

## **Freud: el profeta de sí mismo**

Hugo Estensoro  
1 diciembre, 2009

Fue un poeta, por supuesto, el que mejor describe el fenómeno Freud. En una elegía escrita poco después de la muerte de Freud, en septiembre de 1939, W. H. Auden dice que, al morir, Freud había dejado de ser una persona para convertirse en «toda una atmósfera mental» («a whole climate of opinion»). Efectivamente, las ideas de Freud, como el marxismo, la llamada cultura popular y la tecnología de consumo, tiñeron la historia del siglo XX. Su jerga, que fue manufacturada como el código esotérico de una secta exclusiva, es hoy parte de nuestro vocabulario cotidiano, es decir, de nuestra manera habitual de nombrar -y, por tanto, de definir y ordenar- todo un repertorio de conceptos, sobre nosotros mismos, sobre los otros y sobre la sociedad. Las reflexiones íntimas, las relaciones familiares, el convivio personal y amoroso, los métodos y hasta los objetivos de la educación, la descripción y crítica de las instituciones, el ámbito político y hasta las estructuras económicas, han sido y siguen siendo afectados y algunas veces transformados por el credo freudiano. El término no es gratuito: sólo un credo religioso suele tener una presencia tan omnímoda en todas las esferas.

Y, sin embargo, el freudismo (la influencia de Freud va mucho más allá del psicoanálisis) no sólo nació con el prestigio de una disciplina científica, sino que durante mucho tiempo derivó su supuesta

autoridad y universal difusión del hecho de ser popularmente considerado como una ciencia. Ya desde la publicación de *La interpretación de los sueños* (1899) las teorías freudianas fueron objeto de dudas, polémicas y refutaciones, y desde entonces tanto la ciencia médica como la epistemología se obstinaron en negarle cartas credenciales científicas. Pero todo eso ocurre, u ocurría, en los laboratorios o en los debates especializados. Las familias que envían a sus hijos a escuelas con «servicios psicológicos», la persona que se somete a «exámenes psicotécnicos» para obtener un trabajo, el jurado que considera el testimonio de «expertos psicológicos», los medios de comunicación que consultan a esos mismos expertos ante micrófonos y cámaras, consagrándolos ante el público, todavía viven y prolongan la «atmósfera mental» freudiana. Pero esta atmósfera, como clima espiritual, parece haber llegado a su fin.

Las primeras resquebrajaduras se hicieron sentir hace unos veinte años en la recepción crítica de una de las más populares biografías del profeta: *Freud: A Life for our Time* (1988), de Peter Gay. El tono general de las reseñas fue, por primera vez, nítidamente escéptico, con toques de condescendencia. De la misma manera que después de la Primera Guerra Mundial la fama e influencia de Freud comenzaron a cristalizar fuera de los medios especializados, ocupando triunfalmente la prensa, la literatura y los gustos de las élites, a partir del libro de Gay es posible discernir la cristalización entre los formadores de opinión de un consenso contrario. Entendámonos: no se trata de una acalorada polémica de ataques y defensas; se observa más bien un tedio ya impaciente. En su aspecto más conciliador, el nuevo consenso opina que el psicoanálisis debería dejar de ser considerado una «ciencia» médica y ser clasificado como una «ciencia social» (con y sin el subentendido de que las ciencias sociales no gozan de crédito unánime ante científicos y epistemólogos). Otra actitud, al mismo tiempo más severa y más diplomática, es la de considerar a Freud un simple moralista a la manera de La Rochefoucauld, o un «humanista» a lo Nietzsche; así, el subconsciente freudiano, como el superhombre nietzschiano, sería apenas una metáfora que expresa una idiosincrásica visión del hombre. Hoy en día Harold Bloom se contenta con acogerlo en la literatura: «comparte las cualidades de Proust y Joyce: penetrante capacidad cognitiva, esplendor estilístico y sabiduría».

Ya en los años ochenta había un ala más combativa. En ella destacaba la voz magistral de George Steiner, entonces en el auge de su influencia crítica. Para Steiner, «el psicoanálisis freudiano está moviéndose cada vez más a la esfera poética, al estado de una gran mitología cuyo estatus científico y terapéutico es equivalente al que antiguamente tenían la demonología y el exorcismo de brujas en el siglo XVI y a comienzos del siglo XVII». En la recta final del siglo XX, para Steiner, el psicoanálisis «probablemente ingresará en la historia como una versión judaica de la Ciencia Cristiana» (secta protestante fundada en Boston a finales del siglo XIX, que cree curar las enfermedades por medio de la fe). El glacial desparpajo de estas clasificaciones –vale la pena insistir– no constituía un ataque formal a Freud y su doctrina, no formaban parte de una controversia; equivalían a la declaración de un árbitro de la moda de que, de hoy en adelante, las polainas están muy bien pero son cosa de ancianos nostálgicos. A partir de entonces, todo «debate» o «polémica» sobre la validez del freudismo sólo podría producirse en la periferia semiletrada de la cultura de masas hasta que se filtrase el nuevo consenso superior.

Éste se ha convertido en un alud editorial. Como en el caso del marxismo, buena parte de las más implacables demoliciones han sido escritas por antiguos fieles; sólo el humillante escozor del desilusionado posee la vengativa paciencia necesaria. A pesar de laberínticas prohibiciones y

obstáculos legales, documentos, testimonios y correspondencias –hasta ahora negados, escondidos, manipulados o truncados– han sido publicados en las últimas décadas para infalible menoscabo del mito «científico» y personal de Freud. Sus pacientes no sólo no se curaban, como Freud declaraba formalmente, sino que empeoraban hasta el suicidio; sus «casos» eran narraciones básicamente imaginarias, vale decir fraudulentas; y el adusto caballero victoriano era, en cuestiones organizativas y financieras, un fullero. La bibliografía es de proporciones enciclopédicas. (En castellano contamos con un lúcido resumen histórico del caso en uno de los capítulos de *El olvido de la razón* [Barcelona, Debate, 2007], del argentino Juan José Sebreli). Otro poeta, Chesterton, supo prever las conclusiones del nuevo consenso:

El ignorante dice fréud,  
y se lamenta o aplaude.  
Los más pedantes dicen froid;  
pero yo, pronúnciolo fraude.

Eso no quiere decir que se trata de un calculado esquema Ponzi científico o espiritual. Como en el caso del marxismo, las pretensiones científicas eran genuinas, tanto en el caso del profeta como en el de sus acólitos. Freud recibió una formación científica convencional, al más depurado nivel de la época. Si su metodología científica a partir de 1900 se vuelve laxa y flexible hasta rozar el charlatanismo, todo parecía explicarse con una razón válida: el terreno explorado por Freud y sus discípulos era desconocido y sus borrosos parámetros podían aceptarse como hipótesis de trabajo provisionales. Retrospectivamente, es fácil verificar que la psicología filosófica –la de William James, Husserl o Alain, entre otros– estaba mejor encaminada que el freudismo, del que era contemporánea rigurosa. Pero el clima mental del momento le era favorable: lo que ofrecía era una plataforma experimental y terapéutica para el estudio de la mente, llevándolo del terreno especulativo al científico. Nadie se opuso a la viabilidad del proyecto; las ciencias habían sido desde antiguo disciplinas filosóficas de tipo especulativo. Si Niels Bohr y Rutherford habían convertido en ciencia, en 1913, el concepto del átomo, que desde los tiempos clásicos del griego Demócrito y el romano Lucrecio habían sido objeto de especulación filosófica, ¿por qué el concepto del subconsciente, que también aflora repetidamente en el pensamiento clásico, no podía ser integrado en el campo de la ciencia por Freud en 1915?

Las biografías de Freud, desde la canónica de Ernest Jones (el primer volumen es de 1953), suelen tener como plato fuerte la aventura intelectual de la elaboración de *La interpretación de los sueños* entre 1896 y 1899. Es evidente, por lo que se sabe, que Freud experimentaba la vertiginosa sensación de que estaba cambiando para siempre la idea que el hombre tenía del hombre, de la misma manera que Newton había cambiado definitivamente la idea del hombre en relación con el universo. Freud tenía excelentes razones para creerlo. Su época fue de revoluciones científicas de proporciones newtonianas, desde la teoría de la evolución darwiniana (1859) hasta la teoría de la relatividad einsteiniana (1905). Pero basta tomar esas revoluciones como término de comparación para ver que las ambiciones, la metodología y las supuestas conquistas científicas de Freud no se sitúan en el mismo plano. Como demostraría posteriormente Karl Popper, el contexto epistemológico freudiano es nulo.

El concepto de la evolución, como en el caso del átomo y del subconsciente, fue objeto de

especulaciones filosóficas desde la Antigüedad, con el griego Anaximandro. Lamarck elabora el concepto a comienzos del siglo XIX y Darwin postula más tarde, y de modo divergente, el mecanismo de la selección natural. Luego se produce la irrupción del mendelismo, que tardaría años en entrar en alianza con el darwinismo. De la misma manera, las teorías de Einstein de 1905 adquieren credenciales científicas gracias a experiencias comprobables independientes a partir del eclipse de sol de 1919.

La trayectoria del freudismo en la historia de las ideas es radicalmente diferente. Ninguna teoría del desarrollo científico –ni siquiera la de Thomas S. Kuhn, que postula que el progreso de la ciencia no siempre es lineal– admite el vacío histórico. Pero el freudismo sólo es aceptable en un vacío; su biógrafo Peter Gay, un respetado historiador profesional, admite en su libro que el psicoanálisis «no tiene contacto con su situación histórica». Las publicaciones de los últimos lustros indican que Freud no se interesaba mucho por la historia, especialmente la de la ciencia. Que la base neurobiológica de Freud en la época en que concibe su doctrina (en el texto, después suprimido, *Proyecto para una psicología científica*, de 1895) haya sido obsoleta y equivocada –o equivocada por obsoleta– no tiene nada de malo. Pero el hecho de que en 1915, después de la irrupción del mendelismo, Freud haya tratado de sentar las bases teóricas del psicoanálisis en las ideas de Lamarck, levanta serias dudas sobre su calibre científico.

Es evidente, como indican los datos biográficos, que Freud acepta en cierto momento un concepto bastante pragmático de la ciencia. En agosto de 1898, cuando partes de lo que sería *La interpretación de los sueños* ya estaban en la imprenta, Freud seguía varado en la bibliografía del libro. Pero esas lecturas no eran investigativas sino para el capítulo introductorio que serviría de escudo antes los previsibles ataques de los «científicos», como Freud los calificaba entre comillas, es decir, sus colegas de la ciencia médica. La actitud se convirtió en método. Cuarenta años después, poco antes de su muerte, cuando una virtual unanimidad de etnólogos repudió las bases investigativas de *Tótem y tabú* (que es de 1913), Freud dejó muy clara su posición: «Ante todo no soy etnólogo, sino psicoanalista. Yo tenía el derecho de tomar de la bibliografía etnológica lo que me fuese útil en mi trabajo analítico». Es decir, la verdad o verificabilidad de los hechos no tiene importancia; eso queda para los «científicos» entre comillas. La fachada científica había cumplido su cometido y podía ser desechada. Eso es algo que ya sabían muchos. Lo que no impidió que su obra crease una «atmósfera mental» de amplia y profunda influencia, que pertenece propiamente a la historia de las ideas.

En esos términos, Freud perteneció a la segunda oleada romántica, camuflada en la estolidez victoriana como esas traicioneras mareas después de una luna llena. El primer Romanticismo, con la forma de un irracionalismo reaccionario, es una respuesta a la Ilustración y a la Revolución Francesa. El segundo es más sutil y, en muchos casos, adopta las armas del enemigo, aunque sin dejar de ser una reacción irracionalista a la modernidad, en lo que uno de los pensadores más frívolamente subestimados de nuestra época, Ernst Gellner, llamó en un retruécano hegeliano «la astucia de la sinrazón». Isaiah Berlin ha historiado como nadie la primera reacción romántica, irracionalista y finalmente autoritaria contra los principios iluministas de la autonomía de la razón, de la metodología científica y de la negación de las verdades reveladas. Para lo que se ha llamado el contrailuminismo, la razón y la ciencia son instrumentos ilusorios que deforman y desvirtúan la realidad, en especial la humana, reprimiéndola y esclavizándola. A las abstracciones de la ciencia y la razón, a sus reglas

válidas para todos y verificables por todos, el contrailuminismo opone el instinto y la inspiración, la espontaneidad y la individualidad. La vida interior, el Yo, es el punto de partida y de llegada de la odisea humana, que sólo puede desdoblarse en el yo comunitario de la sangre y la raza, la lengua y el pueblo (primero encarnado por el campesino y después por el obrero). El ideal es el inocente hombre primitivo con sus instintos y sentimientos intactos y puros, libres de las restricciones impuestas por la racionalidad de las sociedades modernas, la codicia de los burgueses, la arrogancia de los intelectuales, la tiranía de las organizaciones. Dos frases definen el espíritu contrailuminista: «Dios es poeta y no matemático», de Hamann; y el grito de Herder: «¡No estoy aquí para pensar sino para ser, sentir, vivir!». Es fácil discernir en estos enunciados el telón de fondo y los principios básicos del freudismo.

Sin embargo, si la genealogía intelectual que va del contrailuminismo romántico a las ideologías reaccionarias del siglo XX es clara y está bien documentada, hay una zona ambigua, un paralelismo oscuramente sinuoso que todavía no ha sido bien estudiado: la otra y pareja rebelión contra la modernidad con signo de izquierda y revolucionario. El descuido tal vez se deba a que sus protagonistas representan una actitud contradictoria, pues se consideran y son considerados como paladines de los ideales de la Ilustración y el progreso, de la ciencia y la razón, pero piensan y actúan como quintacolumnistas del irracionalismo romántico. La estirpe que la encarna es ilustre y, paradójicamente (aunque no tanto), son aquellos que más directamente han influido, que realmente han modificado, amplios sectores de la vida moderna. Uno de ellos es Rousseau, figura obligatoria de la pléyade iluminista y, al mismo tiempo, padre intelectual del Romanticismo y de las ideologías autoritarias. Otro es Marx, el hombre de las majestuosas, implacables leyes «científicas» del materialismo histórico, perennemente sorprendido por las irracionales explosiones populares, pero siempre fascinado por ellas y dispuesto a apoyarlas como un maquiavelista precientífico cualquiera. Otro, entre muchos más, no todos tan festejados, es Freud. Todos ellos postulan un utopismo gnóstico contra la modernidad industrial, democrática y burguesa, que habría traicionado y pervertido sus esperanzas.

La modernidad, sin duda, ha sido el más desconcertante cataclismo humano de la historia, el único cambio que hizo irreconocible el pasado. Hasta el siglo XVIII el hombre podía reconocerse en toda y cualquier civilización anterior con diferencias de detalle. Cuando el Voltaire historiador entroniza su época como el ápice de la perfección humana notamos que las virtudes que ensalza son los primeros indicios de la modernidad; pero las memorias del duque de Saint-Simon nos muestran que los nobles y orgullosos inquilinos de Versalles vivían más incómodos, estrechos e insalubres que un sobrio gobernador de las provincias romanas. Poco después Condorcet cree vislumbrar la idea del progreso; pero los que antes que él teorizaron sobre la historia humana, de Polibio a Vico, limitan su audacia a discernir ciclos repetitivos. La embriaguez prometeica del Iluminismo viene de la revolución científico-filosófica que comienza con Galileo y culmina con Kant, antes de expresarse socialmente. Los títulos de dos libros clásicos sobre esta transición resumen el fenómeno: la ciencia y la técnica inimaginables en el pasado llevan «de un mundo cerrado al universo infinito» (Alexandre Koyré), desencadenando una «crisis de la conciencia europea» (Paul Hazard). Por primera vez el hombre puede aspirar a la dominación, y no a la mera contemplación, de la naturaleza. Y junto con el orden divino desaparece la autoridad divina, dejándonos en estado de orfandad. Imprudentemente, demagógicamente, la razón y la ciencia fueron promovidas como sustituto de la divinidad y la religión. Pero la vida no obedece a

sus dictados: la «destrucción creativa» del progreso, las angustias de la incertidumbre ante lo nuevo y cambiante, preceden en varias generaciones a los supuestos beneficios de la modernidad, que nunca parecen compensar –cuando llegan, siempre de manera diferente a la imaginada– lo que se perdió.

Ante la paradoja del hombre como un extraño en un mundo humano, la primera reacción es la nostalgia del pasado. Pero cuando la libertad y prosperidad generales que trae consigo la modernidad se imponen, la reacción se vuelve una nostalgia del futuro. La búsqueda de un equivalente racional de los beneficios irracionales de la religión ha tenido una trayectoria accidentada y a menudo sangrienta desde la Revolución Industrial. Desde la primera mitad del siglo XIX, los fueros raciales, las relaciones económicas y sociales y, por fin, la sexualidad (todos temas que siguen siendo arietes ideológicos hoy en día) han querido explicarlo todo a partir de un principio único –como el Dios único y verdadero– valiéndose de ropaje científico para escamotear su sentido último religioso. Éste se transparenta en su genealogía nítidamente cristiana, aunque de la vertiente herética (como señala Eric Voegelin): el mundo presente no sólo es imperfecto, sino que su imperfección es el triunfo del mal, y a los nuevos profetas les ha sido revelado, con misteriosa exclusividad, la receta de la liberación o salvación. La diferencia con la tradición es que la receta moderna busca la trascendencia por medio de la ciencia o sus apariencias. En la época en que Freud comienza a crear una atmósfera mental, Ortega habla de la ciencia contemporánea en estos términos: «La “verdad científica” es una verdad exacta, pero incompleta y penúltima, que se integra forzosamente en otra especie de verdad, última y completa, aunque inexacta, a la cual no habría inconveniente en llamar “mito”» (El Espectador, 1930).

Tanto el irracionalismo romántico como el «científico» son finalmente doctrinas reaccionarias, de gente atemorizada. Los revolucionarios, al igual que los contrailuministas, sienten que el mundo se abre bajo sus pies, y donde uno se aferra el otro prefiere saltar. Uno quiere forzar el retorno a la religión, el segundo decide inventarse una, declarada o no. El punto de partida del freudismo es una doctrina similar a la del pecado original (el incesto con la madre, el parricidio). Hay, para Freud, una oscura fuerza irracional que define y determina la conducta humana: la sexualidad (después combinada con la muerte). Pero sería un error grosero, típico de freudistas, atribuir la obsesión de Freud con la sexualidad –obsesión apuntada con perfecta cortesía por William James después de oír una de sus conferencias– a alguna trágica imperfección espiritual. Eso sería ignorar que, a partir de 1850, el estudio de la sexualidad es adoptado por la ciencia médica como una disciplina organizada y necesaria. Además, en esa época también empieza –como consecuencia de la Revolución Industrial, de la urbanización y el comercio a gran escala, así como del surgimiento de una clase media– la revolución sexual, que sólo se impondría en nuestro tiempo al vencerse el condicionamiento biológico de la mujer. Todo ocurre de una manera difusa y confusa, pero todos, nuevamente, sienten el suelo ceder bajo sus pies.

Son esas fuerzas, por entonces irracionales e inexplicables, las que Freud trató de identificar y definir. La cuestión sexual era sólo parte del cuadro general; pero algo que a lo largo del siglo XIX, en lo que se abrevia como «victorianismo», había sido escamoteado en una temerosa reacción. Cuando emerge tiene la fuerza de una revelación, de la que Freud sería el profeta. Virginia Woolf afirma que algo había cambiado en la historia de las relaciones humanas hacia 1909, cuando su grupo comienza a hablar de temas sexuales «con el mismo entusiasmo y naturalidad con que habíamos discutido la

naturaleza del bien». Esa es la atmósfera de la época en que Freud lanza su doctrina, y no es casual que el hermano del héroe de la anécdota de Woolf fuera luego el traductor de las obras de Freud al inglés. Como tantos revolucionarios, quizá todos, Freud se limitó a decir en voz alta –y de manera sensacional– lo que todos, o muchos, oscuramente sentían pero no conseguían articular. En la confusión de ciegos, la visión monocular de la estructura psicológica humana propuesta por Freud tuvo una buena acogida inicial. Cuando sus pretensiones científicas se desmoronan, el freudismo ya era una doctrina popular, con el invencible añadido de que fue una revolución –como dijo Baudelaire de la de 1789– hecha por los voluptuosos. Las grandes convulsiones del siglo, las guerras totales, la aplastante cultura de masas, la mágica revolución tecnológica (ya nadie sabe cómo funcionan las cosas), la «aceleración histórica» de la revolución en las comunicaciones y el transporte, todo contribuye a que los temblores subterráneos percibidos por Freud desconcierten a grandes sectores de la sociedad moderna.

La confusión histórica y social no son materia de reflexión diaria del ciudadano común, pero sus experiencias familiares y amorosas, sí. Sin la autoridad de la tradición religiosa, la visión de Freud establecía un orden y ofrecía una posible coherencia. Por la fuerza de sus imágenes, por la respetabilidad y autoridad prestadas de la ciencia, y por el simple hecho de haber sido la primera y más fácilmente accesible de las explicaciones, el freudismo se impuso ante el público y llegó a ser aceptable institucionalmente. La evidente disolución de la «atmósfera mental» que llegó a crear es señal de que el polvo está asentándose y uno de los temores de la modernidad está siendo vencido. Quedan otros. El historiador Christopher Dawson, que está siendo redescubierto en estos días, describió el clima mental de los dos primeros siglos de la era cristiana –inesperado precedente de los malestares de la modernidad– como resultado «del fracaso del gran movimiento de progreso material y organizativo a la hora de satisfacer los instintos del elemento humano, cuya labor sustenta el edificio social. No se trata solamente de insatisfacción con las condiciones materiales, sino que es un movimiento de descontento contra el orden social moderno y la exigencia de una nueva vida» (*Progress and Religion: An Historical Inquiry*, 1929). Precisamente por eso, a pesar de tan citada, la frase definitiva sobre el freudismo sigue siendo la del contemporáneo y conciudadano de Freud, Karl Kraus: «El psicoanálisis es la enfermedad que supuestamente quiere curar». Pero ni siquiera eso era nuevo. Quevedo ya había castigado alguna vez ese tipo de afección: «Haces lo que padeces, y te imitas».