana como súbdito. El judaísmo era transaccional como religión porque combinaba el carácter restringido del culto volcánico de Yahvé con el poder omnímodo del dios defendido por Moisés. El cristianismo pretende, en cambio, no tener un pueblo elegido, pues su dios está presente en todas partes. La aparición de Cristo sería el resultado sintomático de una culpa anterior (la muerte de Moisés) que haría retornar con mayor vigor que nunca el poder una vez agredido por los hijos confabulados. Existiría una incompatibilidad entre la creencia judía de exclusividad y privilegio respecto a la preferencia de dios, frente a otros pueblos que nunca perdonarían

²⁷⁵ Freud (1939a, p. 67; SA, IX, p. 519).

²⁷⁶ El otro, que veremos enseguida, es la hipótesis de Haeckel.

esa afrenta narcisista²⁷⁸. El cristianismo tendría una marca de esta reacción y presentaría la misma como estigma. Sin embargo, Freud lo reconoce como un progreso²⁷⁹.

Freud reconoce una dificultad en su demostración que dice así: "la pregunta por la forma en que la tradición eficiente la podido mantener su presencia en la vida de los pueblos, una pregunta que no se aplica a los individuos, pues, en estos, la resuelve la existencia de las huellas mnémicas del pasado"²⁸⁰. La respuesta, sin embargo, es taxativa: "Opino que la coincidencia entre el individuo y la masa es en este punto casi perfecta: también en las masas se conserva la impresión del pasado en unas huellas mnémicas inconcientes"²⁸¹. El argumento es que una herencia arcaica permanecería actuante en los individuos como marcas del pasado. Pero lo llamativo de este expediente retórico freudiano no reside en que remita a un saber propio de la genética respecto a caracteres somáticos adquiridos, sino que implica la transmisión (inconciente) entre generaciones de representaciones. En el caso del desarrollo individual habíamos visto que Freud consideraba la existencia de ciertas disposiciones constitucionales, específicas economías pulsionales, que afectaban las experiencias infantiles. La modificación del aspecto económico, cuantitativo, de las pulsiones con la pubertad abría un nuevo espacio para la emergencia de neurosis, pues tales impulsos no solamente evocaban conflictos infantiles aplacados, sino que alteraban la relación del yo con las fuerzas que debía controlar. El problema de las disposiciones constitucionales aquí tratadas no es reductible a aquellas elaboraciones freudianas.

²⁷⁷ Freud (1939aa, pp. 69-70; SA, IX, p. 521).

²⁷⁸ "Los motivos más profundos del odio al judío arraigan en épocas del remoto pasado, producen sus efectos desde lo inconciente de los pueblos, y yo estoy preparado para que no parezcan creíbles a primera vista. Aventuro la tesis de que todavía hoy los otros pueblos no han superado los celos frente a aquel que se presentó como el hijo primogénito y predilecto de Dios Padre, ni más ni menos como si hubieran dado crédito a esa pretensión". Freud (1939a, p. 88).

²⁷⁹ Cf. Freud (1939a, pp. 123-124). No podemos entrar aquí en la discusión de la relación con el judaísmo y la práctica historiadora de Freud. Esa discusión concierne a un problema más acotado y específico que el que tratamos aquí. La discusión abierta por el libro de Yerushalmi ha servido para una renovación de la discusión sobre Freud y el judaísmo. Véase Yerushalmi (1997); y las intervenciones de Derrida (1997) y Bernstein (1998). Desde un terreno distinto, Robert (1976) y Gay (1993) intentan indagar la cuestión vinculándolo con la biografía de Freud.

²⁸⁰ Freud (1939a, p. 90; SA, IX, p. 541: "die Frage, in welcher Form ist die wirksame Tradition im Leben der Völker vorhanden, eine Frage, die es beim Individuum nicht gibt, denn hier ist sie durch die Existenz der Erinnerungsspuren des Vergangenen im Unbewussten erledigt"). La referencia a lo inconciente falta en traducción castellana.

²⁸¹ Freud (1939a, p. 90; SA, IX, p. 542: "Ich meine, die Übereinstimmung zwischen dem Individuum und der Masse ist in diesem Punkt eine fast vollkommene, auch in den Massen bleibt der Eindruck der Vergangenheit in unbewussten Erinnerungsspuren erhalten").

En efecto, la persistencia de las representaciones era un producto de las experiencias vividas en el contexto del conflicto entre el yo y las pulsiones. El resultado de ese drama eran las representaciones que entraban en estado de latencia y se reavivaban posteriormente, dando lugar al fenómeno fundamental de la *Nachträglichkeit*, o efecto retardado. Las representaciones que se mantenían inconcientes eran generalmente fantasías infantiles, que eran tramitadas en la adultez a través de otras fantasías. Lo que Freud plantea sobre el retorno de las huellas mnémicas a través de los tiempos es, si no nos equivocamos, de una naturaleza muy diversa. En efecto, Freud está señalando la transmisión hereditaria de representaciones inconcientes o semiconcientes. El simbolismo del lenguaje le parece un caso paradigmático. Pero también existen según Freud actitudes que solamente pueden ser entendidas bajo un determinado patrón que va más allá de lo individual. El trabajo analítico, continuaba Freud, "ha traído a la luz otras cosas cuyo alcance rebasa en mucho lo anterior [i. e., el simbolismo del lenguaje]. Cuando estudiamos las reacciones frente a traumas tempranos, con harta frecuencia nos sorprende hallar que no se atienen de manera estricta a lo real y efectivamente vivenciado por sí-mismo [*dass sie sich nicht strenge an das wirklich selbst Erlebte halten*], sino que se distancian de esto de una manera que se adecua mucho más al modelo de un suceso filogenético y, en términos universales, sólo en virtud de su influjo se pueden explicar"²⁸². En otras palabras, existiría un bagaje de huellas con las cuales se abordan situaciones problemáticas fundamentales. No son menores los ejemplos de reediciones de herencias de conductas y representaciones que Freud señala; en verdad, son las reacciones ante fenómenos centrales de la vida de un individuo los que están condicionados, aparentemente, por la herencia arcaica. "La conducta del niño neurótico hacia sus progenitores dentro del complejo de Edipo y de castración", agregaba, "sobreabunda en tales reacciones que parecen injustificadas para el individuo y sólo se vuelven concebibles filogenéticamente, por la referencia al vivenciar de generaciones anteriores". Pero esto no era todo. Como hemos señalado, el triunfo del cristianismo significaba mucho más que el retorno de la autoridad de Moisés; era la vuelta de la religión monoteísta de aspiraciones universales, es decir, el regreso de un conjunto

²⁸² Freud (1939a, p. 95; SA, IX, p. 546).

complejo de representaciones. La posibilidad de ofrecer evidencias por la verdad de su tesis le parecía a Freud muy posible. "Su fuerza probatoria me parece bastante grande para dar otro paso y formular la tesis de que la herencia arcaica del ser humano no abarca sólo predisposiciones, sino también contenidos, huellas mnémicas de lo vivenciado por generaciones anteriores. Con ello, tanto el alcance como la significatividad de la herencia arcaica se acrecentarían de manera sustantiva"²⁸³. La explicación de los "contenidos" de la cultura en tal hipótesis no se deberían tanto a la educación como a la transmisión intergeneracional de huellas arcaicas. Freud no dice que todas las representaciones serían así recibidas, pero si lo son efectivamente los símbolos del lenguaje y las actitudes ante la familia, podemos derivar con razones que la herencia concierne a los procesos más importantes de la vida humana. Freud admite que se trata de una temeridad, pero le parece también inevitable. ¿Cómo explicar la adopción tan veloz y amplia de la doctrina difundida por Pablo de Tarso? Solamente una culpa sentida inconcientemente, parece pensar Freud, que contiene la deuda de haber violentado a un ser superior y a una religión abstracta, pueden dar cuenta del fenómeno masivo del cristianismo. No obedeció su extensión a la predicación dedicada y argumentada de los apóstoles, sino al despertar que el discurso elaborado por Pablo produjo en la conciencia (inconciente) de culpa de la humanidad.

Uno de los obstáculos para el convencimiento de tal teoría era la dificultad para defender en su época una renovación del discurso de los caracteres adquiridos. Ella parecía una reminiscencia lamarckiana indefendible. La temeridad freudiana se acrecentaba en tanto la herencia de caracteres es empíricamente mejor defendible (en tanto sea posible con los conocimientos humanos) que la transmisión de las huellas mnémicas. La distancia en cuanto objetos de estudio que sabía existente entre la psicología individual y la psicología de masas parecía de este modo desaparecer. La presunción de que cada individuo es una particularidad netamente diferenciable de otro individuo, perdía con esto su sustento. La importancia de la

²⁸³ Freud (1939a, p. 96; SA, IX, 546: "Seine Beweiskraft erscheint mir stark genug, um den weiteren Schritt zu wagen und die Behauptung aufzustellen, dass die archaische Erbschaft des Menschen nicht nur Dispositionen, sondern auch Inhalte umfasst, Erinnerungsspuren an das Erleben früherer Generationen. Damit wären Umfang wie Bedeutung der archaischen Erbschaft in bedeutungsvoller Weise gesteigert").

biología para la comprensión de los fenómenos psíquicos parecía adoptar, con este tardío giro freudiano, nuevos créditos. "Reducimos", escribía Freud,

"el abismo excesivo que el orgullo humano de épocas anteriores abrió entre hombre y animal. Si los llamados 'instintos' de los animales, que les permiten comportarse desde el comienzo mismo en la nueva situación vital como si ella fuera antigua, familiar de tiempo atrás; si la vida instintiva de los animales admite en general una explicación, sólo puede ser que llevan congénitas a su nueva existencia propia las experiencias de su especie, vale decir, que guardan en su interior unos recuerdos de lo vivenciado por sus antepasados. Y en el animal humano las cosas no serían en el fondo diversas. Su propia herencia arcaica correspondería a los instintos de los animales, aunque su alcance y contenido fueran diversos"²⁸⁴.

La enseñanza obtendría éxito en la mayoría de los seres humanos en tanto despertara los recuerdos inconcientes. Así se explicaría, para Freud, la difusión del cristianismo. El asesinato del padre y la necesidad no conciente de expiar la culpa por ello, necesidad que el cristianismo acepta bajo la forma del "pecado original", sería la condición de posibilidad para su aceptación tan amplia. En efecto, el cristianismo no ocultaría la muerte del padre (a través de su hijo-representante), pero halló la manera de eliminar las deudas que por su maldad originaria les eran pesadas. Cristo pagaba esas deudas, y al mismo tiempo rememoraba el sacrificio del padre primordial. La fórmula, que no es lógica sino autocontradictoria, de un hijo que es también su propio padre, que es inocente y muere sin queja por los pecados de los mismos que lo crucifican y por esa acción no parecen ser castigados aun más duramente sino que son redimidos, sería la explicación más convincente de la historia de las religiones de los Urales hacia el occidente. ¿Se trataría de un "mito endopsíquico" como el que sugería en la carta a Fliess ya citada?. Ello sería simplificar el periplo freudiano. Aun así, no sería descabellado tender un lazo entre la temprana comprensión de las declaraciones de las brujas ante los tribunales inquisitoriales y las características similares de las religiones monoteístas. El grado de refinamiento que alcanzó la explicación de la muerte del padre primordial, empero, no sería explicable por los saberes de la década de 1890, y la concatenación entre la psicología de la masa respecto al líder (es decir, de los judíos respecto a Moisés: es temido y admirado) no hubieran podido lograrse sin una elaboración de la identificación y la persistencia de la teoría de la libido. Ahora bien, tales descubrimientos

²⁸⁴ Freud (1939a, p. 96-97).

teóricos y la defensa de la concepción sexual de la libido son parte de la historia del psicoanálisis en vida de Freud.

Las consideraciones que pueden clasificarse como las del "último" Freud encuentran anudadas algunas convicciones que podíamos reconocer en la más temprana elaboración de *Tótem y tabú*. Pero ese texto es, contextualmente, un libro tardío de Freud. Su larga vida no debería llevarnos a olvidar que cuando lo publicó Freud contaba con 56 años. Esto quiere decir que su consistencia teórica no era un producto de hipótesis juveniles como sí podríamos considerar, también contextualmente, los intentos con la coca y la seducción infantil. La idea de que la historia de la humanidad estaba habitada por una serie de actitudes comunes y de representaciones relativamente similares fue una condición de posibilidad de sus incursiones históricas. ¿Cuán diferente es esta conclusión de los intentos de Jung con que habíamos comenzado este capítulo? Algunas opiniones tratan de marcar que la hipótesis filogenética establece un terreno común²⁸⁵. En nuestra opinión esta sería una inferencia apresurada porque en Freud la definición de la libido es muy diferente a la de Jung. Para este el concepto cada vez más pierde eficacia explicativa en beneficio de ciertas estructuras de sentimientos denominadas arquetipos que deben su existencia a operaciones de simbolización humanas. Cómo se constituyen tales arquetipos resta en la oscuridad pues ellos son el principio mismo de la historicidad. La visión histórica de Freud en cambio supone siempre un conflicto pulsional, y establece en el centro de toda actividad simbólica la lucha entre los individuos (por el placer y el dominio de la realidad), pero también en el interior de cada sujeto por la fragilidad relativa de sus disposiciones. La cultura no emerge, para Freud, de un fondo de creencias irreductibles, sino que tramitan diferencias. La defensa de una teoría libidinal asociada a la sexualidad, por último, establece una concepción de la cultura que intenta descubrir los deseos ocultos en sus formas sublimadas. La postulación de la ambivalencia de todos los sentimientos, por otra parte, desestima la corrección de un principio regulatorio de la ética por su propia estructura, remitiendo su génesis a la imposibilidad de ejercer la violencia sin un castigo mayor al placer o beneficio obtenido en el crimen. Igualmente, cuando la ética se hace presente en la historia

humana, no puede ocultar sus orígenes espurios y, por así decirlo, históricamente situados. En síntesis, las arriesgadas operaciones históricas de Freud intentan realizar una genealogía de la cultura. La verdad histórica que posean sus construcciones es una discusión diferente a la que aquí hemos emprendido.

²⁸⁵ Véase, por ejemplo, Vázquez Fernández (1986, p.50).194

V. EL PSICOANÁLISIS COMO TEORÍA DE LA CULTURA

"En esta carta que voy a escribir sobre tu vida y la mía, sobre el pasado y el porvenir, sobre unas dulzuras trocadas en amarguras, y sobre unas amarguras que acaso lleguen a trocarse en alegrías, con toda seguridad habrá muchas cosas que tienen que herir, que hacer brotar sangre a tu vanidad. De ser así, vuelve a leerla hasta que quede muerta esa vanidad tuya. Si en ella hallas algo que supongas te ataca injustamente, no eches esto en olvido: que deben agradecerse aquellas culpas por las cuales puede uno ser acusado injustamente. Y si te llena los ojos de lágrimas algún párrafo aislado, llora como aquí en la cárcel lloramos, en esta cárcel donde no se escatiman las lágrimas ni de día ni de noche". Carta de Oscar Wilde a Alfred Douglas.

La cultura de principios del siglo XX en Europa se hallaba surcada por profundas contradicciones. Luego de un período de optimismo por el desarrollo económico, los logros científicos, la prevención de enfermedades anteriormente mortales, en Europa se produjo un cambio muy profundo en la situación socio-cultural y también en el aspecto económico, donde el progreso no parecía tener reparos. Se podría comprender esa situación como una crisis que eclosionaría con la Gran Guerra, pero los rasgos de una complejización de la vida urbana muestran también un permanente acopio de logros artísticos y teóricos que no habría que menospreciar en vista de los aspectos negativos que en la posguerra cundirían. Pues salvo en los grupos radicalizados de la izquierda o la derecha la hegemonía de la ideología liberal era indiscutida cuando la historia parecía darles la razón.

El psicoanálisis desarrollado por Freud no escapó a las mallas fundamentales de este contexto. En este capítulo mostraremos algunas marcas de la comprensión freudiana de la cultura, prestando particular atención a las contradicciones de la misma vislumbrables a partir de sus perspectivas estrictamente psicoanalíticas. Como una tarea decisiva en su preocupación por la problemática cultural, en Freud aparece en primer término la religión. Prestaremos, pues, particular atención a la misma, pero en el marco de la crisis civilizatoria cuya existencia en la entreguerras le parecía inobjetable. Finalmente, también nos preguntaremos por las posibles salidas al peligro que se abatía sobre la sociedad, es decir, aquellas que, en opinión de Freud, constituían las opciones más valiosas.

1. La conmoción de las seguridades: la guerra

Freud percibió desde antes del desencadenamiento de la Gran Guerra problemas en el porvenir de la sociedad europea. No, ciertamente, porque deseara grandes transformaciones ni porque le parecieran extremadamente peligrosos. En realidad participaba del escepticismo limitado de un médico judío que conocía bien las limitaciones de una sociedad presuntamente progresista pero que defendía sin cese los privilegios y las discriminaciones. Pero fueron sus conocimientos de psicoanalista los que proveyeron de los primeros elementos para una comprensión de las contradicciones de la cultura europea dominante²⁸⁶. Su posición social implicó una relación con las sendas que adoptó su pensamiento que no podríamos mostrar con detalle, pues ello supondría una causación que no es demostrable sin objeciones: en todo caso se puede aludir a condiciones de posibilidad que alcanzaron ciertas cualidades por una conjunción de motivos y razones. Y bien, el lugar relativamente marginal que su origen judío lo obligó a soportar fue vivido por Freud como una injusticia, contra la cual luchó por lo menos hasta que se consolidó el movimiento psicoanalítico²⁸⁷. Después de eso, digamos hacia 1910, fue la dinámica del movimiento psicoanalítico el marco de referencia de sus preocupaciones. Pero la hostilidad y relativa marginalidad de su posición nunca dejaron de estar presentes. Freud tuvo una relación ambivalente con la cultura consagrada de su tiempo, y especialmente con la académica. Sobre esto una periodización ayudaría a entender más adecuadamente la conexión entre el rechazo de la teoría psicoanalítica (y especialmente de su saber sobre la sexualidad) respecto de la repulsa de la condición judía. Ambos campos de otredad que Freud sufrió respecto de buena parte de sus contemporáneos, de los *Gelehrten*

²⁸⁶ A partir de aquí, escribiremos "cultura" refiriéndonos al conjunto de creencias, valores, instituciones y prácticas ligadas a la conciencia y a las convicciones no dichas de la Europa del cambio de siglo, pero a sus estratos hegemónicos. Pues podría señalarse que existían sectores culturales, manifiestamente las minorías revolucionarias (y la organización cultural de la socialdemocracia alemana) que eran sostenidos por culturas, si bien no desconectadas con la dominante, sí distintas de ella. Por la formación intelectual, orígenes sociales y proveniencia de sus pacientes e interlocutores/as, Freud pensó la cultura teniendo en mente la "alta cultura" y las creencias más generalizadas, tales como las religiosas.

²⁸⁷ Un crítico de Freud como Sulloway (1979) señala que las barreras contra el psicoanálisis y aún contra la "carrera" académica de Freud constituyen uno de los tantos mitos de la historia del movimiento psicoanalítico. Robert (1976), en cambio, plantea más tradicionalmente la hostilidad antijudía prevaleciente en la Viena de K. Lueger, pero apunta también a las posibilidades de ascenso y consagración que la intelectualidad e industriiosidad judías podían obtener. La autora propugna no trasladar la situación posterior al *Anschluss* a fines del siglo XX.

de la cultura germana, se entrecruzaban, y no solamente en la literatura abiertamente antisemita²⁸⁸.

Junto a un desprecio abierto por las necesidades operantes en las instituciones establecidas, Freud mostraba una necesidad de reconocimiento. No ahorró nunca críticas para el conservadurismo universitario, ni dejó de señalar las tonterías formales que protegían las ignorancias consagradas. La cultura más elevada, esto es, la reconocida como tal por el estado, significaba transigir con un conjunto de normas de *Ancien Régime* que Freud realmente detestaba²⁸⁹. Y sin embargo, viajó hasta Estados Unidos -un país que no apreciaba- en 1909 para pronunciar unas conferencias que significaron mucho para él. Su aspiración al premio Nobel tampoco se esfumó a pesar de las negativas de la academia sueca, y la concesión del Goethe le provocó una gran satisfacción anímica que no se explica sólo por su reconocida admiración del poeta de Frankfurt.

No era ésta, empero, la porción de la cultura que más le interesaba. Los y las pacientes que trataba presentaban enfermedades que no podían considerarse sino como víctimas de la cultura. Tempranamente Freud se convenció de que la etiología de las psiconeurosis no se podía limitar a las causas hereditarias ni solamente biológicas, sino que en ellas intervenían en las restricciones de la cultura. El concepto de represión era eminentemente cultural. Las afecciones nerviosas, por lo tanto, no eran comprensibles sin el contexto socio-cultural de las personas por ellas afectadas. El escrito de 1908 "La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna"²⁹⁰ inauguró la serie de textos sobre la

²⁸⁸ Al finalizar su artículo sobre las resistencias contra el psicoanálisis, Freud manifestaba sus dudas sobre la medida en que su procedencia étnica era objeto de crítica en lugar de la manifiesta oposición al psicoanálisis como tal. "[El autor, con las reservas del caso", escribía en un artículo destinado a publicarse en *La Revue Juivé* (Ginebra), "tiene derecho a plantear esta cuestión: quizá su propia personalidad, como judío que no quiso ocultar su judaísmo, tuvo algo que ver en la antipatía de los contemporáneos hacia el psicoanálisis. Rara vez se expresó en alta voz un argumento de este tipo, pero por desdicha nos hemos vuelto tan recelosos que no podemos dejar de conjeturar que esa circunstancia no ha sido del todo ajena". Freud (1925e, p. 235).

²⁸⁹ Para un relato sobre la condición de las altas culturas oficiales, ver Mayer (1986, pp. 176 y ss.). Esto no obstó para que, llegado un momento decisivo, Freud utilizara un "contacto" para obtener finalmente su designación de profesor extraordinario. Véase la carta a Fliess del 11 de marzo de 1902, en *Cartas a Wilhelm Fliess*.

²⁹⁰ Freud (1908d). Marcas más tempranas de esbozos de las ideas que luego se revisarán las encontramos en el "Manuscrito N", del 31 de mayo de 1897, que ya hemos citado a propósito del carácter antisocial del incesto, y el artículo "La sexualidad y la etiología de la neurosis", donde Freud remitía la génesis de la neurastenia a la civilización. Freud (1897c y 1898a).

cultura donde Freud aplicaba los resultados de sus tratamientos para estudiar las tensiones que producía la oposición de las pulsiones contra su dominación por las normas establecidas. Un año antes había publicado otro texto decisivo sobre la cuestión, denominado "Acciones obsesivas y prácticas religiosas", donde establecería el paralelo entre los rituales de los oficios sagrados y los actos compulsivos producidos por las neurosis. La religión, bajo esta comprensión, podría ser considerada una neurosis colectiva. Este texto, sin embargo, da cuenta del carácter tentativo de esos primeros intentos sistemáticos. El camino, empero, estaba señalado.

Como en tantos otros casos, fue la guerra la que desencadenó una preocupación por el destino de la cultura que ya no cedería²⁹¹. Aun un intelectual relativamente periférico como Freud sintió que subjetivamente las modalidades de existencia se veían conmocionadas hasta sus cimientos. Poco después de iniciada la guerra Freud escribía:

"El disfrute de la comunidad de cultura fue turbado en ocasiones por algunas voces; ellas advertían que a causa de diferencias heredadas de antiguo, serían inevitables todavía las guerras entre las naciones que la integraban. No se les quiso dar crédito, pero, ¿cómo se imaginaba una guerra así, si es que había de sobrevenir? Como una oportunidad para exhibir los progresos del sentimiento comunitario de los hombres desde aquel tiempo en que las anficionías griegas tenían prohibido destruir a una ciudad perteneciente a la Liga, arrasar sus olivares y cortar el agua. Como una justa caballerescas que se limitaría a establecer la superioridad de una de las partes, con la máxima evitación de crueles sufrimientos que en nada podrían contribuir a esa decisión, con total piedad por el herido, que debía ser apartado de la lucha, y por los médicos y enfermeros consagrados a su tarea. (...)

"Una guerra tal, es cierto, aún habría acarreado una considerable cuota de horror y de sufrimiento, pero no habría interrumpido el desarrollo de relaciones éticas entre esos individuos rectores [Grossindividuen] de la humanidad que son los pueblos y los Estados.

"La guerra, en la que no quisimos creer, ha estallado ahora y trajo consigo...la desilusión"²⁹².

Apenas podría expresarse con mayor dramatismo el modo en que fue vivido el hecho consumado de las movilizaciones masivas de soldados, las noticias diarias de las muertes en el frente, la sangrienta índole de una conflagración poco antes inimaginable. Y es que en Freud no existía un cuidado detenido por la situación política que la vaticinaba. Dedicado a su actividad científica y clínica, la guerra advino como un meteorito que agrede al planeta, inquietando el lento pero inexorable progreso. Las cartas de Freud no muestran a un individuo atenzado por la inminencia del conflicto, sino más bien a uno sorprendido por

²⁹¹ Véase Rosenzvaig (1985).

²⁹² Freud (1915b, p. 280).

el suceso. De esa sorpresa no poseemos un testimonio narrativamente evocador. Stefan Zweig nos dejó el suyo que podría aludir al estupor de Freud. En su autobiografía describía así la ominosa presencia de la guerra que irrumpía en una paz sin fin, en la cual la matanza de Sarajevo no podía caer sino como un llamado a la realidad que cambiaba radicalmente:

"Yo estaba sentado un poco más alejado del tumulto del parque leyendo un libro. Aún recuerdo qué libro era: 'Tolstoy y Dostoievski'... al mismo tiempo estaba en mi conciencia el viento entre los árboles, el gorjeo de los pájaros y la música que venía flotando en el aire desde el parque. Oía nítidamente las melodías sin que ellas me molestasen... cuando de pronto la música cesó bruscamente... instintivamente levanté la mirada del libro... la multitud parecía transformada... Me levanté y advertí que los músicos abandonaban la rotonda destinada a la banda... Algo insólito debía haber ocasionado esa suspensión brusca... la gente se agolpaba en grupos agitados... en torno a un comunicado que, al parecer acababa de fijarse allí. Era... el texto del telegrama según el cual su Alteza Imperial, el heredero del trono Francisco Fernando y su esposa, que se habían dirigido a Bosnia... había sido allí víctimas de un alevoso asesinato político"²⁹³.

Quizás lo más espectacular y chocante fue la extensión del conflicto, los odios desatados y las acciones irracionales que ocasionó, hechos presuntamente incompatibles con una cultura europea que se jactaba de haber logrado superar todas las formas de la barbarie. La desmentida de la realidad de la guerra era imposible. Este punto es importante: no existía manera de huir de las consecuencias de una guerra que concernía a toda la población. Los valores defendidos eran desechados por la fidelidad a la bandera. El patriotismo pareció imponerse a toda otra consideración, la pertenencia nacional, en una época que se quería en muchos aspectos cosmopolita, se transformaba en una identidad excluyente y agresiva. Freud escribió por esos años a Ferenczi "He dado toda mi libido a Austria-Hungría"²⁹⁴. La historia intelectual de Thomas Mann durante los primeros momentos de la guerra es una muestra quizás inmejorable de las contradicciones que las lealtades nacionales desataron en los instantes críticos²⁹⁵.

Los discursos del progreso fueron reemplazados por las acusaciones a los enemigos, las bajas hallaban amenazas de mayores daños para el oponente, y el círculo de la muerte parecía inevitable. Anotemos que Freud, con un hijo sirviendo como soldado, no se mantuvo del todo al margen de las elecciones que la contienda pareció exigir. Sus simpatías no eran

²⁹³ Zweig, Stefan (1953, p. 13).

²⁹⁴ *The Correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi*, carta de agosto de 1914.

²⁹⁵ Véanse los avatares y circunloquios en su escrito dirigido, en última instancia, a responder a la acusación

simples a favor de los imperios centrales, pero sin duda la conducta de Alemania y Austria-Hungría en la guerra le parecían menos reprobables que las de sus adversarios. El texto citado rebosa sin embargo de pesadumbre ante la situación. Freud estaba realmente decepcionado con la guerra: a pesar de todo le parecía un suceso inesperado y extremo. Y desde la perspectiva histórica podría juzgarse con severidad esta sorpresa, sin duda. Notar junto a ello un pacifismo limitado, no militante y casi siempre tendencioso a favor de Austria-Hungría no sería exabrupto "extra-científico" de nuestra parte. Pero aquí buscamos más bien comprender la reacción freudiana, no evaluarla.

Y es que en otro registro comprobamos que las herramientas teóricas del psicoanálisis permitían ir más allá de la constatación de una aflicción. En efecto, el abandono tan veloz y sin reparos de las limitaciones éticas indicaba que existían otras fuerzas más poderosas que éstas en determinadas circunstancias en las cuales se mostraban desnudas y se imponían con una violencia inusitada. La convivencia en sociedad, la vecindad y el respeto surgían ahora, más que como condiciones naturales de la existencia social, como acuerdos históricos y frágiles en un mundo esencialmente conflictivo y en movimiento.

La cultura sedimentada por innúmeros talentos se desvanecía en los aires y era derribada con el fuego de los cañones. Los seres humanos no eran ya "por naturaleza" obviamente hábiles para la cultura. Por el contrario, fuera de las restricciones de la ley, cuando la competencia y el deseo recíproco de muerte se emancipaban de las cadenas de la normatividad, emergían mociones agresivas y una profunda hostilidad por el otro. Librado a su propia decisión, el ser humano no era sociable y honorable. Más bien, todo asemejaba a los relatos de las épocas primitivas donde el enfrentamiento hobbesiano constituía el "estado de naturaleza" de la coexistencia humana. La ley era, en esa nueva mirada, una imposición externa que en algún momento de la historia humana lograba interiorizarse, pero que en sí no era sino la expresión de una compulsión exterior a restringir los deseos propios. La cultura y la sociedad aparecían, pues, como regimentadas por ciertas pulsiones asociales. La tarea de comprensión del proceso cultural, de la *producción* de la cultura, no

podía realizarse descriptivamente, inventariando sus acontecimientos. Puesto que la cultura era al mismo tiempo un resultado y una instancia de su propia ampliación o de su propia destrucción, la investigación de sus cualidades no podía ser sino histórica. La cultura debería abordarse, desde este punto de vista, en términos de una genealogía que iluminara cada estrato de su carácter esencialmente conflictivo. Tal estrategia muy poco tenía que ver, por necesidad metodológica, con una celebración del progreso cultural, pues había que recurrir a una instancia más "profunda" que explicara sus especificidades. La cultura no podía salir ileso de este examen.

Por esta época Freud aun no había elaborado extensamente la noción de "pulsión de muerte", pero la agresividad era concebible como el otro aspecto de las mociones eróticas. En efecto, si el amor podría acercar a las personas, si podía construir lazos de múltiples cualidades entre ellos, la condición cultural de la existencia debía mucho a la libido. La no contención de los deseos era una actitud antisocial, como la del incesto, pero en ciertas modalidades y especialmente con la inhibición de las metas sexuales, el erotismo era el fundamento de todo lazo social. Las ambivalencias de sentimientos habían enseñado a Freud que el Eros suponía un odio como su contraparte, y aquí sí la falta de barreras condenaba a la organización social a la destrucción. La educación ofrecía instrumentos para la domesticación del individuo. La familia, especialmente bajo la figura dominante del padre, pero también por la formación de rasgos altruistas como los que son impuestos en las relaciones entre hermanos y hermanas, construyen sujetos con lo que Freud denomina "aptitud para la cultura". Tal formación no eliminaba sino que suponía una vida pulsional que persistía y continuaba vigente, si bien bajo un control más o menos férreo. Pero ese mismo logro cultural tenía sus contradicciones: a su fragilidad se le unía la producción de fenómenos reactivos como eran las neurosis. La dominación de las pulsiones eróticas y agresivas no se lograba realmente nunca de modo que éstas fueran aniquiladas, sino que podían ser reprimidas a costa de un gran esfuerzo psíquico por el cual el yo pagaba su precio en salud y en felicidad.

La limitación de los deseos, insistimos, no los eliminan. Por eso la moral es una cobertura de la hipocresía, dado que supone una sujeción no forzada sino de común acuerdo a reglas abstracta o colectivamente establecidas. Sin embargo, para cada una de las personas de la comunidad esas reglas son barreras que se desearía sobrepasar. Por eso la desilusión que la guerra provocaba no estaba verdaderamente justificada. A la luz de la conformación pulsional de los seres humanos, la tarea a realizar consiste más bien en estudiar cómo ella se produjo y no si fue realmente posible, dado que esto era evidente. Freud señalaba que "la afrenta y la dolorosa desilusión que experimentamos por la conducta inculta de nuestros conciudadanos del mundo en la presente guerra no estaban justificadas. Descansaban en una ilusión de la que éramos prisioneros. En realidad, no cayeron tan bajo como temíamos, porque nunca se había elevado tanto como creíamos"²⁹⁶.

El escepticismo de Freud era, pues, un resultado de una comprensión aparentemente realista de la condición pulsional de los individuos y de la imposibilidad de los lazos eróticos de ligar las comunidades en totalidades libres de conflicto. La libido no podía hacer esto porque su componente de agresividad actuaba en un sentido contrario. En un texto escrito en noviembre de 1915, pedido para un libro en homenaje a Goethe, Freud mostraba una tendencia menos pesimista que la del año anterior. Su impronta era más bien, optimista: los valores y logros destruidos por la guerra y abandonados en holocausto al nacionalismo, se preguntaba Freud,

"¿se nos han desvalorizado realmente porque demostraron ser tan perecederos y tan frágiles? Entre nosotros, a muchos les parece así, pero yo, en cambio, creo que están equivocados. Creo que quienes tal piensan y se muestran dispuestos a una renuncia perenne porque lo apreciado no acreditó su perdurabilidad se encuentran simplemente en estado de duelo por la pérdida. (...) Con sólo que se supere el duelo, se probará que nuestro alto aprecio por los bienes de la cultura no ha sufrido menoscabo por la experiencia de su fragilidad. Lo construiremos todo de nuevo, todo lo que la guerra ha destruido, y quizá sobre un fundamento más sólido y más duraderamente que antes [*Wir werden alles wieder aufbauen, was der Krieg zerstört hat, vielleicht auf festerem Grund und dauerhafter als vorher*]"²⁹⁷.

Esta mirada hacia un futuro donde las heridas cicatrizarían sin dejar huellas no era, empero, la opinión completa de Freud. Al mismo tiempo su confianza en el progreso se vio seriamente dañada y, como admitió en una carta a Andreas-Salomé, el retorno al pasado era

²⁹⁶ Freud (1915b, p. 286).

imposible. La seguridad narcisista de la cultura europea decimonónica se había desgarrado para siempre²⁹⁸. Una tardía intervención sobre la guerra, el intercambio de cartas con Albert Einstein a instancias de un organismo de la Liga de las Naciones a principios de los años '30 mostraba a un Freud evidentemente más convencido de las contradicciones violentas a que estaba sometida la existencia de la cultura y de la sociedad misma. Las investigaciones del pasado lo habían convencido de que la violencia era el instrumento de posesión de bienes y conservación de la vida. El derecho surgió, según él, una vez que nadie pudo imponerse contra el resto, sino que la fuerza de la comunidad pudo dominar a las voluntades egoístas individuales. La psicología de masas le permitió presentar un concepto más: la identificación que establecía condiciones de solidaridad y compañerismo, en oposición y también complemento a las hostilidades que son tan comunes entre quienes pertenecen un grupo. La domesticación de las pulsiones era una necesidad para mantener las condiciones de la paz, es decir, para conservar la cultura. Pero esperar que los seres humanos sometieran sus deseos a la razón era una utopía impracticable. Esa pretensión desconocía las auténticas condiciones de la vida humana. Estas exigían una penosa restricción de las pulsiones. La domesticación de las mismas no se realiza sin un costo psíquico elevado, pero era la fuerza, la coacción, la que aseguraba el seguimiento de las normas por parte de individuos que todo el tiempo estaba persiguiendo un gozo extra por realizar sus deseos fuera de las restricciones éticas²⁹⁹.

Ahora bien, la dialéctica histórica de la cultura consistía en una interiorización de las exigencias de la realidad. La historia de la cultura era la historia del aprendizaje humano de lo correcto, o más bien de lo factible. Y si por entonces parecía "natural" una conducta ello era en realidad el producto de una larga constitución de los sujetos humanos. Por ello, decía Freud que "el niño que produce de manera espontánea las represiones de lo

²⁹⁷ Freud (1916a, p. 311; SA, X, p. 227).

²⁹⁸ "No dudo de que la humanidad se recuperará también de esta guerra, pero estoy seguro de que ni yo ni los de mi edad volveremos a ver el mundo con alegría. El asunto es demasiado feo. Y lo más triste del caso es que todo es exactamente tal como, de acuerdo con las perspectivas suscitadas por el [psicoanálisis] deberíamos representarnos a los hombres y su conducta". De Freud a Andreas-Salomé, 25 de noviembre de 1914, en *Correspondencia*, p. 20.

²⁹⁹ Freud (1933b).

pulsional no haría sino repetir un fragmento de la historia de la cultura". Ese niño estaba ya inscripto en la historia, es decir, en la serie de sucesivas y renovadas limitaciones heredadas de los tiempos en que la agresividad del medio ambiente y la culpa por el asesinato del padre impusieron la pesada carga de la cultura. La diferencia no era, empero, menor: ya no se trataba del peligro de la muerte a cada paso ni de la amenaza de la autoridad del jefe primordial, sino de la institución del super-yo, legatario de aquellas "autoridades". "Lo que hoy es una abstinencia interior", señalaba Freud, "antano fue sólo una exterior, impuesta quizá por el apremio de los tiempos, y de igual modo es posible que alguna vez se convierta en disposición interna a reprimir lo que hoy se presenta a todo individuo en crecimiento como una exigencia exterior de la cultura"³⁰⁰. Sabemos que esa interiorización no resolvía el problema del conflicto entre las pulsiones y las exigencias de la realidad, sino que perseguía, hasta en el sueño, a los seres humanos. Una de las presuntas soluciones para esta condición apenas soportable parecía ser la propuesta de la religión de adoptar una creencia que subsanaría los desajustes de la vida en el mundo sublunar. La biografía de Freud lo llevaba a preocuparse especialmente de esta problemática.

4. La historización de la religión

La religión aspira a establecer una relación entre creyentes y divinidades. Esa vinculación no pareciera ser mundanamente construida, sino que sería de una cualidad diferente, esencialmente trascendente. Para Freud la toma de posición respecto a la religión fue particularmente importante porque significaba dar cuenta de su tradición y de la persona de su padre. Al mismo tiempo, con ello definía su trato con las creencias no justificables en términos racionales (o más bien no en las que para Freud eran racionales). Pues el surgimiento de la religión era para Freud remitible a la necesidad de un apoyo psíquico frente a una realidad hostil o simplemente la carencia de seguridad. Esto puede encontrarse claramente

³⁰⁰ Freud (1913j, p. 191).

expresado en una carta de Jung a 1910³⁰¹. En *El porvenir de una ilusión* Freud iniciaba su discusión repitiendo esa idea. Y es que "los dioses", decía, "son los señores de la naturaleza, ellos la han normado así y ahora pueden abandonarla a sí misma. (...) el desvalimiento y el desconcierno humano son irremediables"³⁰². También en las épocas primitivas de la humanidad existió una experiencia similar, que proyectaba en un ente, en un principio un animal, un vegetal o una roca, y prefiguraba las fuerzas divinas que eran las representaciones superlativas del poder paterno. El origen de la religión ya lo hemos estudiado en *Tótem y tabú*. Veamos la valoración que Freud hacía de ella y el destino que le auguraba. Como lo indica el título del libro citado más arriba, la religión para Freud era una ilusión. Esto quiere decir que no se trataba de un "error", pues si la religión no implicaba una verdad fáctica sí poseía una "verdad histórica" es decir, una efectividad práctica para el tratamiento de un recuerdo. El carácter de ilusión estaba dado en que expresara deseos humanos y, por lo tanto, se imbrica en existencias concretas. ¿Había sido un ilusión exitosa? Freud no lo creía así. En sus formas más avanzadas, tal como consideraba Freud a las religiones monoteístas, la religión coexistió y ocultó la inmoralidad. Aun más, se alimentó de ella. De ello infería Freud que posiblemente la contribución cultural de la religión a la cultura no haya sido tan importante como suele creerse. Por el contrario, la religión sería una formación reactiva de sometimiento a una autoridad externa, compulsiva y cruel. De allí el paralelo que hacía Freud entre religión y neurosis obsesiva. Esta era una comparación que puede datarse en su obra en dos décadas atrás. En efecto, en 1907 había publicado el artículo "Acciones obsesivas y prácticas religiosas", al cual es necesario retornar. En efecto, el ceremonial neurótico de las neurosis obsesivas repite una rutina que es seguida con todo el rigor de una práctica institucionalizada, y cuya exactitud y ritmo poseen un significado *conciente* en sí nulo. Sin embargo se imponen a la persona enferma con una fuerza irresistible y la negativa a realizarla se sigue de una culpa

³⁰¹ " ...puedo confiarle tan sólo que se me ha ocurrido que el motivo último de la necesidad de religión es el *desvalimiento infantil*, que en el hombre es mucho mayor que en los animales. A partir de entonces no puede imaginarse ya el mundo sin padres y se crea un Dios justo y una Naturaleza benévola, las dos peores falsificaciones antropomorfas de la imagen del mundo de las que en general podría hacerse culpable. Pero esto es realmente muy banal. Por lo demás se trataría de una derivación del instinto de conservación y no del sexual, el cual pone luego su condimento". De Freud a Jung, 2 de enero de 1910, en *Correspondencia*, pp. 337-338.

martirizadora que debe expiarse con una redoblada repetición de la acción obsesiva. Freud encontraba que en los rituales religiosos funciona una lógica similar:

"Facilmente se advierte dónde se sitúa la semejanza entre el ceremonial neurótico y las acciones sagradas del rito religioso: en la angustia de la conciencia moral a raíz de omisiones, en pleno aislamiento de todo obrar (prohibición de ser perturbado), así como en la escrupulosidad con que se ejecutan los detalles. Igualmente notables, empero, son las diferencias, tan flagrantes algunas que vuelven sacrílega la comparación misma: la mayor diversidad individual de las acciones ceremoniales [neuróticas] por oposición a la estereotipia del rito (rezo, prosternación, etc.), el carácter privado de aquellas por oposición al público y comunitario de las prácticas religiosas, pero, sobre todo, esta diferencia: los pequeños agregados del ceremonial religioso se entienden plenos de sentido y simbólicamente, mientras que los del neurótico aparecen necios y carentes de sentido. Aquí la neurosis obsesiva ofrece una caricatura a medias cómica, a medias triste, de religión privada. Empero, justo esta diferencia, la más tajante, entre ceremonial neurótico y religioso se elimina si con ayuda de la técnica psicoanalítica de indagación uno penetra las acciones obsesivas hasta entenderlas".³⁰³

Los rituales obsesivos poseerían la imperiosidad de un designio inconciente y por lo tanto operarían en detrimento de la autonomía del individuo. La persona enferma estaba aquejada por una disminución de la independencia de su yo en beneficio de una fuerza desconocida. Como heredero de la Ilustración, esta disminución le era a Freud siempre objetable. La fórmula empleada por Freud para la neurosis obsesiva era la de "religión privada". La inversión del epíteto, pues, sería también válida, y Freud extraía la conclusión:

"De acuerdo con estas concordancias y analogías, uno podría atreverse a concebir la neurosis obsesiva como un correspondiente patológico de la formación de la religión, calificando a la neurosis como una religiosidad individual, y a la religión, como una neurosis universal. La concordancia más esencial residiría en la renuncia, en ambas subyacente, al quehacer de unas pulsiones dadas constitucionalmente...".³⁰⁴

La religión, observada desde la lente de la neurosis, no podría dejar de ser perjudicial para la emancipación del individuo y de la colectividad. Ninguna compensación "espiritual" que pudiera brindar eliminaría la disminución de la autonomía que significaba instituir una acción inexplicable como la obediencia a las normas religiosas, que terminan adueñándose de la voluntad de su creador: el ser humano³⁰⁵. La neurosis universal de la religión solamente

³⁰² Freud (1927c, p. 18).

³⁰³ Freud (1907b, p. 103).

³⁰⁴ Freud (1907b, p. 109).

³⁰⁵ No está clara la relación de esta crítica a la religión que tiene tintes evidentemente feuerbachianos con la temprana lectura de algunos de sus textos. Hemos hecho una rápida referencia en el capítulo IV a las lecturas tempranas de Freud, entre las que encontramos al autor de *La esencia del cristianismo*. El punto aun no ha sido claramente dilucidado. Su conocimiento, empero, data de muy temprano. "I, the godless medical man and empiricist, am attending two courses in philosophy and reading Feuerbach...", le escribía a E. Silberstein, el 8 de noviembre de 1874. Cf. *The Letters of Sigmund Freud to Eduard Silberstein 1871-1881*, p.70. En una carta a Ludwig Binswanger, Freud reconocía haber leído con placer y atención en sus años mozos a David Friedrich Strauss y a L. Feuerbach, pero agregaba que ningún efecto de esas lecturas se conservaron más tarde ("Es

canalizaría los efectos patológicos de la represión en el individuo hacia un objeto nuevo, pero manteniendo la compulsión patológica. Esta cualidad de equivalencia de neurosis obsesivas y la religión parecía plausible, según Freud, por el aumento de las afecciones neuróticas con la decadencia del sentimiento religioso. La religión no era entonces una salida a los conflictos impuestos por la cultura, sino que ofrecía más bien una solución de tipo patológico, en desmedro de la independencia del yo, que a Freud no le parecía aceptable.

Freud escribió *El porvenir de una ilusión* discutiendo con un imaginario defensor de la religión. Es casi seguro que Freud estuviera pensando en las posturas de su amigo y colega, el pastor protestante Oskar Pfister (1873-1939). Las cartas conservadas de su correspondencia son un valioso material para seguir este debate apasionante. El intercambio epistolar está pleno de la tensión de dos perspectivas en pugna, pero siempre bajo un clima cordial y respetuoso. Es más, la estima de Freud por Pfister lo llevaba a repetir una y otra vez sus argumentos, cambiando las vías de las formulaciones, renovando los señalamientos, limando las incomprensiones. El punto principal del debate es que Pfister buscaba utilizar a la religión como un mecanismo de transferencia que asegurase una sublimación indolora de las pulsiones inaceptables. Ante la propuesta de Pfister de encarar al psicoanálisis como una "cura de almas", Freud indicaba su prescindencia del elemento religioso que, en tanto que tal, era extraño al cuerpo teórico y al método del psicoanálisis. Ello se debía, según admitía Freud, también a su ateísmo y su crítica a la cosmovisión religiosa³⁰⁶. La religión y la ética no parecían obedecer al rigor que predicaban. Ello no era sorprendente para Freud puesto que ellas nacieron de la represión de pulsiones inconfesables, que no se eliminaban por ese mismo expediente, sino que eran solamente negadas como si ello bastara para conjurar su fundamento "pecaminosa".

scheint mir aber, dass die Wirkung keine nachhaltige geblieben ist"). De Freud a Binswanger el 22 de febrero de 1925, en *Briefwechsel*, pp. 202-203.

³⁰⁶ "En sí el psicoanálisis no es ni religioso ni lo contrario", decía Freud en un tono conciliatorio, "sino un instrumento neutral del que pueden servirse tanto el religioso como el laico siempre que se utilice para liberar a los que sufren. Estoy muy sorprendido de no haber pensado yo mismo en la ayuda psicoanalítica en la cura de almas, pero esto se debe seguramente a que yo, como hereje perverso, estoy muy alejado de esas cuestiones". De Freud a Pfister, 9 de febrero de 1909, en *Correspondencia*, p. 15.

La discrepancia con Pfister era para Freud previsible con la salida de *El porvenir de una ilusión*³⁰⁷. El pastor protestante reprochaba a Freud no reconocer el aspecto positivo y benéfico de la creencia religiosa, que en modo alguno podría sustituirse por el racionalismo à *tout prix* del autor del libro. "Su sustituto para la religión", objetaba Pfister, "es esencialmente el pensamiento de la Ilustración del siglo XVIII, renovado y modernizado en forma soberbia. Debo confesar que, con toda la satisfacción que siento por los progresos de la ciencia y de la técnica, no creo en la suficiencia y capacidad de esta solución del problema de la vida. La cuestión importante es si, después de todo, el progreso científico ha hecho a los hombres mejores y más felices"³⁰⁸. La respuesta de Freud no se apoyó en una defensa de su visión del mundo, sino en la distinción de ésta del método psicoanalítico. Y es que para Freud no estaba entre las tareas del psicoanálisis consolar la nostalgia y necesidad de consuelo que la o el paciente presentaran, sino que solamente se trataba de fortalecer su capacidad de decisión.

Pfister no estaba dispuesto a aceptar un momento clave de la argumentación freudiana: el carácter cuasi-patológico de los fenómenos religiosos. Para el pastor, la religión que pensaba bajo el lente del protestantismo vinculaba de una manera libremente elegida (es decir, no compulsiva como podría ser según él en una confesión católica) al ser humano con el sentimiento de la trascendencia y la integralidad. "La diferencia radica", aclaraba Pfister, "principalmente en el hecho de que usted se desarrolló en contacto con formas religiosas patológicas y las considerará como 'la religión', en tanto que yo tuve la suerte de poderme orientar hacia una forma religiosa libre, que a usted le parece ser como un mero residuo del cristianismo, mientras yo veo en ello la parte central y sustancial del evangelismo..."³⁰⁹. El psicoanálisis no podía ofrecer una perspectiva tan amplia. Su labor parecía reducirse a una

³⁰⁷ Freud le anunciaba el texto en los siguientes términos: "Trato -cosa fácil de adivinar- de mi actitud radical en contra de la religión, en cualquier forma y en cualquier dilución, y aun cuando esta actitud no puede ser nueva para usted, temía, y lo temo aún, que una declaración pública de tal naturaleza pudiera serle desagradable. Me hará saber después el grado de comprensión y tolerancia que le concede todavía a este hereje incurable." De Freud a Pfister, 16 de octubre de 1927, en *Correspondencia*, p. 105.

³⁰⁸ De Pfister a Freud, 24 de noviembre de 1927, en *Correspondencia*, pp. 110-111.

³⁰⁹ De Pfister a Freud, 29 de febrero de 1928, en *Correspondencia*, p. 117.

tarea clínica, historiográfica y crítica, cuando era un orden espiritual lo que la salud de las personas pedía.

Freud admitía que el psicoanálisis no proveía de una *Weltanschauung*. "Pero no necesita hacerlo", agregaba inmediatamente, "ya que se apoya en el concepto científico del mundo con el que el religioso es incompatible". Por otra parte, el reclamo de la urgencia de una ética para pacientes no justificaba, a los ojos de Freud, una apelación a la religión: "El anhelo de los pacientes por valores éticos es digno de todo mi respeto; no me parece ningún problema. La ética está basada en las exigencias ineludibles de la convivencia humana, no en el orden del mundo extrahumano"³¹⁰.

Mucho más beligerante fue la posición de Freud en las lecciones escritas pocos años más tarde de este intercambio. Allí planteaba que existían tres poderes que aspiraban a disputar el lugar de la ciencia: el arte, la filosofía, la religión. El único enemigo serio era, a juicio de Freud, la religión³¹¹. El tratamiento carece de concesiones; dice Freud:

"...mientras que las diversas religiones disputan entre sí sobre cuál está en posesión de la verdad, nosotros creemos lícito tener por nulo el contenido de verdad de la religión. (...) Sus doctrinas llevan el sello de las épocas en que nacieron, la infancia de la humanidad todavía ignorante".³¹²

Como tal la religión parecía destinada a desaparecer. En todo caso, la crítica científica guiada por el psicoanálisis debía mostrar los efectos nocivos que significaba para la solución de los pesares humanos. La religión emergida como respuesta al desvalimiento infantil y primitivo debía ser abandonada cuando la humanidad llegara a su mayoría de edad y pudiera independizarse de todas las muletas que hasta entonces eran justificables, pero que ya no lo son. La crisis de la cultura, entonces, menos que a nada podría amagar un retorno a épocas superadas.

5. Las tensiones de la cultura

Con su ensayo de 1927, *El porvenir de una ilusión*, Freud iniciaba sus trabajos más extensos sobre la situación y la historia de la cultura desde *Tótem y tabú*. ¿Cómo definía Freud

³¹⁰ De Freud a Pfister, 7 de febrero de 1930, en *Correspondencia*, p. 128.

³¹¹ Freud (1933a, p. 148).

la cultura en esta época? En principio Freud no utilizaba la distinción tan en boga en la cultura de lengua alemana entre *Kultur* y *Zivilisation*, que especialmente O. Spengler había lanzado a la palestra hacia el final de la Gran Guerra. Y esta indiferenciación implicaba una elección mucho más honda que una simple decisión terminológica. La división entre ambos conceptos era eminentemente ideológica. Su diferencia no era sólo descriptiva, sino que estaba cargada de una valoración romántica, para la cual la *Kultur* representaba la autenticidad devenida de un pasado propio e incontaminado. La *Zivilisation* era un producto nuevo, de los tiempos revolucionarios de Francia, con caracteres burgueses e industriales, y por ende contrarios a las cualidades fundamentales de la *Kultur*. La *Kultur* se articulaba mejor con el sintagma *Blut und Boden* que con la referencia de la *Aufklärung*. Al discutir la cultura sin esa distinción Freud tomaba implícitamente partido contra las teorías spenglerianas que le eran extrañas³¹³.

Ahora bien, Freud señalaba que la cultura abarcaba todo el saber y el poder-hacer de los seres humanos en sus relaciones con las fuerzas naturales y entre sí³¹⁴. Ambas relaciones poseían características distintas, pues si la explotación de la naturaleza era una condición para la vida en sociedad, las relaciones interhumanas no podían regularse por razones instrumentales. En ellas pujaban las pulsiones, que conspiraban constantemente contra la permanencia de la sociedad. Cada ser humano es así un enemigo de la cultura. En *El malestar en la cultura*, escrito dos años más tarde, Freud nos ofrece una definición más desagregada de los componentes de la cultura. Escribe allí lo siguiente:

1. "Reconocemos como 'culturales' todas las actividades y valores que son útiles para el ser humano en tanto ponen la tierra a su servicio, lo protegen contra la violencia de las fuerzas naturales, etc."
2. "...también saludaremos como cultural que el cuidado de los seres humanos se dirija a cosas que en modo alguno son útiles, y hasta parecen inútiles; por ejemplo, (...) los espacios verdes (...) Queremos ver, además, los signos de limpieza y orden."
3. "Pero en ningún otro rasgo creemos distinguir mejor la cultura que en la estima y el cuidado dispensados a las actividades psíquicas superiores, las tareas intelectuales, científicas y artísticas, el papel rector atribuido a las ideas en la vida de los hombres".

³¹² Freud (1933a, p. 155).

³¹³ Un indicio de la aversión de Freud por Spengler está en que haya reparado sobre el título de su artículo "Die Untergang des Ödipuscomplexes", que compartía con *La decadencia de Occidente* el término *Untergang*.

³¹⁴ Freud (1927c, p. 6).

4. "apreciaremos el modo en que se reglan los vínculos recíprocos entre los seres humanos, los vínculos sociales, que ellos entablan como vecinos, como dispensadores de ayuda, como objeto sexual de otra persona, como miembros de una familia o de un Estado"³¹⁵.

Se trataba, se ve, de una complejización de la versión previa, en la que podemos destacar de nuevo las exigencias de la producción y distribución de bienes, y las relaciones entre las personas. Entre ellas Freud hallaba una distancia que debe ser superada para que la cultura se mantuviera. Su relajamiento inclina la balanza del orden a la disolución. La clave, sin embargo, era situada por Freud en el segundo de los términos decisivos, es decir, en las relaciones humanas. El progreso técnico puede ser demostrado, pero de acuerdo al punto de vista del psicoanálisis también era factible indicar retrocesos y detenciones. No habría criterio objetivo para inferir de un estado de cosas un orden productivo progresivo respecto a etapas anteriores. Esta relatividad se hacía aun más evidente si intentamos evaluar el devenir de una cultura de acuerdo al nivel técnico alcanzado por la sociedad en cuestión. El problema entonces, dice Freud, no es tanto económico como psicológico: cómo se mantenían los lazos sociales que permitían la subsistencia y complejización de la cultura.

Con esto debemos precisar un punto: hemos mencionado, como lo ha hecho gran parte de la literatura de la historia del psicoanálisis, las preferencias iluministas de Freud que, podríamos decir, implicaban para él una visión no pesimista del futuro, a pesar de que tampoco fuera dogmáticamente pesimista. Hanns Sachs relata un episodio que podría servirnos como muestra de la posición de Freud:

"As to the more general topics, the matters of so called *Weltanschauung*, I did not follow him in every point because of a difference in our temperaments. He often teased me about my persistent optimism and once, during the first World War, when he, his son-in-law, and I had eaten together in a restaurant, he said: 'I had my lunch today with the greatest pessimist and the greatest optimist in Vienna'. But if he himself was a pessimist, he certainly was not a grumbling one".³¹⁶

Y, ciertamente, Freud conjugaba una percepción nada positiva de hacia dónde marchaba el mundo o cómo funcionaba, con una confianza indestructible en que las potencialidades de la humanidad podrían devenir en su propia salvación. Era precisamente esa confianza a pesar de todos los indicios de que nada era tan firme como parecía (Freud pudo contemplar la Gran

³¹⁵ Freud (1930a, pp. 89-93). Véase también el texto escrito poco antes sobre las resistencias contra el

Guerra, la crisis de los años 30 y el ascenso del fascismo), lo que mostraba la profundidad de sus rasgos iluministas, que hallaban en el fortalecimiento de la razón la salida de las oscuridades que por entonces arreciaban.

Si a esta altura de su formación (1930) para Freud era un hecho que los seres humanos poseían constitutivamente tendencias destructivas y agresivas, el enigma era comprender por qué mecanismos se producía la sujeción a las normas, el imperio de la ética y el derecho. El núcleo del argumento de Freud se basaba en aceptar que a través de los tiempos lo que se denominaba "el alma humana" se modificó y en esa transformación fue adquiriendo aquella *aptitud para la cultura* que habíamos visto empleada en el texto de 1914 sobre la guerra. "No es cierto", afirma Freud, "que el alma humana no haya experimentado evolución alguna desde las épocas más antiguas y que, a diferencia de lo que ocurre con los progresos de la ciencia y de la técnica, permanezca hoy idéntica a lo que fue en el comienzo de la historia"³¹⁷.

La mayoría de la humanidad, sin embargo, debía ser compelida a respetar las normas morales, en detrimento del ejercicio de sus deseos antisociales. El crecimiento de la capacidad de cultura se verificaba en un proceso de interiorización de la realidad y la cultura, es decir, una construcción de super-yo. Esta operación la habíamos visto en su génesis luego del asesinato del padre primordial. El retorno de su autoridad no significaba solamente la institucionalización de la fuerza que él había empleado, ahora a través de una organización colectiva (una "policía"), sino de una manera aun más efectiva en cada una de las personas de la comunidad, que entonces debían luchar internamente para seguir los dictados heredados de la figura paterna. Los mandatos de la realidad eran introyectados, también lo habíamos visto en una obra anterior, como instancia crítica³¹⁸. Lo que era llamativo y problemático para Freud era que la mayoría de las personas debían ser constreñidas a obedecer las exigencias culturales. No solamente valía esto para las masas con escasa educación, sino que aun las personas cultas, libres de todo castigo, incurrirían en toda clase de excesos.

psicoanálisis (1925e, p. 232), donde expresa un concepto similar.

³¹⁶ Sachs (1945, p. 13).

³¹⁷ Freud (1927c, p. 11).

³¹⁸ Freud (1923b, pp. 30 y ss.).

¿Realiza con estos juicios Freud una defensa de la cultura burguesa? Nada de eso: hemos señalado ya su opinión sobre el carácter hipócrita de la pureza de los valores y la ética de la cultura que se construyen sobre la base de una represión de pulsiones sexuales y de muerte. Pero, además, Freud señalaba que el costo de la cultura para los individuos era muy elevado; era un auténtico castigo para quien no puede dominar sus impulsos. El autor de *El yo y el ello* sostenía que "gran parte de la culpa por nuestra miseria la tiene lo que se llama nuestra cultura; seríamos mucho más felices si la resignáramos y volviéramos a encontrarnos en condiciones primitivas"³¹⁹. Las neurosis eran el resultado más directo de la imposición de la cultura.

Freud parecía pensar que la formación y persistencia de la cultura tenía como condición imprescindible la renuncia a una importante cuota de placer o de violencia. No discutía nuestro autor en qué medida las restricciones a la economía pulsional eran propias de la organización social moderna, es decir, capitalista. El costo específico que poseía una determinada situación social no era sino aludido por Freud. Lo realizaba en el contexto de una crítica del carácter abstracto de la ética, que no solía contemplar las exigencias hacia los seres humanos acosados por las necesidades. "Yo opino", sentenciaba Freud, "que mientras la virtud no sea recompensada ya sobre la Tierra, en vano se predicará la ética. Paréceme también indudable que un cambio real en las relaciones de los seres humanos con la propiedad [*eine reale Veränderung in den Beziehungen der Menschen zum Besitz*] aportaría aquí más socorro que cualquier mandamiento ético..."³²⁰. Pero ningún cambio en este sentido podría ser sino subsidiario al conflicto pulsional que persistiría. La postura socialista que Freud veía como limitada a una modificación de las relaciones de propiedad conservando una imagen idealizada y errónea de los seres humanos, estaría por ende destinada al fracaso.

Una existencia social no represiva parece impensable para Freud. Precisamente esa era para H. Marcuse una carencia crítica en el razonamiento freudiano. Según Marcuse, quien estimaba que el desarrollo de las fuerzas productivas impulsadas por el capitalismo implicaba

³¹⁹ Freud (1930a, p. 85).

³²⁰ Freud (1930a, pp. 138-139; SA, IX, p. 268).

la posibilidad de liberar a los seres humanos del imperio opresivo del principio de realidad. En verdad, sería una organización social específica, capitalista, la que establecería un excedente de represión de las pulsiones destinado a mantener el orden y derivarlo hacia la producción de plusvalor. Alterando el orden social en sentido libertario, por ende, se podría ampliar la libertad del principio de placer. Sería necesaria una cuota de renuncia, pero ésta sería la mínima necesaria para la coexistencia social. A su vez, la ampliación del efecto vinculante del erotismo y la eliminación casi total de la alienación del trabajo significarían una barrera contra la pulsión de destrucción³²¹. No puede saberse qué respondería Freud a esta objeción (que es también la de Reich³²²). Para Freud una concordia de las pulsiones, una dinámica autosustentada, sin embargo, no era posible. Su perspectiva era evidentemente menos utópica. Su opción consistía en la dominación de las pulsiones en favor de la convivencia y el progreso pacífico. Su óptica era empero reformista respecto a la cultura existente, que le parecía excesivamente dura.

¿Por qué la inmensa exigencia de la cultura sobre la sociedad, por qué esa opresión sobre sus apetitos? Freud apelaba para explicar esta ocurrencia a un estrategia que ya conocemos, a saber, "reclamar (...) [una] concepción del desarrollo cultural como un proceso particular comparable a la maduración normal del individuo..."³²³. No insistiremos sobre este proceso que ya nos es familiar: el trámite con la realidad exterior implicaba una interiorización de sus requerimientos. Una de las formas de esas exigencias, con la complejización de la relación de objeto, era el enfrentamiento con la autoridad paterna³²⁴. La resolución del entredicho configura el super-yo que se convertiría en la conciencia moral del individuo. La sociedad también poseía una instancia homóloga, que era precisamente la ética. En el caso del individuo, la conciencia moral lo juzgaba permanentemente. Sus logros apaciguaban

³²¹ Marcuse (1984).

³²² Ver Reich (1972 y 1985).

³²³ Freud (1930a, p. 96).

³²⁴ La determinación de la entrada en la cultura (que en la historia posterior del psicoanálisis Lacan convertiría en la inserción en el orden simbólico) a través de un conflicto edípico que llevaría a la enfermedad o a la adaptación ha sido criticada por suponer un deseo de reemplazar a la autoridad siendo lo mismo. Se dice que Freud no podía pensar el deseo en su especificidad, pues estaba preocupado por mantener lo dado. Esta es la base de la crítica a la edipización de la subjetividad, del acontecer psíquico y social denunciada por Deleuze y Guattari, así como de la acusación de Foucault de la derivación del psicoanálisis de

la rigurosidad de esa instancia, pero un fracaso la llevaba a denigrar al yo. Se instalaba con ello una conciencia de culpa que perseguía al sujeto, quien no podía escapar como le era posible hacerlo de una autoridad externa. Esta era una condición de la cultura, que no preexistía a la formación de una instancia de censura social e individual. La conexión entre ambos planos de existencia de la conciencia moral y del super-yo acusador podía remitirse, según Freud, a ciertos caracteres adquiridos filogenéticamente³²⁵, y controlaban el disciplinamiento del individuo a las normas sociales. El principio de placer que el Ello pretendía imponer como fin del individuo obligaba al yo a emplear diversos mecanismos de defensa que daban lugar a síntomas neuróticos y así devenir en infelicidad.

Freud no era optimista respecto de la solución de este dilema: la cultura era un logro humano que debía defenderse y ampliarse, pero causaba malestares. Se trataba de una relación cuya única salida viable era el domeñamiento virtuoso de las pulsiones, que así como permitían al individuo adulto normal hacerse cargo de su existencia y lograr una felicidad relativamente aceptable, posibilitará a la humanidad el logro de una convivencia pacífica y el disfrute de las oportunidades de la coexistencia en sociedad. Para ello se debería producir el mismo proceso que "curaba" las neurosis, es decir, ampliar la potencia del yo, de la *ratio*, en desmedro de las fuerzas del ello, de lo inconciente y de lo reprimido. Al mismo tiempo, aunque de una manera no demasiado decidida, Freud criticaba la rudeza y desconsideración de la represión de la sexualidad que imperaba en su tiempo. Freud no se pronunció sobre asuntos difíciles como el incesto y si bien indicó que la heterosexualidad que se instituía como lo "normal" y por ende se hacía compulsiva era una de las varias posibles prácticas sexuales, su crítica del conservadurismo erótico fue limitada. Aspiraba a una vida sexual no dañada, sin duda. Una de las escasas declaraciones de Freud sobre sus deseos de una vida mejor dice:

"Nuevas generaciones, educadas en el amor y en el respeto por el pensamiento, que experimentaran desde temprano los beneficios de la cultura, mantendrían también otra relación con ella, la sentirían como su posesión más genuina, estarían dispuestas a ofrendarle el sacrificio de trabajo y de satisfacción pulsional que requiere para subsistir. Podrían prescindir de la compulsión y diferenciarse apenas de sus conductores. Si hasta hoy en ninguna cultura han existido masas de esa cualidad, ello se debe a que

antiguas tecnologías de escucha y control. Cf. Deleuze y Guattari (1974) y Foucault (1990).

³²⁵ Freud (1933a, p. 126).

ninguna acertó a darse las normas que pudieran ejercer esa influencia sobre los seres humanos, desde su infancia³²⁶.

Esta educación debería llevarse a cabo, pues, por una minoría rectora que conduciría, en una doble estrategia de disciplinamiento de las pulsiones y relajamiento de la dureza de las represiones, hacia un equilibrio donde la racionalidad estableciera la norma de la convivencia. No habría que esperar de tal futuro deseado una solución definitiva de la necesaria renuncia a por lo menos los menos aceptables impulsos humanos, sino el seguimiento no doloroso de una cierta ascesis. Esta era, desde luego, una posición política. En sus últimos años, y más concretamente desde la Revolución de Octubre, Freud consideró en diversas oportunidades las posibilidades de los proyectos emancipatorios comunistas. Una veloz mirada al respecto, es necesaria para comprender su visión del desarrollo histórico, pues la representación ideológica del comunismo y del socialismo planteaban una solución utópica y definitiva a los principales dilemas humanos.

6. La opción sin futuro: el comunismo

No son demasiadas las expresiones de las preferencias políticas de Freud, que había aspirado a seguir la carrera política en su primera juventud. En *Die Traumdeutung* hay referencias de sus preferencias y odios políticos, que ha estudiado Schorske. Sabemos que la referencia socialdemócrata, especialmente por la actividad de su contemporáneo y compañero del colegio secundario V. Adler, estuvo presente más de una vez en su vida. Sin embargo, el desprendimiento respecto a una opción relativamente moderada como ésta había sido realizado tempranamente como lo muestra una carta dirigida cuando tenía 19 años de edad a su amigo Eduard Silberstein:

"True, I am a republican, but only inasmuch as I consider a republic as the only sensible, indeed self-evident, system. Hay gran trecho [en castellano en el original, JOA], however, from to the practical attempt to introduce the republic. I should be very interested to hear whether your social democrats are revolutionary in the philosophical and religious spheres as well: I believe on can tells more readily from this relationship than any other whether they are truly radical in character"³²⁷.

³²⁶ Freud (1927c, p. 8).

³²⁷ *The Letters of Sigmund Freud to Eduard Silberstein 1871-1881*, carta del 7 de marzo de 1875, p. 97.

En este pasaje podemos ver que Freud no sostenía una profunda hostilidad contra las simpatías socialdemócratas que comenzaban a crecer numéricamente. Se notan, también, las exigencias que para él estaban entre sus deseos *políticos*, a saber, la emancipación ideológica. En ello se jugaba, para Freud, el carácter "verdaderamente radical" de las propuestas políticas. No se trataba de una alteración de las relaciones económicas, sino de las convicciones que guiaban los haceres y saberes humanos. Por otra parte, otro fragmento de la misma carta nos muestra a un Freud moderado y cauto en cuanto a las exigencias de la realidad, con la cual habría que tratar con toda la prudencia posible. Freud continuaba:

"I am not, incidentally, averse to socialist aspirations, though I am unfamiliar with the forms they assume today. There is truly much that is rotten in this 'prison' we call the world, which might be improved by humane measures in education, the distribution of property, the form of the struggle for existence, etc. All these are Mill-ian ideas to which I hope to devote myself with zeal in the near future"³²⁸.

La influencia del pensamiento de Mill en Freud fue importante en su juventud. El sistema de John Stuart Mill le ofreció una mirada sobre el mundo que era, a pesar de todos los problemas que en él pudieran insinuarse, una promesa de *bonheur*. Y no era una posición política muy distinta la que guía el "sueño revolucionario" consignado en *Die Traumdeutung*. En todo caso, pareciera que la significación de la política incidiera en Freud más como deseo liberal reprimido que como programa de acción o siquiera de crítica. Sucedió que en 1898 Freud se había trasladado a la estación ferroviaria del Oeste (en Viena) rumbo a sus vacaciones en Aussee y allí contemplaba la escena en que el Conde Thun, que por entonces era primer ministro de Austria y defendía pareceres reaccionarios, llegaba al andén y despachaba despectivamente al guarda que le pidió su boleto, desde luego sin preocuparse por mostrarlo. En ese momento Freud comenzaba a entonar un aria de "Las bodas de Fígaro" y, como corresponde a esta obra, dice Freud, "me pasan por la cabeza toda clase de pensamientos osados y revolucionarios..."³²⁹.

El sueño posterior lleva a Freud a una asamblea ocurrida durante la revolución de 1848, donde se identificaba con el estudiante revolucionario (judío como él) Fischhof. Cuando Freud publicó *La interpretación de los sueños* Thun aun era el alto funcionario de la estación de tren

³²⁸ Ibidem.

³²⁹ Freud (1900a, p. 221-222).

y hacerlo supuso valentía. Aquello que nos toca constatar es que el problema político de los privilegios contra los cuales Freud mostraba un deseo de transformación o al menos de protesta, nunca pasaron de ser alusiones que fructificaran en una política. Mejor dicho, esta era la forma de su pensamiento político. En escritos mucho más tardíos (como los dos últimos libros escritos a fines de los años 20), en su discrepancia con el socialismo precisará tales cuestiones sin alterar, empero, sus puntos de vista anteriores. Finalmente, los avatares de sus deseos y pesares políticos aludieron su significación práctica en la lucha social para integrarse a las argumentaciones científicas de la teoría psicoanalítica³³⁰.

En una de las *Neue Folge zur Einführung in die Psychoanalyse* de la década de 1930, Freud discutía las características de la "cosmovisión" que para él era el comunismo. Si bien reconocía no poseer un conocimiento amplio³³¹, su error para Freud consistía en simplificar los problemas a solucionar para alcanzar una felicidad colectiva. La desigualdad para Freud era un hecho negativo, y las condiciones sociales de explotación y opresión merecían cambiarse *gradualmente*³³². Sin embargo, puesto que la hostilidad entre los seres humanos no surgía de una diferencia social (que en todo caso actuaba como un amplificador) sino de las pulsiones de destrucción, la alteración de las condiciones materiales no era suficiente para resolver el problema. Por otra parte, para Freud los oprimidos no solían desear una liberación de sus opresores con quienes, como sucede con el padre, se identificaban. Esto mostraría que la cuestión era más bien cultural que económica.

Freud resumía del siguiente modo el programa comunista o marxista:

³³⁰ "Milagrosamente, el Sueño Revolucionario contenía esta conclusión en su propia trama. Del encuentro político, mediante la huida a través de la academia, a la conquista del padre que ha reemplazado al conde Thun. El parricidio reemplaza al regicidio, el psicoanálisis supera a la historia. La política es neutralizada por una psicología contrapolítica". Schorske (1981, p. 208). El señalamiento del carácter "contrapolítico" de la integración discursiva de la política es quizás demasiado inclemente dado que puede decirse que era el modo de preocupación política de Freud, que como se vió en la Gran Guerra no era un ámbito donde se hallara cómodo.

³³¹ Freud (1933a, p. 163: "lamento muchísimo la insuficiencia de mi orientación. Conjeturo que ustedes saben más que yo acerca de este asunto, y hace tiempo que habrán tomado posición en favor o en contra del marxismo. Las indagaciones de Karl Marx sobre la estructura económica de la sociedad y el influjo de las diversas formas de economía en todos los ámbitos de la vida humana se han conquistado en nuestra época una autoridad indiscutible. Desde luego, yo no puedo saber hasta dónde aciertan o yerran en los detalles. Me entero de que tampoco les resulta fácil a otros, mejor informados"). Sobre la lectura que hace Freud del marxismo, véase Dahmer (1983).

³³² Una carta a Andreás-Salomé lo muestra escasamente atraído por los acontecimientos revolucionarios: "Siento mucho la situación de su patria y el descrédito de las tendencias radicales. Creo que con las revoluciones solamente se puede estar bien una vez que han pasado; es de desear, por consiguiente, que transcurran en un plazo muy breve. Como que antes que nada la bestia humana necesita ser domada. En resumen, uno se hace

"Y si bien el marxismo práctico ha desarraigado implacablemente todos los sistemas e ilusiones idealistas, él mismo ha desarrollado ilusiones no menos cuestionables e indemostrables que las anteriores [*hat er doch selbst Illusionen entwickelt, die nicht weniger fragwürdig und unbeweisbar sind als die früheren*]. Espera alterar la naturaleza humana en el curso de unas pocas generaciones, de suerte de establecer una convivencia casi sin fricciones entre los seres humanos dentro de la nueva sociedad, y conseguir que ellos asuman las tareas del trabajo libres de toda compulsión. Entretanto, traslada a otros lugares las limitaciones pulsionales indispensables en la sociedad y guía hacia afuera las inclinaciones agresivas que amenazan a toda comunidad humana, se apoya en la hostilidad de los pobres hacia los ricos, de los desposeídos hasta hoy hacia los poderosos de ayer. Pero semejante transformación de la naturaleza humana es harto improbable [*sehr unwahrscheinlich*]"³³³.

Volvería a juzgar al comunismo en términos parecidos en la carta a Einstein. Agreguemos que estas posiciones estaban sobredeterminadas por las convicciones políticas de Freud. Su posición respecto a la revolución rusa, como es de esperar, estaban marcadas por sus preferencias liberales. Precisamente era ese el impedimento que aducía Freud para firmar un manifiesto en apoyo a la URSS que Arnold Zweig le pedía por estos mismos años. "A pesar de toda mi disconformidad respecto del orden económico actual", contestaba, "no aliento ninguna esperanza de que el camino emprendido por los soviéticos pueda conducir a una mejoría. Sigo siendo un liberal de viejo cuño. En mi última obra [*Das Unbehagen in der Kultur*] he criticado esa mezcolanza de despotismo y comunismo, sin poner en duda ni un solo momento lo que decía. No sé si los dictadores rusos se molestan siquiera en prestar atención a las opiniones de un par de 'intelectuales' -probablemente no les importa un reverendo comino-, pero si les importa sólo puede redundar en perjuicio de estas proclamas el hecho de que un enemigo como yo las firme".³³⁴ De todos modos, la argumentación freudiana puede sostenerse sin esta apelación a elecciones no estrictamente ligadas a sus otros saberes derivados de la teoría psicoanalítica, pues lo decisivo era que para Freud, el carácter trágico del conflicto entre pulsiones y cultura ni siquiera parecía tocado por la reducción del marxismo a la transformación económica.

Un aspecto adicional establecía una distinción con la esperanza marxista de una autoemancipación de las masas (particularmente la clase obrera). En efecto, de acuerdo a la perspectiva inaugurada por Karl Marx, con la clase obrera el sistema económico-social del

reaccionario, lo mismo, por lo demás, que el rebelde Schiller en presencia de la Revolución franc[esa]". De Freud a Andreas-Salomé, 17 de febrero de 1918, en *Correspondencia*, p. 98.

³³³ Freud (1933a, pp. 166-167; SA, I, p. 606).

capitalismo había creado a su propio sepulturero. Un crecimiento del número de obreras y obreros era inevitable, a pesar de que Marx contemplaba también la progresiva sustitución del capital variable (salarios) por capital constante en pos de un aumento de la productividad y así un sostenimiento de la tasa de ganancia. La organización de la clase obrera y el enfrentamiento con la burguesía irían construyendo un conocimiento de la clase obrera de su lugar social e histórico, y le posibilitarían la revolución y la constitución de una nueva sociedad. Y si Marx y Engels supieron que el partido revolucionario era una necesidad práctica para la tarea revolucionaria, no tenía éste un aspecto radicalmente diferente de las masas trabajadoras ("atrasadas") como sí sucedería con ciertas posiciones de algunos de los seguidores del autor de *Das Kapital*. En este proceso complejo las masas irían adquiriendo conciencia de sí y para sí, de modo que podríamos decir que arribaban a un estadio superior del saber, que era al mismo tiempo la condición de posibilidad de su emancipación. Desde luego, este es un rasgo iluminista que Marx también compartió.

Ahora bien, la concepción de las masas en Freud no fue siempre tolerante. En realidad, Freud creía que la exigencia de un grado superior de cultura no era accesible a las masas porque tal cultura implicaba una renuncia pulsional que no era asequible a las mayorías. Ciertos individuos, con enorme esfuerzo y a costa de grandes frustraciones "instintivas", lograban sublimar esa energía en comportamientos, conocimientos y obras que contribuían a la ilustración de la realidad. Freud veía su propia obra como una desmitificación de las erróneas creencias humanas. En el caso de la religión hemos visto que ella era el producto de una debilidad, y Freud instaba a abandonar esa ilusión para aceptar la realidad del mundo y hacerle frente lúcidamente. Con ello podría lograrse una convivencia más razonable y pacífica. Ahora bien, un grado de renuncia pulsional coexistía con una predisposición (constitucional) a aceptarlo, que podía derivar en un tipo de existencia "normal" o en uno "patológico". El tratamiento de las neurosis demostró sin dudas que las mismas represiones afectaban de modo diverso a los individuos, y que por ende era imposible establecer un patrón general. En verdad, se trataba de un continuo normal-

³²⁴ De Freud a Zweig, 26 de noviembre de 1930, en *Correspondencia*, pp. 31-32.

patológico en el cual participaban todas las personas, siendo cada una de ellas "normales" y "enfermas" en aspectos e intensidades disímiles.

En el capítulo anterior hemos visto el análisis psicoanalítico de la formación de masas. No podría sorprender que si Freud coincidía con Le Bon en la indicación de una disminución de la inteligencia y autonomía de las masas, éstas le fuesen poco agradables. Desde ya indiquemos, siguiendo a Bottomore, que la misma división entre élites y masas implica una valoración de las capacidades de unas y otras, y generalmente una perspectiva despectiva y elitista hacia las segundas³³⁵. ¿Con esto comprenderíamos adecuadamente la postura de Freud? Numerosas expresiones privadas de Freud nos presentan una imagen nada concesiva ni dadivosa respecto a las "masas". En efecto, la correspondencia de Freud es el lugar donde deben buscarse sus pareceres al respecto libres, si ello es posible, de las inhibiciones que suponía un texto publicado.

Veamos lo que escribía el Freud que realizaba sus experiencias en el laboratorio de Charcot. El novio le escribía a Bernays respecto a la opera *Carmen* que "la canalla da libre curso a sus apetitos y nosotros nos privamos. Nos privamos a fin de mantener nuestra integridad, atendemos nuestra salud, nuestra capacidad de disfrutar de la vida, nuestras emociones, nos vigilamos sin saber por qué y es esta costumbre de reprimir constantemente nuestros instintos naturales lo que hace de nosotros seres refinados (...) El pueblo, los pobres, no podrían sobrevivir sin su fiel espera y su despreocupación. ¿Por qué iba a darle tanto valor a sus aspiraciones cuando todas las desgracias que la naturaleza y la sociedad tienen en reserva se abaten sobre los seres a quienes quieren? ¿Por qué habrían de despreciar los placeres efímeros cuanto no pueden esperar otros? Los pobres son demasiado impotentes, están demasiado expuestos para actuar como nosotros. Cuando veo a los desdichados entregarse sin cortapisa a sus placeres, no dejo nunca de pensar que encuentran una compensación al hecho de ser el blanco de tiro de todos los impuestos, de todas las epidemias, de todas las enfermedades, de los inconvenientes de las realizaciones sociales. No tengo intención de profundizar más en este tema, pero se podría demostrar que el

'pueblo' juzga, cree, espera y trabaja de forma radicalmente distinta a nosotros. Existe una psicología del hombre del montón que se aleja sensiblemente de la nuestra³³⁶. Estas palabras pueden interpretarse como poseedoras de la generosidad de quien observa impiadoso los males que sufren las personas pobres, quienes nada poseen, quienes cargan sobre sí la miseria de la sociedad. Además, en esta carta se puede ver la necesidad que era la barbarie de las costumbres cuando no se poseía otra gratificación³³⁷. Quizás no sea impertinente una lectura que vea allí la aceptación de una división ("ellos" y "nosotros") suficientemente escandalosa como para denunciar su origen social, su historicidad. Pues más que describir una condición Freud la evaluaba bajo las lentes de un estudioso académico libre de compromisos, y radicalmente diferente de las turbas dirigidas por sus instintos incontenibles.

Otro ejemplo, más tardío, está dado por una carta enviada a Lou Andreas-Salomé donde mencionaba a la denostada mayoría de la humanidad como una chusma incapaz de aceptar las verdades que iban en contra de sus creencias básicas. Esta convicción era presentada por Freud como un defecto personal, de lo cual -íntimamente- se enorgullecía³³⁸. En una nueva carta, esta vez dirigida a Arnold Zweig anudaba su rechazo del antisemitismo a una explicación de las debilidades humanas que daban pábulo para que ese "socialismo de los tontos" gozara de tanto desarrollo en esos años peligrosos. Pero de esa comprobación Freud insistía en extender a toda la especie un desprecio visceral ante lo que, también aquí, llamaba la "chusma"³³⁹.

En los textos publicados por Freud, y en el más importante de ellos referido a la temática de las "masas", nuestro autor mostraba un aspecto distinto. Una breve cita nos

³³⁵ Bottomore (1965).

³³⁶ Carta de Freud a Martha Bernays, del 29 de octubre de 1892, en *Briefe*.

³³⁷ Véase, por ejemplo, Robert (1976, p. 65).

³³⁸ "Ciertamente mis peores defectos, entre los cuales figura cierto menosprecio universal, han contribuido al resultado tanto como mis cualidades, por ejemplo, un valor obstinado en defensa de la verdad. Como que en mi interior más profundo estoy convencido de que mis queridos semejantes no son más que mera chusma, con contadas excepciones". De Freud a Andreas-Salomé, 28 de julio de 1929, en *Correspondencia*, p. 243.

³³⁹ "En lo que respecto al antisemitismo, me siento con muy pocas ganas de hallar explicaciones, siento más bien una fuerte inclinación a dejarme llevar por mis afectos, y me hallo fortalecido en la posición totalmente anticientífica, según la cual los hombres componen, considerados en términos generales, una chusma bastante miserable. De Freud a Zweig, 20 de diciembre de 1927, en *Correspondencia*, p. 11.

recordará el tipo de reflexión que Freud aplicaba inspirándose en Le Bon. "La masa", decía Freud,

"es extraordinariamente influible y crédula; es acrítica, lo improbable no existe para ella. Piensa por imágenes que se evocan asociativamente unas a otras, tal como sobrevienen al individuo en los estados del libre fantaseo; ninguna instancia racional mide su acuerdo con la realidad. Los sentimientos de las masas son simples y exaltados. Por eso no conoce la duda ni la certeza"³⁴⁰.

Y es que en Le Bon hallamos expresiones muy similares que llegan hasta la identidad. El autor de *La psychologie des foules* decía: "La impotencia de las masas para razonar rectamente les impide tener ningún rasgo crítico, es decir, de aptitud para discernir la verdad del error y formar un juicio preciso sobre cosa alguna"³⁴¹. Esta inquietud por la falta de reflexión en las masas le era particularmente obscena a Le Bon por la seducción de que éstas eran pasibles a manos de los anarquistas y los comunistas, de modo que hacía peligrar el orden social. Tal aspecto no era recogido por Freud, quien sin embargo no mencionaba la cuestión en su larga glosa de los textos de aquél autor. Y si en algún pasaje de *Massenpsychologie und Ich-Analyse* podemos leer una reivindicación del papel creativo que las masas pueden poseer, tampoco esa inspiración puede alejarse sobremanera de la perspectiva de Le Bon. En efecto, hallamos un fragmento donde la valoración de las multitudes podría abrir la opinión a una discusión menos terminante. "Con relación al rendimiento intelectual, no obstante", reparaba Freud,

"es un hecho que las grandes conquistas del pensamiento, los descubrimientos importantes y la solución de problemas sólo son posibles para el individuo que trabaja en solitario. Pero también el alma de las masas es capaz de geniales creaciones espirituales, como lo prueban, en primer lugar, el lenguaje mismo, y además las canciones tradicionales, el folklore, etc. Por otra parte, no se sabe cuánto deben el pensador o el creador literario individuales a la masa dentro de la cual viven; acaso no hagan sino consumar un trabajo anímico realizado simultáneamente por los demás"³⁴².

Por su parte, también Le Bon encontraba un argumento de largo alcance para atenuar sus atemorizadas e intempestuosas páginas sobre las masas, que le permitieron hallar un rasgo rescatable en ellas:

"No lamentamos demasiado que las masas se guíen exclusivamente por lo inconsciente y no razonen. Si alguna vez hubieran razonado y consultado sus intereses inmediatos, ninguna civilización hubiera tal vez tenido desarrollo en la superficie de nuestro planeta, y la humanidad carecería de historia"³⁴³.

³⁴⁰ Freud (1921c, p. 74).

³⁴¹ Le Bon (1895, p. 86).

³⁴² Freud (1921c, p. 79).

³⁴³ Le Bon (1895, p. 76).

Ahora bien, esta concesión de la pluma aristocratizante de Le Bon no podía ir demasiado lejos. Pues si esa capacidad de "hacer" la historia podía indicarse en el pasado, la preocupación central y dominante de su famoso libro estaba destinada tanto a llamar la atención de los hombres de estado respecto al peligro como a conjurar la posibilidad de que las masas actuasen. La solución propuesta por el teórico era la limitación de la educación de las masas a los saberes instrumentales mínimamente necesarios para el cumplimiento de una función social. La educación que permitía a obreras y a obreros notar su condición, entender las carencias que aquejaban sus existencias, eran los mayores peligros de la política ilustrada de la III República. Recordemos que luego de la caída de Napoleón III los nuevos gobiernos republicanos emprendieron una campaña de educación que estaba destinada a toda la población, del mismo modo que en esos años comenzaba a hacerse en la Argentina con la ley 1.420. Ese era para Le Bon un gran error. No cabían dudas para él de que "la educación actual transforma en enemigos de la sociedad a la mayor parte de los que la han recibido, y recluta numerosos discípulos para las peores formas del socialismo"³⁴⁴. Una enseñanza sistemática otorgaba una serie de conocimientos que las personas buscaban aplicar en sus empleos, pero que al no poder hacerlo por la necesaria desocupación, se transformaban en apetencias subversivas. Junto a una limitación de la educación a la técnica de un empleo manual, el programa de Le Bon aconsejaba una serie de tretas de engaño y mentira a las masas, de guía a través de mitos y señales patrióticas, para mantener el orden natural de las cosas.

Naturalmente, Freud no se reflejaba en este aspecto de la obra de Le Bon. A pesar de todo su pesimismo, Freud consideraba que un progreso en la educación brindaría a largo plazo una mejor base para la superación de la especie humana. Era aquí donde residía la diferencia real con la perspectiva de Le Bon. Freud no dejaba de sentirse muy superior a las masas, pero no lo hacía en tanto élite social (estaba de hecho excluido de las élites), sino por poseer ese ideal del yo suyo que era la renuncia pulsional para el sostenimiento de una ética humanística-científica. Para Freud los claustros profesoriales que tanto empeño empleaban para vilipendiar o

³⁴⁴ Le Bon (1895, p. 119).

no ver sus descubrimientos y los de sus discípulos no eran menos criticables en cuanto a su estupidez y necedad que la más desaforada de las turbas de un pogrom. Es este el vértice (la educación) que dividía las aguas entre el Le Bon reaccionario y el Freud iluminista.

7. La opción ilustrada

En este apartado, como cuestión final y cierre de las representaciones freudianas de la cultura, quisiéramos identificar más claramente cuáles eran sus perspectivas más amplias y dónde se expresaban tanto sus posturas políticas como el cierre del proceso histórico que en otros lugares y bajo otros registros había explorado. En el porvenir deseado apoyaba una representación de la historia, hallaba un sentido, estipulaba un camino si no hacia la perfección, por lo menos sí hacia una existencia más sosegada. Una afirmación sin desmayo de la preferencia de acrecentar la capacidad del yo y la necesidad de ampliar sus potencialidades a través de una educación que tomara en cuenta las propuestas del psicoanálisis constituían su aspiración última y esperanzada.

7.1. "Donde ello había, yo debe devenir"

Freud descubrió los poderes de lo inconciente pero nunca se rindió ante ellos, sino que trató de desarrollar instrumentos para dominarlos y reducir su vigor ante el yo. La diferencia con el Ello que Georg Groddeck (1866-1934) teorizaba tan personalmente en unas "cartas a una amiga" a principios de la década de 1920 nos prueban manifiestamente el punto. En efecto, para Groddeck el Ello no se distinguía verdaderamente de un yo, pues lo que informaba sus esfuerzos, lo que creaba, establecía la unidad entre cuerpo y alma. El ello, para Groddeck lo era todo y, aun más, era digno de admiración. Los logros de la cultura humana eran posibles en tanto el ello estuviera activo y anhelante. No se trataba, empero, de una adoración libre de toda aspiración a una intelección de su realidad. "Yo sostengo", escribía Patrik Troll, el alter ego de Groddeck, "la opinión de que el hombre es vivificado por lo desconocido. En él hay un Ello, algo de todo punto admirable, que rige y gobierna todo lo que hace y todo lo que

acontece. El enunciado 'yo vivo' es solamente correcto bajo determinadas condiciones, expresa solamente un aspecto parcial de la realidad básica³⁴⁵. En cambio, Freud, de quien había obtenido Groddeck simpatía, le reprochaba su misticismo:

"¿Por qué desde su bonita base se arroja Ud. a la mística, suprime la diferencia entre lo anímico y lo corporal, y se aferra a teorías filosóficas que no vienen al caso? Sus experiencias no conducen sino al reconocimiento de que el factor psic.[ológico] tiene una importancia insospechadamente grande incluso respecto de la aparición de enfermedades orgánicas. Pero, ¿el solo hecho de que produzca estas enfermedades afecta de algún modo la diferencia entre lo anímico y lo corporal? Tan petulante me parece atribuir un alma a la naturaleza, como desespiritualizarla radicalmente. Dejémosle con su grandiosa diversidad que de lo inanimado asciende a la vida orgánica, y de la vida corporal a lo anímico. Es cierto que el Ic constituye la auténtica mediación entre lo corporal y lo anímico, acaso el tanto tiempo buscado 'missing link'. Más, que al fin lo hayamos descubierto no nos permite ver más lejos"³⁴⁶.

Pero Groddeck pensaba llevar al extremo una afirmación freudiana, a saber, que el yo era en realidad un derivado del ello, que lo inconciente era el origen y no una entidad extraña e intrusa en la soberanía del yo. Groddeck establecía, sin embargo, un matiz. Mientras que para Freud el yo podía mantener una autonomía relativa (pero constantemente asediada), para Groddeck estaba totalmente subordinada a los dictados del ello³⁴⁷. Su reconocimiento de fuerzas oscuras en lo inconciente, como señaló Thomas Mann en 1929, no llevaba a Freud a una admiración irracionalista³⁴⁸.

Freud veía la cultura como doliente entre los impulsos del ello, por los cuales, frente a una realidad que castigaba severamente algunas acciones, o ante un super-yo extremadamente exigente, los seres humanos estarían sometidos a presiones cada vez más insoportables. Pero la racionalidad se impondría finalmente. En *El porvenir de una ilusión* se encuentra una declaración optimista de aquello de que "donde ello había yo debe devenir"³⁴⁹. "No importa", discutía en el referido pasaje,

"cuán a menudo insistamos, y con derecho, en que el intelecto humano es impotente en comparación con la vida pulsional. Hay algo notable en esa endeblez; la voz del intelecto es leve, mas no descansa hasta ser

³⁴⁵ Groddeck (1923, p. 42).

³⁴⁶ De Freud a Groddeck, en *Correspondencia*, p. 39.

³⁴⁷ "Soy de la opinión que la conciencia no es, en último análisis, más que una forma de manifestación del Ic; que todos los acontecimientos de la vida humana (la vida animal me interesa tan escasamente a este propósito como la vida inorgánica), que todo está creado en última instancia por el Ic. La conciencia no es finalmente más que un instrumento del Ic que en lo esencial sirve a fines de comprensión semejantes a los del lenguaje o los gestos, por ejemplo. A menudo tengo la impresión de que, a través de la conciencia, el Ic sólo quiere conservar en nosotros el sentimiento de omnipotencia, jugándonos de esta manera, y por lo tanto jugándose a sí mismo, una estratagema divertida, pero también cruel". De Groddeck a Freud, junio de 1917, en *Correspondencia*, p. 40.

³⁴⁸ Mann (1929).

³⁴⁹ Freud (1933a).

escuchada. Y al final lo consigue, tras incontables, repetidos rechazos. Este es uno de los pocos puntos en que es lícito ser optimista respecto del futuro de la humanidad, pero en sí no vale poco. Y aun pueden sumársele otras esperanzas. El primado del intelecto se sitúa por cierto en épocas futuras muy, pero muy distantes, aunque quizá no infinitamente remotas".³⁵⁰

Y fue ésta la convicción última de Freud respecto a la crisis civilizatoria, ya que él -a diferencia de un Nietzsche que hallaba en el arte una salida posible³⁵¹- a pesar de todo, y quizás ilusoriamente, confiaba en la razón humana contra todas las evidencias que en su época, como era harto perceptible para otras miradas, parecían decir lo contrario. ¿Se trataba simplemente de una ilusión, es decir, de un deseo humano, de una huella de desvalimiento similar a la que posibilitaba la religión?

7. 2. La educación

La adquisición de conocimientos puede asimilarse a una profundización del yo, en la medida en que éste, para Freud, tenía la función de tratar con la realidad externa. El proceso milenario del saber humano respecto del mundo no tiene otra explicación que el acondicionamiento del medio ambiente a la supervivencia de la especie. La más mínima partícula de conocimiento que pueda lograrse era siempre una exploración de una realidad hostil y peligrosa. El psicoanálisis contribuyó a indagar en el interior de la psiquis humana, horadando una protección que era tan o más resistente que el conocimiento empírico de la naturaleza. El resultado era el mismo: potencia las capacidades humanas, aumentando sus aptitudes. El descubrimiento de los procesos inconcientes ayudó a abandonar el estado de "minoría de edad" como la que Kant exigía superar para la Ilustración. Para ello tuvo que derruir un bastión de las seguridades humanas (como Copérnico y Galileo lo habían hecho para las seguridades cósmicas) como era la confianza tan tesoneramente defendida por la filosofía y la psicología: la supremacía anímica de la conciencia.

La educación ilustrada liberaría a los seres humanos, ya desde la infancia de los prejuicios destinados a reducir sus potencias. La educación debía ser ilustrada, es decir, liberada de las exigencias dogmáticas de la religión que en cualquier caso eran para Freud

³⁵⁰ Freud (1927c, p. 52).

³⁵¹ Assoun (1980, p. 235).

contrarias al desarrollo autónomo del individuo. Por otra parte, qué se preocupas por la infancia es comprensible dado su sistema teórico, pues era la etapa formativa. Sin embargo, recién en 1907 hallamos un texto específicamente dirigido a discutir algunas de las consecuencias pedagógicas de la teoría psicoanalítica. En "El esclarecimiento sexual de los niños" despliega Freud los trazos de una crítica de la educación de su época y las briznas de una formación futura. Claramente, la postulación de una sexualidad infantil, y principalmente de los efectos de la misma para toda la vida, implicaba una modificación de una educación que consideraba a niñas y niños como seres disminuidos/as en inteligencia y desprovistas/os de deseos sexuales. La enseñanza de la sexualidad a la niñez no podía ser más escandalosa para los parámetros dominantes a principios del siglo XX. La negativa se debía, según Freud, tanto a un desconocimiento de las verdaderas aspiraciones de la infancia como a una subestimación de sus capacidades cognitivas. Por el contrario, Freud argumentaba que mucho antes de la madurez existía una suficiente lucidez para comprender el acontecer sexual:

"...largo tiempo antes de la pubertad el niño es un ser completo en el orden del amor, exceptuada la aptitud para la reproducción; y es lícito entonces sostener que con aquellos 'tapujos' sólo se consigue escatimarle la facultad para el dominio intelectual de unas operaciones para las que está psíquicamente preparado y respecto de las cuales tiene el acomodamiento somático"³⁵².

Nada había que ocultar de estos procesos "naturales". Todas eran cuestiones que merecían una tematización específica y conciente, que mostrase el lugar de la especie en la naturaleza, qué comparte con los animales superiores, y los fundamentos de su organización. En ello lo sexual debía jugar un rol fundamental una vez que se eliminaran las taras en su contra que se sostenían sin razones. Negarlo sería una tontería pues los niños y las niñas por sí mismos/as toman conocimiento (casi siempre erróneos) de la sexualidad, de la cópula y la concepción de bebés. Las preguntas insistentes al respecto que son infaltables en toda niñez demuestran ese interés que es reprimido por la educación sistemática.

Hace poco mencionamos el programa educativo de la III República Francesa que tanto molestaba a Le Bon. Pues bien, Freud consideraba las virtudes de ese programa destinado a formar ciudadanos, exento de las obligaciones religiosas, presuntamente dirigido a toda la

³⁵² Freud (1907c, p. 117).

población, y con el objetivo de alcanzar niveles altos de alfabetización. Con ello se pretendía destruir las rémoras ideológicas que hacían, entre otras cosas, que sistemas de gobierno tan fuera de tiempo como la monarquía consiguiesen aún el apoyo de gran parte (sino la mayoría) de la población. La educación laica instruiría a los ciudadanos (no a las mujeres) para defender los ideales democráticos y republicanos. Como lo muestra el siguiente fragmento, en la Austria católica que era aludida elípticamente aun no se había alcanzado ese nivel de libertad, siendo fútiles los intentos de cubrir sin esperanza una educación que no lograba eliminar los deseos que existían sin tomarla en cuenta:

"Considero un significativo progreso en la educación de los niños que el Estado francés haya reemplazado el catecismo por un libro elemental que les procura los primeros rudimentos de sus derechos y obligaciones civiles, y de los deberes éticos que tendrá en el futuro. Pero ese manual es enojosamente incompleto, pues no incluye el ámbito de la vida sexual. ¡He aquí la laguna que educadores y reformadores deben empeñarse en llenar! En Estados donde la educación de los niños se confía al clero en todo o en parte, ciertamente no está permitido plantear semejante reclamo. El sacerdote jamás admitirá la igualdad esencial entre hombre y animal, pues no puede renunciar al alma inmortal, que le resulta indispensable para fundamentar el reclamo moral. Vuelve así a demostrarse cuán poco inteligente es poner remiendo de seda a una chaqueta andrajosa, cuán imposible es llevar adelante una reforma aislada sin alterar las bases del sistema"³⁵³.

Ahora bien, es necesario agregar a esto que la iluminación infantil de la sexualidad estaba dirigida a aminorar la virulencia de las neurosis que la represión implicaba en la mayoría de los seres humanos. Porque es tiempo de decir que Freud no buscaba una revolución sexual. De esto se ha ocupado una vasta literatura teórica y política. Freud no aspiraba a una emancipación de todas las pulsiones en favor de una política del deseo. Diríamos que más bien aspiraba a una economía pulsional que mantuviese el equilibrio entre la renuncia a los aspectos antisociales de los deseos y su sublimación hacia metas éticamente superiores. Liberar las pulsiones no podía resultar en un programa radical, tal como acusaban hasta el hartazgo las críticas del psicoanálisis "pansexualista". En un pasaje de su artículo "Las resistencias contra el psicoanálisis" a nuestro entender Freud expresó con claridad esta dialéctica implicada en la educación y la libertad. Freud se preguntaba allí qué daño podría contener la elucidación de la fuerza de las pulsiones sexuales. Previniendo el ataque que ya conocía, Freud aclaraba: "El psicoanálisis nunca lanzó la consigna de desencadenar nuestras pulsiones dañinas

³⁵³ Freud (1907c, p. 121).

para la comunidad; al contrario, alertó contra ellas y aconsejó un mejoramiento³⁵⁴. La dificultad mayor para lograr esto residía en los valores éticos que la sociedad declaraba pero que violaba con igual persistencia en la oscuridad. El individuo estaba sometido, bajo este régimen, a la tiranía de unas normas morales que eran extremadamente duras, y que lo encerraban a cada paso. Las frustraciones resultantes podían derivar en casos patológicos más o menos graves, por causa de lo que Freud denominaba la *hipocresía cultural* que era la creencia social dominante. Esta podía mantenerse con el ocultamiento de las pulsiones que no querían admitirse y, por ende, con la disminución de la capacidad reflexiva de las personas sobre sus propias subjetividades. Freud creía que las pulsiones dejadas a sus propias ansias eran peligrosas, indomables. "Donde ello había yo debe devenir". El psicoanálisis no estimula la pérdida de capacidad de autonomía al eliminar las funciones del yo: por el contrario, pretendía maximizarlas a través de una doble estrategia: conocimiento de los procesos pulsionales y limitación adecuada de los mismos hacia fines socialmente útiles. Para Freud debe haber represión de la sexualidad. La teoría psicoanalítica, señalaba, "[p]ropone aflojar la severidad de la represión de las pulsiones y, a cambio, dejar más sitio a la veracidad. En el caso de ciertas mociones pulsionales en cuya sofocación la sociedad ha ido demasiado lejos, debe admitirse una medida mayor de satisfacción; en cuanto a otras, los métodos inadecuados de la sofocación por vía represiva deben sustituirse por un procedimiento mejor y más seguro"³⁵⁵. Nada existía aquí, como lo señalaba rigurosamente Freud, que indicara al psicoanálisis como un "enemigo de la cultura"³⁵⁶. Por el contrario, intentaba ser el mejor exponente de una perspectiva crítica que ampliara los horizontes de la humanidad. Tampoco la necesidad de una restricción libidinal en beneficio del trabajo le parecía dudoso³⁵⁷. No propone un regreso a

³⁵⁴ Freud (1925e, p. 232).

³⁵⁵ Freud (1925e, p. 233).

³⁵⁶ Th. Adorno pensaba que la crítica freudiana de la cultura era radical, a pesar del mismo Freud, porque cuestionaba la presunta perennidad de los "valores" (y de toda ética), sin que las deficiencias "sociológicas" de éste anulara, como creían Erich Fromm y Karen Horney, la agudeza disolvente de la teoría psicoanalítica. Ver Adorno (1980).

³⁵⁷ Y es que, escribía Freud en una de las *Vorlesungen* "la tarea de domeñarla [a la libido] nunca es fácil; se la consume ora con defecto, ora con exceso. El motivo de la sociedad humana es, en su raíz misma, económico; como no posee los medios de vida suficientes para mantener a sus miembros sin que trabajen, tiene que restringir su número y desviar sus energías de la práctica sexual para volcarlas al trabajo". Freud (1916-1917, pp. 294-295). No es inverosímil establecer una economía política ligada a la libido, que se articulase con la textualidad freudiana. Ello es precisamente lo que realiza Marcuse en su texto citado.

cierta animalidad donde las pulsiones buscaran el placer de su realización a cualquier costo, sino una renuncia pulsional relativa y, preferentemente, conciente. Que ello fuera posible era pensable mientras se sostuviera, paralelamente, que la razón se impondrá con el tiempo, que era precisamente lo que opinaba Freud.

Los logros del aporte psicoanalítico a la superación de las trabas al desarrollo humano poseían, con todo, importantes reparos. Ellos implicaban un juicio sobre las posibilidades del tratamiento y la cura, y por extensión la capacidad de mejorar un estado de cultura repleto de peligros. Cuando iniciaba su carrera médica, años antes de sus estudios más conocidos y aun de haber conocido a Charcot, el joven Freud contemplaba su próxima boda con Martha Bernays con similar esperanza que la presumida para su capacidad de curación. La felicidad hogareña sería perfecta, y él estaría en condiciones de sanar las enfermedades incurables y las personas dadas por perdidas³⁵⁸. No duraría demasiado este optimismo, el cual hallaría amplios escollos, ya en la historia del psicoanálisis, cuando la autocrítica de su teoría de la seducción infantil conmoviera sus seguridades. La instalación del tratamiento psicoanalítico en el terreno del lenguaje supuso un replanteo de las promesas de toda cura. En efecto, la cura de las neurosis parecía sumamente dificultosa y no podía limitarse a una modificación de cierta composición biológica (extirpación de tejidos malignos, sutura de heridas, etc.), sino que jugaba sus posibilidades en el fortalecimiento del yo de las personas bajo tratamiento.

Por una parte, no todas las personas podían acceder al análisis y por razones que eran más amplias que la carencia del dinero que debía abonarse por los servicios profesionales. Desde muy temprano (en los *Estudios sobre la histeria*) estaba claro que la intervención médica alcanzaba una eficacia en la abreacción sí y sólo sí una paciente poseía ciertas capacidades intelectuales. No se trataba de que fuera necesaria una inteligencia elevada o una capacidad de recuerdo o asociación inusual, pero existían serios reparos para que personas perturbadas por deficiencias intelectuales o graves estados psicóticos pudieran acceder al tratamiento.

³⁵⁸ "Oh, qué maravilloso va a ser todo!: ir allá con dinero", escribía con cierta jactancia el novio que así continuaba: "Estaremos juntos durante mucho tiempo. Y llevo un bonito regalo para ti. Después seguiré mi viaje a París y seré un gran erudito, y más tarde, al regresar a Viena, lo haré con un enorme halo y enseguida nos

Mientras el resultado óptimo del análisis consistía en un fortalecimiento del yo que por ende tramitaría sin perjuicios las agresiones de los deseos inconcientes y la crítica de la moral, era condición del emprendimiento curativo bajo los términos del psicoanálisis un mínimo x de fortaleza del yo. Ciertamente, cuando un paciente acudía a la psicoanalista se suponía ya un proceso de autocomprensión que con la ayuda de ésta llevaría a una reducción de las energías inconcientes que sitiaban al yo para transmitirla, a través de una autorreflexión más firme, a ese yo entonces capaz de sostener sin gran mella su batalla sin fin con la amenaza de los deseos socialmente prohibidos.

El efecto disruptor de la "enfermedad mental" consiste en que altera la capacidad del yo para lidiar con los impulsos inconcientes y con el principio de realidad. La aflicción inconciente del yo exige la tarea analítica, pero esa lesión de la capacidad del ego no puede ser cuantitativamente ilimitada sin afectar la posibilidad misma de la cura. Hasta muy tarde en su vida Freud sostuvo que el análisis exitoso fortalecía al yo y equivalía a la cura. Adicionalmente, ese acrecentamiento de la autonomía del yo hacía algo más que permitir dar cuenta sin lesiones psíquicas de las neurosis infantiles o las perturbaciones derivadas de experiencias de los primeros años de la vida. La ampliación de la energía en el yo aseguraba también que en el futuro posibles retornos de lo reprimido y aun nuevas experiencias traumáticas podrían tramitarse en mejores condiciones que las anteriores al proceso de análisis.

El proceso de formación del yo era comprendido por Freud hasta la reelaboración de 1923 como el sistema estructurado para mediar entre el principio de placer y el de realidad. En efecto, las pulsiones yoicas buscaban preservar la continuidad de la vida ante los peligros ocasionados por las exigencias del principio de placer. Se trataría de una maduración que acompañaba el devenir mismo del individuo. Empleando el inestable término "normal", podría decirse que la alteración del yo que un análisis victorioso alcanzaba acercaría al individuo al

casaremos. Curaré todos los casos nerviosos incurables, y tú serás mi amuleto para conservar una salud perfecta...". En *Cartas a la novia*, 20 de junio de 1885, p. 133.

extremo de normalidad, en el continuo patología-salud que Freud siempre consideró relativo y arbitrario³⁵⁹.

La causación de decisivos trastornos durante la infancia se debía, de acuerdo a la teoría de Freud, a que en las primeras etapas de la existencia humana el yo era débil y las afecciones poseían una eficacia patológica más aguda que la esperable en la madurez. Bajo esta concepción, la alteración del yo que el análisis podía lograr equivalía a un progreso en la maduración individual. En las conferencias pronunciadas durante la Gran Guerra, Freud sostuvo que la cancelación de las resistencias internas modificaba duraderamente la vida anímica de quien previamente experimentaba una minusvalía frente a las exigencias inconcientes, lo que significaba una elevación "a un estadio más alto de desarrollo"³⁶⁰. Esta modificación le parecía a Freud por entonces dadora de cierta seguridad en la medida que ese cambio era permanente. Una vez fortalecido el yo, el enfrentamiento de nuevas vicisitudes contaría a favor de aquél nuevas potencias protectoras, es decir, estaría en mejores condiciones de tramitar los avatares de la vida. Una década más tarde resumía Freud en términos similares la biografía del yo en relación al tratamiento psicoanalítico.

En efecto, en su texto sobre la capacidad de las personas no formadas en medicina para ejercer el análisis, Freud anotaba que la búsqueda de conflictos anímicos en la infancia era una convicción demostrada por el psicoanálisis, puesto que las experiencias de tratamiento indicaban que en esa época "el yo no estaba desarrollado y era impotente en la época en que se le planteó la tarea"³⁶¹. En contraste con tal situación, la madurez brindaba a cada individuo relativamente sano capacidades que antes no poseía y cuya ausencia fue condición del surgimiento de la enfermedad psíquica. Por entonces, decía Freud, "[t]oda la diferencia de épocas corre en su favor, y a menudo al yo adulto y fortalecido le parece sólo un juego

³⁵⁹ La definición de una persona como neurótica era una decisión que implicaba un juicio sobre sus capacidades. En realidad, normalidad y neurosis eran términos convencionales destinados a hacer comprensibles estados psíquicos y no son mutuamente excluyentes. Son los extremos de un continuo y puede decirse bajo la cobertura de la teoría freudiana que toda persona es neurótica. "La diferencia entre salud nerviosa y neurosis", aclaraba Freud en 1917, "se circunscribe, pues, a lo práctico, y se define por el resultado, a saber, si le ha quedado a la persona en medida suficiente la capacidad de gozar y producir. Probablemente se reconduzca a la proporción relativa entre los montos de energía que han quedado libres y los ligados por represión, y es de índole cuantitativa, no cualitativa". Freud (1916-1917, p. 416).

³⁶⁰ Freud (1916-1917, pp. 410-411).

de niños aquello frente a lo cual su yo infantil emprendió la huida aterrorizado³⁶². Y este resultado era precisamente el que el psicoanálisis perseguía: permitir una maduración, un "desarrollo", el alcance de un "nivel superior" en la organización del yo.

Sin embargo, siempre existieron en Freud prevenciones contra un excesivo optimismo en la capacidad curativa del análisis. En una carta a W. Fliess del 16 de abril de 1900, informaba de las dificultades para arribar a una solución definitiva de las inhibiciones de un paciente, el señor E. Sobre él y su decisión de "terminar" el análisis escribía a Fliess:

"E. Finalmente ha concluido su carrera de paciente con una invitación para la tertulia en mi casa. Su enigma está resuelto casi completamente, su estado es excelente, su ser enteramente cambiado, de los síntomas queda por ahora un resto. Empiezo a comprender que el carácter en apariencia interminable de la cura es algo sujeto a ley y depende de la transferencia. (...) este especial compromiso entre estar enfermo y estar sano es deseado por los propios enfermos, y por lo tanto el médico no de inmiscuirse"³⁶³.

Recordemos que una de las objeciones que a Freud lo alejaban del uso de la hipnosis era que no lograba resultados duraderos pues las dolencias retornaban luego de un período inutilizando los éxitos presumidos inmediatamente después de la "cura". La aceptación de un margen de incurabilidad (que Freud consideraba desde luego menor que respecto a cualquier otro método) fue imponiéndose también en el tratamiento psicoanalítico. Sin embargo, la creencia más amplia y extendida en Freud fue hasta muy tarde que la alteración positiva del yo ejercía efectos benéficos y permanentes en sus pacientes³⁶⁴.

En uno de sus últimos escritos, "Análisis terminable e interminable", la impresión general del juicio de Freud al respecto era diferente. Nos detendremos con amplitud en esa nueva evaluación porque arroja luz sobre las consideraciones freudianas respecto a ese efecto eminentemente "iluminista" que subyace en la noción de "alteración del yo" en una época contemporánea a otras producciones tales como *El hombre Moisés y la religión monoteísta*, cuya impronta ilustrada ya hemos indicado. En ese texto Freud comenzaba señalando que siempre estuvo claro en la experiencia de la terapia psicoanalítica que se trataba de un trabajo largo

³⁶¹ Freud (1926c, pp. 190-191).

³⁶² Ibidem, p. 192.

³⁶³ De Freud a Fliess, 16 de abril de 1900, en *Cartas a Wilhelm Fliess*, p. 448

³⁶⁴ En las *Nuevas conferencias* (1933a), por ejemplo, Freud persistía en su confianza.

y difícil. Los intentos de abreviar el tratamiento, como en las propuestas de S. Ferenczi u O. Rank, al poco tiempo mostraron sus contradicciones y falencias. La velocidad del tratamiento obedecía más a una batalla interior del individuo que a una necesidad externa. El tiempo de la cura, por ende, no podía subordinarse a una temporalidad distinta a la lucha por lograr un esclarecimiento de las resistencias inconscientes que producían síntomas. La crítica a la teoría de Rank sobre el trauma del nacimiento obedecía a un señalamiento de este tipo. En efecto, Freud (quien no tenía una opinión favorable de EE. UU.³⁶⁵) criticaba que el apresuramiento del tratamiento que Rank perseguía era, más que una sujeción de las necesidades reales, una adaptación oportunista a la perentoria urgencia de la vida norteamericana.

Las dificultades de la cura se deducían de sus experiencias y el caso del "Hombre de los lobos" parece haber sido particularmente significativo. En efecto, en el tratamiento del joven ruso Freud había logrado destrabar las resistencias estableciendo un plazo para el término del análisis. Aparentemente esa decisión había permitido superar los escollos y el desciframiento del sueño de los lobos en el árbol y la escena primitiva debía mucho a la audacia que en esa ocasión mostró Freud. Sin embargo, años después de realizada la "cura" (hacia 1914) y aun después de publicado el historial, el retorno a Viena del ahora emigrado ruso hizo comprender a Freud que la presunta superación de la enfermedad estaba cuestionada por nuevas ocurrencias patológicas. ¿Podría decirse que el "Hombre de los lobos", merced a la amenaza de Freud no fue "analizado hasta el fin"? ¿Poseía el análisis un término discernible que habría que alcanzar? Esta importante cuestión no solamente decidía si la cura era posible, sino también y por añadidura, afectaba a la propia representación del psicoanálisis como práctica médica.

Freud consideraba que el tratamiento hallaba su final cuando se alcanzaban dos resultados:

- a) Que la o el paciente no padezca ya a causa de sus síntomas y pueda superar sus inhibiciones.

³⁶⁵ Véase sobre esto Gay (1990). No hemos abordado aquí los recelos de Freud contra un país que representaba los valores de una organización social burguesa capitalista, pero sin duda ello establecería un punto adicional de comprensión de su ideología del presente y sus deseos políticos. Así como su rechazo de la URSS dice mucho al respecto, su más mediado pero al fin real desaire contra Estados Unidos aportaría otros matices.

b) Que la o el analista considere que el padecimiento a causa de los síntomas ha desaparecido, que lo reprimido y lo desconocido que causaban dolencias, malestares e inhibiciones fueron conocidos y llevados al ámbito de lo consciente de modo de no reincidir en sus efectos nocivos³⁶⁶.

Para que se alcanzara un "nivel de normalidad psíquica absoluta", como hemos señalado ya, para Freud era imprescindible contar con una alteración del yo no demasiado dañina. Tal alteración podía deberse a causas accidentales (traumáticas) o constitucionales. Su razonamiento era el siguiente: si una experiencia o un conjunto de experiencias operó efectos nocivos en el individuo dada una determinada constitución psíquica, no cabían dudas de que ello fue posible porque su yo estaba insuficientemente desarrollado para afrontar la prueba y se refugió en la enfermedad para persistir aunque a costa de transacciones (síntomas) que no obstante lo perjudicaban, aunque sin destruirlo totalmente. En cambio, si la alteración del yo se debía a una particular constitución de los sistemas psíquicos (o si se quiere de las regiones de un sistema complejo), que suponía un ataque permanente y sin tregua a un yo débil e incapaz de resistir los embates de los deseos inconscientes, la intervención del psicoanálisis operaba muchos menos cambios que en el caso anterior. "No hay duda", escribía Freud,

"de que la etiología traumática ofrece al análisis, con mucho, la oportunidad más favorable. Sólo en el caso con predominio traumático conseguirá el análisis aquello de que es magistralmente capaz: merced al fortalecimiento del yo, sustituir la decisión deficiente que viene de la edad temprana por una tramitación correcta"³⁶⁷.

En tales casos el Freud tardío creía poder decir que un análisis estaba "terminado", o lo que es lo mismo, se había logrado que el yo alcanzara un estado de madurez. Con ello se lograría el "domeñamiento" (*Bändigung*) de las pulsiones, aunque desde luego no su reducción total al señorío del yo consciente. Como dicotomía básica Freud sostenía que ambos estados patológicos (el "traumático" y el constitucional) ofrecían dos condiciones diferentes para la cura. En realidad, si ciertos casos traumáticos podían imposibilitar cualquier intervención del análisis, una debilidad constitucional importante la hacía aun más impotente. Pero Freud dió un paso más al señalar que no puede decidirse de una vez para siempre si una constitución

³⁶⁶ Freud (1937c, p. 222).

pulsional alcanza en un momento a un domeñamiento y que luego no existirá un rebrote de los síntomas que en los tiempos de la cura se consideraban debidamente controlados. Existían momentos en los cuales la conformación pulsional de los individuos sufría modificaciones que conllevaban un trastorno a la constitución pulsional previa. La pubertad y la menopausia, como ejemplos de general aplicación, eran momentos en los cuales las pulsiones parecían adquirir nuevas energías que cuestionaban la capacidad de lidiar entre los deseos y el principio de realidad. Un cambio económico en la dialéctica pulsional mostraba, pues, que la seguridad que podía ofrecer la distinción entre causas traumáticas y constitucionales estaba sometida a alteraciones a través la biografía de los individuos.

No pareciera existir para el Freud de "Análisis terminable e interminable" una solución definitiva de los conflictos psíquicos pues la historia de la vida pulsional solamente podía analizarse en un presente específico, donde las múltiples constituciones pulsionales exigían diversos montos de energía que el yo no siempre tenía a su disposición para tramitar los deseos sin derivar en efectos patológicos demasiado perjudiciales. Tales modificaciones no eran previsibles científicamente, de manera que cómo fuera a desarrollarse un individuo solamente podría analizarse de modo actual. Hemos visto que en textos de años anteriores, Freud parecía creer que una vez alterado (fortalecido) benéficamente el yo éste podría enfrentar en condiciones favorables nuevas exigencias. Y si es cierto que Freud nunca abandonó su aspiración a un "progreso" del yo, la profilaxis de los peligros que acechan a la "normalidad" psíquica de las y los pacientes fue cada vez menos optimista.

VI. EPÍLOGO: EVOLUCIONISMO Y CRISIS CULTURAL

"Como 'psicología de lo profundo', doctrina de lo inconciente anímico, [el psicoanálisis] puede pasar a ser indispensable para todas las ciencias que se ocupan de la historia genética de la cultura humana y de sus grandes instituciones, como el arte, la religión y el régimen social. Yo creo que ha ya prestado valiosos auxilios a estas ciencias para la solución de sus problemas, pero esas no son sino contribuciones pequeñas comparadas con las que se obtendrán cuando los historiadores de la cultura, los psicólogos de la religión, los lingüistas, etc., aprendan a manejar por sí mismos el nuevo medio de investigación que se les ofrece. El uso del análisis para la terapia de las neurosis es sólo una de sus aplicaciones; quizás el futuro muestre que no es la más importante. En todo caso, no sería equitativo sacrificar a una de sus aplicaciones todas las demás meramente porque su campo de acción toca el círculo de los intereses médicos"³⁶⁸.

"He urged [Freud] me to read *La revolte des Anges* [de A. France] and drew my attention especially to the chapters describing the development of civilization as a struggle between the revolted angels and Jahwe-Jaldabaoth. He was deeply impressed by the end where Satan refuses to accept the offered leadership and certain victory because he understands that after overthrowing the old despot by means of force and taking his place, he would inevitable acquire his cruelty and narrowmindedness"³⁶⁹.

Resumiremos brevemente los resultados que hemos alcanzado en los capítulos precedentes. Sólo entonces podremos establecer la articulación más estrecha que hallamos sosteniendo de modos diversos y no siempre coherentes las modificaciones y cotinuidades del pensamiento freudiano. Este se compuso, y quizás quien lea este texto pueda fastidiarse de la incidencia reiterada en las transformaciones, abandonos y resurgimientos que son legibles en los textos heredados, de todos los acontecimientos intelectuales posibles que hacen de cada devenir teórico-cultural mucho más que la mera expresión de una *Weltanschauung*. No creemos haber hallado algo así como la emergencia, tardía o temprana, de una convicción que definiría de una vez y meridianamente la presencia de Freud como psicoanalista o historiador del acontecer cultural. En los dos principales tramos que hemos elegido, la historia y la cultura, las elecciones se cruzaron, empero, de una manera explicable y consistente. Pues de lo que se trata aquí es de tejer, sin buscar una

³⁶⁸ Freud (1926d, p. 232).

³⁶⁹ Sachs (1945, p. 132).

inexistente homogeneidad, la trama de una problemática que es propia de la aventura intelectual freudiana.

La investigación de la teoría de la sexualidad, la descripción de los principales conceptos metapsicológicos, y la exposición del tipo de razonamiento implicado en la interpretación de síntomas e indicios, no hicieron sino preparar el terreno para desplegar y mejor comprender las peripecias de las imaginaciones históricas presentes en Freud. Contra lo que se ha sugerido³⁷⁰, la concordancia teórica y metodológica entre ambos registros, el de las neurosis y el de la representación historiográfica (supraindividual) no fue siempre resuelta con las necesarias justificaciones.

Al realizar esta última indicación nos destacamos de toda consideración que suponga que la representación histórica se define por su sujeción a una realidad efectivamente existente en el pasado. Y esto no porque este supuesto no pueda ser considerado un ideal regulativo para la actividad historiadora, sino porque un examen de la imaginación histórica sería restrictivo y prejuicioso si no buscara, como sugirió H. White, los mecanismos textuales de constitución del sentido histórico³⁷¹. Una razón adicional para alejar nuestras preguntas de una metodología "correspondentista" reside en que en ese trámite se resolvería bajo el sistema de la verdad tradicional una convicción, como la de Freud, que constituía también su propia ideología, su ubicación en la sociedad y en la historia.

En una primera vista, la concepción de la historia en Freud nos parece extremadamente tardo-decimonómica, porque recupera numerosos trazos de ciertos convencimientos que estaban ampliamente extendidos en su época. Si bien Yerushalmi ha señalado la consonancia de la temporalidad histórica, es decir, la dialéctica entre el olvido y la memoria, con la prevaeciente en numerosos aspectos de la Biblia³⁷², esta no es la única marca de la visión temporal freudiana. Podríamos descomponer la misma en dos

³⁷⁰ Gay (1987); Figlio (1998).

³⁷¹ Cf. White (1992).

³⁷² Yerushalmi (1996, p. 86).

grandes grupos de convicciones, que poseen tantas coherencias como disonancias. No parece plausible hacerlas consistir en un mismo sistema sin problemas.

Por una parte, nos encontramos con el lamarckismo débil sin duda actuante en los diversos momentos de la reflexión freudiana. Lamarckismo se refiere aquí a la creencia en la existencia de una homología, de una correspondencia, entre el desarrollo de una especie y el rápido crecimiento de una criatura de la misma desde el huevo cigota hasta el animal maduro. Los "caracteres adquiridos" en las diversas etapas se reflejan luego en la maduración de cada individuo. En este supuesto existe una doble implicación. De acuerdo a la primera de ellas el crecimiento individual es deudor de las experiencias y transformaciones sufridas por la especie, que a través de una serie extensa pero no infinita de situaciones, fue constituyendo un fondo de cualidades que se materializan en el ser propio del individuo. El pasado se acumula y es el presente la suma progresiva de las transformaciones acontecidas. Esto sin embargo, no necesariamente supone un evolucionismo dogmático. Pero la implicación inversa, a saber, que el crecimiento individual refleja los pasados estadios de constitución de la especie, supone que la especie tuvo un sólo y único camino de desarrollo. Puesto que coexistía a fines del siglo XIX esa creencia junto a una teoría de la selección natural, no era raro que el camino unilineal que el individuo de una especie mostraba respecto a ésta estableciera, ahora sí, un evolucionismo que, adoptando como modelo el último espécimen que era considerado como más evolucionado, pudiera instituir cuál era superior en la lucha por la mejoría del conjunto. Este era el supuesto de las teorías evolucionistas-racistas de fines del siglo XIX y principios del XX. En nuestra opinión, este lamarckismo que, respecto a esta convicción, no era nada débil hacia de la mirada evolucionista de Freud, por lo menos hasta la época de la "Introducción al narcisismo", una instancia "científica" para determinar la "normalidad" de ciertos individuos y la consiguiente "anormalidad" o "perversión" de otros.

La unilinealidad del desarrollo de la especie, que implica una correlación entre logro de los niveles biológicos de la especie y la normalidad está claramente expresada en

la teoría freudiana de las neurosis. Suponiendo una normalidad que significaba el logro de cierta organización de las pulsiones (a su vez ligadas a la maduración de la erogeneidad del cuerpo), el conflicto psíquico producido por el despertar de nuevas mociones o el estancamiento en algún estadio del desarrollo parecía explicar la enfermedad psíquica como una *regresión*.

Considerada por Freud como "normal", la organización sexual-pulsional heterosexual y destinada a la reproducción, era tanto el grado superior que el desarrollo de la especie humana había alcanzado como el punto de mira para establecer los diversos grados de regresión que explicaban las diversas dolencias psíquicas. Parecía existir una mejor "adaptación" a las exigencias pulsionales cuando éstas se organizaban para cumplir ciertas metas de la especie. De otro modo, la tensión a que se sometía al individuo dada una economía pulsional heredada, producía un desajuste que derivaba en una crisis sintomática, es decir, en la "enfermedad".

¿Sobre qué supuestos descansaba esta creencia? En nuestra opinión, en un meliorismo que apoyándose en una evaluación de las tensiones que la vida moderna suponía para las personas ("el nerviosismo"³⁷³) heterosexualmente constituidas, establecía que la no organización bajo estos presupuestos predisponía para la crisis psíquica. Ciertamente, la identificación de la "normalidad" se vió repetidamente puesta en duda por Freud, y la reducción de la homosexualidad a la "anormalidad" halló en él otras argumentaciones tendientes a destruir la concepción evolutiva. Pero el convencimiento de que cierta regulación de las pulsiones poseía una sintonía con unos rasgos heredados ya era reconocible en los tiempos en que la teoría de la sexualidad no había sido elaborada. Quizás sea más adecuado decir que tal teoría fue contemporánea a la construcción de la idea de que el estancamiento del desarrollo en un estadio anterior al "normal" correspondía con algunos de los tipos de dolencia psíquica del sistema clasificatorio de las patologías. Recordemos que en los esbozos remitidos a W. Fliess durante la década de 1890 las correspondencias entre el período de la agresión sexual, el momento en que el recuerdo del

mismo retornaba, y la etapa en la cual surgían nuevas mociones pulsionales, conformaban, aun tentativamente, un sistema temporal de ocurrencia de las psiconeurosis.

Más tarde, hacia 1905, esos esbozos hallaron su razón estructurante en una comprensión de la sexualidad infantil. La permanencia de una noción de trauma y de retorno retardado de lo reprimido (o bien la emergencia inesperada de deseos para cuyo domeñamiento no se estaba preparada/o) no modificaron la fijación de una serie de estadios de desarrollo (oral, sádico-anal, fálico, genital) que era la representación esquemática de una evolución que concernía al mismo tiempo al individuo como conjunto psico-orgánico (desde el huevo cigota a la persona madura), a la sexualidad (desde la perversidad polimorfa a la heterosexualidad reproductiva), hasta la especie (de los pueblos primitivos a la humanidad moderna).

Decisivo para comprender la evolución ontogenética del individuo, el desarrollo sexual guiaba la composición pulsional que seguía el mismo patrón. Así como en los seres menos evolucionados los órganos de la excreción, de la alimentación y de la reproducción podía confundirse- mientras que en los más desarrollados estos se separaban progresivamente, el niño estaba más cerca del primitivismo de los tiempos arcaicos de la humanidad. El individuo maduro, no gravemente neurótico, representaba de este modo los logros más altos y positivos de la especie humana.

Por esta misma correlación de marcos evolutivos es que hemos dedicado un largo espacio para destacar los supuestos de la constitución sexual de los sujetos, puesto que fue empíricamente desde la constitución freudiana de una teoría de la sexualidad que la posterior teoría de la historia humana comenzó a articularse en *Totem y tabú* hasta hallar su punto cúlmine en *El hombre Moisés y la religión monoteísta*. Con esto intentamos destacar una especificidad de la elaboración freudiana de la teoría haeckeliana de la filogénesis. No tanto porque nuestro autor haya discutido su obra (Haeckel no es mencionado en ninguna de sus obras publicadas en vida), sino porque el biólogo alemán representaba una orientación hegemónica en la comprensión de la evolución.

En efecto, si bien en la obra de Haeckel existía un explícito discurso sobre la constitución sexual de los individuos y la evolución del conjunto de la especie, y por ende una fijación de estadios superiores e inferiores, la correlación entre grado superior de evolución y normalidad era más inequívoca que en Freud. No establecer esta diferencia eliminaría lo que precisamente caracteriza la lucha interminable de Freud con el pensamiento evolutivo: la dialéctica entre un convencimiento que permitía imaginar un paralelo entre biografía, sexualidad e historia planetaria de la especie humana y, al mismo tiempo, el cuestionamiento de la "normalidad" como explicable a través de una herencia filogenética. Ciertamente, al final de su vida Freud continuó sosteniendo la ilusión haeckeliana, y aunque ya no sustentaba que las perversiones sexuales correspondientes a etapas de supremacía de zonas erógenas "inmaduras" definieran un rango de normalidad, nunca revisó sus formulaciones sobre la perversidad previas a la etapa fálica y genital.

Donde podemos hallar una modificación respecto a la creencia filogenética es en las predisposiciones culturales que constituyen también la historia del desarrollo de la especie. Con el logro de la formulación de la segunda tópica³⁷⁴, en la posguerra, y particularmente con la consolidación de las teorías del ideal del yo y del super-yo, las elaboraciones de instancias culturales de crítica y domeñamiento de las pulsiones supuso poner en discurso una problemática que no podía resolverse simplemente, dada la complejidad que había alcanzado lo que con algo de violencia podríamos llamar el "sistema" de Freud. Si bien aun en interpretaciones recientes pueden hallarse lecturas que sostienen la similitud entre la herencia filogenética de disposiciones pulsionales y la de saberes culturales³⁷⁵, en nuestra opinión en el segundo de los campos, si bien en el razonamiento freudiano que pensaba por lo menos desde 1914 la evolución cultural podían hallarse rastros indisputables de la teoría de Haeckel, la transmisión no era pensada por trasvasamiento biológico (genético). De allí la plausibilidad de la lectura de Richard Bernstein de un "lamarckismo

³⁷⁴ Freud (1923b).

³⁷⁵ Ginzburg (1989a), Lacan (1969-1970, p. 121).

débil", aunque sólo en este aspecto. Respecto a las dolencias psíquicas y a las disposiciones constitucionales, el lamarckismo de Freud permaneció casi incólume.

La inquisición por la evolución de la humanidad tuvo como fundamento teórico la teoría de la sexualidad. Esa fue la piedra fundamental de su interpretación, y también la razón de la ruptura con Jung. Difícilmente pueda entenderse el interés de Freud, y más aun la escritura de libros "históricos", fuera del contexto agonístico planteado con la escuela de Zurich³⁷⁶. El problema político-cultural implicado en la tematización de lo sexual definía algo más que el status mismo de la cultura: definía la causalidad más profunda de su tragedia. Esquemáticamente planteado, para Jung la explicación del surgimiento de las neurosis debía comprenderse como una derivación de constituciones mitológicas (arquetípicas) de las vivencias culturales, mientras que para Freud eran las contradicciones y dramas eróticos a los cuales podía remitirse toda neurosis lo que arrojaba luz para el entendimiento de la mitología y, en fin, la historia de la cultura.

Ahora bien, ninguna de estas relaciones era entendida por Freud fuera de un cierto estado cultural. En otras palabras, sin un examen de los costos psíquicos que eran propios de la pertenencia de los seres humanos a una cultura. De allí la importancia de explicar los caracteres culturales capitales mediante el "complejo" de Edipo.

Respecto al entendimiento que en este camino Freud construyó, el origen histórico de la cultura era la disputa decisiva para establecer sus características. Freud consideraba que en la definición de la cultura estaba implícita la representación de su misma constitución. Imaginación histórica y concepción de la cultura se anudaban estrechamente. Veamos rápidamente su postura, ampliamente discutida en el cap. V, ahora en confrontación con la crítica de B. Malinowski.

³⁷⁶ Del mismo modo, la tematización de la pulsión de muerte, si debió mucho al contexto de la Gran Guerra, no puede comprenderse sin considerar la ruptura con Alfred Adler, así como la reformulación de la teoría de la angustia parece difícil de entender sin el antecedente del alejamiento de Otto Rank. No se trata de que las elaboraciones teóricas fueran meras respuestas a desafíos a las teorías formuladas por Freud, pues pueden encontrarse antecedentes teóricos de las propuestas posteriores, pero desde una perspectiva historiográfica nada nos hace pensar que por la propia lógica de los conceptos éstos iban a engendrar sus consecuencias. Para alguien que como Freud estaba siempre predispuesto a la confrontación al interior del mundo psicoanalítico, los planteos de posturas hostiles llevaron a extraer y a desplegar intuiciones ligadas a otras convicciones mejor establecidas, pero que eran funcionales a las disputas que conmovieron al movimiento psicoanalítico.

Discrepando con Ernest Jones, el antropólogo polaco polemizaba con Freud respecto a la precedencia del acontecimiento fundador de la cultura, que para el psicoanalista había sido el asesinato del padre primordial de la horda por los hermanos confabulados. Pues si para Freud y para Jones ese suceso mítico representaba el inicio del proceso mismo de formación de la sociabilidad, para Malinowski el conflicto edípico era una emergencia de las reglas, de la estructura de la sociedad. En otras palabras, más que fundar la cultura, el suceso edípico de la muerte del padre era una imagen de las tensiones, de los "desajustes" (según su terminología), de la sociedad. La crítica de Malinowski retomaba los argumentos de Kroeber sobre las dificultades de probar empíricamente el acontecimiento parricida, su persistencia como culpa y su extensión a toda la especie. Pero agregaba un punto adicional: puesto que el sentimiento de culpa es la condición de que el suceso concreto del asesinato instituyera la cultura (el lazo social y la prohibición del incesto), el parricidio supone la cultura. Su conclusión era que Freud estaba en lo cierto al sostener que la muerte e ingestión del viejo jefe de la horda impactaba culturalmente en los hermanos a través de la culpa, pero que teniendo allí la razón, el argumento de Freud era autocontradictorio.

De la animalidad en que la horda aun en proceso de hominización emergió, para Malinowski se hizo necesario un transcurso lento, extenso y acumulativo de constitución de la cultura. Una vez que esta construcción se fue estableciendo en consonancia con la formación de reglas sociales, fue posible que la institución de la culpa edípica fuera entendible: el complejo, escribía, "es el subproducto natural de la aparición de la cultura"³⁷⁷. Con ello creía impugnar la pretensión de universalidad que como acontecimiento fundador el complejo edípico descubría en la argumentación freudiana. Según Malinowski en sociedades primitivas no patriarcales, existe una conflictividad con la ley, pero esta es transformada en beneficio del padre y contra el tío, hermano de la madre. Esta modificación de los lazos familiares culturalmente instituidos demostraría la dependencia del complejo de Edipo de las formas concretas del desarrollo de las sociedades.

La objeción de Jones, respecto a que la tensión con el padre persistiría, sólo que desplazada e inconciente, era para Malinowski un forzamiento de la evidencia disponible, y sólo expresión de la ilusión universalista del psicoanálisis. "[S]e nos pide", subrayaba, que creamos que el crimen totémico produce un remordimiento que se expresa en el sacramento del banquete totémico endocanibal y en la institución del tabú sexual"³⁷⁸. Esa pretensión le parecía inconciliable con lo que ella presupone al mismo tiempo que, en la formulación de Freud, excluye. "Pero la conciencia es un rasgo mental sumamente antinatural", continuaba argumentando, "que la cultura impone al hombre. Implica también que tenían la posibilidad de legislar, establecer valores morales, ceremonias religiosas y vínculos sociales. Todo lo cual es nuevamente imposible de suponer o imaginar, por la simple razón de que *ex hypothesi* los acontecimientos [del "mito" freudiano] se desarrollan en un medio precultural..."³⁷⁹. El resultado de esta crítica era que se eliminaba la fuerza persuasiva de la representación freudiana.

En la escritura y los diversos textos en que Freud retomó el tema, podemos observar una oscilación entre una idea de que efectivamente el mito correspondió a una condición real del desarrollo de la cultura humana, y otra de que en verdad lo que se alude en la *just-so-story* de *Totem y tabú* es la condición intrínseca de la existencia cultural humana, que en tanto que tal supone, como condición de posibilidad, el deseo y la ley que la recorta o le da existencia al reprimirla. La representación aparentemente más cuidadosa de Malinowski tenía un efecto diferente, porque no solamente eliminaba el sentido marcado por la culpa que ya en el inicio de la historia de la cultura aparecía representada por Freud, sino que el devenir mismo de los conflictos es producido por un incorrecto funcionamiento de una estructura socio-cultural que no pareciera contener en su mismo seno un crimen, una culpa, una contradicción. La crítica adicional a la teoría de la filogénesis contribuyó a profundizar esta concepción funcional de la cultura.

³⁷⁷ Malinowski (1974, p. 164).

³⁷⁸ Malinowski (1974, p. 169).

³⁷⁹ *Ibidem*.

En efecto, para Malinowski era improbable que una herencia arcaica pudiera transmitir las adquisiciones culturales al modo lamarckiano. Para él, la cultura podía operar históricamente a través de las objetivaciones, como el lenguaje, las tradiciones, y desde luego con el concurso de la complejidad social que las sostenía. De este modo, la cultura no poseía una tensión interior sino más bien que su crisis era asimilable a su discrepancia con el sistema social al cual prestaba su consistencia. Los progresos culturales no se debían a cataclismos como los supuestos por la representación freudiana, sino a la acumulación de pasos pequeños y graduales. Por otra parte, no puede suponerse que la omnipresencia de la cultura se deba a la coincidencia del cruento acontecimiento contra el padre primitivo en los diversos hábitats humanos: "una especie de epidemia de parricidios menores que ocurren en todas partes del mundo; cada horda con su tirano ciclópeo y luego la irrupción en el crimen y de esta manera en la cultura"³⁸⁰. Por el contrario, en su opinión el complejo de Edipo se restringe a las sociedades blancas modernas. Otras sociedades con otras culturas implican tipos distintos de relaciones familiares y de modos de integración, irreductibles a la imagen universal freudiana.

Podemos notar varios rasgos de la crítica de Malinowski. En primer lugar, supone una noción de cultura que, a diferencia de la freudiana, no está intrínsecamente horadada por fuerzas que la jaquean y cuestionan de modo constante. Si existen conflictos, estos son dictados por la misma estructura social, y por ende no son inasimilables. Por otra parte, existe una vinculación distinta respecto a la reproducción de la sociedad. Recordemos que en Freud la renuncia pulsional que la cultura exigía servía como supuesto para la dedicación de energías al trabajo, a la creación artística y científica. Sin embargo, esos desvíos de "energía" y esas sublimaciones no dejaban de afectar psíquicamente a la estabilidad emocional y "nerviosa" de las personas: de hecho sólo una minoría podía soportar las exigencias más estrictas.

Quizás aquí resida, como puede verse en las lecturas "estructuralistas" (incluido Lacan) de Freud, la clave de la formación mitológica de la historia del surgimiento de la

³⁸⁰ Malinowski (1974, p. 174).

cultura. Separándose de la postura de Kroeber y Malinowski, Lévi-Strauss extraía el significado "profundo" de *Totem y tabú*:

"Las satisfacciones simbólicas a las que se inclina, según Freud, la nostalgia del incesto, no constituyen entonces la conmemoración de un acontecimiento. Son otra cosa y más que eso: son la expresión permanente de un deseo de desorden o más bien de contraorden. Las fiestas desempeñan la vida social al revés, no porque antaño fue tal, sino porque jamás fue así y no podrá ser jamás de otro modo. Los caracteres del pasado sólo tienen valor explicativo en la medida en que coinciden con los del porvenir y del presente"³⁸¹.

Según esta interpretación, la "mitología" histórica que Freud reconocía haber articulado obtenía su justificación por la eficacia en representar, en un eje presuntamente diacrónico, una condición permanente de la existencia individual y social. El drama de la sociabilidad humana consistiría en que precisamente vivir la sociabilidad es dramático. El relato de los orígenes sólo tendría sentido como ilusión retrospectiva de los conflictos actuales.

Sin embargo, las consideraciones que hemos desarrollado en capítulos anteriores no nos permiten aceptar sin reparos esta perspectiva. Precisamente, nuestro argumento se entiende en el contexto de que el desarrollo de la teoría psicoanalítica por Freud obtuvo en la imaginación histórica una condición de posibilidad, y que ésta implicaba al mismo tiempo una temporalización (biográfica) de la neurosis y una temporalización ("historiográfica") de la cultura humana. El convencimiento con que Freud siempre incluyó en un relato biográfico el análisis de la vida de la o del paciente no permitiría resolver en la sincronía el sentido "profundo" de la lectura estructural.

Tampoco sobre esto nuestra investigación nos indicó la existencia de un Freud. Si las primeras explicaciones de la histeria presuponían un suceso real en el pasado a ser recordado en el futuro, es decir, el presente de la cura, el devenir del psicoanálisis fue alimentando en detrimento de esta convicción realista una atención cada vez más eminente hacia el carácter fantasmático de las *Erinnerungspuren*, de las huellas mnémicas. Si la autocrítica de la teoría de la seducción y de la hipnosis como método privilegiado cuestionaba el realismo del recuerdo, cuando comenzó el siglo el psicoanálisis freudiano se

³⁸¹ Lévi-Strauss (1985, p. 569).

hizo más decididamente partidario de la idea que subrayaba que el retorno de lo reprimido consistía también en una interpretación que debía tanto al presente como al pasado. Aquí podemos señalar una duda, o quizás la aceptación de la imposibilidad de resolver una ambigüedad, entre una noción de "retorno" y otra de invención de las fantasías. Ciertamente, la teoría de la sexualidad infantil llevó a Freud a fortalecer la visión realista del trauma, pero también fue posible, como en el caso del Hombre de los Lobos, que la *Urszene* contuviera ampliamente una superposición de reelaboraciones posteriores. Una concepción evolutiva de las neurosis, que a partir de una "huella" in-corporada tempranamente persiguiera el devenir de esa marca indeleble a través de la biografía pulsional de una persona no podría corresponder sin problemas a esta formulación actualista.

El escepticismo alcanzado en "Análisis terminable e interminable"³⁸² es una muestra de las tensiones aquí reunidas, pues sería la composición pulsional hereditariamente constituida la que en última instancia dictaría el surgimiento de nuevas dolencias o la recaída de presuntas curas. Frente a este razonamiento, aunque no enfrentándolo totalmente, Freud añadía que era el carácter actual de las neurosis el que podía siempre augurar una futura dolencia, lo cual a su vez podía explicarse por modificaciones económicas de los deseos como crisis mejor entendibles por los efectos de exigencias culturales.

La perspectiva histórica no se resolvía únicamente en la aplicación de la teoría filogenética, sino que encontraba una temporalidad propia de la cultura. En efecto, si el lamarckismo de la ontogénesis referida al cuerpo humano y sus atributos pulsionales es indiscutible, los rastros de una teoría filogenética similar en la historia de la cultura como suceso colectivo humano merece unas precisiones irreductibles al biologicismo que estaba presente en el mencionado aspecto.

En síntesis, la hipótesis filogenética era evolucionista, con el agregado de que la equiparación entre especie e individuo suponía la unidad y sentido de la historia humana. En efecto, si el paralelo enunciado por Haeckel era válido, la historia de la especie tenía

que ser una. Pero además, esa unidad poseía un sentido cuyo fin era evidente: una superior organización de la vida que correspondía con un modelo que Freud —como tantos científicos de su época, y aun de hoy— también identificaba con el ser humano varón, heterosexual, occidental, moderno, e intelectual, es decir, consigo mismo³⁸³.

El paralelo con el devenir vital de un individuo implicaba que las etapas superiores del desarrollo eran dificultosamente compatibles con las inferiores, a riesgo de establecer una situación monstruosa. De hecho, su comprensión de la patología psíquica, al decretar que ciertas prácticas "perversas" o ciertas "neurosis" se debían considerar como regresiones a etapas superadas, que eran formaciones mostrencas, combinaciones anormales de sustancias diferentes, era una teoría de la monstruosidad. Por enésima vez debemos agregar que esa teoría suponía una normalidad que se veía sitiada por los más innovadores descubrimientos de Freud. Con esto no sugerimos que los aspectos más "progresivos" eran los igualmente más alejados de su ideología patriarcal, sino más bien que en él coexistían, aparentemente sin inconciliable contradicción, elementos que podían articular, cada uno de por sí, distintas concepciones teóricas. Pues en los *Abhandlungen* de 1905 podemos observar que cuando se sistematizaron los estadios del desarrollo psicosexual y se los organizó en un marco evolucionista ligado a la normalidad heterosexual, también se estableció que el deseo no tenía objeto prefijado, natural o esencial, sino que sólo aspiraba a la meta de la satisfacción. En un agregado de la edición de 1915 de aquel libro podemos notar la convivencia de tensiones en el pensamiento evolucionista ligado a la sexualidad. Allí se destacaba de los juicios negativos de la homosexualidad que la ubicaban como una práctica

³⁸² Freud (1937c).

³⁸³ En este punto no nos parece impertinente enunciar la hipótesis de que la teoría del psicoanálisis en Freud, en la variedad de sus aspectos, era una autorreflexión y autoconstrucción imaginaria de sí mismo. Porque hallándose él mismo como modelo de la evolución, Freud se vengaba finalmente de aquella antigua afrenta de dos fanáticos antisemitas contra la dignidad de su padre, que era también la suya. La representación de un grado superior de desarrollo, que respetaba todas y cada una de las características etnocéntricas y heterosexistas de su identidad, sumada al privilegio que entre sus valores hallaba la actividad intelectual, lo construía como superior a un mundo que siempre le mostró alguna veta de hostilidad y que se obstinaba, a pesar de todo, en rechazarlo. Tan arraigada estaba en Freud esta sensación de cercamiento, y tan profundo era su deseo de emancipación individual, que las múltiples hebras de su reflexión se reunían en el cultivo de un narcisismo teórico anudado a su recorrido biográfico. Ciertamente, tales exigencias no se explican fuera de la historia de su época, del ambiente familiar donde creció, de sus experiencias estudiantiles, de su vida pulsional, de la ideología de su clase y de las peripecias de su identidad étnica. Que estos problemas biográficos no sean los

de la sexualidad radicalmente diferente a la "normal" -algo que aun un militante por los derechos de homosexuales como Magnus Hirschfeld sostenía con su teoría de los *Zwischenstufen*-, relegando sin embargo en la siguiente oración esta modalidad de vida sexual al arcaico mundo³⁸⁴.

La polémica proposición de la perversidad polimorfa de la niñez, que Freud comparaba con la organización corporal de seres remotísimos, parecía perder su radicalidad cuando las pulsiones "parciales" de esta etapa precoz se organizaban genitualmente. Pero tampoco de la teoría del desarrollo sexual se puede decir que era una representación propia de la época, pues es bien sabido que la cuestión de la sexualidad infantil destruía la imagen angelical de la niñez libre de deseo y odio. De aquí sería posible inferir que una permanencia pulsional dicotómica (pulsión sexual y pulsión del yo) establecía una condición de sujeto escindido que persistiría durante toda la existencia, debilitando el evolucionismo, que sería un aditamento que no modificaría el fondo esencial de la lucha pulsional.

Esta inferencia halló una expresión muy significativa en la tardía elaboración del Tánatos. La hipótesis de una pulsión de muerte implicaba un desafío a la filosofía de la historia evolucionista. El retorno al estado de paz de la vida (siempre pasible de intrusiones y perturbaciones) era, como planteó Freud, un principio conservador: el de Nirvana. Ahora bien, Freud comprendió con ello que la postulación de un avance de las especies hacia una complejización se veía así contrariada. En realidad, tanto el principio de placer como la pulsión de muerte parecieran aspirar a una retrogradación en la complejidad de los organismos. "Es seguro", decía Freud, "que en el reino animal y vegetal no se comprueba la existencia de una pulsión universal hacia el progreso evolutivo, por más que la orientación en ese sentido sigue siendo un hecho incuestionable"³⁸⁵. El desarrollo de las capacidades de los organismos, entonces, no podría ser explicado sino por las tareas secundarias de la eterna lucha por alcanzar el estado original. El evolucionismo

propios de este estudio nos aconseja dejar esta hipótesis en el estado de la mera conjetura, a la que sin embargo consideramos plausible.

³⁸⁴ Freud (1905d, p. 132 n). Las itálicas son nuestras.

³⁸⁵ Freud (1920g, p. 41).

teleológico hacia lo más complejo pareciera ser puesto en duda. Pues, continuaba Freud, "por una parte, muchas veces depende sólo de nuestra apreciación subjetiva el declarar que un estadio del desarrollo es superior a otro; y además, la ciencia de lo vivo nos muestra que una evolución en un punto muy a menudo se paga con una involución en otro, o se hace a expensas de éste. (...) Tanto el progreso evolutivo como la involución podrían ser consecuencia de fuerzas externas que esfuerzan la adaptación, y en ambos casos el papel de las pulsiones podría circunscribirse a conservar, como fuente interna de placer, la alteración impuesta"³⁸⁶. ¿Se articula bien este escepticismo ante la mirada evolucionista con su perspectiva previa?

En nuestra opinión existen elementos que hacen defendible esta posibilidad, pero que no la confirman. Sin duda, el pensamiento de la repetición no es el mismo que el del retorno de lo reprimido. Hemos visto que la persistencia de una teoría del trauma³⁸⁷ no era anulada por un reconocimiento cada vez más evidente del carácter fantasmático de los "recuerdos" enunciados durante la sesión analítica, y que una aspiración "realista" nunca abandonó a Freud. Por eso mismo, la idea del retorno de lo reprimido, más que cuestionar el evolucionismo lo confirmaba y era funcional para la doctrina psicoanalítica. Existiendo un "pasado" que investigar, la transferencia posibilitaba la emergencia *nachträglich*e de unas experiencias que sedimentaban imágenes de épocas diversas del desarrollo ontogenético, cuyo paso a la conciencia en la actual condición donde el yo estaría más fortalecido que en aquellos tiempos, cuando el desafío pulsional jaqueó a un débil yo, implicaba que los desafíos pasados podían ser superados una vez despojados de sus fosilizados traumas infantiles. Quizás esto no fuera siempre así: en ciertas personas el costo psíquico de la satisfacción de los deseos reprimidos puede ser más perjudicial que el goce de la "ganancia secundaria" de la enfermedad. Inflexible, Freud consideraba que en ningún caso el objetivo emancipador de los automatismos que el análisis podría alcanzar debían dejar de practicarse.

³⁸⁶ Ibidem.

³⁸⁷ Verhaeghe (1999, p. 20).

Entendida desde 1920 como tendencia a la constancia de energías en el organismo (incluida la "energía" psíquica), aquella antigua enseñanza de Brücke que Freud quiso articular fallidamente en el "proyecto de psicología" de 1895, adoptaba un significado enteramente diferente, aunque desde luego asociado. Porque si antes el principio de constancia (hipótesis Q) era la fórmula para comprender el efecto traumático producido por una sobreexcitación externa o interna, en *Más allá del principio de placer* se convertía en una inteligencia de: 1) el ritmo biológico, 2) las fuerzas psicológicas actuantes en la vida psíquica, y 3) de la conducta de las personas. Por lo que aquí nos interesa, en la concepción de la historicidad los efectos del principio de Nirvana son fundamentales.

La repetición como tendencia a la reiteración automática de actos, psicoanalíticamente comprendida como un *acting out*, concebía una potencia que escapaba tanto a la voluntad consciente de las personas como a la eficacia de la evolución. En efecto, la repetición encontraba su sentido en sí misma, como si el ir y venir del carrito del niño (*Fort...;Da!*) hallara en su misma existencia una atracción sin una razón más profunda. Esto era también lo ominoso, lo siniestro. El retorno de lo reprimido podía elaborarse en la sesión analítica, y debemos admitir que la noción de trauma posee en este sentido un aspecto tranquilizador cuando se piensa que se busca algo posible de ser hallado. Cuando se sabe que se busca una falta sin realidad, o que esa misma búsqueda declara caduca la potencialidad del éxito, las perspectivas asumen tonos trágicos. La repetición cuestionaba la consistencia de la doble concepción evolutiva del tiempo, sea tanto la biográfica como aquella de la especie.

No vemos exactamente esto en Freud. La tematización simple de la compulsión de repetición bajo la cobertura del principio de muerte eliminaba la cadencia acumulativa de la temporalidad vivida, pero finalmente no la destruyó. Tampoco lo había hecho previamente la convicción de que lo inconciente escapaba a la supremacía del tiempo. Lo inconciente, depósito de las huellas mnémicas censuradas para acceder al preconciente, era una formación

arcaica e inmadura, pues "lo inconciente es lo infantil"³⁸⁸. De allí no dedujo Freud una salida pesimista, pues ese carácter primitivo prometía mejoras dado que aun así el reducido imperio del yo, la vida de vigilia, conservaba a pesar de su estar bajo sitio su potencia prometedora de innumerables conquistas. Lo inconciente no cuestionaba, sino que realizaba el valor cultural asignable a la conciencia. Esto se ve con la evidencia de lo definido cuando notamos que la región de lo inconciente no desaparecía entre las personas cultas, como Freud, para quienes donde ello había, yo debía devenir. El sentido del progreso, del desarrollo individual, de la derrota del pasado, de la superación de las servidumbres, no dejaba de estar sustentado teóricamente por ese concepto de inconciente que era dominable en el esquema teórico de la primera teoría de las pulsiones.

De una dificultad mayor fue la articulación de la eficacia disruptora de la compulsión de repetición con la temporalidad del progreso del yo y de la organización de las pulsiones. La repetición está regida por la lógica del significante, por la letra muerta. Pero es más que la aparición ominosa de lo que debía permanecer oculto: es el más profundo sentido de las fuerzas de la vida. También el Eros tiende a la descarga de las excitaciones que perturban la paz homeostática de un organismo. Freud no deseaba abandonar el dualismo que Jung y Adler habían cuestionado y no procedió a buscar una comunidad entre Eros y Tánatos, a pesar de que el principio de su funcionamiento era similar³⁸⁹.

Si bien, la repetición poseía efectos tan deletéreos en la temporalidad evolutiva con retorno de lo reprimido que primaba previamente, su aparición no llevó a Freud a plantear un cambio radical en su concepción de la temporalidad. Más que explicar esta limitación por la vejez de un Freud que aun iba a producir a pesar de sus largas y permanentes dolencias físicas durante dos décadas, pensamos que la concepción del tiempo histórico tal como era construido en la biografía de los individuos ya estaba osificada como un sentido común y una estructura de inteligibilidad de la experiencia. Por esta misma razón podemos señalar que la intervención "historiográfica" sobre Moisés estaba tan

³⁸⁸ Freud (1909b, p. 141).

³⁸⁹ Galende (1992, p. 192); Braunstein (1991).

profundamente marcada por una visión del progreso en la *Geistigkeit* que persistía junto al retorno inconciente de la muerte del padre, en la mitología, en la religión, en la facticidad histórica.

El estudio de la cultura como problema estaba en Freud estrechamente ligado a una representación de la historia, porque la entendía de una manera específica que estaba encuadrada en la problemática psicoanalítica. Esto es lo que amerita una discusión. En efecto, de las anteriores consideraciones sobre lo histórico, en Freud podemos observar una deriva que extrajo consecuencias para un juicio sobre las contradicciones contemporáneas.

El horizonte que contenía la evaluación freudiana de la cultura se apoyaba en numerosas creencias de su época. También aquí vemos desde luego una historicidad. Es posible notar cambios en la consideración de lo cultural moderno, aunque también existieron convicciones perdurables. La confianza de que el progreso de la inteligencia humana trataría, así sea transaccionalmente, los desafíos impuestos por una historia contemporánea plena y cada vez más repleta de peligros, y lo que en su mirada del progreso eran "retrocesos", no podían dejar de lastimar una imagen demasiado esquemática y lineal como la habitual en la *belle époque*. Pues si el joven estudiante judío de una Viena que votaba obstinadamente a un alcalde antisemita retendría en sus sueños su comprensible odio frente a esa situación, y aun más podía vivirla en carne propia una vez llegada su madurez vista la dificultad de obtener una cátedra universitaria por las mismas razones, Freud no concluyó de ello que el progreso de la sociedad y de los intelectos alguna vez dejaran en el pasado tales barbaries. Para Freud, los documentos de cultura no eran documentos de barbarie.

Funcional a una sociedad, la cultura estaba constituida por las realizaciones institucionales, las normas y creencias que objetivan las necesidades y represiones de los impulsos antisociales de los individuos. Respecto al primer conjunto, Freud o era más bien prescindente en sus opiniones o aceptaba su necesidad. En otras palabras, la sociabilidad le parecía exigir, con razón, un cierto monto de trabajo y de reglas de convivencia, que

contemplaran la libertad individual y organizaran una coexistencia común. En este punto su creencia liberal en política aceptaba los preceptos teóricos típicos de los sectores medios judíos antes de la expansión del sionismo. Adaptación a una sociedad que en esas condiciones parecía abrir las puertas de la carrera abierta al talento, carrera en la cual Freud apostó casi todos sus esfuerzos e ilusiones.

Respecto a la necesidad de represiones de impulsos antisociales la postura de Freud nos parece más compleja y ambigua. Desde muy temprano estaba convencido de que precisamente lo que era antisocial parecía satisfacer los deseos individuales, y que existía una contraposición práctica entre moral y felicidad.

En lo concerniente a la represión de ciertas prácticas de la sexualidad, no puede decirse simplemente que hacia fines del siglo XIX se intentara una eliminación de las mismas, sino que más bien se presentaban discursos sobre lo normal y lo patológico que buscaban regimentarlas³⁹⁰. Por otra parte, no era Freud el primero en sostener que la sujeción de los deseos a las normas sociales implicaba grandes sufrimientos para las personas y que poseía efectos patológicos para las más débiles de ellas³⁹¹. Lo peculiar del planteo freudiano residía, en nuestra opinión, en que en el interior de numerosas creaciones culturales (como en el arte y en la literatura) el deseo, la búsqueda del objeto añorado, la exposición cruda de la violencia o del incesto, aquello que parecía dominado por la moral corriente hallaba una función articuladora decisiva. A ello agregaba un paso más: la cultura no solamente tematizaba el deseo, sino que sus fuerzas actuaban a costa de la energía pulsional. Los bienes culturales, superiores, aparentemente inmarcesibles en las bajezas terrenas, eran tales por su capacidad de sublimar los deseos de otra manera difícilmente llevados a la conciencia.

Tampoco aquí se detuvo la reflexión de Freud, porque la creación cultural suponía una renuncia pulsional que si bien era evaluada positivamente por él, no carecía de contradicciones. Como se ha señalado desde la "teoría crítica de la sociedad", en la teoría

³⁹⁰ Foucault (1990); Weeks (1987).

freudiana la "sublimación" (las creaciones culturales) hallaba aun en sus casos meros coercitivos, una cuota de represión que posee efectos negativos para la salud o felicidad de la persona, o instituye un aspecto opresor en su seno³⁹².

Desde este punto de vista, la historia de la humanidad ha sido tanto la de sus logros como los de sus sufrimientos. De allí Freud no derivaba alguna objeción seria contra su -malgré tout- inveterado optimismo cultural, ni cuestionaba radicalmente su apuesta por una creciente potencia del yo gracias a las energías arrebatadas al ello. Crítico de la mojigatería de su época, Freud aspiraba a una vida sexual más libre (sobre cómo aplicaba esto en su vida privada no vamos a extendernos). No por ello era partidario de una hedonización de la existencia. Más que resignado, Freud era un partidario de que una renuncia pulsional consciente y no excesiva estuviera en la base de la sociabilidad. Sin buscar la instancia del control de las pulsiones que liberadas sin continencias pondrían en cuestión la misma persistencia de la sociedad en los lugares habituales (moral, Estado, Iglesia), el psicoanálisis parecía ser una aceptable guía secular y científica para hallar el justo medio entre deseo y represión.

No dispuesto y a veces hostil para considerar los aspectos de la crisis cultural bajo las ópticas del socialismo o del feminismo, el camino (si no la solución) para lidiar con los conflictos que en su seno, desde su origen que había investigado en *Totem y tabú*, estaban presentes, consistía en una combinación de una lúcida aceptación de la inevitable renuncia pulsional (limitada y sin duda menor que la coercitivamente impuesta por la moral actual) y la sublimación a favor de los fines culturalmente valiosos. Ello no era accesible a todas las personas, sino a las élites ilustradas entre las cuales el mismo Freud, desde luego, creía encontrarse. Convencido de que una mejor distribución de la riqueza era una condición favorable para la consecución de estos objetivos, la transformación más profunda residía en la modificación de las economías pulsionales en pro de los yoes, es decir, de la reflexión consciente. Desde esta perspectiva, su mirada de la cultura no es sino la

³⁹¹ Sobre ello, cf. Gay (1992, cap. VI).

³⁹² Cf. Zizek (1987); Adorno (1980); Marcuse (1984).

culminación de aquel proceso de hominización por el cual la espiritualidad se alejaba de la animalidad.

La esperanza de constitución de una solución interior al sistema cultural estaba definida por la representación mítica de su nacimiento: un asesinato. Ese asesinato seguido de ingestión tuvo la particularidad, lo hemos visto, de internalizar el objeto. Allí se encontraba también el origen de la moral, de los valores, de los afectos superiores. La crisis no era una condición eventual, sino la existencia misma de la civilización. La visión histórica agregaba a esta consideración un aditamento que empero complejizaba esta creencia, pues el ascenso de la humanidad en la "espiritualidad" significaba también la sublimación de las energías del Eros, instancia de unión social, de construcción de lazos sociales. La amenaza de una reemergencia inmoderada de las pulsiones agresivas, dada la disminución de la acción erótica precisamente por su empleo cultural, conllevaba dilemas sobre qué política era pensable ante la paradoja del dualismo pulsional. Sin duda, también los bienes de cultura, y entre ellos las adquisiciones éticas, cumplían para Freud tareas de ligamiento de la vida, al someter a crítica la aparición instintiva de los impulsos antisociales. Pero nuevamente la construcción de una ética de la coexistencia era imposible de fundar en algún imperativo categórico: tal imperativo era el producto de una resignación y extraía su fuerza de los sufrimientos psíquicos que infligía.

Puesto que el malestar de la cultura residía en la contradicción que ésta sufría al exigir una cuota cada vez mayor de resignación pulsional que tanto facilitaba la convivencia como acrecentaba la fuerza amenazante del Tánatos (*Entbindung*), ¿era ese un abandono de la ideología del progreso en un individuo derrotado? Nuestra investigación nos ha mostrado que existen razones para hacer plausible tal afirmación, pero también que esa misma creencia no derivaba en un pesimismo cultural; como sucedió con Aby Warburg³⁹³, la misma oscuridad que veía prevaeciente al mismo tiempo marcaba la fuerza iluminadora (y esperanzadora) de la razón.

³⁹³ Cf. Gombrich (1986, p. 321-322). También remitimos a las lúcidas discusiones de Thoman Mann (1929), (1936), que van en este mismo sentido.

El psicoanálisis, tal como lo entendía Freud hacia el final de su vida, ofrecía una metodología y ciertas afirmaciones sobre el psiquismo humano que instituían un discurso sobre la cultura. Freud creía que aun cuando subsistieran las dudas sobre la validez terapéutica del psicoanálisis, la investigación sobre la condición cultural del pasado y de la actualidad permanecería válida. Es más, decía, quizás sea el único aspecto que de la teoría psicoanalítica siga vigente.

Muy esquemáticamente, cuando la teoría psicoanalítica alcanzó su madurez, el estudio de la cultura poseyó en Freud los siguientes rasgos:

1. La cultura era comprendida en relación con la vida pulsional de los individuos. Asociada a la idea de renuncia a ciertas satisfacciones, los bienes culturales eran producidos gracias a una sublimación. El individuo en sí mismo era una creación cultural. La segunda tónica era, más claramente que la primera, una representación de la evolución de la cultura humana. En efecto, la distinción entre las tres instancias del aparato anímico era el precipitado de un largo progreso de diferenciación y limitación de las pulsiones. Esta contención, represiva era realizada por el yo, que por ese mismo movimiento obtenía "energías" para su ardua tarea de tramitar la relación con la "realidad exterior".

2. La hechura particular de los acontecimientos de culturas (saberes, bienes, ideales, etc.) obedecía a principios que el psicoanálisis no explicaba sino a grandes trazos. Las formas concretas de la presencia visible o velada del complejo edípico en la literatura o el derecho, por ejemplo, ofrecían elementos que exigían estudios estéticos o sociológicos adicionales.

3. El costo pulsional de la cultura desmitificaba su origen "espiritual". El mito del asesinato primordial representaba tanto la conflictividad de la cultura como la eficacia del deseo erótico en su producción. En este contexto, la mirada freudiana fue una crítica de la cultura.

4. La crisis civilizatoria impuesta por el creciente imperio del Tánatos en desmedro del Eros, no exigía una transformación radical de las normas sociales y políticas de

existencia, sino una combinación de una vida sexual más libre, la educación y guía de las masas por élites ilustradas, y en general una virtuosa renuncia pulsional donde la resignación *conciente* disminuyera los inevitables peligros de retorno de lo reprimido. Tampoco la matriz heterosexual compulsiva, horizonte freudiano de la sexualidad, merecía una alteración profunda.

5. El sentido de esta ilustración de la humanidad, en la cual la inteligencia prestada por el psicoanálisis no parecía menor, era la radicalización *conciente* de un proceso ya milenario de evolución que articulaba una mediación cultural de los "instintos" y una elevación de la intelectualidad.

Pensamiento genético por excelencia, el psicoanálisis freudiano desarrolló en su concepción histórica y en su comprensión de la crisis cultural el horizonte donde su más "específica" propuesta terapéutica de las neurosis se inscribía en una visión del mundo, plena de las peripecias que hemos intentado recorrer.

3. BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía se halla ordenada en los siguientes apartados:

- A. Obras de Sigmund Freud
- B. Correspondencia de Freud
- C. Fuentes literarias
- D. Bibliografía secundaria

Se indicarán la referencia señalando el año de edición, salvo en los casos en que ello no sea decisivo (como en la mayor parte de la sección D de esta bibliografía).

A. OBRAS DE SIGMUND FREUD

La indicación O. C., seguida de indicación del tomo correspondiente, refiere a las *Obras completas* (Buenos Aires, Amorrortu Editores). Las excepciones serán indicadas. Se anotará también la paginación correlativa de algunos textos en alemán según la edición de la *Studienausgabe* (SA), de la editorial Fischer (Frankfurt). El listado refiere exclusivamente a las obras utilizadas. El ordenamiento, que sigue la secuencia por fecha de publicación, coincide con la bibliografía de la edición castellana citada (idéntica a la *Standard Edition*), por lo cual se omiten aquellos textos no utilizados en el presente estudio, aunque se conserva la misma identificación de año y orden alfabético. La única diferencia consiste en que hemos agregado al listado los manuscritos enviados a W. Fliess y el "proyecto de psicología".

Freud, Sigmund

- 1888b. "Histeria", voce de A. Villaret ed. *Handwörterbuch der gesamten Medizin*. (O. C., t. I).
- 1888-1889. "Prólogo" a la trad. de Hyppolite Bernheim. *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique* (París, 1886). (O. C., t. I).
- 1890a. "Tratamiento psíquico (Tratamiento del alma)" ["Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)"]. (O. C., t. I).
- 1891d. "Hipnosis" ["Hypnose"] (O. C., t. I).
- 1892. "Manuscrito A" (O. C. t. I).
- 1892-1894. Prólogo y notas a la trad. de J.-M. Charcot. *Leçons du mardi à la Salpêtrière (1887-8)* (París, 1888). (O. C., t. I).
- 1893a. "Manuscrito B" (O. C. t. I).
- 1893c. "Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas" ["Quelques considérations pour une étude comparative des paralyses motrices organiques et hystériques"]. (O. C., t. I).
- 1893f. "Charcot". (O. C., t. III).
- 1894a. "Manuscrito D. Sobre la etiología y la teoría de las grandes neurosis" (O. C. t. I).
- 1894b. "Manuscrito E. ¿Cómo se genera la angustia?" (O. C., t. I). 1894c. "Manuscrito F. Recopilación III" (O. C., t. I).
- 1895a. "Manuscrito G. Melancolía" (O. C., t. I).
- 1895b. "Manuscrito H. Paranoia" (O. C., t. I).
- 1895c. "Manuscrito J. Señora P. J. (de 27 años)" (O. C., t. I).
- 1895d. *Estudios sobre la histeria [Studien über Hysterie]*, en colaboración con J. Breuer. (O. C., t. III).
- 1895e. "Proyecto de psicología" (O. C., t. I).
- 1896a. "La herencia y la etiología de las neurosis" ["L'herédité et l'étiologie des névroses"]. (O. C., t. III).
- 1896b. "Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa" ["Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen"]. (O. C., t. III).
- 1896c. "La etiología de la histeria" ["Zur Ätiologie der Hysterie"]. (O. C., t. III).
- 1897b. *Sumario de los trabajos científicos del docente adscrito Dr. Sigmund Freud [Inhaltsangaben der wissenschaftlichen Arbeiten des Privatdozent Dr. Sigm. Freud]*. (O. C., t. III).

- 1897c. "Manuscrito N" (O. C., t. I).
- 1898a. "La sexualidad en la etiología de las neurosis" ["Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen"]. (O. C., t. III).
- 1898b. "Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria" ["Zum psychischen Mechanismus der Vergesslichkeit"]. (O. C., t. III).
- 1899a. "Sobre los recuerdos encubridores" ["Über Deckerinnungen"]. (O. C., t. III).
- 1900a. *La interpretación de los sueños* [Die Traumdeutung]. (O. C., t. IV-V).
- 1901a. *Sobre el sueño* [Über den Traum]. (O. C., t. V).
- 1901b. *Psicopatología de la vida cotidiana* [Zur Psychopathologie des Alltagsleben]. (O. C., t. VI)
- 1901c. Noticia autobiográfica en J. L. Pagel, *Biographisches Lexicon hervorragender Ärzte des neunzehnten Jahrhunderts*, incluido en: (O. C., t. III).
- 1903a. "El método psicoanalítico de Freud" ["Die Freudsche psychoanalytische Methode"]. (O. C., t. VII).
- 1905a. "Sobre psicoterapia" ["Über Psychotherapie"]. (O. C., t. VII).
- 1905c. *El chiste y su relación con el inconciente* [Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten]. (O. C., t. VIII).
- 1905d. *Tres ensayos de teoría sexual* [Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie]. (O. C., t. VII).
- 1905e. "Fragmento de análisis de un caso de histeria" ["Bruchstück einer Hysterie-Analyse"]. (O. C., t. VII).
- 1906a. "Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis" ["Meine Ansichten über die Rolle der Sexualität in der Ätiologie der Neurosen"]. (O. C., t. VII).
- 1906c. "La indagatoria forense y el psicoanálisis" ["Tatbestandsdiagnostik und Psychoanalyse"]. (O. C., t. IX).
- 1906f. "Sobre lectura y buenos libros" (O. C., t. IX).
- 1907a. *El delirio y los sueños en la 'Gradiva' de W. Jensen* [Der Wahn und die Träume in W. Jensens 'Gradiva']. (O. C., t. IX).
- 1907b. "Acciones obsesivas y prácticas religiosas" ["Zwangshandlungen und Religionsübungen"]. (O. C., t. IX).
- 1907c. "El esclarecimiento sexual del niño" ["Zur sexuellen Aufklärung der Kinder"]. (O. C., t. IX).
- 1908a. "Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad" ["Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität"]. (O. C., t. IX).
- 1908b. "Carácter y erotismo anal" ["Charakter und Analerotik"]. (O. C., t. IX).
- 1908c. "Sobre las teorías sexuales infantiles" ["Über infantile Sexualtheorien"]. (O. C., t. IX).
- 1908d. "La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna" ["Die 'kulturelle' Sexualmoral und die moderne Nerviosität"]. (O. C., t. IX).
- 1908e. "El creador literario y el fantaseo" ["Der Dichter und das Phantasieren"]. (O. C., t. IX).
- 1909a. "Apreciaciones generales sobre el ataque histérico" ["Allgemeines über den hysterischen Anfall"]. (O. C., t. IX).
- 1909b. "Análisis de una fobia en un niño de cinco años" ["Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben"]. (O. C., t. X).
- 1909c. "La novela familiar de los neuroticos" ["Der Familienroman der Neurotiker"]. (O. C., t. IX).
- 1909d. "A propósito de un caso de neurosis obsesiva" ["Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose"]. (O. C., t. X).
- 1910a. *Cinco conferencias sobre psicoanálisis* [Über Psychoanalyse]. (O. C., t. XI).
- 1910c. *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* [Eine Kindheit Erinnerung des Leonardo da Vinci]. (O. C., t. XI).
- 1910d. "Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica" [Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie] (O. C., t. XI).
- 1910e. "Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas" ["Über den Gegensinn der Urworte"]. (O. C., t. XI).
- 1910f. "Carta al Dr. Friedrich S. Krauss sobre *Anthropophyteia*" ["Brief an Dr. Friedrich S. Krauss über *Anthropophyteia*"]. (O. C., t. XI).
- 1910g. "Contribuciones para un debate sobre el suicidio" ["Zur Selbstmord-Diskussion"]. (O. C., t. XI).
- 1910h. "Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribuciones a la psicología del amor, I)" ["Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne (Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens, I)"]. (O. C., t. XI).
- 1910i. "La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis" ["Die psychogene Sehstörung in psychoanalytischer Auffassung"]. (O. C., t. XI).

- 1910j. "Ejemplos de cómo los neuróticos delatan sus fantasías patógenas" [Beispiele des Verrats pathogener Phantasien bei Neurotikern]. (O. C., t. XI).
- 1910k. "Sobre el psicoanálisis 'silvestre'" ["Über 'wilde' Psychoanalyse"]. (O. C., t. XI).
- 1910l. "Un ejemplo típico de sueño edípico disfrazado" ["Typisches Beispiel eines Ödipustraumes"]. (O. C., t. V).
- 1911b. "Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico" ["Formulierung über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens"]. (O. C., t. XII).
- 1911c. "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (dementia paranoides) descrito autobiográficamente" ["Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)"]. (O. C., t. XII).
- 1911d. "El valor de la secuencia de las vocales" ["Die Bedeutung der Vokalfolge"]. (O. C., t. XII).
- 1911e. "El uso de la interpretación de los sueños en el psicoanálisis" ["Die Handhabung der Traumdeutung in der Psychoanalyse"]. (O. C., t. XII).
- 1911f. "'Grande es Diana Efesia'" ["'Gross ist die Diana der Epheser'"]. (O. C., t. XII).
- 1912a. "Apéndice al caso de paranoia (dementia paranoides) descrito autobiográficamente" ["Nachtrag zu dem autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)"]. (O. C., t. XII).
- 1912b. "Sobre la dinámica de la transferencia" [Zur Dynamik der Übertragung]. (O. C., t. XII).
- 1912c. "Sobre los tipos de contracción de neurosis" ["Über neurotische Erkrankungstypen"]. (O. C., t. XII).
- 1912d. "Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor, II)" ["Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens (Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens, II)"]. (O. C., t. XI).
- 1912e. "Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico" ["Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung"]. (O. C., t. XII).
- 1912f. "Contribuciones para un debate sobre el onanismo" ["Zur Onanie-Diskussion"]. (O. C., t. XII).
- 1912g. "Una nota sobre el concepto de lo inconciente en psicoanálisis" ["A Note on the Unconscious in Psycho-Analysis"]. (O. C., t. XII).
- 1912-1913. *Tótem y tabú* [Totem und Tabu]. (O. C., t. XIII).
- 1913j. "El interés por el psicoanálisis" ["Das Interesse an der Psychoanalyse"]. (O. C., t. XIII).
- 1913a. "Un sueño como pieza probatoria" ["Ein Traum als Beweismittel"]. (O. C., t. XII).
- 1913b. Introducción a O. Pfister, *Die psychoanalytische Methode*. (O. C., t. XII).
- 1913d. "Materiales del cuento tradicional en los sueños" [Märchenstoffe in Träumen]. (O. C., t. XII).
- 1913f. "El motivo de la elección del cofre" ["Das Motiv des Kätschenwahl"]. (O. C., t. XII).
- 1913g. "Dos mentiras infantiles" ["Zwei Kinderlügen"]. (O. C., t. XII).
- 1913i. "La predisposición a la neurosis obsesiva" ["Die Disposition zur Zwangsneurose"]. (O. C., t. XII).
- 1913k. Prólogo a J. G. Bourke, *Der Unrat in Sitte, Brauch, Glauben und Gewohnheitsrecht der Völker*, incluido en: (O. C., t. XII).
- 1914a. "Acerca del *fausse reconnaissance* ('*déjà raconté*') en el curso del trabajo psicoanalítico" ["Über *fausse reconnaissance* ('*déjà raconté*') während der psychoanalytischen Arbeit"]. (O. C., t. XIII).
- 1914b. "El Moisés de Miguel Angel" ["Der Moses des Michelangelo"]. (O. C., t. XIII; SA, IX).
- 1914c. "Introducción al narcisismo" ["Zur Einführung des Narzissmus"]. (O. C., t. XIV, pp. 65-96, Sa.).
- 1914d. "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico" ["Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung"]. (O. C., t. XIV).
- 1914g. "Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis)" ["Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten (Weitere Ratschläge zur Technik der Psychonanalyse)"]. (O. C., t. XII).
- 1915a. "Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, III)" ["Bemerkungen über die Übertragungsliebe (Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse, III)"]. (O. C., t. XII).
- 1915b. "De guerra y de muerte. Temas de actualidad" ["Zeitgemässes über Krieg und Tod"]. (O. C., t. XIV).
- 1915c. "Pulsiones y destinos de pulsión" ["Triebe und Triebesicksale"]. (O. C., t. XIV).
- 1915d. "La represión" ["Die Verdrängung"]. (O. C., t. XIV).
- 1915e. "Lo inconciente" ["Das Unbewusste"]. (O. C., t. XIV).
- 1916a. "La transitoriedad" ["Vergänglichkeit"]. (O. C., t. XIV).

- 1916b. "Paralelo mitológico de una representación obsesiva plástica" ["Mythologische Parallele zu einer plastischen Zwangsvorstellung"]. (O. C., t. XIV).
- 1916c. "Una relación entre un símbolo y un síntoma" ["Eine Beziehung zwischen einem Symbol und einem Symptom"]. (O. C., t. XIV).
- 1916d. "Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico"
- 1916-1917. *Conferencias de introducción al psicoanálisis* [Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse]. (O. C., t. XV-XVI; SA., I).
- 1917a. "Una dificultad del psicoanálisis" ["Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse"]. (O. C., t. XVII).
- 1917b. "Un recuerdo de infancia en Poesía y Verdad" ["Eine Kindheitserinnerung aus Dichtung und Wahrheit"]. (O. C., t. XVII, pp. 137-150).
- 1917c. "Sobre las trasposiciones de la pulsión, en particular del erotismo anal" ["Über Triebumsetzungen, insbesondere der Analerotik"]. (O. C., t. XVII).
- 1917d. "Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños" ["Metapsychologischen Ergänzung zur Traumlehre"]. (O. C., t. XIV).
- 1917e. "Duelo y melancolía" ["Trauer und Melancholie"]. (O. C., t. XIV).
- 1918a. "El tabú de la virginidad (Contribuciones a la psicología del amor, III)" ["Das Tabu der Virginität (Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens, III)"]. (O. C., t. XI).
- 1918b. "De la historia de una neurosis infantil" ["Aus der Geschichte einer infantilen Neurose"]. (O. C., t. XVII).
- 1919a. "Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica" ["Wege der psychoanalytischen Therapie"]. (O. C., t. XVII).
- 1919d. "Introducción" a *Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen*, incluido en: (O. C., t. XVII).
- 1919e. "'Pegan a un niño' (Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales)" ["'Ein Kind wird geschlagen' (Beitrag zur Kenntnis der Entstehung sexueller Perversionen)"]. (O. C., t. XVII).
- 1919g. "Prólogo" a T. Reik, *Probleme der Religionspsychologie*, incluido en: (O. C., t. XVII).
- 1919h. "Lo ominoso" ["Das Unheimliche"]. (O. C., t. XVII).
- 1919j. "¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?" ["Kel-e az egyetemen a psychoanalyst tanítani?"]. (O. C., t. XVII).
- 1920a. "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina" ["Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität"]. (O. C., t. XVIII).
- 1920f. "Complementos a la teoría de los sueños" ["Ergänzungen zur Traumlehre"]. (O. C., t. XVIII).
- 1920g. *Mas allá del principio de placer* [Jenseits des Lustprinzips]. (O. C., t. XVIII).
- 1921c. *Psicología de las masas y análisis del Yo* [Massenpsychologie und Ich-Analyse]. (O. C., t. XVIII).
- 1922a. "Sueño y telepatía" ["Traum und Telepathie"]. (O. C., t. XVII).
- 1922f. "Consideraciones sobre lo inconciente" ["Etwas vom Unbewusstsein"]. (O. C., t. XIX).
- 1923a. "Dos artículos de enciclopedia: 'Psicoanálisis' y 'Teoría de la libido'" ["Psychoanalyse und 'Libido Theorie'"]. (O. C., t. XVIII).
- 1923b. *El Yo y el Ello* [Das Ich und das Es]. (O. C., t. XIX).
- 1923c. "Observaciones sobre la teoría y la práctica de la interpretación de los sueños" ["Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung"]. (O. C., t. XIX).
- 1923d. "Una neurosis demoníaca en el siglo XVII" ["Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert"]. (O. C., t. XIX).
- 1923e. "La organización genital infantil" ["Die infantile Genitalorganisation"]. (O. C., t. XIX).
- 1924c. "El problema económico del masoquismo" ["Das ökonomische Problem des Masochismus"]. (O. C., t. XIX).
- 1924d. "El sepultamiento del complejo de Edipo" ["Die Untergang des Ödipuscomplexes"]. (O. C., t. XIX).
- 1924e. "La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis" ["Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose"]. (O. C., t. XIX).
- 1925a. "Nota sobre la 'pizarra mágica'" ["Notiz über den 'Wunderblock'"]. (O. C., t. XIX).
- 1925b. Carta al director de *Jüdische Presszentrale Zürich*, incluido en: (O. C., t. XIX).
- 1925d. Presentación autobiográfica [Selbstdarstellung]. (O. C., t. XX).
- 1925e. "Las resistencias contra el psicoanálisis" ["Die Widerstände gegen die Psychoanalyse"]. (O. C., t. XIX).
- 1925f. Prólogo a A. Aichhorn, *Verwahrloste Jugend* (1911). (O. C., t. XIX).

- 1925j. "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos" ["Einige Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschied"]. (O. C., t. XIX).
- 1925h "La negación" ["Die Verneinung"]. (O. C., t. XIX).
- 1926d. *Inhibición, síntoma y angustia* [Hemmung, Symptom und Angst]. (O. C., t. XX).
- 1926e. ¿Pueden los legos ejercer el análisis? [Die Frage der Laienanalyse]. (O. C., t. XX).
- 1926i. "El Dr. Reik y el problema del curanderismo" ["Dr. Reik und die Kurpfuschereifrage"]. (O. C., t. XX).
- 1927c. *El porvenir de una ilusión* [Die Zukunft einer Illusion]. (O.C., t. XX, SA, IX).
- 1927e. "Fetichismo" [Fetichismus]. (O. C., t. XXI).
- 1928a. "Una vivencia religiosa" ["Eine religiöses Erlebnis"]. (O. C., t. XXI).
- 1928b. "Dostoievski y el parricidio" ["Dostojewski und die Vaternötung"]. (O. C., t. XXI, SA, X).
- 1930a. *El malestar en la cultura* [Das Unbehagen in der Kultur]. (O.C., t. XX; SA., IX).
- 1930e. "Alocución en la casa de Goethe, en Frankfurt" ["Ansprache im Frankfurter Goethe-Haus"]. (O. C., t. XXI).
- 1930f. Carta a T. Reik sobre Dostoievski en Reik, *Freud als Kulturkritiker*, incluido en: (O. C., t. XXI).
- 1931b. "Sobre la sexualidad femenina" ["Über die weibliche Sexualität"]. (O. C., t. XXI).
- 1932a. "Sobre la conquista del fuego" ["Zur Gewinnung des Feuers"]. (O. C., t. XXII).
- 1933a. *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* [Neue Folge zur Einführung in die Psychoanalyse]. (O. C., t. XXII; SA., I).
- 1933b. "¿Por qué la guerra" ["Warum Krieg?"]. (O. C., t. XXII).
- 1933d. Prólogo a Marie Bonaparte, *Edgar Allan Poe, étude psychanalytique*, en (O. C., t. XXII).
- 1933e. Tres cartas a André Bretón, incluidas como "Tres cartas de Freud" en *Los vasos comunicantes*. México, Joaquín Moritz.
- 1934b. "Prólogo" a la edición en hebreo de *Totem y tabú*, incluido en: (O. C., t. XIII).
- 1936a. "Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis)" ["Brief an Romain Rolland (Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis)"]. (O. C., t. XXII).
- 1937c. "Análisis terminable e interminable" ["Die endliche und die unendliche Analyse"]. (O. C., t. XIII).
- 1937d. "Construcciones en el análisis" ["Konstruktionen in der Analyse"]. (O. C., t. XXIII).
- 1938a. "Comentario sobre el antisemitismo" ["Ein Wort zum Antisemitismus"]. (O. C., t. XXIII).
- 1938c. "Antisemitismo en Inglaterra", carta a la directora de *Time and Tide* ["Anti-Semitism in England"]. (O. C., t. XXIII).
- 1939a. *Moisés y la religión monoteísta* [Der Mann Moses und die monotheistische Religion]. (O. C., t. XXIII; SA, IX).
- 1940c. "La cabeza de Medusa" ["Das Medusenhaupt"]. (O. C., t. XVIII).
- 1940e. "La escisión del Yo en el proceso defensivo" ["Die Ichspaltung im Abwehrvorgang"]. (O. C., XXIII).
- 1940a. *Esquema del psicoanálisis* [Abriss der Psychoanalyse]. (O. C., t. XXIII).
- 1941c [1899]. "Una premonición onírica cumplida" ["Eine erfüllte Traumahnung"]. (O. C., t. V).
- 1941d [1921]. "Psicoanálisis y telepatía" ["Psychoanalysis und Telepathie"]. (O. C., t. XVIII).
- 1941e [1926]. "Alocución ante los miembros de la Sociedad B'nai B'rith" ["Ansprache an die Mitglieder des Vereins B'nai B'rith"]. (O. C., t. XX).
- 1942a. "Personajes psicopáticos sobre el escenario" [1905-1906] ["Psychopathic Characters on the Stage"]. (O. C., t. VII).
- 1956a [1886]. "Informe sobre mis estudio en París y Berlín, realizados con una beca de viaje del Fondo de Jubileo de la Universidad, 1885-6" ["Bericht über meine mit Universitäts-Jubiläums-Reisestipendium unternommene Studienreise nach Paris und Berlin"]. (O. C., t. I).
- 1958a. "Sueños en el folklore" ["Träume in Folklore"]. (O. C., t. XII).
- 1966 [1930]. "Thomas Woodrow Wilson. El vigésimo octavo presidente de los Estados Unidos. Un estudio psicológico", en S. Freud y otros. *Genialidad y neurosis*. Caracas, Monte Ávila, 1977.
1992. *The Diary of Sigmund Freud 1929-1939*. Londres, The Hogart Press.

B. CORRESPONDENCIA

- Freud, Sigmund. *Briefe 1873-1939*. 2a. ed. Frankfurt, S. Fischer, 1960.
- Freud, Sigmund. *Cartas de amor*. México, La Nave de los Locos, 1981.
- Freud, Sigmund. *Cartas de juventud*. Barcelona, Gedisa, 1992.

- Freud, Sigmund. *The Letters of Sigmund Freud to Eduard Silberstein 1871-1881*. Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1990.
- Freud, Sigmund/Karl Abraham. *Correspondencia*. Barcelona, Gedisa.
- Freud, Sigmund/Lou Andreas-Salomé. *Correspondencia*. México, Siglo XXI, 1968.
- Freud, Sigmund/Ludwig Binswanger. *Briefwechsel 1908-1938*. Frankfurt/Main, Fischer, 1992.
- Freud, Sigmund/Sandor Ferenczi. *The Correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi*. Londres, The Belknap Press, 1994.
- Freud, Sigmund/Georg Groddeck. *Correspondencia*. Barcelona, Anagrama, 1977 [1970].
- Freud, Sigmund. *Cartas a Wilhelm Fliess*. Buenos Aires, Amorrortu, 1994.
- Freud, Sigmund/Ernest Jones. *The Complete Correspondence of Sigmund Freud and Ernest Jones, 1908-1939*. Editada por R. Andrew Paskauskas. Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1995.
- Freud, Sigmund/Carl G. Jung. *Correspondencia*. Madrid, Taurus, 1978 [1974].
- Freud, Sigmund/Oskar Pfister. *Correspondencia, 1909-1939*. México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Freud, Sigmund/Arnold Zweig. *Correspondencia*. Barcelona, Gedisa, 1980 [1968].

C. FUENTES LITERARIAS

- Dostoievski, Fodor (1879-80). *Los hermanos Karamazov*. Madrid, Cátedra, 1996.
- Esquilo (1996). *Tragedias completas*. Madrid, Cátedra.
- Goethe, Johann Wolfgang (1968). *Fausto*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Mann, Thomas (1991). *La montaña mágica*. Barcelona, Plaza y Janés.
- Shakespeare, William (1992). *The Complete Works of William Shakespeare*. Editadas por W. J. Craig. Londres, Magpie Books.
- Sófocles (1996). *Tragedias completas*. Madrid, Cátedra.

D. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- AA.VV. (1972). *Marxismo, psicoanálisis y Sexpol. 1. Documentos*. Buenos Aires, Granica, 1972.
- AA. VV. (1975). *Psicoanálisis y semiótica*. Barcelona, Gedisa, 1980.
- AA. VV. (1980). *Der Stachel Freud. Beiträge und Dokumente zur Kulturismus-Kritik*. Ed. por Bernard Görlich. Frankfurt, Suhrkamp.
- AA.VV. (1986). *Sociología contra psicoanálisis*. Barcelona, Planeta-Agostini.
- AA. VV. (1987). *Aspects du malaise dans civilisation*. París, Navarin Éditeur.
- Abraham, Karl (1912). "Amenhotep IV: una contribución psicoanalítica para la comprensión de su personalidad y del culto monoteísta de Atón", en *Estudios sobre psicoanálisis y psiquiatría*. Buenos Aires, Hormé.
- Adorno, Theodor W. (1980). "Die revidierte Psychoanalyse", en AA. VV. (1980), pp. 119-138.
- Althusser, Louis (1964). "Freud y Lacan", publicado con *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.
- Amícola, José (1986). *Para leer a Freud en alemán*. Buenos Aires, Weimar.
- Anderson, Perry (1998). "Pesquisa nocturna: Carlo Ginzburg", en *Campos de batalla*. Barcelona, Anagrama.
- Assmann, Jan (1999). "Monothéisme et mémoire. Le Moïse de Freud et la tradition biblique", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, no. 5, pp. 1011-1026.
- Assoun, Paul-Laurent (1980). *Freud y Nietzsche*. México, Fondo de Cultura Económica.
- (1982). *Freud. La filosofía y los filósofos*. Buenos Aires, Paidós.
- (1987). "Le sujet de l'ideal", en AA. VV. (1987), pp. 151-159.
- (1993). *Freud et les sciences sociales*. París, Armand Colin.
- Bastide, Roger (1961). *Sociología y psicoanálisis*. Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora.
- Belinsky, Jorge (1991). *El retorno del padre. Ficción, mito y teoría en psicoanálisis*. Barcelona, Lumen.
- Benjamin, Walter (1935). "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", en *Gesammelte Schriften*. Frankfurt, Suhrkamp, 1991. Vol. I, 2da. Parte.
- Bercherie, Robert (1988). *Génesis de los conceptos freudianos*. Buenos Aires, Paidós.
- Berdiaieff, Nicolás (1934). *Una nueva Edad Media. Reflexiones acerca de los destinos de Rusia y de Europa*. Barcelona, Apolo.

- Bernfeld, Siegfried (1926). "Socialismo y psicoanálisis", en AA. VV. (1972), pp. 15-37.
- Bernstein, Richard (1998). *Freud and the Legacy of Moses*. Cambridge, C. University Press.
- Besançon, Alain, ed. (1974). *L'Histoire psychanalytique. Une anthologie*. Paris, Mouton.
- Bottomore, T. B. (1965). *Minorías selectas y sociedad*. Madrid, Gredos.
- Braunstein, Néstor (1991). "Nada es más siniestro (*unheimlich*) que el hombre", en N. Braunstein (ed.). *A medio siglo de El malestar en la cultura*. México, Siglo XXI.
- Brohm, Jean Marie (1975). *Psicoanálisis y revolución*. Barcelona, Anagrama.
- Brunner, José (1998). "Oedipus Politicus: Freud's Paradigm of Social Relations", en Roth, ed. (1998), pp. 80-93.
- Butler, Judith (1990). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Londres, Routledge.
- Cacciari, Massimo (1982). *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*. México, Siglo XXI.
- Castoriadis, Cornelius (1993). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires, Tusquets. 2 vols.
- Casullo, Nicolás, comp. (1991). *La remoción de lo moderno. Vienna del 900*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Chartier, Roger (1992). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona, Gedisa.
- Dahmer, Helmut (1983). *Libido y sociedad. Estudios sobre Freud y la izquierda freudiana*. México, Siglo XXI.
- Danto, Arthur (1989). *Historia y narración*. Barcelona, Paidós.
- De Beauvoir, Simone (1949). *El segundo sexo*. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1995. 2 vols.
- De Certeau, Michel (1975). *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard.
- (1995). *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*. México, Universidad Iberoamericana.
- Decker, Hannah S. (1991). *Freud, Dora, and Vienna 1900*. New York, The Free Press.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1974). *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Barral.
- Derrida, Jacques (1986). *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*. México, Siglo XXI.
- (1987). "Freud y la escena de la escritura", en *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos.
- (1989). "Firma, acontecimiento, contexto", en *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra.
- (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid, Trotta.
- (1998). *Resistencias del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós.
- Downing, Christine (1989). *Myths and mysteries of same-sex love*. New York, Continuum.
- Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*.
- Eco, Umberto (1992). "Cuernos, cascos, zapatos: tres tipos de abducción", en *Los límites de la interpretación*. Barcelona, Lumen.
- Engels, Friedrich (1884). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid, Sarpe, 1985 [1884].
- Enriquez, Eugène (1983). *De la horde à l'état. Essai de psychanalyse du lien social*. Paris, Gallimard.
- Espartaco, Carlos (1977a). "La economía teórica de las pulsiones", en Espartaco, comp. (1977), pp. 27-52.
- (1977b) "La escritura teórica de las pulsiones", en Espartaco, comp. (1977), pp. 7-26.
- Espartaco, Carlos comp. (1977). *Lo económico en Freud*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Etkin, Gustavo E. (1977). "La concepción económica en Freud", en Espartaco, comp. (1977), pp. 53-72.
- Fages, J.-B. (1979). *Historia del psicoanálisis después de Freud*. Barcelona, Martínez Roca.
- Febvre, Lucien (1938). "Histoire et psychologie", en *Combats pour l'histoire*. Paris, Armand Colin, 1992.
- Fenichel, Otto (1934). "Sobre el psicoanálisis como embrión de una futura psicología dialéctico-materialista", en AA.VV. (1972), pp. 160-183.
- Ferenczi, Sándor (1913). "Un pequeño hombre-gallo", en *Obras completas. Tomo II, 1913-1919. Psicoanálisis*. Madrid, Espasa-Calpe, 1981.
- Fernández Villamarzo, F. (1983). *Frustración pulsional y cultura en Freud*. Salamanca, Universidad Pontificia.

- Figlio, Karl (1998). "Historical Imagination/Psychoanalytic Imagination", en *History Workshop Journal*, no. 45.
- Foucault, Michel (1969a). *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI, 1984 (1969).
- (1969b). "Qu'est-ce qu'un auteur?", en: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1969, no. 3.
- (1990). *Historia de la sexualidad. I, La voluntad de saber*. México, Siglo XXI.
- Fromm, Erich (1991). *Grandezas y limitaciones del pensamiento de Freud*. México, Siglo XXI.
- (1993). *Die Gesellschaft als Gegenstand der Psychoanalyse. Frühe Schriften zur analytischen Sozialpsychologie*. Editado por R. Funk. Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- (1987). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires, Paidós.
- Francioni, Mario (1983). *Psicoanálisis, lingüística y epistemología en Jacques Lacan*. Buenos Aires, Gedisa.
- Friedmann, Georges (1977). *La crisis del progreso. Esbozo de la historia de las ideas (1895-1935)*. Barcelona, Laia.
- Freud, Martín (s. f.). *Sigmund Freud: mi padre*. Buenos Aires, Hormé.
- Funk, Rainer (1987). *Fromm. Vida y obra*. Buenos Aires, Paidós.
- Galende, Emiliano (1992). *Historia y repetición. Temporalidad subjetiva y actual modernidad*. Buenos Aires, Paidós.
- Gay, Peter. (1987) *Freud for historians*. New York, Oxford University Press.
- (1990). *Freud. Una vida de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Paidós.
- (1992). *La experiencia burguesa. II*. México, Fondo de Cultura Económica.
- (1993). *Un judío sin dios. Freud, el ateísmo y la construcción del psicoanálisis*. Buenos Aires, Aida Korn.
- (1998). "Psychoanalysis and the Historian", en Roth, ed. (1998), pp. 117-126.
- Geertz, Clifford (1990). "La descripción densa", en *La interpretación de las culturas*. Mexico, Gedisa (ed. est. 1973).
- Gide, André (1935). *Defensa de la cultura*. Madrid, Ediciones de la Torre, 1981.
- Ginzburg, Carlo (1989). *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Barcelona, Gedisa.
- (1989a). "Freud, el hombre de los lobos y los lobizones", en Ginzburg (1989), pp. 198-206.
- (1989b). "Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales", en Ginzburg (1989), pp. 138-175.
- (1991). *Historia nocturna, un desciframiento del aquelarre*. Barcelona, Muchnik, (1a. ed. 1986).
- Goldmann, Lucien (1970). *Las ciencias humanas y la filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- (1956). *El hombre y lo absoluto. El dios oculto*. Barcelona, Península, 1984 (1956).
- (1962). *Investigaciones dialécticas*. Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- (1975). *Para una sociología de la novela*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Gombrich, E. H. (1981). "En busca de la historia cultural", en *Ideales e ídolos. Ensayos sobre los valores en la historia y el arte*. Barcelona, Gili.
- (1986). *Aby Warburg. An intellectual biography*. Oxford, Phaidon.
- (1991). "El ingenio verbal como paradigma del arte. Las teorías estéticas de Sigmund Freud (1856-1939)", en *Tributos. Versión cultural de nuestras tradiciones*. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 95-109.
- González, Juliana (1997). *El malestar en la moral. Freud y la crisis de la ética*. México, UNAM. Facultad de Filosofía y Letras-Editorial Porrúa, 1997.
- Green, André (1986). "La interpretación psicoanalítica de las producciones culturales y de las obras de arte", en AA. VV. (1986), pp. 21-67.
- (1992). *El complejo de castración*. Buenos Aires, Paidós.
- Groddeck, Georg (1923). *El libro del Ello. Cartas psicoanalíticas a una amiga*. Madrid, Taurus, 1981.
- Grunfeld, Frederick (1980). *Profetas malditos. El mundo trágico de Freud, Mahler, Einstein y Kafka*. Buenos Aires, Sudamericana/Planeta.
- Habermas, Jürgen (1982). *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus (ed. al. 1968).
- Haeckel, Ernest (s.f., ca. 1886). *Las maravillas de la vida*. Valencia, Sempere.
- Horkheimer, Max (1980). "Ernst Simmel und die Freudsche Philosophie", en AA. VV. (1980), pp. 139-148.
- Hubert, W.; Piron, H. y Vergote, A. (1967). *El conocimiento del hombre por el psicoanálisis*. Madrid, Guadarrama.

- Huizinga, Johan (1936). *Entre las sombras del mañana. Diagnóstico de la enfermedad cultural de nuestro tiempo*. Madrid, Revista de Occidente.
- Jameson, Fredric (1991). *The political unconscious. Narrative as socially symbolic act*. Londres, Routledge.
- (1995). *Imaginario y simbólico en Lacan*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- Janik, Allan y Stephen Toulmin (1974). *La Viena de Wittgenstein*. Madrid, Taurus.
- Jones, Ernest (1953-1957). *Vida y obra de Sigmund Freud*. Buenos Aires, Hormé. 3 vols.
- Jung, Carl G. (1970). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Buenos Aires, Paidós.
- (1968). *Consideraciones sobre historia actual*. Buenos Aires, Paidós.
- (1976). *Problemas psíquicos del hombre actual*. Caracas, Monte Ávila.
- (1981). *Psicología y religión*. Buenos Aires, Paidós.
- (1961). *La conciencia moral*. Madrid, Revista de Occidente.
- Kofman, Sarah (1973). *El nacimiento del arte. Una interpretación de la estética freudiana*. Buenos Aires, Siglo XXI [ed. est. 1970].
- Köhler, Thomas (1996). *Anti-Freud-Literatur von ihren Anfängen bis heute. Zur wissenschaftlichen Fundierung von Psychoanalyse-Kritik*. Stuttgart, W. Kohlhammer.
- Kris, Ernst (1956). "Estudio preliminar" a Freud, *Obras completas*. Buenos Aires, Santiago Rueda, t. XXII.
- Kroeber, A.L. (1920). "Totem and Taboo: An Ethnological Psychoanalysis", en Lessa y Vogt, eds. (1965), pp. 48-53.
- (1939). "Totem and Taboo in Retrospect", en Lessa y Vogt, eds. (1965), pp. 53-56.
- Lacan, Jacques (1953-1954). *Los escritos técnicos de Freud. El seminario de Jacques Lacan, Libro 1*. Buenos Aires, Paidós, 1996.
- (1956-1957). *La relación de objeto. El seminario de Jacques Lacan, Libro 4*. Buenos Aires, Paidós, 1998.
- (1959-1960). *La ética del psicoanálisis. El seminario de Jacques Lacan, Libro 7*. Buenos Aires, Paidós, 1997.
- (1969-1970). *El reverso del psicoanálisis. El seminario de Jacques Lacan, Libro 17*. Buenos Aires, Paidós, 1996.
- (1986). *Escritos*. México, Siglo XXI, 2 vols.
- LaCapra, Dominick (1990). *Rethinking Intellectual History. Texts, Contexts, Language*. Ithaca, Cornell University Press.
- Laqueur, Thomas (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid, Cátedra.
- Le Bon, Gustave (1895). *Psicología de las multitudes*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Lessa, William A. y Evon Z. Vogt, eds. (1965). *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*. 2nd. ed. New York, Harper and Row.
- Lévi-Strauss, Claude (1985). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona, Planeta-De Agostini. 2 vols.
- Lieberman, Arnoldo (1990). *Freud, el judío que regresó de Egipto*. Buenos Aires, Milá.
- Lienhardt, Godfrey (1964). *Antropología social*. México, Fondo de Cultura Económica, 1971 [1964].
- Löwith, Karl (1956). *El sentido de la historia*. Madrid, Aguilar.
- Mahony, Patrick J. *On defining Freud's Discourse*. New Haven and London, Yale University Press.
- Malinowski, Bronislaw (1927). *The father in primitive psychology*. Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- (1974). *Sexo y represión en la sociedad primitiva*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Mandrou, Robert (1957). "Tragique XVIII siècle. A propos de travaux récents", en: *Annales. ESC*, no.2, pp. 305-313.
- Mann, Thomas (1929). "La posición de Freud en la historia", en *Cervantes, Goethe, Freud*. Buenos Aires, Losada, 1990.
- (1936). *Freud y el porvenir*. Buenos Aires, Panapress, 1937.
- (1978). *Consideraciones de un apolítico*. Barcelona, Grijalbo.
- Mannheim, Karl (1944). *Diagnóstico de nuestro tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Marcus, Steven (1987). *Freud and the Culture of Psychoanalysis: Studies in the Transition from Victorian Humanism to Modernity*. New York-London, W. W. Norton.
- Marcuse, Herbert (1980). *Conversaciones con Herbert Marcuse*. Barcelona, Gedisa.
- (1984). *Eros y civilización*. Barcelona, Ariel.
- Maritain, Jacques (1938). *Metafísica de Bergson. Freudismo y psicoanálisis*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Filosofía.

- Mayer, Arno J. (1986). *La persistencia del Antiguo Régimen. Europa hasta la Gran Guerra*. Madrid, Alianza.
- Meyerhoff, H. (1962). "On Psychoanalysis and History", en *Psychoanalytic Review*, t. XLII, no. 2.
- Mitchell, Juliet (1975). *Psicoanálisis y feminismo*. Buenos Aires, Anagrama.
- Murphy, Gardner (1960). *Introducción a la psicología contemporánea*. Buenos Aires, Paidós.
- Neyraut-Sutterman, M. Th. (1970). "A propos d'un article de Freud: Dostoievski et le parricide", en *Revue Française de Psychanalyse*, 34, no.1.
- Nietzsche, Friedrich (1887). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid, Alianza, 1978.
- Nolte, Ernest (1994). *La guerra civil europea 1917-1945. Nacionalsocialismo y bolchevismo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Nordau, Max (1926). *Las mentiras convencionales de nuestra civilización*. Madrid, Ruiz.
- Nunberg, Herman y Ernst Federn (comps.) (1979). *Las reuniones de los miércoles. Actas de la Sociedad Psicoanalítica de Viena. Tomo I, 1906-1908*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Ortigue, Marie-Cécile y Edmond Ortigue (1974). *Edipo africano*. Buenos Aires, Noe.
- Peirce, Charles Sanders (1903). *Lecciones sobre el pragmatismo*. Buenos Aires, Aguilar, 1978.
- Pfister, Oskar (1932). *El psicoanálisis y la educación*. Madrid, Publicaciones de la Revista de Pedagogía.
- Pick, Daniel (1995). "Freud's Group Psychology and the History of the Crowds", en *History Workshop Journal*, no. 40.
- Pollack, Michael (1992). *Vienna 1900. Une identité blesée*. Paris, Gallimard.
- Popper, Karl R. (1934). *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos, 1962.
- (1945). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Buenos Aires, Paidós, 1970.
- (1967). *El desarrollo del conocimiento científico*. Buenos Aires, Paidós.
- Rank, Otto (1909). *El mito del nacimiento del héroe*. Buenos Aires, Paidós, 1961.
- Reich, Wilhelm (1970). *Reich habla de Freud*. Editado por M. Higgins y Chester Raphael. Barcelona, Anagrama.
- (1972). *Psicología de masas del fascismo*. Buenos Aires, Latina.
- (1985). *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*. México, Siglo XXI.
- Reik, Theodor (1930). "Freud como crítico de nuestra civilización", en *Treinta años con Freud*. Buenos Aires, Hormé, 1965 [1ra. ed. 1940].
- Richard, Lionel (1979). *Del expresionismo al nazismo. Arte y cultura desde Guillermo II hasta la República de Weimar*. Barcelona, Gustavo Gili.
- Ricoeur, Paul (1969). "Herméneutique et psychoanalyse", en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris, du Seuil, pp. 101-210.
- (1979). *Freud: una interpretación de la cultura*. México, Siglo XXI.
- Ritvo, Lucille B. (1990). *Darwin's Influence on Freud. A Tale of Two Sciences*. New Haven y Londres, Yale University Press.
- Robert, Marthe (1976). *Freud y la conciencia judía. De Edipo a Moisés*. Barcelona, Península.
- Robertson Smith, Willian (1889). "Sacrifice among the Semites", en Lessa y Vogt, eds. (1965), pp. 39-48.
- Rose, Jacqueline (1999). "Freud in the 'Tropics' ", en *History Workshop Journal*, no. 47.
- Rosolato, Guy (1970). "Culpabilidad y sacrificio", en AA. VV. (1970), pp. 67-81.
- (1986). "Función del padre y creaciones culturales", en AA. VV. (1986), pp. 91-104.
- Roth, Michael, ed. (1998). *Freud. Conflict and Culture*. New York, Alfred A. Knopf.
- Rosenzvaig, Eduardo (1985). *Los intelectuales frente la guerra y la paz. Europa occidental 1914-1919*. Buenos Aires, Leviatán.
- Rozitchner, León (1988). *Freud y los límites del individualismo burgués*. México, Siglo XXI.
- (1987). *Freud y el problema del poder*. México, Plaza & Janés.
- Rubin, Gayle (1986). "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo", en *Nueva Antropología*. México, Vol. VIII, No. 30.
- Rupolo, Héctor (1991). *Un estudio sobre el Moisés de Freud*. Primera parte. Buenos Aires, Nacal.
- Sachs, Hanns (1945). *Freud. Master and friend*. Cambridge, Harvard University Press.
- Andreas-Salomé, Lou (1958). *In der Schule bei Freud. Tagebuch eines Jahres 1912/1913*. Zurich, Max Niehans.
- Sapir, I. (1929-1930) "Freudismo, sociología, psicología", en AA. VV. (1972), pp. 45-94.
- Sartre, Jean-Paul (1963). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires, Losada, 2 vols.
- (1985). *Freud. Un guión*. Madrid, Alianza [ed. fr. 1984].
- Schorske, Carl (1981). *Viena Fin-de-siècle Vienna. Política y cultura*. Barcelona, Gustavo Gili.

- Sebeok, Thomas y Jean Umiker-Sebeok (1987). *Sherlock Holmes y Charles S. Peirce. El método de la investigación*. Barcelona, Paidós.
- Starobinski, Jean (1974). "Hamlet y Edipo", en *La relación crítica. Psicoanálisis y literatura*. Madrid, Taurus.
- Strout, Cushing (1968). "Ego Psychology and the Historian", en *History and Theory*, no. 3.
- Sulloway, Frank J. (1992). *Freud. Biologist of the Mind. Beyond the Psychoanalytic Legend*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Timpanaro, Sebastiano (1977). *El lapsus freudiano. Psicoanálisis y crítica textual*. Barcelona, Crítica.
- Toews, John E. (1998). "Having and Being: The Evolution of Freud's Oedipus Theory as a Moral Fable", en Roth, ed. (1998), pp. 65-79.
- Valéry, Paul (1954). *Miradas al mundo actual*. Buenos Aires, Losada.
- Vallejo, A. (1975). *Para una epistemología del psicoanálisis*. Rosario, Axis.
- Van Rillaer, J. (1985). *Las ilusiones del psicoanálisis*. Barcelona, Ariel.
- Vázquez Fernández, Antonio (1986). *Freud y Jung: exploradores del inconsciente*. Madrid, Cincel.
- Verdiglione, Armando (1975). "El goce de la materia", en AA. VV. (1975), pp. 100-133.
- Vergote, A. (1973). *Psicología religiosa*. Madrid, Taurus.
- Verhaeghe, Paul (1999). *¿Existe la mujer? De la histérica en Freud a lo femenino en Lacan*. Buenos Aires, Paidós.
- Vitiello, Vincenzo (1994). "La conciencia europea frente a la primera guerra mundial: Thomas Mann y Benedetto Croce", en *Revista de Occidente*, no. 160, pp. 37-56.
- Voloshinov, Valentin N. (1927). *Freudismo. Un bosquejo crítico*. Buenos Aires, Paidós, 1999.
- Weber, Alfred (1934). *Historia de la cultura*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Weeks, Jeffrey (1993). *El malestar de la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas*. Madrid, Talasa [ed. ing. 1985].
- Wehler, Hans-Ulrich (1985). "Historiography in Germany Today", en Jürgen Habermas (ed.), *Observations on 'The Spiritual Situation of the Age'*. Cambridge, M.I.T.
- Weier, Gunther (1996). *'Vater Freud' und die frühe psychoanalytische Bewegung*. Opladen, Westdeutscher Verlag.
- White, Hayden (1992). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica [ed. est. 1973].
- Wittgenstein, Ludwig (1976). *Estética, psicoanálisis y religión*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Yerushalmi, Yosef Hayim (1989). "Reflexiones sobre el olvido", en AA. VV. *Usos del olvido: comunicaciones al coloquio de Royaumont*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- (1996). *El Moisés de Freud. Judaísmo terminable e interminable*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Zizek, Slavoj (1987). "Les impasses de la 'désublimation répressive'", en AA. VV. (1987), pp. 160-173.
- Zweig, Stefan (1953). *El mundo de ayer. Autobiografía*. Buenos Aires, Claridad.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas