

El freudismo

PAUL-LAURENT ASSOUN



psicología
y
psicoanálisis

DIRIGIDA POR OCTAVIO CHAMIZO

traducción de

TATIANA SULE FERNÁNDEZ

EL FREUDISMO

por
PAUL-LAURENT ASSOÛN





siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.

CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MÉXICO, D.F.

siglo xxi editores argentina, s.a.

LAVALLE 1634, 11 A, C1048AAN, BUENOS AIRES, ARGENTINA

portada de marina garone

primera edición en español, 2003

© siglo xxi editores, s. a. de c. v.

isbn 968-23-2427-0

primera edición en francés, 2001

© presses universitaires de france, parís

título original: *le freudisme*

derechos reservados conforme a la ley

impreso y hecho en méxico / printed and made in mexico

PREFACIO

A un célebre escritor francés le causaba tristeza el hecho de que la palabra “freudismo” viniera de “Freud” y no de “Freude”, esa palabra alemana que significa alegría!¹ Es probable que para él el nombre propio del fundador del psicoanálisis se asociara de manera espontánea con alguna tristeza, como si algo de la alegría de vivir –así sólo fuera la suya– se perturbara por aquello que, en el patronímico Freud, se relaciona con cierta mala noticia, con alguna oscura depresión. Al menos era la intuición de que Freud, nombre de persona, ya se había convertido en un significante dotado de fuerza propia, coctel extraño de atracción repulsiva por la cosa ligada a su nombre. En efecto, tal vez aparece una sombra sobre el “hecho humano”, desde que se le introduce cierta “cosa”, vinculada con el nombre de Freud.

Para entonces, el término “freudismo” ya se había aclimatado en Francia desde hacía unos veinte años. Con toda precisión, se puede fechar –en el año 1922– la aparición de este término en francés, adoptado de manera bastante espontánea, con una gula que ya denotaba su ambigüedad. Ese año aparece la edición francesa de los *Vorlesungen zur Einführung der Psychoanalyse* con el título *Introducción al*

¹ Era Jean Giraudoux quien así se entristecía dos años después de la muerte de Freud, en un texto de 1941 –*Littérature*–, año en el que el significante alemán *Freude* y el nombre propio *Freud*, “judío completamente ateo” que inventó el psicoanálisis, podía adquirir resonancias contrastadas para un hablante francés –lo que por ende daría a la alusión un tono reluciente...

psicoanálisis.² Lectura que cristaliza un preconocimiento del autor, cuyo nombre había sido citado por primera vez en lengua francesa en un texto firmado por Guillaume Apollinaire.³ Así comenzaba lo que Jules Romains llamará “la estación Freud”⁴ cuyos frutos recogemos.

Por cierto, no es el único caso en el que un nombre propio se encuentra sometido así a una promoción significativa, con todos los efectos contrastados que ello conlleva –de “personalización” de una “causa” y de subjetivación de un saber, de reconocimiento y de negación. Pero, en el caso del “freudismo”, el proceso es particularmente activo, incluso obstinado: el nombre propio se desencadena en el objeto –y Lacan no hizo sino tomar nota de ello forjando la noción de “cosa freudiana”, a reserva de que así se oponga a la carga imaginaria. Por ello, debido a que se vuelve a publicar el texto original de la presente indagación,⁵ nos parece necesario volver a esa triple pregunta: ¿qué es “el freudismo” –ese objeto intermediario entre un nombre propio y una disciplina, un intervalo entre “FREUD” y “el psicoanálisis”? ¿Qué es, correlativamente, el “ser-freudiano”? ¿Qué programa de investigación, en ese encuentro inaugural vinculado con el nombre de Freud, se entabla bajo esta sigla y esta pertenencia?

² Payot & Cía.

³ Guillaume Apollinaire, “La disparition du Dr. Otto Gross”, *Le Mercure de France*, 16 de enero de 1914. Cf. la síntesis de Jacques Poirier sobre la recepción de Freud, *Littérature et psychanalyse*, Éditions universitaires de Dijon, 1998.

⁴ Jules Romains, “Aperçu de la psychanalyse”, *La NRF*, t. 18, 1 de enero de 1922, pp. 5-20.

⁵ Paul-Laurent Assoun, *Le freudisme*, “Que sais-je?”, 1990. Así, sacar al “freudismo” de la colección enciclopédica es, sin modificar su contenido, darle de algún modo su alcance de manifiesto, explicitado en el presente prefacio.

I

Si el diccionario nos dice sobriamente que el freudismo designa la “teoría del funcionamiento psíquico, normal y patológico, desarrollada por S. Freud”,⁶ subestima *de facto* que más allá de su denotación, el término tiene la amplitud de una antonomasia –ese conocido procedimiento de los tratados de retórica para designar la figura que realiza la sustitución de un nombre propio por un nombre común... o recíprocamente. Ese procedimiento frecuente –que el usuario de la lengua practica sin conocer siempre la figura retórica– constituye, hay que tomarlo muy en cuenta, una audacia bastante apabullante de la lengua que, contra la segregación gramatical que delimita de manera categórica al nombre llamado “común”, como el que califica a un representante de una especie y al “nombre propio”, como el que designa a un individuo en particular, los identifica formal e incluso brutalmente. Esto equivale a cosificar un nombre propio y (o) a individualizar a una cosa, en una condensación explosiva –donde el nombre se expone a la reificación, pero donde la cosa adquiere una encarnación figural.

Tal es en efecto ese objeto discursivo bautizado como “freudismo”, que introduce un objeto universal –“el inconsciente”– teñido con el nombre propio de su “descubridor”.⁷ Si tomamos al pie de la letra la idea expresada por Freud, en el umbral del siglo pasado, de que no es ni pensador, ni investigador, ni siquiera científico, sino ante todo conquistador, tendría más o menos tan poco sentido duplicar el continente inconsciente del término “freudismo” como

⁶ Artículo “Freudismo”, en *Larousse*.

⁷ Sobre esta noción de descubrimiento cf. nuestra obra *Psychanalyse*, PUF, “Premier cycle”, 1997.

referir al “colonismo” la creencia en la existencia de América, con el pretexto de que un tal Colón lo descubrió primero –por lo demás, se conoce la ambigüedad del acontecimiento de descubrimiento, en estos casos decisivos, que conlleva algo fructíferamente poco afortunado, lo que abre toda la cuestión de la carga imaginaria del “freudismo” en su relación con la realidad de la cosa inconsciente.

Como lo estableció la “lógica de los nombres propios”,⁸ lo que se denomina “nombre propio” es un “designador rígido”. Por medio del mismo movimiento, la referencia salvaje a Freud generó adjetivos, que sirven de designadores..., en efecto, más bien rígidos. Así, decir que nuestro interlocutor acaba de cometer un “lapsus freudiano”, ¿no es, habiéndolo reconocido, desprenderse de él? ¿Qué ganancia, inconfesable en su género, representa exclamar que “es freudiano”... y hasta “muy” freudiano, descubrir una significación sexual intempestiva?

En todo eso hay una excelente intuición y una formidable negación. La negación es que todo eso –el Edipo, el acto fallido, lo sexual– estaría acreditado por la “idea” del denominado Freud y que, al tomar nota de ello, yo lo remita a su autor (“él es el que lo dijo”), como “devolución al remitente”. La intuición es que, de alguna manera, el inconsciente es freudiano –y por algo Lacan, que rompe con el uso ideológico de la noción de freudismo del “discurso común”, introduce la categoría de “cosa freudiana”.⁹ En efecto, él, el denominado Freud lo “dijo” primero. Falta dibujar los contornos de la cosa configurada así.

⁸ Saül Kripke, *La logique des noms propres*, Éditions de Minuit.

⁹ Jacques Lacan, “La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis”, 1955, en *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1984, pp. 384-418.

Pero, lo que estaba *allí*, ya se había dicho –como lo manifestó Charcot: “Es la cosa, siempre...”–,¹⁰ pero apenas proferido, se volatilizó. Freud, por su parte, lo enuncia. Y cuando encontramos el efecto del inconsciente, en la realidad –como lapsus, sueño o síntoma, como significación sexual–, ello *hace pensar* en aquel que, habiéndolo descubierto una vez más, fue el primero en decirlo.

Lo notable es que, en lo sucesivo, cuando el inconsciente se presenta y yo lo reconozco, me *hace pensar en Freud*.

Esa entrada del nombre de Freud en la lengua y la cultura introduce efectos contrastados de verdad y de negación ya percibidos.

Pues Freud siempre subrayó sin coquetería la ausencia de “originalidad” de las afirmaciones del psicoanálisis, localizando su aporte –en este sentido insustituible– en cierta valentía de decir, con todo lo que implica de enfrentamiento de la cosa que “es algo obvio”.

Por lo tanto, se observará la gran ambigüedad de ese adjetivo erigido en etiqueta.

En esto hay una verificación histórica que se puede considerar como “objetiva”. Dentro de semejante perspectiva histórica, Ellenger, investigador atento, define el freudismo “como corriente de la psiquiatría llamada dinámica”.¹¹ En consecuencia, se puede presentar ese crisol que es el “freudismo” como lo que generó el “anafreudismo” (*sic*), el kleinismo, la *Ego psychology*, la *Self psychology*, la concepción de los Independientes, en fin, el lacanismo. He

¹⁰ Sobre ese punto, cf. nuestra obra *L'entendement freudien. Logos et Anankè*, Gallimard, 1984.

¹¹ Henry E. Ellenger, *The Discovery of the Unconscious, The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, 1970; trad. fr. *Histoire de la découverte de l'inconscient*, reed. Fayard, 1994.

aquí todo impecablemente arreglado, de manera que la fuerza del origen se encuentre vacía. Entonces, el “freudismo” se entroniza como una corriente entre otras, así fuera la primera, dentro de la órbita de los “ismos”: mientras que el “acontecimiento freudiano”¹² es el que hay que pensar como una deflagración cuyas ondas de choque no dejan de propagarse, aun cuando nos ocupemos de filtrarlo por medio de diversas “visiones del mundo”. La única manera de no colocar a Freud en esa posición, glorificada y denegada a la vez, de origen imaginario, es comprender lo que, con su *nombre*, se asocia a esa *realidad*.

A partir de ese acontecimiento de origen, hay que representarse la “generación” de esas corrientes, apreciar su modo de derivación¹³ –en el doble sentido del término, sumamente contradictorio, uno que habla del engendramiento y otro, de la deformación.

El interés del “regreso a Freud” promovido por Jacques Lacan a partir de los años 1953-1955 es el de volver a los inicios prometedores y al fondo desastroso del “freudismo” a la francesa. Cuando el dramaturgo Henri-René Lenormand se lanza con tanto apetito sobre las doctrinas de Freud, ¿qué ve en ellas? La evocación es elocuente: “El ballet de los símbolos, de la imago, de la libido, de las represiones, de las emociones, del preconscious, que eran los protagonistas de la nueva coreografía del alma

¹² Término que utilizamos en *Revue de Philosophie*, 1989, reproducido en *Introduction à la métapsychologie freudienne*, PUF, “Quadriges”, 1993.

¹³ Sobre ese punto, cf. nuestro texto *Psychanalyse*, PUF, “Premier cycle”, 1997, libro VIII, *L'héritage freudien*, pp. 640-692, y *La métapsychologie*, México, Siglo XXI, 2002, cap. 10, “La métapsicología después de Freud”, pp. 122-141.

humana.”¹⁴ Dentro de ese vértigo coreográfico, las nociones se vuelven imágenes actrices. No es que la literatura no sea una buena manera de encontrar el efecto freudiano:¹⁵ sino que preso así en esa “coreografía del alma humana”, que se convierte en su “llave mágica”, el “pensamiento Freud” perdía esa agudeza que los analistas freudianos se empeñaron en defender y que un Lacan se dedicó a volver a afilar.

II

¿Qué significa entonces ser “freudiano”?¹⁶ Esto significa lo contrario de lo que se sospecha –balbucear las palabras clave (de manera que uno esperaría que dijera eso, especie de Schibboleth despreciado desde entonces). Ser freudiano es frustrar esa expectativa. Es el compromiso de pensar una realidad contra la fetichización de las palabras.

Por eso nos parece esencial precisar en qué, en qué contenido –*Sachverhalt*– se juega ese compromiso.

En un pasaje de apariencia un poco tajante, de algún modo el propio Freud enunció lo que quiere decir “ser freudiano” de una manera no imaginaria, es decir lo que permite –inada más que eso!– contar-se dentro de los analistas.

Ese pasaje de “Psicoanálisis” y “Teoría de la libido” se titula “Pilares de la teoría psicoanalítica”:

¹⁴ H. R. Lenormand, *Confessions d'un auteur dramatique*, Albin Michel, 1949; 1953.

¹⁵ Cf. nuestro texto *Littérature et psychanalyse. Freud et la création littéraire*, Ellipses/Marketing, 1995.

¹⁶ Retomamos aquí los motivos de nuestra contribución “Comment ne pas être pas freudien. Le désir de réel”, en *Bloc-notes de psychanalyse*, 2001.

El supuesto de que existen procesos anímicos inconscientes; la admisión de la doctrina de la resistencia y de la represión; la apreciación de la sexualidad y del complejo de Edipo: he ahí los principales contenidos del psicoanálisis y las bases de su teoría, y quien no puede admitirlos todos, no debería contarse entre los psicoanalistas.¹⁷

Los tres actos o “la carta freudiana”

Todo está dicho allí: aunque debe entenderse a la letra.

En primer lugar, allí no se trata de una fe, sino de “contenidos” y esos “contenidos principales” (*Hauptinhalte*) son tres. Se trata, subrayémoslo, no de una “visión del mundo”, de una arquitectura que se pueda tomar o dejar, sino de lo que se ha adquirido por medio de la experiencia analítica y que no es posible invalidar sin que se produzca una negación de la realidad inconsciente, inconciliable con el estatus de “psicoanalista”.

Se trata de una *Sachlichkeit*, de tres partes. “Ser freudiano” sería producir tres actos intelectuales:

- Ser freudiano es *suponer el inconsciente*: para decirlo en términos apropiados, es la “hipótesis (*Annahme*) de los procesos psíquicos inconscientes”. Ahora bien, suponer los procesos inconscientes como tipo de procesos psíquicos *sui generis* es algo completamente diferente a creer en el Inconsciente.¹⁸

-Uno puede proponerse verificarlo: todos los pre, post o neo freudianos o bien niegan o bien po-

¹⁷ “*Psychanalyse*” y “*Théorie de la libido*”, *Gesammelte Werke*, Fischer Verlag, t. XIII, p. 223 [Obras completas, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, vol. 18, p. 243. En adelante las citas de esta edición se darán entre corchetes: número de volumen y número de página].

¹⁸ Sobre este punto, cf. nuestro texto *Freud, la philosophie et les philosophes*, 1976; reed. “Quadriga”, 1995.

nen en segundo lugar la dimensión inconsciente de la psique, o bien elaboran la hipóstasis de un Inconsciente mayúsculo. El inconsciente, además, no deja de ser “desupuesto”: ser freudiano es resuponerlo contra su propia evicción.

- En segundo lugar, es *reconocer la represión*: “reconocimiento (*Anerkennung*) de la doctrina de la resistencia y de la represión”.

–Se dirá que esto es algo menor, pero nada es más difícil que sacar todas las consecuencias de esa dinámica mayor sin la cual el inconsciente no sería sino un lugar vacío. Verifiquémoslo una vez más: se ha buscado fuera de la represión la clave de la psiquis, no sólo para completarla, sino para invalidarla, indagando un “más allá” de la represión. “Ser freudiano” es una manera de comprometerse a no volver a ese gesto costoso: *reconocer* la represión.

- En tercer lugar, es *apreciar (en su justo valor) la sexualidad edípica*, “evaluación (*Einschätzung*) de la sexualidad y del complejo de Edipo”.

–El “complejo de Edipo” sólo es el rudimento del psicoanálisis, es lo que él se compromete a pensar. Verifiquémoslo: se busca desde su salvación en un “antes”, un “más allá”, o un “más acá”, de Edipo, se exalta lo “preedípico” –que Freud fue el primero en nombrar–,¹⁹ el reto bien puede ser volver a encontrar la significación edípica, mucho más que enfrentar esa cláusula incestuosa del deseo humano. Por lo tanto, la significación edípica se subevalúa sin cesar: “Ser freudiano” es manifestar que “el Edipo” es una idea crónicamente nueva.²⁰

¹⁹ S. Freud, *Sobre la sexualidad femenina*, y nuestro texto *Freud et la femme*. Citado *infra*, p. 18, n. 22.

²⁰ Este artículo al principio fue cuestionado. Cf. Eugen Bleuler, *La psychanalyse de Freud*, 1911, trad. fr., GREC, 1994.

*El aggiornamento posfreudiano:
el porvenir de una ilusión*

Quien no pueda aprobar o, mejor dicho, avalar (*gut-heissen*) estos “contenidos” no puede, según Freud –que aquí, como con frecuencia, radicaliza su decir sin subir el tono– “contarse entre los analistas”. Tampoco pueden decirse “psicoanalistas” sin unirse –por el nombre de Freud, como aquel que lleva obstinadamente a esos “artículos”. Libres son de hacer otra cosa o de aliarse a otra “bandera” (y en esa feria no faltan “visiones del mundo”).

Sin duda no es un azar si Freud escoge ese momento –1922-1923– en el que comienza la era de los cuestionamientos internos –el del ocaso (*Untergang*) de la institución edípica bajo diversos golpes, del “traumatismo del nacimiento” y otros– para recordar ese núcleo “no negociable”. Ahí se podrían ver los puntos fundamentales de adhesión a una carta freudiana, incluso a una especie de “partido del inconsciente”. Nosotros más bien veríamos los puntos más *crónicamente* amenazados por el olvido o el desconocimiento. Esto sitúa al “ser freudiano” del lado de una fidelidad en forma de memoria en esa parte de verdad tan fácilmente “des-desdicha” (*verleugnet*).

Freud, en ese sentido, apuntó bien: desde entonces no han dejado de preocuparse por “actualizar” al freudismo, “*relooker*”, poner acento en lo que, sin llegar a procesos inconscientes, remitiría a modos de “insabido” más débiles; más allá de la resistencia, en su contenido conflictual, en lo que sería estancamiento (del tipo “defecto básico” [Balint]) y de este lado de la represión, de modos de evitación; en fin, no dejan de proclamar que el analista es asediado por sujetos que, verdaderamente, no pueden darse

el lujo de entrar en un registro de la represión y presentan patologías no francas, vasta cohorte de las “patologías narcisistas” y de las “enfermedades del yo” (que abren nuevos fondos de comercio idóneos para el malestar de la civilización ambiente). Todo esto, que agita cuestiones de un innegable interés clínico, se aprovecha para volver de este lado de los logros freudianos, volver a pasar el “paso del vado” decisivamente atravesado gracias al Schibboleth freudiano: el mismo “posfreudismo” *está* en ese sentido teóricamente *border-line*.

En pocas palabras, nos parece que cierto “posfreudismo” se opera por medio de una resistencia interna a Freud. Por ello concordamos con la intuición de Lacan en la necesidad de un “regreso a Freud”, no como repliegue al origen, sino como re-*viviscencia* de la realidad asociada con su “cosa”, en su denominación (freudiana).

*La hechicera en el trabajo
o el freudismo como work in progress*

Después de 1923, el propio Freud procedió a un ajuste en estos tres puntos clave.²¹

- Con la actualización de la teoría del aparato psíquico, centrada en las instancias (yo, ello, super-yó) especificó los factores dinámico y económico de esos procesos llamados inconscientes.
- Correlativamente, la resistencia apareció más compleja por el trabajo de las instancias en juego en ese proceso –lo que culmina con la idea de

²¹ Sobre este punto, cf. nuestro texto *La metapsicología*, México, Siglo XXI, 2002.

“reacción terapéutica negativa” y su lazo con la pulsión de muerte.

- La *Verdrängung*, “piedra de toque” de la explicación analítica, se vio especificada en *Verneinung*, luego completada por una panoplia defensiva –ya anticipada por la *Verwerfung*–, en particular la desaprobación o el desmentido (*Verleugnung*), más conocido con el nombre de “negación” y que lleva a la “escisión del yo”.
- Por último, bajo la presión de la sexualidad femenina, puso acento en esa fase preedípica que es a lo edípico lo que lo “micénico” al “griego”.²²

Un examen atento muestra que esta profundización es de una naturaleza completamente diferente a la que tiende a poner acento, en una especie de embriaguez, en un más allá de la neurosis –esos *borderline* que constituyen un *no man’s land* metapsicológico y mantienen todas las confusiones so pretexto de adaptarse a su propia vacuidad de ser supuesta. Esto es comprometerse en el desprecio, correlativo a la equivocación: es al menos lo que se puede anticipar como “freudiano”.

Es preciso entrar en estos detalles, ya que “ser freudiano” es precisamente intervenir en esa coyuntura de resistencia a las seudoinnovaciones, no para defender cierto “clasicismo” de la doctrina original, sino porque, también allí, de manera decidida, al ceder a las palabras por medio del neologismo, se inventan cosas falsamente nuevas. No sería indefendible el hecho de hacerlo un pequeño imperio si, a partir de esas sensacionales invenciones de palabras, no se pretendiera haber refutado a Freud. So-

²² Cf. P.-L. Assoun, *Freud et la femme*, Calmann-Lévy, 1983; Payot, 1993, 1995.

lamente hay que recordar mejores modales y exigir haberse asegurado de que lo que se rechaza está ausente del texto-blanco. La pretensión de originalidad regularmente se nutre de una incultura del texto freudiano –lo que permite a esos “originales”, remitir esa exigencia del texto a una constricción académica no digna de ellos.

Así, instituido el *borderline* –lo que le agrada al imaginario social que tolera la diferencia con la condición de fijarla como estatus– se restablecerán todas las confusiones entre “fenomenología” –descripción de los síntomas– y “metapsicología” –en términos de causalidad psíquica. De allí el florecimiento de los “síndromes” y la reactivación de los conceptos más clínicamente estériles –como los de “personalidad”. Hasta ese punto de no pensamiento radical –pragmatismo dogmático– que lleva el nombre de DSM. Acrónimo de la empresa que tiene como escaparate a los síndromes, “casa que se mantiene impecable una vez limpios el sujeto inconsciente y sus escorias (a la manera de un ama de casa psicótica que exige que todo esté en su lugar para volver insignificante cualquier desorden y clasificar el *disorder* en los cajones con un orden despolvado de la vida.²³ Esto consume el olvido de la metapsicología, ese “arte hechicero” que es una necesidad freudiana...

El siglo freudiano

No obstante, tenemos que volver a la recepción social. Cuando el “tercero” –en el cual Freud basaba la esperanza de “imparcialidad”– siente que despunta

²³ Sobre el DSM, cf. nuestra conclusión en *La metapsychologie, op. cit.*, y “Metapsychologie et Psychiatrie. L’effet DSM”, en *Synapse*, núm. 174, marzo de 2001, pp. 20-22.

la referencia al nombre propio de Freud y cree que huele a “freudiano”, espera a que hable: de la sexualidad, del lapsus significativo, del Edipo... Mejor aún: lo espera, lo exige, por decirlo así –cosa de hundirse allí y de ponerlo a distancia remitiéndolo a un efecto de discurso “pansexualista”–, con un “cosquilleo” de la cosa evocada. Ser freudiano podría consistir en eliminar esta expectativa –no por juego o espíritu de contradicción, sino para significar que el inconsciente es lo contrario de eso, de lo que se reabsorbe en el efecto de *discurso* que lo norma, es decir un *real* que tropieza. La “psicosexualidad” hace perder la evidencia biológica y social de lo sexual, más que “poner sexo en todas partes”. Freud fue el primero en tropezar con ese real y supo “caer” sin perder la estatura del saber.

Esto se hace a partir del *texto* freudiano. Tener tratos con el escrito freudiano es estar en contacto con ese objeto que se difunde del texto, de su “estilo” y de su propósito. Leer a Freud no es nunca releerlo solamente, porque es verse siempre sorprendido por algo que, después de innumerables lecturas, no se había leído bien o por un detalle, un efecto de estilo del cual uno no se había percatado. Texto que dice siempre más de lo que se había entendido la primera vez (¡y habrá reproches por volver a leer sin cesar a este autor en lugar de pasar a otra cosa!).

El “ser freudiano” se reconoce con seguridad por cierta manera de volver a poner siempre la misma cosa sobre el tapete (lo que pasa por cierto efecto de redundancia que constituye la dificultad misma de su propósito). Pero nuevamente sin cesar, en *otros términos*. No por un afán de renovación, sino porque si bien “es la cosa siempre, siempre, siempre...”, como lo confesaba Charcot, siempre es *de otro modo* –y

esto hace la Obra freudiana. No hay que promulgar el inconsciente psicosexual, sino reintroducirlo sin cesar.

Recordemos que esto comenzó, a decir de Freud, por una decisión más de dejar de no decir que de decir. Charcot lo había dicho: “Es la cosa, siempre...” O más bien él designaba la “cosa sexual” como lo que es obvio.²⁴

Ser freudiano repite el movimiento de Freud de “meter la pata”; de “seguir metiéndola”. De insistir tan torpemente en que se dibuja un juego de una sutileza sin precedentes con “la cosa”.

El “arte hechicero” de Freud o la hechicera metapsicología

¿Ser freudiano es, pues, finalmente, creer en Freud, en lo que dice, es darle crédito? Con seguridad, pero a partir de esa consideración cuya paradoja quisiéramos exponer: es que este gran creador no “inventa” nada –entiéndase nada que no venga de lo real, de esa versión muy singular de lo real que se designa como “inconsciente”.

Si hay una prodigiosa actividad del *Phantasieren* freudiano, Freud limita a lo más justo sus efectos de imaginación. Hacer trabajar a la metapsicología,²⁵ clínica tomada a la letra y desplegada según las coordenadas de los factores tópico, económico y dinámico.

Esto es enseñar a Freud.²⁶ Ejercicio singular que consiste en transmitir la “cosa freudiana” en su espí-

²⁴ P.-L. Assoun, *L'entendement freudien*, Gallimard, 1984.

²⁵ Sobre el *Phantasieren*, cf. *L'entendement freudien* y *L'introduction à la métapsychologie freudienne*, *op. cit.*

²⁶ Sobre esta noción, cf. el prefacio a la segunda edición de las *Leçons psychanalytiques sur le Regard et la voix*, Anthropos/Economica, 2001, “La leçon de psychanalyse. Le réel freudien et sa lettre”.

ritu. Éste demuestra su fuerza, en contraste con pensamientos que prosperan en la confusión bajo la coartada de un clínico inefable y de formalismos teóricos, que “hagan brotar lo general de lo particular” (“me esfuerzo en el estudio de lo particular, y espero que lo general se desprenda de ello por sí mismo”, le decía a Lou Salomé el 1 de abril de 1915). Esto se significa magníficamente en Ferenczi en la misma época: “Estimo que no se deben hacer teorías - ellas deben llegar de improviso a su casa, como huéspedes que no han sido invitados mientras uno está ocupado en el examen de los detalles...”²⁷ Ésta es la “razón freudiana” que hay que recordar a aquellos que se excitan secretando teorías supuestamente nuevas, a partir de la magia retórica de algunos neologismos o aquellos que abrigan su ineptitud, bajo la referencia a su práctica indecible, en desprender el *pensamiento* del síntoma. Ser freudiano es, según nosotros, revivir ese sentimiento de ser asaltados por ese huésped inoportuno que es la teoría, mientras que se está “ocupado en el examen de los detalles” y que se revela, a fin de cuentas, una vez que está allí, el bienvenido... Imposible, sin “un nada de faustiano”, confrontarse con “las cosas últimas”, con los “grandes problemas de la ciencia y de la vida”, prueba propiamente superyoica.

Nos arriesgaremos aquí a citar las palabras de uno de nuestros colegas, después de un ejercicio de este tipo, en la medida en que a menudo vuelven a nosotros, como resonancia: “Entonces, ¡aún has hecho brillar a Freud!” El elogio podía sostenerse aún más, porque iba acompañado de una innegable aura irónica que, no obstante, no anulaba la repercusión de un deseo poderoso, que aquel día nos mostró lo

²⁷ Carta de Freud a Ferenczi del 9 de julio de 1915.

que hacíamos: ni solamente comentar a Freud, ni explicarlo, sino hacer brillar su objeto. Ya que sucede que el agalma no brilla solo, aunque sea imposible “hacerlo brillar” sin liberar un “resplandor” que conlleva el objeto mismo. Esto basta para romper con el espectro de la “freudología”, en efecto, peligro mortal para el psicoanálisis, pero que, en nuestra experiencia, blande como un espectro la especie de analista que defiende el corporativismo de su “oficio” y su debilidad a pensar culpabilizando al psicoanálisis en la Universidad –etiqueta con la cual puede producirse lo peor, el encajonamiento del psicoanálisis– pero, en este caso, algo mejor: el hacer entender a Freud en su efecto de verdad dentro del concierto de los saberes...

*Lo real freudiano o la incapacidad
para la “visión del mundo”*

De hecho, suscribir el “freudismo” es algo completamente diferente a adherirse a una *Weltanschauung*. Freud subrayaba que el psicoanálisis no era, ni en estado ni en humor, acreditar determinada “visión del mundo”. El contrasentido más común sobre el psicoanálisis es que es una *Weltanschauung* del Inconsciente –lo que define con bastante precisión el conjunto de las concepciones pre y posfreudianas. Por lo tanto, aquel que es “partidario” de esa “visión del mundo”, “sexualista”, será designado como “freudiano”, entiéndase de la secta de Freud.

Ser freudiano es, en realidad, compartir cierto deseo a fin de cuentas bastante raro: buscar no algo que sea más ventajoso o divertido, sino “lo que más se acerca a la misteriosa realidad que existe fuera de nosotros”, como él lo dice en la hermosa carta a

Oskar Pfister.²⁸ Leímos bien: “fuera” y no solamente “en” nosotros. La realidad inconsciente requiere una física primordial que tiene que ver tanto con el pensamiento presocrático como con la ciencia moderna.

Ahora bien, hay un movimiento de resistencia, mejor aún: de “irritación” del sujeto frente a su verdad inconsciente. Por ello, “ser freudiano” remite siempre a contrariar, incluso forzar esas resistencias. Es realmente un compromiso hacia la realidad. ¿En nombre de qué debe decirse? En nombre de dos cosas muy distintas.

En primer lugar, hay que decirlo, en nombre de “la ciencia” y de lo que sostiene ese deseo paradójico de tomar en cuenta la realidad, pese a la pesada pendiente de la psique humana, del principio del placer. En segundo lugar –o más bien, por el mismo movimiento–, en nombre de la “orden del deseo”.

La “máxima freudiana”

Este compromiso freudiano tiene su ética, y no es una casualidad si encontramos en Freud, amante de los apotegmas, un gusto marcado por las máximas. Entre éstas, emerge una, en su género cardinal.

Especie de mandamiento primero del entendimiento freudiano: “No cedas a las palabras, so pena de ceder a la cosa.”

Más bien Freud confirma y advierte: “Primero uno cede en las palabras (*In Worten*), y después, poco a poco, en la cosa misma (*In der Sache*).”²⁹ Y la “cosa” es justamente lo sexual o el amor (en su versión inconsciente).

²⁸ Carta a Oskar Pfister del 7 de febrero de 1930.

²⁹ *Psicología de las masas y análisis del yo*, G.W. XIII, 99 [18, p. 87].

“Todos los hombres disimulan la verdad en las cosas sexuales”, como lo afirmaba en los linderos de su trayecto.³⁰ Lo sexual es el lugar de una disimulación estructural que lo articula con el inconsciente. La sexualidad es, además, siempre, una actividad peligrosa –hay que recordarlo en el momento en que el levantamiento de los “tabúes”, puramente imaginario, cree triunfar sobre la realidad sexual: es que el sujeto se juega allí su ser deseante y su relación con el otro.

Así se justifica la tendencia en el freudiano a la insistencia, si no al machaqueo. Reintroducir lo sexual sin cesar allí donde se perpetúa el no-querer-sabernada de la significación sexual del ser hablante; recordar el inconsciente, esa “hipótesis” que vuelve inverosímil la persistencia del ser en su ilusión de conciencia.

Sin duda, en ese sentido es en el que Freud, como lo hemos visto, declinaba sus Schibboleth. No, nos parece, para asegurarse de una ortodoxia sino para asegurarse de que no se abandone esa realidad del pensamiento, por no decir de los ojos...

Es el caso del “complejo de Edipo”, se cree saber tan bien lo que es, que no se piensa más que en poner el acento en otra cosa. Ser freudiano es cierta manera de “llevar el Edipo” a todas partes donde actúa, ya que también de allí está “descontado”.

Pero ¿qué quiere decir poner el acento en lo sexual? Es recordar que las cosas del amor no están escritas en “una hoja aparte”. La cuestión no es darle su parte a la sexualidad, sino comprender que lo sexual está en todas partes, justamente porque está ahí donde no se sabe que actúa.

³⁰ *Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis*, 1905.

III

El “freudismo” nos convoca así a la cuestión singular de lo que es el compromiso freudiano. En lo exterior, el “freudismo” aparece como una doctrina; mientras que como pertenencia, incluso como síntoma entrega su efecto de verdad. “Ser mordido” por Freud, no en sentido subjetivo, sino como efecto sintomático, es decir haber sido mordido por Freud, como lo sugiere Lacan. Mordedura de la “cosa freudiana”.

Introducir al freudismo, he ahí un gesto que encuentra su significación en la arquitectura del texto que sigue, tanto más reveladora cuanto que ha sido impuesta por su intención didáctica de origen, pero bien vale como manifiesto de una investigación abierta. Así, reconocemos allí un drama en tres actos del que tuvimos noticia como de un programa de investigación, avanzado desde entonces, en la medida en que era una manera de comprometerse con él.

Es una entrada por la puerta del *saber* –Freud se debe a ella. Pero aquí tenemos que dibujar firmemente su circuito en forma de silogismo. Si el psicoanálisis es susceptible de juzgarse, no lo es en absoluto fuera del terreno de la ciencia. No hay otra manera de juzgar el “saber de los procesos inconscientes” que el ideal de la ciencia. Hay una *episteme* del inconsciente³¹ –ésta es la “mayor” del silogismo. Justamente porque el saber del inconsciente está incluido en el terreno de la ciencia, el “freudismo” no es una “visión del mundo” –otra manera de significar que el saber del inconsciente es que no es una “visión del mundo” (del Inconsciente).

³¹ P.-L. Assoun, *Introduction à l'épistemologie freudienne*, Payot, 1981, 1990 [México, Siglo XXI, 1982].

Pero aquí tenemos la segunda avanzada: lo que el psicoanálisis introduce en la “psicología” es una ciencia de lo real. Ésta es, pues, la “menor”: el inconsciente debe ser introducido *en* la ciencia, contra la negación de la que es objeto *por* la ciencia.

Lo que impone la conclusión: lo realiza a título de una *meta-psicología* –como lo indica una espectroscopía de esa “hechicera metapsicología”, llevada a cabo entre tanto,³² mejor garantía de racionalidad contra las artes hechiceras que, a partir de entonces, se multiplicaron en encantamiento de un Inconsciente cuya creencia destituyó Freud.

Esto impone el *segundo acto* que impone la segunda parte de una introducción al freudismo: el psicoanálisis se presenta como una ciencia de lo *real*, como sexual, alimentada en la fuente de donde saca sus obligaciones y sus enseñanzas. Si el freudismo se promueve así, como recordatorio incansable del primado de lo sexual, es que el olvido no deja de repetirse como la estructura del imaginario. La ciencia de lo real sexual es, pues, objeción y obstrucción al imaginario sexológico: éste es el sentido del “freudismo” en el campo clínico y terapéutico hasta el punto en que se vuelve *ética del acto* analítico. Lo cual abre el camino hacia una enseñanza freudiana.³³

¿Pero cómo este acto podría no remitirnos a la cuestión de la cultura y del ideal social y hasta a su postura política? En efecto, éste es el *tercer acto*, el

³² P.-L. Assoun, *Introduction à la métapsychologie freudienne*, 1993, *op. cit.*, *La métapsychologie*, 2000, *op. cit.*

³³ P.-L. Assoun, *Leçons psychanalytiques sur Le regard et la voix, Corps et symptôme, Frères et soeurs, Les phobies* (Anthropos/Economica, 1995, 1997, 1998, 2000). Sobre el sentido de esta noción, cf. “La leçon de psychanalyse”, prefacio a *Le regard et la voix*, Anthropos/Economica, 2001.

que prueba la correlación entre psicoanálisis y teoría de la cultura, entre psicoanálisis y literatura.³⁴

Ser freudiano es, en consecuencia, ser de su tiempo, en tanto que aquél, estructural, del devenir de las “ilusiones” y del “malestar de la cultura”. Posición nada “pesimista” –porque el “pesimismo” es a fin de cuentas, visión del mundo–, sino lúcida.

El saber del inconsciente no es psicoanálisis aplicado a la cultura, sino *ipso facto* teoría de lo social, ya sea como diagnóstico sobre el “nerviosismo moderno” recobrado por la represión, como estudio de los destinos del ideal, en fin y sobre todo, como señalamiento de los efectos de la pulsión de muerte en los destinos de la *Kultur*.

Aparece entonces no el hecho de que el texto se aplique a la realidad, sino que *lo real comente a Freud*.

¿Qué es, pues, freudiano en el psicoanálisis? Podría ser ese “punzón”, que se puede simbolizar mediante la curiosa firma puesta en la parte inferior de los escritos de Freud, que tiene una minúscula: “freud”. ¿Habría que comprender que en el momento de firmar y de persistir –en su cosa–, Freud comete el error de igualarse con su nombre propio, en el nombre del padre que, por su parte, porta una mayúscula de majestad simbólica? ¿No es también, claramente, ese objeto –que se puede denominar “pequeño freud” que sería el “objeto a” del psicoanálisis, transmitido por esa razón, más allá de cualquier imaginización del llamado “freudismo”? Objeto para trabajar en el saber, la clínica y la cultura, como la prue-

³⁴ P.-L. Assoun, *Freud et les sciences sociales. Psychanalyse et culture*, Armand Colin, “Cursus”, 1993; *Littérature et psychanalyse. Freud et la création littéraire*, Ellipses Éditions Marketing, 1995.

ba de que, de lo que le falta a cualquier ciencia del hombre, hay un saber posible porque es necesario...

Ese saber se sostiene en el doble imperativo, del Logos y del Ananké, ley de lo real por pensar cuya fórmula más despojada la entrega Freud, a propósito de la cosa misma, es decir la “pulsión de muerte”: “No se trata en absoluto de admitir algo que sea más divertido, más cómodo o más ventajoso para la vida, sino lo que se aproxima más a la misteriosa realidad que existe fuera de nosotros.”³⁵

Podemos volver a la amargura de la que Giraudoux se hizo portavoz: ¿Es seguro que hay un efecto “aguafiestas” en el nombre de Freud? Lo que se anuncia es, en efecto, una destitución de la posición central del “yo” humano del que, de aquí en adelante, se sabe, según la famosa parábola freudiana, que ya no manda en su propia casa –lo cual, efectivamente, no es una muy buena noticia. Se comprende que esto entristezca a aquellos que están prendados de la salvación de los ideales. Salvo que se haga entender, más allá de cualquier ideal de reparación que, asociada al freudismo, hay una promesa del saber del sujeto que hace posible otra suerte de “alegría” (*Freude*), la que nace del áspero deseo de realidad.

³⁵ Carta de Freud a Oskar Pfister del 7 de febrero de 1930, en S. Freud, *Correspondance avec le pasteur Pfister*, Gallimard, p. 191.

INTRODUCCIÓN

¿QUÉ ES EL FREUDISMO?

“Lo nuevo no es el psicoanálisis, sino Freud.
Al igual que lo nuevo no era América, sino
Cristóbal Colón.”

ARTHUR SCHNITZLER,
Relations et solitudes,
Édition Rivages, 1988, p. 115

Esta investigación parte de una confirmación: el “freudismo” es lo que impide que el “psicoanálisis” se reduzca a sí mismo, a su propia objetividad. Construir una etiqueta doctrinal añadiendo el sufijo *ismo* a un nombre propio no es algo raro. Lo que sí es singular es haber hecho *coexistir* esa “doctrina” extrapolada de un nombre propio –el de Freud– con la “disciplina” cuyo inventor fue el propio Freud, es decir, el psicoanálisis. Es un hecho histórico que el término “freudismo” “duplicó” muy pronto al término “psicoanálisis” y que ha tenido una vida singularmente dura.

I. UNA ETIQUETA AMBIGUA: SUBJETIVIDAD FREUDIANA Y PSICOANÁLISIS

Tal vez, de entrada, es preciso ser suspicaz ante una distinción semejante que gira irresistiblemente ha-

cia la separación, incluso la oposición: ¿No se quiere sugerir, con esto mismo, que el “psicoanálisis” está abiertamente hipotecado por *una subjetividad* –arbitraria en este sentido–, la de Sigmund Freud, de manera que habría que tener el cuidado de recordar, en cada evocación de la “ciencia” psicoanalítica, que está gravada con una “filosofía” subjetiva (así sea “genial”)? Pensemos en la manera en que el sentido común pronuncia el famoso: “¡Es *muy* freudiano!” –expresión que tiene la virtud de remitir el “hecho” mismo que evoca los manes de Freud a una especie de secreto medio fascinante, medio arbitrario– donde el “muy” subraya el exceso de una subjetividad y con ello cierra la investigación (¡es *tan* freudiano que ya no hay nada más que decir... sino nombrarlo así!)- “freudiano” que, por lo demás, se agota rápidamente por la referencia a la sexualidad o el Edipo, en pocas palabras, algunas “consignas”. En este sentido, una de las formas más comunes y más anodinas –pero no menos eficaces– de “resistencias” al psicoanálisis bien podría apoyarse en esa separación del psicoanálisis y del “freudismo”. El “freudismo” ha actuado *contra* el psicoanálisis y, entre otras cosas, con este fin, se ha puesto en circulación esta etiqueta. Nada afectaba más a Freud que ver la objetividad de sus logros psicoanalíticos discutida con base en una atribución de paternidad. Si se habla, no obstante, de “freudismo”, es señal de que el psicoanálisis aún no ha recibido el estatus de “cientificidad”. Ésta sería aún la fase “mitológica” de la llegada del psicoanálisis, algo así como “su *prehistoria*”. Cuando el psicoanálisis haya alcanzado su propia autonomía, se desprenderá de su fundador.

A esta representación se opone una característica mayor del psicoanálisis, la de estar de algún modo ligada estructuralmente a su *acta de fundación*.

En ese sentido, en el freudismo, designaríamos ya no un “suplemento de subjetividad” del psicoanálisis, sino *lo que permanece presente en el psicoanálisis como la huella crónica material e innegable de su acta constitutiva de fundación*. Así, el psicoanálisis sería genealógica y arqueológicamente inseparable del “freudismo”. De ahí la necesidad de referirse a su fundador como a su nombre propio, para recuperar el sentido propio del psicoanálisis: el psicoanálisis *sólo* ceñiría su objetividad refiriéndose a su fundador. Podemos pensar aquí en un efecto de pleonasmos, el psicoanálisis *debe ser llamado* “freudiano”, en la medida en que se despliega como teoría y experiencia *sui generis*. Esta vez se puede observar que la referencia al “freudismo”, aunque designe un nivel de aparición propio en relación con “el psicoanálisis”, ya no sirve para delimitarse, sino, ciertamente, para identificarlo. ¿Qué quiere decir, si no que, para tener acceso al psicoanálisis, estamos forzados en efecto a “ser freudianos”, pero no en el sentido en que lo articulaba el sentido común? De alguna forma, el propósito de esta obra es el de determinar en qué sentido el “freudismo” puede tomar consistencia.

Un punto de partida así no excluye la contingencia histórica que representa el lazo del hombre Freud con el psicoanálisis. Él mismo no se representa más que como aquel que respondió presente al llamado del inconsciente de *hacerse saber* y relativizó el hecho de que él haya sido ese hombre –a riesgo de pensar, por la idea de un “destino”, que él hubiera tenido que realizar esa extraña “vocación” de fundar el psicoanálisis. El psicoanálisis, no es necesario decirlo, continúa más allá de Freud. Sin embargo, si de todos modos es preciso recordarlo, es justamente porque algo de la fundación freudiana sigue pre-

sente –no eternamente, pero *hic et nunc*– en la efectuaración del psicoanálisis. De ahí la *actualidad póstuma* de Freud, que deja perplejos a aquellos que desde siempre critican el regreso a Freud, por no haber percibido esa especificidad del psicoanálisis de referirse a su fundación como operadora de su actualidad. Es mucho decir que “el regreso a Freud” sólo tuvo necesidad de convertirse en una consigna por el efecto de pleonasma del que hablábamos antes: esto no pretende significar más que una reoperatividad del psicoanálisis mismo. Pero también vemos la ambigüedad que hay que asumir: si el psicoanálisis es susceptible de separarse del “freudismo”, decididamente hay que aceptar la idea de que deben *ser tal para cual*, ir o no juntos...

En el fondo, lo que está en tela de juicio es la significación de esa *antonomasia* que vincula el nombre propio y la “cosa”.¹

Encontramos aquí la *doxa* –entiéndase el conjunto de los enunciados cuyo autor es Freud y que provienen de su propio discurso analítico. En efecto, es patente que Freud se introduce en primera persona en su discurso analítico y no duda en duplicar sus tesis “científicas” –puesto que reivindica algo así como una “ciencia del inconsciente”– con afirmaciones que emanan de él mismo.

Encontramos aquí, en efecto, dándose libre curso, aunque con reglas bastante precisas y según formulaciones estudiadas, además de “la filosofía de la

¹ Recordaremos que la “antonomasia” designa esa figura estilística que consiste en remplazar un nombre propio por un nombre común (o a la inversa). El término “freudismo” condensa en ese sentido el nombre (*onoma*) que viene en lugar de (*anti*) el psicoanálisis. Pero justamente, queda un espacio de juego que hace que se pueda cuestionar lo que esa sustitución añade o quita, proceso que, el término, una vez admitido, cristaliza y fija de algún modo.

vida” de Freud, algo que condiciona la aprehensión del psicoanálisis mismo: de manera que los logros objetivos del psicoanálisis en alguna medida parecen inseparables de su “sabor” freudiano.

Es un hecho que Freud dio su *estilo* al psicoanálisis. En consecuencia, sería un error considerar la *doxa* freudiana como un entorno “anecdótico” del psicoanálisis. Sus componentes –declaraciones de la correspondencia privada, indicaciones biográficas, intervenciones en primera persona en plena exposición analítica, en fin, textos especialmente destinados a una profesión de fe y a una elucidación del proyecto– bien podrían formar el núcleo freudiano del psicoanálisis. El “freudismo” propiamente tal, como zona específica comienza desde el momento en que se puede hablar de un cuerpo de presuposiciones y de ideas que determinan la aprehensión del contenido que entrega el propio psicoanálisis.

¿Cómo designar ese cuerpo de proposiciones y de efectos que sobredetermina al propio psicoanálisis? Debemos por lo tanto examinar esa segunda definición: el “freudismo” sería *la Weltanschauung propia, incluso nativa, del psicoanálisis*.

Justamente así es como el “freudismo” se ha identificado y construido históricamente, según líneas de fuerza que es importante ordenar aquí.

II. LAS FIGURAS HISTÓRICAS DEL “FREUDISMO”

1. *El freudismo como “ideología”: el juicio marxista*. La crítica marxista soviética es la que, en particular en los años del decenio de 1920, contribuyó a divulgar el término “freudismo”. Uno de los escritos más representativos de esto es el ensayo de Mijail Bajtín,

Freudismo, que aparece en 1927 en Moscú y Leníngrado. Si Bajtín etiqueta así al “freudismo” es porque lo opone a la pretensión científica del psicoanálisis, por eso el “éxito” sirve de síntoma tangible:

¿En qué se basa, pues, ese éxito del psicoanálisis, esa seducción que ejerce en el burgués europeo? Sería ingenuo creer que todas esas multitudes de adeptos entusiastas hayan llegado al psicoanálisis por interés en los problemas que la psiquiatría plantea a sus especialistas... Ellos no conocieron el freudismo por esos caminos (*op. cit.*, p. 86).

Ahora bien, ¿cuál es “el mensaje ideológico del freudismo”?

“Es que –resume Bajtín, el contenido integral de nuestra vida y nuestra obra... todo eso está totalmente determinado por los avatares de nuestra pulsión sexual, y sólo por ellos, el resto no constituye más que los armónicos de la poderosa, la profunda melodía de las pulsiones sexuales (*op. cit.*, p. 88).

El “freudismo” o ideología psicoanalítica está englobado en un mar de fondo que comienza en el paso del siglo XIX al XX, en el cual se reconoce la *Lebensphilosophie*.

Así, el freudismo es situado dentro de una familia ideológica que contiene a Bergson, Simmel, Gomperz, los pragmatistas, Scheler, Driesch, Spengler (¡e incluso Otto Weininger!). La carta común sería un biologismo –que hace de la vida y del instinto los valores dominantes, una desconfianza de la conciencia que hace juego con una minimización de la cultura, en fin, un subjetivismo que da la preeminencia a la psicología sobre el análisis de la objetividad humana. Por lo tanto, para subsumir al “freudismo” en esa *Weltanschauung* vitalista, irracional y

subjetivista, basta con confirmar que la sexualidad y el inconsciente desempeñan un papel análogo al del impulso vital bergsoniano, el organismo simmeliano o gomperziano, la finalidad pragmatista, el “valor” scheleriano o la “entelequia” drieschiana. En pocas palabras, “si lo ‘sexual’ freudiano marca el punto extremo del biologismo en boga, es porque reúne y condensa en una salsa muy consistente todo lo que tiene que ver con el antihistoricismo moderno” (*op. cit.*, p. 93).

Falta preguntarnos –sin embargo– en qué consiste su “novedad”. Es que habría echado abajo el optimismo psicológico y biológico poniendo acento en los conflictos. Pero, a falta de una dialéctica que permitiera pensar la lógica de la contradicción, el freudismo es, en el mejor de los casos, una *Weltanschauung* trágica del alma humana. Bajtín llegará incluso a hacer de la dinámica freudiana la transposición sublimada de ese pequeño “hecho social” o “escenario” que es la “sesión psicoanalítica” –aislado de la dinámica social global.

Éste es “el juicio marxista”, en una de sus formas originales, sobre el “freudismo”: en ese sentido, interesa de muy cerca a la genealogía de la etiqueta doctrinal.

Por otra parte, es preciso destacar la existencia de intentos interesantes para conciliar o reconciliar el freudismo con el marxismo, en la misma época, en la Unión Soviética (que Bajtín menciona para refutarlas). Éstas consisten o bien en tratar de salvar “el logro materialista” (¡inconsciente!) del freudismo, separándolo del resto, comprometido con el idealismo –vale decir, la idea de una “psicología del hombre integral” (A. R. Louria)–, ya sea recuperando el inconsciente en favor de la teoría marxista genérica de formación de las ideologías (B. D. Fridman) –o

bien incluso integrándolo en la psicorreflexología inspirada en Pavlov, lo que da lugar a un extraño “freudismo reflexológico” (A.B. Zalking), lo que Bajtín caracteriza muy bien como “un freudismo sin categoría del inconsciente, sin sexología ni teoría de las pulsiones y, de la partida, sin contenido del inconsciente; sin complejo de Edipo ni complejo de castración, etc., sin ciencia de los sueños, ni “Yo”, ni “Ello”, es decir, un freudismo sin freudismo” (*op. cit.*, p. 210).

En cambio, se puede observar que, en la empresa del marxismo crítico –cuyo ejemplo es la Escuela de Frankfurt–, la empresa asociada con el nombre de Freud se ve implicada de una manera privilegiada. Más allá incluso del uso del psicoanálisis, “el pensamiento de Freud es una de esas *Bildungsmächte* sin las cuales nuestra propia filosofía no sería lo que es”, reconoce Max Horkheimer en una carta a Lowenthal en 1942, después de dos decenios de uso del “freudismo”. La expresión –que se puede traducir literalmente por “poder de formación”– expresa de maravilla el estatus privilegiado del “freudismo”. Se podría hablar en este sentido de “freudomarxismo”, concebido no como síntesis del pensamiento de Marx y del de Freud, sino como referencia a dos “subjetividades teóricas” mediante las cuales la conciencia de la Teoría crítica toma forma (cf. *infra*, p. 165).

2. *El freudismo como “doctrina” en el pensamiento francés.* Lo que más incide en la separación de Freud del psicoanálisis, en la tradición francesa, es la oposición sistemática introducida en particular por los filósofos entre *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana*, tal como lo elaboró Roland Dalbiez (1949). De hecho, este autor parte de un reproche dirigido al

propio Freud: el “psiquiatra vienés”, que considera que su sistema es un bloque intangible y no separa claramente su *método* de su *doctrina*.

Y como causa: Dalbiez ve allí un “vicio de perspectiva” que desemboca en la presentación de “teorías científicas”, e incluso “construcciones metafísicas” “en el mismo plano que el de los hechos”. En consecuencia, se trata de separar lo bueno (los hechos) de lo malo (la especulación freudiana). En pocas palabras, “el pensamiento de Freud”, su “sistema”, se manejan como suplementos que comprometen a su método, cuyo núcleo científico puede “salvarse” –ipor medio del *realismo* de Meyerson!

El prototipo de este enfoque, vulgarizado, se encuentra en el breve estudio del doctor J. Laumonnier, publicado en 1925, *El freudismo. Exposición y crítica*.

El autor opone el psicoanálisis como “método de investigación psicológica y de tratamiento de las neurosis”, al Freudismo (escrito con una mayúscula reprobatoria) como “vasta doctrina”, como extensión sistemática de la psicopatología “a la interpretación de los hechos de la vida común y de los sentimientos del hombre” a partir de “la significación erótica oculta”, lo cual viene a ser como hipotecar los resultados por la doctrina que primero se piensa aparte, como una serie de prejuicios –lo que desemboca en una “crítica del freudismo” en forma debida. Así, nos preguntamos: “¿cómo es, pues, posible que Freud se obstine en encontrar, mediante desvíos a veces sin duda muy singulares, una acción erótica preponderante, si no exclusiva...?” El “pansexualismo” freudiano se relaciona a la vez con “la escatomanía propia de la raza germánica” (!) y “el puritanismo protestante” que justificaría su éxito en los “países de lengua inglesa”; se comprende que “nues-

tro espíritu de fineza y nuestro sentido crítico hayan alejado a muchos de nuestros psicólogos y de nuestros médicos de la aceptación lisa y llana del freudismo, cuyo carácter artificial y aventurado no ha dejado de sorprenderlos”. En pocas palabras, “no se puede tomar en serio ni la doctrina, ni el método de Freud, ambos sostenidos dentro de un círculo vicioso de hipótesis no verificables”: pero se pueden salvar algunos “materiales” de “esta construcción artificial”. Así, el freudismo es una religión oscurantista que puede “excitar la curiosidad perversa del público”: por ello, hay que conocerlo “para estar prevenidos”.

Por fortuna era posible otro destino: el de tomar en cuenta la especificidad del aporte de Freud, así sea independientemente del psicoanálisis –se deja a Freud jugar contra el análisis o remitir al análisis una objeción de fondo dirigida al pensamiento de Freud. Es el sentido del enfoque de Jean Hippolyte a mediados de los años cincuenta. Al ver en “el psicoanálisis de Freud” (redundancia significativa) el punto de partida de una “revolución en el ámbito de la antropología y de las ciencias humanas”, Hippolyte intenta extraer de la ganga que proviene de la formación del propio Freud, procedente del mecanicismo del siglo XIX, lo que podría ser recuperable para una teoría del sentido de inspiración fenomenológica. Hippolyte, aunque finamente respetuoso del espíritu propio del Freudismo, no oculta su deseo de producir “una especie de promoción del psicoanálisis hacia la metafísica” –cosa que aterrorizaba a Freud por encima de todo. Y, en efecto, ése es el efecto, si no la finalidad de cierto enfoque hermenéutico (Ricoeur) –simétrico a la relectura anglosajona del psicoanálisis como teoría de la identidad del comportamiento *contra* el freudismo.

3. *Freudismo y antifreudismo: la cuestión de la cultura.* El término “freudismo” también se ha utilizado como designación de una corriente de la cultura que ha tenido como efecto vaciar de sentido a sus ideales. La fórmula más sorprendente se encuentra en Johan Huizinga, el autor de *El otoño de la Edad Media*:

El freudismo, al cual una poderosa fascinación le confería una especie de aparato mitológico, despertó en la generación del siglo XX la consoladora ilusión de haber llegado por fin a comprender. Como supo anular todo, gracias al concepto fácil de sublimación, él fue sin duda alguna el precipicio abierto donde se engulleron las verdades morales (*La crisis de la civilización*).

Este juicio, que desde entonces se retoma de manera regular –sin que necesariamente se cite–, merece ser bien entendido para juzgar la confrontación del freudismo dentro de este registro. Se comprende el lazo entre las dos acepciones peyorativas del “freudismo”: precisamente como “pansexualismo” el “freudismo” seducirá y desacreditará a los “ideales”. Su misterio residiría entonces en ese arte de quitar todas las ilusiones –mejor aún: de transformar todo lo que no es sexualidad en ilusión– cumpliendo una función ilusionadora sin precedentes.

La expresión “antifreudismo” aparece muy temprano como simétrico polémico del freudismo. Mientras Laignel-Lavastine diagnostica una “marea alta casi universal del freudismo” (en *La Médecine*, febrero de 1924), Hesnard habla del “antifreudismo” (*La opinión científica francesa y el psicoanálisis*, 1924).

El número especial de la revista *Le Disque Vert* consagrado a “Freud y el psicoanálisis” (año 2, serie 3, París–Bruselas, 1924) que deja huella en la recepción del psicoanálisis en Francia (y que lleva como

introducción el artículo de Hesnard antes citado) es una ocasión privilegiada para entender, mediante un “corte” situado y fechado, las connotaciones del uso de la expresión “freudismo” al principio. En efecto, el término aparece, paralelamente a la expresión “doctrina freudiana” o “teorías de Freud”, en contextos reveladores:

1] Para servir de estandarte a una empresa exterior al psicoanálisis –particularmente literaria– que habría encontrado en el psicoanálisis, además de una especie de inspiración, una renovación y un enriquecimiento de su método: así, H.-R Lenormand, que pasaba por un verdadero militante freudiano en su obra literaria, declara en una alocución pronunciada en el “Club du Faubourg”: “lo que quisiera mostrarles es la importancia que el freudismo puede tener para nosotros los escritores” (*op. cit.*, p. 71). El “freudismo” aparece entonces, por medio de una suerte de extrapolación del método *stricto sensu*, como el que proporciona “la llave que abre las puertas secretas del alma”, mediante un desciframiento simbólico. La influencia concebida de esta manera pasa por una profunda modificación de “la concepción del hombre”: “El día en que prevalezcan las influencias freudianas –puede afirmar Lenormand–, todo lo que soportamos aún cotidianamente, en la novela o el teatro, nos parecerá superficial o falso” (*op. cit.*, p. 73). 1922 marca una fecha clave de esa promoción del “freudismo” como estética literaria, con la primera representación de *El devorador de sueños* de Lenormand y la reflexión de Gide en su *Diario*: “Freud, el freudismo... desde hace diez, quince años, es lo que hago sin saberlo” (4 de febrero de 1922).

2] El término se emplea dentro del marco de la reflexión sobre la contribución filosófica del psicoa-

nálisis. Al evocar, como conclusión de una reflexión sobre “Freud y la filosofía moral”, la rectificación del antiguo juicio moral de origen cristiano que éste hace posible, remplazado por un “juicio histórico”, Ramón Fernández observa: “Sé muy bien que este último problema sólo está contenido de modo implícito en el freudismo; pero ya es mucho que sea la única doctrina teórica actual que necesariamente implica un problema cuya solución bien podría modificar a profundidad la moral humana” (*op. cit.*, p. 136). Esta referencia en forma de denegación es muy representativa de un uso ambiguo del “freudismo” como puntal de una concepción renovada del mundo... icon la condición de que él mismo sufra una rectificación a fin de que funcione para ese uso!

3] El término se impone cuando se trata de designar el centro de la empresa y de convertirla en una “clave”. Así es como J.-C. Grenier afirma: “La ambivalencia de los sentimientos, ése es según nosotros, el núcleo del freudismo” (*op. cit.*, p. 141). ¡En esta ocasión, Freud es caracterizado como “un ‘mostrador’ del pecado original”!

4] Sirve para denominar la corriente y la moda de las que es portador: “He seguido con curiosidad la sorprendente boga del freudismo en Francia, boga que no tiene más parangón que el del bergsonismo, alrededor de 1910”, cuenta Paul Dermée (*op. cit.*, p. 178), en un contexto significativo donde se habla de “la Iglesia de Freud” y donde éste es presentado como un nuevo Aristóteles.

5] El término se impone como peyorativo, incluso como descrédito en sí entre aquellos que, consultados, expresan una negación de cientificidad y de interés: “Sin ignorar el freudismo –escribe Étienne Rabaud, profesor de biología en La Sorbona–, no me he ocupado de hacer un estudio profundo de él;

el examen limitado que he podido hacer no me provoca ningún deseo de continuar. Mis hábitos mentales chocan fuertemente con interpretaciones cuyo lazo con los hechos no percibo y me veo obligado a no tomar esta doctrina en serio (*op. cit.*, p. 185).

6] Por último, cabe observar una distinción en los defensores (mitigados) del psicoanálisis, entre las propias teorías de Freud y lo que se ha acreditado como “freudismo”. Así, al evocar el sexualismo y el simbolismo molestos, Y. Le Lay cree tener que precisar: “son abusos fáciles de remediar y que no justifican en nada la reprobación que afecta al freudismo”: (*op. cit.*, p. 196). El freudismo de algún modo sería “el esnobismo freudiano” (Robert de Traz, p. 197), que habría que distinguir de la posición del propio Freud.

La “dominante” en este uso del término es, una vez más, la identificación del freudismo con el *pansexualismo* –lo que exigirá un examen (*infra*, cap. III, p. 95 ss.)– que introduce casi mecánicamente la idea de sobreestimación del móvil sexual.

No es inútil recordar aquí que el auto de fe de las obras de Freud por parte de los nazis se hizo igualmente con base en esto. Freud resume el problema con el humor propio de lo trágico de la situación: “me dijeron que el psicoanálisis se oponía a su *Weltanschauung* y supongo que así es” (palabras recogidas por el *New York Times*, en Reik, *Treinta años con Freud*). ¡Thomas Mann vería en la marcha de Hitler por Viena un símbolo de la venganza del nacional-socialismo sobre la capital del psicoanálisis! El freudismo sirve de estandarte literario como lo señalará Lenormand:

Entonces pesábamos al ser humano, de manera bastante ingenua, con las balanzas del freudismo, que yo acababa

de descubrir en la excelente traducción estadounidense de Brill. Las teorías del psiquiatra vienés proyectaban claridades reveladoras sobre la vida del alma. Me parecía avanzar siguiéndolo en el dédalo de la conciencia, provisto de una antorcha inextinguible. Nuestro mundo interior, el de los otros, los escritores, los artistas, un gesto, un sueño, un lapsus, pasábamos todo por el tamiz de la nueva doctrina... la llave mágica del análisis abrió para nuestro ocio cámaras secretas, llenas de tesoros y monstruos. Nosotros éramos sus visitantes devotos y asiduos (*Les confessions d'un auteur dramatique*, Albin Michel, 1949, t. 1, p. 261).

El “freudismo” proporciona, pues, las “balanzas” y la “llave”, como “doctrina” –para un mundo interior que se convierte en una religión “psicoliteraria”. De hecho, el freudismo adquiere derecho de ciudadanía por sus relaciones con Thomas Mann, Stefan Zweig o Romain Rolland. Pero esto es porque, paralelamente a una profunda resistencia al contenido del psicoanálisis, se utilizaba un “freudismo” vulgarizado para equipar de alguna manera al imaginario social. Un curioso episodio de esta transformación del freudismo en “signo cultural” es su intento de llevarlo a la pantalla, a mediados de los años veinte. En diciembre de 1924, el productor Samuel Goldwyn proponía rodar una película sobre amores célebres con un presupuesto de 100 000 dólares, en colaboración con Freud, en espera de poner los descubrimientos del freudismo a disposición del gran público, lo que recibió un rechazo inmediato de Freud (*New York Times* del 24 de enero de 1925). Cuando en junio de 1925 Karl Abraham le informa sobre un proyecto –que se realizará sin la participación de Freud– de producción de una película –*Los misterios del alma* de Pabst (1926)–, Freud se volverá a negar con el siguiente argumento: “Mi principal objeción sigue siendo que no me parece posible

hacer de nuestras abstracciones una presentación plástica que se respete un poco” (carta del 9 de julio de 1925, en S. Freud, K. Abraham, *Correspondance*, p. 390).

En diversos registros –periodístico, cinematográfico y, pronto, publicitario– aparecía así una “presentación plástica” del freudismo que tuvo mucho que ver con la instalación de estereotipos.

El uso vulgarizado del término “freudismo” sirve, por último, para designar el efecto mágico y/o nocivo de esa “poción” inventada por Sigmund Freud, especie de Doctor Fausto, susceptible, no se sabe por qué misterioso poder de doble rostro, itanto de curar como de perjudicar!

Un curioso documento es la reacción del *Figaro* a la muerte de Freud, en septiembre de 1939: “Si el freudismo ha curado neurosis, parece también que para muchos psiquiatras también ha creado y causado víctimas.” Se puede observar que es aquí, aunque parezca imposible, “el freudismo” el que supuestamente produce la curación y crea... misteriosas enfermedades peligrosas.

En pocas palabras, el freudismo en sí sería un síntoma e incluso una enfermedad...

4. *Neofreudismo* y “regreso a Freud”. Ahora podemos juzgar el aporte del “regreso a Freud”, pregonado por Jacques Lacan (1901-1981), a la problemática anterior.

Se puede percibir sin problemas la posición lacaniana como un neofreudismo que enriquece los usos más “positivos” del término. Ahora bien, en el examen de esta operación, en especial en sus manifiestos de los años cincuenta, se aprecia que justo lo que se vuelve imposible es cierto uso del “freudismo” –precisamente aquel que hace del nombre de Freud

la ilustración de una *Weltanschauung* (psicosexualista). La salida de Lacan fuera de la problemática de un “freudismo” y un “antifreudismo” –que se oponen en la evaluación, pero no en la identificación de una “visión del mundo” acreditada por el psicoanálisis– se realiza por medio de una modificación de la posición del *nombre propio* (Freud) en relación con la disciplina (psicoanálisis). Lo que aparece en primer plano es la especificidad de la operación de fundación –de un “campo” propio– dotado de sus constricciones inalienables y, de manera correlativa, la referencia al *texto* –de algún modo *firmado* Freud– por el cual esta operación tiene efecto.

Considerada a través de su incidencia en la cuestión que nos ocupa, esa relectura lacaniana del texto fundador se manifiesta y, al menos, se simboliza mediante la obsolescencia del término “freudismo” –en la medida en que es hipotecado por este uso. En cambio, lo que se instala es un nuevo régimen del epíteto “freudiano”: el que aparece en el título de la conferencia dictada en 1955 en Viena: “La cosa freudiana o Sentido del regreso a Freud en psicoanálisis” (*Escritos*, Siglo XXI, 1984, p. 384). En contraste con la connotación subjetivista del freudismo, lo que, sin lugar a dudas pasa a primer plano, es “la cosa” promovida por Freud, donde el nombre propio llega a la posición de *predicado* metonímico de esa “cosa” que él sirve para nombrar. Denominación que da su sentido de referencia viva a un “regreso a Freud en psicoanálisis”. Expresión que podría parecer irónica, si de manera precisa el destino anterior del “freudismo” no pudiera acreditar esa enajenación del psicoanálisis, su salida fuera del nombre propio. Por lo tanto, se trata de volver al *nombre* en su “propio”, para activar su “sentido” en el seno mismo de la práctica del psicoanálisis –algo de lo que el

freudismo tomaba nota confusamente como una necesidad, a la vez que lo hipostasiaba en visión del mundo sobredeterminando el psicoanálisis, hipotecando al mismo tiempo su objetividad. Así, con el mismo movimiento, Lacan reivindica la afiliación del psicoanálisis a “la ciencia” y a su *sujeto*, dejando abierta la cuestión de la relación de *esta* ciencia denominada por Freud con la *episteme* como tal.

Desde este punto de vista, el “regreso a Freud”, en lugar de un repliegue, traduce la necesidad de un imperativo que parafrasea la fórmula freudiana: ahí donde estaba Freud debe (re)aparecer el psicoanálisis. El “freudismo” no tiene que “duplicar” el saber analítico: es el verbo vivo del psicoanálisis como ciencia de los procesos inconscientes. “Ser freudiano” implica, en esta misma medida, mantenerse a la altura de esa tarea de producción de una ciencia sujeta a *su objeto*. Una repercusión indirecta fue la referencia al “freudismo” como la exigencia de autenticidad del “referente” – verdadera mutación semántica del término, donde pesa una exigencia epistemológica: dar derecho a su especificidad.

Éste es, cabe observarlo, el *punto de partida* de la operación lacaniana, que enseguida se desplegó como una empresa para dar acceso al “saber freudiano” a un estatus propio –mediante la referencia a la trilogía imaginario-simbólico-real– y la escritura de los “matemas” que rompen con esa referencia aún “mitológica”. Dentro de los límites de esta obra, nos conformaremos con *apuntar* las “reactivaciones” lacanianas de las emergencias metapsicológicas freudianas (*infra*, pp. 78, 101-102, 104).

III. BALANCE: EN BUSCA DEL “FREUDISMO”.

GENEALOGÍA DEL FREUDISMO Y ARQUEOLOGÍA DEL PSICOANÁLISIS

El sondeo anterior en el uso del término y de la categoría de “freudismo” en su fuente, selectivo y representativo a la vez, nos permite observar en qué contextos está implicado y qué posturas se dibujan.

En el centro, la atribución de una “visión del mundo” al psicoanálisis de entrada sirve de evaluación, necesariamente contradictoria por lo demás, como *Lebensphilosophie* o bien integrada dentro de una síntesis con otro nombre propio; como materialismo reductor o como “idealismo” de móviles inconscientes; como subversión de los “ideales” o síntoma de la crisis de la cultura; en fin, como solidario de una nueva estética y precursor de nuevos ideales. En particular, una de las repercusiones del cuestionamiento de Jacques Lacan es haber vuelto a llamar la atención con respecto a las obligaciones propias del “campo freudiano”. No obstante, sucede que, por razones tanto históricas como epistemológicas, el término vuelve a colocar una ambigüedad que nos remite sin cesar al origen de la empresa freudiana.

En pocas palabras, la referencia al freudismo, siempre sobredeterminada, disimula una cuestión que hay que redescubrir de alguna manera dentro de su frescura, la del “momento freudiano” del psicoanálisis. El “freudismo” debe, pues, desprenderse delicadamente del psicoanálisis no para oponerse a él sino para asir su estructura singular de adherencia a la materia “psicoanalítica”. Esto compromete el origen del psicoanálisis –puesto que esboza una arqueología del mismo–, y también su futuro –en la medida en que el ser freudiano del psicoanálisis

compromete el asunto de su transmisión. Medio de entender por qué Freud se vuelve a introducir de acuerdo con el aforismo de Schnitzler, como lo que es crónicamente nuevo en el psicoanálisis.

La exploración precedente del campo semántico del término y de la construcción histórica de sus usos, de algún modo nos dicta las articulaciones de esa genealogía de la empresa vinculada con el nombre de Freud, asociada íntimamente con la arqueología de su creación, “el psicoanálisis”. Conforme a la imagen evocada en el instante del “bloque mágico”, se trata de desplegar el efecto del freudismo como estructura afiliada al psicoanálisis que permite volver a actualizar sus efectos sin cesar.

Así, en una *primera parte*, habrá que tomar en cuenta el avance del freudismo como fundación de “conocimiento” de los procesos inconscientes: ahí está el núcleo que permite situar al freudismo en relación con la idea de “visión del mundo” –que, lo hemos visto, sirve para definirlo– y por ende para situarlo en relación con la “ciencia” y el efecto que ahí determina (metapsicología). Saber cuyo objeto, problematizado así, es la sexualidad.

La segunda parte abordará el efecto del freudismo como *praxis* en el terreno de la teoría de las neurosis, la terapia y lo que hace del freudismo la referencia subversiva de la *scientia sexualis*.

La tercera parte deberá mostrar al freudismo en práctica dentro de la *Kultur*, cuyos malestares, síntomas y obstáculos habrá de diagnosticar.

Este triple efecto obedece a una escanciación a la que da derecho esta indagación. En la medida en que el freudismo es al mismo tiempo: 1] el momento de “psicología de las profundidades” dentro del saber de la psique; 2] el momento de la neurosis, enfermedad psicosexual en la *praxis* del síntoma; 3] el mo-

mento de recordar el origen en la cultura, interpela respectivamente a la psicología y a la filosofía, a la terapia y a las ciencias sociales. Según el interés, uno podrá remitirse a una de estas tres partes, sin olvidar que el “freudismo” sólo adquiere su significación antropológica dentro del trazado de un movimiento que hace que estos tres “mundos” se comuniquen, problematizándolos uno por uno. Así, de algún modo veremos proyectarse la huella que representa “el freudismo” dentro del mapa de significaciones de la modernidad.

PRIMERA PARTE

FREUDISMO Y SABER DEL INCONSCIENTE

A partir de su efecto sobre el saber es como, en primer lugar, se puede tomar la medida del efecto del freudismo. De alguna manera movimiento de catarsis, mediante el cual rechaza la veta de “visión del mundo” con la cual lo identifican. Pero, por el hecho de *no* querer ser “visión del mundo”, el freudismo abre la vía a la metapsicología, esa “vía regia” de acceso a su identidad epistémica.

FREUD CONTRA EL “FREUDISMO”, VISIÓN DEL MUNDO

El propio Freud jamás da crédito a la idea de un “freudismo” que se oponga al psicoanálisis. Así, al presentar, en 1909, el psicoanálisis a su auditorio estadounidense señala: “Parto del supuesto de que debo ese honor solamente al enlace (*Verknüpfung*) de mi nombre con el tema del psicoanálisis, y por eso me propongo hablarles de este último” (“Cinco conferencias sobre el psicoanálisis”, *GW*, VIII, p. 3 [Amorrortu, 11, p. 8]).

En esto hay que ver un mensaje preciso: psicoanálisis es el tema (*Thema*) y Freud el nombre (*Name*). Entre ambos no hay sino una relación de “anudamiento”.

I. EL NOMBRE PROPIO DEL PSICOANÁLISIS

Freud emplea a propósito una palabra muy fuerte para designar su relación con el psicoanálisis, la palabra “creación” (*Schöpfung*): “Si en lo que sigue hago contribuciones a la historia del movimiento psicoanalítico –leemos en las páginas preliminares de *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*, en 1914–, nadie tendrá derecho a asombrarse por su carácter subjetivo ni por el papel que en esa historia cabe a mi persona. En efecto, el psicoanálisis es

creación mía..." ¿Quién podría hablar con mayor conocimiento de causa que aquel que lo trajo al mundo?

Pero el creador no dejó de borrarse ante su creación y no dudó en aquel texto –*Breve informe sobre el psicoanálisis* o *El método psicoanalítico de Freud* (1904)– en exponer sus propias teorías hablando de sí mismo en tercera persona. Cabe ver aquí la voluntad de dejar que el psicoanálisis exista por sí mismo. Es el problema de la "autopresentación" (*Selbstdarstellung*) –término que conjuga el anonimato y la singularidad.

Es preciso recordar que este texto de Freud apareció en una compilación titulada *Die Medizin der Gegenwart in Selbstdarstellungen* [*La medicina del presente en autopresentaciones*] y publicada bajo la dirección de L. R. Grote: allí Freud presentaba su propia contribución, al igual que los otros colaboradores (Gottstein, Heubner, v. Kries, Much, Ortner). Al traducirla al francés como *Ma vie et la psychanalyse* [*Mi vida y el psicoanálisis*], María Bonaparte zanjó hábilmente la dificultad, pero resolviendo con demasiada facilidad lo que para Freud es justamente un problema. El título de la última traducción francesa, *Sigmund Freud présenté par lui-même* [*Sigmund Freud presentado por sí mismo*], da cuenta del problema pero se resuelve con una paráfrasis: se trata de una "autopresentación" *firmada Freud*, ni más ni menos. El nombre propio está en la firma, no en el título. Más allá de la coyuntura del libro colectivo hay aquí una parábola del vínculo del psicoanálisis con el nombre propio de su creador. Freud deplora que, en sus autoexposiciones de presentación, "de la naturaleza del objeto haya resultado que se trataba más de mi papel personal, de lo que el uso quisiera o de lo que parecía necesario". Freud lo expresa de

una manera tan lúcida como sabrosa: "Dos temas recorren el presente trabajo: mi peripecia de vida y la historia del psicoanálisis. Están unidos del modo más estrecho" (Posfacio de la *Selbstdarstellung*, 1935). En consecuencia, si la presentación objetiva debe ser "historizada" por una presentación biográfica es que, como él lo dice con un sobrio lirismo, se trata de mostrar "cómo el psicoanálisis se convirtió en el contenido de mi vida". De ahí el imperativo: "no merece interés nada de lo que me ha sucedido personalmente si no se refiere a mis vínculos con la ciencia". Paradójicamente, esto implica identificar a la vez el psicoanálisis en su génesis con el "destino vital" (*Lebensschicksal*) de la persona Freud, insistiendo en su papel de descubridor.

Se conoce la profesión de fe de conquistador contenida en la carta a Fliess del 1 de febrero de 1900: "No soy ni un verdadero hombre de ciencia ni un experimentador, ni un pensador, sólo soy un *conquistador* [*sic*], un explorador..., con toda la curiosidad, la audacia y la tenacidad que caracterizan a ese tipo de hombres. Generalmente a esas personas sólo se les reconoce un valor si triunfan, si realmente descubren algo: si no, se les margina" (citado por M. Schur *La mort dans la vie de Freud*, Gallimard, 1975). Sobre el sentido de esta posición en general, remitimos a nuestra contribución, "Les grandes découvertes de la psychanalyse", en *Histoire de la psychanalyse*, Hachette, 1981, p. 137 ss. ¡Y si el inconsciente se asimilara con una *terra incognita*, el significante freudiano debería estar tan estrechamente asociado al psicoanálisis como el nombre de Américo Vespucio a América!

La biografía ideal de Freud lo presentaría como "fundador" en una frase: ¡S. Freud nació (1856), creó el "psicoanálisis" (1896), lo llevó hasta su madurez y murió (1939)!

Debemos recordar aquí los grandes momentos de esa existencia, relacionándolos con la génesis del “freudismo”.

Nació el 6 de mayo de 1856 en Freiberg, Moravia, hijo de Jacob Freud (1815-1896), comerciante de textiles, y de Amalia Nathansohn (1835-1900), habiendo llegado a Viena con su padre (1860), Sigmund Freud comenzó sus estudios de medicina en la Facultad de Viena en 1873 y obtuvo el grado de Doctor el 31 de marzo de 1881. Por medio de sus maestros, Ernst Brücke y Theodor Meynert, se familiarizó con el método científico, anatomofisiológico. De 1884 a 1887, trabajó sobre los efectos de la cocaína.

1] Con algunas pistas sobre la histeria y al descubrir la hipnosis, por medio de Joseph Breuer, pudo persuadirse de la importancia de una terapia catártica (cf. el caso Anna O., alias “Bertha Pappenheim”) tratada por Breuer en 1880-1882. Al visitar como soldado-docente en neuropatología a J.-M. Charcot (1885-1886), en Salpêtrière, y más tarde a Bernheim, en Nancy, para profundizar en la idea de sugestión, Freud se puso a practicar la hipnosis hasta 1897, fecha en la que pasa a la práctica de la “cura de lenguaje”. La palabra “psicoanálisis” aparece en 1896 (oficialmente en un texto publicado en francés, *La herencia y la etiología de las neurosis*).

Gracias al intercambio epistolar –transferencial– con su amigo Wilhelm Fliess, otorrinolaringólogo berlinés, Freud pudo llevar a cabo ese engendramiento de una “ciencia nueva” que sale a la luz simbólicamente en 1900 (con *La interpretación de los sueños*).

2] Se puede fechar el nacimiento social del “freudismo” en el momento en que termina el periodo de nacimiento del psicoanálisis y se vuelve objeto de transmisión –es decir, entre 1902, fecha del modes-

to nacimiento del “círculo “primitivo” de la Sociedad Psicoanalítica Vienesa, y 1906, fecha del encuentro con C. G. Jung. Tal vez su consagración simbólica sea el viaje a Estados Unidos donde Freud, que lleva al “Nuevo Mundo” su “mensaje” (su “peste”, como le dice a Jung en el barco), siente que nace el “freudismo”. Pero fue necesaria la ruptura con Max Adler (1911) y Jung (1912) para que Freud se diera cuenta de que la lealtad al psicoanálisis suponía una fidelidad a un mensaje cuyo conservador, mal que bien, es él, a través de la Asociación Internacional de Psicoanálisis fundada en 1910 en el Congreso de Nuremberg. El texto mayor de este mensaje está constituido por aquellos *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) que asocia al freudismo con un “sexualismo”.

3] El “freudismo” se confunde desde entonces con la historia de la recepción del psicoanálisis. Las modificaciones de la teoría –teoría de la libido, narcisismo y pulsión de muerte, durante un cuarto de siglo (*infra*, p. 75)– ponen cada vez más en evidencia el sentido del combate histórico de Freud. Hacia 1917, el psicoanálisis ha alcanzado su coherencia propia –lo que simbolizan las *Conferencias de introducción al psicoanálisis*. Paralelamente, al intervenir en el campo de las ciencias sociales –desde *Tótem y tabú* (1913)–, Freud manifiesta las ambiciones de “su ciencia”.

4] Hay que situar un último giro en los años del decenio de 1920. *Más allá del principio de placer* manifiesta la impronta de la investigación freudiana sobre el psicoanálisis. El “freudismo” entra en su fase de reconocimiento irresistible –en el centro mismo de las “resistencias”. El ensayo de Thomas Mann sobre *Freud y el pensamiento moderno* (1929) –descubrimiento de una *posición* del freudismo en la mo-

dernidad— y la atribución del premio Goethe (1930) son el símbolo de esto, así como los homenajes por su octogésimo aniversario (1936). En cambio, los vanos esfuerzos desplegados por los amigos de Freud para que se le atribuyera el premio Nobel (entre 1927 y 1938), paralelamente a la lucha del propio Freud contra la enfermedad (de 1923 a su muerte en septiembre de 1939), confirman el antagonismo del freudismo y de las “convenciones”: entre el freudismo y el mundo no se habrá dado un *happy end*—aquel del que Freud se regocijaba amargamente como la prueba de que “siete octavas partes del mundo” siguen siendo hostiles al psicoanálisis...

Aquí tocamos el *mito fundador* freudiano, es decir la versión autorizada por Freud de una especie de revelación de un mundo que se descubre bruscamente a los ojos del observador.

Así es como hay que entender la confesión a propósito del engendramiento de *La interpretación de los sueños*: “Un *insight* como éste no nos cabe en suerte sino una sola vez en la vida” (prólogo a la tercera edición inglesa de la *Traumdeutung*, 1932, citado por Jones, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, I, p. 374). Ante esta “visión”, ¿no hace falta un “visionario” que le atribuya su nombre? Una ilustración más que anecdótica de esto es el fantasma de Freud que confía a Fliess: “¿Verdaderamente crees que algún día habrá sobre la casa (de Bellevue, cerca de Viena), una placa de mármol sobre la que se pueda leer: ‘¿En esta casa se le reveló al Dr. Sigmund Freud, el 24 de julio de 1895, el misterio del sueño?’” (carta del 12 de julio de 1900, en *Los orígenes del psicoanálisis*). ¿Cómo la placa del fundador podría no marcar entonces su “fundación”?

Se observará que la idea misma de un “regreso a Freud” se puede legitimar a partir de esa ambición

de (primera) fundación manifestada por el propio Freud. También esto es lo que le da a Freud la impresión de un "destino por cumplir".

- Sobre este tema, que da una dimensión "trágica" al freudismo, remitimos a nuestro análisis de las circunstancias del "destino" en Freud, en *L'entendement freudien, Logos et Anankè*, 1984.

Al poner por delante, en todas las exposiciones de presentación del descubrimiento psicoanalítico, el nombre de Breuer, Freud parece sugerir que el psicoanálisis también habría podido apoyarse en otra subjetividad (¡un "breuerismo", por ejemplo!). Pero justamente lo que le falta a Breuer es una virtud precisa: el valor en sentido "faustiano" (o de "conquistador").

Freud lo expresa magníficamente en la célebre carta del 2 de junio de 1932 a Stefan Zweig, donde subraya la deserción de Breuer frente a la explosión de la verdad sexual dentro del síntoma histérico, a propósito del fantasma de embarazo de Anna O. Si dejó caer la llave que abría "las puertas de las Madres", diagnostica Freud, es porque "en él no había nada de faustiano".

Se puede reconocer el *sapere aude* ("atrévete a servirte de tu razón") de la Ilustración (*Aufklärung*). Es el movimiento mismo de la razón como afirmación de sí. A través del "valor" que demuestra para soportar la tarea de decir el inconsciente, el freudismo "deja huella". De allí la ambición de Freud de ser un pensador-por-sí-mismo, en el sentido más fuerte (*Selbstdenker*), ávido de traer a la luz lo nuevo (*rerum novarum cupidus*, según la expresión de Max Schur).

II. EL PSICOANÁLISIS NO ES LA “VISIÓN DEL MUNDO” FREUDISTA

Freud no deja de recordar que el psicoanálisis *no* es una *Weltanschauung*. La exposición más completa se encuentra en la última de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*.

Allí encontramos articulados tres enunciados cuya lógica debemos apreciar bien:

1. No hay *Weltanschauung* psicoanalítica.
2. El psicoanálisis no se adhiere a más credo que el de la “*Weltanschauung* científica”.
3. La idea de *Weltanschauung* como explicación totalizadora es incompatible con el concepto de ciencia.

La proposición [1] enuncia que si se entiende por *Weltanschauung* “una construcción intelectual que resuelve, de manera homogénea, todos los problemas de nuestra existencia, a partir de una hipótesis que comanda el todo, donde, en consecuencia, ningún problema permanece abierto, y donde todo aquello en lo que nos interesamos encuentra su lugar determinado”, el psicoanálisis “es absolutamente inepto para formar una *Weltanschauung* propia...”.

En última instancia, es lo que hay que entender en la expresión “es muy freudiano” (véase *supra*): desde el momento en que se parte del ángulo de la “visión del mundo” sexualista, cualquier centro de interés antropológico “toma su lugar” en la construcción adoptada, fascinante y arbitraria a la vez. Con esto Freud recuerda que ninguna *Weltanschauung* –así sea bajo el nombre de “freudismo”– podría “duplicar” al psicoanálisis.

Entonces, se comprende la proposición [2]: puesto que el psicoanálisis no podría "formar una *Weltanschauung* propia", debe adoptar la de "la ciencia". En otros términos si "el psicoanálisis... es incapaz de crear una *Weltanschauung* que le sea particular", es porque "no lo necesita, es una parte de la ciencia y puede vincularse con la *Weltanschauung* científica". Mejor aún: por una especie de ironía, se introduce la proposición [3] según la cual el término *Weltanschauung* científica" no es sino "un nombre pomposo" y forma una *contradictio in terminis*: en contraste con la unidad positiva pero ilusoria de la "visión del mundo", la ciencia "se señala con caracteres negativos"; pone el acento en la limitación y la frustración del "todo". Por lo tanto, el psicoanálisis, como ciencia, tiene "esencialmente rasgos negativos como la sumisión a la verdad, el rechazo de las ilusiones".

Podemos ir más lejos: "Desde el momento en que conquista un continente nuevo para la ciencia –la de lo psíquico inconsciente–, el psicoanálisis tiene un derecho particular de hablar aquí en nombre de la *Weltanschauung* científica." Incluso tiene el privilegio de defender la ambición contraria de autorizar una "visión del mundo" fundada en la ciencia. Una consecuencia de esta no-ecuación psicoanálisis=visión del mundo es que "por el momento, el psicoanálisis es compatible con diversas concepciones del mundo" (carta del 8 de julio de 1915 a James J. Putnam). Obsérvese que Freud deja aquí la puerta abierta ("por el momento"): "¿Pero acaso ha dicho su última palabra?" Freud no acredita, pues, un "neutralismo" perezoso: en principio el psicoanálisis puede establecer relaciones más o menos legítimas con tales "campos". ¡Lo esencial es no pregonar ninguna "monogamia" en ese terreno y plantear un principio de incertidumbre, que obliga a volver ca-

da vez a los "artículos" relativos a las "aproximaciones"! El hecho es que el psicoanálisis está implicado en la multiplicidad de campos que encuentran "interés" en él y cuyas certidumbres "descompone".

Ellos se encuentran expuestos en el artículo-programa *El interés por el psicoanálisis* (1913): "El interés para... la psicología, la ciencia del lenguaje, la filosofía, la biología, la historia de la evolución, la historia de la cultura, el punto de vista estético, la sociología, el punto de vista pedagógico." (Sobre esta irradiación, véase nuestra edición crítica de dicho texto, Retz, 1980.)

¿Qué significa concretamente la ruptura con toda *Weltanschauung* del Inconsciente realizada por el psicoanálisis? Hay que entender la definición en este sentido: "Psicoanálisis es el nombre: 1] de un procedimiento que sirve para indagar procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías" ("*Psicoanálisis*" y "*Teoría de la libido*" GW, XIII, 211) [18, p. 231]. Así, en lo sucesivo el "Inconsciente" designa una *clase de fenómenos* que remiten al "Inconsciente" al estatus de "cosa en sí". Lo que es objeto de la investigación psicoanalítica son las formaciones inconscientes (sueño, síntoma, actos fallidos, etc.). Freud previene a los analistas de no acreditar la creencia, dentro de su propia interpretación, en ese "misterioso inconsciente" (*Observaciones sobre la teoría y la práctica de la interpretación de los sueños*, 1923).

El "inconsciente" es así de alguna manera objetividad por medio del estudio positivo del *trabajo* en función en esas formaciones. No existe fuera de ese trabajo, de tal modo que el psicoanálisis, como "ciencia" *sui generis*, rompe con cualquier creencia más o menos mistagógica en el Inconsciente. Cabe pensar la traducción de un "contenido latente" por "contenido manifiesto" por medio de "procedi-

mientos” –condensación, desplazamiento. Lo más notable es la homología de los procedimientos de “trabajo” que se ponen en marcha en el sueño y el síntoma, el lapsus y el “chiste”. De algún modo, Freud ve que se escriben los “capítulos” de esa gramática.

III. LA CIENCIA COMO ANTIVISIÓN DEL MUNDO

Aquí es donde hay que ubicar la fidelidad que exhibe el fundador del psicoanálisis a la instancia de la ciencia en el sentido estricto de “ciencias exactas” o “ciencias de la naturaleza” (*Naturwissenschaften*), cuyo prototipo es proporcionado por la física y por la química, como lo significa el término *Psico-análisis*, que pone acento en la *descomposición* de las sustancias y su reducción a elementos más originales. De manera correlativa, la “virtud” analítica es la unilateralidad (*Einzeitigkeit*) –para entenderse literalmente como el acento que se pone en la “parte” en detrimento del “todo”.

En efecto, Freud relaciona ese trabajo, que consiste en reducir la psique a las “mociones pulsionales”, con “el trabajo del químico sobre las sustancias que encuentra en la naturaleza y lleva a su laboratorio” (*Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica*, 1918). Se trata, aquí y allá, de aislar la “materia fundamental”, el elemento “que se ha vuelto imposible de reconocer por su combinación con otros elementos”. El reproche de “pansexualismo” constituye desde este punto de vista un contrasentido epistemológico:

Nuestra unilateralidad (*Einzeitigkeit*) es como la del químico que reconduce todas las combinaciones a la fuerza de la

atracción química. Con ello no desconoce la fuerza de la gravedad; simplemente, deja su apreciación en manos del físico (*Una dificultad del psicoanálisis*, GW, XII, 5 [17, p. 130]).

Aislar así la importancia de las mociones sexuales no significa, pues, que "el hombre no posea más que intereses sexuales".

- Sobre el paradigma epistemológico que subyace en este ideal analítico, véase nuestra *Introduction à la épistémologie freudienne*, Payot, 1981, cap. II, "Le fondement physicaliste", pp. 51-66).

Pero lo que Freud rechaza en la *Weltanschauung*, además de su presunción intelectual, no es otra cosa que su función "afectiva": en efecto, ella tiene como "ganancia" secreta la de reconfortar. Freud opone a esto el rechazo de cualquier "deseo de consolación", confirmación de su apego exclusivo al ideal de "la ciencia", que sólo busca *comprender lo que sucede*.

Cf. en especial la conclusión de *El malestar en la cultura*: "Así, se me va el ánimo de presentarme ante mis prójimos como un profeta, y me someto a su reproche de que no sé aportarles ningún consuelo" (GW, XIV, p. 506, [21, p. 140]); y nuestro comentario en "Freud et la révolution" (*Corps Écrit*, núm. 28, 1989, PUF, pp. 91-100).

Temible compromiso del que Freud da la fórmula negativa:

No se trata en absoluto de admitir algo que sea más divertido o más cómodo y más ventajoso para la vida, sino claramente lo que se aproxime lo más posible a esa misteriosa realidad que existe fuera de nosotros (carta a Oskar Pfister del 7 de febrero de 1930, en *Correspondance*, p. 191).

Es justamente lo que anima la “visión del mundo”: arreglar las cosas en una totalidad de algún modo más “divertida”, “cómoda” o “ventajosa”. En contraste, se trata de ubicarse ante lo real, en su propia aridez.

El hecho de que Freud emita esta posición tan claramente a propósito de la “pulsión de muerte” revela esa noción metapsicológica ejemplar (véase *infra*, p. 149).

Esa referencia al ideal analítico implica toda una elección de “racionalidad”: “¡Siento en ocasiones tan poca necesidad de síntesis! La unidad de este mundo se me antoja algo evidente y que no vale la pena destacar. Lo que me interesa es la separación (*Scheidung*) y la articulación (*Gliederung*) 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” (carta del 30 de julio de 1915 a Lou Andreas Salomé, en *Correspondencia Sigmund Freud, Lou Andreas-Salomé*, México, Siglo XXI, 1968, p. 37).

- Sobre las consecuencias considerables de este punto de vista, véase la introducción de nuestra obra *L'entendement freudien. Logos y Anankè*, *op. cit.*

¡El freudismo se apoya en esa metodología apropiada para su objeto de centrar un saber de alguna manera escópico en algún único “punto oscuro!”

“Ya sé que en el trabajo me impongo pantallas artificiales para concentrar toda la luz en un lugar oscuro...” (carta a Lou Andreas Salomé del 25 de mayo de 1916).

IV. DEL RECHAZO DEL "SISTEMA" AL RECHAZO DEL "ECLECTICISMO"

Lo que contrasta con esta "visión científica del mundo" en esta oportunidad está caracterizado como "*Weltanschauung* mística".

Tenemos una ilustración de esto en una intervención de Freud con motivo de un comentario de *El porvenir de una ilusión* en la Sociedad Psicoanalítica de Viena (como reacción a un comentario de T. Reik):

Muchos pueblos civilizados que se liberaron de la religión se adhieren a esa *Weltanschauung* mística. Ella se apoya esencialmente en una alta estima por lo irracional. Es la *Weltanschauung* del futuro. Personas cultivadas, artistas y científicos la adoptan y sienten el derecho de desdeñar a las otras *Weltanschauungen*. En comparación, la *Weltanschauung* científica es una pobre Cenicienta (según R. F. Sterba, *op. cit.*, p. 94).

En el propio interior del movimiento psicoanalítico en particular tenemos la postura de la oposición de Freud a la empresa de Jung. Este debate se esclarece, más allá de sus complejidades de detalle, si se percibe que el "jungismo" aparece ante el fundador del psicoanálisis como el prototipo de una "*Weltanschauung* mística" del Inconsciente –que se opone radicalmente a la "ciencia freudiana" de los procesos inconscientes.

Más allá de la divergencia de contenido, Freud sitúa su desacuerdo con las "disidencias" adlerianas y jungianas en torno a su naturaleza epistémica: "La teoría de Adler fue desde un principio un "sistema" y es lo que el psicoanálisis siempre había evitado con mucho cuidado" (*Para una historia del movimiento psicoanalítico*). En cuanto a Jung, éste pregona

“una nueva concepción del mundo para todos los hombres”, consignada en “un (*Heilbotschaft*) nuevo evangelio” (GW, x, p. 105 [14, p. 58]). Es notable que estas tentativas, según Freud, estén dirigidas contra la ciencia, arguyendo la “relatividad del conocimiento” –lo que, a cambio, permite alegar un principio explicativo englobador– “complejo de inferioridad” o “inconsciente colectivo” –y que desemboca en un “nuevo sistema ético-religioso” (el primer aspecto está más marcado en Adler, el segundo en Jung).

El contrasentido histórico del “pansexualismo”, esa “consigna grandilocuente” con la que se gratifica la doctrina psicoanalítica (*Tres ensayos*, prólogo de 1920) viene a erigir al freudismo en *Weltanschauung* mística sexualizante.

Esto se aprecia bien en la intercomunicación con Einstein. Este último subraya: “Hasta hace poco tiempo, yo sólo podía captar el poder especulativo de su pensamiento, así como su enorme influencia en la *Weltanschauung* de nuestra época, sin poder formarme una opinión sobre la parte de verdad que ella contenía” (carta a Freud del 21 de abril de 1936), después de haber admitido que a partir de entonces piensa de otra manera. A lo cual Freud replica secamente: “Con frecuencia me he preguntado lo que realmente se puede admirar de ellas si son erróneas [las aserciones freudianas], es decir si no contienen gran parte de verdad.”

El drama histórico del freudismo –para Freud– es que lo representan como una “*Weltanschauung* influyente” en la época (lo que da al psicoanálisis su connotación de “moda”, perceptible hasta en el tema de su “pasar de moda” ulterior), en lugar de evaluarlo en relación con la efectividad de su contenido.

Planteado esto, el *psicoanálisis* reivindica firmemente una coherencia intrínseca de sus logros. El

término designa “una serie de concepciones psicológicas adquiridas por ese medio” (de la teoría de las neurosis), se observará el aspecto “serial” de estas “concepciones” que “aumentan en conjunto para formar progresivamente una nueva disciplina científica” (“*Psicoanálisis*” y “*Teoría de la libido*”, 1923, 3º). Así, la unidad del cuerpo de saber sigue siendo muy esencial para el psicoanálisis. Incluso aquellos que consideran al psicoanálisis como la “visión del mundo” de Freud creen poder beber de ahí arbitrariamente según el humor:

Nuevo es, sí, que en la sociedad científica se ha formado una suerte de paragolpes entre el análisis y sus opositores, gentes que aceptan algo del análisis y hasta se declaran sus partidarios bajo hilarante, cláusulas restrictivas, pero en cambio desautorizan otra parte, cosa que nunca consideran haber proclamado en voz suficientemente alta... Uno toma a escándalo la sexualidad, el otro lo inconsciente; particular desfavor parece despertar el hecho del simbolismo (*Nuevas conferencias*, xxxiv, *GW*, xiv, p. 149 [22, p. 128]).

Contra esa “mitad o cuarto de partidarios” que bautiza como “eclecticos”, el fundador del psicoanálisis recuerda que “el edificio del psicoanálisis”, aunque inacabado, constituye una unidad de la que uno no podría desprender “elementos” a su gusto. Ahora bien, podemos añadir, precisamente la referencia al “freudismo” en ese sentido es la que lleva la refutación más eficaz de ese “eclecticismo”, que viene a ser “una dilución” o una “desintoxicación” de la sustancia analítica (*op. cit.*, p. 205). En otros términos, “la actividad psicoanalítica... no se deja manejar tan fácilmente como los lentes que uno usa para leer y se quita para ir a pasear” (p. 204).

Por este motivo, Freud procede periódicamente a una nueva exposición global de la coherencia evolu-

tiva del psicoanálisis dirigida a algún “tercero imparcial” o “buen entendedor”.

La última palabra de Freud sobre la ciencia analítica es su reivindicación de autonomía. Su divisa es “ Ψ a fara da se”. (“El psicoanálisis se hará a sí mismo”), le recuerda a Jung (carta del 30 de noviembre de 1911). Lo que aquí recuerda, a propósito de la tentación biologista (*infra*, p. 116), vale también para cualquier otra completamente diferente que pudiera afiliar al psicoanálisis a una racionalidad extrínseca. Así, es preciso comprender el imperativo en forma de prohibición: “Yo no soy en modo alguno partidario de fabricar cosmovisiones” (*Inhibición, síntoma y angustia*, GW, XIV, p. 123 [20, p. 91]).

Precisamente en el trabajo *metapsicológico* se construye esa coherencia nativa.

METAPSIKOLOGÍA Y FREUDISMO

Sabiendo que la “metapsicología”¹ constituye la superestructura especulativa del psicoanálisis, ¿se puede decir *mutatis mutandis* que la “metapsicología” constituye la *Weltanschauung* propia del psicoanálisis y, por ende, en cierto modo, el núcleo duro del “freudismo”?

Es revelador el hecho de que Freud, cuando introduce el neologismo hacia 1895, experimente una especie de vaga culpabilidad al consultar a su interlocutor Fliess: “Te pregunto seriamente si para *mi psicología* (las cursivas son nuestras) lleva tras la conciencia es lícito usar el nombre de ‘metapsicología’” (10 de marzo de 1898, *Fragmentos de la correspondencia con Fliess*, Buenos Aires, Amorrortu, vol. 1, carta 84, p. 316). Pero también es para presentarla como una especie de iniciación personal: él habla de sus “inicios en la metapsicología” como dentro de una disciplina que ya existe, aún cuando la ha creado y bautizado (21 de septiembre de 1897, carta 69, p. 193). ¿No es el mismo malestar que aparece veinte años más tarde, cuando destruye los ensayos de *Metapsicología* (1915), que considerará incompletos o demasiado audaces –una vez que tiene la seguridad de sobrevivir a la primera guerra mundial? En el centro del psicoanálisis está el lugar de la creación

¹ P.-L. Assoun, *Introduction à la métapsychologie freudienne*, PUF, “Quadrige”, 1993 y *La metapsicología*, México, Siglo XXI, 2002.

freudiana (se observará la ecuación “metapsicología” = “mi psicología”).

La “pulsión” debe plantearse –como un “X” que estructura el saber metapsicológico: “La doctrina de las pulsiones (*Trieblehre*) es nuestra mitología, por así decir. Las pulsiones son seres míticos, grandiosos en su indeterminación” (*Nuevas conferencias*, GW, xv, p. 101 [22, p. 88]). Su unidad está asegurada por las pulsiones y sus “destinos” –en primer lugar: la represión, ese apartarse del consciente de la *representación*, delegación, con el *afecto*, de la pulsión en la psique. Su efecto mayor es la metamorfosis del inconsciente-principio (prefreudiano) en inconsciente-*sistema* (en el sentido metapsicológico, es decir tópico) dotado de propiedades propias (atemporalidad, indiferencia a la negación, proceso primario –de libre circulación de la energía–, regulación por medio del principio del placer-displacer y primado de la “realidad psíquica”).

I. EL METAPSICÓLOGO Y SU PSICOANÁLISIS

Por la propia necesidad de dar forma al psicoanálisis como saber *sui generis* y para dar derecho a la experiencia que cubre, de alguna manera Freud debe asumir la “función” de “metapsicólogo”. Ahora bien, la *metapsicología* interviene en el momento en el que el material se muestra insuficientemente locuaz.

“Sin un especular y un teorizar metapsicológicos –a punto estuve de decir: fantasear (*Phantasieren*)– no se da aquí un solo paso adelante” (*Análisis terminable e interminable*, GW, xvi, p. 69 [23, p. 228]).

Si se puede hablar de la metapsicología como de una hechicera, hay que reconocer que el metapsicó-

logo, de alguna manera, tiene pretensiones de (gran) hechicero. Pero esta idea visionaria inmediatamente es corregida por la confirmación de que “desafortunadamente, los datos de la hechicera no son ni muy claros ni muy detallados”.

El imperativo metapsicológico está calcado del modelo de las “ciencias de la naturaleza”. Su definición –“Propongo que cuando consigamos describir un proceso psíquico en sus aspectos dinámicos, tópicos y económicos eso se llame una exposición metapsicológica” (*Trabajos sobre metapsicología: Lo inconsciente*, GW, x, p. 281 [14, p. 178])– se refiere al triple fundamento de la concepción de la física. Hemos detallado esta “deuda” en *Introducción a la epistemología freudiana* (Siglo XXI, 1982).

De manera que las “coordenadas” metapsicológicas, por su parte, diseñan el programa y la construcción del “imaginario metapsicológico”. En contraste con la “visión del mundo”, la metapsicología vive de su no-acabar al mismo tiempo formal –no hay presentación metapsicológica completa, aunque Freud se emplee en ello con un éxito sin igual desde entonces– y temporal –puesto que debe re-apropiarse sin cesar del material clínico que, al afluir, exige una modificación de sus “puntos de vista”. Asimismo, la evolución de la metapsicología traza una red de “avanzadas” que Freud renuncia a sincronizar, para mayor ventaja de la clínica. Es posible distinguir aquí tres grandes oleadas –que dan derecho a ese *imperativo de datar* el escrito metapsicológico.

“Puedo darle un consejo: cuando lea trabajos analíticos, tome muy en cuenta la fecha de su composición... Esto es justamente lo que los críticos ignoran: parecería que para ellos el análisis ha caído del Cielo o salido del Infierno, que está fijo, como un bloque de lava, y que no se construye a partir de

un conjunto de hechos reunidos lenta y penosamente al precio de un trabajo metódico” (a Smiley Blanton, 20 de marzo de 1930 en *Journal de mon analyse avec Freud*, pp. 51-52).

La *primera síntesis* se ordena alrededor de una concepción de la libido (infantil) en su dimensión de objeto que hace posible una teoría del conflicto pulsional –fundada en la represión (polo *dinámico*), articulada en torno a una *economía* del principio de placer/realidad y asumiendo una teoría *tópica* de los sistemas consciente, preconsciente, inconsciente. Esta síntesis se elabora, entre el nacimiento de la metapsicología (1895) y las grandes síntesis de *La interpretación de los sueños* (1900) y *Tres ensayos de teoría sexual* (1905).

El *segundo momento* se organiza a destiempo de la introducción del narcisismo (entre 1910 y 1914): en lo sucesivo lo que aparece en primer plano es la condición de la represión por parte del yo –verdadera ruptura que obliga a una reorientación de la síntesis anterior.

El *tercer momento* genera una *segunda síntesis*: ésta se vuelve visible con el “giro de 1920”: introducción de la “pulsión de muerte” que reorganiza una nueva concepción económica de *Más allá del principio de placer*, reorienta el eje del conflicto de las “pulsiones fundamentales” –Eros y Tánatos sustituyen a las pulsiones sexuales y de autoconservación del primer dualismo pulsional (de los años 1910); producción de un modelo conocido con el nombre de “segundo tópico” –yo, ello, superyó en el ensayo *El yo y el ello* (1923); por último, instalación de una nueva concepción del sujeto, la de la “escisión del yo” (*Ichspaltung*) (*La escisión del yo en el proceso defensivo*, 1938).

- Para más detalles sobre esta evolución, véase nuestra contribución “Les grandes découvertes de la psychanalyse” (en *Histoire psychanalyse*, Hachette, 1982, pp. 137-202 y nuestro texto *Psychanalyse*).

En esta evolución de la metapsicología se podrá observar el paso del mundo de *Edipo* al de *Narciso*, luego, de *Tánatos* y una implicación cada vez más audaz del *Phantasieren*. Freud lo expresa muy bien: “Antes, mi manera de trabajar era diferente: tenía la costumbre de esperar a que me llegara una idea. Ahora yo voy a su encuentro...” (carta a Karl Abraham del 11 de diciembre de 1914, en *Correspondance*, p. 150).

La metapsicología, *work in process* por excelencia, debe su fecundidad al hecho de profundizar una coherencia que va a la par con una exploración en “red”. De ahí la posibilidad de poner determinado “momento” en contradicción con otro y de captar su coherencia al mismo tiempo. El sentido *heurístico* del freudismo se apoya en esa recuperación incesante que contiene la lógica de las innovaciones metapsicológicas posteriores.

En efecto, se puede sugerir un “mapeo” de las iniciativas metapsicológicas con las cuales se ligaron los nombres del “movimiento psicoanalítico”. Si pueden leerse en este último nivel como “disidencias” (*infra*, p. 129), también, en el plano metapsicológico, pueden descifrarse como desarrollo del freudismo –aunque la referencia a la obra de Freud mismo muestra la preocupación por mantener una economía interna de los diversos elementos de una síntesis sin igual.

Cada “sucursal” metapsicológica consistió, en efecto, en poner en juego un elemento o un conjun-

to de elementos de la síntesis freudiana contra otros y en fundar sobre ellos un nuevo “imperio”, de poder variable –como el imperio de los diadocos después de la muerte de Alejandro!

1] La primera estrategia consistió en volver a partir del *Yo* para marcar su función autárquica: ya sea en el plano libidinal (Paul Federn), o dentro del marco de una teoría de la “voluntad de poder” (Adler) o, de manera más general, dentro del marco de una teoría de la adaptación o de la identidad (*egopsychology* anglosajona, Heinz Hartmann).

2] La segunda estrategia consistió en “ampliar” la libido haciendo de ella un principio de desciframiento de la psique, así desobjetualizada (Jung) o, al contrario, en hipostasiar el “ello” en principio pulsional (Groddeck) –variedades contradictorias de “monismos”.

3] La tercera estrategia consistió en poner acento en los derechos del *objeto* profundizando la pregenitalidad: es el papel histórico de Melanie Klein (a partir de la vía abierta por Karl Abraham) –lo cual supone una relectura de la “pulsión de muerte”.

4] La cuarta estrategia vino a refundar la experiencia analítica a partir de una traumatología (cf. *El traumatismo del nacimiento* de Otto Rank, 1923), o privilegiando el vínculo maternal (D. W. Winnicott).

Este simple diseño de la coherencia de la evolución para y posfreudiana muestra de qué manera cada uno de los momentos anteriores se vuelve a objetivar para sí mismo: así, la posteridad freudiana habría consistido en volver a poner en juego a Freud contra sí mismo, con todos los recursos de la inventiva. La originalidad de J. Lacan se marca en esa voluntad de volver a asir mucho más el sentido de la *fundación* freudiana como tal.

Se puede observar que, habiendo partido de una relectura del *narcisismo*, momento central de la metapsicología freudiana, como teoría del orden *imaginario* (1936), Lacan volvió a la cuestión de la *prohibición*, que se percibe desde el primer momento, para teorizarla como teoría del orden *simbólico* (Nombre del Padre) (1953) –antes de explorar la vía del objeto– como *objeto a* (que aparece al final de los *Escritos*, 1966). Por ahí se vuelve posible una teoría *topológica* que reposiciona la dimensión de lo *real* en relación con lo imaginario y con lo simbólico, que releva a la racionalidad metapsicológica (en el decenio de 1970). En fin, Lacan elabora una epistemología del “sujeto dividido” y del “Otro” interceptado que radicaliza el último logro metapsicológico freudiano de la “escisión del yo”, mientras que la *teoría del significante* releva la instancia freudiana de la *metapsicología*.

Si hay un “punto de fuga” de ese trayecto, éste se puede encontrar en la actualización de la “escisión del yo” –función *sujeto*– y de la “pulsión de muerte” –función *objeto*.

Es verdad que Freud es avaro con el término *Subjekt*.

No obstante, él designa el desafío mismo de la metapsicología: cuando se interroga sobre la posibilidad de hacer del yo el objeto de una investigación, el término se impone bajo su pluma: “El yo es por cierto el sujeto más genuino: ¿cómo podría devenir objeto?” (*Nuevas conferencias*, XXXI, *GW*, xv, p. 64 [22, p. 54]).

Y como causa: él no se instala en cierto esquema metafísico: parte de un objeto sin sujeto, pero esa “función” no deja de imponerse, hasta en el descubrimiento final cuando, bajo la presión de la amenaza de castración, el “Yo” puede escindirse, a partir

de la coexistencia de dos juicios opuestos –reconocimiento y negación– que quiebran su unidad sintética. Tal vez aquí se encuentre la avanzada extrema de la metapsicología, que de algún modo se enfrenta al descubrimiento de un objeto de la repetición pura (pulsión de muerte, *infra*, p. 149). Ésta encuentra su símbolo en el niño del “juego de la bobina”, que reactiva su “carencia” (cada vez que la madre parte) y que de algún modo ireleva al niño edípico y al niño-Narciso en la genealogía de las figuras metapsicológicas!

II. METAPSIKOLOGÍA Y METAFÍSICA. FREUDISMO Y FILOSOFÍA

La metapsicología tiene la función de operador de retraducción de las “cosmovisiones” en el registro de la “ciencia del inconsciente”. Se trata claramente de “transponer la metafísica a metapsicología” (*Psicopatología de la vida cotidiana*, cap. XII, *GW*, IV, 288 [6, p. 251]). Ahora bien, “la concepción mitológica del mundo” (*Weltauffassung*) no es más que una “psicología proyectada al mundo exterior” (*op. cit.*, p. 287 [p. 251]). Se trata de volver a transformar esa concepción endopsíquica, reflejada en “la construcción de una realidad suprasensible”, en “psicología de lo inconsciente” (p. 288 [p. 251]).

No se trata de producir una interpretación psicológica de la “cosmovisión”, sino de reobjetualizar, en forma *metapsicológica*, esa “psicología” ya cristalizada en la visión del mundo. De alguna manera, ésta *es* una psicología en acto.

El hecho de que la metapsicología vuelva superflua a la metafísica es algo que se desprende indirectamente.

tamente de uno de los diagnósticos más violentos de la pluma de Freud: “Creo que un día la metafísica será condenada como un *perjuicio*, como un abuso del pensamiento, como un *survival* del periodo de una concepción religiosa del universo” (carta a Werner Achelis del 30 de enero de 1927, en *Correspondance*, Gallimard, 1966, p. 407).

Correlativamente se puede comprender qué postura define el freudismo con respecto a la filosofía.

Por una parte, el psicoanálisis se deslinda, en el nombre de la ciencia, de la ambición totalizadora de la racionalidad filosófica. Por ello, regularmente Freud remite la filosofía a la familia de las *Weltanschauungen* pero, a decir verdad, poco influyente, puesto que está reducida a un pequeño círculo de iniciados.

Por otra parte, en cuanto al contenido, Freud siempre subrayó la complicidad de los “filósofos” con el “conciencialismo”, es decir las tesis de la paridad psíquico=consciente.

Su inconsciente (el de los filósofos) era algo místico, no aprehensible ni demostrable, cuyo nexa con lo anímico permanecía en la oscuridad, o bien identificaron lo anímico con lo consciente y dedujeron luego, de esta definición, que algo inconsciente no podía ser anímico ni objeto de la psicología... (*El interés por el psicoanálisis* [13, p. 181).

El psicoanálisis rompe con la negación filosófica de los procesos inconscientes así como con toda “Filosofía del Inconsciente” con la cual comúnmente identifican al “freudismo”.

En contraste, Freud se refiere a ciertos filósofos que, anticipadamente, proporcionan una legitimación al saber psicoanalítico.

En esto, Freud saca fondos de su capital filosófico de la juventud. Se sabe que en el momento en

que descubrió la filosofía gracias al filósofo Franz Brentano (1838-1917), cuyos cursos tomó en la Facultad de Viena (1873-1875), se manifiesta un interés por Platón y Kant, Schopenhauer y Nietzsche, Feuerbach y John Stuart Mill, uno de cuyos textos tradujo. Tradujo también a Gomperz, que le aportó un conocimiento de los filósofos griegos.

Con los filósofos clasificados sumariamente como “irracionalistas”, Freud pudo encontrar una especie de “alianza” a tal punto que pudo ser clasificado dentro de este movimiento. El examen de la filiación revela, no obstante, que Freud trata los filosofemas más proféticos como “intuiciones” que la “ciencia analítica” no llega a confirmar más que mediante un largo rodeo.

- Para la explicación de este punto determinante en nuestra confrontación, véase *Freud et Nietzsche* (PUF, 1980, 1982), así como el capítulo consagrado a la relación privilegiada con Schopenhauer y los temas del sueño, del instinto, de lo arcaico, de la culpabilidad, de la vida y de la muerte en *Freud, la philosophie et les philosophes* (PUF, 1976, 1995) (*op. cit.* p. 255 ss.)

Por otro lado, Freud marca su simpatía por las filosofías que interrogan el anverso de la razón por medio de un racionalismo no menos decidido. Prueba de ello son la confrontación que sostiene con Kant así como con el pensamiento de la Ilustración (Lessing, Lichtenberg).

Estas dos dimensiones de la “galaxia filosófica” freudiana expresan el doble movimiento solidario: por una parte, contra la “sobreestimación de la conciencia” (Nietzsche), recordar las exigencias que abren la vía a un reconocimiento del inconsciente;

por otra, contra cualquier tentación “mística”, afirmar la necesidad de la “antorcha de la razón”.

Lo “que hay que pensar” filosófico de lo cual saca fondos el freudismo se sustenta en algunas máximas firmes:

- *Agnosticismo*, que hace de los fenómenos el único material de conocimiento, al punto de poner al propio “Inconsciente” en lugar de la “cosa en sí”:

“Nos es tan desconocido en su naturaleza interna como lo real del mundo exterior”, declara la *Traumdeutung* a propósito del inconsciente (GW, II-III, pp. 617-618 [5, p. 600]). y Freud le pregunta al filósofo Häberlin si la “cosa en sí” de Kant no era lo que él entendía por “Inconsciente” (según Binswanger, *Parcours, discours et Freud*, p. 275). Cf. nuestro texto *Freud, la philosophie et les philosophes*, p. 222.

- *Dualismo*, que rechaza todas las formas de “monismo”.

De Groddeck a Jung, Freud no deja de perseguir a los “monismos”. Es curioso observar que una de las fuentes de ese antimonismo pudo ser la hostilidad de su maestro de filosofía, F. Brentano, hacia el pensamiento de Spinoza, metafísica de la unidad sustancial por excelencia (cf. carta del 15 de marzo de 1875 de Freud a Silberstein). “Si Freud tuviera que escoger entre las concepciones del mundo de los filósofos, sólo podría calificarse de dualista. Ningún monismo puede borrar la distinción entre las ideas y los objetos que ellas representan” (Sesión de la Sociedad Psicoanalítica del 11 de diciembre de 1912 en *Les premiers psychanalystes, op. cit.*, t. IV, p. 163).

- *Realismo*, que requiere recordar la dependencia hacia la *inmanencia* de la pertenencia material.

Esta posición se resume en la fórmula del dramaturgo alemán Grabbe, tan caro a Freud: “De este mundo no podemos caernos” (*El malestar en la cultura*, GW, XIV, p. 422 [21, p. 66]). Su correlato es una forma de “naturalismo”: “Tengo mucho respeto por el espíritu pero, ¿la naturaleza también lo tiene? En suma, él no es sino un pedazo de ella, y el resto parece poder salir muy bien de ese pedazo” (carta a Oskar Pfister del 7 de febrero de 1930, en *Correspondance*, *op. cit.*, p. 192).

Incluso encontramos en Freud la idea que se oculta tras cada problemática filosófica, “un problema psicológico o aun psicopatológico”.

Esta fórmula se halla en una carta a Max Eitingon del 22 de abril de 1938, consecutiva a una lectura de Chestov: “Usted no imagina hasta qué punto me son ajenas todas estas cogitaciones (*Verkrämpfungen*) filosóficas. La única satisfacción que obtengo es saber que no participo en esa lamentable mezcla de poderes intelectuales. Los filósofos sin duda creen que con esos estudios contribuyeron al desarrollo del pensamiento humano, pero hay un problema psicológico o aun psicopatológico tras cada uno de ellos” (citado por Jones, *op. cit.*).

No se trata, por ello, de reducir la psicología a la psicopatología: él sólo sugiere que el destino del *pensamiento* es el de ser especificado en referencia al síntoma, ese cuadro vivo del pensamiento. El síntoma, en ese sentido, es *un pensamiento* (*Gedankengang*, “serie de pensamientos”) riguroso, incluso la prueba de verdad del pensamiento –algo así como una psicopatológica (véase *infra*, p. 110ss.).

III. FREUDISMO Y “PSICOLOGÍA ABISAL”:

MÁS ALLÁ DEL OCULTISMO Y DEL MISTICISMO

Al tomar en cuenta esta transobjetividad psíquica, es decir, los procesos que llevan *más allá* del consciente, Freud introduce una referencia a las “profundidades”. El psicoanálisis es una “psicología abisal” o “psicología de las profundidades” (*Tiefenpsychologie*). El término, con el peso de una metáfora, no remite a los “lados nocturnos del alma”: designa una ambición explicativa. El psicoanálisis es una sonda en esas “relaciones” inexploradas por la psicología clásica. Se confunde con el instrumento de la racionalidad psicoanalítica, es decir la metapsicología. En la medida en que la *Tiefenpsychologie* parece sugerir la idea de un orden escondido y de alguna manera “oculto”, ¿no roza, en un momento dado en sus bordes, aquello que se refiere al “ocultismo” o al “misticismo”?

“Meta-psicología”, suena al mismo tiempo como “metafísica” y “parapsicología”. Desde su primer empleo por parte de Eliphas Lévi (1856), el término “ocultismo” fue asociado con una especulación sobre las causas ocultas (en el siglo XVI, Cornelius Agrippa hablaba de “filosofía oculta”).

¿El freudismo no acredita “la existencia real de poderes psíquicos diversos de los que conocemos” (definición de ocultismo dada por Freud en *Psicoanálisis y telepatía GW*, XVII, p. 28 [18, p. 169])?

De hecho, entre metapsicología y ocultismo, existe un común “presentimiento simbólico de realidades desconocidas” (carta a Fliess del 9 de octubre de 1896). Pero, por lo demás, la fidelidad indefectible a la exigencia positiva le prohíbe a la “psicología de las profundidades” alabar a esa especie de pasión equívoca por el misterio. Este doble componente de

la actitud freudiana se muestra claramente en confrontación con Jung, cuya inclinación al “estudio de lo oculto” Freud increpa en los años 1910-1911. Es notable que Freud recomendara a Jung hacer de “la teoría sexual” un “bastión” contra el montón de lodo negro... del ocultismo” (según Jung, *Ma vie*, Gallimard, 1966, p. 177). También es la actitud que expresa Hereward Carrington, director del American Physical Institute, especializado en la “Investigación psíquica”: rechazando su colaboración y presentándose como “totalmente profano y novato en el terreno del ocultismo” y sin rechazar “el estudio de los fenómenos psíquicos denominados ocultos”, curiosamente Freud dice que quizás él no escogería otro campo de investigación, si no tuviera que ocuparse del psicoanálisis –declaración que se debe tomar *cum grano salis* (carta del 24 de julio de 1921 en *Correspondance*, p. 364). Sobre una síntesis de la posición freudiana cf. Christian Moreau, *Freud et l'occultisme*, Privat, 1976.

De modo que no es un azar si Freud, en particular en el terreno de los *sueños*, siente la necesidad de confrontarse con el ocultismo, aunque sólo sea para deslindarse.

Es revelador que los escritos en este ámbito se multipliquen en la última fase del pensamiento: cf. *Psicoanálisis y telepatía* (1921), *Sueño y telepatía* (1921), *Sueño y ocultismo* (1932).

Pero, en el fondo, el ocultismo sólo tiene el propósito de “verificar” una creencia ya adquirida. No es sorprendente que los caminos del freudismo y del ocultismo se separen definitivamente.

Al tomar en cuenta dichos fenómenos –como la telepatía, que en el fondo permite dar derecho a la interacción de los inconscientes– el psicoanálisis los lleva a un determinismo psicológico. La “doctri-

na de los sueños” es “una porción de territorio nuevo arrancada a la superstición y a la mística” (*Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, GW, xv, p. 6 [22, p. 7]).

Contra cualquier exceso de *Schwermerei* –especie de fiebre del alma determinada por un estado de entusiasmo visionario–, el fundador del psicoanálisis cierra la ruta a cualquier relectura mística del psicoanálisis. No deja de reconocer, en su examen de la mística como “vivencia” (*Erleben*), la posibilidad de un conocimiento de la alteridad íntima que, por el mecanismo de proyección (*supra*, p. 79), se vive como relación con una alteridad trascendente: “Mística: la oscura percepción de sí del reino que está fuera del yo, del ello.”

Éste es uno de los primeros aforismos de la obra de Freud (1938, GW, xvii, p. 152 [23, p. 302]). La idea se encuentra desarrollada en las *Nuevas conferencias*: “Cabe imaginar, también, que ciertas prácticas místicas consignan desordenar los vínculos normales entre los diversos distritos anímicos de suerte que, por ejemplo, la percepción logre asir, en lo profundo del yo y del ello, nexos que de otro modo lo serían inasequibles” (GW, xv, 86 [22, p. 74]).

La mística es ese autoconocimiento del ello, que de alguna forma duplica el saber psicoanalítico que, por su parte, también quiere tener acceso a esos “*fenómenos* inaccesibles de otra manera” para la conciencia. Pero justamente esas “prácticas místicas” producen un goce que perpetúa la ignorancia, mientras que el psicoanálisis ordena que “aparezca el yo en lugar del ello” (*infra*, p. 120).

La “psicología de las profundidades” es menos análisis de una interioridad que exploración de una *alteridad íntima* que haya que restituir en su objetividad. Proyecto faustiano evocado por A. Paquet de

“desgarramiento de los velos” y de evocación de las “fuerzas plástico-creadoras que dormitan en el inconsciente”. De tal forma que se puede hablar de “realismo” –no en el sentido de lo que se opondría a lo que está “dentro”, sino como pensamiento de lo real como tal. Asimismo, Freud se designa de buena gana como *Forscher* –investigador, en el sentido de aquel que trata de descifrar los secretos de la “naturaleza” siguiendo los pasos de Leonardo da Vinci o de Goethe. La metapsicología es ruptura con la psicología, también en el sentido de que confronta finalmente a “esa misteriosa realidad que existe fuera de nosotros” (cf. la carta a Otto Pfister del 7 de febrero de 1930, ya citada). Él no es desplazado en el sentido de hablar de un “materialismo freudiano”.

- Véase sobre este punto nuestro texto “El acontecimiento freudiano. El objeto metapsicológico”, en Freud (1939, 1989), *Revue Internationale de Philosophie*, 4/1989, p. 461 ss., reproducido en *Introduction à la métapsychologie freudienne, op. cit.*, pp. 15-32.

Ciertamente, la metapsicología necesita “ficciones” pero, por la misma razón, Freud manifiesta una reserva hacia el “ficcionalismo”. Esta teoría del conocimiento había sido divulgada por Hans Vaihinger (1852-1933) en su *Filosofía del como si (Philosophie des Als-Ob*, 1911). Véase nuestra contribución “La fiction comme métapsychologie freudienne: mode de production et de légitimation” en *La fabrique, la figure et le feinte. Fictions et statut des fictions en psychologie*, Vrin, 1987 (*Introduction à la métapsychologie freudienne, op. cit.*, pp. 46-62).

IV. EVOLUCIONISMO E IMAGINARIO METAPSICOLÓGICO: FREUDISMO Y DARWINISMO

El freudismo es conducido a usar un marco como el de la concepción darwiniana, pero no como una “doctrina” cualquiera a la cual el freudismo se quisiera adherir o que incluso pretendiera ilustrar –la perfecta autonomía del psicoanálisis sigue siendo un imperativo categórico. Únicamente se trata de apoyarse en la concepción evolucionista que proporciona al imaginario metapsicológico (*supra*, pp. 73-74) una referencia privilegiada en ese sentido. Freud inscribe la historia del psicoanálisis dentro del “combate histórico” del evolucionismo: nacido en el momento de la aparición de la obra capital de Charles Darwin (1809-1882), *El origen de las especies* (1859), Freud es contemporáneo del famoso proceso de Dayton, secuela de la resistencia al darwinismo.

“Yo ya vivía cuando Darwin dio a publicidad su obra sobre el origen de las especies” (*Nuevas conferencias*, xxxv, *GW*, xv, p. 187 [22, p. 160]). (¡Él tenía tres años!) Cita este manifiesto del evolucionismo entre los diez libros más importantes del conocimiento científico (en respuesta a un cuestionario en 1907). En 1925, en Dayton (Tennessee), John T. Scopes, profesor de enseñanza secundaria, recibió la acusación de adoctrinar a sus alumnos con las teorías darwinianas. De esto, se derivó un proceso. Clarence Darrell, como representante de la defensa y William J. Bryan, partidario del “fundamentalismo religioso” –Scopes fue condenado, pero el darwinismo salió vencedor. Irónicamente, Freud hace alusión a esto en *El porvenir de una ilusión* (1927): “Los norteamericanos, que montaron el proceso de los monos en Dayton, han demostrado ser los únicos consecuentes” (*GW*, xiv, p. 362 [21, p. 38]).

La escucha del poema atribuido a Goethe, *La naturaleza*, que supuestamente determinó la vocación médica de Freud, está en sí misma determinada por ese contexto de difusión evolucionista. Freud lo escuchó dentro del marco de una conferencia popular del zoólogo Carl Brühl.

¿Qué le debe el freudismo al darwinismo? Esencialmente, “una extraordinaria estimulación de la comprensión del mundo” –expresión que se encuentra en la *Selbstdarstellung* a propósito del encuentro del joven Freud con la doctrina de Darwin. Se trata de *Weltverständnis*, que designa un esfuerzo de comprensión objetiva del mundo (vivo), más que de una intuición especulativa (*Weltanschauung*): lo que él designa como “un espíritu sobriamente darwinista” (*Más allá del principio de placer*, GW, XIII, p. 61 [18, p. 55]).

Lo que le interesa a Freud no es la doctrina de la “selección” (el término, por decirlo así, no le pertenece a su pluma), pero sí la referencia a la evolución como modo de comprensión. Es un hecho que el modo de explicación metapsicológico se apoya sin cesar en la idea de un proceso de diferenciación. Este principio desempeña un papel importante en el enfoque genético inherente a la noción de psicosexualidad (*infra*, pp. 99-100). De modo que no es una dimensión metapsicológica más, sino su movimiento general.

Con mayor precisión aún, la idea de una dimensión filogenética (en el plano de la “especie”), correlativa al desarrollo ontogenético (en el plano del individuo) –idea especificada por la embriología, siguiendo las huellas de Darwin, por medio de su discípulo alemán Ernst Haeckel (1834-1919)– desempeñó un papel esencial en el modo de pensar freudiano.

Aunque en su obra Freud no cite a Haeckel (hecho en sí sorprendente), autor de la *Ley de la recapitulación de la filogénesis por la ontogénesis*, se sabe que lo leyó desde sus estudios de medicina: véase una alusión en una carta a Édouard Silberstein del 20 de septiembre de 1874: “Confieso que si te interesas en las *Darwiniana*, te enviaré el libro de Haekel” (en *Lettres de jeunesse*, Gallimard, 1990, p. 118).

También en Darwin, Freud encuentra el “signo” que le permitirá “desentrañar la naturaleza de esta antigua culpa” que es el “asesinato del padre” (*De guerra y muerte. Temas de actualidad GW*, x, pp. 345-346 [14, p. 294]): En efecto, la hipótesis darwiniana o la “conjetura de Charles Darwin” (*Psicología de las masas y análisis del yo*, GW, XIII, p. 136 [18, 116]) de la “horda primitiva” es la que proporciona la base sobre la cual se establece la construcción freudiana de *Tótem y tabú* (*infra*, pp. 142-143). Ésta le provee una verdadera “visión” del proceso (*Selbstdarstellung*, GW, XIV, p. 93 [20, p. 63]). Ella enuncia que “en los tiempos originales, el hombre original vivía en pequeñas hordas, que estaban bajo el dominio de un macho poderoso” (*Moisés y la religión monoteísta*, *Selbstdarstellung*, GW, XIV, p. 186 [20, p. 145]).

El freudismo no se concibe en ningún momento como una sucursal psicológica del “darwinismo”. Sus usos son a la vez puntuales y específicos –la teoría darwiniana de las emociones es requerida en especial en la teoría de la derivación del afecto histórico–, cada vez que el modo de explicación psicoanalítico lo solicita. En el otro extremo, Freud se refiere a Darwin como un precursor en cuanto al mensaje de desilusión de la humanidad. En particular, el Darwin de *El origen del hombre* (1870) habría demostrado que la especie humana “poseía una inderogable naturaleza animal” (*Conferencias de introducción*

al psicoanálisis, GW, XI, p. 295 [16, p. 261]), minando así su preeminencia sobre sus “cocriaturas animales” (*Una dificultad del psicoanálisis*, GW, XII, p. 8 [17, p. 132]). Para Freud, ésta es la pedagogía del evolucionismo que prepara la del psicoanálisis y le da su dimensión de “revolución antropológica” (véase *infra*, Conclusión, p. 171). Éste es el profundo *parentesco* entre freudismo y darwinismo:² un saber que desilusiona y obliga a la especie humana a una nueva localización dentro del mundo vivo y luego psíquico. Aquí y allá existe un efecto de ruptura vinculado con un nombre propio, una vía de “comprensión del mundo” más modesta que una “visión del mundo”, pero más ambiciosa que una ciencia particular. Es lo conveniente para “centrar” la mirada en *su* objeto, “psicosexual”.

² Véanse nuestras contribuciones “Freudisme et darwinisme” en *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, bajo la dirección de Patrick Tort, PUF, 1996, vol. 2, pp. 1741-1763 y “L'héritage darwinien de la psychanalyse” en *Darwinisme et société*, bajo la dirección de Patrick Tort, PUF, 1992, pp. 617-635.

SEGUNDA PARTE

FREUDISMO, EROTOLOGÍA Y PRAXIS DE LA NEUROSIS

Se trata de pasar de la *episteme* freudiana a esa forma de “praxis” que inaugura el registro neurótico.

Es decir pensar el efecto que el freudismo produce en esa *Sexualwissenschaft* (“ciencia de lo sexual”) que él subvierte por medio de esa referencia al “niño”. Por ahí, se vuelve visible esa especie de “reforma del entendimiento” a través de la cual el freudismo se inscribe en el “saber-hacer” (con el síntoma).

FREUDISMO Y “SCIENTIA SEXUALIS”

El desarrollo del psicoanálisis y la actualización de la psicosexualidad son exactamente contemporáneos de la llegada de una disciplina que hace de la sexualidad su objeto propio: la sexología, aparición de la fase moderna de la *scientia sexualis*. Contemporaneidad no fortuita: ¿el psicoanálisis puede considerarse una de las ramas de esa “ciencia de lo sexual” (*Sexualwissenschaft*)? ¿Cómo el freudismo llega a situarse en relación con ese Saber de lo Sexual?

I. FREUDISMO Y SEXOLOGÍA

Recordemos que la “sexuología” nace con el cambio de siglo. Después de las contribuciones de Krafft Ebing (*Psicopathia sexualis*, 1889), Havelock Ellis (1859-1939) es el que llega a formular sus principios. A partir de 1898, sus *Studies in the Psychology of the Sex* dejan huella, en ese sentido. En 1918, Magnus Hirschfeld (1868-1935) crea en Berlín el Instituto de Ciencia Sexual y, en 1921, organiza el I Congreso Internacional de Reforma Sexual, junto con H. Ellis y Auguste Forel. El desarrollo de la sexología –en el plano de las instituciones y las publicaciones de los fundadores– es totalmente contemporáneo del psicoanálisis, a tal punto que a veces se menciona al fundador del psicoanálisis como uno de los padres fundadores de la sexología moderna.

De hecho, ¿no puso Freud acento en la importancia del “hecho sexual”? ¿No lo asociaron con el combate histórico de los sexólogos: rehabilitación de los aspectos desconocidos o censurados vinculados con el comportamiento sexual, tratándolos como “aberraciones” que merecen un tratamiento científico?

Se sabe que la sexología llevó a cabo su combate en el terreno de las “perversiones” y, en particular, de la homosexualidad (sobre todo para que se suprimiera el artículo 175 del código penal prusiano que reprimía las relaciones homosexuales entre adultos) -lo que le da una postura legislativa al gran movimiento de “reforma sexual”.

No obstante, muy rápidamente se manifiesta el hecho de que, entre “freudismo” y sexología, operan profundos desacuerdos.

En especial, éstos se manifiestan con el sexólogo berlinés Albert Moll. Su obra, *La vida sexual del niño* (1908), contiene una refutación insidiosa de la sexualidad infantil en sentido freudiano y “da prueba de una incompreensión que jamás he visto” (carta de Freud a Abraham del 10 de noviembre de 1908, en Sigmund Freud, Karl Abraham, *Correspondance*, Gallimard, p. 63), a tal punto que considera que varios pasajes realmente habrían merecido una demanda por difamación” (carta del 18 de febrero de 1909).

De hecho, la sexología se adhiere a una teoría general de la sexuación que le sirve de marco y a partir del cual se establecen las “anomalías”. Esto se puede ver en la introducción general de la *Psicología de los sexos* de Havelock Ellis, quien de entrada posiciona la relación del “hombre” y de la “mujer”. Además, la psicología sigue estando profundamente vinculada con una concepción genital de la sexualidad y no puede aprobar o asimilar la “extensión” del concepto de sexualidad que el freudismo realiza.

Con motivo de una diatriba contra el sexólogo, Freud pone en evidencia de la mejor manera su propia originalidad:

“Lo esencial de los *Tres ensayos* es la unificación que el libro establece entre la vida sexual normal, la perversión y la neurosis, es decir la hipótesis de una *Anlage* (disposición) polimorfa-perversa no diferenciada a partir de la cual se desarrollan las diversas formas de la vida sexual bajo la influencia de los acontecimientos de la vida” (sesión del 11 de noviembre de 1908 de la Sociedad Psicoanalítica de Viena, dedicada a la discusión del libro de Moll antes citado). Freud también subraya ahí que “la sexualidad infantil realmente fue descubierta por él, Freud” (*Los primeros psicoanalistas*, t. II, p. 54).

Todo el aporte del freudismo se da, pues, dentro de esa “extensión” del concepto de sexualidad a partir de la referencia a la libido infantil.

En esa oportunidad Freud reconoce: “El punto débil de nuestra concepción reside en el hecho de que no se puede definir con precisión lo que es y lo que no es sexualidad. En los *Tres ensayos*, Freud se ahorra una gran discusión al respecto, porque *la legitimidad de la extensión del concepto de sexualidad se desprende del contenido del libro*” (11 de noviembre de 1908, *op. cit.*, p. 55).

Tal es el sentido histórico de los *Tres ensayos*: la obra realiza *in actu* una “extensión del concepto de sexualidad”. Eso significa que, una vez establecido el estatus pregenital de la libido –con referencia a las perversiones– y actualizado el mundo infantil, la sexualidad cambió *ipso facto* de rostro. No hay en absoluto necesidad de epilogar, parece decir Freud, en relación con el “verdadero” sentido de la palabra “sexualidad”. A la siguiente objeción:

“¿Por qué se aferra usted a llamar sexualidad a esas manifestaciones infantiles, indeterminables según su propio testimonio, a partir de los cuales deviene después lo sexual?” (*Conferencias de introducción al psicoanálisis*, GW, XI, p. 336 [16, p. 294]), Freud responde con una teoría del proceso: lo que se encuentra al final debe estar presente de alguna manera desde el origen, ese misterioso “placer del órgano” (*Organlust*) –lo que justifica denominar “sexual” al placer infantil respetando el enigma que encubre sin poder eliminar la ambigüedad. (Sobre el análisis de la estructura lógica de la argumentación de Freud, en este caso, véase nuestro libro *L’entendement freudien*, *op. cit.*, pp. 163-166, así como nuestras *Leçons psychanalytiques sur corps et symptôme.*)

II. EL APORTE DEL FREUDISMO: LA LIBIDO INFANTIL

Este debate con la sexología permite presentar el proyecto específico de la *Sexualwissenschaft* freudiana, contenida en la obra capital *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), verdadero astillero de la investigación sobre la “psicosexualidad”.

En ese sentido, recordemos que es la única obra, junto con *La interpretación de los sueños* que Freud corrigió y actualizó sin cesar (1910, 1915, 1920, 1922, 1934, 1935) de manera que se pueden reconocer los estratos vinculados con la evolución de la metapsicología, explorando las notas que agrega y algunos desarrollos.

Freud sin duda parte de la teoría de las “aberraciones sexuales”, escarbando en la sexología. Desde la indicación del título hasta el final encontramos la referencia a la nueva sexología (Krafft-Ebing, Moll,

Moebius, Havelock Ellis, V. Schrenk-Notzing, Loewenfeld, Eulenburg, I. Bloch y M. Hirschfeld). Pero, rápidamente, sucede que el primer tiempo, sexológico –elaborado por lo demás de una manera original por medio de una clasificación de las “perversiones” (en términos de variación de “objeto” y de “fin”)– está destinado a introducir la tesis principal: la “omisión del niño en el estudio de la sexualidad”. Con ese giro bien negociado del primer al segundo ensayo –titulado *La sexualidad infantil*– Freud se aparta de algún modo del esquema sexológico clásico. Dado que es claro que hay que atribuir esa “omisión” no sólo a la concepción de la sexualidad en general, sino también a la sexología moderna avanzada. El gesto freudiano consiste en buscar en la infancia libidinal las raíces de esas patologías del adulto. Pero, al hacerlo, modifica la propia noción de patología sexual.

Podemos juzgar la ironía subversiva de este escrito freudiano: él sitúa a la “sexualidad infantil” entre la teoría de las perversiones y la sexualidad adulta (a través de “las modificaciones de la pubertad”). Se trata de dar su sentido propio a la intuición del poeta, en cuanto a que “el niño es el padre del hombre” (Wordsworth): es decir, una concepción del devenir de la *libido* pregenital. Se puede comprender que Freud necesite un modelo muy construido –en términos de las fases oral, anal y fálica (a partir de 1923)– para localizar ese devenir y anclarlo en la geografía de un “proceso” que permite dar cuenta de la *fijación-regresión* neurótica.

Pero el devenir pulsional de algún modo sirve de horizonte para la génesis de un conflicto de naturaleza “simbólica” (“complejo de Edipo”). Esa oposición de algún modo crónica de la pulsión y lo prohibido es la que distingue la sexualidad del “hombre

pequeño" y le da su dimensión de "psicosexualidad". Este neologismo subraya el efecto de escisión entre el concepto biológico y la acepción psíquica de "sexualidad".

La significación psíquica de la sexualidad se notifica precisamente por medio del *simbolismo*. Pese al carácter estereotipado –incluso esa relación constante que se introduce entre representante y representado es lo que constituye la "utilidad" del símbolo en el trabajo inconsciente–, el simbolismo no tiene sentido fuera de la elaboración asociativa de los conflictos inconscientes. Por lo tanto, en el freudismo no hay sexualización lisa y llana de la *Symbolik*. Justamente lo "no-simbolizable" de la sexualidad es lo que da cuenta de esa polarización de la actividad inconsciente sobre el "tema sexual".

El "freudismo", al introducir la sexualidad infantil, iconvierte a la propia sexología en síntoma! Es que Ellis, Hirschfeld o Moll permanecen atados a una concepción aún "funcionalista" de la sexualidad: si bien ellos rehabilitan sus elementos marginales, conservan la idea de una norma de comportamiento sexual que el psicoanálisis llega a poner radicalmente bajo sospecha.

Esa *ilusión sexológica* es la que vuelve a refutar, cuando la encuentra en Wilhelm Reich.

Una fórmula luminosa, como reacción a una conferencia de Reich en la Sociedad Psicoanalítica de Viena en 1929-1930, lo expresa: "Reich soslaya el hecho de que existen numerosos componentes pulsionales pregenitales que es imposible liberar, así sea con el orgasmo más perfecto" (citado por Sterba, *op. cit.*, p. 96).

Esta ilusión va a la par con un desconocimiento de la dimensión simbólica del conflicto cuyo reto es la sexualidad. En esto el freudismo desentona en la

constitución de la *scientia sexualis* en el sentido en que la emplea Michel Foucault en *La voluntad de saber* (*Historia de la sexualidad*, 1, 1975, cap. III), sexo “en discurso”, que habla de (seudo) saber de un dispositivo de deseo (y que se opone a la *ars erotica*). La referencia a Freud en Foucault es ambigua, dado que el psicoanálisis a la vez se deslinda de la sexología y se vuelve solidario, hasta “cómplice”, de su dispositivo. Foucault distingue cuatro ámbitos: la histerización del cuerpo de la mujer, la pedagogización del sexo del niño, la socialización de las conductas procreadoras, la psiquiatrización del placer perverso (*op. cit.*, pp. 137-138).

Sucede entonces que “el freudismo”, aunque llevado aparentemente por esa voluntad de decir el sexo, introduce en las zonas estratégicas de la *scientia sexualis* una sospecha determinante.

Con la introducción de la sexualidad infantil, Freud vuelve a poner en tela de juicio de un solo golpe: a] la norma sexual en el plano de las perversiones, gracias a la idea de “perversión polimorfa” infantil; b] la concepción normativa de la sexualidad genital que finaliza con la procreación, gracias a la noción de libido pregenital; c] la aprehensión normativadora del niño al reconocer su estatus de sujeto; d] la noción de anomalía neurótica –a través del descubrimiento de un punto de vista del sujeto histerico (véase *infra*, pp. 108-109).

En consecuencia, existe la idea de un imposible por vivir, cuyo reto es la sexualidad, mientras que a través de la *sublimación* –derivación hacia una meta no sexual de la pulsión–, Freud piensa ese destino de la pulsión que le abre las vías de la cultura (*infra*, 3a. parte, p. 147). Es el mensaje del “regreso a Freud” que encuentra su enunciado en Jacques Lacan con la expresión: “la relación sexual no existe” o “es im-

posible” – lo que constituye el sujeto “hablante”. Toda la *scientia sexualis*, por el contrario, tiende a acreditar que es una certidumbre que hay que construir y restaurar en su plenitud.

III. FREUDISMO Y EROTOLOGÍA

El compromiso de pensar la sexualidad otorgándole un derecho a la “libido ofendida”, constituye al freudismo en *recordatorio* de los derechos de Eros contra cualquiera que los niegue, o diluya la verdad erótica del hombre para complacer a la hipocresía ambiental o a cierta necesidad de ideal.

En especial, para Freud en esto reside el equívoco imperdonable del junguismo: “Todas las modificaciones que Jung ha emprendido en el psicoanálisis emanan del propósito de eliminar lo chocante en los complejos familiares a fin de no reencontrarlo en la religión y en la ética. La libido sexual fue sustituida por un concepto abstracto” (*Para una historia del movimiento psicoanalítico*, GW, XIV, p. 108 [14, p. 60]).

El freudismo toma su dimensión militante porque hace oír la “melodía de las pulsiones” (*Triebmelodie*): la propósito de Eros, Freud recuerda que no hay que ceder a las palabras, so pena de ceder pronto a la cosa!

“Lo que se nos pide no es otra cosa que negar la pulsión sexual. Reconozcámosla, pues” (carta a Jung del 7 de abril de 1907, en *Correspondance*, t. I, p. 74).

Esto es algo completamente diferente, cabe notarlo, a la exhortación a decir el sexo pre y posfreudiano, justamente porque se trata de recordar los derechos de Eros *contra* la norma social –mientras que la

norma social, después de haber rechazado la sexualidad, se sirve de ella para confortarse.

Se observará que la profundización metapsicológica (cf. *supra*, p. 75) viene a transgredir progresivamente la referencia sexológica. Partiendo de una concepción de la *libido sexualis* (el término es de Moll), Freud, como hemos visto, la vuelve a definir por medio de la pregenitalidad.

Contra la reivindicación junguiana de un monismo libidinal, Freud vislumbró la posibilidad de una libido no objetual e introdujo el *narcisismo*. Pero lejos de sacrificar la dimensión erótica, la innovación vino a erotizar al yo.

Ahora bien, para nombrar ese principio metapsicológico, Freud usaba ese término que puso en circulación la sexología. A partir de P. Näcke, en efecto, el narcisismo designaba esa perversión a través de la cual el sujeto se trata a sí mismo como objeto sexual (1899). Al retomarlo en los años 1910-1914, Freud le daba una dimensión nueva: en lugar de tratarlo como un síndrome distintivo de una "aberración sexual", lo erige en una especie de estructura distintiva de la relación erótica, su arraigo en el yo.

Las primeras líneas del ensayo sobre el narcisismo lo indican con claridad: si se encuentran "rasgos" de ese comportamiento narcisista en los homosexuales, el narcisismo, en lugar de una simple perversión, puede "entrar en cuenta en un radio más vasto y reclamar su sitio dentro del desarrollo sexual regular del hombre" (GW, x, p. 138 [14, p. 71]).

Aquí se puede captar naturalmente, por "ampliación" y profundización, la promoción de una entidad sexológica como categoría metapsicológica: el narcisismo viene a designar su "complemento libidinoso del egoísmo inherente a la pulsión de autoconservación" (p. 139 [14, pp. 71-73]) -lo que confirma

el papel de la “libido del yo” en las psicosis. Lejos de ser una rareza singular, el narcisismo se vuelve regulador de una suerte de cláusula estructural del amor y de la *elección de objeto*: es el papel de la “psicología amorosa” (*Liebespsychologie*) (sigla de estudios publicados en 1910-1918).

Se observará que la “recuperación” de Freud por parte de Lacan se inaugura con un nuevo desciframiento del narcisismo, libido del yo, por el relevo de una concepción *especular*: es la enajenación primitiva del yo en la imagen de sí –experiencia del espejo– que decide sobre el devenir del Yo, donde el yo está constituido “de pies a cabeza” por esas identificaciones imaginarias. Así, el peso de la experiencia narcisista se encuentra consignado bajo el registro de *representación* (de sí) y el “propio cuerpo”. (“La etapa del espejo como formador de la función del Yo tal como nos la revela la experiencia psicoanalítica”, 1949, recuperación específica de la comunicación en el XIV Congreso Psicoanalítico Internacional de Marienbad, *La etapa del espejo* [1936]). Es la posibilidad de una ruptura con esa “*captación imaginaria*” que tomará en cuenta la concepción del orden *simbólico* (*Función y campo de la palabra y del lenguaje*, 1953). Se observará que la “contradicción” de la expresión “libido del yo” se resuelve en Lacan por medio de la referencia a ese orden de la representación (imaginaria). Por último, esto abre la vía, por una parte, a una teoría del *objeto*, carencia original y correlato de la experiencia imaginaria –teoría del *objeto a* que Lacan presenta como su mayor contribución al psicoanálisis– y, por otra, a una concepción del *sujeto dividido* atravesado por ese “objeto”, marca de la castración del deseo.

IV. FREUDISMO Y “REVOLUCIÓN SEXUAL”

Así, lo “sexual” es el lugar donde se inscribe la traslación que el freudismo le imprime al saber, pero no permite ninguna mitología de la “revolución sexual”.

Se sabe que bajo este título, partiendo de un punto de vista sexológico, Wilhelm Reich publicará una obra (en 1930-1936) que erige a la sexualidad en punto de partida de una transformación social, proyecto que siempre permanecerá ajeno a Freud.

El freudismo adquiere su dimensión crítica como “erotología” –precisamente en ese sentido se refiere al uso platónico. Se trata, en cierto sentido, de *salvar a Eros* de ese “olvido” que lo aflige, siguiendo las tribulaciones de aquel “amor reprimido”. De ahí el gesto freudiano que lo reintroduce siempre como polo del conflicto –ya sea en oposición con la autoconservación, ya sea, después del narcisismo, en lucha con Tánatos. Justamente en este punto de la “pulsión de muerte” es donde Freud rompe con cualquier idea de una función sexual. La idea de una fuente crónica de desunión presente en el seno mismo de Eros vacía de sentido esa concepción funcional y normativa.

Por lo demás, si notamos que “el pequeño Hans” es el primer niño en la historia que, en un texto, llega a la palabra –en lugar de ser el *objeto* de un discurso (“pediátrico”), tendremos el verdadero sentido de los *Tres ensayos*. Lo que así se revela es la confrontación del “pequeño hombre” con el enigma del sexo, “la *castración*”. Confirmación también de que, en el centro de la pulsión que tiende a la “satisfacción” hay algo crónicamente insatisfecho, incluso “insatisfactible”.

Se comprende la resonancia del enunciado más espectacular del freudismo: “A todo ser humano se le impone la tarea de dominar el complejo de Edipo” (*Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre*, GW, VIII, p. 50 [11, p. 43]).

Se sabe que la historia de Edipo, abandonado por su padre Layos en su nacimiento, cuyo destino fue el de matar a su padre y desposar a su madre, fue elaborada por Esquilo para Eurípides, pasando por Sófocles (*Edipo rey*, *Edipo en Colono*) en los siglos VI y V a.C.

La referencia al “pequeño Edipo” condenado a pasar por esa prueba fantasmática de lo prohibido y la castración, viene a sobredeterminar el sexo por medio de esa cláusula simbólica de la elección incestuosa que hay que superar.

Esto mismo nos encamina hacia la forma neurótica de este conflicto.

EL FREUDISMO, LOGOS DE LA NEUROSIS

En el terreno de la neurosis es donde el psicoanálisis adquiere su propia experiencia y el “freudismo”, de algún modo, clava su bandera. Un simple chiste de Freud rechaza el “malentendido” de Gran Terapeuta: “La única persona que puede suprimir radicalmente la neurosis es el doctor Eisenbart.”

Palabras citadas por Richard F. Sterba (*op. cit.*) y que él sitúa hacia 1929-1930. Alusión al doctor-milagro de la canción infantil: “Soy el doctor Eisenbart/curo a la gente con mi arte/hago marchar a los ciegos y devuelvo la vista a los cojos.” Podría ser que Freud haya emitido este juicio en el contexto de una conferencia de Wilhelm Reich, gran terapeuta de lo social por medio del orgasmo. De alguna forma en respuesta a aquellos que confunden “freudismo” y... “eisenbartismo” –que, por su parte, iconlleva numerosas variantes!

Este rechazo de la panacea no le quita nada a la ambición terapéutica: precisamente para aportar una respuesta al sufrimiento neurótico se vuelve a representar todo el saber (metapsicológico):

“Tenemos aquí *una madre patria* y debemos fortalecer nuestro imperio contra todo y contra todo el mundo”, proclama Freud en una carta a Ferenczi del 3 de abril de 1910 (citado por Jones, *op. cit.*, t. II, p. 74). De tal manera que esto es el alfa y el omega del saber freudiano. “¿Qué es neurosis y qué no lo es? –una disputa sobre las palabras. Comience por

aprender algo sobre las neurosis, luego sabrá lo que es.” Este consejo a Joseph Wortis (1 de noviembre de 1934, en J. Wortis, *Notes sur mon analyse avec Freud, op. cit.*, p. 68) vale para cualquier usuario del freudismo.

La neurosis es el objeto electivo del psicoanálisis como “procedimiento” terapéutico:

“El psicoanálisis es un procedimiento médico que aspira a curar ciertas formas de afección nerviosa (neurosis) por medio de una técnica psicológica”, enuncia *El interés por el psicoanálisis* (1913, GW, VIII, p. 390 [13, p. 169]).

“Psicoanálisis es el nombre... 2º de un método de tratamiento de perturbaciones neuróticas fundado en esa indagación [de los procesos psíquicos inconscientes]”, precisa “*Psicoanálisis*” y “*Teoría de la Libido*” (1923, GW, XIII, p. 211 [18, p. 231]).

“...el psicoanálisis es un procedimiento destinado a curar o mejorar enfermedades nerviosas”, dice *¿Pueden los legos ejercer el análisis?* (1925, GW, XIV, p. 210 [20, pp. 171-172]).

I. EL “PREJUICIO” DEL NEUROTIZADO

En realidad, el psicoanálisis se refleja como saber a partir de la *histeria*. La “histeria” es un objeto explorado desde el origen de la medicina (Hipócrates). La ruptura freudiana consiste en que hace aparecer la realidad de la palabra del *histérico*. Los *Estudios sobre la histeria* (1893-1895), escritos con Breuer, a partir del principio según el cual los histéricos sufren esencialmente de reminiscencias, hacen que, por primera vez en la historia, exista el *sujeto* del síntoma.

Un momento decisivo en la transformación de la

teoría de la seducción. Se sabe que, durante un tiempo, Freud atribuyó un valor de causa *real* a esos acontecimientos traumáticos de contenido sexual contados por los neurotizados y localizados en la infancia.

Ese relato tiene dos variantes: la de la seducción, donde el niño (el futuro neurotizado) dice haber sido blanco de una maniobra de seducción sexual y la denominada “coito de los padres”, donde cuenta haber sido testigo de las relaciones sexuales entre adultos (la mayor parte del tiempo sus propios padres). Ese “espectáculo” se vive con un sentimiento de “terror” (*Schreck*) que sella su valor traumático.

Al dudar sobre la *realidad* de ese suceso primitivo, paradójicamente Freud se sitúa en el camino del valor de *verdad* del relato: es decir, la *realidad psíquica* de un fantasma con contenido edípico, que da la pista de la represión original (*Urverdrängung*).

Se sabe que Freud confía a Fliess las dudas sobre su teoría, en la carta del 21 de septiembre de 1897, donde declara no creer ya en su *neurotica*. Un cuarto de siglo después de los hechos, en la *Selbstdarstellung*, evoca ese “error”, del que se desdice, que lo lleva a comprender el poder de los “fantasmas de deseo” activos tras los “acontecimientos reales”. El hecho de que esta cuestión, alrededor de un siglo después, haya podido ser objeto de uno de los debates más apasionados de la historia del freudismo (cf. Janet Malcom, *Tempête aux Archives Freud*, PUF, 1986) da testimonio de su dificultad y al mismo tiempo de la confusión de la interpretación a la cual da lugar ese paso en falso tan fecundo del psicoanálisis.

Al situarse en el *punto de vista del neurotizado* y de su culpabilidad es posible fundar un saber del síntoma.

II. UNA PATOGENIA INÉDITA. FREUDISMO Y PSICOPATOLOGÍA

Más que un material psicopatológico, la neurosis es el operador de la “ciencia del inconsciente” ya caracterizada, al igual que el neurotizado es el sujeto que sustenta toda la experiencia analítica. Esta “cláusula” estructuradora de la experiencia freudiana se encuentra expresada por medio de una imagen privilegiada, la de “la moneda neurótica” (*Neurotische Währung*): “Tenemos la obligación de servirnos de la moneda que predomina en el país que investigamos; en nuestro caso, de la *moneda neurótica*” (*Formulaciones sobre los dos principios de acaecer psíquico*, GW, VIII, p. 238 [12, p. 230]). Dicho de otro modo, “los neuróticos viven en un mundo particular, en el cual... sólo tiene curso la ‘moneda neurótica’” (*Tótem y tabú*, III, § 3; GW, IX, p. 107 [13, p. 90]). Freud sugiere que hay un “mundo” aparte de la neurosis que, a cambio, funda la exigencia epistémica del psicoanálisis de servirse de esa “moneda” para desarrollarse. Allí, en esa referencia –incluso en esa deferencia– con respecto a la neurosis se origina el “freudismo”: la neurosis es la *ratio essendi* del psicoanálisis, el freudismo es la *ratio cognoscendi* de la neurosis.

El gesto decisivo consiste justamente en introducir ese punto de vista de la neurosis, enfermedad del deseo –en contraste objetivamente irónico con la significación de “enfermedad de los nervios” (Cullen)– y obliga a repensar la relación de saber psicopatológico con su objeto.

Así, hay que entender la referencia a la neurosis como dotada de una especie de personalidad mítica:

“La neurosis –leemos por ejemplo en *Sobre la iniciación del tratamiento* (1913)–, [aparece como] una

suerte de ‘señorita forastera’ (*Mädchen aus der Fremde*). Uno no sabe de dónde vino, y por eso espera que un buen día haya de desaparecer” (GW, VIII, p. 461 [12, p. 130]).

De cierto modo se trata de recuperar la dimensión misteriosa de la “neurosis”, la cual, tal como los Males de Hesíodo, se fundamenta en el hombre (en particular, “civilizado”, cf. *infra*, pp. 141-142), volviendo a descubrir su dimensión trágica. Éste es el mayor efecto del “freudismo” sobre la psicopatología cuyo objeto problematiza y cuyas seguridades nosológicas trastoca.

Correlativamente, el término “psicopatología” se encuentra aplicado de una manera privilegiada a un objeto paradójico, “la vida cotidiana”: en consecuencia, el trabajo del síntoma se revela en el plano de lo *social*; mejor aún: las relaciones sociales, lugar de la “normalidad”, con esa expresión de *Psicopatología de la vida cotidiana*, se descifran como sintomatología.

La psicopatología freudiana innegablemente privilegia la sintomatología neurótica. Freud sólo ordena de manera más rigurosa, a partir de la espina dorsal que proporciona la lógica de la *represión*, las “sublógicas” que, *via* el “rechazo” (*Verwerfung, forclusión*, en Lacan), lo llevan del lado de la *psicosis* y, *via* la negación (*Verleubnung*), hacia la *perversión*.

Por otra parte, mediante la teoría de la escisión del yo y del fetichismo, Freud hace posible que se ponga en perspectiva la forma deseante de lo perverso, que rompe con la teoría de la perversión en términos de anomalía pura y simple.

En forma paralela, entidades sexológicas como el “masoquismo” y el “sadismo” son desconstruidas mediante una construcción metapsicológica (lo que confirma el efecto general indicado *supra*, pp. 103-104).

Se observará que la pulsión de muerte hace posible una teoría estructural del “masoquismo original” que arranca la noción de su sentido de anomalía para interrogar a sus raíces en la construcción del deseo. Asimismo, aquellas conductas perversas –exhibicionismo y voyeurismo– se descifran como ejemplares de “destinos de pulsiones” (retorno a la persona propia, inversión en el contrario).

El freudismo es así, además de un saber psicopatológico marcado por la exigencia de clasificaciones y de tipología nosográfica, recordatorio del movimiento de constitución en referencia a la *clínica*.

III. UNA ESCRITURA INÉDITA DEL SÍNTOMA FREUDISMO Y PSICOLOGÍA CLÍNICA

Jamás se insistirá lo suficiente en la importancia de la referencia al *material* (*Material*) que proporciona su carne clínica a la metapsicología (*supra*, pp. 72-74): el menor enunciado metapsicológico extrae su fuente de ese “material” cuyo carácter de riqueza exigente Freud subraya de principio a fin de su trayecto: “Todos mis impulsos vienen de las impresiones que recibo en el trato con mis enfermos” (carta a Jones del 22 de mayo de 1910). Esto aparece en el *estilo* de la *escritura clínica* que promueve el freudismo.

Los *Cinco psicoanálisis* manifiestan ese acontecimiento. En el momento del paso a la escritura de la “historia de caso” se revela esa ambición de traer al mundo “esas grandes obras de arte de la naturaleza psíquica” que son las neurosis:

“Qué desastre con nuestras reproducciones, porque lamentablemente hacemos pedazos esas grandes obras de arte de la naturaleza psíquica”, se queja

Freud en el momento de redactar la historia del Hombre de las ratas (carta a Jung del 30 de junio de 1909, en S. Freud, C. G. Jung, *Correspondance*, t. I, p. 317). Sobre el estudio preciso de este proceso, véase nuestra *Introduction à la métapsychologie freudienne*, *op. cit.*, pp. 209-234 y nuestro *Psychanalyse*, *op. cit.*, pp. 289-333).

A partir de la revolución de la mirada clínica, que fue posible gracias a Charcot, radicalizada aún más por el hecho de que el sujeto llega al primer plano del escucha, Freud posibilita una verdadera escritura del síntoma. Cf. la evocación de Freud en el artículo necrológico consagrado a Charcot, sobre su “manera de trabajar”: “Solía mirar una y otra vez las cosas que no conocía, reforzaba día tras día la impresión que ellas le causaban, hasta que de pronto se le abría el entendimiento. Y era que entonces, ante el ojo de su espíritu (*Geistigen Auges*) se ordenaba el aparente caos que el retorno de unos síntomas siempre iguales semejaba” (*Charcot*, 1893, *GW*, I, 22 [3, p. 14]). Así se forman los cuadros clínicos (*Krankenbilder*) que hacen posible la aparición de “nuevos estados mórbidos”.

Pero el aporte del freudismo a la clínica no puede ser mejor: Freud transforma la “teatralidad clínica” de Charcot en principio de escritura centrada ahora en la *palabra del sujeto* mismo.

Cabe destacar que en esto Freud hace que el centro de la palabra magistral (Charcot) pase a la palabra del síntoma (magistralmente restituida): “Como maestro, Charcot era directamente cautivante, cada una de sus conferencias era una pequeña obra de arte por su edificio de articulación, de tan acabada forma y tan persuasiva que durante todo el día, no conseguía uno quitarse del oído la palabra por él dicha, ni de la mente lo que había demostrado”

(*op. cit.*). Esta *Kunstwerk Aufbau und Gliederung* es la que se encuentra en la historia de caso freudiana, con los recursos de un estilo sencillo.

De allí el efecto “novelesco” que, viéndolo bien, procede del propio *sujeto*, en el sentido clínico y literario:

Me sorprende que las historias de los enfermos que escribo se puedan leer como novelas (*Novellen*) y que carezcan del sello serio de la científicidad. Debo consolarme por el hecho de que este estado de cosas evidentemente puede atribuírsele a la naturaleza del sujeto más que a mi elección personal (*Estudios sobre la histeria*, PUF, p. 127).

No obstante, el síntoma no se escribe solo: es propio de la escritura clínica moldearse de algún modo en relación con esa “forma” en movimiento. Es lo que hace de la clínica analítica, más allá de la especificidad de su “dispositivo” de escucha, una contribución ejemplar a la racionalidad clínica. Su adagio es la fórmula estimada por Freud según la cual el “ejemplo es la cosa misma”, es decir que, lejos de conformarse con ilustrar, el ejemplo permite exhibir, en su *singularidad*, una verdadera *ley*. Sobre esta lógica “reflexiva”, véase nuestra síntesis: “L'exemple est la chose même. Clinique et métapsychologie”, en *Bulletin de Psychologie*, t. XXXIX, núm. 337, 1987, pp. 777-782, reproducido en *Introduction à la métapsychologie freudienne*, pp. 33-45.

IV. FREUDISMO Y “BIOLOGISMO”. CUERPO Y SÍNTOMA¹

Si la historia de la etiología (psicosexual) de la neurosis exige privilegiar la psicogénesis, ¿en qué se

¹ P.-L. Assoun, *Leçons psychanalytiques sur corps et symptôme*, Anthropos-Economica, 1997, 2 vols.

convierte la referencia al *saber del cuerpo* en el psicoanálisis?

Por una parte, el énfasis se pone resueltamente en los aspectos psicogenéticos: el sujeto se descifra en su relación con la representación y dentro de las modalidades conflictuales de su historia.

Por otra parte, Freud no dejó de insistir paralelamente en el factor “constitución”: para que determinado acontecimiento tenga sentido, es preciso que algo ya esté allí, “dentro” del sujeto, que haga resonancia. Es esencial recordar aquí que la famosa fórmula sobre el niño (perverso polimorfo) se emite en relación con la “escena primitiva” (*supra*, p. 109) que “despierta esa disposición”.

De manera más general, Freud jamás minimizó ese momento orgánico que se arraiga en la condición biológica: “para lo psíquico lo biológico desempeña realmente el papel del basamento rocoso subyacente” (*Análisis terminable e interminable*, 1937, GW, xvi, p. 99 [23, p. 253]). Incluso sugirió que algún día será posible descubrir las “materias y procesos químicos particulares” icuyos efectos subyacen en la sexualidad! (*Introducción del narcisismo*, GW, x, p. 144 [14, p. 76]).

El psicoanálisis obliga a “la filosofía [...] a modificar sus hipótesis sobre el vínculo de lo anímico con lo corporal” (*El interés por el psicoanálisis*, trad. franc., *op. cit.*, p. 75 [13, p. 181]). Sin embargo, “el cuerpo” como instancia no explica nada y exige una desconstrucción metapsicológica, comenzando por la pulsión, ese “concepto límite” entre psíquico y somático. Que el “yo” se pueda caracterizar como “proyección de una superficie corporal”, que el ello se posicione por medio de una “apertura somática”, son indicaciones tópicas que dan la medida de la implicación de la biología en la metapsicología.

De tal manera que, a través de la cuestión de la conversión histérica y de la “complacencia somática”, lo que se experimenta es el trabajo del síntoma en el cuerpo.

Pero, precisamente, la síntesis de los fenómenos psicológicos no puede más que delimitar esos “enigmas biológicos básicos” (*Introducción del narcisismo*, [ibid., p. 77]). Freud incluso percibió muy bien los progresos de la endocrinología en el conocimiento de las “secreciones internas”:

Escucho que tras nosotros suenan los pasos de la endocrinología –declaró, según Reich–, ella nos va a atrapar y superar. Pero aún entonces el psicoanálisis seguirá siendo útil, dado que la endocrinología será como un gigante ciego que no sabe adónde ir, mientras que el psicoanálisis será el enano que le muestre adónde ir. (*Treinta años con Freud*, Complexe, p. 39).

El freudismo, sin negar el orden del cuerpo, no podría acreditar un imaginario del cuerpo-principio, aquel que precisamente adula al “biologismo”. Tal vez la última palabra le pertenezca a la referencia al inconsciente como *intervalo*:

“Ciertamente, el inconsciente es el verdadero intermediario entre lo somático y lo psíquico, tal vez sea el *missing link* tan buscado” (carta a Groddeck del 5 de junio de 1917, en *Correspondance*, p. 346) –obsérvese la metáfora darwiniana, *supra* p. 89.

Podemos ver que el freudismo es más un pensamiento de los procesos inconscientes como modificadores de las relaciones entre psíquico y somático que pura psicogénesis. Esto sólo quiere decir que esa exploración, que es “unión (*Anschluss*) con la biología”, es lícita (*El interés del psicoanálisis*, trad. franc., *op. cit.*, p. 81 [13, p. 184]).

V. FREUDISMO Y TERAPIA.

DEL HIPNOTISMO A LA “TÉCNICA IMPOSIBLE”

El hecho de tomar en cuenta la “forma de existencia neurótica” y la etiología sexual desemboca en un imperativo terapéutico específico.

“En su origen [la palabra psicoanálisis] designó un determinado proceder terapéutico; ahora ha pasado a ser también el nombre de una ciencia la de lo anímico-inconsciente” (*Selbstdarstellung*, GW, XIV, p. 96 [20, p. 65]).

También aquí, el acontecimiento freudiano va a dejar huella en la racionalidad médico-terapéutica misma. Lo que se designa como “técnica psicoanalítica” no es más que la construcción de un dispositivo *ad hoc* para acusar recibo, de algún modo, de un “material” inédito. Pero precisamente, en Freud, la terapia jamás se separa de la *investigación*, de tal forma que el “caso” contiene su peso de verdad metapsicológica. En este sentido hay que entender la afirmación en cuanto a que la parte teórica de su obra sobreviviría a su parte práctica.

Observada desde el punto de vista de una historia de la hipnosis como revolución terapéutica, la empresa freudiana, a fin de cuentas, puede aparecer como un episodio y la *techné* psicoanalítica como una rama original de esa corriente.

Hay que recordar que el movimiento comienza hacia 1840 con el “braidismo”, se despliega en Francia, por un lado, con la escuela de la Salpêtrière de Jean-Marie Charcot, y por otra, con la escuela de Nancy (Liébault, Bernheim) de la “sugestión”. Los dos viajes de Freud a París (1885-1886) y Nancy (1889) simbolizan su adhesión a este movimiento.

La utilización terapéutica del “sueño artificial” contiene, es esencial señalarlo, una especie de revo-

lución epistemológica práctica: la “sugestión poshipnótica” revela, en efecto, a la manera de un “producto de laboratorio”, la dinámica que opera en el inconsciente, es decir el hecho mayor de que una representación puede permanecer activa aun estando actualmente ausente de la conciencia:

El bien conocido experimento de la ‘sugestión poshipnótica’ nos enseña a insistir en la importancia del distinguido entre consciente e inconsciente [este fenómeno es el que permite pasar] de una concepción puramente descriptiva del fenómeno a una dinámica (*Nota sobre el concepto de lo inconsciente en psicoanálisis*, 1912, *GW*, VIII, p. 432 [12, p. 272]).

El golpe de audacia del “autoanálisis” es el que introducirá la ruptura. El nombre propio de Freud adquiere así un valor referencial, en el plano de la praxis analítica. Si, en efecto, Freud es el Metapsicólogo, también fue el objeto primitivo del psicoanálisis: el registro del psicoanálisis de Freud adquiere aquí todo su relieve.

Él le da los términos más justos al presentar la necesidad de “pagar con su persona” como su trayecto original de investigación:

“Usted sabe –escribe a Romain Rolland–, que mi trabajo científico se había fijado la meta de esclarecer fenómenos inusuales, anormales, patológicos, de la vida anímica; esto es, reconducirlos a las fuerzas psíquicas eficaces tras ellos y poner de manifiesto los mecanismos actuantes. En primer lugar traté esto en mi propia persona, luego también en otros y, finalmente, en una audaz intrusión, en la especie humana en su conjunto” (*Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis*, *GW*, XVI, p. 250 [22, p. 213]).

“Desde que estudié el inconsciente me volví muy interesante para mí mismo”, confiesa a Wilhelm Fliess el 3 de diciembre de 1897. De allí la especifi-

cidad del “freudismo” como sinergia del saber de sí original (vinculada con la aventura del *sujeto* Freud) y del estudio del objeto “inconsciente” al servicio del cual se pone el *investigador* Freud.

En efecto, se trata de abandonar la relación cuerpo a cuerpo con el síntoma del paciente para hacer de la “cura de lenguaje” –y de memoria–, por la “libre asociación”, el único instrumento técnico. En ese sentido, esto supone un empobrecimiento de la “técnica”, reducida sólo a los recursos del lenguaje y de las ideas incidentes (*Einfälle*) del paciente.

Freud relaciona su “hallazgo” con una emoción de juventud, la lectura de un texto de Ludwig Börne: *El arte de convertirse en escritor original en tres días* (1823), en el cual el autor recomendaba lanzar al papel todos los pensamientos. Freud cuenta que recibió las obras de Börne como regalo a la edad de catorce años y no excluye una influencia “criptomnésica” (*Para la prehistoria de la técnica analítica*, GW, XII, pp. 311-312 [18, p. 260]).

El motor de la cura es la *rememoración*, relevada por la *repetición* y completada por la *perlaboración*. Dicho de otro modo, al recordar, al volver a poner en acto las situaciones originales y al atravesar las resistencias el sujeto realiza su Odisea personal.

Trilogía definida por Freud en el texto que lleva ese título (1914). Hay que destacar las fuertes reservas que Freud emite contra la corriente que, siguiendo a Ferenczi, lleva a un primer plano el *acting-out*. Lo que sigue siendo determinante es sin duda la travesía de la representación. El acto no podría remplazar a la rememoración: el recuerdo en acto debe llevar al recuerdo propiamente dicho (véase nuestra síntesis “Del acto en Freud”, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, XXXI, 1895, pp. 145-172, reproducida en *Introduction a la metapsychologie freudienne*, op. cit., pp. 79-208).

Tocamos aquí la esencia del trabajo terapéutico:

“Hemos llamado psicoanálisis al trabajo por cuyo intermedio llevamos a la conciencia del enfermo lo anímico reprimido en él” (*Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica*, 1918, *GW*, XII, p. 184 [17, p. 155]).

No hay otro objetivo, de la hipnosis a la cura propiamente dicha. Pero al tener acceso a su especificidad, la cura por el lenguaje pone en evidencia el papel del paciente, a través de *resistencia y transferencia*. Lo que en esta oportunidad se revela es el carácter reactivo al orden de la *techné* de la relación analítica. No es una casualidad si también aquí, la introducción de la pulsión de muerte y la reflexión sobre la “reacción terapéutica negativa” es lo que determina que Freud clasifique el análisis entre las “profesiones imposibles”:

Pareciera que analizar –podemos leer en *Análisis terminable e interminable* (1937), testamento terapéutico de Freud–, sería la tercera de aquellas profesiones ‘imposibles’ en que se puede dar anticipadamente por cierta la insuficiencia del resultado. Las otras dos, ya de antiguo consabidas son el educar y el gobernar” (*GW*, XXVI, p. 94 [23, p. 249]).

Más que un pesimismo terapéutico, ésta es la conclusión lúcida sobre las constricciones de esta técnica: en cualquier lugar en que el deseo del sujeto esté en juego, podemos estar seguros de una aporía entre la *techné* y su “efecto”, espacio del malestar *por* simbolizar. Ésta no hace sino poner más al desnudo el *imperativo* –“donde Ello era, Yo debo devenir” (*Nuevas conferencias*, *GW*, XV, p. 86 [22, p. 74])– que no fortuitamente hace metáfora, *via* la desecación del Zuydersee, de la *Kulturarbeit*.²

² Sobre la articulación precisa entre el imaginario metapsicológico y el registro cultural, remitimos a nuestro estudio “Freud et la Hollande”, posfacio a Harry Strecken, *En analyse avec Freud*, *op. cit.*, pp. 226-231.

TERCERA PARTE

FREUDISMO Y DESTINOS DE LA CULTURA

Hemos llegado a ese momento en el que la significación del freudismo, como acontecimiento de la cultura, puede aparecer en su dimensión propia. Solamente a partir del acontecimiento que él constituye dentro del orden del saber (como “psicología de las profundidades”) y de la praxis (de las neurosis) el freudismo volverá a la cultura para dejar huella. Esta experiencia inédita es la que le *da vista* sobre la cultura y lo constituye en corriente –crítica por definición– de esa cultura.

EL FREUDISMO, ACONTECIMIENTO DE LA CULTURA

I. LAS PERTENENCIAS DEL FREUDISMO

Freudismo y “espíritu vienés”. Considerado a través de su pertenencia cultural inmediata, el “freudismo” podría caracterizarse como un producto del “espíritu vienés” (véase William M. Johnston, *L’esprit viennois: Une histoire intellectuelle sociale, 1848-1938*). ¿No es finalmente uno de esos productos de poderosa originalidad que germinaron en ese terruño? Esta tesis culturalista, que merece un examen, rápidamente se vio vinculada con otra:

“Ese *aperçu* sostiene que el psicoanálisis y, más precisamente, la aseveración de que las neurosis se reconducen a perturbaciones de la vida sexual, sólo podía originarse en una ciudad como Viena, en una atmósfera de sensualismo e inmoralidad que sería ajena a otras ciudades” (*Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, GW, x, p. 82 [14, p. 38]*). Lo podemos encontrar especialmente en Pierre Janet, ¡al cual Freud jamás perdonó!

Lejos de ser neutra, esta tesis sugiere que el contenido objetivo del psicoanálisis sólo sería “la imagen y la proyección teórica de esas relaciones vienesas particulares”. No obstante, no deja de ser cierto que ciertos rasgos de la subjetividad freudiana evocan a aquellos que se encasillan como “personalidad vienesa”. En primer lugar, se puede ob-

servar una plasticidad de la subjetividad del investigador, implicada permanentemente en su investigación, una forma de expresión que desenmascara –las “palabras de Freud” evocan el estilo aforístico al cual Karl Kraus dio sus títulos de nobleza en Viena. No se puede negar que Freud está implicado en esa crisis del sujeto que da su fuerza al “escenario vienés”.

Pero por lo demás, no fortuitamente Freud alega un malestar de su propia pertenencia vienesa, que va más allá de un problema existencial o de una trivial coquetería, por cierto frecuente entre los vieneses. Confirma que Viena, lejos de ser favorable a la difusión del psicoanálisis, constituyó un hogar de resistencia:

“En ningún otro lugar más como allí [en Viena] sintió el analista tan nítidamente la indiferencia hostil de los círculos científicos e ilustrados” (GW, x, p. 81 [14, p. 39]). Es un hecho que, de Karl Kraus, simpatizante del psicoanálisis que se volvió su enemigo acérrimo, a Egon Friedell (*Histoire culturelle des temps modernes*, 1932), el freudismo encontró en su lugar de nacimiento enemistades particularmente vivas. Véase también al respecto nuestro texto *Freud et Wittgenstein*, PUF, 1988, 1996, p. 20 ss., para una actitud de crítica simpatizante que, a fin de cuentas, contrasta con la hostilidad vienesa hacia el “freudismo”, isu supuesto producto!

De hecho, lo que Freud deplora en el “espíritu vienés” es la falta de objetividad, más que de seriedad científica:

“Tomar a título personal todas las cosas objetivas no es sólo una personalidad humana regresiva, sino también, muy en especial, un mal modo vienés” (carta a Jung del 16 de diciembre de 1912, en Sig-

mund Freud, C. G. Jung, *Correspondance*, Gallimard, t. II, p. 310).

“Diagnóstico” que, debido a la fidelidad indefectible al ideal de la ciencia (*supra*, p. 65), aleja a la empresa freudiana del clima de *Schlamperei* vienes. Desde luego, esto no impedirá que el fundador del psicoanálisis vea en ilustres vieneses espíritus cercanos: por ejemplo, Schnitzler, a quien considera una especie de “doble”, Popper-Linkeus, cuyas *Fantasías de un realismo* aprecia, o incluso al vaudevillista Nestroy, a quien cita de buena gana. Ese escepticismo humorístico se asocia en Freud, extraño vienes, con un gusto por la objetividad indefectible.

Al rechazar el reproche dirigido a la teoría freudiana de teorizar un estado de cosas vienes, Freud sugiere que podría ocultarse otro: el de “judeidad”. ¿Acaso a fin de cuentas no sugiere que, como judío vienes, permaneció secretamente ajeno a esa ciudad cuyo nombre simula olvidar, poco después de haberla abandonado, y se ocupa en realizar la desposesión?

“Entonces, vuelvan a -iya no recuerdo el nombre de la ciudad!” (en Indra, al volver a Viena, mayo de 1939, en Jones, *op. cit.*, t. III, p. 262).

Freudismo y judaísmo. El examen de esta conjunción es llevado por la doble consideración de que el fundador del psicoanálisis era judío y que unió su nombre al psicoanálisis. Precisamente con el examen de ese vínculo comienza el problema.

La identidad judía de Freud no dice nada en sí respecto al contenido del psicoanálisis. Freud siempre afirmó su fidelidad a su pertenencia judía, aunque recordando siempre que eso para él no significaba ningún reconocimiento de la religión:

“Ya no soy partidario del judaísmo así como de ninguna otra religión”, escribe a Isaac Landman el

1 de agosto de 1929. “Puedo decir que estoy tan alejado de la religión judía como de todas las demás, es decir que para mí son altamente significativas como objetos de interés científico. Por otro lado, siempre he experimentado un fuerte sentimiento de solidaridad con mi pueblo” (carta a un desconocido, 27 de enero de 1925). También lo manifiesta por medio de su simpatía por el *sionismo*.

El ateísmo que exhibe Freud no podría, pues, hacer una excepción con su religión de origen. Por lo demás, se sabe que el tema del psicoanálisis “ciencia judía” ha servido para reforzar, mediante un estereotipo antisemita, la hostilidad hacia el contenido propio del psicoanálisis acreditado por el origen judío de la mayor parte de los miembros del círculo freudiano original.

El propio Freud, no obstante, se plantea la pregunta de la *coincidencia*: “Muy de paso, ¿por qué el psicoanálisis no fue creado por alguno de todos esos hombres piadosos, por qué se esperó a que fuera un judío totalmente ateo?” (carta a Oskar Fister del 9 de octubre de 1918, *Correspondance*, p. 105).

Desde otro punto de vista, encontramos en Freud una posición según la cual la pertenencia al judaísmo sería un elemento *que facilita* la inteligibilidad del psicoanálisis.

Esto es algo que él le recuerda a Karl Abraham con el fin de hacerle entender la dificultad de Jung para comprender el psicoanálisis. Es más preciso aún: “No sé si su juicio es justificado cuando considera el psicoanálisis como un producto directo del espíritu judío –le escribe a Enrico Morselli–, pero si es el caso, yo no me avergonzaría” (carta del 8 de febrero de 1926, en *Correspondance*, p. 397).

Curiosamente lo relaciona con la ausencia de elemento místico, en consecuencia, con cierta forma

de sentido de lo real que formaría parte de las “ventajas” para dar derecho a la exigencia suprema del psicoanálisis (véase *supra*, pp. 66-67).

La segunda “ventaja” procede de la miseria histórica del pueblo judío: Freud usa su “valentía” para defender la verdad hacia y contra cualquier resistencia en relación con su pertenencia judía de “minoritario” crónico. Es el sentido de su declaración en la Asociación B’nai B’rith donde busca refugio pero no alivio: “Como judío estaría listo para pasar a la oposición y renunciar a entenderme con la ‘mayoría compacta’” (GW, XVII, 6 de mayo de 1926).

Si bien Freud rechaza el estereotipo de una naturaleza intelectual judía, regularmente refiere cierta audacia para derribar “prohibiciones de pensar” y la resistencia obstinada contra los prejuicios de esa condición de excluido. En el mismo sentido, está listo para confirmar “el misterio de una misma construcción psíquica”. Por otra parte, se conoce su fascinación por la figura de Moisés como portador de la ley y sostén de la idealización del pueblo judío, cuya representación por parte de Miguel Ángel Freud comenta (*infra*, p. 153).

Se comprende que Freud pueda afirmar al mismo tiempo que su judaísmo está íntimamente ligado con su identidad y que forma parte de esas cosas personales “esencialmente ajenas” (*wesensfremd*) al psicoanálisis.

Véase la carta a Jones del 7 de marzo de 1926: entre otras cosas que, según dice, sólo le “importan a él”, encontramos la “adhesión a la telepatía” o “el hecho de ser un fumador empedernido!”

Manera de descartar la idea de que haya que descifrar el freudismo como cierta manifestación de una problemática “de espíritu judío” –salvo que se observen “rasgos” que “el entendimiento freudiano”

va a integrar, como “el rechazo del misticismo” y el rechazo de *fabricar* esos “ídolos” que son “las cosmovisiones”! (*supra*, p. 69).

En una carta a Hans Ehrenwald, autor de una obra *Sobre el supuesto espíritu judío*, Freud confiesa haberse interrogado desde hace mucho tiempo sobre la manera en que “los judíos habían adquirido el carácter que les es propio” y señala, como “resultados muy fragmentarios”: a consecuencia de la primera experiencia, mosaica, del pueblo judío: “El aspecto muy terrestre de la concepción de la vida, el abandono del pensamiento mágico y el rechazo del misticismo.” Esto es lo que vuelve problemática la idea de una filiación del freudismo con la cábala judía en el sentido del que hablaba David Bakan (1958), como lo puntualizó Peter Gay, *Un juif sans Dieu* (PUF, 1987, 1989).

Freud sólo alega “dos divinidades”, Logos y Ananké, “la inflexible razón, el destino necesario”, que se confunde con la Ananké, la realidad exterior (para más información sobre las circunstancias de esta idea y sus consecuencias, véase nuestra indagación *L'entendement freudien. Logos et Anankè*). Frente a esto, la religión no puede proceder más que con un esfuerzo, por más considerable que sea, de “domar” al mundo de las apariencias externas por medio del mundo interior del deseo” (*Die Innere Wunschwelt*).

Esta expresión esencial se encuentra en una carta a Arnold Zweig, del 8 de mayo de 1932, para designar el aporte de Palestina que no habría “formado sino religiones, extravagancias sagradas, ensayos presuntuosos”, orientados en ese sentido. Por su parte, el psicoanálisis recuerda el derecho del “mundo de las apariencias externas”, contra la soberanía del *Wunschwelt*.

II. EL COMBATE HISTÓRICO DEL FREUDISMO:

EL “MOVIMIENTO PSICOANALÍTICO” O EL FREUDISMO
AL ASALTO DE LA CULTURA

El freudismo adquiere su expresión propiamente social bajo la forma del “movimiento psicoanalítico”, que Freud genera a partir de su propia “atopía”. Movimiento (*Bewegung*), que toma impulso a partir de la “ciencia analítica” y “representa” en la práctica social la terapia analítica, deja huella en una “historia” específica y su fuente y su forma original dentro del “Círculo” (*Kreis*) vienés.

En el ensayo que consagra esta categoría, *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* (1914), Freud lo evoca sobriamente: “Desde 1902, se agruparon en derredor de mí cierto número de médicos jóvenes con el propósito expreso de aprender, ejercer y difundir psicoanálisis.”

Bajo esta forma del “movimiento” convertido en “agrupación”, el freudismo se vuelve divulgación y transmisión. La analogía con el proceso de difusión de una “religión” no es fortuita, como tampoco el parecido del círculo con alguna Iglesia primitiva destinada a la propagación de la “palabra de Dios” por parte de la agrupación primitiva de “apóstoles”. En efecto, para la “secta” analítica de origen, se trata de sustraerse de lo social para volver en forma de un “mensaje” específico.

No hay nada sorprendente, dirán, en el hecho de que una vez fundada esta Iglesia –en forma de asociación psicoanalítica internacional, en 1910– designe sus “apóstatas”: Alfred Adler y Carl Gustav Jung. Sin embargo, Freud vincula esa exigencia de “ortodoxia” con aquella ética del psicoanálisis que es la referencia a Eros (*supra*, p. 102) y a la “ciencia” (*supra*, p. 65). ¡Es el “contrato” con el que se contrae el

juramento de fidelidad a esa “secta” que, por otra parte, compara con una “asociación de bomberos voluntarios”! (carta a Jung del 13 de febrero de 1910).

En cuanto a los miembros de esa asociación, ellos deben preservarse profundamente de la tentación de considerarse “salvadores de alma”. Freud caracteriza mediante una doble exclusión el estatus del psicoanalista: “Quisiera asignarle un estatus que aún no existe, el estatus de pastores de alma *seculares* que no tendrían necesidad de ser médicos ni derecho a ser sacerdotes” (carta a Oskar Pfister del 25 de noviembre de 1928, en *Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Pfister*, p. 183). Con eso se trata incluso de “proteger al análisis” de “los médicos” y “de los sacerdotes” al mismo tiempo. Ese “ni... ni” contiene como siempre un “y... y”. Secularización de la religión, el análisis añade, no obstante, al objetivo terapéutico una referencia a la ley. También doble “abstención” que asigna al freudismo una vía angosta.

De manera que podríamos compararlo con un movimiento “casi político” (Fromm, *La mission de Sigmund Freud*), con la condición de rechazar la finalidad propiamente política del compromiso (véase *infra*, p. 157), o incluso con aquel movimiento estético característico del siglo XIX, destinado a promover una ruptura en el modo de pensar.

También aquí Freud despersonaliza el psicoanálisis al introducir un término que lo separa de su “destino personal”: *Die Sache* –literalmente, “la cosa”, que se puede simbolizar como Ψ_a – que hay que conservar y proteger y que por esa razón se vuelve “la causa” –aquello por lo cual hay que estar siempre listos para “romper lanzas”. De ahí el fuerte sentimiento de una guerra permanente en la cual esa nueva “horda salvaje” psicoanalítica está compromete-

tida en forma crónica. En ese sentido, el “freudismo” es todo salvo una posición de reposo: simboliza ese objeto-vínculo del movimiento psicoanalítico que se compromete en una tarea mucho más de lo que puede aliviar por medio de las certidumbres.

Freud no puede evitar, aunque quiera negarse como “objeto de culto”, aparecer como el demiurgo que pone al psicoanálisis *en movimiento*, por donde lo hace entrar a la cultura. Por su virtud desilusionante y su aptitud para suscitar resistencias, la “causa” psicoanalítica se encontrará, pues, fuera de cualquier elección militante dentro de una situación objetiva de *cuestionamiento* de los “poderes” del mundo.

III. FREUDISMO Y “PODERES” CULTURALES

Freudismo y religión. El psicoanálisis encuentra la religión (*supra*, p. 79) como ejemplar de la producción social de ilusiones. Así, el “movimiento psicoanalítico” interviene para producir un efecto de despertar en lo social. Ahora bien, encuentra la estructura ilusoria cuyo modelo es de alguna manera la religión. Con esta sola formulación, se comprende que el freudismo se inscribe de manera innegable dentro del movimiento de crítica religiosa, especificando esa posición por medio de un diagnóstico.

Ese doble aspecto aparece en *El porvenir de una ilusión* (1927). En primer lugar, se aprecia que Freud se inscribe en un paradigma crítico de la religión que se remonta a Ludwig Feuerbach.

En *La esencia del cristianismo* (1840), Feuerbach representaba la creencia religiosa como la proyección enajenante de los poderes del hombre, dentro de una alteridad supuestamente trascendente. Con-

forme a su programa humanista se trataba de que el hombre volviera a entrar en posesión de sus riquezas propias, transferidas indebidamente a esa trascendencia. Freud también piensa la religión en términos de enajenación y proyección. Esta filiación puede establecerse positivamente. En una carta del 7 de marzo de 1875, durante sus estudios de medicina, Freud menciona a Feuerbach: “De todos los filósofos el que honro y admiro más” (a Silberstein, en Sigmund Freud, *Lettres de jeunesse*, Gallimard, 1990, p. 138). Él lo leyó y descubrió a través de Brentano, aunque negara en seguida “que haya tenido una influencia durable” (a Binswanger, 1925).

Pero esta crítica de la ilusión religiosa se especifica con un diagnóstico: dentro del complejo parental-paternal esta ilusión extrae el secreto de su fuerza:

“El psicoanálisis nos ha mostrado el íntimo nexo entre el complejo paterno y la fe en Dios, nos ha enseñado que, psicológicamente, el Dios personal, no es otra cosa que un padre enaltecido” (*Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, GW, VIII, p. 195 [11, p. 115]).

No hay que entender este diagnóstico como una “psicologización” sumaria de la creencia religiosa, sino en su alcance metapsicológico (en el sentido definido *supra*, p. 79). La religión manifiesta es herencia del asesinato del padre (*infra*, p. 144), tal como lo teoriza *Tótem y tabú*. Por lo tanto, podemos leerlo en el otro sentido: es “religioso” en el fondo, cualquier hábito en el que esté activo ese “complejo del padre” (*Vatercomplex*) (véase nuestra síntesis “Fonctions freudiennes du père”, en *Le père*, Denoël, 1989 y nuestro *Psychanalyse*, PUF, 1997, pp. 225-249).

Es lo que constituye el contenido de la creencia religiosa, matriz de cualquier *ilusión*, que se debe entender como “creencia” en la “motivación” de la

que “prevalece la realización de deseo” (*Wunscherfüllung*). Paradójicamente, bajo la forma religiosa se realiza la socialización de la “realización de deseo”. En consecuencia, es la *Weltanschauung* por excelencia (*supra*, p. 62) y deberemos identificar esa visión, en el fondo, como religiosa, incluso materialista (*infra*, p. 167). Al dar una respuesta en términos de amor a la aflicción (*Hilflosigkeit*), la religión cubre una necesidad, pero al mismo tiempo desvía al sujeto de la exigencia de realidad, lo hunde en un “infantilismo psíquico” (*El malestar en la cultura*). En pocas palabras, Freud permanece firme con respecto al hecho de que la religión pertenece de manera prototípica al registro de la ilusión, prediciendo para esa ilusión... un bello porvenir.

Freudismo y estética. El psicoanálisis aborda el arte como ese “poder de la cultura especializado en la ilusión”. Es el lugar en el que la *Wunscherfüllung* se da libre curso, pero de un modo tan “inofensivo” como legítimo. También es un hecho que, como lo repite Freud, el psicoanálisis *no* está en posibilidad de esclarecer el enigma del “don artístico” como tal. La “belleza” es incluso aquello sobre lo cual el psicoanálisis tiene menos que decir (*El malestar en la cultura*, *GW*, XIV, 441 [21, p. 82]). Estas consideraciones no impiden que el psicoanálisis intente una aprehensión de las producciones artísticas por medio del síntoma, esclareciendo la obra con el examen de las mociones pulsionales reprimidas que contribuyen a la producción de la obra.¹

Por otra parte, se puede apreciar que el freudismo es contemporáneo de un movimiento de renova-

¹ P.-L. Assoun, *Psychanalyse et littérature. Freud et la création littéraire*, Ellipses/Marketing, 1995.

ción considerable del pensamiento estético –del dadaísmo al surrealismo pasando por el futurismo y el cubismo. No es sino más revelador el hecho de que Freud haya permanecido ajeno, por no decir hostil, a esas corrientes, como si desdeñara la contemporaneidad estética.

Al respecto, son ejemplares las dificultades de comunicación con los partidarios del surrealismo que, por su parte, ponía esperanzas en el freudismo, en espera de una especie de apadrinamiento. El primer encuentro de André Breton y de Freud en Viena, en 1921, fue un fracaso. Al final de su vida, Freud ironiza: “Hasta entonces, parece, sentí la tentación de apoyar a los surrealistas, que aparentemente me escogieron como un santo patrono, para locos integrales (digamos en un 95%, como en el caso del alcohol absoluto)” (carta a Stefan Zweig del 20 de julio de 1938, en *Correspondance*, p. 490). En diciembre de 1932, había confesado: “aunque reciba tantos testimonios del interés que usted y sus amigos tienen en mis investigaciones, yo mismo no estoy en condiciones de aclararme lo que es y lo que quiere el surrealismo”. Asimismo, sigue siendo ajeno al universo nihilista de Céline (carta a María Bonaparte, 26 de marzo de 1933, en Jones, *op. cit.*, t. III, p. 201).

Las simpatías de Freud se inclinan hacia lo que se podría caracterizar como un “realismo fantástico”. Esto no compromete solamente a las preferencias personales del inventor del psicoanálisis, sino también a esa necesidad, experimentada en el terreno de la experiencia analítica, de tomar en cuenta al mismo tiempo la *positividad* y la *alteridad*, en el trabajo del síntoma.

Por lo demás, Freud manifiesta una simpatía por las artes que se prestan de manera literalmente *formal* a un análisis del efecto sobre el espectador –ar-

tes plásticas- en detrimento de esa forma estética en la que el efecto actúa de alguna manera sin prestarse a ese tipo de análisis.

Ésta es la clave de la jerarquía propuesta por Jones: “Su apreciación de las artes, estética o no, y el placer que él experimentaba con ellas iba en este orden decreciente. En primer lugar la poesía, en segundo, la escultura y la arquitectura, luego, la pintura y, por último, un poco la música (salvo raras excepciones)” (Jones, *op. cit.*, t. III, p. 461).

Freudismo y “cientificismo”. Podemos preguntarnos si el freudismo se puede asimilar con una forma de “cientificismo” -término que aparece a fines del siglo XIX-, adhesión a la ciencia como forma exhaustiva y privilegiada de aprehensión del mundo. El freudismo se inscribe incluso explícitamente en el combate histórico por los intereses de la ciencia. En la medida en que la religión es “el único enemigo serio” de la ciencia, el psicoanálisis contribuirá “a la crítica de la *Weltanschauung* religiosa” (*Nuevas conferencias*) que le disputa su territorio a la ciencia.

Sin embargo, el freudismo se deslinda de la presunción cientificista de dar respuesta al “todo” del mundo, con el modo del conocimiento científico. La “ciencia” no es sino un operador libre de desilusiones. Así es como hay que entender la conclusión de *El porvenir de una ilusión*: “No, nuestra ciencia no es una ilusión. Sí lo sería creer que podríamos obtener de otra parte lo que ella no puede darnos” (GW, XIV, p. 380 [21, p. 55]).

En contraste con la creencia cientificista en la posesión de “la ciencia”, el freudismo se fía de la ciencia como compensación en ausencia de totalización del saber. Por ende, hay que plantear la posibilidad de una no-ilusión para que la investigación de las

ilusiones sea posible, sin hacerse ilusiones sobre su perennidad, habida cuenta de su arraigo en el *Wunsch!*

La adhesión a la ciencia finalmente está ligada a la “renuncia cultural” (*infra*, p. 142): “la ciencia importa el más completo abandono del principio de placer de que es capaz nuestro trabajo psíquico” (*Sobre el tipo particular de elección de objeto en el hombre*, GW, VIII, p. 67 [11, p. 159]). Entonces, la ciencia piensa al revés de la ilusión: esto es lo que la vuelve preciosa para la empresa freudiana. Pero, justamente, si hay que dejarle la última palabra a la ciencia, es porque no hay “última palabra”...

IV. LA POSTURA FREUDIANA FRENTE A LA CULTURA

Freudismo y cinismo. La posición del psicoanálisis respecto a la cuestión de la verdad, ¿no viene a ser una postura *cínica*? En efecto, encontramos ahí la voluntad de “poner al desnudo sin miramientos” la mentira, una forma de sospechar de las “convenciones” y de las máscaras. El imperativo – “hay que decir la verdad” – se muestra así en su forma más despojada, y precisamente ahí donde el señuelo es más activo, es decir, la sexualidad. En pocas palabras, ¿acaso el freudismo no es una forma de cinismo que se funda en una “ciencia del inconsciente”?

No es una casualidad si Peter Sloterdijk, en su *Critique de la raison cynique* (1983), hace de Freud uno de los “patrones” de ese diagnóstico general sobre la enfermedad universal de la modernidad.

En el propio Freud el término se encuentra definido en relación con el “chiste”. En efecto, a través de la burla del *Witz* se introduce esa actitud caracte-

rizada como la proclamación del “carácter incierto de la vida y la vanidad de la abstención virtuosa” (*El chiste y su relación con el inconsciente*, GW, VI, p. 120 [8, p. 103]).

Momento cínico de alguna manera normal:

“En verdad, cada uno de nosotros ha tenido horas y momentos en los que se ha adherido a esa filosofía y le ha reprochado a la moral exigir (*fordern*) sin jamás indemnizar (*entschädigen*).”

Contra este dolo se yergue la conciencia; de ahí el pequeño breviario cínico “quiero renunciar a comprometerme con cualquier vía de oprobio (*verpönten Wege*) de la sociedad, pero, ¿estoy seguro de que, a cambio, ella me pagará esa renuncia (*Entsagung*) abriéndome una vía lícita?”

El psicoanálisis, al proclamar en “voz alta” lo que el chiste “murmura”, se atraviesa en el imperativo social según el cual “se prohíbe todo quehacer sexual llamado perverso” (*La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna*, GW, VII, p. 157 [9, p. 172]). Su acta de nacimiento es el anuncio de la sexualidad infantil, lo que es objeto de alto oprobio (*El malestar en la cultura*, GW, XIV, p. 464 [21, p. 102]). En la medida en que “las acciones vergonzosas” suscitan una defensa reactiva ritual (GW, VII, p. 138 [9, p. 109]), el psicoanálisis es asimilado con ese “objeto de oprobio” que considera “malo”, aquel que la “amnesia infantil” ha reprimido (*supra*, p. 99).

Pero el cinismo propiamente dicho es el de la convención social que reproduce la represión de la verdad: en ese sentido hay un cinismo del poder como tal, que el psicoanálisis pone al desnudo mediante el objeto que la norma reprueba. El psicoanálisis no es cínico en el sentido de que no exalta el objeto del oprobio. Más bien, vuelve a introducir incansablemente la relación del sujeto con sus torpe-

zas “íntimas” y recuerda a la sociedad, que no quiere saber nada del oprobio, en el fundamento de su “cultura”, su existencia, a la manera de un desecho crónico (cf. *infra*, p. 152). En consecuencia, se opone al conformismo y al romanticismo del oprobio al mismo tiempo.

Tenemos por lo tanto la opción de afirmar que el freudismo es una crítica radical a las formas múltiples de cinismo, o bien... un cinismo en segundo grado, debido a que devuelve al sujeto inflexiblemente a los plazos de su propio deseo de verdad y a sus límites.

De una manera notable, el “cinismo freudiano” va a la par con un sentimiento muy fuerte del imperativo ético, tanto más incondicional cuanto que jamás se convierte en discurso sobre la moralidad. La divisa es: “el que es mortal se concibe siempre de sí mismo”.

Esta idea de que la ética es del orden del *Selbstverständliches* aparece expresada en referencia a T. Wischer (carta citada a Putnam). Así hay que entender la declaración: “No me quiebro la cabeza en relación con el bien y el mal” (carta a Pfister del 9 de octubre de 1918, en *Correspondance avec Pfister*, p. 103).

La referencia a la ley moral es, pues, un dato muy riguroso en Freud, sobre todo porque pone fin a cualquier *discurso sobre* la moralidad. “Pero es preferible que el psicólogo diga la verdad en vez de que esa tarea se le deje al cínico” (*Lecciones de introducción al psicoanálisis*, XIII, *GW*, XI, 210). El psicoanálisis enuncia, pues, “la verdad”, sin moralismo ni cinismo.

Encontramos aquí el discurso freudiano *sobre* la cultura.

FREUDISMO Y TEORÍA DE LA CULTURA¹

Con base en su experiencia clínica y su metapsicología, el psicoanálisis se encontrará en posición de articular una especie de diagnóstico sobre la “cultura”, en su devenir y sus “ideales”. En ese momento el “freudismo” adquiere consistencia como “mensaje” para la *Kultur* que, *captada por medio del síntoma*, revela su “verdad” y sus dificultades.

El propio Freud subraya que en esto hay un interés original.

Confesión hecha en 1935, en el Posfacio de la *Selbstdarstellung*: “Tras el rodeo que a lo largo de mi vida di a través de las ciencias naturales, la medicina y la psicoterapia, mi interés regresó a aquellos problemas culturales que una vez cautivaron al joven apenas nacido a la actividad del pensamiento” (GW, XVI, 32 [20, p. 68]). A propósito de esto, Freud evoca “una mutación que se opera en mí”, “una parte de la evolución regresiva” (*Stück regressiven Entwicklung*) que explicaría que ya no haya aportado contribuciones propiamente metapsicológicas a partir de 1920-1923...

Regresión fecunda, de alguna manera, como si la expansión de la metapsicología y de la terapia liberara un deseo contenido por mucho tiempo pero esencial.

Vista bien, cada aparición de la metapsicología se encuentra ligada a una etapa de ese género de escri-

¹ P.-L. Assoun, *Freud et les sciences sociales. Psychanalyse et théorie de la culture*, Armand Collin, Cursus, 1993.

tura freudiana que pertenece a la teoría de la *Kultur*.

1] A la teoría de la libido infantil de los *Tres ensayos*, de algún modo responde el escrito inicial sobre *La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna* (1908).

2] La aparición de la teoría del narcisismo (1914) se encuentra enmarcada, de un lado, por la gran síntesis del origen de la *Kultur*, *Tótem y tabú* (1913) y, de otro, por sus aplicaciones en las "instituciones" sociales, *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921).

3] Con el sismo de la pulsión de muerte, se requiere un nuevo discurso sobre la propia *Kultur* y sus ilusiones –de *El porvenir de una ilusión* (1927) a *El malestar en la cultura* (1930).

La ambición de *hablar sobre* la cultura como tal se refuerza sin cesar –hasta en ese testamento que constituye *Moisés y la religión monoteísta* (1938). En consecuencia, tenemos que ver dibujarse cinéticamente, de algún modo, el freudismo como *postura* en relación con la *Kultur*, por donde se convierte en una corriente crítica de esa misma *Kultur*.

I. EL FREUDISMO FRENTE AL "NERVIOSISMO MODERNO"

Es notable que en el origen el psicoanálisis tenga que situarse concretamente frente a un discurso médico y psiquiátrico que, en los años del cambio de siglo, se interroga sobre los efectos patógenos de la evolución socioeconómica.

Precisamente como reacción a las tesis de uno de ellos, Ehrenfels, Freud esboza su propia posición.

Von Ehrenfels, profesor en Praga, autor de una *Ética sexual* publicada en 1907 con el título *Cuestiones fundamentales de la vida nerviosa y psíquica*, y que

opone “la moral sexual civilizada” moderna a la moral sexual llamada “natural”, caracterizada por la hipocresía y la edulcoración de la virilidad, en relación con la monogamia (caracterizada como feminización). A su manera, él resumía toda una literatura que diagnosticaba un “nerviosismo creciente de nuestra época” (título del ensayo de W. Erb, 1985) vinculado con el agotamiento de la civilización industrial y el desarrollo de los transportes. Encontramos un resumen de esas tesis difundidas desde entonces, al principio del ensayo de Freud. Cabe notar que Von Ehrenfels fue invitado por el Círculo Freudiano de la Sociedad Psicoanalítica de Viena, donde formó parte del programa de reforma higiénica destinado a restablecer la salud sexual y social, “Programme pour une réforme de la reproduction par la sélection” (sesión del 26 de diciembre de 1908, en *Les premiers psychanalystes. Minutes de la Société Psychanalytique de Vienne*, Gallimard, t. II, pp. 97-104).

Al abordar la cuestión de la actitud para una vida digna... de ser vivida (*Lebenstüchtigkeit*), Freud comparte con ese discurso psiquiátrico de preocupaciones sociales el sentimiento de que ésta se encuentra seriamente dañada. Desde entonces, y de una vez por todas, Freud planteará el problema sociocultural en términos de “prejuicios”.² Pero, en referencia a las “psiconeurosis”, el malestar parece más que coyuntural: no es simplemente el reflejo de una “neurastenia” ambiental (término introducido por Beard). La “psiconeurosis” es lo que pone en peligro la meta misma de la “civilización”, justamente porque ésta “se funda en la represión de las pulsiones”. Entonces, es necesario entender bien la fórmula que concluye el escrito, verdadero mensaje del

² Véase nuestra obra *Le préjudice et l'idéal*, Anthropos-Economica, 1999.

freudismo a la cultura: “La neurosis, donde quiera que se lleve y se encuentre, sabe volver vana la intención de la civilización” (*Kulturabsicht*) (GW, VII, p. 166 [9, p. 200]).

El psicoanálisis, experiencia de la neurosis, está así autorizado a revelar ese fundamento de la cultura: “La experiencia nos enseña que, para la mayor parte de los hombres, existe una frontera más allá de la cual su constitución ya no puede cumplir con la exigencia cultural.” La neurosis, es la verdad sintomática de aquello con lo cual la cultura se explica sin cesar, es decir la “renuncia pulsional” (*Triebverzicht*), piedra de toque del orden sociocultural. El malestar cotidiano de la sociedad es, pues, el reflejo de ese “algo” que no puede metabolizarse y vuelve sin cesar, con la exigencia de ser pensado. ¡El freudismo ayuda a romper con los discursos ideológicos de la norma y de las patologías sociales revelando que la neurosis está en la cultura como el gusano en la fruta!

Así se comprende por qué Freud pudo deplorar: “En realidad, de la sinfonía del devenir universal sólo se ha percibido la parte que canta la civilización, pero hemos permanecido sordos ante la melodía de las pulsiones, pese a su intensidad primitiva” (*Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*). ¡Este recordatorio de “la melodía de las pulsiones” es el que vale como operador genealógico de la cultura y de sus “cacofonías”!

II. EL FREUDISMO COMO GENEALOGÍA DE LA CULTURA

Lo que se reveló en el plano de la sociedad como inadaptación crónica será tomado en cuenta por

una teoría del *origen* de la cultura consignada en *Tótem y tabú*. La neurosis como “operador” propio (tal como se definió *supra*, p. 110) va a dar luz sobre la cultura a través de una hipótesis de inspiración neodarwinista (véase *supra*, p. 90), relativa a los paralelismos entre “la vida psíquica de los salvajes y de los neurotizados” (subtítulo elocuente).

Aquí asistimos al encuentro del freudismo con la teoría etnológica. Se puede observar que, a través de las nociones de “tótem” y “tabú”, Freud procede a una especie de compilación de las teorías etnológicas que subvierte al introducir lo que la neurosis civilizada enseña o muestra de una relación con lo prohibido. La referencia a la neurosis obsesiva, ejemplar del conflicto pulsional, adquiere aquí todo su alcance. Allí tiene lugar el “asesinato del padre”, acontecimiento mítico que el “freudismo” introduce en la cultura, pero que también desmitifica, puesto que está destinado a eliminar la negación de cualquier cultura sobre su origen.

En apariencia, Freud suscribe el marco de explicación que proporciona el evolucionismo, conforme a su adhesión al “modo de pensar” darwinista (*supra*, p. 88).

Cabe destacar aquí que la etnología, en la fase de conquista de su identidad epistémica (1860-1914) hizo un uso determinante del evolucionismo. Es un hecho que los autores más citados en *Tótem y tabú* son Frazer, McLennan, Morgan, Lubbock, mientras que las corrientes contestatarias del evolucionismo, como el difusionismo, casi no se toman en cuenta. Otros “marginales” en relación con el evolucionismo se utilizan puntualmente (Durkheim, Boas y, sobre todo, Robertson Smith).

No deja de ser más notable aún, que Freud subvierte, tan discreta como firmemente, esa racional-

dad evolucionista. Es algo que requiere para “perfilar” su propio objeto pero, dentro de ese modelo simplemente acumulativo, introduce esa función de carencia que encarna la neurosis civilizada!

De allí ese *relato* inaudible de la propia etnología: “Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna” (GW, IX, p. 171 [13, p. 143]). Acto primitivo que hace posible la identificación y marca el principio de las “organizaciones sociales, las limitaciones éticas (*sittlichkeit*) y la religión”. Al proferir ese relato, Freud eleva el psicoanálisis a la función de narratividad de la cultura. El freudismo adquiere su sentido como recordatorio de esa culpabilidad original, que inscribe la neurosis en lo colectivo.

Es preciso destacar que, precisamente en este terreno, el “freudismo”, en la época de *Tótem y tabú*, suscitó la oposición más feroz (véase la crítica de P. W. Schmidt, etnólogo vienés, Jones, *op. cit.*, III, p. 377). Indicio de que éste es uno de los puntos neurálgicos junto con la sexualidad infantil de la incidencia del freudismo.

III. FREUDISMO Y PSICOLOGÍA COLECTIVA

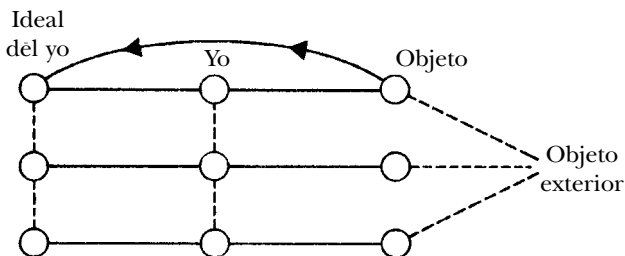
El psicoanálisis, contemporáneo del nacimiento de la “psicología social”, es llevado a intervenir a su manera en ese ámbito, situado en la intersección de lo “individual” y de lo “social”.

Cabe recordar aquí que la psicología social, estudio de la motivación social, interiorización de la práctica social por parte de los individuos (en forma de “papeles” y “estatus”), nace más o menos con el siglo xx. Freud se refiere a la *Psicología de las masas*

de Gustave Le Bon (1841-1931), publicado en 1895 (citado por la segunda edición alemana, 1912), así como a W. McDougall, psicólogo inglés, el primero en utilizar el término “psicología social” en 1908 (al mismo tiempo que el sociólogo estadounidense E. A. Ross).

Partiendo de la problemática psicosocial (Le Bon, McDougall) Freud la subvierte tal como lo destaca la argumentación de su contribución mayor, *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921). Si los “psicosociólogos” tienen el mérito de tratar de pensar la determinación psico-colectiva y las características propias de ese ser colectivo que es una “multitud”, por ejemplo, lo impensado reside esencialmente en el hecho de que se postula la determinación social misma (la pertenencia colectiva por contagio). El problema debe verse a partir de esta determinación: el saber de los procesos inconscientes interviene para dar cuenta de la “ganancia” que, para un sujeto, tiene la integración a un ser colectivo. De modo que Freud denuncia la superstición psicosocial de una “pulsión social” autónoma: él busca la aparición de esa seudo “pulsión social” (*op. cit.*, Introducción, *GW*, XIII, p. 74 [18, p. 68]) precisamente en la *familia*.

Así, Freud saca del plano de la *Massenspsychologie* y del funcionamiento actual de las “multitudes artificiales” (Iglesia, ejército) o “instituciones” las consecuencias del “asesinato del padre”. En el centro mismo de lo social, continúa *actuando* ese acontecimiento prehistórico: por allí también se revela el paso de los mecanismos mayores observables en el plano individual –identificación, idealización– al plano colectivo. Mediante esta teoría de la *idealización* –construida siguiendo las huellas del narcisismo– el freudismo se inscribe dentro del cuestionamiento psico-



social y trastoca sus evidencias. De allí la fórmula de “constitución libidinosa” de la “masa primaria”: “una multitud de individuos que han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo” (GW, XIII, p. 128 [18, pp. 109-110]).

- Sobre el alcance de esta fórmula para un pensamiento de lo colectivo y la aplicación del esquema (formulado en el cap. VIII de su ensayo, GW, XIII, p. 128 [13, pp. 109-110]), remitimos al lector a nuestra obra *Freud et les sciences sociales. Psychanalyse et théorie de la culture*, Armand Colin, CurSus, 1993, pp. 90-91.

Esta referencia al trabajo de idealización, al tiempo que toma en cuenta *el* problema psicosocial del paso del individuo a lo social, no se fía de ningún “inconsciente colectivo”, como tampoco de una misteriosa “socialización del inconsciente”. Se observará igualmente que el “objeto” colectivo está vacío: al

pasar por la idealización colectiva, los sujetos le dan, tiempo del *vínculo*, consistencia.

IV. EL FREUDISMO, DIAGNÓSTICO DEL MALESTAR DE LA CULTURA

La apreciación sobre el origen de la cultura nos pone en situación de *hablar sobre la actualidad* misma del proceso cultural. En este nivel, el freudismo adquiere el alcance de una *Kulturtheorie* y de algún modo puede habitar la condición contemporánea.

Es preciso señalar que los años del periodo de entreguerras son propicios para esta intervención. La “filosofía de la historia” es relevada por una “filosofía de la cultura”. El *bestseller* de Oswald Spengler, *El ocaso de Occidente* (1917-1922) marca la llegada de ese discurso que muy pronto adquirió una connotación ideológica. La primera guerra mundial es la que introduce la urgencia de una reflexión sobre el porvenir, las finalidades y las dificultades de la “civilización”. El ensayo de Freud sobre la *Vergänglichkeit* –carácter de lo efímero prometido a la destrucción, 1915– lo muestra.

En *El malestar en la cultura*, llevado por ese movimiento general de reflexión sobre la cultura –para el cual el “nosotras, las civilizaciones, sabemos que somos mortales” de Paul Valéry aparece como divisa–, Freud subraya la modestia de su propósito. La definición freudiana del término *Kultur* –término equivalente al de “civilización”– de hecho parece poco original: sirve para designar “la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la natu-

raleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres” (GW, XIV, p. 448 [21, p. 88]). Pero, paradójicamente, la “neutralidad” de esta afirmación es la que hace su originalidad. Ésta se manifiesta con un rechazo decidido: “omito –se lee en *El porvenir de una ilusión*–, diferenciar entre cultura y civilización” (GW, XIV, p. 326). Ahora bien, esta distinción entre ambos aspectos, “orgánico” y “artificial”, de la civilización subyacía en todas las “filosofías de la cultura” de la época.

Distinción insistente de contenido lábil. Spengler caracteriza a “las civilizaciones” como “los estados más externos y más artificiales a los que pueda llegar una especie humana superior”: en este sentido es “el destino inevitable de una cultura” (*Le déclin de l'Occident*, Introducción, § 12, Gallimard, p. 1, p. 43). En esa época, el término “civilización” adquirió un sentido peyorativo en el área germánica, al designar la parte artificial y consumida, donde la *Kultur* representaría la parte viva y orgánica. Es imprescindible observar que la oposición entre “cultura” y “civilización” desempeñó un papel activo en el periodo de entreguerras, cuando franceses y alemanes se echaban en cara, a lo largo de publicaciones, ambos términos redefiniéndolos en su favor. A los franceses, el belicismo alemán les parece un crimen contra el ideal de la “civilización”, y los alemanes presentan a la *Kultur* como la forma más elevada (véase Philippe Beneton, “La ‘querelle’ de la *Kultur* et de la civilisation”, 5, 1914-1940, en *Histoire de mots. Culture et civilisation*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, pp. 85-98).

Al “desdeñar” esa distinción, Freud se despide de todo un debate de seudofilosofía de la historia, sumamente teñido de ideología nacionalista. No hay más que la *Kultur*: ella es en sí misma “civilización”.

El concepto evaluativo de “decadencia” (*Untergang*) es, pues, descalificado de entrada. De manera que la *Kultur* es, para Freud, más que un beneficio, una necesidad vital que nos protege contra “la naturaleza” –cuyo salvajismo, obsérvese bien, Freud jamás valora. Este rechazo del “naturalismo” no pone sino más al desnudo *el* problema interno de la *Kultur*: Ésta es operada por un “malestar” (*Unbehagen*) crónico. Al introducir esta categoría de análisis de la *Kulturtheorie*, Freud radicaliza de un modo singular su posición original: es poco decir que hay “malestares en la cultura”, hay un Malestar *de* la Civilización. Ahora bien, lo que hace posible esta tesis es la introducción de la categoría metapsicológica de “pulsión de muerte”.

Freud ocupa una decena de años en sacar consecuencias de esto, *El malestar en la cultura* (1930) hace eco a *Más allá del principio de placer* (1920).

Con mayor precisión, lo que opera la *Kultur* es la “aleación” entre las pulsiones de vida o eróticas, que tienden a “producir unidades cada vez más grandes”, y las pulsiones de muerte, cuya meta es “disolver nexos y, así, destruir las cosas del mundo”, (*Esquemas del psicoanálisis*, GW, XVII, 71 [23, p. 146]).

De lo anterior, dan testimonio la conciencia moral y su correlato, el “masoquismo moral”. Así Freud invierte el razonamiento que hace nacer la “renuncia pulsional” de la “exigencia moral”:

“La primera renuncia de lo pulsional es arrancada por poderes exteriores, y es ella la que crea la eticidad, que se expresa en la conciencia moral y reclama una nuevas renunciaciones de lo pulsional” (*El problema económico del masoquismo*, 1924).

De ahí la espiral que está en el centro de la cultura: de la renuncia a la agresividad nace el sentimiento de culpabilidad.

“De la represión cultural resulta... un sentimiento de culpabilidad y la conciencia moral se vuelve tanto más severa y sensible cuanto más se abstiene la persona de la agresión contra los otros.”

Finalmente, en el plano de la cultura es donde se puede captar el sentido del *legado metapsicológico mayor* que Freud designa explícitamente como aquello en torno a lo cual se debe jugar el futuro del freudismo.

Cf. la reflexión patética hecha el 20 de marzo de 1930, durante un autocomentario a *El malestar en la cultura*.

Mi libro viene del hecho de haberme dado cuenta de que nuestra teoría de las pulsiones era insuficiente. Se dijo que yo trataba de imponer a los analistas la pulsión de muerte. Pero yo soy sólo como un viejo campesino que planta árboles frutales, o como alguien que debe abandonar su casa y deja tras él un juguete para que los niños puedan divertirse en su ausencia... El abandono de la agresividad crea el sentimiento de culpabilidad. Ahora les toca a ustedes jugar con esta idea. Pero para mí, esto constituye el progreso más importante del análisis” (citado por Sterba, *op. cit.*, p. 100).

¿Puede el freudismo referirse a lo que se ha bautizado como *Kulturpessimismus*? Podríamos pensarlo a juzgar por el acento que Freud pone en el “malestar” (*Unbehagen*) crónico que “mina” al proceso cultural. Desde antes, Freud había reflexionado en lo precario de las cosas humanas que el pesimismo de la cultura había puesto en la orden del día.

En un sentido, el freudismo diagnostica un pesimismo más profundo –en el doble sentido del término– que en la teoría de la decadencia, puesto que no intenta resarcirse de ningún “fetiche compensador”.

En esa confusión de Freud encontramos un eco sorprendente: “Mi conclusión secreta era: toda vez que sólo vemos la suprema cultura afectada de una hipocresía enorme, no somos aptos orgánicamente para esta cultura. Hemos de dimitir, y el o lo para esta cultura. Hemos de dimitir, y el o lo gran Desconocido detrás del destino repetirá semejante experimento cultural algún día con otra raza” (Carta a Lou Andreas Salomé del 25 de noviembre de 1914, en Sigmund Freud/Lou Andreas Salomé, *Correspondencia*, México, Siglo XXI, 1968, p. 20). Vemos reaparecer la instancia del Ananké, ese dios metapsicológico (*supra*, p. 128).

Al final del recorrido, parece que Freud se opone a cualquier teoría consoladora de la *Kultur*, poniendo sus esperanzas en una reestructuración del deseo social.

Lo ilustra un curioso efecto de repetición. A Von Ehrenfels, partidario de una reforma sexual basada en la “selección vital” hacia 1910, sostiene el mismo discurso crítico que Wilhelm Reich hacia 1930, partidario de una reestructuración en el sentido de una liberación. En el “Programa de Reforma de la Reproducción por la Selección” del primero, Freud recuerda que, mediante “la abolición de la vida familiar” –que Von Ehrenfels pregonaba para prevenir de los efectos nefastos de la monogamia–, “también desaparecería la necesidad de procrear”, dado que el deseo de procrear se transmite por imitación del deseo del padre –ipequeña anotación que muestra el olvido de lo simbólico en las teorías higienistas! Como reacción a una exposición de Wilhelm Reich, hacia 1929-1930, Freud rechaza la ilusión de una desaparición del “complejo de Edipo”, con la abolición de la familia (Richard F. Sterba, *op. cit.*, p. 96).

Pero la renuncia pulsional sigue siendo el fundamento insuperable de la *Kultur*. Un símbolo sorprendente de esto es la interpretación freudiana del mito prometeico de la conquista del fuego, puesto en relación con la renuncia a la compulsión de apagar el fuego por medio de un chorro de orina en una justa homosexual. Véase igualmente la tesis del progreso realizado por la referencia al padre en la historia de la cultura contenida en *Moisés y la religión monoteísta*.

¿En qué consiste, pues, el mensaje crítico radical del freudismo relativo a la cultura?

Al recordar el fundamento de renuncia pulsional de la *Kultur*, el freudismo recuerda a la *sociedad* el fundamento de su malestar. Con eso el retorno al origen alcanza a la actualidad, puesto que la cultura “en buena parte es recreada siempre de nuevo en la medida en que los individuos que van ingresando en la comunidad de los hombres repiten, en favor del todo, ese sacrificio de satisfacción pulsional” (*Conferencias de introducción al psicoanálisis*, Introducción, *GW*, xi, pp. 15-16 [15, p. 20]), con la posibilidad neurótica de que sus pulsiones se nieguen a ese uso.

Por lo tanto, el mensaje del freudismo se dirige a la *sociedad*, en la medida en que ésta funciona por medio de una negación: “La sociedad no cree en una amenaza más poderosa que *su* cultura” (las cursivas son nuestras). Dicho de otro modo, a ella no le “gusta que llamen su atención con respecto a ese lado escabroso de su fundación” –esto es tanto un prejuicio como una defensa de la creencia social: véase la función de oprobio (*supra*, pp. 137-138). De hecho, ¡el freudismo es una fuerza de oposición a la represión social del malestar de la civilización! En

consecuencia, se sitúa resueltamente del lado de la cultura para recordar sin cesar sus dificultades, a reserva de experimentar la resistencia como la que la sociedad dirige hacia el lado vergonzoso de “su cultura”.

Se podrá observar que, en *Moisés y la religión monoteísta* (1938), libro testamento sobre la religión y la cultura, Freud vuelve a plantear de algún modo la cuestión que se perfila a lo largo de todo su trayecto anterior. A través del destino histórico del pueblo judío, lo que se juega es ese “asesinato del padre” en acto –en la relación ambivalente con Moisés. Lo que se plantea es la cuestión de la idealización –donde el pueblo judío se “inventa” en referencia a Moisés, no judío según Freud. Por último, la que encuentra su dramaturgia paradigmática es la renuncia pulsional.

FREUDISMO Y POLÍTICA

Hay que captar la postura freudiana hacia la política a la vez como reverso de su diagnóstico relativo al “malestar de la cultura” y como programa para habitarla de alguna manera.

I. FREUDISMO E “INDIFERENCIA POLÍTICA”

Al consultar la *doxa* freudiana reveladora de su modo de pertenencia histórica, nos topamos con dos consideraciones aparentemente contradictorias.

- Por una parte, el rechazo explícito del fundador del psicoanálisis a una identidad política.

A la pregunta de Eastman: “¿Qué es usted políticamente?”, Freud replica: “Políticamente, no soy nada.” Es más, ante la conminación a proclamarse “blanco” o “rojo”, “fascista” o “comunista”, él se descarta: “No, cada uno debe ser color carne” o bien –lo que no es lo mismo– “deberíamos ser color carne” (según Joan Riviere, en Jones, *op. cit.*, t. II, p. 414).

- Por otra parte, un esfuerzo por reconocer las exigencias propias de lo político. En política nada es más perjudicial que cierta forma de *idealismo*.

Véase el escrito póstumo consagrado al destino político de Woodrow Wilson, presidente de Estados Unidos por el cual Freud confiesa una antipatía debida justamente al hecho de que sacrifica sin cesar la realidad a la consideración de “intenciones nobles”, modelo en esto de aquel que, deseando el bien, crea el mal (*El presidente Wilson, retrato psicológico*, por Sigmund Freud y William C. Bullitt, 1938, publicado en 1966, trad. franc. 1967, Albin Michel, Introducción, pp. 14-15). Se sabe que al principio Freud soñaba con hacer política. Encontramos en el fundador del psicoanálisis un apego a cierta forma de liberalismo (en el sentido de Lincoln y John Stuart Mill). Se sabe que, al ejercer su derecho a voto en Viena, dominada por el partido social-cristiano antisemita de Lueger, Freud votaba tardíamente (desde 1908) por el “pequeño grupo de liberales”, cuando éste presentaba un candidato. Sobre este punto véase nuestra síntesis “Freud et la politique” en *L’entendement freudien, op. cit.*, pp. 231-244.

Este realismo se combina con una aguda conciencia del cinismo de lo político y el hecho de que él trabaja sin cesar en el elemento del ilusionamiento social. Esta mezcla es la que justifica la expresión de “indiferencia política” aplicada a Freud, que es lo contrario de una “neutralidad”: lugar por excelencia de “la Ananké de rostro humano”, en efecto, la política es esa realidad que nos sostiene y el “pecado” es poner ahí “el alma”.

- Sobre este análisis de la problemática freudiana remitimos al lector a nuestra contribución “Freudismo e indiferencia política –objeto del ideal y objeto de la democracia”, en *Hermès*, 5-6, Ediciones del CNRS, 1990, pp. 345-360.

II. FREUDISMO Y “ANTIESTATISMO”

De esta posición hacia la política se desprende un tema: la irónica hostilidad del fundador del psicoanálisis con respecto a la usurpación de la instancia tutelar que es el “Estado”, considerado enemigo virtual del “individuo”. Esto se expresa con un discurso de ironía en tiempos de paz y de desconfianza en tiempos de guerra:

“Si el Estado prohíbe al individuo recurrir a la injusticia, no es porque quiera eliminarla, sino porque pretende monopolizarla” (*De guerra y muerte. Temas de actualidad*, 1915).

El tono anarquizante remite a una especie de actitud del “ciudadano” que recuerda sin cesar sus derechos a los “poderes” y los llama al orden cuando el contrato social se mella. Freud se comporta aquí también como *Aufklärer*, que denuncia la actitud de censura del Estado, que “impone a los ciudadanos el máximo de obediencias y sacrificios, pero los trata como menores de edad, ocultándoles la verdad”.

Este antiestatismo, no obstante, tiene sus raíces más profundas en la participación del freudismo en esa ola de pensamiento que, lejos de ver en el Estado la realización de la historia (Hegel), lo presenta como un socio sin principios, cuyas huellas se encuentran en Schopenhauer y Nietzsche. Esto sella una disyunción entre “lo político” –fundado en una filosofía de la historia– y “lo político” –reducido a una dimensión inmanente.

Estamos, pues, frente a una especie de “agnosticismo político” al cual el freudismo le da un estilo original. El Estado no es ni el “reino de Dios sobre la tierra” (Hegel), ni “el más frío de los monstruos fríos” (Nietzsche): es el Estado real, con su capacidad de engañar y de ilusionar.

Es interesante observar que Freud posiciona el “movimiento psicoanalítico” (*supra*, p. 130) del lado de cierta resistencia contra la usurpación del Estado (y de la Iglesia).

Un episodio revelador es la tentación de unir los esfuerzos del movimiento psicoanalítico, en el año 1910, con cierto “Orden Internacional para la Ética y la Cultura” de Knapp, farmacéutico de Berna: “Lo que me atrajo, es el carácter práctico, agresivo y protector del programa, el compromiso de combatir directamente a la autoridad del Estado y de la Iglesia, en algunos casos en los que cometen una injusticia evidente” (carta del 13 de febrero de 1910, en S. Freud, C. G. Jung, *Correspondance*, Gallimard, t. II, p. 26).

Aquí también podemos hablar de “liberalismo” si damos a este término, con tantas y diversas connotaciones según sus usos históricos, el sentido de defensa de los “derechos” del sujeto frente a los “poderes” susceptibles de usurpar el propio.

III. FREUDISMO Y PACIFISMO

Freud muestra el compromiso más decidido en relación con “la guerra”: la guerra le parece la mayor crisis que pueda asaltar al ideal cultural. Es la catástrofe que de alguna manera llega al centro del *Kultur Mensch* y que bien podría ser el *síntoma* más llamativo de la agresividad en el plano colectivo.

Podemos situar a Freud con razón dentro de la corriente pacifista que caracteriza una parte de la intelligentsia europea. Cabe recordar aquí que el pacifismo, que arraiga en la reflexión sobre el derecho de la guerra y el “derecho de las personas” desde

Grotius, se constituye en corriente a lo largo del siglo XVIII (con el abad de San Pedro). A la vuelta del siglo pasado, no obstante, adquiere un aspecto institucional. Se puede fechar el pacifismo moderno desde el Congreso de La Haya (1899 y 1907). El término se impone a principios del siglo (cf. Émile Faguet, *El pacifismo*, 1908). Movimiento que termina con la creación, en 1919, de la Sociedad de Naciones, bajo la égida del solidarismo de León Bourgeois (cuyos principios plantea desde 1908) y por impulso de Wilson. *Por encima del conflicto* de Romain Rolland causó una gran impresión en Freud y marcó el principio de las relaciones de ambos (1923). Freud firmó en 1932 el llamado de Henri Barbusse a los cuerpos médicos a un congreso mundial para prepararse para las consecuencias de la próxima guerra mundial (Jones, *op. cit.*, t. III, p. 196).

Es notorio que Freud presenta su pacifismo más como una actitud “orgánica” –el término aparece regularmente asociado con su casi sinónimo “constitucional”, cuando se evoca el pacifismo– que como una elección filosófica.

La circunstancia más explícita se encuentra en la carta a Einstein: “¿Por qué nos alzamos con tanta fuerza contra la guerra, usted y yo y tantos otros con nosotros?, ¿por qué no tomamos parte en ella como una de las innumerables vicisitudes de la vida? Sin embargo, conforme a la naturaleza, parece biológicamente muy fundada y prácticamente casi inevitable... Creo que el motivo esencial por el cual nos alzamos contra la guerra es que no podemos actuar de otro modo. Somos pacifistas, porque debemos serlo *en virtud de móviles orgánicos*” (las cursivas son nuestras) (*op. cit.*, p. 285).

El pacifismo se presenta pues en Freud, más que como “una repugnancia intelectual y afectiva”, como

“una intolerancia constitucional, una idiosincrasia de algún modo llevada al extremo” (p. 286). En esto, se deslinda de las formas idealistas del pacifismo: es una confirmación, algo así como un *a priori* material, que se confunde con la propia pertenencia cultural. Así hay que entender la conclusión: “Todo lo que trabaja en el desarrollo de la cultura también trabaja contra la guerra. En esto no hay nada de deseo piadoso: se ha visto que la experiencia analítica no está sino demasiado actualizada sobre la función de la guerra, como síntoma de agresividad colectiva y momento de la realidad de la pulsión de muerte. Sin embargo, para el *Kulturmensch*, ila hostilidad a la guerra es también “instintiva”! Esta posición es la que vincula “orgánicamente” al freudismo con el pacifismo.

Por su participación en la “Sociedad de Naciones”, Freud manifiesta un compromiso pacifista claro. Pero parece tender a limpiarlo de cualquier presuposición analista –lo que confirma en este plano la posición general sobre la política (*supra*, p. 154 ss.).

Hay que destacar que el pacifismo se fundó históricamente en una exigencia moral, en el “derecho natural” o en la creencia en el progreso, antes de ser objeto de una construcción dentro del marco de un orden internacional. En Léon Bourgeois, el que “concibió” la Sociedad de Naciones, la exigencia pragmática se combina con la idea de una lucha por el Derecho con base en una concepción “solidarista”. Estos acentos se encuentran en Freud, pero su marcada hostilidad hacia el idealismo wilsoniano y el utopismo de los “Catorce puntos” –mientras Wilson era el realizador de la SDN– muestra que no se adhiere a la doctrina antropológica que sostiene su acción.

IV. FREUDISMO Y FEMINISMO

No es un hecho fortuito que, en su ensayo sobre *La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna* (1908) Freud esté en posición de establecer una especie de inculpación agobiante contra la condición sexual de la mujer en el momento en que el feminismo, en Europa, alcanza su madurez reivindicativa.

Recordemos, en efecto, que el feminismo toma su forma doctrinaria hacia 1840, antes de convertirse, en los años 1880 y hasta la primera guerra mundial, en un movimiento militante que pregona la emancipación social de las mujeres y su acceso a los derechos civiles. Una célebre carta de Freud a su novia Martha muestra que, desde 1883, él toma posición: "La ley y la costumbre deben dar a la mujer muchos derechos de los que ha sido privada", acepta Freud. Pero le reprocha al feminismo a la John Stuart Mill (*El avasallamiento de las mujeres*) olvidar que "los hombres están divididos en hombres y en mujeres" y subraya la importancia de la mujer en la familia (15 de noviembre de 1883, en *Correspondance*, p. 87).

En 1900, nace la sufragista –el Congreso Internacional de la Condición y del Derecho de las Mujeres, reunido en París, exige el derecho al voto. Bajo la consigna *Vote for Women*, las feministas llevan a cabo un combate encarnizado que llevará al derecho a voto en Inglaterra (1918-1928), que sirve de modelo a los movimientos de los países europeos. Freud hace eco a este tumulto. Por eso, reacciona de una manera resueltamente crítica a cierto *discurso misógino* contemporáneo de ese movimiento: la tesis de "la debilidad fisiológica de la mujer" de P. J. Moebius (1903), pero también a la de *Sexo y carácter* de Otto Weininger (1903). Observemos que, con respecto a este último caso, Freud sugiere "el complejo de cas-

tración” como raíz común del antifeminismo y del antisemitismo.

¿No habría que considerar al “freudismo” como una especie de aliado del feminismo? En primer lugar, hay voluntad para dejarse trastornar por la perplejidad: “¿Qué quiere la mujer?”, la sola pregunta queda sin respuesta al cabo de “treinta años de estudio del alma femenina”, declara Freud a Maria Bonaparte (1932). Sobre las consecuencias, incluyendo la posición de la mujer en la *Kultur*, remitimos al lector a nuestro estudio *Freud et la femme* (Calmann-Lévi, 1983; Payot, 1995).

En ese ensayo encontramos una alusión apenas velada al lazo de *Penisneid* con la reivindicación emancipadora: “tras esa envidia del pene sale a la luz el encono hostil de la mujer hacia el varón, nunca ausente del todo en las relaciones entre los sexos y del cual proporcionan los más claros indicios los afanes y producciones literarias de las ‘emancipadas’” (*El tabú de la virginidad, GW*, XII, p. 176 [11, pp. 200-201]).

Freud observa la parte que la reivindicación toma, tanto a manera de impulso como de máscara, de ese móvil pulsional y que dejaría huellas en la producción verbal y escrita, en los hechos y gestos de las “feministas”. Con ese mismo ánimo, observa, en la construcción de la rebelión contra el padre, la resonancia del *Penisneid* en el compromiso feminista.

“Era en verdad una feminista (*Fraurechtlehrin*), hallaba injusto que las niñas no gozaran de las mismas libertades que los varones, y se rebelaba absolutamente contra la suerte de la mujer” (*Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina, GW*, XII, p. 299 [18, p. 161]).

De manera que el feminismo recibe el “diagnóstico”, visto, obsérvese, del lado del sujeto (del sínto-

ma) como una “irritación” ante “el destino de la mujer” (*Los der Frau*). Así, sería un compromiso que sirve para una mujer, al “complejo de masculinidad” (*Männlichkeitscomplex*) en nombre de la Mujer –lo que sugiere una génesis de la doctrina del feminismo– que llega a la expresión colectiva de una dificultad singular.

Freud parece recordar despiadadamente a la “reivindicación femenina para la igualdad de los sexos” (*Gleichberichtung der Geschlechter*) el “destino” de la “diferencia morfológica” que se expresa en el desarrollo psíquico y se determina en relación con el “complejo de castración” (*El sepultamiento del complejo de Edipo*, *GW*, XIII, p. 400 [19, p. 185]).

Al evocar la relativa debilidad del superyó y el complejo de castración: “las feministas no escucharán de buen grado si uno señala las consecuencias de este factor (*Moment*) para el carácter femenino medio” (*Nuevas conferencias*, XXXIII, “La feminidad”, *GW*, xv, 139 [22, p. 120]). Por lo tanto, en relación con este punto, el freudismo debe esperar que las orejas femeninas se ofusquen, cuando para él sólo se trata de tomar en cuenta una especificidad de la evolución psicosexual en sus relaciones con la “significación cultural” –y cuyas influencias sobre el “carácter medio” tiene cuidado, observémoslo, en señalar– dejando que se piensen las estrategias por medio de las cuales las grandes figuras de mujeres –ide las que se rodeaba de buena gana, de Lou Andreas-Salomé a Maria Bonaparte, pasando por Yvette Guilbert!– lo transgreden eficazmente.

Freudismo y feminismo parecen tener que pelearse, nótese bien, en relación con la cuestión de la “formación del Superyó” (*Über-Ich Willbung*) y aquí Freud parece inflexible:

No nos dejaremos extraviar por las objeciones de las feministas que quieren imponernos una total igualación e idéntica apreciación de ambos sexos (*Völlige Gleichstellung und Gleichschätzung der Geschlechter*), pero sí concederemos de buen grado que también la mayoría de los varones se quedan muy a la zaga del ideal masculino, y que todos los individuos humanos, a consecuencia de su disposición [constitucional] bisexual, y de la herencia cruzada, reúnen en sí caracteres masculinos y femeninos, de suerte que la masculinidad y feminidad puras siguen siendo construcciones teóricas de contenido incierto (*Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica*, GW, XIV, p. 30 [19, p. 276]).

Por último, hay que subrayar que la relación del complejo de Edipo con la castración invertida –donde está en juego el devenir mujer a través de la entrada al Edipo por la dificultad de la castración, mientras que en el hombre el Edipo se desata por la angustia de castración– “marca con su sello el carácter de la mujer como ser social”. Con semejante “diagnóstico”, Freud está consciente del objetivo que con toda razón las feministas no podrían dejar de perseguir:

Se puede prever que los feministas entre los hombres, pero también nuestras analistas mujeres, discreparán con estas puntualizaciones. Difícilmente dejarán de objetar de que tales doctrinas provienen del “complejo de masculinidad” del varón y están destinadas a procurar justificación teórica a su innata tendencia a rebajar y oprimir a la mujer (*Sobre la sexualidad femenina*, GW, XIV, 523 [21, p. 232n]).

¿El freudismo vendrá, pues, a proporcionar al antifeminismo una *teoretische Rechtfertigung*, exhibiendo así el complejo de masculinidad... del propio hombre? El psicoanálisis debe decir lo que entiende,

incluyendo lo que “*parece* contradecir la igualdad deseada con el hombre”. Lo que se rechaza es la utilización polémica de las tesis. En ese sentido, hay que meditar muy bien la advertencia: “La utilización agonal del análisis no conduce de manera evidente a la decisión.” Al poner en carne viva las dificultades que se les imponen a las mujeres, una por una, en el plano colectivo, el freudismo vuelve a una denuncia radical del “prohibido pensar” (*Denkverbot*) del que es blanco la mujer y que metaforiza el “prohibido pensar” sexual. ¡En ese sentido, el freudismo es por esencia denuncia de la injusticia, de la enajenación de las mujeres que, no habiendo participado en el asesinato del padre, han venido a encarnar la culpa de él!

V. FREUDISMO Y MARXISMO

A través del pensamiento de Marx, Freud encuentra una de esas “potencias” de vocación emancipadora que se le asoció a destiempo.

El producto de este “matrimonio” llevó el nombre de “freudomarxismo”. Nacido en los años 1920-1930, este conglomerado teórico conoció su apogeo simbólico a fines de los años sesenta. Por lo demás, en esto sólo hay una constelación de formas diversas, de posturas teóricas variadas, cuyas ramificaciones más representativas son el pensamiento de Wilhelm Reich (1897-1957) consignado en *Materialismo dialéctico y psicoanálisis* (1929), *La psicología de masas del fascismo* (1933) o *La revolución sexual* (1936); de Erich Fromm (1900-1980) –cf. *El psicoanálisis y la política* (1931) que abre el camino a un proyecto de psicología social de inspiración freudiana, quien des-

pués de 1935 se aleja progresivamente del freudismo; y de Herbert Marcuse (*Eros y civilización*, 1955), dentro de la ola de la escuela de Frankfurt. Sobre este punto véase nuestra síntesis *L'École de Francfort* (“Que sais-je?”, 1987; 3a. ed., 2001, pp. 87-95).

La posición de Freud en relación con el pensamiento de Marx se opone decididamente a ese uso, por razones que es importante ordenar bien recordando, por una parte, que el nacimiento del psicoanálisis es contemporáneo de la fase de institucionalización del pensamiento de Marx como “marxismo”; y, por otra, que en el momento en que el psicoanálisis encuentra su reconocimiento conflictual, el “marxismo” encuentra su cristalización y materialización histórica en la experiencia del bolchevismo.

Hay que recordar que el joven Freud fue contemporáneo del nacimiento de la social-democracia alemana (Congreso de Gotha, 1875): en esa época, Eduard Silberstein, su mejor amigo, es socialdemócrata en un sentido más “marxiano” y “lassalliano”. Freud, en su obra, utiliza los términos “marxismo”, “bolchevismo”, “comunismo” y “socialismo”. Resulta en vano buscar en su obra publicada referencias a Lenin o al leninismo.

En primer lugar, en cuanto a la teoría marxista, Freud se declara incompetente para juzgar la validez de las teorías propiamente económicas. De manera más positiva, subraya el mérito del materialismo histórico de haber puesto al día perspicazmente “la influencia obligatoria que las relaciones económicas que los hombres ejercen en sus instituciones culturales, éticas y artísticas”, revelando así “una serie de nexos y de relaciones de dependencia” hasta entonces desconocidas (*Nuevas conferencias*, GW, xv, p. 193 [22, p. 165]).

Lo que se discute, en segundo lugar, es la “filosofía de la historia” que subyace en ese estudio de los móviles económicos. Lo que sigue siendo radicalmente ajeno a Freud es la referencia a la dialéctica hegeliana, en sí ininteligible para él, y su combinación con un materialismo. La idea de un “materialismo dialéctico” es de alguna manera el colmo de la incongruencia para el “entendimiento freudiano”:

En la teoría de Marx me han extrañado tesis como ésta: que el desarrollo de las formas de sociedad es un proceso de historia natural, o que los cambios en la estratificación social surgen unos de otros por la vía de un proceso dialéctico. En verdad, no estoy seguro de comprender rectamente tales aseveraciones, pero ellas no suenan ‘materialistas’, sino más bien, como un precipitado de aquella oscura filosofía hegeliana, por cuya escuela también Marx ha pasado (*op. cit.*, p. 191 [22, p. 163]).

Tocamos aquí el núcleo de la incompatibilidad teórica entre freudismo y marxismo, que el freudomarxismo sólo pudo manejar al precio de complejas contorsiones. Es la idea de un *Naturgeschichtliche Prozess*, que es una contradicción en los términos para el freudismo, tomando en cuenta su concepción de la *naturaleza* (*supra*, pp. 65 y 83) y de la *historia* (*supra*, p. 156). La idea de una “dialéctica” sigue siendo, pues, para el freudismo, un monstruo en el orden teórico, variante de “misticismo” (en el sentido *supra*, p. 86). Observemos, no obstante, que Freud lo refiere a Hegel (cuya “oscuridad” es un síntoma en ese sentido, que procede de sus raíces en J. Boehme), disociando su núcleo duro de las teorías económicas de Marx.

En tercer lugar, Freud procede a una crítica de la “premisa psicológica” (*El malestar en la cultura*, *GW*, XIV, p. 472 [21, p. 110]) del comunismo, donde el

marxismo se presenta como “la justificación teórica”. Freud rechaza la esperanza de suprimir, con la propiedad privada, la fuente de agresividad, lo que se refiere al orden de la *ilusión*. Por la misma lógica, se encuentran subrayados en la organización social del comunismo, los rasgos de una *religión*:

En su realización en el bolchevismo ruso, el marxismo teórico cobró la energía, el absolutismo y el exclusivismo de una cosmovisión, pero, al mismo tiempo, un inquietante parecido con aquello que combatía. Siendo en su origen un fragmento de ciencia, edificando sobre la ciencia y la técnica, para su realización, ha creado sin embargo una prohibición de pensar tan intransigente como lo fue en su época la decretada por la religión. Está prohibida toda indagación crítica de la teoría marxista; las dudas acerca de su corrección son penales como antaño las herejías lo fueron por la Iglesia católica. Las obras de Marx han remplazado a la Biblia y al Corán como fuentes de una Revelación, aunque no pueden estar más exentas de contradicciones y oscuridades (*Nuevas conferencias, op. cit.*, p. 195 [22, p. 166]).

Llegamos aquí al centro político de la crítica: Freud aborda el marxismo como esa forma de *Weltanschauung* cuyas “indagaciones [...] se han conquistado en nuestra época una autoridad indiscutible” (p. 191 [p. 163]). Él interroga su presunción como “cosmovisión” (sin negar su “pedazo de cientificidad”) y la rechaza como tal (conforme al principio, *supra*, p. 63). No es fortuito que sea en los años 1929-1932, en el giro de marxismo-leninismo a stalinismo, cuando Freud, por lo demás apartado de la política (*supra*, p. 154), emite esa crítica mordaz de un proceso en el que una teoría, por extrapolación antropológica, se vuelve generadora de un “prohibido pensar” (*Denkverbot*). Si bien Freud con

seguridad puede ser situado así entre aquellos que ponen en el comunismo una mirada escéptica, no se puede deducir cierto “anticomunismo” de una posición política previa. Él comparte con el marxismo esa preocupación de “cientificidad”, pero diagnostica firmemente su destino de “cosmovisión”.

Se comprende, en particular, que la síntesis freudo-marxista supone transformar marxismo y freudismo en “visión del mundo” para asociarlos, así como *para* unirlos en una *Weltanschauung* emancipadora.

Para Freud, el comunismo bien podría ser en tanto que “experiencia de civilización” (*Kulturexperiment*) el reto de la *Weltanschauung* política, que demuestra la forma de esperanza pero también el estancamiento histórico. En cambio, esto no autoriza ninguna armonía liberal. Él recuerda en fórmulas tensas que la mayoría explotada, legítimamente no se inclina en absoluto a compartir imperativos presentados en nombre de la cultura por una minoría –declaración, a fin de cuentas, con acentos radicales (*El porvenir de una ilusión*). Pero, precisamente, es deber del freudismo recordar la cronicidad de un malestar, que ninguna ilusión podrá superar: permanecer lúcido sin dejarse acunar por los discursos de la emancipación, ésta es la última palabra del freudismo, tanto más radical, cuanto que no se fía de los prestigios de un imaginario emancipador.¹ Es verdad que en este sentido el resultado general del freudismo parece ser el de frenar el impulso que requiere la emancipación: pero es el recordatorio de que la mejor intención emancipadora no puede sino cavar su propia tumba, para reproducir “el prohibido pensar”.

¹ Sobre estas posturas, véase nuestra obra *Marx et la répétition historique*, 1978; reed. Quadrige.

CONCLUSIÓN

EL FUTURO DEL FREUDISMO

“¿Pero qué decir de nosotros? ¡Un mundo sin Freud!”¹

¿Qué tipo de “futuro” le está reservado al freudismo? Esta pregunta se impone a manera de repercusión de toda la indagación anterior. En efecto, legítimamente uno puede preguntarse a razón de qué la *huella* creada por Freud en la “ciencia” y la “cultura” está destinada a perpetuarse. Cuestión que determina, sin agotarse ahí, la cuestión del futuro del psicoanálisis mismo, de su actualidad póstuma.

Freud proporciona la fórmula en una carta a Binswanger en relación con “ciertos sombríos pensamientos” que conciernen a la vez a “la fundación y la continuidad” de su “reino” y “el futuro terapéutico de la obra de su vida”: “*creo... haber introducido también algo que ocupará constantemente a los hombres*”.² Hay que entender bien la “profecía”: el mensaje de Freud está destinado a transformarse en una especie de obsesión para la “ciencia del hombre”. El “constantemente” se refiere a la perennidad menos de una tradición nueva que de un efecto crónico de retorno a las “preocupaciones” del sujeto con res-

¹ Stefan Zweig, discurso de homenaje a Freud, 26 de septiembre de 1939.

² Carta del 28 de mayo de 1911, citada por Ludwig Binswanger, en *Souvenirs sur Sigmund Freud*, 1956, reproducida en *Discours, parcours et Freud*, Gallimard, 1970, p. 299.

pecto a sí mismo, hasta ese punto el psicoanálisis logró que el sujeto se volviera a interesarse en sí mismo a través de su “lado oculto”.

Esto permite plantear en términos correctos la cuestión de su *actualidad*, como confundiendo con su carácter intempestivo, a lo largo de todo el trayecto:

En un método estrictamente conforme a las ciencias de la naturaleza, al mismo tiempo en una interpretación audaz de las comparaciones impregnadas por los poetas, su investigación ha abierto un acceso a las fuerzas pulsionales del alma y, por lo mismo, ha creado la posibilidad de comprender el nacimiento y la edificación de las fuerzas culturales en su raíz y de curar enfermedades para las cuales el arte médico hasta ahora no poseía la clave.³

Se habrá notado que el freudismo lanza un singular esclarecimiento de las tres cuestiones que, según Kant, estructuran la perplejidad de pensamiento.

- El “¿qué puedo saber?” se encuentra singularmente radicalizado por la *metapsicología* que sitúa “al inconsciente” en el lugar de partición del saber y de la verdad.
- El “¿qué debo hacer?” aparece entonces propuesto como el enigma que plantea al sujeto su propia “psicosexualidad” y que lo pone ante un plazo ético sin precedentes, entre deseo y ley.
- El “¿qué puedo esperar?” adquiere una extraña acuidad en ese punto en el que la ética, que ordena lograr el deseo, se encuentra con el pesimismo estructural de la cultura.

³ Alfons Paquet, con motivo de la entrega del premio Goethe, resumen penetrante que Freud dice aprobar sin reserva (*GW*, XIV, pp. 545-546).

Bajo la figura del saber, de la praxis y de lo colectivo, del inconsciente, del síntoma y del malestar, el freudismo se inscribe como recordatorio de la carencia que, paradójicamente, se muestra portadora de una exigencia de verdad inflexible –aquella a la que Freud le presta su nombre.

Él entrega su parábola inscribiendo precisamente su nombre como tercero en relación con los de Copérnico y de Darwin en el horizonte de las revoluciones del saber. Ahí es donde el Freudismo adquiere su alcance de revolución antropológica (por lo que merece una mayúscula que, como hemos visto, debe negársele como “cosmovisión”).

Al hacer notar al sujeto sus mociones pulsionales reprimidas, el psicoanálisis ordena una destitución de la posición central del “hombre”. A la destitución “cosmológica” (Copérnico) y “biológica” (Darwin) le sucede la destitución “psicológica”. El “freudismo” se asocia entonces con una mala noticia, especie de Evangelio molesto, que el yo no manda en su propia casa” (*Una dificultad del psicoanálisis*, GW, XII, p. 8).

Por otra parte, vemos que el término “revolución freudiana” debe entenderse en el sentido “astronómico” –movimiento de un objeto alrededor de un eje con retorno periódico– más que “político” –cambio brusco y radical.

Freud tiene aquí el discurso de la ciencia desilusionante.

Se recordará aquí el origen de aquel tema de los “tres estados” presente en el discurso positivista y materialista, no sólo en Auguste Comte, sino también en Karl Grün: se sabe que el joven Freud asistió a una conferencia sobre “las tres edades del espíritu humano” (carta a Eduard Silberstein del 7 de marzo de 1875, en *Lettres de jeunesse*, Gallimard,

p. 138). Encontramos sobre todo esa referencia a la revolución copérnico-darwiniana en Ernst Haeckel (cf. nuestra *Introducción a la epistemología freudiana*. pp. 187-207).

Pero él lo radicaliza singularmente localizando en el *sujeto* inconsciente la raíz de esa ilusión –lo que el narcisismo y, más tarde, la teoría de la “escisión del yo” expresarán en el plano metapsicológico. En este sentido el freudismo adquiere su significación estructural de “desenmascaramiento”.

Al mismo tiempo se comprende que la sexualidad sea el lugar donde se produce y se significa la división del sujeto –lo que muestra el síntoma neurótico. Justamente al volver a inscribir este mensaje de un sujeto escindido, el freudismo produce su propio efecto “fisible” sobre la *sociedad*. En efecto, es esencial destacar que el freudismo se vive como el recordatorio a la sociedad de esa parte de oprobio: el saber de la represión es, pues, *ipso facto* –y sin necesidad de una “añadidura” doctrinal– cuestionamiento del efecto social de represión en el fundamento de la cultura.

Precisamente esa vocación de “recordatorio” crónico asegura el “ascendiente” del freudismo en el presente. Compréndase, en efecto, que es la actualidad del malestar de la civilización –en su cronicidad misma– lo que asegura la actualidad –crónica– del freudismo. En todo caso, esta parte del “freudismo” es la que sigue siendo nueva, más allá de los contextos donde se ha implicado al psicoanálisis. Justamente porque Freud se negó a vincularlo con una “cosmovisión”, no ha sufrido el efecto de erosión de las *Weltanschauungen*, aquellas que tanto marcaron su tiempo y mantuvieron sus “ilusiones” que perecieron espectacularmente una vez que ese tiempo caducó.

Eso no quiere decir, observéese, que el freudismo sea atemporal –hemos marcado suficientemente su arraigo histórico. Pero por su propio objeto, parece tener vocación para marcar esa función de relacionar el presente con “otra escena”. Hace fracasar los prestigios del saber y las armonías de la sociedad, al reintroducir esa referencia a la “carencia”.

¿Acaso el freudismo no está destinado a constituirse en “medicina de la civilización”? Podríamos creerlo por la manera en que el psicoanálisis es requerido por el malestar colectivo para descifrarse a sí mismo, mientras que simultáneamente –sin preocupación por la contradicción– uno cree descubrir un envejecimiento del modo de pensar freudiano, tema falsamente nuevo.

El futuro del freudismo se juega a través de la cuestión del papel que va a desempeñar en esta era a la que se le denomina “posmoderna” –término que se impuso para designar ese sentimiento contemporáneo de haber pasado más allá de la historia y de la modernidad.

¿Dónde situar al freudismo dentro de esta posmodernidad que ya habría comenzado?

Encontramos una paradoja que confirma su carácter intempestivo. Por una parte, la lógica de la posmodernidad parece presentar rasgos –deslegitimación de los discursos (Lyotard), erosión de lo simbólico que va a la par con una abolición de las prohibiciones y una exhortación a decir (Foucault) que podría hacer pasar al freudismo por obsoleto, puesto que teoriza una “condición” rebasada del síntoma. ¿Por qué desenmascarar el malestar si se está exhibiendo? ¿Por qué acorrallar al síntoma sexual si lo sexual ya casi no es “objeto de oprobio”? ¿Por qué, incluso, hablar de proclamación del inconsciente si ese “secreto” no deja de divulgarse? Por más su-

maria que sea la objeción, nos pone sobre la pista de una verdadera cuestión: la de la *postura* del freudismo frente a la “condición posmoderna” del malestar.

En este “fuera de tiempo” el freudismo sigue más vivo que nunca como diagnóstico relativo a la dificultad de la cultura: el malestar posmoderno, cuya especificidad es importante subrayar, pone en carne viva y como algo urgente el problema estructural del malestar en la civilización. Lo que permite un diagnóstico así es la reintroducción de un punto de vista del *sujeto* como confrontado a una *carencia*, pero que no lo aborda jamás sino por medio de una prohibición –a no ser que lo habiliten con formas continuamente renovadas. De algún modo esto no se aleja de la posición del “moralista” en el sentido de aquel que recuerda sin cesar los poderes de la máscara y del señuelo tras las pretensiones del deseo y las pantallas de la ilusión. Pero simultáneamente, el freudismo jamás sostiene que la ilusión sea la última palabra: él “no agrega”, salvo que se extravíe, en el vértigo de las ilusiones, remitiendo al sujeto al plazo de su *verdad*. Por ende, sigue siendo precioso como “rompe-imaginario” y como pericia en relación con las ilusiones del momento –salvo que tome la medida del “nuevo malestar en la cultura”.

El freudismo saca su vocación árida del rechazo de cualquier himno al inconsciente, de cualquier “deseología” o “ideologismo” –rechazo de *Summum bonum* de la psique, del sexo o de la cultura. El tema de la resistencia al psicoanálisis expresa esa convicción del fundador del psicoanálisis de que, en el hombre, algo se rebela contra el psicoanálisis: “En verdad, no hay nada para lo que el hombre sea menos apto, por su organización, que el psicoanálisis” (carta a Ludwig Binswanger del 28 de mayo de

1911). Esta fórmula, desde luego, debería disipar el malentendido *humanista* de la interpretación del freudismo: a fin de cuentas, éste es el pensamiento de lo que no podría consonar con la “organización” humana.

En todo caso, ciertamente el freudismo abrió una brecha tal en el mundo del sentido y de la cultura que “un mundo sin Freud” –S. Zweig lo decía justo tras su muerte– ya no tiene el mismo rostro. Sentimiento que se confirma medio siglo después. Si hubiera que resumirlo, este efecto viene a ser la actualización de un sujeto que, gracias al saber freudiano, encontró sus marcas, ese *sujeto* inconsciente que estorba al imaginario del *individuo*, la creencia enajenante en su identidad. De entrada, esa parte desconocida ya no puede ignorarse: el psicoanálisis dio forma a esa “preocupación”, introduciéndola con tanta obstinación en la cultura que se ligó íntimamente con su destino, con el nombre de “freudismo”.

BIBLIOGRAFÍA

Abajo encontraremos algunos estudios representativos que contribuyen a la aprehensión del “freudismo”, es decir, centrados explícitamente en la persona de Freud y/o cierto aspecto determinante de la empresa freudiana.

I] ESTUDIOS-TESTIMONIOS

Binswanger, Ludwig, *Discours, parcours et Freud*, Gallimard, 1970.

Blanton, Smiley, *Journal de mon analyse avec Freud*, PUF, 1973.

Doolittle, Hilda, *Visages de Freud*, Denoël, 1977.

Freud, Martin, *Freud, mon père*, Denoël, 1975.

Jones, Ernest, *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*, PUF, 3 vols., 1969-1970 [*Vida y obra de Sigmund Freud*, 3 vols., Buenos Aires, Hormé].

Kardiner, Abram, *Mon analyse avec Freud*, Belfond, 1978.

Reich, Wilhelm, *Reich parle de Freud*, Payot, 1972 [*Reich habla de Freud*, Barcelona, Anagrama].

Reik, Theodor, *Trente ans avec Freud*, Éditions Complexe, 1975.

Sachs, Hanns, *Freud, mon maître et mon ami*, Denoël, 1977.

Schur, Max, *La mort dans la vie de Freud*, Gallimard, 1975.

Sterba, Richard, *Réminiscences d'un psychanalyste viennois*, Privat, 1990.

Wittels, Freud, Félix Alcan, 1929.

Wortis, Joseph, *Notes sur mon analyse avec Freud*, Denoël, 1974.

II] ESTUDIOS TEMÁTICOS

- Ansart-Dourlen, Michèle, *Freud et les Lumières*, Payot, 1985.
- Anzieu, Didier, *L'auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse*, 2 vols., PUF, 1959-1975 [Siglo XXI, 1978-79].
- Assoun, Paul-Laurent, *Freud, la philosophie et les philosophes*, PUF, 1976, 1995.
- , *Freud et Nietzsche*, PUF, 1980, 1982, 1998.
- , *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Payot, 1981, 1990 [Siglo XXI, 1982].
- , *L'entendement freudien. Logos et Anankè*, Gallimard, 1984.
- , *Freud et la femme*, Calmann-Lévy, 1983, 1993; Payot, 1995.
- , *Freud et Wittgenstein*, PUF, 1988.
- , *Introduction à la métapsychologie freudienne*, PUF, 1993.
- Bakan, David, *Freud et la tradition mystique juive*, Payot, 1964.
- Bakhtin, *Le freudisme*, Éditions L'Âge d'Homme.
- Borch-Jacobsen, *Le sujet freudien*, Aubier-Flammarion, 1982.
- Fromm, Erich, *La mission de Sigmund Freud*, Éditions Complexe, 1975.
- Gay, Peter, *Un juif sans dieu. Freud, l'athéisme et la naissance de la psychanalyse*, PUF, 1990.
- Glover, Eduard, *Freud ou Jung?*, PUF, 1954.
- Kofman, Sarah, *L'enfance de l'art*, Payot, 1970.
- Lacan, Jacques, *Écrits*, Seuil, 1966 [*Escritos 1 y 2*, México, Siglo XXI, 1986].
- Moreau, Christian, *Freud et l'occultisme*, Privat, 1976.
- Plé, Albert, *Freud et la religion*, Éditions du Cerf, 1968.
- , *Freud et la morale*, Éditions du Cerf, 1969.
- Roazen, Paul, *La pensée politique et sociale de Freud*, Éditions Complexe, 1976.
- Robert, Marthe, *La révolution psychanalytique*, Payot, 2 vols., 1964.
- , *D'Oedipe à Moïse*, Calmann-Lévy, 1974.
- Stroeken, Harry, *En analyse avec Freud*, Payot, 1987.
- Sulloway, Frank J., *Freud biologiste de l'esprit*, Fayard, 1981.

ÍNDICE

PREFACIO	7
INTRODUCCIÓN - ¿QUÉ ES EL FREUDISMO?	31
I. Una etiqueta ambigua: Subjetividad freudiana y psicoanálisis, 31; II. Las figuras históricas del “freudismo”, 35; III. Balance: En busca del “freudismo”, 49	
PRIMERA PARTE	
FREUDISMO Y SABER DEL INCONSCIENTE	
1. FREUD CONTRA EL “FREUDISMO”, VISIÓN DEL MUNDO	55
I. El nombre propio del psicoanálisis, 55; II. El psicoanálisis no es “la visión del mundo” freudista, 62; III. La ciencia como antivisión del mundo, 65; IV. Del rechazo del “sistema” al rechazo del “eclecticismo”, 68	
2. METAPSICOLOGÍA Y FREUDISMO	72
I. El metapsicólogo y su psicoanálisis, 73; II. Metapsicología y metafísica. Freudismo y filosofía, 79; III. Freudismo y “psicología abisal”: más allá del ocultismo y del misticismo, 84; IV. Evolucionismo e imaginario metapsicológico: freudismo y darwinismo, 88	
SEGUNDA PARTE	
FREUDISMO, EROTOLOGÍA Y PRAXIS DE LA NEUROSIS	
3. FREUDISMO Y “SCIENTIA SEXUALIS”	95
I. Freudismo y sexología, 95; II. El aporte del freudismo: la libido infantil, 98; III. Freudismo y erotología, 102; IV. Freudismo y “revolución sexual”, 105	

4. EL FREUDISMO, LOGOS DE LA NEUROSIS 107

I. El “prejuicio del neurotizado”, 108; II. Una patogenia inédita. Freudismo y psicopatología, 110; III. Una escritura inédita del síntoma. Freudismo y psicología clínica, 112; IV. Freudismo y “biologismo”. Cuerpo y síntoma, 114; V. Freudismo y terapia. Del hipnotismo a la “técnica imposible”, 117

TERCERA PARTE

FREUDISMO Y DESTINOS DE LA CULTURA

5. EL FREUDISMO, ACONTECIMIENTO DE LA CULTURA 123

I. Las pertenencias del freudismo. Freudismo y “espíritu vienés”; Freudismo y judaísmo, 123; II. El combate histórico del freudismo: el “movimiento psicoanalítico” o el freudismo al asalto de la cultura, 129; III. Freudismo y “poderes” culturales. Freudismo y religión; Freudismo y estética; Freudismo y “cientificismo”, 131; IV. La postura freudiana frente a la cultura. Freudismo y cinismo, 136

6. FREUDISMO Y TEORÍA DE LA CULTURA 139

I. El freudismo frente al “nerviosismo moderno”, 140; II. El freudismo como genealogía de la cultura, 142; III. Freudismo y psicología colectiva, 144; IV. El freudismo, diagnóstico del malestar de la cultura, 147

7. FREUDISMO Y POLÍTICA 154

I. Freudismo e “indiferencia política”, 154; II. Freudismo y “antiestatismo”, 156; III. Freudismo y pacifismo, 157; IV. Freudismo y feminismo, 160; V. Freudismo y marxismo, 164

CONCLUSIÓN. EL FUTURO DEL FREUDISMO 169

BIBLIOGRAFÍA 177

tipografía: fernando rodríguez perezbolde
impreso en red de impresión digital cargraphics
28 de febrero de 2003

