



ELI ZARETSKY

**FREUD**  
UNA HISTORIA  
POLÍTICA  
DEL SIGLO XX

 PAIDÓS

ELI ZARETSKY

---

**FREUD**

Una historia política del siglo xx

Traducción de  
Ana Cristina Tamayo Ramos  
y Jaime del Palacio

 PAIDÓS®



# Contenido

Agradecimientos

Introducción

- 1 El psicoanálisis y el espíritu del capitalismo
- 2 Más allá del blues>  
El inconsciente racial y la memoria colectiva
- 3 Bajo la sombra del Holocausto  
Una relectura del *Moisés* de Freud
- 4 El yo en guerra  
De la pulsión de muerte a la vida precaria
- 5 De la ética de la madurez a la psicología del poder  
La Nueva Izquierda, el feminismo y el regreso a la “realidad social”

Epílogo: Freud en el siglo XXI

Índice analítico

Acerca del autor

Créditos

Planeta de libros

*para Natasha Zaretsky,  
mi querida hija*

En 1953 me dediqué a un profundo estudio de Freud porque sentía la necesidad de reconsiderar la naturaleza y el destino del hombre. Habiendo heredado, de la tradición protestante, una conciencia que imponía la idea de que el trabajo intelectual debe estar dirigido hacia el crecimiento de los bienes del hombre, yo, como muchos de mi generación, viví el abandono de las categorías políticas que informaban el pensamiento y la acción liberales de los años alrededor de 1930. Aquellos de nosotros, por temperamento incapaces de asumir las políticas del pecado, el cinismo y la desesperanza, nos vemos obligados a repensar los postulados clásicos acerca de la naturaleza de la política y acerca del carácter político de la naturaleza humana.

NORMAN O. BROWN, *Life against Death*

# Agradecimientos

Como siempre, mi deuda más grande es con Nancy Fraser, que me ayudó a dar forma a cada una de las ideas de este libro, e incluso a muchas de las oraciones. En momentos cruciales, me nutrieron las lecturas valiosas de John Judis, mi querido amigo que me ha ayudado con tantas otras labores además de esta, y de Philip Levental, un magnífico editor. Leonard Helfgott, Elliot Jurist, Jeremy Safran, Richard Bernstein y Donald Pease leyeron las primeras versiones del libro, o partes de él, y realizaron comentarios en extremo útiles. Los capítulos fueron escritos por separado y revisados posteriormente. Las primeras versiones de los capítulos incluyen “Psychoanalysis and the spirit of capitalism”, en *Constellations* 15, núm. 3, 2008, pp. 366-381; “Beyond the blues: Richard Wright, psychoanalysis and the modern idea of culture”, en Joy Damousi y Mariano Plotkin, *The Transnational Unconscious*, Nueva York, Oxford University Press, 2007; “The place of psychoanalysis in the history of the jews”, en *Psychoanalysis and History* 8, núm. 2, 2006; “Psychoanalysis, vulnerability and war”, en Adrienne Harris (ed.), *First Do No Harm*, Nueva York, Routledge, 2010; y “Psychoanalysis, authoritarianism and the 1960’s”, en *Psychoanalysis and Politics: Histories of Psychoanalysis under Conditions of Restricted Political Freedom*, Nueva York, Oxford University Press, 2012.

# Introducción

C urioseaba en la mesa de libros de la Convención de Estudiantes para una Sociedad Democrática (SDS), en 1968, un escrito de Herbert Marcuse que rezaba *La obsolescencia de la concepción freudiana del hombre*. Me llamó la atención que ideas tales como *inconsciente* y *represión* pudieran considerarse obsoletas. Lo recuerdo ahora porque ese título encierra los dos distintos significados de este libro. Primero, porque para un simpatizante de la Nueva Izquierda como era yo, Marcuse encarnaba la idea de que era imposible comprender la política sin una reflexión acerca de las fuerzas irracionales que conformaban la historia, y el pensamiento freudiano era, indiscutiblemente, el camino más profundo para ello. Luego, porque el título sugería que el pensamiento freudiano era histórico él mismo y dependía de las condiciones sociales y culturales que lo habían generado, por lo que podía volverse obsoleto. En los años siguientes, fui testigo de cómo el pensamiento freudiano se volvía en efecto *obsoleto*, al menos en parte, y por razones que no tenían nada qué ver con sus méritos intelectuales. La dinámica del capitalismo, la ambición comercial de las aseguradoras y de las compañías farmacéuticas, la apertura de la esfera pública a tendencias sensacionalistas sin fundamento, las políticas de género y de sexualidad, y los significados cambiantes de la vida privada atacaron su plausibilidad hasta debilitarla.

Años más tarde, esta vez como historiador del psicoanálisis, llegué a la conclusión de que ambos sentidos de un Freud político eran válidos: como una forma de entender la historia y como un producto de la misma. Por una parte, el pensamiento freudiano fue esencial para muchas, si no todas, las corrientes progresistas del siglo XX, incluidas las rebeliones culturales de la segunda década de ese siglo: el radicalismo afroamericano, el surrealismo, el antifascismo del Frente Popular, la Nueva Izquierda, el feminismo radical y la teoría *queer*. Su atención a las bases psíquicas de la dominación social hizo que germinaran algunos de los libros clave de crítica política del último siglo, tales como el estudio de Wilhelm Reich sobre las raíces psíquico-familiares del nazismo [*La psicología de masas del fascismo*, 1933], las exploraciones de Frantz Fanon sobre la violencia racial colonialista [*Piel negra, máscaras blancas*, 1952], y la relectura de Juliet Mitchell del psicoanálisis como una teoría del patriarcado o de la dominación masculina [*El psicoanálisis y el feminismo*, 1974]. Como sugieren estos ejemplos, el Freud político tuvo ciertas afinidades con la izquierda, y en ocasiones, con el marxismo heterodoxo. Por otra parte, cada aspecto del psicoanálisis, desde el reclutamiento de candidatos y la

formación profesional hasta los espacios más privados de la hora analítica, fue modulado, y a menudo deformado, por poderosas fuerzas políticas tales como el antisemitismo, el racismo, el sexismo, la homofobia y el interés económico egoísta. Incluso en el espacio privilegiado del consultorio, había siempre una tensión entre las asociaciones libres, cuyo centro de gravedad era la profundidad, y la superficie del tránsito de la vida diaria.

Me sentí también sorprendido constantemente por el precio que tuvo la obsolescencia del Freud político: la vacuidad y la fácil manipulación de la esfera política del siglo XX; el poder de emociones colectivas como la esperanza, el miedo y la negación; la fragilidad de los lazos sociales que solo se sostienen sobre la identificación; la facilidad con que la paranoia grupal se movilizaba; el papel que la proyección tenía en la justificación de la agresión; el anhelo fútil por el liderazgo; las revoluciones raciales, sexuales y familiares que se desenvolvían poderosa y profundamente, y muchas otras cosas, me parecían urgentemente necesitadas de la reflexión psicoanalítica. A falta de esta, y del temperamento radical que la influyó en el pasado, vi al menos a una gran nación perder el camino. Además, me llamó poderosamente la atención la ignorancia que rodeaba a la figura de Freud: la facilidad con la que los términos *sexismo* u *homofobia* eran aplicados a algunos de los más profundos y complejos conceptos que creó, las falsas e increíbles refutaciones que adelantaron guardianes conservadores ahistóricos y antifilosóficos como Frederick Crews, y la facilidad con que los medios de comunicación eran especialmente manipulados cuando se pretendía tratar el tema con criterios científicos.<sup>1</sup> Pero lo que me sorprendió por sobre todo fue la falta de resolución por parte de los psicoanalistas estadounidenses, y su ineptitud que rayaba en lo patético al momento de defenderse ellos mismos o su proyecto.

Lo que hizo que la situación fuera particularmente alarmante, desde mi entendimiento como historiador, fue que el psicoanálisis había tenido ya desde su inicio un lado crítico o político. En Europa, donde nació en el año 1900, en medio de un pasado feudal que se desmoronaba entre dictadores incipientes y la amenaza omnipresente de violencia, eso significó que ejerció su lado crítico en torno al *complejo paterno*. En la segunda y tercera décadas del siglo XX, muchos partieron de las reflexiones freudianas que hablaban del deseo de someterse, de idealizar *figuras paternas*, así como de la ubicuidad de la agresión y el sadismo, para arrojar luz sobre la obsesión fascista con un líder o un *Führer*. Más tarde, después de la expansión del freudismo en los Estados Unidos, otros más se basaron en las consideraciones freudianas sobre la pérdida del yo en el grupo, la credulidad de un *individualismo* irreflexivo, y el poder del narcisismo, para entender a la sociedad de *masas* o de consumo que triunfó después de la Segunda Guerra Mundial. Tanto en Europa como en los Estados Unidos, el psicoanálisis señaló la debilidad o la pérdida de autonomía individual que caracterizaba a la nueva sociedad de masas. Mientras que bajo el fascismo la amenaza a la autonomía tenía la forma de la sumisión a

los amos y otras figuras paternas, en la sociedad de consumo apareció en la forma de la fusión de la identidad con una *multitud*, una *masa*, o el mercado, o a través de una huida individual a la vida privada y a un elegante desdén por la política. Una corriente subterránea compartida de pensamiento crítico parecía tejer las fibras europeas y estadounidenses del freudismo.

En cierto punto de la década de 1970, sin embargo, la tradición crítica del freudismo político fue borrada en su mayor parte, especialmente fuera de las universidades, y sustituida por una imagen empequeñecida y distorsionada de Freud. Concebí este libro como una respuesta a ello y me propuse dos tareas relacionadas entre sí: primero, destacar el elemento crítico en el freudismo y, segundo, explicar las razones de la *obsolescencia* del Freud político. La intuición que me guiaba era que ambas cosas estaban relacionadas. El freudismo político había surgido para responder a una necesidad importante de comprender la dimensión irracional o inconsciente de la experiencia histórica: así, fue importante para los afroamericanos porque los costos psíquicos de la esclavitud fueron mucho más allá de las privaciones políticas, económicas y de exclusión social; para los judíos, porque el proyecto nazi había excedido cualquier ambición meramente instrumental de poseer un gran poder; para las mujeres, porque la misoginia era aún demasiado inexplicable si se pensaba solo como un medio de control sobre el trabajo o el cuerpo femeninos. Es decir, en cada caso era necesario explicar algo *extra*. Los capítulos que siguen se encargan de identificar estos *extras*, es decir, la vida mental inconsciente, y se ocupan de los esfuerzos de los estudiosos freudianos de la política que lograron adentrarse en sus profundidades.

A la vez, yo sabía que había algo profundamente irracional en el rechazo del psicoanálisis. En realidad, sabía que había cierta verdad en las críticas. Al hablar desde mi experiencia como inmigrante judío, nunca me había topado con un medio profesional tan sexista como la nueva clase alta de psicoanalistas estadounidenses, especialmente dentro de sus hogares. Aunque sabía que Freud había sido bastante progresista en su tiempo en cuestiones de homosexualidad, también supe que muchos analistas que vinieron después sostuvieron posiciones que me resultaban repulsivas. Entendía muy bien por qué las mujeres no se sentían cómodas con un concepto como *envidia del pene*. También sabía que la profesión psicoanalítica era sobre todo para gente blanca de clase media. Y a pesar de que estaba consciente de que la cultura americana no era hospitalaria con ninguna forma de pensamiento que no generara beneficios a corto plazo, no estaba convencido de que esto fuera necesariamente malo. Pero nada de lo anterior pudo cambiar mi intuición fundamental de que el rechazo unilateral del freudismo significaba un gran retroceso cultural y político, que un recién nacido estaba siendo arrojado junto con el agua de la bañera, y que era necesario tener en cuenta tanto el lado crítico del freudismo como el afirmativo, incluso el opresivo, y trabajar la relación entre

ellos. Este libro es el resultado de ese esfuerzo.

El primer capítulo, *El psicoanálisis y el espíritu del capitalismo*, puede leerse como un intento de recrear un contexto para el freudismo político, especialmente el de su ala estadounidense. Abarca la historia psicoanalítica desde sus orígenes carismáticos hasta su *obsolescencia*, en medio de la transición del capitalismo competitivo del siglo XIX, con su sólida ética laboral y su exigencia ahorrativa, hacia el capitalismo corporativo y su estimulación del consumismo hedonista de amplio alcance. Este cambio precipitó una nueva comprensión de la vida personal. En la vieja tradición de competitividad capitalista, la familia, la comunidad y el trabajo determinaban en gran parte la identidad individual; los nuevos horizontes del capitalismo posibilitaron otro sentido de interioridad, irreducible a las relaciones sociales, pero poderosamente modelado a partir de experiencias familiares tempranas. El psicoanálisis dio una voz a este significado único y distintivo de la vida intrapsíquica. Lo que lo impulsó hasta su lugar privilegiado fue la convicción de que el control existente sobre la sexualidad y los instintos era irracional e injusto, lo que también fue afín a las posibilidades de un capitalismo de gran escala.

El capítulo muestra esta afinidad exponiendo cómo el análisis ayudó a proporcionar un “nuevo espíritu del capitalismo”, en el sentido que Max Weber dio al término, para la era del consumo de masas. En el análisis de Weber, el espíritu original del capitalismo, la ética protestante, era ascético, compulsivo y *farisaico* o hipócrita; justificaba el beneficio e incluso la explotación siempre y cuando generara dinero. En contraste, el nuevo espíritu fue tolerante con la sexualidad; se adaptaba a las tendencias emocionales de la vida personal sincera, directa y honesta. El espíritu original había sido parte de una cultura tradicional basada en la obediencia, el trabajo duro, la frugalidad, y en la que la familia era generalmente la unidad de producción. La nueva cultura reflejaba un mundo en el que la familia era la unidad de consumo y en el que había un impulso de expansión a través del gasto. La transición hacia una ética centrada en el consumo implicó una revolución sexual y familiar a largo plazo de las normas en la que el freudismo jugó un papel clave, y que habría de alcanzar su punto más alto en las décadas de 1960 y 1970. Sin embargo, esta revolución se diferenciaba del freudismo en que colocaba la descarga instintiva o la gratificación sobre, y contra, la renuncia o la sublimación freudianas.

A lo largo de este capítulo se juegan los dos sentidos del Freud político. Por una parte, utilizo el psicoanálisis para ampliar las consideraciones de Weber y mostrar que la sociedad capitalista afectó no solo la estructura preconscious de las motivaciones económicas y el comportamiento, sino que también desató los procesos primarios y las fantasías inconscientes en el ámbito de la cultura de masas, al tiempo que debilitaba la autoridad paterna a través de la revelación de sus orígenes inconscientes. Por otra parte, historizo al psicoanálisis. Al situarlo entre el paso de las sociedades motivadas por la restricción, el control y la culpa, hacia aquellas centradas en la laxitud, la espontaneidad y

el empoderamiento, este capítulo también ayuda a entender cómo el propio freudismo contribuyó a generar las condiciones de su misma obsolescencia. Más aún, entender estas condiciones posibilita que el psicoanálisis pueda seguir siendo relevante al analizar los nuevos aspectos represivos y desublimadores de la *liberación*.

El Capítulo 1 revela la interacción del freudismo con el *Siglo Americano*, es decir, la expansión de una ética de consumo de masas en el mundo entero. Por tanto, sugiere que el ideal de la libertad individual basada en el acceso a la tecnología y a los bienes de consumo es solo la cara externa del capitalismo americano. En un grado más profundo, Estados Unidos está aún arraigado a un pasado no superado e inconsciente. La esclavitud, el sistema de plantaciones y las Leyes Jim Crow\* son elementos básicos en este pasado tanto como la violencia, el despojo y la guerra. Por consiguiente, profundizar en el conocimiento de los Estados Unidos suscita el problema de la *memoria*, un proceso popular y colectivo que puede distinguirse de la historia y que es el tema del Capítulo 2. En “Más allá del blues” me ocupo de los intelectuales radicales afroamericanos y afrocaribeños que partieron de la crítica freudiana del complejo paterno desde la relación del amo y el esclavo, con el propósito de construir una memoria colectiva en la comunidad negra. Aquí también acecha el problema de la obsolescencia, ya que si uno lee la mayoría de los estudios históricos o culturales contemporáneos, se concluiría que la América Negra permaneció inmune ante el freudismo generalizado del siglo XX.

El pensamiento psicoanalítico, sin embargo, fue esencial para los tres grandes episodios del radicalismo afroamericano y afrocaribeño que precedieron al movimiento de derechos civiles: el Renacimiento de Harlem de la década de 1920, el Frente Popular de los treinta, y el paradigma existencialista y anticolonial que surgió de la Segunda Guerra Mundial. En cada caso, el freudismo político estuvo menos dirigido a una teoría del racismo, aunque no le faltaron intentos, que a desvelar una memoria de la experiencia de la esclavitud y su desenlace. W.E.B. Du Bois decidió que “no había sido lo suficientemente freudiano” cuando vio que las partes del cuerpo de un negro linchado se exhibían en una tienda local. Richard Wright colaboró en la fundación de una clínica psicoanalítica en Harlem que significó mucho para la experiencia de los migrantes sureños. Frantz Fanon temió que nunca podría olvidar cómo un niño le gritó en la calle al verlo: “¡Negro sucio!” o “¡Miren, un negro!”.<sup>2</sup> En cada caso, un intelectual afroamericano o afrocaribeño utilizó a Freud no solo para examinar el daño al mundo interno producido por la esclavitud y el colonialismo, sino para orientar la memoria reconstruida hacia la política. Seguramente, el freudismo político fue un suplemento para otros vehículos del autoexamen y la autoexpresión del pueblo negro, incluida, quizá de manera muy importante, la música. Particularmente, el *blues* demostraba tanto la capacidad como la voluntad afroamericanas para recordar y trascender el legado de la esclavitud. Incluso sucedió que el freudismo político aportó algo al *blues*. En las manos de figuras como Du Bois, Wright y Fanon,

convirtió el humor autodenigrante, la literatura de sabiduría, y las odas a la ambivalencia, en declaraciones directas de enojo y de dolor, promoviendo así la acción política en lugar de la conformidad.

Efectivamente, los capítulos 1 y 2 evidencian la manera en que el freudismo político puede aparecer como la intervención crítica de un proceso histórico para luego desaparecer y volverse *obsoleto*. El tercer capítulo, sobre *Moisés y la religión monoteísta* que Freud escribió en 1938, se centra directamente en ese proceso e interroga una idea crucial de la perspectiva freudiana de la historia: la *regresión*. El primer uso freudiano sustancial de esta idea apareció en *La interpretación de los sueños* (1900), donde escribió: “Si a la dirección según la cual el proceso psíquico se continúa en la vigilia desde el inconsciente la llamamos *progresiente* {*progre-dient*}, estamos autorizados a decir que el sueño tiene carácter *regrediente* {*regre-dient*}”.<sup>3</sup> El concepto tuvo amplias implicaciones al sugerir que la historia de la especie humana, así como la de la mente individual, no existe solo en la forma de una superficie *progresiva*, sino que tiene capas o estratos activos que se formaron en el pasado y a los que podemos siempre *retornar* o regresar. Este sentido más amplio se pone en juego cuando decimos que el fascismo supuso una regresión, pero también cuando Theodor Adorno expresó que la sociedad de consumo albergaba una “regresión narcisista” con un estatus de celebridad infinita al estilo *Warhol*. Entendido de esta forma, el concepto de *regresión* ofreció una nueva manera de pensar la historia. En contraste con la perspectiva habitual, que contrapone el progreso con el declive o la decadencia, los freudianos políticos propusieron que la historia se desarrolla en diferentes niveles y en diferentes cronologías, y que hay puntos en el pasado a los que podemos regresar: predisposiciones, estadios o conflictos que pueden *retornar*. En esto los freudianos se negaron a conceder autoridad exclusiva a la interpretación lineal y empírica del estudio histórico, y en lugar de eso vincularon el pensamiento histórico a la crítica filosófica y política tanto como a una teoría de la memoria.

Escrito en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, y bajo la sombra del terror nazi, *Moisés y la religión monoteísta* se sirvió de la idea de que hay procesos inconscientes en la historia para analizar la fundación del monoteísmo en el antiguo Egipto, junto con la creación del pueblo judío y el surgimiento subsecuente del antisemitismo. Freud sostenía que la historia del pueblo judío había sido marcada por *repeticiones*, eventos que *retornaban*, en formas tales como mandatos percibidos internamente, imperativos categóricos y mandamientos religiosos, pero solo después de haber sido elaborados por procesos inconscientes. Estos procesos, según él, no podían explicarse mediante consideraciones conductuales enfocadas solo en la educación o el entrenamiento; más bien “escapaban a las restricciones del pensamiento lógico”. A diferencia de muchas de las interpretaciones recientes del libro, como la de Yosef Yerushalmi y la de Jacques

Derrida, que limitan sus lecturas a la cuestión de la identidad judía, la mía revela un *Moisés y la religión monoteísta* centrado en el problema de cómo los avances espirituales genuinos como el monoteísmo, la filosofía y —la preocupación especial de Freud— el psicoanálisis, pueden ser preservados frente a una constante fuerza regresiva.<sup>4</sup> Fue la cuestión del progreso o, más crudamente, la de la *supervivencia*, la que suscitó el interés freudiano en la identidad judía.

En mi lectura, *Moisés y la religión monoteísta* es en el fondo una reflexión sobre la historia del psicoanálisis, una *summa*, centrada en la identificación preconsciente del psicoanálisis con el judaísmo. Así como Freud creyó que la regresión del monoteísmo a la experiencia sensorial fue la principal amenaza a la que los hebreos se enfrentaron en tiempos bíblicos, también sostuvo que el conocimiento del inconsciente reprimido corría peligro de ser destruido por las fuerzas regresivas de su época. La amenaza para el psicoanálisis tenía dos fuentes principales: por un lado, los nazis y, por el otro, la integración del psicoanálisis a su forma denigrada de cultura de masas dominada por los Estados Unidos. El surgimiento del nazismo (una horrible regresión producida dentro de lo que muchos consideraban el país más avanzado de Europa) precipitó la redacción del *Moisés*. Pero al ampliar el tema de la regresión de manera que incluyera el destino del psicoanálisis en los Estados Unidos, la pregunta freudiana por el progreso tuvo implicaciones que fueron más allá de la guerra inminente. Además de la luz que arroja sobre el fenómeno del judaísmo y del antisemitismo, el libro suscita la cuestión de si la obsolescencia del psicoanálisis incluía también un elemento regresivo.

El pueblo judío sobrevivió a la Segunda Guerra, pero, ¿podría decirse lo mismo del psicoanálisis? Lo cierto es que la profesión sobrevivió sobre todo en los Estados Unidos e Inglaterra, de donde fue reexportada después de la guerra como parte de un programa que reconstruiría el mundo de la posguerra. No obstante, algo importante se perdió. No solo los más relevantes centros y sociedades en Viena, Budapest, Berlín y Frankfurt fueron destruidos, no solo otros tantos analistas y discípulos fueron aniquilados, sino que el espíritu interno del mundo analítico se puso en entredicho a causa de los intentos de sus figuras centrales, Freud incluido, por mantener la presencia analítica en Alemania incluso después de que los nazis hubieran expulsado a los judíos de la profesión. Nuevamente, el lado político del psicoanálisis se volvió incontenible, esta vez en un sentido práctico e inmediato. En 1933, Freud dijo: “Libérenme de [Wilhelm] Reich”, porque este quería organizar clínicas sexuales contra las indicaciones nazis y Freud temió que esto pondría en peligro los institutos psicoanalíticos. Pienso en Reich como un ejemplo en la tradición política freudiana porque sintió la necesidad de organizarse contra los nazis y veo una falta trágica en Freud por su esperanza ingenua de que el psicoanálisis pudiera sobrevivir en la Alemania nazi, incluso luego de la expulsión de los analistas judíos.

Después de la Segunda Guerra Mundial, la cuestión de la sobrevivencia del elemento crítico del freudismo se hizo cada vez más urgente. El Capítulo 4, *El yo en guerra: de la pulsión de muerte a la vida precaria*, examina este problema por medio del pensamiento político freudiano sobre la guerra durante la Primera y la Segunda guerras y la invasión estadounidense de Irak, después de los eventos del 11 de septiembre. En 1932, motivado por la Liga de las Naciones, Freud preguntaba a Albert Einstein: “¿Cuánto tendremos que esperar hasta que el resto de la humanidad sea también pacifista?”. La visión de Freud de que los seres humanos son instintivamente agresivos es bien conocida, así que, ¿qué quería decir cuando se denominó pacifista? La respuesta está en el surgimiento de la neurosis de guerra (hoy llamada *síndrome de estrés postraumático*) durante la Primera Guerra. La causa del síndrome, de acuerdo con Freud, no era la agresión sino la espera pasiva, la cual se hacía patológica a causa de la negación defensiva del soldado de su propia vulnerabilidad, o lo que Freud llamó su “preferencia por el rol activo”. En contraste con otras corrientes antiguerra de su época, tales como las asociadas con el marxismo y algunas corrientes del maternalismo, Freud creía que la agresión era una parte normal y saludable de la civilización, pero solo en tanto que fueran reconocidos sus orígenes en la vulnerabilidad, la dependencia y la presencia continua de los estados infantiles en la mente adulta. La formulación de Freud se volvió central para la tradición política freudiana que confrontaba a la guerra, y a través de la exploración de esa tradición podemos discernir un cambio significativo en la concepción del ser humano durante el siglo XX.

La perspectiva más temprana que tuvo el siglo de la guerra descansaba en la vieja ética del guerrero modulada por el complejo paterno, asociada a ideales tales como la gloria, el honor y el autosacrificio. El fenómeno de la neurosis de guerra de la Primera Guerra llevó a Freud a formular su teoría del yo, la cual, en tanto que retiene sus conexiones con la infancia y el inconsciente, desafía esos ideales heroicos. Al hacerlo, los freudianos parecieron concordar con el espíritu del modernismo de la era del *jazz* y tener una causa en común con los movimientos antibélicos pacifistas y feministas. Sin embargo, a medida que el psicoanálisis maduraba, su interés se desvió del complejo paterno hacia la madre preedípica. Durante la Segunda Guerra, los analistas británicos en torno a Melanie Klein emplearon la teoría de la relación temprana con la madre para explicar el intento de contemporizar con Hitler, y lo interpretaron como el abandono y la desprotección por parte de los ciudadanos y los soldados hacia sus madres, hermanas e hijas. De este modo, reemplazaron la teoría freudiana del yo por la teoría de las relaciones objetales. Décadas más tarde, después de los ataques al World Trade Center en 2001, la filósofa Judith Butler de nuevo se basó en las tradiciones políticas freudianas para argumentar que la herida narcisista producida por los ataques desencadenó la respuesta defensiva y autodestructiva que desembocó en la invasión de Irak. Sin embargo, en la época de

Butler, la teoría del yo, hoy en día codificada como *masculina* o *cartesiana*, se había vuelto sospechosa. Por ello, concibió su proyecto como una disrupción del sentido de sí limitado y protector que los ataques yihadistas habían violado. Así, la tradición política freudiana refleja un giro de la visión cartesiana o kantiana del yo racional, independiente y *limitado*, hacia una visión que sostiene que el yo se formó a partir del reconocimiento, las relaciones objetales y el lenguaje. Mientras que este cambio hizo más profunda la interrogación freudiana sobre la vulnerabilidad, también amenazó con perder la atención en la autonomía del yo que dio al psicoanálisis su fuerza crítica. Esta pérdida, central para el problema de la obsolescencia, se explora en el Capítulo 5, *De la ética de la madurez a la psicología del poder*.

El Capítulo 5 aborda al Freud de la Nueva Izquierda\* y del feminismo radical, sin duda la última de las encarnaciones del freudismo político. El capítulo comienza con los Estados Unidos de la Guerra Fría, cuando el pensamiento freudiano se había integrado a una ética de la madurez anticomunista, un nuevo puritanismo o calvinismo. Esta versión de la guerra fría del espíritu del capitalismo weberiano resonó con su predecesor cuando condenó el narcisismo o el amor propio, y así se volvió un blanco para los movimientos radicales de la década de 1960. Si el libro de Herbert Marcuse, *Eros y civilización* [1955], se convirtió en la Biblia psicoanalítica de la Nueva Izquierda, fue mayormente porque glorificaba el narcisismo antinomista\* y primario de la relación entre madre e hijo, lo que, como dijo Marcuse, señaló el paso de la “sexualidad restringida bajo la supremacía genital” a la erotización de todo el cuerpo, en la manera en que puede decirse que un niño puede erotizarse en todas partes, no solo en la región genital. Sin embargo, en la década de 1970, ese terreno cambió de nuevo. La ilimitada *perversidad polimorfa* y el sentimiento oceánico del momento antinomista cedieron el paso a un narcisismo secundario en la nueva forma del *buen trabajo*, la meritocracia, la autoafirmación especialmente presente en el movimiento feminista que insistía en que el poder y no la sexualidad era la fuerza central que movilizaba la esfera privada.

Así, las feministas de los setenta, inspiradas en el precedente de la Nueva Izquierda, sustituyeron la perspectiva sociológica y política de la dominación por las *explicaciones individuales* características del psicoanálisis. El resultado fue una nueva ética de la vida personal que concurrió con la crítica neoliberal de la autoridad tradicional, familiar, y sostenida, por tanto, en criterios de parentesco, lo que propició, involuntariamente, la emergencia de un capitalismo de consumo a gran escala. Para cerrar el círculo de la historia comenzada en el Capítulo 1, digamos que las revoluciones culturales de los sesenta y los setenta complementaron la crítica de la ética protestante que el freudismo clásico había comenzado. El narcisismo reemplazó al ascetismo, la flexibilidad (la sociedad de redes) suplantó a la compulsión, y el espíritu *farisaico* o hipócrita del capitalismo anterior cedió el paso a la cacareada valoración del *empoderamiento*.

Mientras las restricciones y las inhibiciones que alguna vez lo animaron se desmoronaban, el freudismo también se volvía obsoleto.

En general, entonces, el libro describe el auge y la caída del freudismo político. Cada capítulo esclarece dos momentos en apariencia antitéticos: un momento crítico cuando los pensadores políticos y los movimientos sociales se orientaban al psicoanálisis para informarse sobre las fuentes irracionales de la dominación, y otro momento decisivo en que el freudismo se encontró inmerso en una historia mucho más amplia y parecía haber quedado obsoleto. Leídos en conjunto, el libro revela una lucha subterránea por conservar una perspectiva crítica contra las fuerzas que conspiran por reprimirla, suprimirla o abandonarla. Estas luchas son abordadas directamente en el epílogo *Freud en el siglo XXI*.

Escrito en ocasión del 150 aniversario del nacimiento de Freud, este epílogo se pregunta si el pensamiento psicoanalítico es relevante para el mundo contemporáneo o si tiene un interés meramente histórico. En sus días de gloria, el freudismo fue una síntesis o una combinación entre una teoría de la mente, un nuevo paradigma para interpretar la cultura, y un compromiso ético por la autorreflexión. Durante los setenta, cuando comenzaba a menguar la tradición de la cultura tradicional y restrictiva de la familia, las tres características se vinieron abajo. La teoría de la mente fue ahora concebida como neurociencia. La aproximación a la cultura se refugió en las universidades, especialmente en los estudios culturales, los estudios feministas, la teoría *queer*, la teoría poscolonial y los estudios de cine. Pero el destino del compromiso ético de autorreflexión, así como el destino del freudismo político como tal, está aún en entredicho. ¿Qué es lo que se juega en la resolución de esta encrucijada?

Una respuesta requiere, como hizo Freud antes que nosotros, que nos situemos en la larga duración de la evolución y la historia. Lo que convirtió a Moisés en una figura trascendental, y lo que atrajo a Freud de él, fue la convicción de que una gran idea como el monoteísmo no hubiera significado nada de haber quedado limitada a una pequeña élite intelectual. Necesitó que todo un pueblo la internalizara. No obstante, existe una diferencia crucial entre los movimientos centrados en reformar la vida espiritual de un pueblo, como el monoteísmo o el calvinismo, y el psicoanálisis. Esos movimientos tempranos buscaban alinear el estado interno del individuo con un orden moral objetivo o *axial*, promoviendo un mayor acercamiento a la moral, el pecado o la conducta. En contraste, el psicoanálisis postuló una concepción nueva y esencialmente postaxial del individuo. De acuerdo con esta concepción, los estímulos de la sociedad o la cultura que el individuo recibe no son directamente registrados, sino que primero se disuelven y se reconstituyen internamente de manera que adquieren significados personales e incluso idiosincráticos. El resultado es que no hay una conexión directa ni necesaria entre la subjetividad individual y el orden social. Así, la meta del análisis no es la internalización

de ningún valor en particular, sino de la actitud analítica en sí: la capacidad para examinar el pensamiento propio, los deseos y los conflictos sin juzgarlos, por lo menos en principio.

La difusión de la actitud analítica representó un gran avance para el pensamiento moral, ya que amplió la autorreflexión crítica no solo de los actos, sino también de los pensamientos y deseos. Este libro propone que una ampliación similar de esa actitud o una vuelta hacia lo interno habían comenzado a tomar lugar también en las políticas radicales. Así como en la Guerra Fría la mayoría de los liberales se habían opuesto al fascismo o al *totalitarismo*, también fueron críticos del capitalismo: pensaron que fuerzas antiliberales externas bloqueaban el progreso. La izquierda democrática pensó, en cambio, que el progreso era obstruido por fuerzas *internas* en sus propias sociedades como la explotación de clase y la mistificación ideológica. De la misma manera, Freud concibió las resistencias a la racionalidad y el progreso como *internas* a la conciencia y el yo, y no como obstáculos externos como la falta de educación o la ignorancia. Lo que distinguía al freudismo político fue, pues, el esfuerzo por identificar los obstáculos *internos* en el movimiento hacia el progreso mismo. Los freudianos afroamericanos mostraron que la esclavitud y el etnocidio fueron componentes *internos* del liberalismo e incluso del movimiento de la Liberación Negra, es decir, nada marginal ni contingente; los freudianos del feminismo revelaron que la misoginia era un elemento *interno* en la familia, así como en las mismas mujeres; los freudianos que estaban en contra de la guerra denunciaron que la violencia era *interna* a la democracia de masas y a los estados-nación modernos. Por tanto, una fuente subterránea importante de la tradición radical del siglo XX implicó procesos colectivos de autorreflexión, más allá incluso de lo que los comunistas o la mayoría de los liberales buscaban lograr. Pero si el freudismo político está incompleto, ¿cómo podrían preservarse sus logros en el presente y para el futuro?

En la actualidad, pocos necesitan ser convencidos de que se requieren mayores grados de cooperación y de planificación que los que las sociedades liberales anteriores permitieron si atendemos a problemas como el aumento de la desigualdad social durante las décadas de la preponderancia neoliberal o los peligros del cambio climático. Lo que exige una explicación son los obstáculos *internos* que bloquean el camino hacia esos logros. Actualmente, igual que en el pasado, estos obstáculos no están arraigados solo en la estrechez del interés propio de las élites, sino también en la superficialidad de los movimientos progresistas. Si un nuevo estadio emerge en la tradición radical, tiene que ser capaz de ver hacia su propia historia e identidad. Al hacerlo, observaría que la idea, originada apenas una generación atrás, de que el radicalismo moderno se creó a sí mismo, es algo peor que una ilusión; es una represión. El resultado de esta represión ha sido el fracaso en valorar no solo los logros políticos del freudismo en el pasado, sino también la crisis generalizada del siglo XX de la que somos herederos. Este fracaso hace

más probable la recreación de los puntos ciegos del pasado, a la vez que tampoco identificamos las fuerzas regresivas de nuestro propio tiempo que, como siempre, se presenta a sí mismo como el más progresista.

---

## NOTAS

- 1 Puedo ofrecer un ejemplo. En enero de 2012 recibí una llamada de un reportero del *New York Times*, llamado Paul Vitello, que me dijo que, por sugerencia de Frederick Crews, estaba considerando un obituario para el filósofo Frank Cioffi con base en el papel que este tuvo en dar cuenta del deterioro de la reputación de Freud. Le dije a Vitello que Crews sentía una antipatía personal y profunda hacia Freud y que Cioffi, a pesar de que efectivamente merecía un obituario por su trabajo filosófico, tuvo muy poca influencia en la caída del prestigio de Freud. Ya he abundado en cómo los factores principales que incidieron en este deterioro fueron las críticas formuladas por el movimiento feminista, las reformas neoliberales del mundo de la salud mental, tratadas con distracción en el trabajo de historiadores revisionistas como Henri Ellenberger y Frank Sulloway. Cuando apareció el obituario el 1 de febrero de 2012, difundió la visión, cuidadosamente confeccionada por Crews y sus colegas, de que Cioffi había demostrado que el psicoanálisis era una pseudociencia. La imagen de Cioffi como el gran vencedor era mucho más *noticiosa* que un obituario para un filósofo de la ciencia sumamente técnico, o que una discusión no simplista de la cambiante fortuna del psicoanálisis.
- 2 Las citas para estos argumentos se encuentran dentro del mismo capítulo.
- 3 \* Sigmund Freud, James Strachey, Anna Freud y José Luis Etcheverry, *Obras completas de Sigmund Freud: La interpretación de los sueños, primera parte*: 1900, IV, Buenos Aires, Amorrortu, 1995, pp. 3-343, 536.  
—— *La interpretación de los sueños, segunda parte: sobre el sueño (1900-1901)*, V, pp. 345-747.
- 4 Yosef Hayim Yerushalmi, *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*, New Haven, Yale University Press, 1993; Jacques Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression*, Chicago, University of Chicago Press, 1998. [Trad. esp.: Jacques Derrida, *Mal de archivo: una impresión freudiana*, Madrid, Trotta, 1997].
- \* Las Leyes Jim Crow (o solo “Jim Crow”) fueron un conjunto de ordenamientos estatales y locales promulgados entre 1876 y 1965, que consagraban la segregación racial bajo el lema “separados pero iguales”, y fueron aplicados a afroamericanos y otros grupos raciales no blancos [N. de T.].
- \* La Nueva Izquierda [New Left] fue un conjunto de movimientos y corrientes intelectuales de izquierda que surgieron en Europa occidental y en los Estados Unidos hacia el fin de la década de 1950 y durante la de 1960. Se les asocia habitualmente con los movimientos estudiantiles que culminaron con las revueltas de 1968 en muchas partes del mundo. Los rasgos definitorios de la Nueva Izquierda se relacionan, entre otras orientaciones, con el acento en los cambios políticos y culturales que demandaban, con la ampliación de la idea tradicional de la lucha de clases, con el reconocimiento de formas de opresión como la raza y el género. Algunas de sus fuentes fueron el existencialismo, la revisión estructuralista del marxismo, el maoísmo y el trotskismo; el tercermundismo, la concepción de alienación de la Escuela de Frankfurt, la contribución de C. Wright Mills... La organización más identificada con la Nueva Izquierda en los Estados Unidos fue la Students for a Democratic Society (SDS) fundada en 1959 [N. de T.].
- \* El antinomismo (gr. *anti*, ‘contra’ y *nómos*, ‘ley’) es propiamente una doctrina cristiana en la que se privilegia la fe sobre la conducta para la salvación. El acento sobre la fe o sobre las *buenas acciones* hace válidas las dos posturas. Kant formuló las antinomias como tesis y antítesis capaces de ser demostradas igualmente. En sentido general se califica de antinómico un comportamiento conflictivo, incoherente, pero que se considera igualmente válido a aquel al que se contrapone [N. de T.].
- \* Las referencias a las obras de Freud en español proceden en todos los casos de Sigmund Freud, *Obras completas*. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1995. En lo sucesivo se consigna solo el volumen y las páginas de esta edición.



# El psicoanálisis y el espíritu del capitalismo

A un cuando *La interpretación de los sueños* apareció hace ya más de un siglo, la integración del psicoanálisis a la amplia matriz de la historia social y cultural modernas apenas ha comenzado. Mientras Freud vivió, su carisma fue tan poderoso que el panorama histórico que lo rodeaba quedó ensombrecido. Solo décadas después de su muerte se pudo vislumbrar un nuevo amanecer. El primer intento significativo de historizar el psicoanálisis surgió en 1980: *Fin-de-Siècle Vienna* de Carl Schorske fue un comienzo inspirado porque situó a Freud en el contexto del descenso del liberalismo clásico y del surgimiento de la política y la cultura de masas.<sup>1</sup>

Desde luego Schorske tuvo razón al situar al psicoanálisis dentro de un amplio marco histórico. Las evidencias de la profundidad y la omnipresencia de las conexiones entre el psicoanálisis y la cultura del siglo XX pueden encontrarse en su brillante debut de 1899, en su entrada espectacular en la cultura de masas estadounidense, en la fascinación generalizada que inspiró entre la juventud, en las *flappers*, en los artistas, intelectuales, publicistas y psicólogos industriales; en su contribución crítica a los estados de bienestar del período posterior a la Segunda Guerra Mundial, en el renacimiento de las dimensiones utópicas de estos estados durante la década de 1960 y, finalmente, en el lugar central que ocupó en la historia de la segunda ola del feminismo y de la liberación homosexual y el marxismo latinoamericano. En el psicoanálisis, si es que es posible decirlo así, se puede encontrar el *espíritu* de la cultura del siglo XX, al menos hasta la década de 1970.

Si esto es cierto, entonces el problema de situar al psicoanálisis en la historia puede tener cierta afinidad con el conflicto al que se enfrentó Max Weber en 1905 cuando se volvió famosa su idea del *espíritu del capitalismo*. Mientras que Adam Smith y la escuela inglesa de economía política daban por supuestas la psicología y la cultura del capitalismo, Weber y sus contemporáneos encararon el desarrollo tardío de la economía alemana, y notaron que la psicología y la cultura se presentaban como problemas que requerían explicación.<sup>2</sup> Al distinguir la *forma* del capitalismo, especialmente sus relaciones de intercambio, de su espíritu (*Geist*), y al describir el orden económico moderno como un *cosmos gigantesco* de significados, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* [1905] logró aislar un momento crucial en la evolución del espíritu del capitalismo con fines de investigación: los orígenes de las virtudes burguesas del ahorro, la disciplina y la

abnegación en la Reforma protestante de los siglos XVI y XVII.<sup>3</sup> Weber sostenía que la idea calvinista de un plan de vida racionalizado, metódico y dedicado a los asuntos del mundo, una *vocación* (*Beruf*), fue crucial para precipitar este espíritu del capitalismo. Para Weber, la organización metódica, racional y dirigida a metas tuvo su origen en las aspiraciones a la salvación, y fue crucial para el orden comercial e industrial emergente, incluso después de que este había perdido ya sus connotaciones religiosas.<sup>4</sup>

Cuando escribió *La ética protestante*, Weber creía que el capitalismo ya no necesitaba una justificación trascendental, es decir, un *Geist* o un espíritu. Observó que este ascetismo mundano abandonó su jaula de hierro una vez que tuvo éxito remodelando al mundo entero. En lugar de este, el *capitalismo victorioso* pudo asentarse en *fundamentos mecánicos*, es decir, que el capitalismo fue puesto en movimiento por la necesidad económica y las relaciones de causa-efecto una vez que dejó atrás la Reforma. Sin embargo, lo cierto es que el capitalismo *siempre* requiere un *espíritu*, *nunca* termina de justificarse a sí mismo de una manera puramente instrumental, y además es cambiante. En este capítulo, consiguientemente, mostraré que el psicoanálisis jugó un papel crucial en los cambios en el espíritu del capitalismo que asociamos con la *segunda revolución industrial* —el aumento de la producción y el consumo de masas—, un proceso que apenas iniciaba cuando Weber escribió su famoso libro.

Para elaborar este argumento, me basaré en otra de las ideas de Weber que apenas aparece en *La ética protestante*: el *carisma*.<sup>5</sup> De acuerdo con Weber, incluso transformaciones sociales tan amplias como el surgimiento del capitalismo no se pueden explicar solo mediante factores objetivos. Estos suponen también reorientaciones de significado promovidas por individuos carismáticos que motivan a sus seguidores dando a sus ideas innovadoras o metas nuevas una expresión personal.<sup>6</sup> Estas reorientaciones de significado no reflejan ni causan cambios sociales objetivos, más bien desarrollan una *afinidad electiva* con esos cambios y sirven como sus catalizadores.<sup>7</sup> Ya sea que esos significados permanezcan activos en los individuos o sectas o sistematizados en las instituciones, el carisma garantiza que las aspiraciones y legitimaciones que acompañan al cambio social se arraiguen a un nivel interno y personal, en lugar de permanecer en el campo de los intereses o de la coerción. Para Weber, entonces, el carisma calvinista o puritano temprano ayudó a estimular las transformaciones internas cruciales sin las cuales el capitalismo no podía despegar, o habría tomado una forma muy diferente.

El carisma fue especialmente importante para el auge del capitalismo, sobre todo por sus efectos en la familia. Weber creía que el carisma estaba dirigido normalmente hacia la vida económica diaria, y por tanto también hacia la familia. Así fue como Jesús y Buda, figuras tan carismáticas, alentaron a sus discípulos a *dejar* a sus familias en aras de crear una auténtica comunidad espiritual. En contraste, los *santos* puritanos del siglo XVII redefinieron a la familia como un *locus* de significaciones carismáticas, santificando su

labor cotidiana y dotándola de un carácter ético y religioso. Durante los primeros siglos del capitalismo, cuando la familia era el motor del desarrollo económico, esta redefinición fomentó virtudes familiares tales como el ahorro, la industria y la disciplina. Siglos después, los renacimientos y despertares metodistas sirvieron a fines parecidos. El metodismo fue adoptado por las clases trabajadoras industriales inglesas y americanas, y fungió no solo como un *opio*, sino también como un vehículo de transformación personal que promovía la sobriedad y la responsabilidad familiar, que hicieron posible la primera revolución industrial.<sup>8</sup> En ambos casos, pues, la infusión de la vida diaria familiar y económica con significados carismáticos o sagrados precipitó una transformación socioeconómica.

La segunda revolución industrial (el surgimiento de una corporación organizada vertical y burocráticamente orientada al consumo de masas) también implicó una reorientación carismática del trabajo y la familia, una comparable con —si no es que tan intensa como— la de la Reforma.<sup>9</sup> Así como los hombres y las mujeres no se embarcaron en la transición de una sociedad agrícola a un capitalismo industrial por razones meramente instrumentales o económicas, tampoco se convirtieron en consumidores meramente para abastecer los mercados en el siglo XXI. Más bien, se separaron de su moralidad tradicional familiar y comunitaria, abandonaron sus tendencias al sacrificio y al ahorro, y se adentraron en los *mundos oníricos* y sexualizados del consumo de masas representativos de esta nueva orientación que llamaré *vida personal*. El psicoanálisis, ya lo explicaré, fue el calvinismo de este cambio.<sup>10</sup> Pero mientras que el calvinismo santificaba la labor mundana en la familia, Freud instó a sus discípulos y seguidores a dejar atrás a sus *familias*, a esas imágenes arcaicas de la infancia temprana, no con el propósito de convertirse en su predicador, sino con el de motivarlos a desarrollar relaciones más genuinas y personales.<sup>11</sup>

Desarrollé esta propuesta en cuatro partes, cada una de las cuales se ocupa de una fase en la historia del psicoanálisis. En la primera, que abarca de la última década del siglo XIX hasta la Primera Guerra Mundial, y que comprende los primeros años de la producción en masa, el psicoanálisis fue, efectivamente, una secta que se expresó de una forma intensamente carismática en las entonces novedosas aspiraciones a una *vida personal*. En la segunda fase, que comprende el período de entreguerras (1919-1939), el psicoanálisis se convirtió en un fenómeno cultural de masas integrado a, y difundido por, nuevos medios de comunicación masiva como el cine y la radio. De este modo, ayudó a generar la ideología utópica de individualidad que caracterizó al consumo de masas. En la tercera fase, que abarca desde la Segunda Guerra Mundial hasta mediados de la década de 1960, el psicoanálisis se integró a los estados keynesianos de bienestar para convertirse, en palabras de Weber, en un “programa mundial de racionalización ética”, proporcionando así lo que llamo la *ética de la madurez*, presente en la vida doméstica

que siguió a la Segunda Guerra Mundial. Finalmente, en la cuarta fase, que abarca aproximadamente de 1965 a 1974, la Nueva Izquierda y el movimiento feminista atacaron la ética de la madurez y al Estado de bienestar, marcando el comienzo de la red de comunicación posfordista o del espíritu del capitalismo que caracteriza al presente.

Tan solo en medio siglo, el psicoanálisis completó el conocido ciclo weberiano del carisma, la sistematización y la difusión; aunque incluso en su período de declive continuó produciendo nuevos, si bien transitorios, levantamientos carismáticos.

# 1

Comenzaré citando la descripción de Luc Boltanski y Ève Chiapello sobre la burguesía del siglo XIX: "...propietarios de tierras, fábricas y mujeres, enraizados a sus posesiones, obsesionados con preservar sus bienes y eternamente preocupados por reproducirlos, explotarlos e incrementarlos... y por tanto, condenados al meticuloso pensamiento preventivo... y a una búsqueda casi obsesiva de la producción por la producción".<sup>12</sup> La descripción habla esencialmente de un intento por extender el control y forzar la inhibición. Ya que la mayoría de la propiedad se encontraba en las tierras o en la pequeña agricultura, y dado que la familia era el centro de la pequeña agricultura, esta última estaba también en el centro del sistema de control. No solo dictaba la organización de la vida diaria, sino del linaje, la herencia y el matrimonio. Sus relaciones patriarcales o paternas eran reproducidas en las tiendas y en los comercios, además de ser el corazón de la vida de la comunidad. La devoción depresiva por el deber que resultó de ello fue a lo que Weber, quien creció entre burgueses, se refería cuando escribió sobre cómo los puritanos cargaban con sus responsabilidades económicas "como una capa ligera que podían desechar en cualquier momento", mientras que para su generación esa capa "se había convertido en una jaula de hierro".

Cuando escribió *La ética protestante*, Weber creía que el deber, las constricciones y el ahorro habían perdido su asociación con el significado carismático que originalmente tenían. Escribía el libro durante su propia crisis psíquica y nunca abandonó la esperanza de que un nuevo ascetismo, un nuevo giro hacia el interior, podía surgir y desafiar o modificar la racionalización capitalista. De hecho, muchos compartían su hartazgo de la ética protestante y su deseo de escapar de la jaula de hierro. La llegada del mercado, del ferrocarril, del barco de vapor y de las nuevas formas de comunicación, de los periódicos y lecturas populares, y especialmente del trabajo asalariado, permitió que "los jóvenes se emanciparan de las comunidades locales, de ser esclavos del campo y de estar sujetos a sus familias, [y así] pudieran escapar de los pueblos, del gueto y de las formas tradicionales de dependencia interpersonal".<sup>13</sup> El psicoanálisis, o el nuevo ascetismo que Weber anhelaba y añoraba, alcanzó su lugar especial dentro de la conciencia, de donde

resultó lo que comúnmente llamamos *modernismo* o *modernidad*. El carisma del psicoanálisis se produjo, creó, dio voz a la aspiración de libertad frente al espíritu del capitalismo del siglo XIX. En *Secretos del alma* [2004], di el nombre de *vida personal* a esta aspiración.

Por *vida personal* me refiero a la experiencia de tener una identidad distinta de nuestro lugar en la familia, en la sociedad y en la división social del trabajo. En cierto sentido, la posibilidad de tener una *vida personal* es un aspecto universal del ser humano, pero ese no es el sentido que tengo en mente. Más bien, me refiero a una experiencia históricamente específica de singularidad y de interioridad cimentada sociológicamente en los procesos modernos de industrialización y urbanización. La separación (tanto física como emocional) entre el trabajo asalariado y el hogar, resultado de la emergencia del capitalismo industrial que comenzó en el siglo XIX, hizo surgir nuevas formas de privacidad, vida doméstica e intimidad. Al principio, en la época victoriana, estas se entendieron como los equivalentes familiares del mundo impersonal del mercado; más tarde, se asociaron con la posibilidad y el objetivo de una vida personal distinta de la familia, e incluso ajena a ella. Algunas expresiones de esta nueva posibilidad incluyeron fenómenos sociales como la mujer *nueva* (o independiente), el surgimiento de las identidades públicas homosexuales, el abandono, entre los jóvenes, de la preocupación por los negocios, y el interés por la experimentación sexual, la bohemia y el modernismo artístico. La identidad personal se convirtió en un problema y en un proyecto individual en oposición a lo dispuesto por la posición en la familia o la economía. El psicoanálisis era una teoría y una práctica de esta nueva aspiración a una vida personal. Su propósito histórico original fue la *desfamiliarización* o la liberación de los individuos de las imágenes inconscientes de autoridad originalmente arraigadas en la familia.

La caracterización del psicoanálisis como una teoría y una práctica de la vida personal puede observarse en los conceptos característicos de sus años formativos: el inconsciente y la sexualidad. Es cierto que ninguno de estos conceptos era nuevo, pero fue Freud quien les dio a ambos significados radicalmente innovadores. En el caso del inconsciente, articuló la nueva experiencia, ya evocada por poetas como Baudelaire, por ejemplo, en la figura del poeta o del *flâneur*, con la actitud de no definirse exclusivamente por las relaciones sociales como la filiación, la religión, la nacionalidad e incluso el género. Es así como el sujeto de *La interpretación de los sueños* (1899) se convierte en un individuo durmiente, o en alguien que está completamente separado del mundo fáctico y social. Una vez alejado del mundo externo, todos los estímulos pueden surgir desde el interior. Entonces ningún pensamiento que viniese al individuo, se haya originado en la infancia, en los “restos diurnos” o en las impresiones cotidianas, sería registrado directamente; primero se disolvería y se reconstituiría de una forma que se le diera un significado a la vez único y contingente. El resultado fue una nueva concepción de las relaciones entre el

individuo y su comunidad. Los curanderos tradicionales eran efectivos porque movilizaban símbolos que eran *simultáneamente* internos y colectivos; en contraste, en el psicoanálisis no hay relación directa, isomorfismo o complementariedad, entre la comunidad y el mundo intrapsíquico. Mientras que el mundo comunitario está compuesto por símbolos colectivos, como Dios o *la République*, en el mundo intrapsíquico los síntomas reemplazan a los síntomas: una tos nerviosa, un tic, lavarse las manos. Al aprender a interpretar sus mundos privados, las mujeres y los hombres modernos se distanciaron inevitablemente de las colectividades. El psicoanálisis enseñó a los individuos a “alejarse de las tensiones dolorosas” implicadas en su relación con la sociedad, mientras los alentaba a relacionarse “de una forma más positiva con sus profundidades”.<sup>14</sup>

La misma reorientación hacia un mundo intrapsíquico exclusivamente personal caracterizó el enfoque psicoanalítico de la sexualidad. Mientras que en el mundo del siglo XIX descrito por Boltanski y Chiapello la sexualidad se organizaba mayormente en torno a las relaciones familiares, el mundo del que el psicoanálisis emergió estaba conformado por muchos<sup>15</sup> círculos que repudiaban la moralidad familiar de la burguesía. Estos incluían las *Männerbunden* (comunidades masculinas centradas en líderes carismáticos como Klimt o Marinetti); las bohemias artísticas en las que el amor libre era algo común; o las corrientes marxistas que rodearon a Trotsky, quien secretamente apoyó a los psicoanalistas rusos hasta el día de su exilio. Las más importantes fueron las comunidades homosexuales, como las de la sociedad gay de Londres, representadas por Edward Carpenter, pioneras de la idea de la vida sexual fuera de la familia y no determinada por la reproducción, así como las de las *mujeres nuevas* que promovieron el deseo de Elizabeth Cady Stanton de trascender “las relaciones incidentales de la vida, como ser madre, esposa, hermana o hija”, para centrarse en lo que ella llamaba “la individualidad de cada alma humana”.<sup>16</sup>

En ese contexto, Freud, que había partido de un esquema heredado que acentuaba la diferencia entre los sexos basada en la reproducción, pronto renunció a él. En su lugar, postuló que la distinción necesaria para entender la vida psíquica no era entre lo masculino y lo femenino, sino entre la libido y la represión. Al distinguir al objeto de la meta sexual, o del impulso libidinal que el acto sexual trata de satisfacer, Freud delimitó la cuestión del género a un problema de elección de objeto. En contraste con las teorías psicológicas y sexuales de género de la época victoriana, reivindicó al psicoanálisis como una teoría que reconocía que cada persona poseía “una especificidad determinada para el ejercicio de su vida amorosa, es decir, para las condiciones de amor que establecerá y las pulsiones que satisfará, así como para las metas que habrá de fijarse”.<sup>17</sup> A pesar del pronombre masculino, el psicoanálisis tuvo implicaciones para ambos sexos. Mientras que los debates anteriores acerca de los roles de la mujer habían girado en torno a si los

hombres y las mujeres eran fundamentalmente iguales o diferentes, el psicoanálisis fue portavoz de una nueva sensibilidad en la que la norma no era ni la igualdad ni la diferencia de los sexos, sino esta nueva individualidad.

En sus primeros años, entonces, el psicoanálisis parecía codificar un conjunto de intuiciones posvictorianas que hasta entonces solo se habían sostenido entre los artistas, los filósofos y las minorías sexuales y étnicas. Esto provocó, antes de la Primera Guerra Mundial, la extensión del carisma analítico que abarcó desde el territorio de Los Ángeles hasta Rusia (en la que se publicaron más traducciones de Freud que en cualquier otro país) y que para la década de 1920 había alcanzado a la India, México, China y Japón. El psicoanálisis atrajo tanto a mujeres como a hombres, así como a heterosexuales y a homosexuales por igual; aunque, sin duda, la mayoría de sus lectores eran mujeres.<sup>18</sup> Sobre todo, su carisma se sintió y experimentó profundamente. El tono emocional con el que se leía y discutía a Freud en el período anterior a la Primera Guerra Mundial puede captarse muy bien en la autobiografía de Lincoln Steffens. En 1911 Walter Lippmann, según escribió Steffen, “nos introdujo primero a la idea de que las mentes de los hombres se encontraban distorsionadas por supresiones inconscientes... Nunca existieron conversaciones más cálidas, tranquilas o más intensamente reflexivas que en Mabel Dodge (un lugar en Greenwich Village), que aquellas sobre Freud y las implicaciones de su pensamiento”. Así, en esta primera fase de su historia, el psicoanálisis parecía ofrecer una salida de la jaula de hierro al colocar la sexualidad en el centro de la psicología. Como escribió Max Weber, evocando a la ya muerta “comprensión esquelética” de la racionalización corporativa, la sexualidad fue el “acceso al meollo de la vida más irracional y por tanto más real... eternamente inaccesible para cualquier empeño racional”.

En suma, entonces, aun cuando el capitalismo se estaba volviendo más organizado y sistematizado en su totalidad, al mismo tiempo estaba renunciando a su aspecto económico, posibilitando una mayor simplicidad en las relaciones entre los sexos, e intensificando el sentido de la subjetividad individual, si bien solo principalmente para ciertos estratos. Como la secta carismática que era, el psicoanálisis expresó este nuevo sentido de subjetividad de una manera más inmediata, y por tanto más personal. El propio Freud admitía que ideas clave como los instintos y el inconsciente no eran originales; lo que distinguía al psicoanálisis, escribió, no era el contenido de sus ideas, sino la insistencia con la que estas “tocaban a cada individuo en un nivel personal y lo forzaban a adoptar una actitud” hacia ellas.<sup>19</sup> Precisamente porque el psicoanálisis reorientó a los individuos lejos de las compulsiones y las demandas de la comunidad para redirigirlas a las que surgían de sí mismos, estaba destinado a cumplir un papel central en la emergencia del nuevo espíritu del capitalismo.

Pensemos ahora en la segunda época en la historia del psicoanálisis (1919-1945). En este período, a veces llamado *fordismo* por ser esta experiencia la más representativa, se encuentra un espíritu muy diferente del capitalismo. Su figura clave ya no es el burgués propietario de bienes, sino el administrador. Este era con frecuencia un ingeniero o alguien que trabajaba muy cerca de ingenieros, que dirigía una gran empresa, cártel o corporación jerárquica y burocratizada, y que estaba generalmente más interesado en la planificación científica y en la eficiencia orientada a producir bienes baratos para el consumo de masas y de generar ganancias inmediatas a corto plazo. La aparición de las grandes corporaciones, organizadas gerencialmente, trajo consigo cambios comparables a los que caracterizaron el surgimiento del capitalismo. Mientras que anteriormente la productividad dependía del incremento del tiempo de trabajo invertido en la producción, ahora esta era resultado de la tecnología, de las nuevas formas de organización del área de trabajo y del espíritu científico. Así como la educación primaria fue indispensable para la primera revolución industrial, la investigación universitaria se volvió clave para la segunda. Incluso en la línea de ensamble, posterior a la ola inicial de la gestión científica, los trabajadores comenzaron a adquirir mayor flexibilidad y control.<sup>20</sup> Sobre todo, la era de las grandes corporaciones fue la era del consumo de masas. Mientras que hasta el siglo XX los bienes de consumo se producían solo en cantidades suficientes para reproducir la fuerza laboral, la meta ahora era expandir, y no restringir, el consumo.<sup>21</sup>

Estos cambios ocurrieron junto con una revolución psicológica que tenía al psicoanálisis en su núcleo. Convertido en un fenómeno global por la neurosis de guerra de la Primera Guerra, afectado por la dificultad en obtener curaciones, desarrollado a la sombra de la Revolución bolchevique y el surgimiento del nazismo —la llamada crisis del siglo XX— el psicoanálisis perdió mucho de su primer utopismo.<sup>22</sup> Así, se convirtió en una teoría de la agresión, de la pulsión de muerte y de la resistencia, todo lo cual complementaba y complicaba el énfasis en la sexualidad. Al mismo tiempo, como el calvinismo en relación con las primeras sociedades basadas en el mercado y la familia, también tuvo una afinidad electiva con la era de las grandes corporaciones. La base de esta afinidad radicaba en el hecho de que el psicoanálisis constituía una crítica *inmanente* al calvinismo en un período durante el cual la ética protestante, el viejo espíritu del capitalismo, se había vuelto no solo obsoleto, sino también disfuncional. Recordemos que, en la opinión de Weber, el calvinismo había hecho tres contribuciones al espíritu del capitalismo. En primer lugar, aportó su espíritu *ascético*. Lo *natural*, razonaba Weber, es trabajar para satisfacer necesidades. El capitalismo *invirtió* esta relación: propuso la postergación de la satisfacción de necesidades para incrementar el capital. La idea calvinista de *vocación* ayudó a justificar esta inversión. Las raíces religiosas de la vocación también explican la *segunda característica* que Weber atribuyó al capitalismo,

su carácter *compulsivo*. Si hombres y mujeres tenían que permanecer en ocupaciones onerosas e insatisfactorias, al menos debían creer que estaban llamados a hacerlo por una autoridad trascendental e insondable como Dios, a quien los calvinistas hicieron más presente e inmediato en una nueva modalidad. *Finalmente*, Weber argumentó que el calvinismo fue crucial para la liberación de lo que llamó *espíritu adquisitivo*. Escribió: “Lo que la gran época religiosa del siglo XVII heredó a su sucesor utilitario fue una conciencia increíblemente buena... incluso farisaicamente buena, acerca de la adquisición del dinero, siempre y cuando esta sucediera de manera legal”.

Como crítica inmanente del calvinismo, el psicoanálisis modificó o transformó cada una de estas características de una forma que ayudó a cristalizar el nuevo espíritu del capitalismo. Primero, calificó y complicó al ascetismo haciendo manifiesta y natural la vida instintiva: oralidad, analidad, exhibicionismo, narcisismo, orgullo fálico, voyerismo, sadismo y masoquismo. En segundo lugar, y en contraste con el espíritu que Weber describió como compulsivo e inexorable, atrajo la atención a una nueva cuestión: ¿cuánta represión es necesaria y cuánta no lo es? Y en tercero, y quizá más importante, el psicoanálisis ayudó a liberar no solo el instinto adquisitivo, sino el instinto agresivo en general, que luchaba frecuentemente por redimirse frente al superyó; en especial a liberarse de la culpa, del masoquismo moral y de la hipocresía. Así, mientras que el calvinismo había inspirado un círculo vicioso por medio del cual cada esfuerzo moral producía un sentido más profundo de inadecuación que consecuentemente generaba culpa y esta, a su vez, generaba agresión y un mayor esfuerzo moral con una mayor culpa, el psicoanálisis en su raíz era un intento por romper con este círculo vicioso.

El desafío que el freudismo representó para el sacrificio, la compulsión y la hipocresía ayudan a explicar su atractivo para las masas durante la época en la que las grandes corporaciones se habían convertido en la forma económica dominante. Durante la década de 1920, el psicoanálisis ayudó a forjar los nuevos medios poderosos de comunicación de la segunda revolución industrial como la radio, el fotoperiodismo y el cine. Incluso desde la prisión, Antonio Gramsci observó que el psicoanálisis había proporcionado un “nuevo mito del [buen] “salvaje”, sobre una base sexual.<sup>23</sup> El novelista Nathaniel West llamó a Freud “el Bulfinch moderno”,\* en el sentido de que él también coleccionaba y publicaba fábulas imaginativas utilizadas por narradores de radio, guionistas de cine y otros relatores de historias. W.H. Hearst publicó el primer relato público de un psicoanálisis, un acontecimiento clave en la evolución de la cultura de la revelación personal. En 1925, Sam Goldwyn navegó hacia Europa anunciando que ofrecería a Freud 100 000 dólares para que lo ayudara a idear una “gran historia de amor”, o en su defecto, hacer que Freud “viniera a los Estados Unidos para que lo ayudara a ‘conmover’ los corazones de esta nación”. ¿Y quién mejor que Freud?, preguntaba Goldwyn, Freud y su comprensión de las “motivaciones emocionales y deseos reprimidos”.<sup>24</sup>

Esta difusión masiva del psicoanálisis democratizó y banalizó simultáneamente una nueva forma psicológica de pensar. El *freudismo*, término que designó cada vez más el nuevo modo psicológico de pensar, no solo reflejaba, sino que también ayudaba a construir un nuevo objeto: la experiencia personal. Introdujo al inglés, o al menos redefinió profundamente, palabras como *oral*, *anal*, *fálico*, *genital*, *inconsciente*, *psique*, *pulsiones*, *conflicto*, *neurosis*, *histérico*, *complejo del padre*, *ideal del yo*, *narcisista*, *inhibición*, *yo*, *ello* y *superyó*. Se pueden elaborar listas similares para otros lenguajes modernos. Así fue como, en la era de las grandes corporaciones obsesionada con la estandarización y la reproducción masiva, el freudismo motivaba a la gente a contemplar la mayor parte de sus experiencias como si se originaran internamente, y por tanto contribuyó al proceso de desarrollo interno que se consideraría la única base segura del progreso.

El psicoanálisis influyó profundamente en el nuevo espíritu del capitalismo del siglo XX gracias a sus conexiones íntimas, e incluso subterráneas, con la ética protestante, y sobre todo porque en general se apoyó en una nueva base de masas, la vida personal. Así concebido, el psicoanálisis contribuyó a cambiar la promesa de la modernidad que había surgido con la Ilustración y las revoluciones democráticas. Para empezar, ayudó a proporcionar una nueva concepción de la autonomía. Si se consideran las concepciones anteriores, se puede ver que no eran personales, al estilo del siglo XX. Para Kant, por ejemplo, la autonomía significaba la libertad de ejercer la razón para descubrir normas morales válidas universalmente. En cambio, para Freud la autonomía significaba la libertad para descubrir aquello que uno quiere hacer con su vida. Este cambio tuvo una resonancia profunda en la segunda revolución industrial. En la era de las grandes corporaciones, todos temían a la conformidad, y ese miedo fue retratado en obras icónicas como *Tiempos modernos* (1936) de Chaplin, que comenzaba con un rebaño de ovejas ingresando al metro, o *Un mundo feliz* (1932), de Aldous Huxley, una sociedad distópica manipulada por un líder llamado indistintamente “Nuestro Ford” o “nuestro Freud”. La generalización de este discurso mostró la valoración que sostenía el ideal de una autonomía personal en lugar de una moral. Sin desestimar el ingenio de Huxley, el psicoanálisis habló mejor en nombre de este ideal.

Además, el psicoanálisis ayudó a reorientar a los individuos hacia un nuevo ideal más personalizado de la vida familiar que incorporaba un mayor grado de intimidad, incluida la intimidad sexual, entre hombres y mujeres. Algunos han llamado a esto la *nueva heterosexualidad*.<sup>25</sup> Este cambio también fue asociado con la segunda revolución industrial. Conforme la familia perdía completamente su identidad anterior de unidad productiva basada en la propiedad de bienes, el psicoanálisis iba infundiéndola con el nuevo significado de campo de la vida personal. Cuando los individuos perdieron el sentido que provenía del hecho de formar parte de un sistema integrado de propiedad y

jerarquía, el psicoanálisis les ofreció un nuevo sentido, de acuerdo con el cual la individualidad estaba arraigada a la infancia personal y se expresaba en el matrimonio y en la paternidad. En este período, en consecuencia, el psicoanálisis mismo experimentó un cambio: originalmente un agente de desfamiliarización, comenzó a adquirir una función refamiliarizadora.

Por último, el psicoanálisis ayudó a preparar el camino para un nuevo sentido de identidad originada fundamentalmente en la experiencia de la vida personal, y ayudó a dejar obsoleto el viejo énfasis en la clase social. Esto no quiere decir que no haya influido directamente en la psicología del trabajo, en áreas como las “relaciones humanas”, e indirectamente a través de su noción ampliada de la mente, aun cuando su impacto más intenso se percibió en la vida al margen de la producción. El psicoanálisis fue indispensable para una época que buscaba expandir el consumo, ya que sostenía la premisa del individuo como un ser más deseante que capaz de alcanzar satisfacción. Revolucionó la publicidad, la cual dejó de dirigirse de manera exclusiva a necesidades meramente percibidas para pasar a ocuparse de los deseos inconscientes, e influyó profundamente en los medios visuales como la fotografía que, como el psicoanálisis, era una manera de revelar a la gente cómo era en realidad en momentos en que estaba menos consciente de sí misma. Sobre todo, el psicoanálisis ayudó a comprender la manera en que el capitalismo había dejado de ser un modo de producción y se había convertido en un modo de distribución y consumo.

Entre todos estos cambios, los que más destacaron fueron los ocurridos en el reino de la experiencia o de la introspección personal. Weber distinguió al calvinismo de todas las demás sectas e iglesias de la Reforma porque promovía lo que llamaba “un profundo aislamiento espiritual”. Refiriéndose a la predestinación, escribió: “Para alcanzar lo que para el hombre de la era de la Reforma era la cosa más importante en la vida, su salvación eterna, era forzoso que este recorriera su camino solo para encontrarse con un destino que había sido decretado para él por toda la eternidad. Nadie podría ayudarlo”. En esencia, el psicoanálisis reprodujo este aislamiento espiritual. No menos que para el calvinismo, solo una cosa importaba para el psicoanálisis de entreguerras: no el éxito social, ni la satisfacción sensorial, ni la *autoestima*, sino el estado del alma propia. Esto le otorgó un lugar privilegiado entre las corrientes culturales del momento.

Como crítica inmanente al calvinismo, el psicoanálisis, pues, subvirtió los supuestos tradicionales y religiosos respecto a la familia, la sexualidad y la ética del trabajo. Precisamente como el capitalismo del siglo XVII, se apoyó en la sacralización de la vida familiar, y así como la industrialización del siglo XIX se asentó en una nueva disciplina de trabajo, el crecimiento de la sociedad de consumo de masas aprovechó vehículos análogos para la transformación de la subjetividad. El psicoanálisis fue uno de los más efectivos porque desencadenó las motivaciones internas y carismáticas que a la larga

transformarían a la familia, de la unidad anteriormente limitada a la tradición y orientada a la producción, en portador de la individualidad expresiva.

### 3

Me he ocupado hasta ahora del efecto que el psicoanálisis tuvo sobre el espíritu del capitalismo; ahora quisiera dar vuelta al tablero y describir el impacto que este tuvo sobre aquel. Desde sus inicios, el psicoanálisis se dividió entre dos impulsos: uno empujó hacia la absorción en las instituciones tradicionales del capitalismo del siglo XX, especialmente la investigación universitaria y las profesiones de *control social* tales como el trabajo social, la psicoterapia, la elaboración de pruebas y la nueva cultura de masas; el otro, lo atrajo al sectarismo, esto es, el deseo de proteger el núcleo freudiano protocolvinista y en última instancia hebreo o mosaico. Cada uno de estos impulsos tenía sus peligros. La absorción podía destruir el carácter único del psicoanálisis; el sectarismo podía preservar su identidad, pero a costa de mantenerlo marginal y cismático. El psicoanálisis pudo mantener un balance precario hasta la década de 1930. Sin embargo, a principios de esa década, cuando fue destruido en la Europa continental y sus refugiados huyeron a Inglaterra y a los Estados Unidos, el equilibrio se rompió. El psicoanálisis se convirtió, usando el término de Weber, en un “programa mundano de racionalización ética”, con fuertes vínculos con agencias normalizadoras como las profesiones de servicio social, la medicina y el Estado de bienestar.

La tercera fase tuvo sus raíces en el New Deal y el Frente Popular. Durante la Segunda Guerra, especialmente en Inglaterra, la relación con la madre comenzó a dominar la teoría. El *yo*, la *sexualidad* y el *individuo* cedieron el paso al *objeto*, la *madre* y el *grupo*. Los analistas desarrollaron una nueva visión *relacional* del yo como algo éticamente responsable. La responsabilidad ética radicaba menos en la observación de las normas de una moral universal que en cumplir obligaciones concretas con otros, específicos. No fue accidental que Bloomsbury, con su ética de una sociabilidad transfamiliar, haya desempeñado un papel importante en la evolución del pensamiento de las relaciones objetales. Bajo el impacto de la terrible guerra, la antigua metapsicología (ello, yo, superyó) fue reemplazada por preocupaciones clínicas y teóricas sobre el apego, la pérdida y el duelo.

En los Estados Unidos, el psicoanálisis de la posguerra hablaba con un acento un tanto distinto. El New Deal y la experiencia de las guerras desencadenaron una revolución en la sociedad americana que incluyó desde las formas del estatus y la autoridad tradicional hasta las nuevas ideas del autocontrol internalizado. La Psicología del yo freudiana, con un acento en la fuerza que el yo tiene para guiar y controlar los procesos inconscientes, fue institucionalizada en la época del Estado de bienestar de la posguerra.

Durante la guerra, la United States Surgeon General's Office [el órgano regulador de la salud pública] ordenó que a todo médico en el ejército se le enseñaran los principios básicos del psicoanálisis.<sup>26</sup> Cuando los médicos no podían satisfacer las demandas de tratamiento, las profesiones recientemente formadas como la psicología clínica y el trabajo psiquiátrico social cubrían esa deficiencia. Después de la guerra, la psiquiatría se desprendió de su imagen penitenciaria al recurrir al psicoanálisis. Como jefes de departamento en los hospitales, los psicoanalistas ayudaron a transformar las formas de apoyo personalizado, de orientación y asesoría, las pruebas experimentales, la asistencia social, la educación, la gestión del personal, la ley y, especialmente, las nuevas ramas de las relaciones juveniles y domésticas y la criminología.<sup>27</sup> La religión se convirtió en un centro de asesoría psicológica y no solo espiritual, y las escuelas se modificaron con su preocupación por la psicología.<sup>28</sup> La propia medicina pasó de ser un tratamiento limitado a enfermedades específicas para ampliarse al manejo de las dimensiones sociales e interpersonales de la enfermedad.<sup>29</sup> Como disciplina *psicodinámica*, el psicoanálisis se propuso fortalecer lo que Michel Foucault llamaba *poder productivo*, es decir, un poder que opera “no desde lo externo sino desde lo interno”. Así, pasó a ser parte de la llamada era dorada del capitalismo, esto es, del florecimiento de los estados keynesianos de bienestar —un capitalismo de Estado organizado, de gran escala— entre 1945 y 1975.

La ética de la madurez fue el rostro con el que esta nueva era se presentó públicamente. Desde su lugar en el orden establecido, el psicoanálisis defendió una nueva ética de la *responsabilidad* y de la *adultez*, supuestamente vinculada a la nueva madurez del papel global de los Estados Unidos, pero también entramada en las sociedades de consumo de masas fundadas en la familia que surgieron en Inglaterra, Francia y Alemania. El componente más importante de la ética de la madurez fue el rechazo a las políticas radicales y la insistencia en que la libertad residía primordialmente en la esfera privada. Bruno Bettelheim sostiene en su ensayo *Comportamiento individual y de las masas en situaciones extremas* que lo que hacía tan terribles a los campos de concentración era que no había refugio alguno de los guardias. En *Esclavitud*, Stanley Elkins señaló la ausencia de un espacio privado para los esclavos, de un jardín, por ejemplo, como la raíz de la especial virulencia del racismo estadounidense. Asimismo, en *Orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt distinguió la subversión *totalitaria* de la esfera privada de la simple *tiranía*, supuestamente limitada a la esfera pública. El ámbito privado proporcionó el terreno en el cual floreció la ética de la madurez, pero bajo el término *madurez* subyacía también una concepción de la esfera pública que cambiaba. Durante la Segunda Guerra Mundial, Talcott Parsons exhortó a Franklin Roosevelt a no responder *históricamente* a las protestas en contra de la guerra, y que más bien tomara como modelo al psicoanalista, que *desconfirma* las percepciones neuróticas del paciente al rehusarse a responder a ellas. George Kennan declaró que, si los Estados Unidos

permanecían firmes y no contestaban impulsivamente, la paranoia soviética se desintegraría desde dentro. En la novela de 1956, *El hombre del traje gris*, la heroína se sobrepone a su narcisismo herido y acepta al bebé de guerra que su marido tuvo con otra mujer en Italia durante la Guerra; con ello se simbolizaba la responsabilidad que el Plan Marshall tomó por la Europa de la posguerra. En palabras de Erik Erikson, una persona madura era alguien “tolerante de las diferencias, cautelosa y metódica en sus valoraciones, justa en su juicio, circunspecta en su acción y capaz tanto de tener fe como de sentir indignación”.<sup>30</sup>

El psicoanálisis de la posguerra, por tanto, ejemplificaba la dialéctica de la absorción y de la marginalidad o del sectarismo. Los analistas propusieron un nuevo énfasis en el poder productivo que operaba dentro del individuo y que no era ejercido desde fuera o por encima de él, clave para la ideología de la Guerra Fría, esencial para el proyecto normalizador de los estados keynesianos de bienestar y que dotaba de un carácter prioritario a la vida privada. Una vez absorbida, la Psicología del yo funcionó como una forma de control social. El psicoanálisis cuestionó la definición de la homosexualidad como un crimen y la redefinió como una *enfermedad*; intensificó con ello la vergüenza que ya padecían muchos homosexuales. A pesar de que en teoría validaba la sexualidad femenina, en la práctica algunos analistas (no todos) usaron conceptos como la *feminidad*, la *madre*, y el *orgasmo vaginal* como armas en contra de la mujer que se autoafirmaba. Algunos analistas, quizá más que algunos, pensaron que poseían una autoridad *superior* a la política y cooperaron con entusiasmo con el Departamento de Defensa y las iniciativas de la CIA que financiaron la investigación psicoanalítica con fines estratégicos en la Guerra Fría.<sup>31</sup> Por supuesto la experiencia del fascismo y del militarismo produjo reflexiones profundas en las cuales contribuyó el pensamiento analítico. Entre estas destacaron las teorías del *yo moderno* de Masao Murayama en Japón;<sup>32</sup> la explicación de Alexander y Margarete Mitscherlich de la “incapacidad para el duelo” en la Alemania de la posguerra, y el “Estilo paranoico de las políticas americanas” de Richard Hofstadter. Sin embargo, esta manera de pensar no fue seguida por los psicoanalistas estadounidenses. Lejos de prestarse para tales proyectos, el psicoanálisis facilitó el reclutamiento de Alemania y Japón al orden mundial de la Guerra Fría y exculpó explícitamente al macartismo.<sup>33</sup>

Sin embargo, aun cuando la Psicología del yo estaba siendo absorbida por el Estado de bienestar de la Guerra Fría, el psicoanálisis estadounidense mantuvo su vínculo con sus orígenes carismáticos antiinstitucionales, en parte gracias a “su aura de cercanía con los padres fundadores”, y en parte a través de sus relaciones con el arte y la experiencia religiosa; pero especialmente por medio de sus asociaciones con el amor sexual, esa “entrada al núcleo más irracional y por tanto más real de la vida”.<sup>34</sup> Durante la década de 1950, los analistas se apoyaron en estas asociaciones para volver a santificar la familia

heterosexual, invistiendo a la domesticidad con significados personales, éticos y sexuales previamente atribuidos a las formas extrafamiliares de la vida personal. Al hacerlo, invocaron fuerzas carismáticas que no siempre pudieron contener. Durante los sesenta, los estallidos antinomistas inspirados por el espíritu freudiano desbordarían los límites de la profesión analítica, de la familia heterosexual y del Estado de bienestar. El psicoanálisis, nutrido por las fuentes carismáticas al tiempo que se encargaba de normalizarlas, tomó un lugar central en medio de la creciente racionalización de la vida personal que se desenvolvía en la década de 1950, y de la crítica inminente de la racionalización o el rechazo carismático de lo trivial que se hizo evidente en los sesenta.

## 4

Por su propia naturaleza, un período de autoexploración como el que el psicoanálisis generó se mantendría por poco tiempo. La dirección normal de la mente es hacia afuera. Por tanto, no sorprende que las nuevas teorías científicas, las terapias y las psicologías populares surgieran para desafiar al enfoque analítico sobre la autorreflexión; tampoco sorprende que la Nueva Izquierda y el movimiento feminista rechazaran la ética de la madurez, destruyendo así el carisma institucional del análisis de manera muy efectiva. En el Capítulo 5 puede encontrarse un recuento mucho más amplio del mundo *postanalítico* que nació en la década de 1960, pero hay algo que todavía es necesario señalar en este capítulo: el modo en que los ataques al psicoanálisis contribuyeron a la última mutación del espíritu del capitalismo.

El último estadio de las relaciones entre el psicoanálisis y el capitalismo vio el paso de la restricción a la liberación de los impulsos que acompañó el inicio de la *obsolescencia*. Esta fase reflejó la “Revolución keynesiana”, el triunfo de la economía de consumo durante *los treinta gloriosos\** (1940-1970), así como la transición hacia un nuevo espíritu *posfordista* como un capitalismo neoliberal descentralizado, orientado a los servicios, basado en el crédito y organizado en torno a redes de comunicación globales, que siguió a la caída del modelo keynesiano en la década de 1970. Como ocurrió anteriormente con el surgimiento de la producción de masas, el posfordismo trajo consigo un cambio en la naturaleza de la familia: el giro hacia una familia de dos salarios, la valoración del trabajo de las mujeres casadas y de las madres, y el fin de la estigmatización de las formas *atípicas* de la vida familiar, especialmente de la homosexualidad en ambos sexos, de las parejas divorciadas y de las familias negras encabezadas por mujeres. Este cambio fue tanto cultural y psicológico como sociológico, e implicó el derrumbamiento tanto de las restricciones tradicionales de la sexualidad como de la agresión. Ya que el psicoanálisis se había integrado al sistema familiar de la era keynesiana, y ya que cualquier otro sistema tendría la obligación de incorporar los

nuevos saberes de la vida personal, el cuestionamiento de la autoridad del analista fue central. De hecho, el ascenso del espíritu consumista del capitalismo coincidió con el declive del psicoanálisis.

Los fundamentos más profundos de la atracción masiva que ejerció Freud siempre encontraron su razón en la insistencia de que la civilización imponía demandas excesivas al individuo aun cuando, a la vez, Freud no proponía *liberar* los instintos de las demandas de la civilización sino más bien *sublimarlos*, lo cual requería *abstinencia* o posponer la gratificación con el objetivo de decantar la energía sexual en una racionalización o comprensión desexualizada. Desde luego, sí había individuos en el movimiento analítico que propugnaban la liberación de los instintos como un fin en sí mismo, pero eran pocos. En 1907, Max Weber, usando el mismo lenguaje que pudo haber utilizado Freud, rechazó la publicación de un artículo escrito por uno de estos analistas, Otto Gross, un precursor de Wilhelm Reich: de acuerdo con Weber, Gross creía que *toda* supresión de deseos e impulsos cargados emocionalmente conducen a la ‘represión’ y en consecuencia son revolucionarios. Pero, invariablemente, toda vida ética implica represión. Weber desaprobaba la ética psiquiátrica que sostenía Gross: “admite cómo eres y qué es lo que deseas”.<sup>35</sup>

A pesar de que el pensamiento de Gross fue marginal durante los primeros años del psicoanálisis, comenzó a destacar a medida que avanzaba el siglo XX. Se hizo todavía más evidente con el crecimiento de la producción económica en masa, el potencial del capitalismo para generar plusvalía y por tanto disminuir la necesidad de las limitaciones financieras y el ahorro. Durante los “treinta gloriosos” de prosperidad keynesiana, este potencial se hizo evidente a través de términos como *afluencia*, *automatización* y *triple revolución*. La prosperidad también coincidió con la revolución demográfica del *baby boom*. La publicidad aprovechó el vasto poder adquisitivo de la nueva cohorte, comenzando por la moda Davy Crockett, seguida de la aparición de los *blue jeans*, el rock y las drogas recreacionales. La matrícula estudiantil aumentó exponencialmente. El cambio tecnológico hizo más profunda la *brecha generacional*. Las explosiones juveniles de la música rock y el *soul* proyectaron un eros imaginario de liberación instintiva. Las psicologías New Age, la Nueva Izquierda y el movimiento feminista expresaron nuevas posibilidades para la liberación, y todas ellas buscaron orientar el psicoanálisis hacia sus propósitos.

Destacan tres momentos que representaron un desafío importante. Primero, el psicoanálisis pretendía estudiar la “personalidad individual única y duradera”, mientras que un conjunto de nuevas teorías y prácticas *intersubjetivas* insistían en que tal cosa nunca ha existido.<sup>36</sup> El enfoque analítico en el individuo condujo a la estigmatización de la locura, la desviación y la feminidad; en la década de 1960 esta estigmatización fue rechazada como el producto de una clasificación autoritaria. Más aún, una *revolución*

*relacional* insistía en que la psicoterapia debía incluir un intercambio auténtico entre dos individuos *abiertos* y socialmente conscientes, y no la subordinación del individuo a una autoridad supuestamente objetiva. Junto con los ocasionales beneficios terapéuticos, las nuevas teorías *relacionales* ayudaron a impulsar un nuevo capitalismo posfordista sostenido en las finanzas y la informática, cuyo imaginario estaba tejido con redes abiertas, indeterminadas y cambiantes, contextos rizomáticos y flujos desterritorializados. La idea de una vida personal en el interior del individuo fue repudiada en favor del énfasis en la flexibilidad, la sociabilidad y la sensibilidad a las diferencias.

Segundo, los psicoanalistas mantuvieron una actitud crítica hacia el narcisismo, el cual era habitualmente contrastado con la autonomía, y visto como un obstáculo para el análisis y como una “negación optimista... de la inferioridad real o imaginaria”, en palabras de Karl Abraham.<sup>37</sup> En contraste, los pensadores y movimientos de los sesenta adoptaron una nueva cultura de la expresividad que validaba el narcisismo. Incluso desde el propio psicoanálisis, Heinz Kohut rechazaba la postura de Freud de que el narcisismo era un mero *estadio* en el desarrollo del yo, y reprobaba la actitud de los analistas que proponían “enfrentar valientemente la verdad” y mantenían una “moral de la salud y la madurez”, alegando que el narcisismo había reemplazado a la sexualidad como el problema definitorio de la época. No obstante, aquí tampoco los efectos de esta crítica fueron siempre intencionales. En consecuencia, la validación del narcisismo también ayudó a facilitar la transición al “denso entorno interpersonal” de la sociedad postindustrial, un entorno que producía relaciones (*redes*) y no cosas, y en el que la imagen, la personalidad y las habilidades interpersonales poseían mucho más valor comercial que la autonomía y el conocimiento.

Finalmente, y más importante, la década de 1960 marcó la culminación de la revolución en la naturaleza de la familia que había comenzado con la segunda revolución industrial. Benjamin Spock dejó de practicar el psicoanálisis en la década de 1940 a causa de la inquietud con la que lo dejó una paciente “intensamente feminista” que “por más de dos años discutió ferozmente cualquier interpretación”.<sup>38</sup> Spock vivió sus encuentros con su paciente en una época en la que el sistema familiar aún requería una madre de tiempo completo; en los sesenta, sin embargo, la vida fuera del contexto de la familia tradicional, por ejemplo, como soltero, homosexual o como parte de una familia de dos asalariados, se estaba volviendo tan factible como deseable. En ese contexto, un analista de Nueva York dijo a Betty Friedan que por veinte años se había encontrado repetidamente en la situación de “tener que superponer la teoría de Freud acerca de la feminidad a la vida psíquica de mis pacientes” de una manera que ya no estaba dispuesto a mantener. Por dos años trató a una mujer antes de tener que aceptar que “su problema real era que para ella no era suficiente ser solo esposa y madre. Un día soñó que ella estaba dando una clase. No pude reducir el poderoso deseo presente en el sueño de esta

ama de casa a la envidia del pene... Le dije: ‘Ya no puedo analizar este sueño. Debes hacer algo al respecto’”.<sup>39</sup>

El feminismo de la segunda ola tradujo la teoría intrapsíquica de Freud a una teoría de la opresión social, anticipando así el rechazo al psicoanálisis por parte de la Nueva Izquierda. Conforme el movimiento feminista se concentraba en la concientización, las *explicaciones individuales* iban quedando oficialmente a un lado. Se privilegió el *acting out*, que se prohibía o reprobaba en el psicoanálisis. El complejo de Edipo se reinterpretó como una *psicología del poder*. La envidia del pene era realmente envidia de poder.<sup>40</sup> Y por haber supuestamente tomado el control de su destino y rechazado el psicoanálisis, Dora se convirtió en un icono feminista.<sup>41</sup> Gayle Rubin redefinió el psicoanálisis como una “teoría feminista fallida”, en el sentido de que el feminismo había proporcionado la perspectiva social (la organización patriarcal del parentesco) que el freudismo meramente reflejaba.<sup>42</sup> El desengaño que la heroína de Erica Jong sintió por su analista en su novela de 1973, *Miedo de volar*, fue emblemático:

¿Que no ves que los hombres siempre han definido la feminidad como un medio para mantener alineadas a las mujeres? ¿Por qué debería escucharte hablar sobre lo que significa ser mujer? ¿Eres mujer? ¿Por qué no podría escucharme a mí misma por una vez? ¿Y a otras mujeres? ... Como en un sueño (nunca creí que sería capaz), me levanté del diván (¿cuántos años pasé ahí tendida?), tomé mi libro de bolsillo, y me salí... ¡Finalmente era libre!<sup>43</sup>

Considerados en su conjunto, estos tres cambios (el nacimiento de una ideología de la intersubjetividad, la validación del narcisismo, y el surgimiento del feminismo como lo que podría llamarse el calvinismo o *el psicoanálisis* de la tercera revolución industrial) dieron a luz un nuevo espíritu posfordista del capitalismo. Si contrastamos el espíritu del capitalismo original descrito por Weber con el nuevo espíritu del capitalismo que surgió en el último tercio del siglo XX, podríamos pensar que el psicoanálisis pudo haber servido como un mediador crucial, pero temporal: el ascetismo, cuestionado por el acento analítico en los instintos y en contra de la represión, se convirtió en narcisismo; la compulsión, impugnada por el análisis freudiano de la culpa puritana, se flexibilizó; y finalmente, la hipocresía, criticada por la ética freudiana de la sinceridad y la honestidad, se mudó en empoderamiento. El psicoanálisis, en cierto sentido, había cumplido con su papel histórico en la medida en que se extinguía la era en la que había dominado la conciencia popular.

Permítaseme concluir. El psicoanálisis, como he sostenido, tuvo la misma función que el calvinismo para la segunda revolución industrial. Por esto me refiero a que dio a los individuos la oportunidad de otorgar significados personales a una vasta transformación social que sin él habría sido meramente pragmática, sociológica o económica. En la última década de su vida, Freud trató de elaborar una nueva aproximación a la historia que pondría el acento en el papel de los levantamientos y sublevaciones profundas,

momentos de total intensidad emocional con efectos duraderos en la tradición, el carácter y la cultura. El psicoanálisis mismo fue uno de esos momentos en que, utilizando el lenguaje de Weber, la historia *cambió de vía*. En cierto sentido, aún es pronto para entender las implicaciones a largo plazo de ese momento. ¿Es posible que, como el calvinismo, el psicoanálisis presagie una forma más avanzada de organización social o, más bien, la intensificación del antinomismo, la futura anomia y el declive del liderazgo? Mucho dependerá de la evolución de los nuevos movimientos sociales como el feminismo y la liberación gay, que terminaron por suplantarlo al psicoanálisis. En cualquier caso, ahora podemos apreciar uno de los rasgos más impresionantes de la historia del psicoanálisis: su carácter paradójico. Casi de inmediato reconocido como una gran fuerza de emancipación humana, finalmente se convirtió en una pseudociencia denigrada cuya sobrevivencia con certeza está en entredicho. Esta paradoja puede explicarse una vez que se entiende que, por una parte, dio voz a las aspiraciones emancipadoras que sirvieron como crítica a la primera revolución industrial; mientras que, por otra, esas mismas aspiraciones fueron recuperadas por un espíritu del capitalismo modificado correspondiente a la segunda revolución industrial.

---

## NOTAS

- 1 Carl Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*, Nueva York, Vintage, 1980. [Trad. esp.: Carl E. Schorske, *La Viena de fin de siglo: política y cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011].
- 2 Sería más preciso decir que los economistas políticos ingleses creían en las motivaciones *externas*. Es decir, que ellos *tenían la tendencia* a sobreentender la cultura del capitalismo: “Lo que principalmente (*sic*) impulsa a la salvación es el deseo de mejorar nuestra condición, un deseo que, aunque generalmente calmo y desapasionado, tenemos desde que habitamos el vientre y no nos abandona hasta nuestra tumba... Dificilmente podrá existir un solo instante en el que el hombre se sienta perfecta y completamente satisfecho con su situación, sin ningún deseo de modificación o mejora en ella”. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, citado por Gordon Marshall en *In Search of the Spirit of Capitalism: An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*, Nueva York, Columbia University Press, 1982, p. 24. [Trad. esp.: Gordon Marshall, *En busca del espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986].
- 3 Para una descripción de la teoría de Weber sobre el capitalismo, en contraste con su concepto del *espíritu del capitalismo*, véase a Randall Collins en “Weber's Last Theory of Capitalism” en el trabajo de Mark Granovetter y Richard Swedberg, *The Sociology of Economic Life*, Boulder, Westview Press, 1992.
- 4 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York, Routledge, 1992. [Trad. esp.: Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011]. El ensayo de Weber se publicó originalmente como un artículo en dos partes en 1904-1905 en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, que editaba Weber. Una versión revisada del texto apareció como el estudio introductorio en el libro *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (Collected Essays on the Sociology of Religion)* de Weber publicado entre 1920 y 1921, justo después de su muerte. En 1930, Talcott Parsons tradujo esta última versión junto con la introducción a *Gesammelte Aufsätze*, y esta sigue siendo la versión autorizada en inglés. Un segundo ensayo de Weber, “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo”, dedicado en gran medida a las relaciones entre el protestantismo y el capitalismo en los Estados Unidos, suele incluirse en las discusiones de la tesis de Weber. Puede encontrarse en el trabajo de Hans Gerth y C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Nueva York, 1946. Los números de las páginas en el texto y las demás referencias son de la segunda publicación de Routledge de la traducción de Parsons en 1992. [“Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo” puede encontrarse entre los

- anexos de la edición citada en español]. Asimismo, cabe destacar que la tesis de Weber se encuentra entre las más comentadas y controversiales en la historia de la ciencia social. Los teóricos sociales que la han trabajado más notablemente incluyen a Robert Bellah, Clifford Geertz, Michael Walzer, Robert Merton, Daniel Bell, Jürgen Habermas y Erich Fromm. Una lista de historiadores también asociados a ella incluye a Henri Sée, Richard Tawney, Christopher Hill, Henri Pirenne, Perry Miller, E.P. Thompson, Eric Hobsbawm y Roi Ladurie. No entraré en las múltiples controversias que rodean a la cuestión, al menos en este libro.
- 5 Shmuel N. Eisenstadt (ed.), *Max Weber on Charisma and Institution Building*, Chicago, University of Chicago Press, 1968.
  - 6 Cabe destacar que la definición de Weber de *carisma* es: “un tipo de cualidad de cierta personalidad individual en virtud de la cual se le separa de la de los hombres ordinarios y se le dota de cualidades sobrenaturales, sobrehumanas o por lo menos específicamente excepcionales”. El reconocimiento del carisma es “una cuestión de devoción completamente personal que emana del entusiasmo, de la desesperación y de la esperanza.” Max Weber, *Theory of Social and Economic Organization*, Nueva York, 1968, p. 329.
  - 7 La mejor discusión del término *afinidad electiva* se encuentra en la obra de Michael Löwy, *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe, A Study in Elective Affinity*, Londres, Athlone, 1992. [Trad. esp.: Michael Löwy, *Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa Central, un estudio de afinidad electiva*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1999]. Weber acuñó el término de la alquimia de Goethe. Lo principal de esta idea es que el universo se entiende en términos de similitudes y diferencias, de atracciones y repulsiones y no por la causalidad newtoniana. Aunque la afinidad electiva no ofrece, de ninguna manera, una teoría totalmente adecuada de causalidad social o cultural, tampoco lo hacen las metodologías positivistas que se derivan de Isaac Newton y John Locke.
  - 8 La relevancia del argumento de Weber de lo angloamericano como algo que contrastaba con el capitalismo continental es una de las cuestiones más discutidas e inspiradas por la obra de Weber. Para una buena introducción, véase a Philip Benedict, en “La historiografía del capitalismo continental” en la obra de Hartmut Lehmann y Guenther Roth, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, Nueva York, Cambridge University Press, 1993, pp. 305-325.
  - 9 El término *segunda revolución industrial* a veces se atribuye a la obra de Patrick Geddes de 1915, *Cities in Evolution [Ciudades en evolución]*. Se pueden encontrar discusiones importantes en el trabajo de David Landes, *The Unbound Prometheus*, Nueva York, Cambridge University Press, 1969, que destaca el cambio tecnológico y la innovación financiera, así como en la obra de Eric Hobsbawm, *Industry and Empire*, Londres, Weidenfield and Nicholson, 1968, pp. 144-149. [Trad. esp.: Eric Hobsbawm, *Industria e imperio: historia de Gran Bretaña desde 1750 hasta nuestros días*, Barcelona, Crítica, 2016] que señala el nuevo papel de la ciencia, de la línea de ensamble y del consumismo. Otras discusiones útiles son las de N. Rosenberg en “The Growing Role of Science in the Innovation Process”, de Carl Gustaf Bernhard (eds.), en *Science, Technology and Society in the Time of Alfred Nobel*, Nueva York, Oxford University Press, 1982, pp. 231-246; en P. Temin, “The Future of the New Economic History”, *Journal of Interdisciplinary History*, otoño de 1981; y de James P. Hull, “From Rostow to Chandler to You: How Revolutionary Was the Second Industrial Revolution?”, *Journal of European Economic History* 25, primavera de 1996, pp. 191-208.
  - 10 Permítaseme abordar una posible objeción. ¿Cómo puedo llamar al psicoanálisis el “calvinismo” de la segunda revolución industrial si tuvo, relativamente, poco que decir acerca de la vida económica? Sin embargo, la principal excepción de esto fue su análisis de la base anal de la estructura de carácter burgués. Véase, por ejemplo, a Otto Fenichel en su artículo “The Drive to Amass Wealth”, *Psychoanalytic Quarterly*, 1938; así como a Norman O. Brown en *Life Against Death*, Middletown, Ct., Wesleyan University Press, 1959. Quizá convendría seguir la línea argumentativa de Robert Skidelsky, que está de acuerdo con que el capitalismo del siglo XX se basó en un nuevo espíritu poscalvinista, pero arguye que Keynes, con su degradación radical del ahorro y su valoración del gasto, debería considerarse el *Calvino* del siglo XX. Robert Skidelsky en *The End of the Keynesian Era*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 1977, p. 2. Yo destaco el papel del psicoanálisis porque abordaba la relación del individuo y de este con su familia, las relaciones que conforman el núcleo del espíritu del capitalismo.
  - 11 Luc Boltanski y Eve Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, Londres, Verso, 2006. [Trad. esp.: Luc

- Boltanski y Eve Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002]. Véase también a Collin Campel, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Nueva York, Oxford University Press, 1989.
- 12 Boltanski y Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 57.
  - 13 Eli Zaretsky, *Secrets of the Soul: A Social and Cultural History of Psychoanalysis*, Nueva York, Knopf, 2004. [Trad. esp.: Eli Zaretsky, *Secretos del alma: historia social y cultural del psicoanálisis*, Madrid, Siglo XXI, 2012].
  - 14 Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralist*, Nueva York, Viking, 1959.
  - 15 Para las relaciones en la vida sexual y familiar, véanse las historias estándar de la familia como las de Louise A. Tilly y Joan Scott en *Women, Work, and the Family*, Nueva York, Routledge, 1988.
  - 16 Elizabeth Cady Stanton, “Solitude of the Self”, dirigido ante el Comité Estadounidense del Senado sobre el Sufragio de la Mujer el 20 de febrero de 1892, reimpreso por Mari Jo Buhle y Paul Buhle (eds.), *The Concise History of Women’s Suffrage*, Urbana, University of Illinois Press, 1978, pp. 325-326.
  - 17 Sigmund Freud (1912), “Sobre la dinámica de la transferencia”, XII, p. 97. He utilizado la traducción de Philip Rieff (ed.), *Sigmund Freud: Collected Papers*, Nueva York, Collier, 1963.
  - 18 De hecho, las mujeres suelen leer más que los hombres. Véase, por ejemplo, a Alastair Jamieson en “Women More Avid Readers Than Men”, *Telegraph*, marzo, 23, 2009.
  - 19 Sigmund Freud (1916, 1917), “Una dificultad en el psicoanálisis”, XVII, p. 129.
  - 20 Stephen P. Waring, *Taylorism Transformed: Scientific Management Theory Since 1945*, Chapel Hill, N.C., University of North Carolina Press, 1991, demuestra que las raíces de la transformación del taylorismo preceden a la Segunda Guerra Mundial.
  - 21 Se producían bienes de lujo para las élites y para una clase media en expansión, pero no para el sector de la clase trabajadora. Véase a Neil McKendrick en *The Birth of a Consumer Society: The Commercialization of Eighteenth Century England*, Bloomington, Indiana University Press, 1982.
  - 22 Para la tesis de la crisis general, véase a Arno Mayer en *Why Did the Heavens Not Darken?*, Nueva York, Pantheon, 1988.
  - 23 Antonio Gramsci, “Americanism and Fordism”, en Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith (eds.), *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Nueva York, International, 1971, pp. 277-321. [Trad. esp., Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, México, Era, 1999].
  - 24 Ann Douglas, *Terrible Honesty: Mongrel Manhattan in the 1920s*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1996, p. 123.
  - 25 Por ejemplo, a Jonathan Ned Katz, en *The Invention of Heterosexuality*, Chicago, University of Chicago Press, 2007. [Trad. esp.: Jonathan Ned Katz, *La invención de la heterosexualidad*, México, Autor-Editor, 2012].
  - 26 John G. Howells (ed.), *World History of Psychiatry*, Nueva York, Brunner/Mazel, 1975, p. 464; William Claire Menninger, *Psychiatry in a Troubled World: Yesterday’s War and Today’s Challenge*, Nueva York, Macmillan, 1948, p. 452.
  - 27 E. Fuller Torrey, *Freudian Fraud: The Malignant Effect of Freud’s Theory on American Thought and Culture*, Nueva York, Harper Perennial, 1992, p. 165; Nathan Hale, *The Rise and Crisis of Psychoanalysis in the United States*, Nueva York, Oxford University Press, 1995, pp. 211-212; Thomas Stephen Szasz, *Law, Liberty, and Psychiatry: an Inquiry into the Social Uses of Mental Health Practices*, Nueva York, Macmillan, 1963.
  - 28 Samuel Klausner, *Psychiatry and Religion*, Nueva York, Free Press of Glencoe, 1964.
  - 29 Morris Janowitz, *Last Half Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, pp. 417-429.
  - 30 Citado en Christopher Lasch, *Haven in a Heartless World*, Nueva York, Basic Books, 1977, p. 108. [Trad. esp.: Christopher Lasch, *Refugio en un mundo despiadado*, Barcelona, Gedisa, 2009]. El brillante trabajo de

- Lasch, así como el antagonismo que suscitó en el movimiento feminista después de la década de 1960, descansa en buena parte en su constante lealtad a la ética de la madurez del año 1950.
- 31 En cuanto al sustento de la investigación analítica, véase a Ellen Herman, en *The Romance of American Psychology: Political Culture in the Age of Experts, 1940-1970*, Berkeley, University of California Press, 1995; y a Alton Chase, *Harvard and the Unabomber: The Education of an American Terrorist*, Nueva York, Norton, 2003.
  - 32 Masao Maruyama, *Thought and Behavior in Modern Japanese Politics*, Londres, Oxford University Press, 1963; Alexander y Margarete Mitschlich, *The Inability to Mourn*, Nueva York, Grove, 1975 (1967); Richard Hofstadter, "The Paranoid Style in American Politics", *Harpers*, noviembre de 1964.
  - 33 Se dice con frecuencia que la década de 1950 fue un período conservador y que los psicoanalistas estadounidenses simplemente reflejaron el conservadurismo de estos tiempos. De hecho, estos se encontraban en uno de los extremos.
  - 34 Lewis A. Coser, *Refugee Scholars in America: Their Impact and Their Experiences*, New Haven, Yale University Press, 1984, p. 20; Hans Gerth y C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Nueva York, Oxford University Press, 1946, p. 345.
  - 35 Max Runciman (ed.), *Max Weber: Selections in Translation*, Nueva York, Cambridge University Press, 1978, 383 pp. Véase también a Marianne Weber, en *Max Weber: A Biography*, Nueva York, Wiley, 1975.
  - 36 Harry Stack Sullivan, "The Illusion of Personal individuality", *Psychiatry* 13, 1950, pp. 317-332. La transición hacia las teorías relacionales necesita distinguirse de las teorías clásicas de relaciones objetales como la de Melanie Klein. La teoría de Klein se interesó por el mundo objetal *interno*; las nuevas teorías intersubjetivas se interesaron por las relaciones interpersonales. Las raíces de Klein se encontraban en Freud; los nuevos teóricos intersubjetivos se centraron en la psicología social estadounidense, especialmente en George Herbert Mead.
  - 37 Karl Abraham, "Psychoanalytic Notes on Coué's System of Self-Mastery", *International Journal of Psychoanalysis* 7, 1926.
  - 38 Lynn Z. Bloom, *Doctor Spock*, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1972, pp. 83-84.
  - 39 Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, Nueva York, Norton, 1963, p. 112. [Trad. esp.: Betty Friedan, *La mística de la feminidad*, Madrid, Cátedra, 2016].
  - 40 Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*, Nueva York, Morrow, 1970, pp. 49, 51. Para más ejemplos, véase a Charles Bernheimer y Claire Kahane, en *Dora's Case*, Nueva York, Columbia University Press, 1985, pp. 5-6; María Ramas, "Freud's Dora, Dora's Hysteria", *Feminist Studies* 6, 1980, pp. 472-510.
  - 41 Para Hélène Cixous, Dora era "la que se resistía al sistema, la que no pudo soportar que la familia y la sociedad se erigieran sobre el cuerpo de las mujeres, sobre cuerpos que son despreciados, rechazados, cuerpos que son humillados después de haber sido utilizados". Hélène Cixous y Cathérine Clement, *The Newly Born Woman*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1986, pp. 153-54.
  - 42 Gayle Rubin, "The Traffic in Women", en Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review, 1975, p. 185.
  - 43 Erica Jong, *Fear of Flying: A Novel*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1973, pp. 20-22. [Trad. esp.: Erica Jong, *Miedo a volar*, Madrid, Alfaguara, 2017].
  - \* Thomas Bulfinch (1796-1867) es el autor de la *Mitología Bulfinch*, una colección de mitos y leyendas reunidos con el propósito de que el lector refinado pudiera identificar las referencias mitológicas incluidas en las obras literarias. Fue el libro de consulta obligado durante más de un siglo [N. de T.].
  - \* La manera como los franceses llamaron a las tres décadas de crecimiento económico sostenido que sucedieron a la Segunda Guerra Mundial [N. de T.].



# Más allá del blues

## El inconsciente racial y la memoria colectiva

La transformación en la imagen de sí mismos que los negros americanos tenían entre el año 1902, cuando apareció *The Souls of Black Folk* [Las almas del pueblo negro], y los movimientos de protesta de la década de 1960, fue dramática. La sociedad afroamericana de los inicios del siglo XX era un continente saqueado, semianalfabeto y empobrecido, todavía dominado por déspotas como Booker T. Washington o por caciques blancos, “filántropos” y otros aliados políticos. Dos generaciones más tarde, estudiantes de colegios para negros se deshicieron de su estado de tutela y extendieron valientemente el movimiento por los derechos civiles hasta los confines más oscuros de Mississippi, Alabama y Georgia. La mayor parte de los historiadores entiende el papel que tuvieron, en la generación de este cambio, movimientos culturales y políticos como el Renacimiento de Harlem, el Frente Popular y la tendencia antiimperialista que culmina con la idea del Atlántico Negro. Menos reconocida es la contribución del freudismo.

Había muchos motivos para que Freud interesara a los afroamericanos, incluido el deseo de comprender la irracionalidad del racismo; pero destaca uno en particular. Los africanos habían sido separados de sus familias, apartados de sus hogares, de sus grupos lingüísticos y de parentesco; vendidos, revendidos y después vendidos nuevamente; mantenidos en la ignorancia; golpeados, violados, asesinados a voluntad y, en el mejor de los casos, tratados con condescendencia. Mientras intentaban sobrellevar este horrendo legado, necesitaban saldar cuentas con su historia a través del duelo, la elaboración y la construcción de una memoria colectiva. Esto sería inevitablemente doloroso, en ocasiones humillante y, desde luego, debía suscitar una gran furia. El freudismo estuvo presente en esos momentos clave.

Para entender cómo y por qué, es necesario partir del reconocimiento de que la esclavitud era en última instancia un sistema patriarcal. El esclavo originalmente formaba parte del dominio del amo y, mucho después de la Guerra Civil, los afroamericanos se encontraban aún en la “casa del amo”, especialmente cuando trataban de incorporarse a la sociedad americana. Los intelectuales negros emplearon a Freud para luchar con el problema de recordar y reconstruir un pasado patriarcal en el cual estaban todavía inmersos. Para ilustrar este proceso, me baso en la descripción fenomenológica y actualmente canónica de Hegel de la manera en que el esclavo consigue su libertad.<sup>1</sup>

En la primera fase, la conciencia del esclavo se encuentra dividida o es *doble*, en el sentido de que está continuamente consciente del *otro*, es decir, de su amo. En la segunda, el esclavo cobra conciencia de su naturaleza como persona libre mediante una lucha en la que literalmente arriesga su vida. En la fase final, se invierten las relaciones entre el esclavo y el amo: ahora es este quien depende del esclavo y la conciencia del esclavo existe *por sí misma*. El esquema de Hegel puede ilustrar la lucha *interna* del afroamericano en contra de sus amos mentales, el cual complementó las luchas sociales y políticas que se llevaron a cabo en las calles, plazas públicas, iglesias y escuelas. Los radicales afroamericanos recurrieron al psicoanálisis en tres momentos importantes para ayudarse a forjar una memoria y una identidad: el Renacimiento de Harlem, el Frente Popular y el poscolonialismo. Esto se corresponde con los tres grandes momentos en la lucha del esclavo por su libertad, como se verá.

Lo que hace al encuentro entre los intelectuales afroamericanos y el psicoanálisis tan pertinente para el problema del Freud político es que este no ocurrió a través del desarrollo de una profesión o de una tendencia académica aislada, sino del compromiso de los intelectuales negros con un pueblo entero. El resultado fue que el psicoanálisis adquirió una dimensión política más prominente que la esperada. Para la sociedad estadounidense de clase media, el psicoanálisis funcionó como un avatar, un intérprete y una autoridad sobre el espacio privado, íntimo. Pero en la sociedad afroamericana, la línea divisoria entre lo público y lo privado estaba mucho menos delimitada y se hallaba amenazada por intimidaciones raciales, victimización económica y abuso sexual. La tradición de *llamada-y-respuesta* de la música afroamericana y de la Iglesia negra ilustra el carácter contrastante de la división entre lo público y lo privado. Cuando un cantante de *blues*, de coro o de *jazz* compartía su dolor con la audiencia, se compartía una pena colectiva. A su vez, para la comunidad afroamericana, Freud no podía ser solo el intérprete común de la vida personal *per se*; también debía ser político. Igualmente, la porosidad de lo público y lo privado en la comunidad negra ilustra por qué la comunidad ha sido central para la cultura política de los Estados Unidos. La exploración de la vida psíquica de la América negra no solo fue un componente necesario para la construcción de la comunidad afroamericana; también ayudó a develar el inconsciente colectivo de la clase media blanca.

En *Souls of Black Folk* [*Las almas del pueblo negro*, 1903], W.E.B. Du Bois destacó la centralidad de la música en la memoria afroamericana. Siguiendo su hilo conductor, podemos situar al Freud afroamericano en el contexto de la música, especialmente en relación con el *blues*. Los esclavos africanos cautivos crearon los espirituales, un tipo de música sagrada que transmitía a sus oyentes la sensación de ser un pueblo elegido destinado a ser liberado. El *blues*, que surgió por primera vez en los Estados Unidos a finales del siglo XIX, fue un descendiente secular de los espirituales y una respuesta de las

clases baja y obrera a la historia afroamericana de continuo sometimiento, exclusión y violación de la dignidad. El *blues*, como sugiere el término, significaba dolor, pero también llegó a significar algo nuevo. Además de descender de fuentes colectivas como las danzas rituales, las canciones de trabajo y de protesta, y los gritos de campo, el *blues* fue también la primera forma de expresión específicamente *personal* en la historia de la música afroamericana; un estallido de sonidos que se vincularían íntimamente con el psicoanálisis. No solo se trataba de una voz colectiva emocionada y estremecida que venía de un grupo oprimido, sino también de la voz personal de un individuo que buscaba la emancipación, incluida la emancipación de su propia comunidad racial.

Los orígenes traumáticos de la sociedad afroamericana se hicieron patentes en la angustia del cantante; en el canturreo lastimero que acompañaba con frecuencia a la guitarra; en la prevalencia de temas líricos como la ceguera, la vejez y la impotencia, y en la sensación generalizada de *impasse*, pasividad y estasis. Cuando Blind Willie Johnson lamenta, “Mi madre ha muerto”; cuando Fred MacDowell se describe a sí mismo como alguien perdido, humillado o desorientado, o cuando Ma Rainey lamenta la traición de su hombre, no hay autocompasión. Más bien, como escribió Ralph Ellison, “El *blues* [era] un impulso por mantener vivos los detalles dolorosos y los episodios de una experiencia brutal en la conciencia dolorida; por hacer sangrar la costra, y para trascenderla no mediante una consolación filosófica, sino extrayendo de ella un lirismo cuasitrágico, cuasicómico”. Ellison escribe que, como medio, “el Blues [fue] una crónica autobiográfica de una catástrofe personal expresada líricamente”.<sup>2</sup> Lo que esto significó, sin embargo, es que el *blues* fue afirmativo en última instancia: representó el triunfo del cantante sobre su pena, esto es, del arte sobre la realidad. Los cantantes de *blues* transcendían el dolor a través del arte, la música y el humor, pero no ofrecían una vía más allá; reflejaban la presencia todavía cercana de un gran daño o mal.

Cuando Ellison describió el *blues* como parte de un esfuerzo por “mantener viva una experiencia brutal”, se estaba refiriendo al papel que el *blues* jugó en la construcción de la memoria afroamericana. El psicoanálisis contribuyó en esta tarea porque, más que cualquier otro movimiento del siglo XX, concebía la memoria como el esfuerzo humano más importante hacia la libertad. Por memoria no me refiero tanto al conocimiento objetivo del pasado o de la historia, sino al proceso subjetivo de apropiación del pasado de manera de incorporarlo a la propia identidad, y que puede ocurrir tanto en los individuos como en los grupos. Los afroamericanos llevaron el psicoanálisis a los procesos colectivos a través de los cuales reconstruyeron su memoria grupal como una de muchas formas para desplazarse más allá de la parálisis que el *blues* representaba. Otros caminos incluyeron el marxismo, el panafricanismo, el modernismo artístico y el existencialismo, los cuales interactuaron tanto con el freudismo como con el *blues*. Sin embargo, hay una especificidad en la contribución freudiana. Al intentar hacer consciente

la violencia, la discordia y la negatividad de la historia afroamericana, los afroamericanos padecieron dificultades o estancamientos similares a los que las personas en un análisis suelen experimentar. En el intento de traducir el inconsciente reprimido a la memoria colectiva consciente y promover la formación de la voluntad, encontraron *defensas* o *resistencias*, debidas en parte a la intensidad empecinada del racismo y en parte a la revelación de la vergüenza, la culpa y la ira de la comunidad afroamericana misma. Los afroamericanos aprendieron, consecuentemente, que una ruta hacia el pasado nunca podría ser directa, sino que había que *vencer* primero la resistencia para lidiar con la vergüenza, la culpa y la ira. Fue especialmente en esos momentos más delicados y difíciles cuando los afroamericanos acudieron al freudismo.<sup>3</sup>

### FREUD Y EL RENACIMIENTO DE HARLEM\*

La primera fase del movimiento más allá del *blues*, el Renacimiento de Harlem, comenzó con la idea de una doble conciencia en la subjetividad negra. W.E.B. Du Bois la formuló en 1902 como una conciencia dividida entre la autoconciencia y la preocupación por la mirada del otro. Bajo el impacto del freudismo, la doble conciencia, originalmente una idea intersubjetiva —el sí mismo y el otro—, sufrió una inflexión profundamente psicológica, la del “inconsciente racial”. En consecuencia, la conciencia se volvió hacia el interior, aunque en el ámbito colectivo. Así, una nueva forma de pensar el yo como poseedor de un inconsciente comenzó a desarrollarse en consonancia con una nueva manera de pensar acerca de la memoria, esto es, como los recursos inconscientes de un grupo tales como sus narraciones folklóricas, su música y sus hábitos.

La idea de un inconsciente racial fue el resultado de la evolución de una noción amplia y compartida de cultura que se generó durante las revoluciones democráticas del siglo XVIII. Los poetas y filósofos románticos como Johann Herder opusieron su idea de que cada *pueblo*, gente, nación o *raza*, tenía su propio espíritu, lenguaje o *cultura*, al cosmopolitismo de la *civilización* aristocrática supuestamente sin raíces. Para finales del siglo XIX, la idea de la cultura se expresó en una serie de filosofías y teorías que definían a los seres humanos como animales simbólicos. Obras como la de W.E.B. Du Bois, *Las almas del pueblo negro* (1903), mostraron que los negros habían conservado una cultura propia bajo la esclavitud, y por ello tenían fundamentos con los cuales podían participar en la historia universal y de la de los Estados Unidos. Fue con este espíritu que James Weldon Johnson sostuvo en *Book of American Negro Poetry* (1992) [*El libro de la poesía negra de los Estados Unidos*] que “ningún otro pueblo que haya producido gran arte y literatura ha sido considerado por el resto del mundo como particularmente inferior”.<sup>4</sup>

A pesar de lo que Johnson mantenía, fue la música lo que proporcionó en condiciones

de esclavitud el sentido más profundo de continuidad histórica para la comunidad afroamericana. Los primeros esclavos habían traído pequeños instrumentos musicales que guardaban en secreto. También recordaban y preservaban los ritmos africanos pentatónicos. La centralidad no solo de la música, sino de la música *recordada* en la historia afroamericana, es lo que inspiró *Las almas del pueblo negro*. A propósito de los fragmentos de música con los que introducía cada capítulo, Du Bois escribió: “Desde que era niño, estas canciones me han conmovido extrañamente. Salieron de un Sur que era desconocido para mí; una por una, y aun así *enseguida las reconocí como mías y acerca de mí*”. Fueron heredadas, explicaba, de “la abuela de su abuelo que fue capturada por un maldito comerciante holandés hace dos siglos”. La melodía, transmitida de generación en generación, llegó a Du Bois en la siguiente forma:

Do bana coba, gene me, gene me!  
Do bana coba, gene me, gene me!  
Ben d’nuli, nuli, nuli, nuli, ben d’le.

Du Bois confesó que no tenía idea de dónde venían estos fragmentos, pero los consideró como piedras preciosas rescatadas de la corriente de un río que traía consigo un dolor del pasado.

*Las almas del pueblo negro* preparó la entrada de Freud al escenario de la cultura afroamericana. He aquí el famoso pasaje de Du Bois:

El negro es una suerte de séptimo hijo, nacido con un velo o con una segunda mirada en este mundo americano, un mundo que no le proporciona una autoconciencia verdadera, sino que solo lo deja mirarse a través de la revelación del otro mundo. Es una extraña sensación la de mirarse siempre a través de los ojos de otros, la de medir la propia alma con el metro de un mundo que nos devuelve una mirada distraída de desprecio y de lástima. Uno siente siempre esta dualidad, como americano y como negro. Dos almas, dos pensamientos, dos luchas irreconciliables; dos ideales diferentes en un solo cuerpo oscuro, cuya sola fuerza obstinada le permite no ser partido en dos.<sup>5</sup>

Esta evocación de la dualidad se presta para muchas lecturas, entre ellas, una kantiana, una emersoniana y otra jamesiana, pero lo que destaca con más fuerza es el problema de definirse a través de los ojos de otro, y por tanto de carecer de una verdadera autoconciencia. Al plantear el problema de esta forma, Du Bois situó la relación amo/esclavo en el centro del problema racial.

Por supuesto el pasaje inmortal de Du Bois ya contenía poderosas sugerencias de interioridad: “dos almas, dos pensamientos, dos luchas irreconciliables; dos ideales diferentes, un solo cuerpo oscuro”, al tiempo que evoca la *dualidad* del yo-y-el-otro. Pero el elemento de lucha interna fue reforzado cuando el freudismo entró en la cultura afroamericana junto con el crecimiento exponencial de la conciencia negra racial y urbana durante y después de la Primera Guerra Mundial. El Renacimiento de Harlem fue una expresión de esta explosiva toma de conciencia. Freud fue indispensable para el medio

cultural negro de la década de 1920, así como lo fue la *era del jazz* para el ambiente cultural blanco de las clases medias. Como las *flappers* blancas y los radicales modernistas, los afroamericanos hicieron uso del freudismo para contrarrestar la represión sexual victoriana, expresada en la promoción del higienismo de Booker T. Washington y en el puritanismo de la Iglesia negra. Hubiera o no psicoanalistas ejerciendo en Harlem, los nuevos medios de difusión negros estaban llenos de artículos como *Psychoanalysis of the Ku Klux Klan* [El psicoanálisis del Ku Klux Klan], *The Madness of Marcus Garvey* [La locura de Marcus Garvey] o *The Mirrors of Harlem: Psychoanalyzing New York's Colored First Citizens* [Los espejos de Harlem: psicoanálisis de los nuevos ciudadanos neoyorkinos de color]. Los periódicos afroamericanos populares como *Messenger* o *Crisis* especularon acerca del amor *reprimido* de los blancos por los negros.<sup>6</sup> En este contexto, la doble conciencia de Du Bois adquirió un matiz cada vez más freudiano, representado por la imagen de un *inconsciente racial*.

La idea de un inconsciente racial surgió en el curso del estudio de la cultura folklórica afroamericana. Los viajes etnográficos de Zora Neale Hurston por el Sur en la década de 1920 proporcionan el mejor punto de partida. Como estudiante de Franz Boas y de Edward Sapir (el principal responsable de la introducción del psicoanálisis en la antropología estadounidense), Hurston en un principio aseguraba que no había tal cosa como una cultura folklórica afroamericana, ya que los negros del Sur solo parecían interesarse en la radio y en las películas. Después, descubrió una cultura folklórica en

[...] las artes y las manualidades, las creencias y las costumbres de nuestros campos madereros; en las tiendas frente a las iglesias evangélicas, los tugurios en los callejones, las ferias y las festividades campesinas y los juguetes en las colinas,\* los carnavales, los cuarteles de bomberos, las camarotes de los marineros, las cadenas de presidiarios, y las penitenciarías.<sup>7</sup>

De acuerdo con Hurston, el dialecto del Sur negro, los cuentos, el humor y las costumbres folklóricas conformaban un catálogo colectivo y auditivo del pasado, un pasado que permanecía claramente presente y que tenía su carácter propio. “El hombre blanco piensa en un lenguaje escrito, mientras que el negro lo hace con jeroglíficos”, escribió.

La cultura folklórica ya existente puede ser considerada como una expresión de la memoria colectiva negra, pero fue la influencia freudiana la que llevó al primer plano el elemento de conflicto interno que palpitaba en la experiencia afroamericana de la memoria. Un indicador se encuentra en el interés de Hurston por la disonancia y la negatividad. Su artículo, *The Characteristics of Negro Expression* [Las características de la expresión negra] refería directamente al trabajo freudiano de Ruth Benedict, *Patterns of Culture* [Patrones culturales], y describía la gramática inconsciente de la América negra en términos de falta de respeto, *angularidad*, redundancia, mimetismo y “una

ferocidad reprimida en todo”.<sup>8</sup> El trabajo mejor conocido de Hurston, *Their Eyes Were Watching God* [Sus ojos miraban a Dios] (1937), sigue los esfuerzos de una mujer negra que tuvo que elaborar sus propias experiencias traumáticas inspirándose en los cálidos y húmedos trémolos y los vibratos resonantes del Sur profundo. Fue solo cuando la heroína de Hurston transformó la memoria colectiva de su pueblo, el inconsciente racial, en algo autónomo, personal y característicamente suyo, que se convirtió en un “sujeto negro hablante”.<sup>9</sup>

Jean Toomer, el autor de *Cane* [1923], también vinculó la idea de un inconsciente racial a un pasado desgajado, fragmentado y doloroso. En una reseña de 1921 sobre *El emperador Jones*, de Eugene O’Neill, Toomer había escrito:

[...] los contenidos del inconsciente no solo varían de acuerdo con el individuo; se diferencian también por la raza... Jones vivió a través de algunos aspectos de un inconsciente que es específicamente negro. Los barcos de esclavos, los postes de azotes... Su miedo se convierte en el miedo de un negro, y este es evidentemente distinto a otra emoción similar que haya sido configurada a partir de una experiencia racial distinta.

Toomer concluía que *El emperador Jones* es una “parte de la psicología del negro presentada de un modo significativamente dramático”.<sup>10</sup> De acuerdo con Toomer, no solo la esclavitud sino también la gran migración produjeron el desacuerdo y la contradicción característicos del inconsciente racial. *Cane* empleó las imágenes visuales y los efectos musicales como un equivalente literario de los trastornos “desarrollados por haber sido movilizadas de sus tierras hacia los pavimentos, lo que los hacía avergonzarse de su cultura folklórica tradicional, o la convertía en objeto de entretenimiento comercial”.<sup>11</sup>

La influencia de Freud en la construcción de una memoria afroamericana persistió incluso mucho tiempo después del Renacimiento de Harlem. La obra de Hurston, *Moses, Man of the Mountain* [Moisés, hombre de la montaña] (1939) se inspiró en la idea freudiana de que Moisés era tanto egipcio como hebreo, lo que describía un elemento similar de indeterminación que fue atribuido a la identidad afroamericana y al sentimiento especial que provoca el ser producto de un nacimiento misterioso. Como lo hacían los espirituales cantados por los esclavos, y como hizo Du Bois en *Las almas del pueblo negro*, Hurston identificó a los afroamericanos como el pueblo elegido. Al comparar el largo y lento proceso de emancipación afroamericana con los cuarenta años que pasaron los hebreos en el desierto, Hurston insistió en que la libertad suponía desafíos internos tan difíciles por lo menos como los que planteaba la esclavitud. El Moisés de Hurston intenta transmitir a su pueblo que la libertad, incluso después de haber huido de Egipto, es un estado interno y “no una barbacoa”.<sup>12</sup>

La idea de una conciencia dividida cobró mayor profundidad psicológica en el primer encuentro de la América africana con Freud. No obstante, el encuentro quedó marcado por un impulso defensivo. En su gran riqueza y complejidad, el objetivo del Renacimiento de Harlem fue destacar la humanidad del pasado afroamericano; el sentido

en el cual las vidas negras no eran negadas por la esclavitud ni reducidas al mero transporte de madera, tabaco y algodón, a lo que Aristóteles llamó el *zoon*, una existencia meramente animal. Du Bois, Toomer, Hurston y muchos otros mostraron que incluso bajo condiciones de esclavitud, los negros habían conservado su música, su historia, su humor, sus cuentos folklóricos, sus prácticas sexuales, su religión, sus lazos familiares; en una palabra, su cultura. Obviamente, Du Bois, Toomer, Hurston y otros describieron la conciencia afroamericana como algo dividido, dual o en conflicto: “dos ideales diferentes en un cuerpo oscuro”. Pero lo que esta dualidad reveló fue que la sociedad afroamericana tenía un *telos*, el de la libertad que esperaba ser alcanzada. La música *soul*, tal como Du Bois la definía, era similar al *blues*: significaba la aceptación de un estado ambiguo; sobrellevar el hecho de estar-en-el-medio; una aceptación de lo injusto, lo triste (*blue*), pero cómico en última instancia, en el sentido de triunfo, de la experiencia negra. El humor y la sensualidad con la que Hurston mitigaba la amargura; la ironía con la que Toomer retrataba las luchas negras por obtener mayor movilidad social, y los grandes recursos espirituales evocados en la obra de Du Bois, son todos ejemplos del *soul* o de la victoria del espíritu sobre la adversidad. La cualidad agri dulce y *blue* del triunfo es lo que hace que la literatura, la música y las artes visuales negras sean expresiones tan profundamente conmovedoras.

Pese a todo esto, el proyecto afroamericano de reconstrucción cultural no hubiera podido conformarse nunca con las ideas del *soul*, la cultura o el inconsciente racial, por más influidas que estuvieran por el freudismo. Du Bois, convertido al comunismo tras visitar la Unión Soviética en 1927, intuyó que el psicoanálisis ofrecía una visión mucho más profunda de la irracionalidad humana que la idea del inconsciente racial. En su autobiografía de 1940, *Dusk of Dawn* [Crepúsculo del amanecer], recordó que cuando era joven pensaba el “problema negro como una materia para la investigación sistemática y la comprensión inteligente. El mundo pensaba mal acerca de la raza porque no sabía sobre ella. El mal en última instancia era la estupidez, y la cura era el conocimiento basado en la investigación científica”. Entonces,

[...] un rayo rojo que no podía ignorar rebasó este proyecto que tenía como científico... un negro pobre en el centro de Georgia, Sam Hose, había matado a la esposa de su patrón. Redacté una declaración cuidadosa y razonable sobre los hechos evidentes y me dirigí hacia la oficina del *Atlanta Constitution*... pero no llegué hasta ahí. En el camino, las noticias me alcanzaron: Sam Hose había sido linchado, y se decía que sus despojos estaban siendo exhibidos en una tienda local... Regresé a la universidad, y comencé a desviarme de mi trabajo.

Así fue como Du Bois intuyó que los linchamientos venían de las profundidades de una mente blanca retorcida. Más tarde concluiría que “En la lucha contra el prejuicio racial, no simplemente enfrentamos la determinación consciente y racional de los blancos que nos oprime; enfrentamos sobre todo complejos arcaicos asociados a un hábito

inconsciente y a un impulso casi por completo irracional”. Al criticar su perspectiva anterior —que “el prejuicio racial [estaba] basado en la ignorancia generalizada”—, Du Bois concluyó que se había quedado corto al no ser “lo suficientemente freudiano para entender lo poco que la acción humana estaba basada en la razón”.<sup>13</sup> La reflexión de Du Bois, aunque estaba centrada en el racismo y no en la raza, anticipa el segundo momento del encuentro afroamericano con el freudismo, el momento en que el esclavo arriesga su vida y es por tanto impelido hacia la búsqueda de la verdadera autoconciencia o libertad.

Nuestra reflexión a partir de ahora se centrará en Richard Wright.

## FREUD Y EL FRENTE POPULAR\*

Richard Wright nació en 1908 en una plantación cerca de Natchez, Mississippi. Su padre fue un aparcerero que abandonó a su familia; su madre y otras mujeres de su familia fueron fanáticas religiosas. Para comprender el casi totalitario ambiente de su infancia, consideremos la noción de Orlando Patterson sobre la esclavitud como una forma de muerte social. La esclavitud, según Patterson, es el resultado de una derrota en el campo de batalla. El esclavo era incorporado a la sociedad como un enemigo interno, un no-ser; no era una absolución de la muerte, sino solo una postergación. A partir de entonces, el esclavo no tenía una existencia social sino aquella mediada por el amo; la impotencia y el deshonor constituían sus principales experiencias de vida.<sup>14</sup> Wright escribiría lo siguiente acerca de su infancia: “Yo había sido criado para sentir que existían hombres frente a los cuales no tenía poder alguno, hombres que violarían mi vida a voluntad”.

“Si yo fuera negro —un compañero de trabajo le diría más tarde—, me suicidaría”. ¿Cómo tendría que responder a esta condición el hijo de un aparcerero, nieto de esclavos?<sup>15</sup> Wright contestó negando conscientemente cada mensaje que la sociedad, incluida su familia, le dirigía. “¿De qué otra forma me habría permitido el Sur ser más natural, más real, o ser solo yo mismo, si no era en el rechazo, en la rebeldía o en la agresión?”<sup>16</sup> se preguntaba en *Chico negro* (1945), su autobiografía.

En 1925, a los 17 años, Wright dejó Mississippi para ir a Memphis; dos años más tarde se mudó a Chicago. Como responsable del cuidado de su madre enferma, Wright encontró que Chicago reforzaba sus experiencias tempranas de violencia íntima y cotidiana. De acuerdo con su biógrafo, “Su incapacidad para impedir que este resentimiento se mostrara en su cara o en su conducta resultó en el despido de varios de sus empleos porque a sus jefes no les agradaba su ‘apariencia’”.<sup>17</sup> En una ocasión, Wright fue despedido por decir, “Sí, señor, entiendo”; eso mostraba mucha más dignidad que la que un negro del Sur tenía permitida. “No podía hacer del sometimiento una parte *automática* de mi comportamiento. Tenía que sentir y pensar cada pequeño elemento de la experiencia racial a la luz del problema de la raza, y cada uno de esos elementos

comportaba toda mi vida”, escribió Wright. Solo la literatura, dice, le ayudó a mantenerse “vivo de un modo negativamente vital”. Sobre todo, lo inspiró H.L. Mencken. Como escribió en *Chico negro*, “este hombre estaba luchando, luchando con palabras. Estaba usando sus palabras como un arma, como se usaría un garrote”.<sup>18</sup>

En sus empleos durante la Depresión, Wright se encontró con lo que Ellison después llamaría *invisibilidad*. Como botones de hotel, comúnmente era convocado a habitaciones donde prostitutas blancas, desnudas, se paseaban por el cuarto como si él no estuviera ahí. “Después de todo, los negros no eran considerados seres humanos”, observó Wright. “Yo era un no-hombre, algo que sabía vagamente que era humano, pero sentía que no lo era... Así que me sentí doblemente excluido”.<sup>19</sup> Wright trabajó también como camillero en un instituto de investigación médica de Chicago, una experiencia que destacaba la significación de la voz y el lenguaje en el proceso de elaboración del trauma:

Cada sábado por la mañana asistía a un doctor joven, judío, para cortar las cuerdas vocales de una nueva remesa de perros de la perrera municipal... Yo sujetaba a los perros cuando el doctor les inyectaba nembutal en las venas para que cayeran inconscientes; luego mantenía abierta la mandíbula del perro mientras el doctor insertaba el bisturí y cortaba las cuerdas vocales. Cuando despertaban, erguían sus cabezas, miraban al techo y emitían un ladrido mudo. Esta visión se incrustó en mi imaginación como el símbolo del sufrimiento silencioso.<sup>20</sup>

Más que otra cosa, el Partido Comunista fue lo que dio a Wright su voz. No fue algo inusual que esto ocurriera. Claude McKay, Countee Cullen, Langston Hughes, Alain Locke, Paul Robeson, Chester Himes, Ralph Ellison y W.E.B. Du Bois son solo algunos de los intelectuales afroamericanos de la época miembros activos del Partido.<sup>21</sup> Desde luego el comunismo estadounidense fue encendido por el aumento considerable de huelgas en las que los negros estaban involucrados como trabajadores y como esquirols durante la Primera Guerra Mundial. Pero lo que atrajo a Wright y a otros no fue inicialmente el compromiso del Partido con las luchas laborales, sino su contribución a la construcción de la memoria afroamericana. Desde la Revolución rusa, la *cuestión laboral* se había subsumido en la *cuestión nacional*, y por un tiempo, la lectura predilecta de Wright fue *El marxismo y la cuestión nacional y colonial*, de Stalin. “De todos los avances en la Unión Soviética”, recordaría después que,

[...] la manera en que los pueblos atrasados habían conseguido la unidad a una escala nacional fue lo que más me cautivó. Había leído con entusiasmo cómo los comunistas habían enviado expertos en fonética a las vastas regiones de Rusia... Me comprometí emocionalmente por primera vez en mi vida cuando leí sobre cómo esos expertos en fonética habían dado a este pueblo sin lenguaje su propia lengua, periódicos e instituciones. Leí acerca de cómo se motivó a los pueblos olvidados para que mantuvieran sus viejas costumbres, para que encontraran en sus antiguos hábitos significados y satisfacciones tan profundas como aquellos presentes en formas supuestamente más elevadas de vida.<sup>22</sup>

Podemos observar el impacto del comunismo en la vida afroamericana de la misma

forma en que preparó el camino para el segundo Freud si consideramos su relación con el *blues*. En el mundo que rodeaba la vida de Wright, el de la aparcería en el Delta de Mississippi y el de los pequeños trabajos en Black Chicago, el *blues* estaba por todas partes. La razón fue que había sido esencial para superar la vergüenza por la propia cultura que había marcado a la esclavitud y que persistía bajo las Leyes Jim Crow. La vergüenza es el sentimiento de inadecuación personal en un contexto grupal y es intrínseca a la primera etapa hegeliana en la lucha por la libertad. El rechazo de la vergüenza puede verse en el lenguaje escatológico del *blues* y de la sexualidad cáustica, en su aceptación de la debilidad, de la flaqueza y de la mala suerte; en los matrimonios y empleos fracasados; en la aceptación de los sencillos placeres del sexo, la comida, la bebida, y en su admisión de la ambivalencia que se expresaba a través del humor: “Pongo mi cabeza en la solitaria vía del ferrocarril, pero en cuanto el tren se acerca, la retiro rápidamente”. Al tiempo que reflejaba el triunfo del narcisismo (humor) no solo sobre la esclavitud sino también sobre Jim Crow, el *blues* fue clave para dar el gran paso que tomaron las clases medias negras durante el Renacimiento de Harlem: Louis Armstrong, Duke Ellington, Bessie Smith, Ethel Waters y Ma Rainey (también llamada la Madre del *blues*) lograron su primer gran éxito durante la década de 1920, mientras que *Rapsodia en azul*, de Gershwin, que data de 1924, hizo evidente el encuentro entre el *blues* y la música clásica.

Sin embargo, la Revolución rusa, que inspiró a izquierdistas estadounidenses como Pete Seeger y Alan Lomax, tuvo el impacto de redefinir el *blues* para hacer explícita su procedencia de la clase baja (proletariado) y, más aún, su significado folklórico. El *blues* fue de hecho uno de los ejemplos mundiales más representativos del arte folklórico que realizó la transición a una sociedad urbana e industrializada, un logro que se esconde detrás de la supremacía mundial de la música popular estadounidense. De acuerdo con Alain Locke, las tradiciones folklóricas afroamericanas eran la contraparte de las tradiciones comunales y medievales de Europa, y por tanto debían ser consideradas invaluable para el mundo moderno. Al mismo tiempo, a principios de los veinte, el *blues*, el *jazz*, el *ragtime* y toda la panoplia del pasado negro musical estaban en peligro de comercializarse y de perder sus implicaciones políticas. Wright creía que esto ya había sucedido con la literatura afroamericana, la cual, a diferencia del *blues*, se escribía principalmente para audiencias blancas. Un análisis de clase le permitió explicarlo. En su ensayo de 1937, Wright contrastó la literatura “parasitaria y cursi” del Renacimiento de Harlem de la “burguesía negra emergente”, que buscaba borrar sus raíces fundadas en la experiencia de la esclavitud y de la clase baja, con el “*blues*, los espirituales y las historias folklóricas transmitidas de boca en boca”, de la madre a la hija negra, del padre a su hijo negro; las experiencias sexuales compartidas en las calles y las “canciones de trabajo bajo los soles abrasadores”.<sup>23</sup> La memoria requería una confrontación directa con la autoridad.

Wright acusaba a los escritores del Renacimiento de Harlem porque, a diferencia de los cantantes de *blues*, habían “accedido a la Corte de la Opinión Pública Americana vestidos con los pantaloncillos a la rodilla de la servidumbre, haciendo reverencias para mostrar que el negro no era inferior, que era humano y que tenía una vida comparable con la de otras personas”.<sup>24</sup>

En el contexto que creaba un movimiento de izquierda, los cantantes de *blues* fueron capaces de transmitir la furia y el dolor que surgía de la comunidad negra con profunda intensidad emocional. Un buen ejemplo es *Hellhound Blues* de Robert Johnson (1937), que trata de un *sheriff* con la reputación de enviar caballos entrenados para perseguir fugitivos. “Tengo que seguir adelante, debo seguir adelante/ el *blues* cae del cielo como granizo/ el *blues* cae como granizo... y los días no dejan de inquietarme/ hay un perro infernal que sigue mi rastro /el perro infernal que sigue mi rastro /el perro infernal que me persigue”. Wright buscó crear literatura capaz de generar un impacto emocional parecido. Su *Long, Black Song*, escrita en el momento del Frente Popular, es un ejemplo. La historia describe a un agente viajero blanco que vende fonógrafos con relojes, y que seduce a Sarah, una mujer negra, con discos de espirituales. Cuando el esposo de Sarah, Silas, se entera de lo sucedido, golpea a su mujer, mata al comerciante y espera a que llegue la partida de linchamiento para matar a unos cuantos más. En *Long, Black Song*, los espirituales ya no tienen el significado para la raza que tenían en *Las almas del pueblo negro*; han sido adaptados a una burda cultura comercial fundada en el racismo, la violencia y la transformación del pasado en *kitsch*. Como Sarah, han sido violados.

La orientación del Frente Popular hacia la clase trabajadora, el subproletariado, y especialmente a la idea de un pueblo, junto con la advertencia de la ubicuidad de la violencia, hicieron que la escritura de Wright fuera crucial para la construcción de un pasado afroamericano. Muchos de sus temas fueron semiliterarios y antiintrospectivos, de manera que su escritura tomó las cualidades de la literatura oral, como en el folklore y las canciones. Para ello, utilizó la onomatopeya (rifles que hacen ¡CRACK!, látigos que hacen “whick”, vapor que suena “Psseezzzzzzzzzz”), y trajo al primer plano los linchamientos, las violaciones, el homicidio y las fugas inútiles de fugitivos, “presionando sobre la superficie de la realidad (la superficie del texto) para hacer que su narrativa mostrara su expresión más verdadera”. Los personajes de Wright lograban el acceso a la autoconciencia de su subjetividad solo en el contexto de la comisión de actos violentos. Aquí, entonces, se encuentra el significado de *Hijo nativo* (1940), el texto clave que movilizó la conciencia afroamericana más allá del *blues*, hacia la segunda etapa de la lucha entre el amo y el esclavo descrita por Hegel.

Bigger Thomas, quien asfixia a su empleada ebria, comunista, porque teme ser descubierto con ella en privado, y viola ciegamente a su novia durante la huida, reemplazó al séptimo hijo como el representante icónico de la lucha afroamericana

porque ejemplificó el nudo de resistencia y negatividad en el corazón de la memoria afroamericana. La situación de Thomas es en verdad trágica. Un asesinato accidental lo pone por primera vez en un escenario de una vida desprovista de miedo, en la que se las arregla para tomar toda la culpa y la responsabilidad moral.<sup>25</sup> Como consecuencia del asesinato, experimenta una profunda “tranquilidad y un alivio de la tensión”. La razón fue el “conocimiento de lo que había hecho, el terrible horror, la audacia asociada”. “Había asesinado y había creado una nueva vida para él mismo. Fue algo totalmente propio, y era la primera vez en su vida que había hecho algo que otros no podrían arrebatarse. Sí; se sentaría ahí en calma y comería y no se preocuparía de lo que su familia” o cualquier otra persona pensara o hiciera. Después de confesar y ser sentenciado a muerte, Bigger reflexiona en sus crímenes. Para consternación del abogado, exclama: “Cuando un hombre mata es por algo... No sabía si realmente vivía en el mundo hasta que sentí que las cosas eran lo suficientemente difíciles como para matar por ellas... Es la verdad, Mr. Max. Puedo decirlo ahora que voy a morir. Sé perfectamente lo que estoy diciendo y sé cómo suena. Pero estoy bien. Me siento bien cuando lo veo de esa manera”.

Después de *Hijo nativo*, Wright escribió dos trabajos autobiográficos: *How Bigger Was Born* [Cómo nació Bigger] y *Black Boy. American Hunger* [*Chico negro*]. En uno de los recuerdos más vívidos de su infancia, evoca a una amiga, Carlotta: “Un día estaba parado cerca de ella en el patio escolar; hablábamos y yo estaba contento. Sopló un viento fuerte que levantó los rizos negros de su cabello ondulado y reveló... una cicatriz larga y fea”. La crudeza y la violencia de esta visión nunca lo abandonaron.<sup>26</sup> En *Chico negro*, Wright reflexionó acerca de los efectos de un pasado traumático sobre la cultura y la memoria negras:

Después de haber sobrevivido a los impactos de mi infancia; después de que creció en mí el hábito de la reflexión, solía meditar acerca de la extraña ausencia de verdadera amabilidad entre los negros, de lo volátil que es nuestra ternura, de la falta de pasión genuina que tenemos, de la ausencia de grandes esperanzas, de la timidez de nuestra alegría, de lo escasa que es nuestra tradición, de lo hueco de nuestros recuerdos, de lo carentes que somos de aquellos sentimientos intangibles que unen a los hombres, e incluso de lo frívola que es nuestra desesperación. Cuando aprendí otras formas de vivir, ¡me acostumbé a cavilar en la ironía inconsciente de los que creían que los negros tenían una existencia tan apasionada! Me di cuenta de que lo que había sido tomado como nuestra fuerza emocional eran nuestras confusiones negativas, nuestras huidas, nuestros miedos, nuestro frenesí bajo presión.

He aquí una reflexión sin precedentes acerca de los costos exacerbados de un pasado traumático, abrasado en su dolor.

La reseña de Ralph Ellison situó a *Chico negro* en el contexto del *blues*. En su negativa a ofrecer soluciones, escribió Ellison, *Chico negro* tenía algo en común con el *blues*: este “no proveía ninguna solución, y no ofrecía otro chivo expiatorio que no fuera la propia persona”. Pero, a mi parecer, *Chico negro* contiene elementos de resistencia y

de rabia existencial que van más allá del *blues*. Quizá por vez primera, la increíble cantidad de crímenes que se cometieron en contra de los afroamericanos comenzó a elevar el grado de conciencia, y los hombres y las mujeres comenzaron a lidiar con la angustia que conllevaba el descubrimiento de un pasado traumático: darse cuenta de que la propia vida no pudo ser distinta, que el mejor potencial había sido traicionado por la rapacidad de otros, que la santidad del propio corazón había sido violada por los instrumentos del enemigo, que a los padres, abuelos y ancestros se les había arrebatado la vida. Incluso Ellison concedió que Wright “transformó el impulso del negro americano hacia la autoaniquilación y a ‘vivir subterráneamente’, en una voluntad para confrontar al mundo”.<sup>27</sup>

El comunismo, que era una concepción fundamentalmente histórica del mundo y, en consecuencia, fomentaba la memoria colectiva, tuvo un papel importante. El comunismo, escribió Wright, era “algo más sutil que una mera estrategia política... era una estrategia de *vida* que utilizaba métodos políticos como herramienta... Su esencia era una sensualidad profunda y voluptuosa que tomó conciencia de necesidades humanas fundamentales y de las respuestas a esas necesidades... Una concepción no económica de la existencia”. El comunismo ayudó a sacar a flote la violencia subterránea de la vida afroamericana y a darle una perspectiva sistemática y estructural, pero no tenía lugar para la lucha particular e idiosincrática de la subjetividad individual. Como muchos otros, Wright sintió que era necesario dejar al comunismo avanzar en la causa de la libertad que en parte aquel había desencadenado. Wright escribió en su prefacio a *Black Metropolis: A Study of Negro Life* (1945) [Metrópolis negra: un estudio de la vida de los negros], de St. Clair Drake y Horace R. Cayton Jr.,

Sabemos cómo lucían algunos de los hechos cuando se veían a través de la lente de los conceptos marxistas, pero la dimensión entera de la mente occidental todavía tiene que cargar con esta jungla olvidada que es la vida negra. ¿Cómo luciría la vida en el lado sur de Chicago cuando se viese a través de los ojos de un Freud, de un Joyce, de un Proust o un Pavlov?

Estoy convencido —agregó en su diario— de que la nueva gran área de descubrimiento acerca del negro será la oscuridad, el paisaje de su propia alma, lo que vivir en Estados Unidos le ha producido. ¡Lo que esa investigación revelará! Hay ahí bastante que puede emplearse en la transformación de los fundamentos de la vida humana sobre la tierra.<sup>28</sup>

En su esfuerzo por combinar a Marx con Freud (sin mencionar a Joyce, Proust y a Pavlov), Wright fue pionero de una variante importante de la idea que permeó la política y el pensamiento social de finales del siglo XX: los estados mentales tales como la histeria, la *neurosis* o la ansiedad, así como las proclividades antisociales como el racismo, el autoritarismo o la criminalidad, tenían un trasfondo histórico y social. Wilhelm Reich había encabezado esta versión del freudismo político en la década de 1930 cuando explicaba “la psicología de masas del fascismo”. Karen Horney, estudiante de Reich, la

aplicó al sexismo. El Frente Popular también se tiñó de esta perspectiva presente en denominaciones como *neofreudismo*, *carácter nacional*, *cultura y personalidad*, y en los trabajos ampliamente leídos de figuras como Erich Fromm. Por supuesto la confrontación con los nazis en general suscitó una serie de teorías, en gran parte expurgadas de los elementos hereditarios y eugenésicos de la *desviación* negra, que condujeron hacia apreciaciones que profundizaron las explicaciones sociológicas y culturales de *problemas individuales*, tales como la teoría de E. Franklin Frazier en torno a la *debilidad* de la familia negra. Sin embargo, la vinculación del psicoanálisis con la crítica del Frente Popular del racismo tuvo su carácter específico.

El compromiso de Wright en este proyecto comenzó con dos psiquiatras blancos de la izquierda liberal: Benjamin Karpman y Frederick Wertham, así como con el sociólogo negro Horace Cayton. En abril de 1943, Karpman, un psiquiatra del Hospital de St. Elizabeth en Washington, D.C., que enseñaba en la Howard University para negros y que se consideraba “un especialista en minorías”, escribió a Wright invitándolo a que escribiera un artículo para *Harper's Magazine* que “podría tratar algunos temas como ‘La ciega ineptitud del hombre blanco para entender la psicología del negro’, en la que la ceguera es una barrera defensiva que él opone, mientras que el negro, cuando interactúa con los blancos, está también a la defensiva”. Entre las “calificaciones especiales” de Karpman para emprender un “estudio psicogenético sobre los problemas del negro”, mencionó su “íntimo contacto con esta gente durante los últimos 25 años, el cual dudo que muchos blancos hayan podido tener”, un contacto que Karpman “buscaba”, “alimentaba”, “cultivaba” y al cual “daba todo el brillo que podía”. En sus palabras finales a Wright, Karpman subrayó que “había identificado entre sus estudiantes a los Bigger Thomas mucho antes de que Wright pensara en escribir acerca de ellos”. Karpman también dijo a Wright que “probablemente nunca se habría involucrado con la psiquiatría si no hubiera sido por su intuición de que los neuróticos y los psicóticos en realidad son una minoría muy incomprendida. De manera similar, el criminal también ha sufrido abuso e incompreensión. Encontré que los homosexuales vivían una situación parecida”. Wright acudió a varias fundaciones y comités municipales para recaudar fondos y publicar los estudios de caso de Karpman de los criminales negros, estudios que Karpman concebía como el “paralelo científico de *Hijo nativo*”.<sup>29</sup>

Además, Wright entabló una relación con Frederick Wertham, un refugiado alemán (había cambiado el apellido Wertheimer), director de la Clínica de Higiene Mental de Bellevue y autor del estudio psicoanalítico sobre el matricidio, *Dark Legend* [Leyenda negra].<sup>30</sup> Como en el caso de Bigger Thomas, un “acto violento y destructivo parecía haber sido un punto de convergencia en las fuerzas constructivas de la personalidad” del protagonista. En Alemania, Wertham había observado el mal uso que Kraepelin y otros hacían de la psiquiatría para estigmatizar a los militantes de la izquierda y a los judíos.

Wertham trató a Wright, en parte, para ayudarlo a eludir el servicio militar en la Segunda Guerra Mundial, pero también para asistirlo en una intervención desafortunada en el sistema penitenciario de Nueva Jersey. En junio de 1944, Wertham presentó *Un factor inconsciente en Hijo nativo* durante la reunión anual de la Asociación Americana de Psicopatología. De acuerdo con Wertham, el proyecto era único dado que “nunca antes se había realizado un estudio psicoanalítico de una creación literaria basado en la observación psicoanalítica de su autor”.

Horace Cayton, coautor, con St. Clair Blake, de *Black Metropolis* [Metrópolis negra], fue otra figura que buscó casar a Freud con la sociología de izquierda. La honestidad de Cayton acerca de cómo el racismo lo afectó personalmente le granjeó el cariño de Wright. Considerando que el *miedo* era la emoción fundamental que orientaba la personalidad y las emociones del negro, Wright escribió, “Me agrada Horacio porque cuando se asusta lo admite como yo”. De acuerdo con Wright,

Ninguno de nosotros quiere creer que el miedo, ese miedo que yace tan profundamente dentro de nosotros que no nos damos cuenta, es la emoción dominante en el negro de Estados Unidos. ¿Pero qué si tenemos miedo y lo sabemos, y sabemos qué lo causó? ¿No podríamos aprender a contenerlo y a convertirlo en conocimiento valioso? Pero tenemos miedo y no queremos admitir que lo tenemos; duele si lo hacemos; así que lo abrazamos, pensando que así lo hemos matado. Pero aún vive y se manifiesta sigilosamente en el disfraz que se llama la risa negra.

Wright exhortó a sus compañeros negros a encarar el miedo de explorar los efectos psicológicos y emocionales de la opresión racista. Llamó a este proceso “la conquista de nosotros mismos”.

La amistad entre Wright y Cayton estuvo marcada por un intenso interés en las reflexiones teóricas del psicoanálisis para el negro. Cayton escribió a Wright,

Me gustaría hablar contigo a profundidad acerca de todo el problema del psicoanálisis. Sobre todo, quisiera discutir en torno a cuál es la roca viva de la existencia y la estructura de personalidad del negro, su condicionamiento psicológico temprano en la familia o la respuesta a su subyugación. Mi intuición es que están curiosamente mezclados, pues uno refuerza al otro y produce los resultados más devastadores. Sin embargo, quisiera poder hablarlo contigo más extensamente. No está en la literatura y pienso que podríamos hacer una gran contribución si logramos expresarlo.

En *Una aproximación psicológica a las relaciones de raza*, Cayton también teorizó sobre “el complejo de culpa-odio-miedo” de los blancos: “El blanco sufre de la psicosis del opresor, del miedo a que habrá una retaliación por parte de aquellos a los que ha humillado y torturado”.<sup>31</sup>

Cayton se sometió a un largo análisis con la doctora Helen V. McLean, una mujer discapacitada, defensora prominente de la inclusión del psicoanálisis en las discusiones de las relaciones de raza. A través de McLean, Cayton organizó una conferencia de Wright en el Instituto Psicoanalítico de Chicago sobre la utilidad del psicoanálisis para entender

el miedo y el odio en el negro. Refiriéndose a su propio análisis, Cayton escribió que comenzar con la idea de la raza había sido un “lugar común conveniente”, una racionalización de la inadecuación personal, un “medio de evitar un estudio más profundo”, pero había concluido que la raza lo había conducido “hasta el centro de su personalidad” y que “conformaba el corazón de sus inseguridades”. “Creo que debí de haberlo mamado con la leche de mi madre”, agregó.<sup>32</sup>

El psicoanálisis también proporcionó a Cayton y a Wright el lenguaje y los conceptos necesarios para explorar el impacto del racismo en la sexualidad y en la vida familiar afroamericana. El ideal (blanco, de clase media) dominante de la familia tenía sus raíces en el “culto de la verdadera feminidad”. El racismo blanco fue un componente esencial en este culto. Los negros eran denigrados y asociados con lo profano, mientras que las mujeres blancas eran colocadas en un pedestal. En términos freudianos, esto proyectó al blanco como un protector de la virginidad, mientras que el negro fue sobresexualizado y por tanto era necesario castrarlo. Wright sentía que el negro había internalizado este racismo castrándose a sí mismo antes de tener que sufrir a manos de otros. En 1943, Wright, en su viaje al Sur con Cayton en un tren Jim Crow, insistió en que comieran en el vagón-restaurante. El camarero blanco los sentó al fondo, en la peor mesa, y corrió una cortina alrededor de ellos de manera que nadie los viera. Su mesero, no obstante, era negro. Después de comer, Wright comentó a Cayton a propósito del mesero: “¿Pudiste echarle un ojo cuando hablaba con el camarero?... Pobre diablo, su voz subía dos octavas y sus testículos debieron habersele sumido dos pulgadas en el estómago... Hace eso para emascularse, para hacerse un poco más femenino, menos masculino, más aceptable para el blanco”.<sup>33</sup>

El deseo de Wright de redimir la masculinidad negra no puede reducirse al sexismo; más bien, debe situarse en el contexto de la bisexualidad, en el sentido freudiano del término, que atribuye tendencias homosexuales a ambos sexos. En el cuento de Wright *Man of All Work* [Hombre de usos múltiples] (1957), el héroe, Carl, solía ser cocinero en el ejército, pero ahora está muy ocupado cuidando de su hijo recién nacido y de su esposa enferma, y el único empleo disponible para él es como criado. Para alimentar a su familia, Carl se viste de mujer y consigue un trabajo de sirvienta. No solo se vuelve invisible como hombre negro, sino también como mujer, como nos enteramos en el momento en que el hombre de la casa intenta violarlo. El clímax de la historia ocurre cuando la esposa de su patrón lo obliga a darle un baño, forzándolo así a mirar el cuerpo desnudo de una mujer blanca. Al final, la familia entera de Carl compuesta por el recién nacido, por un niño de 6 años y una esposa enferma, llora al unísono. Carl se une al llanto: “¡Cristo! Si todos lloran así me van a hacer llorar”. Y luego se escucha un creciente gemido de *blues*, “Oooouuwa”. Como en el caso de Tyree, la figura paterna del Sur negro en la última novela de Wright, *The Long Dream* [El largo sueño], el padre

aparecerá habitualmente castrado; por ello siempre necesitamos apreciar los elementos femeninos o maternales en su carácter que están motivados por el amor a la familia y no solo por el miedo a la intimidación blanca.

En 1945, Wright se unió a Wertham en la apertura de un centro terapéutico de bajo costo, la Clínica Lafargue en Harlem, nombrada en honor a Paul Lafargue, el socialista afrocubano yerno de Karl Marx. La clínica, un experimento pionero en “terapia de masas”, cobraba 25 centavos por hora y los psiquiatras trabajaban gratuitamente. Ralph Ellison la llamó “el intento nacional más exitoso de proporcionar psicoterapia a los desfavorecidos”, y “una de las pocas instituciones dedicadas a reconocer la total implicación de la vida negra en los Estados Unidos”. El general Omar Bradley, director de la Administración de Veteranos, recomendó la Clínica Lafargue a todos los veteranos, independientemente de su raza. Wright escribió una gran cantidad de artículos para promocionar la clínica, incluido *La psiquiatría llega a Harlem*, en el que habló de “los conflictos psicológicos [de los negros] creados artificialmente”.<sup>34</sup> De acuerdo con Wright, los “fuertes conflictos de personalidad fueron engendrados en los negros por el sabotaje continuo de sus aspiraciones democráticas en cuanto a vivienda, empleo, educación y movilidad social, creando así un ambiente de ansiedad y tensión que fácilmente inclina la balanza emocional normal hacia la neurosis”. Wright, quien representaba la “perspectiva social psicoanalítica que promovía que el cambio en el ambiente social puede afectar la psique negra, y lo hará”, se refirió a la clínica como “la ampliación del concepto mismo de psiquiatría hacia un nuevo campo, la aplicación de la psiquiatría a las masas. Freud puesto de cabeza”. La ubicación de la clínica en el sótano de la Iglesia Episcopal de St. Philip llevó a Wright a imaginarla como una institución *clandestina*.

Ralph Ellison también estuvo íntimamente comprometido con la clínica. Nacido en la ciudad de Oklahoma, Ellison se mudó a Nueva York en 1937, donde encontró trabajo como empleado del psicoanalista Harry Stack Sullivan. Este, como Karen Horney y Erich Fromm, era un *neofreudiano*; es decir, estaba de acuerdo con Wilhelm Reich cuando este insistía en que el psicoanálisis necesitaba situarse en el contexto de las condiciones sociales y culturales, de la memoria y de la historia en última instancia.<sup>35</sup> Como Wright, Ellison explicó la psique negra en términos de la Gran Migración Negra a las ciudades del norte. Los trastornos psicológicos perceptibles entre los afroamericanos, pensaba, enmascaran energías intelectuales que están reprimidas a causa de la opresión sureña. El negro del Sur, que posee una intuición acerca de la naturaleza ilógica de su posición inferior, aparece como un histérico. Cuando se moviliza al Norte, “su familia se desintegra, su Iglesia se divide, la sabiduría de su pueblo es descartada bajo la lógica equivocada de que no tiene aplicación en la vida urbana”, pero también experimenta una “rápida elevación intelectual”, un chorro energético que toma la forma de tensión nerviosa o de ansiedad. En septiembre de 1944 Ellison escribió a Wright: “Escuché el

rumor de que estabas neurótico de nuevo; primero fue Bigger y ahora tú. ‘Si no puedes controlar a un negro, llámalo loco’, ya conoces la técnica”.

En *Harlem Is Nowhere* [Harlem está en ninguna parte] (1948), Ellison expresó su esperanza de que la Clínica Lafargue pudiera dar forma al proyecto general de la emancipación afroamericana. Escribió que el panorama callejero de Harlem se parecía al mundo interno devastado de muchos afroamericanos:

[...] una ruina en la que muchos de sus aspectos ordinarios (sus crímenes, su violencia casual, sus edificios desmoronándose, con zonas tapizadas de basura, pasillos malolientes y habitaciones invadidas de alimañas) son indistinguibles de las imágenes distorsionadas que aparecen en los sueños que, como asaltantes que acechan en pasillos solitarios, estremecen la mente despierta con significados ocultos y amenazadores.

Los ciudadanos de Harlem habitan una tierra-de-nadie social, geográfica y psicológica en donde

[...] se sienten alienados y la totalidad de sus vidas se ha reducido a la búsqueda de respuestas a preguntas como: ¿Quién soy?, ¿qué soy?, ¿por qué soy? y ¿dónde? Significativamente, en Harlem, la respuesta al saludo “¿Cómo estás?” con frecuencia es “En ninguna parte”, una frase tan reveladora de una actitud tan común que ha sido reducida a una expresión aparentemente trivial.

De acuerdo con Ellison,

[...] la frase “en ninguna parte” expresa el sentimiento con el que cargan muchos negros de no tener un lugar estable o reconocido en la sociedad. La propia identidad vaga a la deriva en una realidad caprichosa en la cual incluso los supuestos más comúnmente asumidos son cuestionables. Se “es”, literalmente, pero no se “está” en ninguna parte; se deambula confundido en un gueto laberíntico como una “persona desplazada” de la democracia americana.

En contraste con la devastación que encontró en las calles de Harlem, Ellison reivindicó la importancia de la clínica, “que trasciende su gran valor como un centro de psicoterapia; representa una extensión subterránea de la democracia”.

La Clínica Lafargue tuvo amplios alcances. En las entrevistas individuales, los tests del mosaico de la personalidad\* y las observaciones grupales, los psiquiatras en la clínica encontraron que la segregación tuvo como resultado que los niños negros desarrollaran sentimientos de inferioridad, inseguridad, alienación, y alimentaran sentimientos inculcados de racismo y prejuicio entre los niños blancos. Después del estudio, Wertham concluyó que la segregación era un “problema masivo de salud pública”; creaba “en la mente del niño un conflicto insoluble”.<sup>36</sup> El estudio, junto con la investigación de los doctores Kenneth y Mamie Clark, fue más tarde fundamental para los abogados de NAACP [National Association for the Advancement of Colored People] que se basaron firmemente en la evidencia psicológica en el juicio de Brown *versus* el Consejo de Educación [de Topeka].† A largo plazo, la experiencia de la clínica, vinculada a la decisión de integración de la Suprema Corte, marcó un momento imborrable al situar el

freudismo en la memoria afroamericana tal como existe hasta el día de hoy.

Así pues, el Frente Popular proporcionó el contexto necesario para un segundo gran Freud político en la historia afroamericana. Mientras que el nuevo negro\* de la década de 1920 todavía poseía elementos para valerse por sí mismo, la insistencia del Frente Popular en la integridad, e incluso en la superioridad moral, de una cultura de clase baja, fomentó un nuevo sentido de equidad, pero no como una concesión sino como algo presente desde siempre. Esto cambió el énfasis de la memoria afroamericana de los logros culturales del pasado a la devastación que la esclavitud y el racismo habían producido. Un giro en el fundamento de clase de la lucha por la libertad fue clave en este cambio. La inclusión de las clases bajas y de la cultura folklórica no solo cimentó la identidad afroamericana con mayor solidez que antes; también la hizo más profunda. Esta profundidad, que reflejó una especie popular de freudismo sociológico y político, puede verse en términos de sexualidad y agresión. Por una parte, validó la lucha afroamericana por una vida sexual plena y por una vida familiar en el contexto del racismo; por otra, la centralidad de la agresión, el conflicto e incluso la violencia en la historia afroamericana fueron admitidos en la conciencia. De esta forma, a diferencia del Freud del Renacimiento de Harlem, que siempre estuvo consciente de su *dualidad*, el Freud del Frente Popular contribuyó a inspirar la lucha de vida o muerte en contra de la cultura dominante. En verdad, el psicoanálisis fue tan importante para la cultura afroamericana de la izquierda de la década de 1940 que el Frente Popular posterior podría pensarse en términos freudomarxistas y no solo marxistas.

Como ya hemos visto, el *blues* ayuda a aclarar el contexto en el cual el proyecto de la memoria afroamericana pudo germinar. La atención al *blues* demuestra, sobre todo, el modo en que el colectivismo del Frente Popular, casi a pesar de sí mismo, estaba generando una nueva aproximación potencialmente radical a la subjetividad individual y no solo en la conciencia de grupo: los historiadores del *blues* insisten con frecuencia en que no hay tal cosa como el *blues* en sí, sino que existe el *blues* de Ma Rainey, el de Blind Lemon o el de Willie Johnson.<sup>37</sup> Durante el período del Frente Popular, el nuevo énfasis, cada vez más refinado, en la voz individual acompañada solo de la armónica, del banjo o la guitarra, expresó las cualidades irrepetibles del individuo único, como lo hicieron también las transiciones entre escalas (pentatónica y heptatónica), el arrastrar o hacer saltos con la voz, los falsetes, la síncopa que acentuaba los tiempos débiles o fuera de pulso, las introversiones oscuras de los tonos menores y la ejecución improvisada, informal e imposible de reproducir ante un público masivo. Una nueva conciencia centrada en el *jazz*, en el expresionismo abstracto y el existencialismo, así como en el psicoanálisis, estaba en proceso de nacimiento, y Wright le siguió el rastro hasta su traslado y mudanza a París en 1946, donde se gestaba el tercer Freud afroamericano y afrocaribeño.

## EL FREUD DEL ATLÁNTICO NEGRO

En *Black Jacobins* [*Los jacobinos negros*] (1938), C.L.R. James luchó por entender cómo Toussaint L'Ouverture, quizá el libertador más grande de la Era de la Revolución, había perdido el apoyo de su pueblo. James escribió, “reconociendo la cuestión de la raza como la cuestión política y social que en verdad era”, “intentó manejarla de una forma puramente política y social”. La falla de Toussaint en la captación de las emociones de los exesclavos “fue un gran error”, continuó James, “una falla de iluminación, no de oscuridad”.<sup>38</sup> Detrás de las reservas de James hacia Toussaint estaba la tragedia autoinfligida de la Revolución rusa. Como figura líder de la Cuarta Internacional (trotskista), James creyó que la revolución se había desintegrado en el estalinismo porque los bolcheviques habían perdido contacto con la experiencia subjetiva de los pueblos soviéticos.

Detrás de la tercera encarnación de Freud en la historia afroamericana, el Freud anticolonial o, como yo sugiero llamarlo, el Freud del Atlántico negro, se produjo una profundización de la conciencia de la subjetividad. Incluso más que sus dos grandes predecesores, es decir, el Freud del Renacimiento de Harlem y el Freud del Frente Popular, el Freud anticolonial fue una figura transnacional que surgió de una comunidad diversa de africanos, afroamericanos y caribeños insurgentes e intelectuales de izquierda formada en París después de la Segunda Guerra. Incluía a Richard Wright, Chester Himes, James Baldwin, Frantz Fanon y C.L.R. James, así como a intelectuales franceses como Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Memmi y Octave Mannoni. Fueron igualmente importantes los intelectuales panafricanos de Londres como George Padmore; sudafricanos como Peter Abrahams, así como representantes de la *Négritude* como Amílcar Cabral y Leopold Senghor. Estos pensadores, influidos profundamente por el existencialismo, expusieron la idea psicoanalítica del inconsciente, entendiéndola a través de la proyección, la identificación proyectiva y los conflictos y defensas intersubjetivas. Por más diversos que fueran, el resultado de sus esfuerzos a largo plazo formó uno de los grandes paradigmas del mundo de la posguerra: las relaciones de dominación antagónica sí mismo/otro ejemplificadas en el antisemita y el judío (Sartre), el colonizador/el colonizado (Fanon, Memmi, Mannoni), el sexismo (Beauvoir), el sujeto cognoscente/el objeto de conocimiento (Foucault), el racismo (Stuart Hall) y el orientalismo (Edward Said).

El Freud anticolonial surgió contra el contexto del imperialismo, un poderoso concepto sociohistórico de izquierda. En 1935, la invasión italiana de Etiopía provocó que los afroamericanos pensarán el racismo estadounidense como un ladrillo más en la construcción del sistema global del colonialismo “racializado”. En 1936, la Guerra Civil española llevó la bota fascista a las colonias españolas norafricanas. La Segunda Guerra Mundial fue librada por dos poderes que se decían anticoloniales, los Estados Unidos y la

Unión Soviética, en contra de imperios expansionistas, la Alemania nazi, la Italia fascista y el Japón imperial. Conforme la guerra iba llegando a su fin, el presidente Roosevelt se propuso dismantelar los imperios francés y británico. Muchos afroamericanos esperaban que la posguerra llevara al fin de las Leyes Jim Crow. Entre algunos hechos fundamentales para la comunidad afroamericana, íntimamente vinculados con las expectativas del fin de la segregación racial, están el momento en que los líderes de la independencia de la India se negaron a pelear en contra de los nazis sin una promesa de independencia, o cuando estallaron los movimientos de liberación nacional africana y caribeña, o cuando la prensa británica suspendió la libertad de prensa nigeriana. Fue igualmente poderoso, aunque menos consciente entre los afroamericanos, el conocimiento de una nueva expresión contemporánea del odio racial: el asesinato de seis millones de judíos europeos.

La victoria de los Aliados vio los inicios del final del colonialismo, pero también el comienzo de la Guerra Fría. En lugar de entender el mundo de la posguerra como el de la liberación de los pueblos oprimidos y estigmatizados racialmente por tanto tiempo, las élites estadounidenses lo entendieron como una lucha entre el comunismo y la libertad. De acuerdo con la teoría de la modernización, el paradigma dominante en los Estados Unidos de la Guerra Fría, integrado por el racismo, el nazismo y el comunismo, eran formas igualmente importantes de inmadurez, síntomas de un retroceso individual o cultural o incluso de una *patología* en el camino hacia el comportamiento racional, autocentrado y orientado al mercado. En particular, un nuevo lenguaje académico o grupo de términos tales como *prejuicio*, *estereotipo*, *relaciones intergrupales* y *autoestima* surgió para describir el racismo. El judaísmo, como se explorará en el próximo capítulo, fue subsumido en una nueva síntesis *judeocristiana* o *axial*, contrapuesta al nazismo o comunismo *ateos*. Freud fue empleado en la síntesis de la Guerra Fría como un supuesto crítico de las ideas utópicas y como defensor de la *madurez*. El *jazz*, el *bebop* y el *blues* se convirtieron en joyas resplandecientes incrustadas en la armadura del anticomunismo de la Guerra Fría, de la misma forma como Louis Armstrong recorrió la Costa Dorada como la Voz de América y Dizzy Gillespie recorrió el Medio Oriente con una orquesta interracial. “Esperamos ser el modelo”, explicó el secretario de Estado Dean Rusk.

Entre tanto, el desafío más prometedor para el consumismo de la Guerra Fría no vino de un comunismo ya amplia y anteriormente desacreditado, ni tampoco del psicoanálisis, sino del radicalismo artístico, incluida la música como el *blues*, el *jazz*, el *bebop* (la semilla del tercer Freud afroamericano) y del existencialismo. Como teoría de la libertad, la elección y la contingencia humana, el existencialismo había surgido contra el entorno de la derrota, la resistencia y colaboración de Francia. Sartre llamó al existencialismo un “individualismo de izquierda”, que representó el modo en que el pensamiento izquierdista

se había desplazado, aunque sutilmente, de la preocupación del Frente Popular por la igualdad hacia la preocupación de la posguerra por la libertad. El existencialismo se basó en la concepción francesa del sujeto o del *cogito*, originada en Montaigne, Pascal y Descartes; una concepción que era débil o estaba ausente en el pensamiento filosófico angloamericano. Con su legado en mente, Sartre criticó al freudismo porque parecía analizar la conciencia desde lo externo, como si fuera una *cosa* objetiva y no algo interno. No obstante, la lectura sartreana de Freud era ambigua, oscilaba entre un rechazo y una reformulación fenomenológica. Lo que el freudismo aportó al existencialismo, así como lo había hecho con el Renacimiento de Harlem y el Frente Popular, fue el sentido del peso del pasado, es decir, de la psicología profunda. Frantz Fanon, nuestro ejemplo principal de este tercer momento en las relaciones del freudismo y la memoria afroamericana, dio cuenta de esto y se propuso sintetizar al sujeto existencialista y al inconsciente freudiano en su concepción históricamente encuadrada del *complejo racial*.

Fanon, a quien Edward Said llamó el “descendiente más polémico de Freud”, alcanzó su madurez durante los inicios de la terrible violencia de la guerra. Nacido en 1925 en una familia negra de clase media de la Martinica, fue un hombre intensamente consciente de su raza, pero también arraigado profundamente en la identidad francesa (alsaciana) por su clase y educación. Vivió sus primeras experiencias evidentes de intolerancia a causa de las tropas de Vichy en Martinica después de la caída de Francia en 1940. Fanon respondió enlistándose en las fuerzas francesas libres a pesar de que las encontró después igualmente racistas. Al mismo tiempo, cayó bajo el hechizo de su profesor de liceo y mentor en Martinica, Aimé Césaire, fundador del movimiento de la *Négritude*. Después de la guerra, Fanon se formó como psiquiatra en Lyon y luego ejerció la profesión en Argelia, en cuya revolución participó. Como producto de la sacudida extraordinaria a la que la historia mundial sometió a los colonizados en la posguerra, Fanon intercambió identidades regularmente durante su corta vida, desde el francés de la Martinica hasta el argelino, desde el panafricano hasta el nuevo humanista universal, pero nunca perdió su extraordinaria sensibilidad al insulto racial.

El elemento psicoanalítico original en el pensamiento de Fanon era la idea de que el inconsciente puede servir como fuerza revolucionaria. Esta idea se basaba en la *Interpretación de los sueños*, e ignoró la complejidad posterior de la teoría freudiana de la memoria, así como la elaboración de la teoría estructural del psiquismo. De hecho, Fanon derivó su idea original del inconsciente menos de su formación profesional que del surrealismo, el radicalismo artístico, el *blues* y el *jazz*, y de sus antecedentes en la *Négritude*. Aun cuando fue influida por el Harlem del Renacimiento, la *Négritude* sostuvo la convicción de que el logro de la subjetividad genuina por parte de la raza oprimida debía pasar por el reconocimiento de la degradación, una reflexión que ya

hemos visto en Wright. En su gran poema de 1939, *Cahier d'un retour au pays natal* [*Cuaderno de un regreso al país natal*], Césaire describe el sol caribeño como algo venéreo y enfermo, y retrata a la Martinica como *escrofulosa* y todavía acechada por los gemidos lastimeros en los cascos de los barcos de esclavos. Evocando monstruosas sodomías, prostituciones, hipocresías, la patética cobardía y los “entusiasmos sibilantes”, el poeta describe a los martiniqueses como una raza de “lavadores de platos sin valor propio” que “nunca han inventado nada”. En sus palabras finales, evocadas por Fanon, Césaire describe el pasado afroamericano como el gran “hoyo negro” (*le grand trou noir*) en el cual el poeta espera ahogarse (*se noyer*).

El surrealismo, “el arma que hizo estallar el lenguaje francés”, como Césaire lo denominó, se basaba en la idea de que las huellas inconscientes del pasado que no solo podían tomar la forma de lugares físicos, sino también de vecindarios urbanos e incluso de comportamientos y prácticas subalternas, tuvo un potencial revolucionario. En 1941, André Breton, recluido en la Martinica por el gobierno de Vichy, descubrió el poema de Césaire y le reconoció haber revitalizado el surrealismo después de que el estalinismo le había asestado un golpe casi mortal. Breton escribió que el surrealismo “está aliado con la gente de color... ya que estuvo de su lado en contra de todas las formas de imperialismo y de bandidaje blancos... Ambos anhelan la abolición de la hegemonía de lo consciente y de lo cotidiano”. Césaire, en cambio, pensó el surrealismo como un “proceso de desalienación”, capaz de revivir al albatros baudelairiano torturado del yo colonizado, enfermo de “miedo, complejos de inferioridad, ansiedad, servilismo, desesperación y humillación”, pero todavía capaz de sublimidad poética. Fanon citó las palabras de Césaire al inicio de *Piel negra, máscaras blancas* (1952), su primer libro, y describió también su propio proyecto como “desalienación”.<sup>39</sup> El surrealismo, no obstante, fue similar al *blues* en el sentido de que proporcionó un acceso al proceso inconsciente o primario de los actos de habla, de la teoría social y de la acción política; en otras palabras, aportó un recuento subjetivo, estructurado y colectivo del pasado.

El pensamiento de Sartre, aunque no se preocupaba explícitamente por la memoria, proporcionó a Fanon un modelo agonista. Para él fue central el ensayo de Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía* (1946), una respuesta no solo al antisemitismo francés, sino también al nazismo y a los campos de concentración. En su aguda reseña acerca del carácter intersubjetivo del antisemitismo, que Fanon aplicó al racismo, dice: “Experimentamos nuestro inaprensible ser-para-otros bajo la forma de la *posesión*. Yo estoy poseído por el Otro; la mirada del otro viste la desnudez de mi cuerpo, lo hace nacer, lo esculpe, lo produce como *es*, lo ve como yo nunca podré verlo”.<sup>40</sup> La obra de Freud proponía que los orígenes de la experiencia de ser poseído por el otro se encontraban en la infancia, pero también en los efectos persistentes de las experiencias traumáticas de la prehistoria. Fanon comprendió este punto, pero sustituyó la *historia* de

la esclavitud y el colonialismo por la prehistoria de Freud. Para Fanon, como para Freud, tanto la memoria individual como la colectiva estaban compuestas por estratos más tempranos; vericuetos, túneles y madrigueras que no habían desaparecido en el curso del tiempo, a pesar de que sobre ellas se hubieran construido nuevas estructuras que hacían a las antiguas inaccesibles a la conciencia. Tanto Fanon como Freud se veían como arqueólogos con mentalidad histórica, que desenterraban los vestigios de los estratos tempranos, y estos no eran tanto los restos de civilizaciones primitivas cuanto catástrofes primitivas, catástrofes que habían permanecido “activamente vivas en un mismo momento e... incapaces de resolución”.<sup>41</sup> No obstante, para Fanon, estas catástrofes eran la invasión francesa, la captura y la brutal violación sexual y económica de las islas del Caribe. Fanon creía que desenterrar estas catástrofes era la clave para transformar lo que Wright había llamado *confusiones negativas, huidas, frenesí*, en la autoridad ordenada de un pasado superado. Gracias a que el freudismo proporcionó un sentido de cómo podía lograrse, Fanon insistió en *Piel negra, máscaras blancas* (1952), en que “solo la interpretación psicoanalítica del problema negro podía revelar las anomalías del afecto responsable de la estructura del complejo” racial.

El carácter cambiante del psicoanálisis durante las décadas de 1930 y 1940 también permitió la reconstrucción que Fanon hizo de la memoria racial. La experiencia de la guerra y el horrible descubrimiento de los campos de concentración, así como el descubrimiento de los propios orígenes en las nuevas naciones entre holocaustos imperiales y captura de esclavos, parecía tener más en común con un asesinato primigenio que con un contrato social promovido por los teóricos de la modernización de la posguerra. Fanon, que escribió tras la Segunda Guerra, describió el mundo colonial como un “vasto campo de concentración”, lo que registraba el impacto traumático del Holocausto.<sup>42</sup> Igualmente patética fue la resonancia, modulada en términos freudianos, que había entre el dueño patriarcal de esclavos y el dictador moderno. El psicoanálisis tenía mucho qué decir sobre el modo en que la mente individual podía ser sometida, reducida a la vileza y la servidumbre, no solo por medio de la privación económica o la conquista extranjera, sino desde dentro, como había ocurrido en la Alemania nazi y en la Unión Soviética, tanto como en las colonias, y también, como dijeron algunos, en los mismos Estados Unidos por los blancos de clase media. Finalmente, un subgrupo entre los psiquiatras se estaba identificando con los internos, los pacientes y otros grupos subordinados, lo cual anticipó el movimiento de la antipsiquiatría de los sesenta asociado a figuras como R.D. Laing y David Cooper. Fanon fue uno de ellos. Después de haberse convertido en psiquiatra en 1951, trabajó en el hospital de Saint-Alban, en el sur de Francia, un famoso centro de la resistencia, con el psiquiatra catalán François Tosquelles, defensor destacado del “socioanálisis”, que reclutaba a los pacientes y a su personal en contra de la psiquiatría institucional, lo que, otra vez, ponía el énfasis en el papel que las

luchas de poder jugaron en la excavación del inconsciente.

La transformación del psicoanálisis en una teoría de la relación madre-bebé durante la década de 1930 también contribuyó al proyecto de la memoria al promover la reconsideración de la relevancia del freudismo en contextos no occidentales, donde muchos creían que el complejo de Edipo estaba ausente. En su lugar, apareció la madre preedípica representada comúnmente por el grupo natal. El libro *Œdipus Africain* [Edipo africano] de Marie Cécile y Edmund Ortigues, publicado en 1962 tras varias décadas de trabajo, sostuvo que en Senegal “la culpa no aparece como tal... sino bajo la forma de una ansiedad de ser abandonado por el grupo, de una pérdida del objeto”.<sup>43</sup> El trabajo de Ortigues propuso que la relación con la madre implicaba preocupaciones anticoloniales como el origen, las raíces y los inicios, como sugiere el término *madre patria*. Estos temas se condensaron en el salto inspirado que dio Fanon con *Piel negra, máscaras blancas* (1952), que se basó en *La névrose d’abandon* (1950) [*La neurosis de abandono*], el trabajo de la psicoanalista suiza Germaine Guex, para ilustrar los efectos catastróficos de los traumas tempranos, la “racialización” de los apegos más tempranos, el impulso por encontrar un hogar o una identidad y el papel del grupo natal en la *cura* de las deformaciones causadas por el colonialismo. El corazón del síndrome de abandono descrito por Guex era el sentimiento de nunca haber sido verdaderamente querido de niño. De acuerdo con Fanon, el sentimiento resultante de decepción, traición y devaluación del yo describía perfectamente al colonizado, para quien Francia había sido una madre querida que no había mostrado ningún interés en su progenie maldita.

Detrás del sentido en que Fanon entiende el poder colonial, como una madre negligente y con frecuencia cruel, subyace el *pathos* de su entera contribución a la memoria afroamericana y afrocaribeña. Evocando a Horace Cayton cuando describió el racismo como un componente de la “leche materna”, Fanon definió el anhelo del colonizado negro por ser blanco o por poseer blancura como si se tratara de una *lactificación*, o del deseo de ser adecuado y finalmente amamantado con el líquido blanco y cálido. Más tarde, en *Los condenados de la tierra* (1961), comparó el poder colonial francés que dice a los argelinos que nunca serán capaces de autogobernarse, con una madre malévola e intrusiva que pretende ayudar *protegiendo* a sus perversos hijos para que no den rienda suelta a sus instintos. Fanon escribió con ironía que “la madre colonial protege al niño de sí mismo, de su yo, de su fisiología, de su biología y de su infortunio ontológico”. Esto se convierte en una doble atadura, según reporta un paciente: “Todo lo que necesitaba era madurar e ir a servir a mi madre patria adoptiva en el país de mis ancestros para que me preguntara si no había sido traicionado por todo cuanto me rodeaba, pues los blancos se negaban a aceptarme como uno de los suyos y los negros prácticamente me repudiaban”. En el resumen del propio Fanon: “Los otros lo han traicionado y lo han frustrado y aun así es solo gracias a esos otros que él espera que su

suerte mejore”.

La evocación de Fanon de la madre para explicar la experiencia colonial de abandono y de negligencia se basó en el momento preedípico del freudismo, pero Fanon también utilizó la *edipización* freudiana de la idea hegeliana de la relación amo/esclavo para pensar la amenaza de castración omnipresente en el orden colonial. El tema de la castración no solo fue importante porque permeaba la sexualidad, sino porque mostraba cómo el colonialismo supuso un sometimiento *interno* a la amenaza inminente del padre francés. Y así como lo preedípico presupone lo edípico, el miedo a la castración del sujeto colonizado suponía la experiencia anterior de haber sido abandonado o no querido. La horrenda expresión del niño blanco que grita, “¡Sucio negro!” o simplemente, “¡Miren, un negro!”, encierra al negro en una “cosificación aplastante” en parte porque resuena con una herida temprana.<sup>44</sup> Al hablar autobiográficamente del antillano que va a Francia a estudiar, Fanon evocaba la carga de un pasado no superado:

Tenía que conocer los ojos del blanco. Cargaba con un peso poco familiar. En el mundo blanco, el hombre de color se encuentra con dificultades en el desarrollo de su esquema corporal... Era impactado por los tam-tams, el canibalismo, la deficiencia intelectual, el fetichismo y los defectos raciales... Me sentía ajeno a mi propia presencia... ¿Qué más podía ser eso para mí sino una amputación, una extirpación, una hemorragia que me salpicaba todo el cuerpo con sangre negra? Estoy sobredeterminado desde afuera... Estoy fijado.<sup>45</sup>

Los recuerdos de Fanon resuenan con la explicación de Toomer del inconsciente racial y con la consideración sartreana de la mirada, pero también con la exploración freudiana de la catástrofe primaria. Sin embargo, para Fanon, la consideración de Freud también evocó la importancia de la raza para el sexo, algo fundamental en el Freud poscolonial. Como en la descripción freudiana del descubrimiento de la diferencia sexual en la niña, el recuento de Fanon del descubrimiento colonial de la raza, una experiencia que impacta de pronto y que, con frecuencia, pero no necesariamente, es visual, apunta a la creación de un nuevo mundo impregnado de dicotomías jerárquicas: negro/blanco, hombre/mujer.<sup>46</sup> En Freud, el descubrimiento de la diferencia sexual sigue un camino distinto en niños y en niñas; en Fanon, la raza tiene diferentes significados para blancos y para negros. El descubrimiento *blanco* de la raza es análogo a la revelación *en el niño* de la diferencia sexual: la raza no es un hallazgo súbito sino un proceso insidioso que perturba y distorsiona la humanidad de la persona blanca. En contraste, el descubrimiento de la raza en el negro es todo un impacto: “¡Miren, un negro!”, es análogo al descubrimiento *en la niña* de la diferencia sexual y tiene como resultado la instalación de una ansiedad permanente, es decir, ontológica. Los horrores del orden colonial se traducen en devastación psíquica. Albert Memmi resume el pensamiento de Fanon de la siguiente manera: “la guerra iniciada por el blanco en contra del negro también produce una guerra del negro en contra de sí mismo, una guerra que es quizá más destructiva porque se libra irremediabilmente desde dentro”.<sup>47</sup> Esta reflexión produjo algunos de los pasajes más

conmovedores de Fanon que resuenan con el cambio radical en la memoria afroamericana que ocurrió en las décadas de 1930 y 1940. Por ejemplo: “Vergüenza. Vergüenza y autodesprecio. Náusea. Cuando le agrado a la gente, me dicen que es a pesar de mi color. Cuando le desagrado, señalan que no es por mi color. De cualquier modo, yo quedo atrapado en ese círculo infernal”.<sup>48</sup>

Fanon, que como Wright se basó en el freudismo, situó tanto a la raza como a la sexualidad en el centro del pasado colonial. Para Fanon, no existía relación sexual en el mundo colonial que no estuviera distorsionada por la raza. La lucha frustrada del negro por su masculinidad y el respeto de sí mismo le hizo exigir de las mujeres negras que profesaran un “amor que fortaleciera y corroborara la asunción de la masculinidad en el hombre negro”. En palabras de Françoise Vergès, las mujeres negras a veces servían como “un espejo degradado para el hombre negro” en la obra de Fanon. “La recuperación de la... masculinidad herida ocurre a expensas de los deseos propios de la mujer”.<sup>49</sup> De manera análoga, el hombre negro que desea a la mujer blanca piensa: “Me caso con la cultura blanca, la belleza blanca, la blancura blanca”. “Cuando mis manos impacientes acarician esos senos blancos, toman la civilización y la dignidad blancas y las hacen mías”. Si se piensa que Fanon concibió la memoria colonial como algo atravesado por la sexualidad racializada, su ceguera ante el sexismo resulta sorprendente, especialmente si se tiene en cuenta que *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, se había publicado en 1949, tres años antes que *Piel negra, máscaras blancas*, y ambos están basados en el mismo modelo sartreano de dominación asimétrica. No sería sino hasta la publicación de *Psicoanálisis y feminismo* de Juliet Mitchell, en 1974, que el modelo freudiano que Fanon empleó habilidosamente contra la opresión racial sería aplicado a la dominación sexual.<sup>50</sup>

La comprensión de Fanon de la omnipresencia de la vergüenza y de la culpa en la relación amo/esclavo superó de tal manera a la de Wright que quizá podemos justificarnos al describirla como una nueva (tercera) fase en la construcción de la memoria. Más importante aún, el tercer Freud amplió el espectro de la memoria afroamericana de la esclavitud al colonialismo; de los Estados Unidos a América como un todo, y del *Occidente*, a Asia y África, transformando el pensamiento histórico y social al situar la lucha en contra de la esclavitud y el colonialismo en el centro del radicalismo moderno. Esto sin desplazar, sino más bien explicando, las luchas laborales que consumieron al Frente Popular. Aun así, esta tercera fase no se adapta a la dialéctica optimista de Hegel: para Fanon no hay trascendencia ni reconciliación como sí la había para Hegel. Sin duda el complejo racial había infligido en cada individuo *cicatrices narcisistas*, con demandas y reproches que interfieren con las posibilidades de amar. De acuerdo con Fanon, el “amor auténtico”, es decir, el amor de objeto en el sentido psicoanalítico, o el logro del estadio edípico, “permanecerá inalcanzable hasta que se

haya purgado el sentimiento de inferioridad”. Por ejemplo, una mujer negra se lamenta: “Debí haber querido casarme, pero con un blanco. Pero una mujer de color nunca será respetable a los ojos de un blanco. Incluso si la ama”. Fanon también habla del “miedo, la timidez, la humildad del hombre negro en sus relaciones con la mujer blanca, o en todo caso con cualquier mujer más blanca que él”.

La incapacidad de los sujetos colonizados para experimentar amor de objeto genuino refleja el intenso peso de un pasado no superado. Fanon, al hablar del personaje negro en una novela de René Maran, escribió: “A Jean Veneuse le hubiera gustado ser un hombre como el resto, pero sabe que su posición es falsa. Es un mendigo. Busca la condescendencia y el permiso en los ojos del blanco”. Para él está, y aquí Fanon retoma y profundiza a Du Bois, “el Otro”.<sup>51</sup> “El negro quiere ser como el amo”, continúa Fanon. “Por tanto, es menos independiente que el esclavo hegeliano. En Hegel, el esclavo desvía su atención del amo y la dirige hacia el objeto (es decir, al trabajo y en última instancia a la revolución). Aquí el esclavo dirige su atención hacia el amo y abandona el objeto”. “En el hombre de color hay un esfuerzo constante por huir de su propia individualidad, de aniquilar su propia presencia”, añadía Fanon, visiblemente dolido. Cuando escribía acerca del poder del pasado para penetrar en el presente, Fanon decía: “desde la parte más oscura de mi alma hasta la piel de mi mente, rayada como una cebrá, surge este deseo repentino de volverme blanco”.<sup>52</sup> James Baldwin, que conoció tanto a Fanon como a Wright en París, escribió: “Quizá... no tenemos idea de lo que es la historia o estamos huyendo de un demonio que hemos convocado. Quizá la historia no se encuentra en nuestros espejos, sino en nuestros repudios; quizá nosotros mismos somos el otro”.<sup>53</sup>

Por más insuperable que sea el pasado, la generación de Fanon logró tejer el existencialismo, el cosmopolitismo y la perspectiva poscolonial en una exploración más profunda de la memoria afroamericana. En 1953, un año después de haber terminado *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon escribió a Wright que “estaba trabajando en un estudio que comprende la amplitud humana (*portée*) de tu obra”.<sup>54</sup> Aun cuando nunca terminó el ensayo, estos dos hombres estuvieron en constante diálogo durante la década de 1950. En 1942, Wright había propuesto un símbolo generalizado para la identidad afroamericana, *el Intruso*, nutrido de las experiencias de culpa, estigmatización y exclusión siempre presentes en la construcción de naciones y de razas. El Intruso fue una figura para el *homo sacer*, la víctima proscrita pero que no merece el duelo en la antigua Roma. Los judíos en Alemania, como los esclavos fugitivos o las víctimas del linchamiento en los Estados Unidos, eran perseguidos y masacrados con regularidad; masacrados, no sacrificados, porque nunca habían alcanzado el estatus de libertad que caracteriza al ser humano. Aunque en el mundo moderno había posibilidad de trascendencia, puesto que el Intruso vive “muchas vidas en una sola vida” y aunque “nació en Occidente, no pertenece a ese mundo”.<sup>55</sup>

El cuento de Wright, *The Man Who Lived Underground* (1942) [El hombre que vivía bajo tierra], es la historia de un negro falsamente acusado de asesinato que vivía en el drenaje, observando la vida desde *abajo*, y es un brillante ejemplo del Intruso. Este es perseguido y excluido, pero esto funciona en parte gracias a los efectos de la catástrofe primaria. Entonces, a pesar de que la policía ha incriminado falsamente al héroe de Wright, él se acusa a sí mismo, “siempre intentando recordar el impacto gigantesco que había dejado una impresión persecutoria en su propio cuerpo y que no podía olvidar ni sacudirse, pero que había sido olvidada por la mente consciente”. Aun así, la lucha por la memoria da al Intruso lo que Du Bois llamó la *segunda visión del séptimo hijo*.

Los negros, conforme ingresen en nuestra cultura [explica el personaje de Wright], van a ir heredando los problemas que tenemos, pero con una diferencia fundamental: son Intrusos y van a *saber* que tienen estos problemas. Serán autoconscientes; estarán dotados con una doble visión, ya que como negros estarán *dentro* y *fuera* de nuestra cultura al mismo tiempo... Se convertirán en hombres psicológicos, como los judíos.<sup>56</sup>

La concepción de Wright de una doble visión se basa en la conciencia de Du Bois de ser minoría en una tierra dominada por blancos, pero esta imagen se ha hecho cada vez más global y más psicológica. No solo la otredad, sino el conflicto interno, la represión y la ausencia se han convertido en el problema detrás de la memoria. Esto puede verse en la descripción de Wright acerca de las élites de Asia y África en la Conferencia de Bandung de los Países no Alineados en 1955:

[...] hombres sin lenguaje... Es un lenguaje psicológico al que me refiero. Para estos hombres hay un *agujero* en su historia, una tormenta en su corazón que no pueden describir, un lapso de siglos cuyo contenido ha sido interpretado solo por los blancos occidentales: el tamaño de este país, su subyugación, la introducción del mando militar, de otro lenguaje, de otra religión; todos estos eventos existieron sin una interpretación... La élite no tiene vocabulario para la historia. Lo que le ha sucedido es algo de lo que todavía tiene que hablar.\*

Wright se preguntaba, ¿pueden aprender a hablar los pueblos traumatizados? Calvino y Lutero, “dos valientes insurgentes europeos”, encontraron sus voces, escribió Wright, gracias a “una estupenda introyección del símbolo religioso bajo el cual vivieron los hombres de su tiempo”. La esperanza de Wright era que “el mundo occidental irracional... de manera inconsciente y seguramente sin intención” había precipitado una introyección similar en Asia y África.<sup>57</sup>

Tanto Wright como Fanon estuvieron de acuerdo con que la *Négritude* era solo una medida provisional para la recuperación de la memoria afroamericana. Cuando Wright habló en París en el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros en 1956, frente a una audiencia que incluía a Aimé Césaire, Léopold Senghor, James Baldwin, Jean-Paul Sartre, Claude Lévi-Strauss y Fanon, confesó: “Tengo la sensación incómoda, cercana al temor, de que hubo un complemento históricamente decisivo entre la Europa militante blanca y cristiana, y una religión de culto ancestral de África”. Mientras que Sartre se había quejado de que las nuevas élites negras tuvieran que comunicarse en el lenguaje de

los colonialistas, Wright aceptó el hecho de que las condenas de Occidente que escuchó en Bandung “¡eran balbuceadas en el lenguaje de las culturas que los delegados estaban denunciando!... De este modo, el inglés estaba comenzando a incluir una nueva extensión de emoción, de conocimiento moral”.<sup>58</sup>

En el trabajo de Fanon, la búsqueda dolorosa de una tierra madre da una cualidad lírica a la escritura, descomponiéndola en una serie de gritos breves y angustiosos. En contraste, Wright se negó a usar el término *afroamericano*, y adoptó en su lugar la identidad de diáspora que se remonta al *Moses, Man of the Mountain* (1939) [Moisés, hombre de la montaña] de Hurston y que Paul Gilroy relacionó después con el Atlántico Negro.<sup>59</sup> En su trabajo de 1954, Wright describió a la *España pagana* como una región limítrofe, en cierto modo afín a Afroamérica, que no era completamente occidental pero tampoco oriental. Influido por *La estructura de la historia española*, el trabajo de Amílcar Castro que acentuaba los hilos híbridos, “impuros” y multiculturales (paganos, católicos, judíos, musulmanes, africanos, moros, conversos, moriscos, marranos) de la memoria española, Wright inventó el término *negros blancos* (que después se asoció a Norman Mailer) para caracterizar a los españoles.<sup>60</sup> Wright tampoco ignoraba el hecho de que España había sido el centro del comercio de esclavos. En *España pagana*, comparó la violencia ritualizada de una corrida de toros con un linchamiento:

Ese pelaje negro, esa cola azotando violentamente, esa montaña tensa y flexionada que son los músculos del cuello y los hombros, esa distensión casi porcina de las fosas nasales húmedas, infladas y chorreantes, esa falta de control desafiante y descuidada del canal anal, el continuo palpito de las ijadas delgadas y temblorosas y ese jadeo con la boca abierta tan agitado que semeja un temblor ininterrumpido.<sup>61</sup>

Wright contrajo disentería en África en 1957 y murió en 1960 a la edad de 52 años. Fanon murió de leucemia en el hospital de la CIA en 1961 a la edad de 36 años. Du Bois murió en África a la edad de 95, un día antes de la marcha de 1963 en Washington. Conforme estos tres grandes pioneros perecían, los movimientos activistas de la década de 1960 comenzaban a nacer.

El intento de historizar el *blues* fue una expresión de esta nueva modalidad, un parteaguas para la consolidación de la memoria afroamericana. En 1960, Paul Oliver, un arquitecto inglés que nunca había visitado los Estados Unidos, publicó la primera historia del *blues*, *Blues Fell This Morning* [El blues cayó esta mañana]. En su lecho de muerte, Wright escribió un prólogo para el libro en el cual expresaba su admiración de que un extranjero escribiera la historia del *blues*, pero cuestionó la “pasividad casi masoquista y aparentemente asociada al sexo en sus orígenes que se muestra como parte del significado del *blues*”. Se preguntó: “¿Podría esta postura emocional haberse derivado de una incapacidad prolongada para actuar, del miedo a la acción?”.<sup>62</sup> También Fanon vio la necesidad de superar el *blues*. En *Los condenados de la tierra*, sostuvo que durante la lucha por la liberación anticolonial, los colonialistas “se convierten en defensores del

estilo nativo”. Como ejemplo, rechazó lo que llamó “la nostalgia desesperanzada y rota de un negro viejo”, atrapado entre el whisky y el odio racial, y en vez de eso estaba en favor de la nueva cultura intelectual del *jazz*, del *bebop* imbuida como estaba por el desprecio a la *cuadrada* cultura popular.<sup>63</sup> En 1963, Amiri Baraka (después LeRoi Jones) publicó *Blues People* [El pueblo del blues], todavía el mejor recuento del lugar del *blues* en la memoria afroamericana. El siguiente año en *Dutchman* [El holandés], el negro abotonado y rígido de Baraka finalmente explota: “Ofays” dice “amo a Bessie Smith y ni siquiera entiende que lo que Bessie Smith está diciendo es ‘Bésame el culo; besa mi negro e insumiso culo’”. Podemos tomar el diálogo de Baraka como una interpretación del contenido surreal e inconsciente que está siempre latente en el *blues*.

Ya que todo el proyecto de recuperar la memoria afroamericana fue iniciado de muchas maneras por Du Bois, es impresionante que en 1954, cuando se reimprimió su tesis doctoral de 1896, *The Suppression of the African Slave-Trade to the United States of America (1638-1870)* [La supresión del tráfico de esclavos africanos], Du Bois escribió una “Disculpa”:

Las contribuciones a la ciencia del trabajo de Freud, de sus compañeros y de su época no eran generalmente conocidas en el momento en que yo escribí este libro y consecuentemente, no me di cuenta de las motivaciones psicológicas detrás de las tendencias de la acción humana implícitas en el comercio de esclavos africano. Entrenado en la ética de Nueva Inglaterra, que suponía una visión de la vida como una serie de juicios morales conscientes, me encontraba constantemente reflexionando acerca de lo que los hombres “debieron” haber hecho.<sup>64</sup>

Al tiempo que repudiaba la condenación moral abstracta y exploraba las “motivaciones psicológicas” detrás del comercio de esclavos, Du Bois insistía en que la historia concreta de la esclavitud necesitaba ser impregnada de la sensibilidad freudiana del inconsciente. En otras palabras, estaba abogando por el freudismo político. En cualquier caso, no era necesaria una disculpa.

En su gran discurso en marzo de 1963, *Tengo un sueño*, pronunciado en Washington, Martin Luther King pasó de la memoria a la historia; agradeció a sus representantes desde su primera oración y luego habló acerca de la Proclamación de Emancipación promulgada “hace cien años”. Los sesenta vieron una revolución dramática en la narración de la historia estadounidense: se dejaba atrás la perspectiva centrada en el blanco del Sur que veía la Guerra Civil como una “era trágica”, para ocuparse del relato en torno a la esclavitud y su abolición, que prevalece hasta hoy.<sup>65</sup> La historia reporta pocas revoluciones historiográficas más completas y más moralmente significativas que esas libradas en las décadas de 1960 y 1970 con la introducción de la historia afroamericana en la historiografía estadounidense. Pero el registro también muestra que, junto a la historia objetiva tomada de los archivos de innumerables historiadores que trabajaron en ello, estaba la monumental lucha subjetiva por rescatar la memoria

afroamericana iniciada por los cantantes de *blues* e impulsada no solo por escritores y artistas sino por políticos freudianos como Wright y Fanon. En *Beloved* (1987), Toni Morrison declaró que este proyecto nunca fue terminado: “hay algo en los personajes que no quieren recordar, que yo no quiero recordar, que el pueblo negro no quiere recordar, que el blanco no quiere recordar”.<sup>66</sup>

Finalmente, así como los afroamericanos descubrieron modalidades intersubjetivas profundas y estructurales de dominación, vericuetos en la resistencia y giros y virajes incontables en su lucha por la memoria, también el *blues* evolucionó hacia estructuras musicales nuevas y complejas. De un modo análogo a la lucha por la memoria, los músicos exploraron la disonancia, las terceras, quintas y séptimas disminuidas, las escalas menores, los modos trágicos, las semicorcheas, las cadencias rotas, las cesuras, las dominantes, las negras, las contras, los cantos fúnebres, los *minstrel*, los *rags*, los *flats*, los *taps*, los *scats*, los balbuceos, los silencios. El *blues* inspiró el *jazz*, el *gospel*, el *bebop*, el *soul*, el *rap*, el *rock and roll*, así como el *rhythm and blues*; los *race records* para el mercado de los negros fueron rebautizados bajo el impacto del Frente Popular. Más tarde, la entrada explosiva del *rhythm and blues* en la música popular estadounidense creó una nueva intimidad entre el ejecutante y el oyente, incitando a la liberación de la sexualidad preadolescente en la audiencia, mayoritariamente femenina. En última instancia, el *blues* se volvió la “influencia más importante en el desarrollo de la música popular occidental”, y le confirió esa cualidad de *soul* que Du Bois identificó por vez primera, aun a costa de que mucho de su contenido radical fuera mediatizado.<sup>67</sup> En conclusión, como muestra este capítulo, la lucha por la memoria nunca es unilineal, progresiva ni rectilínea. Mientras el *soul* triunfaba, los Estados Unidos dirigían su atención hacia la guerra de Vietnam y hacia un nuevo grado de inequidad basado no solo en la raza, sino en la clase. De ahí que la necesidad de abordar el lado oscuro y disonante de la modernidad no tenga movimiento final.

---

## NOTAS

- 1 Mi lectura de Hegel se basa en el famoso recuento de Alexandre Kojève, que está basado a su vez en temas marxistas y existencialistas.
- 2 Ralph Ellison, “Richard Wright’s Blues”, *Antioch Review* 50, núms. 1-2, invierno-primavera de 1992, pp. 61-74.
- 3 El imperativo de trabajar la resistencia también podría ser llamado *deconstructivo* porque funciona como analogía de la perspectiva de Jacques Derrida en la que el significado del texto nunca puede entenderse directamente sino solo a través de elaborar las operaciones defensivas del texto.
- 4 James Weldon Johnson, “Preface”, *Book of American Negro Poetry*, Nueva York, Harcourt Brace, 1922.
- 5 William E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, Nueva York, Dover, 1994, pp. 10-11. [Trad. esp.: Jonathan Ned Katz, *Las almas del pueblo negro*, León, Editorial Universidad de León, 1995].
- 6 Badia Sahar Ahad, *Freud Upside Down: African American Literature and Psychoanalytic Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 2010.

- 7 Robert E. Hemenway, *Zora Neale Hurston: A Literary Biography*, Urbana, University of Illinois Press, 1977, p. 8.
- 8 *Ibidem*, p. 114.
- 9 Henry Louis Gates Jr., *The Signifying Monkey: A Theory of Afro-American Literary Criticism*, Nueva York, Oxford University Press, 1988, pp. 170-216.
- 10 Jean Toomer, “Negro Psychology in *The Emperor Jones*”, en Robert B. Jones (ed.), *Jean Toomer: Selected Essays and Literary Criticism*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1996, p. 6.
- 11 Werner Sollors, “Jean Toomer’s *Cane*: Modernism and Race in Interwar America”, en Geneviève Fabre y Michael Feith, *Jean Toomer and the Harlem Renaissance*, Nuevo Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 2001, p. 20.
- 12 Zora Neale Hurston, *Moses, Man of the Mountain*, Nueva York, Lippincott, 1939.
- 13 W.E.B. DuBois, “My Evolving Program”, citado en Claudia Tate, *Psychoanalysis and Black Novels: Desire and the Protocols of Race*, Nueva York, Oxford University Press, 1998, p. 51.
- 14 Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- 15 Abdul R. Janmohamed, “The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature”, en Henry Louis Gates Jr. y Kwame Anthony Appiah (eds.), “Race”, *Writing and Difference*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- 16 Richard Wright, *Black Boy: A Record of Childhood and Youth*, Nueva York, Harper and Row, 1945, p. 284. [Trad. esp.: Richard Wright, *Chico negro*, Madrid, Grupo Unison, 2008].
- 17 Janmohamed, “The Economy of Manichean Allegory”, *op. cit.*
- 18 Wright, *Chico negro*, *op. cit.*, pp. 271-272 [páginas en la edición en inglés.]; Margaret Walker, *Richard Wright. Demonic Genius: A Portrait of the Man, a Critical Look at His Work*, Nueva York, Warner, 1988, p. 41. En otra parte, dice que Mencken “está dando de tajos con su pluma”.
- 19 St. Clair Drake y Horace Cayton, *Black Metropolis*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.
- 20 Citado en Donald Gibson, *Five Black Writers: Essays on Wright, Ellison, Baldwin, Hughes, and Le Roi Jones*, Nueva York, New York University Press, 1970, pp. 24-25.
- 21 Sobre el izquierdismo temprano, véase a Barbara Foley, *Wrestling with the Left: The Making of Ralph Edison’s Invisible Man*, Durham, N.C., Duke University Press, 2010.
- 22 Wright, *Chico negro*, *op. cit.*, p. 135 [pág. en la edición en inglés]; Richard Crossman (ed.), *The God that Failed*, Nueva York, Columbia University Press, 2001 (1949), p. 131.
- 23 Richard Wright, “Blueprint for Negro Writing”, *New Challenge* 2, 1937.
- 24 “No intentamos reescenificar la *revuelta* o el *renacimiento* que creció con paso inseguro y se basó en los fundamentos falsos de hace diez años”, añadió Wright. Hazel Rowley, *Richard Wright: The Life and Times*, Nueva York, Henry Holt, 2001, pp. 136-137.
- 25 Henry Louis Gates y Anthony Appiah, *Richard Wright: Critical Perspectives, Past and Present*, Nueva York, Amistad, 1993; Russell C. Brignano, *Richard Wright: An Introduction to the Man and His Works*, Pittsburg, University of Pittsburgh Press, 1970, p. 35.
- 26 Rowley, *Richard Wright...*, *op. cit.*, p. 33.
- 27 Ralph Ellison, “Richard Wright’s Blues”, citado en Margaret Walker, *Richard Wright...*, *op. cit.*, p. 190.
- 28 Richard Wright [diario], 6 de enero de 1945, caja 117, folder 1860, *Wright Papers*, citado en Gabriel N. Mendes, *A Deeper Science: Richard Wright, Frederick Wertham, and the Fight for Mental Health Care in Harlem, N.Y., 1940-1960*, Ph.D. diss., Brown University, 2010.
- 29 Karpman, en cambio, editó una serie de artículos psicoanalíticos acerca de temas como la Iglesia negra, el

- suicidio negro y el poeta negro Paul Laurence Dunbar (1872-1906). Jay Garcia, *Psychology Comes to Harlem: Rethinking the Race Question in Twentieth-century America*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2012, p. 133. Charles V. Charles, "Optimism and Frustration in the American Negro", *Psychoanalytic Review* 29, 1942, pp. 270-99. Véase también a Benjamin Karpman, *The Sexual Offender and His Offenses: Etiology, Pathology, Psychodynamics, and Treatment*, Nueva York, Julian, 1954.
- 30 Después de publicar *Native Son*, Wright recibió muchas cartas de prisioneros negros y en 1940 respondió a una de Clinton Brewer, un asesino que se había vuelto compositor en prisión. Wright visitó a Brewer y escribió al gobernador de Nueva Jersey de su parte. Tres meses después de ser liberado, Brewer volvió a asesinar. Wertham ayudó a evitar la ejecución de Brewer así como a tratar psicoanalíticamente a Wright, en parte para ayudarlo a quedar fuera del servicio en la Segunda Guerra Mundial. Brewer, en cambio, sirvió como el modelo para una de las últimas novelas de Wright, *Savage Holiday*, que toma la forma del estudio de caso psicoanalítico.
  - 31 Horace Cayton, "A Psychological Approach to Race Relations", *Presence Africaine*, núm. 5, 1948.
  - 32 Horace R. Cayton, *Long Old Road*, Nueva York, Trident, 1965, p. 260. Véase también a Horace R. Cayton, en "Personal Experience of Race Relations", 1967, caja 3, *Cayton Collection*, Chicago Public Library.
  - 33 Horace Cayton, "The Search for Richard Wright", 1969, caja 4, *Cayton Collection*, Chicago Public Library.
  - 34 "Psychiatry in Harlem", en *Time*, 1 de diciembre, 1947; "Clinic for Sick Minds," *Life*, 23 de febrero, 1948.
  - 35 A lo largo de su vida, a Sullivan le "causó curiosidad el cómo era posible unir a Freud y a Marx".
  - 36 Richard Kluger, *Simple Justice: The History of Brown v. Board of Education and Black America's Struggle for Equality*, Nueva York, Knopf, 1976, pp. 443-444.
  - 37 LeRoi Jones, *Blues People: Negro Music in White America*, Nueva York, Harper, 1999, p. 67.
  - 38 C.L.R. James, *Black Jacobins*, Nueva York, Penguin, 1980 (1938), pp. 232-234. [Trad. esp.: C.L.R. James, *Los jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture y la revolución de Haití*, Madrid, Turner, 2003].
  - 39 Aimé Césaire, *Discours sur le Colonialisme*, París, Présence Africaine, 1955.
  - 40 Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, Nueva York, Taylor and Francis, 1956, p. 364. [Trad. esp.: Jean Paul Sartre, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 2005].
  - 41 W. R. Bion, "Attacks on Linking", *International Journal of Psychoanalysis* 40, 1959, pp. 308-315. [Trad. esp., W.R. Bion, "Ataques al vínculo", en *Volviendo a pensar*, Buenos Aires, Hormé, 1996].
  - 42 Frantz Fanon, *Wretched of the Earth*, Nueva York, Grove, 1999, p. 232. [Trad. esp.: Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2010]. Fanon también escribió acerca de Argelia, donde los franceses habían comenzado a utilizar campos de concentración, que "para los colonizados... vivir simplemente significa no morir".
  - 43 Ortigues citado en Frederic Jameson, "Imaginary and Symbolic in Lacan", *Yale French Studies* 55-56, 1977, p. 348.
  - 44 Chester Himes también describió la experiencia encarnada de ser objeto del racismo como algo que recorría desde "mi vértebra, hasta mis brazos... entre mis ingles". Chester Himes, *If He Hollers Let Him Go*, Cambridge, Da Capo, 2002 (1947), p. 2.
  - 45 Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, Nueva York, Grove, 2008, p. 143. [Trad. esp.: Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009].
  - 46 Posteriormente, Jacques Lacan destacaría los aspectos visuales y discursivos de la concepción freudiana del trauma, y el Freud de Lacan es el fundamento de la afamada lectura de Fanon de Homi Bhaba. Sin embargo, durante esa época, Fanon se encontraba hechizado por Freud y no por Lacan. La introducción de Bhaba puede encontrarse en su edición de *Piel negra, máscaras blancas*.
  - 47 Albert Memmi, "The Impossible Life of Frantz Fanon", *Massachusetts Review* 14, núm. 1, invierno de 1973, pp. 9-39.
  - 48 Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, op. cit., p. 116, 119. [pp. de la ed. en inglés].

- 49 Françoise Vergès, “Creole Skin, Black Mask: Fanon and Disavowal”, *Critical Inquiry* 23, núm. 3, primavera de 1997, p. 593.
  - 50 Propongo algunas razones para esto en la discusión de la paternalización en los capítulos 3 y 5.
  - 51 Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, *op. cit.*, p. 57. [p. de la edición en inglés].
  - 52 *Ibidem*, p. 63.
  - 53 Se cita a Baldwin en David W. Blight, *American Oracle: The Civil War in the Civil Rights Era*, Cambridge, Harvard University Press, 2011, p. 208.
  - 54 Lou Turner, “Fanon Reading (W)right, the (W)right Reading of Fanon: Race, Modernity and the Fate of Humanism”, en Robert Bernasconi y Sybol Cook (eds.), *Race and Racism in Continental Philosophy*, Bloomington, University of Indiana Press, 2003, p. 152; Michel Fabre, *From Harlem to Paris: Black American Writers in France, 1840-1980*, Urbana, University of Illinois Press, 1991, p. 191; véase también a Michel Fabre, “Frantz Fanon et Richard Wright”, en Elo Dacy (ed.), *L’Actualité de Frantz Fanon*, París, Karthala, 1986, pp. 169-180.
  - 55 La primera afirmación está citada en García, *Psychology Comes to Harlem*, *op. cit.*, p. 162; Richard Wright citado en Cedric J. Robinson, “The Emergent Marxism of Richard Wright’s Ideology”, en *Race and Class*, 1 de enero, 1978, p. 227.
  - 56 Richard Wright, *The Outsider*, Nueva York, Library of America, 1991 (1953). Extracto del libro 2, “Dream”, pp. 499-501.
  - 57 Richard Wright, *White Man, Listen*, Nueva York, Harper, 1995, p. 36; John M. Reilly, “Richard Wright and the Art of Non-Fiction: Stepping Out on the Stage of the World”, *Callaloo* 29, 1986, pp. 507-520.
  - 58 Richard Wright, *The Color Curtain*, Jackson, M.S., Banner, 1995, p. 200. Wright, *White Man, Listen*, *op. cit.*, p. 59. Véase también la reseña de Wright de Mannoni en el *Nation*, 20 de octubre, 1956, pp. 330-333.
  - 59 Memmi, “The Impossible Life of Frantz Fanon”, *op. cit.*
  - 60 Wright también estaba fascinado por los soldados negros en la brigada de Abraham Lincoln y escribió que “El destino de España me había dolido, perseguido, y yo nunca pude ahogar mi ansia por entender qué había pasado ahí y por qué”.
  - 61 Richard Wright, *Pagan Spain*, Nueva York, Harper and Row, 1957, 1, pp. 97-98.
  - 62 Richard Wright, “Forward” para Paul Oliver, *Blues Fell This Morning: The Meaning of the Blues*, Nueva York, Horizon, 1960, p. ix.
  - 63 Fanon, *Los condenados de la tierra*, *op. cit.*, pp. 242-243.
  - 64 W.E.B. Du Bois, *The Suppression of the African Slave Trade*, Nueva York, Russell and Russell, 1965, pp. 327-329.
  - 65 El libro de Claude Bowers, *The Tragic Era: The Revolution After Lincoln* se publicó en 1929.
  - 66 Toni Morrison citado en Lawrence Buell, *The Dream of the Great American Novel*, Cambridge, Harvard University Press, 2014, p. 324.
  - 67 Stanley Sadie y John Tyrell, *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, Londres, Macmillan, 2001, 3, p. 730.
- \* Se refiere al renacimiento del arte negro en Harlem, NY, durante los años veinte y treinta. En el momento se le conoció como el New Negro Movement. La música (el jazz), la pintura y la literatura fueron las expresiones más importantes. Louis Armstrong y Duke Ellington, en la música; Jean Toomer, Claude MacKay, Langston Hughes, en la literatura; John T. Biggers, William H. Johnson, en la pintura, son algunas de las figuras más conocidas asociadas al Renacimiento. El Teatro Apollo fue el lugar de concentración más representativo de la época [N. de T.].
- \* Este hábito refiere tanto a los juegos o correteos infantiles en las colinas, lo mismo que a los jugueteos eróticos entre parejas jóvenes que ahí se acostumbraban [N. de T.].

- \* El Frente Popular no solo fue el nombre que recibieron las coaliciones de partidos de izquierda y centro-izquierda que consiguieron importantes victorias electorales en Francia o en España en la década de 1930, sino también una caracterización de las políticas de izquierda frente al fascismo durante esa época [*N. de T.*].
- \* El test del mosaico, una técnica de evaluación tanto de la personalidad normal como de los desórdenes mentales, fue introducido en 1929. Consistía en un set de 465 piezas de madera de color que el sujeto utilizaba para formar cualquier cosa o figura que era interpretada [*N. de T.*].
- † Se trata de un caso histórico, decidido en 1954, en el cual la Suprema Corte sentenció que las leyes estatales que establecían escuelas separadas para blancos y negros eran inconstitucionales porque negaban la igualdad de oportunidades educativas. Fue una victoria trascendental del movimiento por los Derechos Civiles, entre otras razones porque revertía una sentencia de 1896 [*N. de T.*].
- \* Un concepto popularizado durante el Renacimiento de Harlem por Alain LeRoy Locke que reclamaba una mayor dignidad y una posición de rebeldía frente a la segregación Jim Crow [*N. de T.*].
- \* Esta descripción puede encontrarse en Richard Wright, *The Color Curtain: A Report on the Bandung Conference*, Mississippi, University Press of Mississippi, Banner Books, 1956 [*N. de T.*].

# Bajo la sombra del Holocausto

## Una relectura del *Moisés* de Freud

Los textos que pertenecen a su tiempo se quedan ahí; aquellos que incansablemente se abren camino entre la maleza del tiempo, a pesar de las limitaciones históricas son los que se quedan con nosotros, generación tras generación.

EDWARD SAID

Entre todos los libros perdurables del siglo XX, *Moisés y la religión monoteísta* (1939) sigue siendo uno de los más difíciles de interpretar. Escrito cuando Freud yacía enfermo, viejo, y bajo la sombra del terror nazi, el libro, elaborado con escasa investigación histórica, presenta a Moisés como un egipcio y a los judíos como los portadores de una *herencia arcaica* que contiene la memoria colectiva pero inconsciente de haber asesinado a Moisés. Y a pesar de que ha provocado controversias interminables, casi todos sus comentaristas están de acuerdo en que su tema central es la identidad judía. Sus primeros intérpretes, Gershom Scholem, Leo Strauss y Paul Ricœur, que escribieron luego del Holocausto, criticaron el libro por negar al pueblo judío sus ideales nacionales. Después de un hiato prolongado, el interés fue reavivado cuando Jacques Derrida y Yosef Hayim Yerushalmi lo describieron como un “documento psicológico de la vida interna de Freud” que se ocupaba de su propio judaísmo. Más recientemente, Edward Said, representante de una tercera generación *poscolonial*, aplaudió la convicción de Freud de que Moisés era egipcio, ya que demostró que ninguna identidad puede “constituirse o incluso imaginarse a sí misma sin [una] ruptura radical originaria o defecto que no esté destinado a la represión”.

El mismo Freud reforzó la visión del libro como algo que trataba esencialmente la identidad judía. Escribió que el tema del *Moisés* giraba alrededor de la pregunta: “¿qué es lo que realmente ha creado el carácter particular del judío? ¿Y, cómo es que el judío, en vista de sus constantes persecuciones... se ha hecho merecedor de este odio imperecedero?”.<sup>1</sup> Pero en un nivel más profundo y, quizás en gran parte inconsciente, la fuerza propulsora detrás del libro fue la preocupación de Freud acerca de la sobrevivencia del psicoanálisis. Freud, que escribió *Moisés* prácticamente en su lecho de muerte, estaba muy consciente de que el psicoanálisis podía ser aplastado tan rápida y sorprendentemente como le había sucedido al monoteísmo en el antiguo Egipto. Para

Freud, la sobrevivencia de los valores que asoció con el descubrimiento del inconsciente era mucho más importante que la sobrevivencia de la religión judía, a la cual consideraba poco valiosa; e incluso más relevante que la etnicidad judía, a la cual estaba muy apegado, aunque no de la misma manera que al psicoanálisis. Hay que señalar que Freud no tuvo idea, como nadie en realidad la tuvo, de que estaba encarando la posible destrucción del pueblo judío, lo que, ahora sabemos, ha incidido profundamente en nuestras percepciones.

Más aún, Freud no consideró solo la cuestión de la supervivencia del psicoanálisis, sino que se planteó la cuestión de los avances espirituales e intelectuales en general. Por esta razón, el libro debe leerse como una reflexión acerca de la crisis generalizada del mundo occidental a la luz del surgimiento del nazismo, comparable a trabajos contemporáneos también escritos durante el exilio, como: *Mimesis* [*Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*], de Erich Auerbach [1946]; el estudio sobre la perspectiva, de Erwin Panofsky [*La perspectiva como forma simbólica*, 1924-1925], y *Crisis of the Italian Renaissance* [La crisis del Renacimiento italiano, 1955] de Hans Baron. El nazismo demostró, como quizá no lo había hecho ninguna otra corriente del siglo XX, por qué algo como la hipótesis freudiana del inconsciente era necesaria. Que un ejemplo tan horrible y primitivo de odio y destructividad constantes hubiera surgido en el país de Bach y Goethe mostraba cuán ilusorio podía ser el sentido de nosotros mismos por más evolucionados e ilustrados que fuéramos. La idea freudiana del inconsciente, defendida implícitamente en *Moisés y la religión monoteísta*, es análoga a la idea del realismo de Auerbach, a la de la perspectiva de Panofsky, o a la del humanismo cívico de Baron: un avance tentativo y frágil en nuestra comprensión de la subjetividad. Al plantear la cuestión de la sobrevivencia del psicoanálisis, Freud se unió a un grupo de estudiosos y pensadores preocupados por la cuestión de la supervivencia de los valores humanos básicos.

Tampoco se limitó al pensamiento de que el descubrimiento del inconsciente podía ser borrado por la brutalidad y la violencia, ¡eso ya le había sucedido en Alemania y en Austria cuando todavía estaba escribiendo el libro! Adicionalmente, Freud temía una desintegración interna como la que había ocurrido en las sociedades tribales hebreas, de entre las cuales emergió un avance espiritual incomparable que degeneró hacia un ritualismo y legalismo vacíos; o en el cristianismo, en que el monoteísmo se desintegró en un culto de mártires y de santos. De manera parecida, Freud temía que, en los Estados Unidos, donde el análisis había desencadenado toda una industria terapéutica omnipresente y se había vuelto un componente integral de la publicidad, del cine y de la cultura de masas, el oro del psicoanálisis se perdiera entre la *basura* de sus adaptaciones. Para Freud, el monoteísmo judaico tenía cierta afinidad con el psicoanálisis, pero no en el sentido de incorporar las “ideas judías” al análisis, sino en el de que ambas eran

prácticas difíciles e incluso ascéticas, susceptibles a la vulgarización y la distorsión que sufrieron en su modalidad popularizada.

Lo que el monoteísmo y el psicoanálisis tuvieron en común fue lo que Freud denominó *Geistigkeit*. Aunque se traduce frecuentemente por *intelectualidad* o *espiritualidad*, el mejor equivalente sería *interioridad* o *subjetividad*. Freud creía que la invención del monoteísmo había sido un evento histórico mundial, no por haber creado al pueblo hebreo, sino más bien por la prohibición que instituyó sobre las representaciones [ídolos], lo cual obligó a los hebreos a concebir a un Dios que no pudiera verse ni tocarse. Para Freud, la *Geistigkeit* era un logro humanamente difícil que iba en contra de la pulsión instintiva de la satisfacción sensorial, así como en contra de la propensión inconsciente de la mente a revivir las satisfacciones libidinales de la infancia. La *Geistigkeit* estuvo asociada a la antigua idea hebrea de la santidad (*kedushah*), pero también relacionada con la tradición del idealismo alemán que había tomado la forma de una respuesta crítica al empirismo angloamericano y que había influido en la educación y el entorno científico de Freud. En ambos sentidos (el espiritual y el filosófico), la *Geistigkeit* fue un elemento clave para la idea del inconsciente. Así como los hebreos no podían representarse a Dios, y así como Kant no podía demostrar empíricamente la hipótesis de la existencia del sujeto trascendental, Freud solo podía inferir, pero no demostrar, la existencia de procesos mentales inconscientes.<sup>2</sup>

La manera en que *Moisés y la religión monoteísta* se centra en la supervivencia de la idea del inconsciente, se volverá lo suficientemente evidente cuando resumamos el sentido total del libro. Freud nos dice que un hombre creó el judaísmo, Moisés. Lo hizo al escoger a un grupo de discípulos e iniciarlos en la difícil práctica de la renuncia pulsional sobre la gratificación sensorial. Después del entusiasmo inicial, sus seguidores rechazaron su práctica debido a que era muy demandante y regresaron, de hecho, a la veneración de los ídolos de la que Moisés los había rescatado. Finalmente, sus seguidores asesinaron a Moisés, de manera que triunfó un judaísmo corrompido. No obstante, el recuerdo reprimido de la doctrina ascética de Moisés sobrevivió y fue redescubierto siglos después por los profetas.

Ahora procedamos a hacer las evidentes sustituciones. Un solo hombre creó el psicoanálisis, Sigmund Freud. Lo hizo escogiendo un círculo de seguidores e iniciándolos en la difícil práctica basada en la renuncia instintiva sobre la gratificación sensorial. Sus seguidores, pasado su entusiasmo, rechazaron su práctica debido a que les pareció muy demandante, y regresaron a la adoración de los ídolos de los que Freud los había rescatado. Finalmente, también sus seguidores asesinaron a Freud, y triunfó una modalidad de psicoanálisis corrompido. Sin embargo, el recuerdo reprimido de la doctrina ascética de Freud sobrevivió para que sus secretos fueran redescubiertos y revelados siglos más tarde.

Así, *Moisés y la religión monoteísta* debe ser leído de dos maneras diferentes pero complementarias. Si, en cierto grado, Freud estaba usando el psicoanálisis para ilustrar la historia del judaísmo, en otro también estaba utilizando la historia del judaísmo para esclarecer la historia del psicoanálisis. Comencemos con esto último. La concepción de Freud de la historia judía tiene una trama narrativa subyacente compuesta por cinco partes. En la primera, se introduce en los judíos la idea monoteísta de Dios, la cual garantiza la liberación de la subordinación a los sentidos y hace más profundo el mundo interno de los hebreos; en la segunda, los judíos experimentan la sensación de haber sido elegidos y de poseer un tesoro especial: destacan entre aquellos que aún están inmersos en el conocimiento sensorial y empírico; en la tercera, luchan con la culpa y con no poder vivir de acuerdo con los nuevos ideales éticos relacionados con la conciencia de ser el pueblo elegido; en la cuarta, se sienten tentados a abandonar sus estándares inalcanzables y volver al politeísmo sensorial de los egipcios, así como a los dioses maternos del antiguo Cercano Oriente; en la quinta, finalmente, redescubren el mensaje monoteísta original. En lo que sigue identificaré cinco fases análogas en la historia del psicoanálisis, fases que también reflejan hasta qué punto este fue un producto de la historia judía. En la conclusión, retrocederé un poco para situar al *Moisés* en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, y plantearé la pregunta de qué tipo de luz arroja la obra sobre el lugar que el judaísmo y el antisemitismo ocuparon en la guerra.

#### **PRIMERA FASE: EL DIOS HEBREO, EL INCONSCIENTE Y EL COMPLEJO PATERNO**

Freud creía que en todas las religiones, así como en todas las ilusiones, estaba invariablemente activo un monto de verdad histórica. Especuló que detrás de la verdad histórica del judaísmo estaba la destrucción del culto monoteísta en la corte de Akenatón. Cuando Moisés, un príncipe egipcio o un alto funcionario de la corte, huyó temiendo la persecución y vino a los judíos con el mensaje de un verdadero Dios, el mensaje se difundió con tanta fuerza porque era una repetición. Le recordó a los judíos esa era arcaica en la cual estuvieron bajo el hechizo del padre primigenio. En *Tótem y tabú* (1912), Freud describió el asesinato del padre como un evento singular, pero en *Moisés y la religión monoteísta* (1939) prácticamente se disculpó por esto; escribió que “la historia se cuenta de una manera muy condensada, como si lo que en realidad tomó siglos en ocurrir y que se repitió en innumerables ocasiones hubiera ocurrido solo una vez”. Ya que el mismo Moisés era una gran figura patriarcal, recordó a los judíos la existencia del padre primigenio, por lo que encontraron su presencia peligrosa e inquietante. El asesinato judío de Moisés fue entonces una repetición del asesinato primigenio del padre, intensificando así en ellos un sentido preexistente de culpa.

El mensaje monoteísta fue también una repetición en un segundo sentido, esta vez de avance cultural, que ocurrió precisamente en vísperas del homicidio. Las primeras religiones de Egipto eran politeístas y estaban basadas en los dioses de la naturaleza. Abundaban en representaciones pictóricas y simbólicas de entidades espirituales y prometían una vida después de la muerte. En el monoteísmo que se desarrolló en la corte de Akenatón, en contraste, “todo el mito, la magia y la hechicería” quedaron excluidos. En lugar de la pirámide o del halcón de la religión primitiva, el dios del sol fue simbolizado por un “disco redondo del cual emanan rayos que terminan en manos humanas”, un símbolo que Freud designó como “casi racional”. Sorprendentemente, la nueva religión no mencionaba la vida después de la muerte. Para Freud fue de especial importancia la *Bilderverbot*, la prohibición de las imágenes de la deidad. Creía que el mandamiento en contra de la visualización o de cualquier otra representación de Dios había forzado un salto del mundo material y sensorial al mundo conceptual o inteligible. En palabras de Freud, “las ideas, los recuerdos y las inferencias se volvieron indispensables, en contraste con las actividades físicas inferiores cuyo contenido eran las percepciones directas de los órganos sensoriales”. Esta transición del conocimiento sensorial al pensamiento conceptual fue esencialmente, en la visión de Freud, una renuncia pulsional que para él se daba a través de la sublimación y no de la represión. Como tal, esta transición significó una elevación de la autoestima.

La narrativa freudiana del nacimiento del monoteísmo es paralela al nacimiento del psicoanálisis. Jacob, el padre de Freud, provenía de una comunidad jasídica de Galitzia. A temprana edad Sigmund se familiarizó con la Biblia. Como escribiría años más tarde, “Mi fascinación profunda por la historia bíblica (que ocurrió tan pronto como aprendí el arte de la lectura) tuvo, como notaría más tardíamente, un efecto perdurable sobre la dirección de mis intereses”. Un Dios patriarcal y el crimen fundacional en contra de Dios eran algo central en el libro del Génesis. Alrededor de 1890, cuando Freud se encontraba desarrollando el psicoanálisis, forcejeaba continuamente con la cuestión de la autoridad paterna. A pesar de que interpretó un sueño propio por primera vez en julio de 1895, y escribió un borrador de *La interpretación de los sueños*, no podría completar el libro sino tres años más tarde.<sup>3</sup> Justificó el retraso como un resultado inevitable de su *autoanálisis* motivado por el duelo e introspección tras la muerte de su padre. Esta muerte lo desorganizó, pues revivió su pasado y lo orilló a admitir que la muerte del padre era, indudablemente, el evento más significativo en la vida de los hombres. El proceso de terminación de *La interpretación de los sueños* y el de la asimilación de la muerte de su padre ocurrieron al mismo tiempo. Las partes del libro que le costaron más trabajo fueron las que tenían que ver con sus deudas a sus predecesores, así como aquellas en las que formulaba su idea más original: la del proceso primario o del inconsciente.

Para Freud, la postulación de la idea del inconsciente no fue el resultado de un descubrimiento empírico sino de una innovación conceptual. Puesto que al inconsciente le estaba bloqueado el acceso a la conciencia, por lo que llamaba *censura* en aquellos tiempos, ni su forma ni su contenido podían ser representados directamente. Más bien, se dedicaría a asociar libremente sobre cada uno de los fragmentos oníricos para luego interpretar las asociaciones, y solo después de la interpretación podían inferirse los contenidos del inconsciente. El punto de partida adecuado para la introspección analítica, por tanto, era el reconocimiento de que uno no podía conocer directamente la propia mente, sino que solo podía inferir sus contenidos. Es en este sentido que Freud evoca a Kant: “Así como Kant nos alertó para que no juzgásemos a la percepción como idéntica a lo percibido incognoscible, descuidando el condicionamiento subjetivo de ella, así el psicoanálisis nos advierte que no hemos de sustituir el proceso psíquico inconsciente, que es el objeto de la conciencia, por la percepción que esta hace de él”.<sup>4</sup>

Sin duda el sentido hebreo de lo sagrado y de lo intocable (que connota el término hebreo de *kedushah*) y el descubrimiento griego de la filosofía, de las matemáticas y de una ciencia conceptualmente fundamentada son muy diferentes.<sup>5</sup> Sin embargo, tienen en común el viraje hacia lo interno, ya sea espiritual, intelectual o ambos, del mismo modo en que las corrientes griegas y hebreas estaban mezcladas en las épocas helenística, romana y cristiana que se entretajeron en el hilo común que recorre toda la civilización occidental. La educación de Freud había sido *neokantiana*, en el sentido de que las categorías innatas o *a priori* de la mente postuladas por Kant después se redefinieron en términos de productos evolutivos. No obstante, en un sentido todavía más profundo, Freud articuló el pensamiento kantiano y neokantiano en los que se había formado con las antiguas connotaciones hebreas de la *kedushah*. El inconsciente, como Freud lo concebía, no es algo meramente incognoscible a la manera del mundo metafísico, es decir, de un mundo que no es accesible directamente por medio de los sentidos. Es incognoscible porque es el sitio en que los padres muertos, es decir, los recuerdos de la infancia que albergan la memoria inconsciente del asesinato primigenio, no yacen totalmente enterrados.<sup>6</sup> Pero a pesar de que Freud describió la teoría del inconsciente como “una ampliación de las reformulaciones iniciadas por Kant”, su concepción central alrededor de la década de 1900 era la *represión*, un concepto desconocido para Kant, y que es la fuente última de las imágenes oníricas que mantienen sepultados los recuerdos de la infancia. Cuando Freud insistió, en *La interpretación de los sueños*, en que la *Ur* imagen, el sueño, podía traducirse en palabras, promulgó una nueva *Bilderverbot*. La convicción de Freud acerca de la única regla del psicoanálisis, la asociación libre, denota su identificación con Moisés. Moisés emancipó a los judíos de las imágenes de los dioses de Egipto; Freud pudo haberse visto a sí mismo como quien emanciparía a la humanidad de las imágenes del sueño, abriendo un camino no solo al inconsciente sino al

inconsciente reprimido, a los deseos incestuosos y asesinos de la infancia.

Al igual que Moisés, Freud tenía la necesidad de compartir su descubrimiento, lo que inaugura la segunda fase en nuestra historia. Conforme formulaba la idea del inconsciente, se fue acercando un poco más a la comunidad judía, *eligiendo* de hecho a sus seguidores entre esta. Después de regresar de París en 1885, había comenzado a trabajar como médico privado para tratar enfermedades nerviosas, primordialmente con pacientes judíos y con inmigrantes. Tras abrir en un gesto desafiante su primer consultorio un domingo de Pascua, se presentó como un convertido a la escuela *francesa*, que a menudo era una clave para *judío* en Viena. Así fue como leyó el artículo “Sobre la histeria masculina”, una enfermedad que aquejaba supuestamente a los judíos, ante la Sociedad Médica de Viena. Cuando el sentimiento anticapitalista y antisemita comenzó a hacerse más presente en la Viena del siglo XIX, el emperador fue el único que consiguió vetar [por dos años, 1895-1897] el nombramiento de Karl Lueger como el alcalde populista y antisemita.<sup>7</sup> Freud respondió ante el ascenso de Lueger, como lo hizo ante el caso Dreyfus, uniéndose al B’nai B’rith. Al hacerlo, bajó unos peldaños en la escala social de la intelectualidad médica y académica, y quedó en el estrato de médicos y comerciantes judíos ordinarios, quienes “si bien no podían ayudarlo o impulsarlo en su búsqueda científica, tampoco lo amenazaban ni lo desmotivaban”.<sup>8</sup> Fue de este estrato relativamente precario de médicos independientes judíos de donde Freud *eligió* a sus primeros seguidores.

Para estos prosélitos, Freud se convirtió en una figura paterna, alguien (como también describiría a Moisés) “en quien uno de los impulsos humanos ha encontrado su expresión más fuerte y pura, y por tanto más desigual”, a pesar de que el impulso fuera más el de la subjetividad y el pensamiento racional que el del monoteísmo. Igual que Moisés, Freud finalmente se convirtió en un gran superyó cultural, en toda una *atmósfera*, como escribió Auden en su maravilloso poema.<sup>9</sup> Como sucedió con el Moisés que Freud imaginaba, muchos de sus seguidores buscaron deshacerse de él, al menos figurativamente. Pero a diferencia de Moisés, Freud buscó frustrar a sus detractores contando su propia historia en *Moisés y la religión monoteísta*. Fue así como la primera fase en la historia del análisis, su fundación misma, fue imbuida de significados judaicos y después fue capaz de narrar la historia de los judíos de manera que también ilustrara la primera fase de la historia del psicoanálisis.

## SEGUNDA FASE: EL NARCISISMO Y EL PUEBLO ELEGIDO

Cuando el analista sionista británico David Eder murió en 1936, Freud evocó la reunión que habían tenido décadas antes: “Ambos éramos judíos y los dos sabíamos que

llevábamos en nosotros ese milagroso algo en común que aún era inaccesible para cualquier tipo de análisis, eso que hace al judío”. Durante la redacción de *Moisés y la religión monoteísta*, Freud creía que había descubierto los orígenes de ese “algo milagroso” que tenían los judíos en común. Su “secreto sagrado” era su intelectualidad, la cual les proveía de autoconfianza y de un sentido de superioridad respecto a las culturas paganas que habían permanecido “bajo el hechizo de la sensorialidad”.<sup>10</sup> Freud rastreó de forma muy particular este sentimiento *milagroso* hasta la relación infantil del pueblo hebreo con Moisés. Escribió:

Más extraña todavía parece la representación de que un dios “elija” a un pueblo de repente, lo haga su pueblo y se declare su dios. Creo que es el único caso en la historia de las religiones humanas. De ordinario, Dios y su pueblo se copertenecen de manera inseparable, son uno desde el comienzo mismo; nos enteramos de muchos casos en que un pueblo se busque otro pueblo. Quizá nos aproximemos a la inteligencia de este proceso único si consideramos los vínculos entre Moisés y el pueblo judío. Moisés había descendido hasta los judíos, los había hecho su pueblo; eran su “pueblo elegido”.

Pero ser elegido presenta algunas dificultades. Cuando Moisés propuso la idea de un solo dios al pueblo hebreo, este se aferró a ella porque revivía la sumisión antigua al padre primigenio. También se aferró al monoteísmo porque reprodujo la ganancia de que, después del parricidio, los hermanos renunciaron a su agresión y fundaron la ley, la ética y la religión. Como generadores de los primeros avances de la civilización, los primeros hebreos lograron el “triunfo de la espiritualidad (*Geistigkeit*) sobre los sentidos, y más específicamente sobre la renuncia pulsional”.<sup>11</sup> Sin embargo, este mismo tipo de triunfo acercó a los judíos al recuerdo de la “tragedia prehistórica” o el asesinato del padre o padres primigenios. Por consiguiente, a pesar de que los judíos que siguieron a Moisés se sintieron “superiores a los que habían permanecido bajo el yugo de los sentidos”; también se sintieron bajo el peso de una culpa que “exigía reconocimiento”. Por tanto, la ambivalencia se volvió algo indisociable de la condición de ser elegido.

Nuevamente, un episodio en la historia del psicoanálisis se presentó como una repetición ominosa de un episodio en la historia judía. Los judíos originales se molestaron cuando descubrieron que su condición de elegidos no solo les confería un sentido de superioridad, sino que tenía el precio de hacerlos vivir con la sensación lacerante de nunca estar a la altura de las responsabilidades que les correspondían. De esta manera, a inicios del 1906 aproximadamente, Freud quedó en medio del fuego cruzado entre dos figuras que apostaban por una psicología más optimista. Por un lado, estaba Carl Jung, quien proponía que el psicoanálisis se fundara en la parte más *elevada*, es decir, religiosa, del hombre. Por el otro, Alfred Adler cuestionaba a Freud a partir de sus ideales seculares de igualdad y autoestima. En retrospectiva, se puede observar cómo Jung y Adler encarnaban los dos grandes movimientos que después se enfrentaron al psicoanálisis a través de la historia: el cristianismo y el socialismo. Estos también fueron

movimientos de grandes implicaciones para los judíos en tiempos de Freud. Para este, lo que estaba en juego tanto en el judaísmo antiguo como en los conflictos que giraban en torno al psicoanálisis era la idea de la *Geistigkeit*, de una subjetividad o interioridad, por medio de la cual la mente se sobreponía al conflicto entre las pulsiones y aprehendía su propia ambivalencia. En medio de sus conflictos con Adler y Jung, Freud defendía el valor de sus ideas argumentando que el narcisismo, o la condición de ser elegido, era un fenómeno bivalente (esto es que, como Jano, tenía dos caras) que no permitía una aproximación ni unilateral ni optimista. En *Moisés y la religión monoteísta*, describió la fe cristiana y la socialista como atajos para resolver la ambivalencia y, de paso, liberarse de la culpa. Escribió que para los cristianos el sacrificio de un hijo, “—tenía que ser un hijo, pues el pecado había sido el asesinato del padre—”, expiaba el asesinato original. San Pablo, a quien Freud llamó un judío “dotado para la religión... Pues rastros oscuros de su pasado vivían en su alma, a punto de desbordarse hacia las regiones de su conciencia”, había intuido la verdad sobre el parricidio original, pero solo en la forma ilusoria de una *buena nueva*. En contraste, el rechazo judío de la *buena nueva* del sacrificio de Cristo fue tomado como un mensaje subliminal: “Nosotros no matamos al padre, ustedes lo hicieron”. De ahí que el rechazo judío por la salvación acarrearía una serie de reproches interminables en su contra, como si no pudieran dejar que el padre primigenio permaneciera enterrado, incluso después de la crucifixión.

Consecuentemente, después del nacimiento del cristianismo, el antisemitismo cambió de carácter. Ahora, en lugar de tratarse de un prejuicio en contra de un pueblo percibido como extranjero, exclusivista y obstinado, se volvió un prejuicio en contra de un pueblo que recordaba a otros la fatalidad inevitable de la culpa. Cuando Freud conoció a Jung, eminente y respetable hijo de un pastor protestante, tuvo la esperanza de haber encontrado una salida del antisemitismo al que el psicoanálisis se enfrentaba. *Eligió* a Jung para que fuera el *salvador* del análisis, e incluso instó a sus otros colegas judíos que no simpatizaban mucho con él a que lo toleraran “practicando un poco de masoquismo”. Jung mostró a Freud la importancia de la antropología y de los mitos y rituales antiguos, y fue bajo esta influencia que Freud escribió *Tótem y tabú*. Sin embargo, diferían en sus interpretaciones del inconsciente. En consonancia con la tradición del idealismo alemán, Jung creía que, así como Kant había descubierto las leyes que gobernaban el pensamiento consciente, Freud había descubierto las leyes del inconsciente. Freud, en contraste, retomó la *kedushah* (la ley del padre) en su descubrimiento del inconsciente. Su preocupación fundamental era el alma individual, no los principios regulatorios anónimos e impersonales como la condensación, el desplazamiento o consideraciones por la figurabilidad, que Jung creía que organizaban el inconsciente colectivo del símbolo y el mito.

Sándor Ferenczi, uno de los seguidores más cercanos de Freud, captó la diferencia

entre los dos hombres. El interés de Jung era la salvación de la comunidad, no el análisis del individuo, señaló Ferenczi y, por supuesto, era el sacrificio de Cristo lo que sentaba las bases para la salvación de la comunidad. Así, Jung “identifica la confesión con el psicoanálisis y, evidentemente, no sabe que la confesión de los pecados es la tarea menos importante de la terapia: la más apremiante es la demolición de la imago paterna (la imagen inconsciente del padre), la cual está por completo ausente en la confesión”. Jung buscó conducir al paciente al perdón y a la reconciliación y no al autoconocimiento, lo cual, a su vez, tendría consecuencias para el propio Jung. Ferenczi escribió que Jung no quería ser analizado; quería ser, a los ojos de sus pacientes “¡el salvador que resplandece en toda su naturaleza divina!”. Ser analizado implicaba exponer su “homosexualidad oculta”, es decir, su identificación con el grupo de hermanos y su rechazo a reconocer la ambivalencia hacia el padre, prosiguió Ferenczi. Este grupo de hermanos aparece en los escritos de Jung como la “comunidad cristiana” o “la hermandad”. Antes que aclararse su propia “homosexualidad” (“su amor fraternal”), Jung prefiere “‘despreciar’ la sexualidad” y valorar la “‘función progresiva del [inconsciente]’”.<sup>12</sup> Unos meses después, Ferenczi reiteraría: “El padre apenas puede tener un lugar... porque la comunidad cristiana de hermanos ocupa todo el espacio”.<sup>13</sup>

El conflicto entre Freud y Jung expuso la composición judía del psicoanálisis. De acuerdo con Freud, la razón por la que el psicoanálisis había surgido entre los judíos era porque estos eran un pueblo “especialmente sensible al material histórico reprimido que era su tradición”, lo cual refería sobre todo a la culpa por el asesinato del padre primigenio.<sup>14</sup> Los cristianos, por el contrario, evadieron el sentimiento de culpa, pues la crucifixión de Jesucristo ya había redimido el asesinato. Y ya que, de acuerdo con el pensamiento de Freud, el autoconocimiento necesitaba una conciencia (personal) de culpa y responsabilidad, era más difícil para el cristiano comprometerse con la introspección que para el judío. Por ello, Freud explicó a Abraham que: “Nuestra relación racial te hace más cercano a mi constitución intelectual, mientras que [Jung], al ser cristiano e hijo de un pastor, solo puede abrirse camino... superando grandes resistencias internas. Por tanto, su adhesión es de lo más valioso”.<sup>15</sup>

En estas consideraciones y otras similares, Freud reveló su condición de pertenencia a una minoría provinciana y todavía perseguida. Por ejemplo, parece no saber nada de grandes pensadores cristianos como Agustín, Pascal o Jonathan Edwards, cuya crítica al amor propio o sentido del poder de la culpa son en todo sentido equivalentes o superiores a los de Freud. No obstante, la conceptualización freudiana del inconsciente, asociada a la capacidad para trabajar con un analista al que no se puede ver, tocar o sentir, supuso una réplica a filósofos protestantes como Hegel, que consideraban el judaísmo como la religión de la sublimidad, lo que significaba el hecho de que los judíos veían a Dios como omnipotente y al hombre como insignificante. Para los cristianos, la pasión, el

sufrimiento, la crucifixión y la resurrección de Cristo inscribieron el absoluto en la historia y le proporcionaron la mediación por la cual la humanidad podía tocar, escuchar y sentir a Dios. En contraste, Freud concibió el espacio analítico como un lugar en que los pacientes podían encontrarse con lo que en ocasiones les parecía una figura de autoridad distante, alguien a quien no podían ver y que no les ofrecía solaz, consejo, consuelo, ni alivio de la culpa. A través de un trabajo interpersonal con esa figura, Freud esperaba que los pacientes reprodujeran las fantasías infantiles acerca del padre para convertirlas en *insight*, o propiciar lo que Ferenczi llamó “la demolición de la imago paterna”. Irónicamente, no fue el judío sino el cristiano el que, al preferir la confesión sobre el psicoanálisis, dejó de analizar a la Divinidad altísima, trascendente, remota y sublime que Freud llamó en un primer momento el *padre primigenio* y posteriormente el *superyó*.

La crítica socialdemócrata e igualitaria del psicoanálisis que Adler realizó complementó la religiosidad de Jung. Al igual que los hebreos que se rebelaron contra Moisés, Adler buscó una aproximación positiva al narcisismo. Mientras que los cristianos evitaban las dificultades del autoconocimiento asegurando que Cristo ya había salvado a la humanidad, los socialistas defendían que la abolición del capitalismo produciría una situación de benevolencia universal. Al asumir que los individuos tenían un sentido innato de dignidad y autorrespeto, Adler explicó que las “neurosis” eran el resultado de un insulto, o una afrenta, tales como la pobreza o la discriminación, mejor conocidas hoy como *ofensas por causa del estatus*. La sensibilidad al desprecio, razonaba, era la verdadera base para la conciencia de clase.<sup>16</sup> Cualquier médico, continuaba explicando, podía observar esta sensibilidad en la transferencia. Cuando el neurótico ama y odia, él o ella siente que “es un esclavo”. Lo que Adler denominó *protesta masculina* fue la rebeldía en contra de este sentimiento de esclavitud en ambos sexos. En 1911, Adler sintetizó su pensamiento: “No hay principio más generalmente válido para todas las relaciones humanas que ‘por encima de’ o ‘por debajo de’”.<sup>17</sup>

Freud llamó a su trabajo de 1914, “Introducción del narcisismo”, la “resolución científica de su contienda con Adler”, e implicaba con ello que había situado al narcisismo dentro de lo que pronto llamaría su *teoría estructural de la mente*. En cartas escritas al mismo tiempo que redactaba el artículo, denunció que Adler “intenta forzar la diversidad maravillosa de la psicología dentro del reducido lecho de la sola corriente del yo agresivo ‘masculino’”, como si el niño no “pensara en otra cosa que estar ‘arriba’ o jugar a ser el hombre”.<sup>18</sup> Añadió que la visión de la vida reflejada en el sistema adleriano, “está fundada íntegramente en la pulsión de agresión; no deja espacio alguno para el amor”.<sup>19</sup> Adler y Jung se complementaron entre sí. Para Adler, el estatus lo era todo. Jung, en contraste, desdeñaba las patéticas desgracias del yo, su *hipersensibilidad*, su susceptibilidad, y su obsesión con una posición en el mundo, rasgos que, en última instancia, asoció con el carácter judío del psicoanálisis.<sup>20</sup> No obstante, ambos buscaron

reafirmar el narcisismo sin reconocer la ambivalencia. Ninguno aceptó el difícil camino hacia el autoconocimiento que Freud proponía con el psicoanálisis, así como el camino igualmente difícil que Moisés había propuesto con la religión monoteísta.

Existió una analogía más entre el judaísmo y el psicoanálisis, especialmente significativa, para entender a los Estados Unidos. Mientras estaba de visita en Nueva York, Jung desarrolló la teoría del “complejo del negro”, en paralelo con la teoría freudiana del antisemitismo. Jung creía que el ejemplo del negro representaba una amenaza a los “instintos laboriosamente inhibidos de las razas blancas”, así como el rechazo hebreo del sacrificio de Cristo les recordaba a los cristianos su propia culpa.<sup>21</sup> El negro, en otras palabras, parecía exhibir su sensualidad, así como los judíos, en la visión de los cristianos, se jactaban de su asesinato primigenio. Ferenczi desarrolló la idea de que

[...] la persecución de los negros en Estados Unidos [ocurre porque] representan el “inconsciente” de los americanos. De manera que el odio es la formación de compromiso en contra de los vicios propios... Y el comportamiento libre y “descarado” del judío y su explicitación “desvergonzada” de su interés por el dinero evoca el odio como una formación de compromiso en los cristianos, que son éticos no por motivos lógicos sino por la coerción de su represión. Fue solo a partir de mi análisis que he entendido el famoso dicho húngaro: “Lo odio como a mis pecados”.<sup>22</sup>

Así pues, los conflictos tempranos en la historia del psicoanálisis formaron un paralelo con los conflictos tempranos en la historia de los judíos. Ambos giran en torno al descubrimiento del “sentimiento milagroso” o el “tesoro secreto” asociado a la condición de elegido, descubrimiento indisociable de la lucha interna contra la culpa y la ambivalencia. Jung intentó librar esa búsqueda definiendo la terapia en términos de interpretación de un mundo simbólico que complementara la concepción kantiana de la razón. Adler, en contraste, anticipó la demanda de reconocimiento en el ser humano, el cual es el sentido común de las sociedades democráticas hoy en día. Mientras que, para Freud, el paso más allá del sentimiento de ser elegido tenía que darse a través del reconocimiento del peso trágico de la culpa, tema central de la siguiente fase.<sup>23</sup>

### **TERCERA FASE: LA FATALIDAD INEVITABLE DE LA CULPA**

En *Moisés y la religión monoteísta*, Freud explicó la inseparabilidad de la culpa del amor judío por Dios.

A la esencia de la relación-padre es inherente la ambivalencia; era infaltable que en el curso de las épocas quisiera moverse {*regen*} también aquella hostilidad que antaño impulsó a los hijos varones a dar muerte al padre admirado y temido. En el marco de la religión de Moisés no había sitio alguno para la expresión directa del odio parricida; solo podía salir a la luz una reacción poderosa frente a él, la conciencia de culpa a causa de esa hostilidad, la mala conciencia moral {*schlechte Gewissen*} de haber pecado contra Dios y no poder dejar de

Al sacrificar a un hijo, el cristianismo había ofrecido una solución parcial, optimista, al problema de la mala conciencia judía. El punto débil de esta solución reveló la incapacidad cristiana de dejar a los judíos en paz. En lugar de esto último, los padres de la iglesia adoptaron la Biblia hebrea como su propio “Antiguo Testamento”, reescribieron las historias hebreas de tal modo que anunciaran el advenimiento de Jesús e insistieron en que los judíos debían ser preservados como un ejemplo del error, y predijeron que el segundo advenimiento de Cristo se daría a conocer por la conversión de los judíos. El carácter radical del antisemitismo moderno que culminó con el nazismo residió en su intento por destruir la dependencia que el cristianismo había mantenido siempre del judaísmo, objetivo que fue simbolizado por las quemas públicas nazis del Antiguo Testamento, después de todo un texto sagrado para los cristianos. Para muchos alemanes en particular, el intento por construir un Estado-nación moderno giró en torno al esfuerzo por construir un mundo sin el capitalismo financiero y sin el bolchevismo; en otras palabras, un “mundo sin judíos”.<sup>25</sup>

El peso que la culpa juega en la cultura judía también fue un problema para los jóvenes judíos. Antes de que el auge del nazismo lo oscureciera todo, la emancipación implicaba libertad no solo de las inhibiciones cristianas sino también de las judías. La Primera Guerra se mostró como un momento decisivo. En 1917, la Declaración de Balfour prometió a los judíos un hogar en Palestina. Durante el mismo año, la Revolución rusa puso fin a la dinastía Romanov, tan odiada, que había creado el pogromo moderno e inventado la mentira antisemita más grande del mundo, *Los protocolos de los sabios de Sion*. Una gran revolución arrasó con el mundo judío-germano hablante, provocando replanteamientos complejos del judaísmo tales como los de Gershom Scholem, Martin Buber y Franz Ronsenzweig. Franz Kafka, que murió en 1924, cada vez fue más leído como un pensador y escritor judío. También, en la década de 1920, la correspondencia entre Freud y Einstein alentada por la Liga de las Naciones simbolizó la manera en que el intelectual judío moderno se estaba convirtiendo en un ejemplo de los valores de la Ilustración en general.

Los escritos de Freud que conciernen a la singularidad del momento mosaico, la contribución particular de los judíos a la historia mundial, y la manera en que el sentimiento científico moderno (incluido el psicoanálisis) había trascendido no solo al judaísmo sino a toda religión, se produjeron en este contexto; así, Freud vio el judaísmo mosaico como algo que representó una piedra de toque sobre la cual se podía interpretar el psicoanálisis. Como reza el texto bíblico, cuando Moisés regresó del Monte Sinaí descubrió que Aarón había incitado a los hebreos a fabricar un becerro de oro. La exclamación del pueblo judío: “Haznos dioses que vayan delante de nosotros” se refería a dioses que pudieran verse, tocarse y sentirse. Esa declaración era una traición tal a los

mensajes de Moisés que este ordenó el sacrificio de tres mil hombres y mujeres judíos que se rehusaban a seguirlo, cuando él mismo había rogado a Dios que le permitiera, siendo él Moisés, ver su rostro (Éxodo, 33-34). De acuerdo con Freud, la insistencia en la necesidad de creer en un Dios que no se pudiera ver y que por ende no ofreciera alivio o consolación sensorial incitó el asesinato de Moisés. Así como los primeros judíos habían rechazado el monoteísmo, durante los veinte surgieron dos grandes alternativas al psicoanálisis que comenzaron a atraer a las masas: el comunismo y los Estados Unidos. Ambas se mostraron como religiones de la salvación, ofreciendo atractivas y poderosas opciones de escape al conflicto psíquico.

El carismático e influyente Wilhelm Reich representó la alternativa comunista. Al definir el matriarcado como el sistema familiar de la “sociedad natural”, Reich elogió la “autorregulación natural de la sexualidad que esta [sociedad matriarcal] procura”.<sup>26</sup> En contraste, la creación del patriarcado, de la propiedad privada y del Estado reconfiguró la *Ur* represión, fuente de todas las neurosis. Mientras Reich trabajaba en la Viena Roja en sus escuelas, librerías, centros comunitarios y multifamiliares (uno de ellos nombrado “Freud”, más tarde) de la clase trabajadora, hizo que todos estos centros apuntaran a la creación de los *neue Menschen* [nueva humanidad], exhortando así a la politización del psicoanálisis. Al atacar la literatura de *abstinencia sexual* de la Viena Roja, convocó a la liberación sexual de la juventud y de las mujeres. La psicoanalista feminista Karen Horney estuvo entre los seguidores más devotos de Reich.<sup>27</sup>

Los Estados Unidos ofrecían la visión alternativa: la redención individual en lugar de la colectiva. Ahí la idea de alivio mental, de *cura mental* o de *pensamiento positivo*, mantuvo cierta cercanía con la religión nacional, que devino central para la ciencia cristiana, las ideologías de autoayuda, las técnicas de venta y los manuales de carrera, e incluso para los movimientos de superación racial como los del Father Divine. La cura mental predicó la doctrina de *la mente sobre la materia*, pero no en el sentido de la *Geistigkeit*, sino en el sentido de realización de deseos. En el análisis, la búsqueda de caminos cortos y positivos vino de Sándor Ferenczi y de Otto Rank, quien sugirió una *terapia activa* en la cual el analista prohibía actividades como la masturbación o imponía el fantasear a los pacientes, sugiriendo incluso los contenidos de sus fantasías.<sup>28</sup> La meta freudiana del *insight*, explicaban Ferenczi y Rank, era algo “enteramente distinto al factor curativo... Aquí vemos el proceso de sublimación, que en la vida ordinaria requiere años de educación, ocurrir frente a nuestros ojos”.<sup>29</sup>

Freud no fue inmune al atractivo del comunismo o de la posibilidad de migrar a los Estados Unidos. Por una parte, se describió a sí mismo como un simpatizante del *gran experimento* que se desarrollaba en Rusia, a la vez que rechazó la visión de Reich de que los seres humanos son buenos excepto en la medida que han sido corrompidos por la propiedad privada.<sup>30</sup> Por otra parte, llamó a los trabajos de Rank y de Ferenczi “hijos de

su tiempo... concebidos bajo la tensión del contraste entre la miseria de la posguerra de Europa y la *prosperidad* de América, y diseñados para adaptar el ritmo de la terapia analítica a la apresurada vida estadounidense”.<sup>31</sup> A sus setenta y tantos años y sufriendo de un cáncer ya desde 1923, Freud respondió a estos desafíos profundizando el énfasis en el papel de la culpa.

Freud no creía que los pacientes hacían un análisis para mejorar; lo hacían, más bien, para satisfacer poderosos deseos pulsionales configurados en su infancia. Por esta razón insistía en la abstinencia, lo cual significaba que el análisis no ofrecía consuelo bajo la forma de consejo, de simpatía o de reconocimiento. Al rehusarse a aliviar la situación del paciente, Freud esperaba que la necesidad pulsional fuera frustrada, intensificada y así observada con mayor agudeza. Finalmente, la misma necesidad se convertiría en objeto de observación y daría como resultado un *insight* o la generación de autoconciencia; en otras palabras, *Geistigkeit*. Sin embargo, el camino hacia la *Geistigkeit* tenía que atravesar la resistencia: “Durante el trabajo analítico no hay impresión más fuerte de las resistencias que la de una fuerza que se defiende por todos los medios posibles contra la curación y a toda costa quiere aferrarse a la enfermedad y el padecimiento”.<sup>32</sup>

La clave, entonces, no es contentarse con la aparición de la transferencia positiva, es decir, del deseo por el *insight*, sino también obligar a que la transferencia negativa se haga consciente. Solo el análisis lo consigue.<sup>33</sup>

En la década de 1930, dos poderosas fuerzas convergieron en favor de la intuición de Freud acerca de las pulsiones destructivas: las dificultades a las que los analistas se enfrentaban al intentar curar, y el surgimiento de nuevas y radicales formas de antisemitismo expresadas en las elecciones alemanas de 1930 en las que los nazis obtuvieron la mayor cantidad de votos. Después de que Adolf Hitler se convirtió en canciller, el 31 de enero de 1933, Alemania inició una serie de esfuerzos legales minuciosos para expulsar a los judíos de la vida cultural y económica. En abril de 1933, el gobierno ordenó que ningún judío pudiera tener un cargo ejecutivo en una organización médica. Alrededor de 1934, más de la mitad de los primeros miembros del Instituto Psicoanalítico de Berlín habían huido. Cada vez con más fuerza, el cataclismo nazi amenazaba con engullir la totalidad del judaísmo, reduciendo el psicoanálisis a una nota al pie en una historia más trágica y extensa. Ese fue el contexto en que *Moisés y la religión monoteísta* fue escrito.

Una gran idea recorre el libro: el poder del mandamiento que emana de la ley del padre y que ha sido transmitido inconscientemente a través de la evolución y de la historia. Freud escribió que, en el curso de su desarrollo,

[...] el superyó es sucesor y subrogador de los progenitores (y educadores) que vigilaron las acciones del individuo en su primer período de vida; continúa las funciones de ellos casi sin alteración. Mantiene al yo en servidumbre, ejerce sobre él una presión permanente. Lo mismo que en la infancia, el yo se cuida de arriesgar el amor del amo, siente su reconocimiento como liberación y satisfacción, y sus reproches, como

remordimiento de la conciencia moral.

El judaísmo, entonces, fue una religión del superyó o una expresión del padre omnipotente y omnipresente. “Sin embargo, lo que en la ética nos aparece grandioso, misterioso, cosa místicamente evidente, debe sus caracteres a su nexa con la religión, a su origen en la voluntad del padre... la cual trabaja compulsivamente y rechaza las motivaciones conscientes”.<sup>34</sup> Por razones históricas que todavía nos resultan oscuras, el psicoanálisis ha heredado tanto la carga como la oportunidad de la relación judía con el padre, como muestra su énfasis en la *abstinencia* o la sublimación: “Mientras que la renuncia instintiva por razones externas es exclusivamente dolorosa, la renuncia por motivos internos que obedecen a las demandas del superyó [produce] una satisfacción sustitutiva. El yo se siente enaltecido; está orgulloso de su renuncia y la toma como un logro valioso”. Sin embargo, “el sentimiento de culpa [también] ha sido creado por medio de una renuncia a la agresión”. Considero que esta [idea] es el progreso más importante en un análisis, agregó Freud.<sup>35</sup>

En febrero de 1938, Adolf Hitler convocó al canciller austriaco, Kurt von Schuschnigg, a Berchtesgaden, la ciudad vacacional donde fue escrita la mayor parte de *La interpretación de los sueños*. El 11 de marzo, los alemanes marcharon sin oposición a través de la frontera norte de Austria hacia Viena, destruyendo así la fantasía de Freud de que Hitler sería detenido en las puertas de la ciudad. Dos días después, el consejo de la Sociedad Psicoanalítica de Viena decidió que todos los miembros debían huir del país para establecer los futuros cuarteles generales de la sociedad donde quiera que fuese a parar Freud. Después de dismantelar la Sociedad Psicoanalítica de Viena, Freud evocó en su memoria al rabino Jochanan Ben Zakkair quien, después de la segunda destrucción del templo de Jerusalén por Tito, huyó con el propósito de iniciar una nueva escuela de estudios de la Torah.<sup>36</sup> No publicó *Moisés y la religión monoteísta* hasta que emigró a Inglaterra. Y con la destrucción del psicoanálisis en el continente europeo, y su renacimiento en Inglaterra y los Estados Unidos, se inauguraría la cuarta fase en el esquema de Freud: la asimilación.

#### CUARTA FASE: LA ASIMILACIÓN Y EL IMPULSO MATRIARCAL

En *Moisés y la religión monoteísta*, Freud usó la transformación del judaísmo en cristianismo para ilustrar la dilución y vulgarización que ocurre cuando una difícil doctrina de élite asume una modalidad popular. Escribió que la nueva religión cristiana

[...] significaba, con referencia a la antigua, la judía, una regresión cultural, como es regla que suceda cuando irrumpen o son admitidas masas de hombres de nivel inferior. La religión cristiana no mantuvo la altura de espiritualización hasta la cual se había elevado el judaísmo. No conservó un monoteísmo riguroso, tomó de los

pueblos circundantes numerosos ritos simbólicos.

A diferencia del judaísmo, también el cristianismo “restauró a la gran divinidad materna y halló sitio para colocar con transparente disfraz, si bien en posiciones subordinadas, a muchas figuras divinas del politeísmo”.<sup>37</sup>

Aquí también la exposición de Freud del destino de la religión mosaica reflejó su experiencia del psicoanálisis. La cuestión del matriarcado o de las diosas maternas había adquirido relevancia entre los analistas, así como la cuestión del rol de la madre en el desarrollo psíquico; todo esto como resultado del surgimiento del feminismo, reflejado en el papel amplio y creciente de las mujeres en el movimiento analítico. El psicoanálisis fue, sin duda alguna, una de las profesiones más aptas para las mujeres en el mundo en los veinte y treinta, y Freud contribuyó para que esto fuera así. Para él, no obstante, lo que el psicoanálisis tuvo ideológicamente en común con la religión mosaica no era el patriarcado, término que entró en uso en la década de 1970 para referirse a la sumisión femenina; tampoco la misoginia, un concepto usado en el psicoanálisis durante la época de Freud pero que no figura aquí, sino más bien su acento en la paternidad. La paternidad, o el reconocimiento del papel que el padre juega en la procreación, era algo que Freud pensaba como un avance cultural, un aspecto de la *geistige* revolución que acompañó al monoteísmo en la medida que el reconocimiento de la paternidad no tenía ninguna base instintiva o biológica clara, como sí parecía tenerla la relación madre-hijo. La idea del complejo de Edipo, la importancia de la diferencia sexual y la exploración del inconsciente presuponían un momento anterior de avance cultural. El reconocimiento de la paternidad no negó la existencia de una fase matriarcal, o centrada en la madre, en la historia de la humanidad, pero sí supuso que el desplazamiento del matriarcado hacia lo que Freud llamó “la familia encabezada por el padre” había implicado una expansión importante del papel de la cultura y la ley. De manera parecida, para Freud, la maduración infantil que conduce al reconocimiento del papel del padre representó un avance intelectual que giró en torno al conocimiento de la diferencia sexual. La cuestión, entonces, no era si integrar la hipótesis matriarcal al *Moisés y la religión monoteísta* sino cómo.

Aunado a esto, se dieron dos corrientes históricas diferentes del impulso matriarcal, lo cual equivale a dos modos distintos de comprender el papel de la madre. Una derivó de la respuesta romántica a la Ilustración, y tuvo un lazo fuerte con los nacionalismos *völkisch*\* que sancionaron finalmente la destrucción de los judíos en Europa. El trabajo de Johann Jakob Bachofen de 1861, *Das Mutterrecht* [El derecho materno, traducido habitualmente —mal—, como *matriarcado*] que vinculaba el derecho materno a la agricultura y a la tierra, es el mejor ejemplo. Para Bachofen, la madre *alimenta* a su *Volk* [pueblo] predilecto. En el psicoanálisis, Jung representó esta corriente centrada en el *Volk* a través de la referencia (en oposición a Freud) al “período temprano y falto de cultura”

en la historia humana, cuando el incesto prevalecía y el papel del padre era “puramente fortuito”.<sup>38</sup> Con base en mitos solares arios, Jung describió las primeras sociedades como organizaciones politeístas y centradas en la figura de la madre. El propósito del análisis, insistía, sería “revivificar lentamente entre los intelectuales una pasión por el símbolo y el mito hasta reconvertir a Cristo en el dios [premonoteísta] profeta del vino, que en efecto había sido”.<sup>39</sup>

Una segunda corriente en el pensamiento matriarcal fue la socialdemócrata, opuesta a la *völkisch*. Aquí la inspiración estuvo, en cambio, en las excavaciones arqueológicas en Sumeria, Mesopotamia, Egipto y el sur de Europa, que ocurrieron durante la vida de Freud. Este se sintió especialmente impresionado por las excavaciones de la civilización minoica y micénica en Creta, que obligaron a la reelaboración de nuestra comprensión de la Grecia clásica, en parte a través de la compilación en 12 volúmenes de los mitos de fertilidad que James Frazer realizó en *La rama dorada*; y en parte mediante las reinterpretaciones de Jane Harrison de la tragedia griega como el retrato del conflicto entre las diosas maternas ctónicas y los invasores patriarcales militarizados.<sup>40</sup> La corriente fue reforzada después de la Primera Guerra Mundial cuando Bronislaw Malinowski, un migrante polaco en Inglaterra, regresó de las Islas Trobriand declarando que no pudo encontrar ningún mito de origen en que al padre le fuera asignado un papel en la procreación. Otros argumentaron que la organización social surgió de la necesidad de cuidado materno prolongado, que retrató la villa materna como precursora del pueblo paterno.<sup>41</sup> Estas corrientes de pensamiento matriarcal influyeron el trabajo de Melanie Klein y también estuvieron vinculadas a la socialdemocracia y al Estado de bienestar, como se discutirá en el siguiente capítulo.

Tanto las corrientes alemanas *völkisch* como las corrientes socialdemócratas angloamericanas del pensamiento matriarcal dependieron del sentido de pertenencia a una nación o pueblo comunes. No obstante que el antisemitismo fue algo central para los nacionalismos basados en el *Volk* e irrelevante, y opuesto en ocasiones a las variantes angloamericanas, estas facilitaron la ubicuidad de la eugenesia. El motivo fue la fuerza y el carácter del feminismo en el contexto angloamericano. Después de la Primera Guerra Mundial, el feminismo se había transformado bajo el impacto del freudismo y de la modernidad. Rechazó el puritanismo del movimiento feminista de la preguerra y optó por los nuevos ideales democráticos de la juventud y de la pareja sexual, y apoyó a la socialdemocracia. En cambio, en el mundo germanohablante aquellos que exaltaron la comunidad pastoral no solo abogaban por el estado bismarckiano de bienestar, sino que criticaban a la pareja sexual joven, admiraban a la *sociedad masculina* y atacaban al hombre judío por su apego *hipertrófico* a la familia. Jung escribió que el judío estaba atrapado en el nivel de un “sentimiento incestuoso incontrolable” causado por su “extraordinaria fijación a la familia”, y por tanto carecía del sentimiento “comunitario”

que se expresaba en las vidas de los hijos o los hermanos. El judío, decía Hans Blüher, editor del periódico homosexual *Der Eigene*, “era malo para forjar lazos masculinos”.

Al proyectar una transición de las *grandes religiones maternas* de las tribus en las que los hombres estaban poco apegados a la vida familiar, a las familias *encabezadas por el padre* o unidas por la pareja, *Moisés y la religión monoteísta* estuvo más cerca de una versión angloamericana del matriarcado que de la versión *völkisch* germanohablante. Como Jung, Freud creía que había tenido lugar una transición de las matriarquías a las sociedades encabezadas por el padre, pero en su perspectiva esto no significó una desventaja. Más bien, la transición obtenía una ganancia intelectual y espiritual. Razonaba que al padre no se le consideraba más que como otro desconocido entre las “multitudes primitivas”, y en cambio a la madre se la conocía a través de la percepción sensorial directa. Solo las repercusiones del parricidio primigenio pudieron conducir a la creación de relaciones de parentesco, de la ley y del Estado; en resumen, a la institucionalización del orden edípico que permitió que el reconocimiento cognitivo y extrasensorial del padre se institucionalizara. La creación de familias de dos sexos, en lugar de las tribus centradas en la madre, significó la “victoria de la intelectualidad [*Geistigkeit*] sobre la sensorialidad [*Sinnlichkeit*]”; en otras palabras, el avance del pensamiento reflexivo sobre la percepción sensorial. En su elaboración de este argumento, Freud se mantuvo en la línea de toda la antropología subsiguiente como era el trabajo de Meyer Fortes, quien escribió que “La paternidad institucionalizada, a diferencia de la maternidad, se instituye no en virtud de un evento... biológico sino por la provisión de una iniciativa jurídica y social, es decir, por medio de la norma. La paternidad es la creación de la sociedad”.<sup>42</sup>

Previsiblemente, Freud destacó la ganancia cognitiva implicada en el reconocimiento del papel del padre en la procreación, pero al vincular esta ganancia con un evento histórico, tal como la emergencia del monoteísmo en el antiguo Egipto, también se estaban asegurando los fundamentos sociales, culturales e históricos del psicoanálisis. Este punto es importante para la comprensión del freudismo político. Mientras que la caracterización del siglo XIX que hicieron los historiadores estaba estrecha y empíricamente sustentada en registros, y aunque muchos historiadores contemporáneos describieron a Freud como *ahistórico* o incluso antihistórico, la manera de pensar de este se acercaba bastante a la de un historiador profesional. Esto puede notarse en su enfoque concreto en eventos particulares, especialmente en puntos de inflexión históricos, y en la idea geológica de la existencia de estratos que sustentan tanto la profesión histórica como la analítica, en el entendimiento de que en toda era histórica se ponen en juego muchas corrientes distintas, y en el trato escéptico de las fuentes originales, tan evidente en *Moisés y la religión monoteísta*. Combinar la evolución con el estudio de las fuentes escritas, a las cuales la escritura histórica ha sido tan confinada tradicionalmente, también

es algo común hoy en día.

Si se piensa en estos cambios en nuestra aproximación a la historia, la idea freudiana de la transición a las *familias encabezadas por el padre* puede ser mejor entendida. El *vínculo de pareja* creado por el reconocimiento de la contribución procreativa del padre es un rasgo distintivo de nuestra especie por dos razones. Primero, el reconocimiento de la paternidad hizo posible la división sexual del trabajo y por tanto la prolongación de la infancia, la cual contribuyó al crecimiento del cerebro. En segundo lugar, el reconocimiento de la paternidad está relacionado con la cooperación social porque visibiliza la genealogía y el parentesco, de manera que es más útil para la organización social, y no queda medianamente velada como estaba cuando solo el papel de la madre era el evidente.<sup>43</sup>

Para Freud, la Biblia hebrea reflejó un momento histórico importante en este pasado evolutivo. La transición de las diosas maternas de la fertilidad de las regiones politeístas de Sumeria, Babilonia, Canaán y Egipto al monoteísmo mosaico incorporó lo que podría denominarse *paternalización*, lo que implicó cambios múltiples en los niveles de la vida familiar, la genealogía, el orden comunitario y la autoridad política.<sup>44</sup> Cuando Freud empleaba frases como “la ley del padre”, tenía en mente no solo el pasado evolutivo, sino el sentido hebreo de una ley u orden dominante cuyo núcleo era la familia. Esta no fue la familia patriarcal inventada en la antigua Roma y modulada por el énfasis cristiano en el pecado original, en la condena de la *concupiscencia* (deseo sexual) como una expresión del amor de sí mismo o de la exaltación de la virginidad femenina, sino más bien de la familia patriarcal de los nómadas hebreos.

En una perspectiva histórica, la concepción freudiana del monoteísmo como un avance intelectual o espiritual también estuvo vinculada a la familia de *esfera dual* que se volvió tan importante en el siglo XIX y que fue el sistema familiar en que se crio Freud. En la historia judía, las esferas duales fueron el centro religioso (la sinagoga, en última instancia) y el hogar; en la época de Freud estas dos pasaron a ser el hogar y el trabajo. La idea subyacente fue el respeto por la autonomía de cada sexo en sus ámbitos correspondientes. Como el complemento al hogar que era, la sinagoga no era el equivalente de las instituciones puramente masculinas como los pabellones de hombres, cuya premisa era la derogación de la vida familiar. En contraste con sistemas de este tipo, la importancia que dio Freud a la esfera dual de la familia fue un reflejo de la consideración de que los sexos tenían los mismos objetos y propósitos tempranos, y que solo diferían esencialmente en el reconocimiento de la diferencia sexual en el curso del desarrollo edípico. Hizo una equivalencia entre el reconocimiento de la complementariedad y la diferencia sexual, con la *Geistigkeit*, y le proporcionó un lugar central en el desarrollo humano.

*Moisés y la religión monoteísta* también proveyó la contraparte evolutiva e histórica

del descubrimiento del papel materno en la práctica clínica del psicoanálisis. Así como Freud había convertido al padre primigenio en el superyó, también integró al psicoanálisis los descubrimientos matriarcales arqueológicos. En 1931, comparó el descubrimiento psíquico de la fase edípica o matricéntrica del desarrollo psíquico al descubrimiento arqueológico de la Grecia minoica o premicénica. Todo, escribió, “en este ámbito de la primera ligazón-madre me parece tan difícil de asir analíticamente, tan antiguo, vagoroso, como si hubiera sucumbido a una represión particularmente despiadada”.<sup>45</sup> Durante la fase preedípica, Freud argüía, el desarrollo psíquico era el mismo en ambos sexos. Sin embargo, posteriormente y durante la fase edípica, la diferencia sexual se volvió un tema relevante y sin duda inevitable. Al mismo tiempo, este tronco común fue de relevancia crítica para su reconceptualización de la fase edípica. Freud escribió que en el curso del desarrollo “lo que ambos sexos tenían en común [fue] obligado... a adquirir formas de expresión distintas”. A esta corriente común la llamó “el repudio de la feminidad”, en el sentido de un repudio defensivo de la vulnerabilidad en relación con el padre.

Alrededor de la época en que escribió *Moisés y la religión monoteísta*, postuló que la madre era “el primer objeto erótico del niño”, “el primer y el más fuerte objeto de amor”, “el arquetipo de todos los vínculos posteriores de amor... en ambos sexos”.<sup>46</sup> No obstante, Freud no tomó esto como la evidencia de un matriarcado primario cuyo derrocamiento hubiera significado “la derrota histórica mundial del sexo femenino”, como lo hizo, por ejemplo, Wilhelm Reich o, en un sentido algo diferente, Friedrich Engels.<sup>47</sup> Más bien, el reconocimiento del papel de la madre ayudó a conformar el Estado de bienestar democrático, que en el contexto de la Segunda Guerra adquirió un componente en gran medida psicoanalítico dedicado a especificar y asegurar los prerequisites de la ciudadanía democrática. Desde luego la idea del reconocimiento de la paternidad representó un avance cultural que condujo a prejuicios sexistas como la hipostatización del papel de la madre en la infancia temprana, como ocurrió en la Inglaterra y los Estados Unidos de la posguerra. Pero estos no fueron inevitables dada la importancia que Freud concedía a lo psíquico en contraste con el carácter biológicamente dado de la diferencia sexual. El énfasis en lo psíquico también encontró eco en la aproximación freudiana a la identidad.

De acuerdo con los antropólogos y los psiquiatras de la época de Freud, los judíos eran una tribu (*Stamm*) o una raza (*Rasse*), lo cual significaba que estaban influidos por una identidad positiva, en el sentido de una identidad externa o manifiesta. Por tanto, se pensaba que las ciencias empíricas podían comprobar la naturaleza del judío a través de la observación, la medición o la investigación genética, proyecto en el que los nazis ya se habían embarcado en el tiempo en que se escribía *Moisés y la religión monoteísta*. En contraste, Freud rechazó la idea del reconocimiento directo, concreto y sensorial de la ascendencia o de la identidad racial, de manera que seguía vinculando la familia y el

parentesco a un avance cognitivo o mental. En efecto, insistió en que no era posible conocer directamente lo que significaba ser judío, así como uno no podía saber directamente quiénes eran sus padres. Por supuesto que todo esto aplica para cualquier tipo de identidad; siempre hay un elemento cognitivo o *geistig* que hace imposible conocer la identidad directamente. Este elemento *geistig* puede conectarse con la civilización cosmopolita, o con el espíritu unificador y el reconocimiento de la diversidad que el mundo ha conocido al menos desde la época de Alejandro. Sin embargo, en el siglo XIX tardío, el conocimiento de que nuestra humanidad común excede nuestra identidad empírica representó una denuncia acusatoria en contra de los judíos. Richard Wagner, por ejemplo, famosamente nombró a los judíos como el “‘demonio plástico’ de la decadencia de la humanidad”.<sup>48</sup> Para muchas mentes misóginas y antisemitas, esta acusación equiparó a los judíos, quienes supuestamente tenían la opción de tomar tantos atributos nacionales diferentes, con la nueva mujer, que supuestamente no tenía ninguna identidad sexual fija. Así, Otto Weininger declaró que los judíos eran “preponderantemente femeninos”, lo cual quería decir que carecían del yo autónomo kantiano que él igualaba con la masculinidad.<sup>49</sup> Estos ejemplos muestran que se dio una conexión entre la identidad judía y la identidad de género, y no porque los varones judíos fueran constantemente feminizados como algunos han intentado sostener recientemente, sino porque tanto judíos como mujeres cuestionaban el desprecio a sus identidades asignadas biológicamente.<sup>50</sup>

De cualquier forma, existían los fundamentos necesarios para las intuiciones freudianas acerca de la resonancia entre algunas formas de maternalismo y la dilución o la vulgarización del psicoanálisis. En Inglaterra, de donde surgió un brillante retoño freudiano alrededor de la figura de Melanie Klein, el trabajo de Ian Suttie (1935), *Los orígenes del amor y del odio*, describió al cristianismo como un *sistema psicoterapéutico* en el cual los elementos matriarcales probaron ser esenciales. Sobreponiendo lo social a lo individual, lo externo sobre lo interno y lo altruista sobre lo egoísta, Suttie concibió el énfasis freudiano que se daba al padre como una *enfermedad*. En los Estados Unidos, donde la sociedad de mercado impulsó un tipo de empirismo reduccionista, y donde la herencia calvinista debilitó las exploraciones del problema de la culpa, la preponderancia ideológica de la madre se articuló como una desatención del inconsciente. Gertrude Stein vislumbraba un siglo XXI nada freudiano, en donde “todos olvidan cómo ser padre o por lo menos cómo tener uno”. Stein rompió relaciones con su hermano Leo porque este decidió analizarse, le decía que “si escribes acerca de ti mismo para cualquiera suena como si fueras infeliz, pero generalmente todos... pasamos algún tiempo de nuestra vida alegremente”.<sup>51</sup> En los setenta, el psicoanálisis dio, por así decirlo, un giro relacional basado en la idea de que la relación madre-hijo ya era intersubjetiva desde el inicio, y por ende totalmente cultural, y no necesitaba el reconocimiento de la

paternidad en la forma del complejo de Edipo, que había sido tan importante para el análisis clásico. Estos desarrollos estaban en curso cuando Freud escribió *Moisés y la religión monoteísta* como una contribución a lo que él esperaba que resultaría en un retorno eventual de lo reprimido, es decir, en la recuperación de los descubrimientos originales del psicoanálisis.

Freud murió poco después de haber terminado el libro. Tras su muerte, surge la siguiente pregunta: ¿habrá algo parecido a la quinta fase del esquema en la cual la tradición de lo reprimido pueda ser redescubierta y reivindicada? ¿O se convertirá el psicoanálisis en un mero interés histórico? *Moisés y la religión monoteísta* aborda esta cuestión. Ahí Freud escribió, que

[...] sería manifiesta injusticia interrumpir en Moisés la cadena de la causación y desdeñar los logros de sus sucesores y continuadores, los profetas judíos. La simiente del monoteísmo no había fructificado en Egipto; lo mismo habría podido acontecer en Israel, luego que el pueblo se sacudió esa religión gravosa y exigente. Pero del pueblo judío se elevaron una y otra vez hombres que refrescaron la empaldecida tradición, que renovaron las amonestaciones y demandas de Moisés y no descansaron hasta restaurar lo perdido.<sup>52</sup>

¿Es posible tejer una analogía con la tradición profética dentro del psicoanálisis, por ejemplo, recurriendo a figuras como Herbert Marcuse o Juliet Mitchell, que descubrieron tendencias radicales en lo que otros habían interpretado de manera conservadora? ¿O en Jacques Lacan, que propuso un “retorno a Freud”? ¿O acaso el psicoanálisis ya ha sido decididamente absorbido en una nueva mezcla ecléctica y popular de cibernética, neurociencia, conductismo, análisis relacional, terapia feminista o crítica cultural, así como el judaísmo fue absorbido por el cristianismo? Independientemente de cómo contestemos a esto, se suscita otra cuestión: ¿Cómo podemos entender *Moisés y la religión monoteísta* de manera que pueda arrojar luz no solo sobre la historia del psicoanálisis, sino también sobre la Segunda Guerra Mundial?

## **MOISÉS Y LA RELIGIÓN MONOTEÍSTA, Y EL SIGNIFICADO DE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL**

Cuando escribía *Moisés y la religión monoteísta*, Freud atisbó el abismo inminente de la Segunda Guerra de la misma forma que un moribundo contempla una tumba abierta. En el nivel preconsciente, entretejió los hilos del antiguo Egipto, los hebreos, las memorias personales y los judíos de Europa con sus propias ansiedades por el futuro del psicoanálisis. El resultado fue un texto seminal para comprender la guerra, comparable a trabajos de exiliados como Erich Auerbach y Hannah Arendt, así como a sobrevivientes como Primo Levi y Paul Celan. Como ya he argumentado, si vemos el libro como una meditación sobre la guerra que se avecinaba, la preocupación central es la sobrevivencia de la *Geistigkeit*, o del espíritu [la interioridad, la subjetividad]. Tras haber pasado por la

expulsión de los judíos de la vida cultural y social alemana y austríaca, Freud se preguntó si el autoconocimiento podía ser todavía valorado, así como si podía ser salvado el espacio en el cual el pensamiento autorreflexivo se desenvuelve con libertad.

Simultáneamente, se vio a sí mismo como un historiador del psicoanálisis no solo cuando rastreaba sus raíces históricas y evolutivas, sino también cuando las situaba en el contexto de lo que entonces se llamaba *pensamiento occidental*. Tomó el estado amenazado del psicoanálisis como una metáfora del Estado amenazado de la civilización occidental. En este sentido, el libro buscó efectivamente definir los valores por los cuales la guerra estaba a punto de ser librada, incluso si él mismo era apenas consciente de ello. Como hemos visto, esto dota al libro de un lugar en la familia de obras entre las que figuran *Mimesis* (1946), de Erich Auerbach; *Renacimiento y renacimientos* (1944), de Erwin Panofsky; *Crisis of the Early Italian Renaissance* (1952), de Hans Baron; *La gran transformación* (1944), de Karl Polanyi, y *Los orígenes del totalitarismo* (1948) de Hannah Arendt. Todos estos trabajos apuntan a un valor trascendente como el realismo, la perspectiva [*La perspectiva como forma simbólica*, de Erwin Panofsky], el republicanismo o la colectividad social identificada con los ideales de subjetividad y democracia, todo lo cual la guerra puso en crisis.

Al mismo tiempo, *Moisés y la religión monoteísta* es una obra judía: pertenece a la tradición del pensamiento judío y es un producto de la persecución de los judíos en los albores de la Segunda Guerra Mundial. Quizá la mejor manera de comprenderlo sea referirse a Franz Kafka. Como Freud, Kafka nació en Moravia, una generación después y murió una generación antes que Freud. En ambos tenemos la visión de un padre omnipotente o primigenio, imposible de ubicar en la existencia empírica e inscrito en una ley dominante pero degradada (*Gesetz*); un orden patriarcal o incluso una tradición que no puede conocerse directamente, cuyas demandas están más allá de la racionalidad, y que no deja ningún lugar para que el individuo pueda esconderse. Los escritos de Kafka representan el complemento externo del mundo real al mundo interno freudiano, como si fuera un inconsciente vuelto hacia afuera. Gregorio Samsa despierta convertido en insecto en su propia cama, de manera que la maniobra defensiva del yo se las arregló para cavarse una madriguera subterránea; los *instintos* toman la forma de animales parlantes y la bisexualidad pasa a representar un hermano y una hermana, y Joseph K. no solo es irracionalmente culpable, sino que también le “disparan como a un perro”. Para ambos escritores, la relación más esencial se da entre *hombre* y Dios, u *hombre* y Padre, y no se trata de la relación yo-tú tan favorecida en la imaginaria cristiana. Gershom Scholem captó la visión judía que los dos autores comparten en una carta de 1931 a Walter Benjamin donde se compara *El proceso* con el *Libro de Job*: “Aquí, al menos por una vez aparece un mundo en el que no hay esperanza de redención, ¡vayan y expliquen esto a los *goyim*!”.<sup>53</sup>

El recuento freudiano del Moisés bíblico de manera que se centrara en la sobrevivencia y la transmisión, también pertenece a las tradiciones judías del *Talmud* (comentario), el *Zohar* (exégesis) y la *Haggadah* (cuento), en especial porque puede identificarse una fuerte voz paternal en ella. El famoso capítulo con que Auerbach comienza *Mimesis* describe el modo de exposición de los hebreos como algo determinado por la entrada de Dios desde las alturas o las profundidades, desde algún “lugar oscuro e indeterminado” de donde Él o Ella exclama “¡Abraham!”. Así fue también como Moisés entró en la vida judía desde un lugar oscuro e indeterminado que dejó atrás huellas (*archivos*, para Jacques Derrida) de tradición, de rituales y leyes. En consecuencia, Freud arguyó que si la tradición religiosa solo se basara en la comunicación consciente o explícita

[...] sería juzgada e incluso ignorada al ser escuchada, igual que cualquier otro tipo de información que proviene del exterior; nunca lograría el privilegio de la liberación de la constricción del pensamiento lógico. Primero sufriría el destino de la represión, o la condición de permanecer en el inconsciente, antes de ser capaz de desplegar efectos tan potentes al momento de su retorno, de atraer a las masas con su hechizo.

Los textos religiosos como la Biblia proveyeron la evidencia de un proceso largo de transmisión inconsciente y de reelaboración. De esta forma, Freud sostuvo que el Éxodo (como todas las codificaciones de la memoria) “había sido sometido a revisiones que lo falsificaron... lo mutilaron, lo amplificaron e incluso lo hicieron mudar en su contrario”, a la vez que expresó simultáneamente la “devoción solícita [que] intentaba preservarse íntegramente”.<sup>54</sup>

*Moisés y la religión monoteísta* también es un testimonio judío escrito por un refugiado político. Aunque los judíos tuvieron un reino territorial durante muchos siglos, también estaban desplazados, exilados, cuando Moisés los encontró y así permanecieron después. Esto contribuye a que la historia de Moisés tenga un poder adverso. El pueblo hebreo fue tanto el *fundador* de la cultura occidental, es decir, el creador de la idea de un solo Dios de donde derivaron el cristianismo y el islam, pero también del *Otro* en el interior de la misma cultura que involuntariamente fundaron. El papel de los hebreos como fundadores es crucial para la comprensión de por qué el antisemitismo tuvo el alcance, el poder e incluso (tanto para sus creadores como para sus enemigos) la magnificencia que alcanzó, como veremos más adelante. Pero el papel que el judío tuvo como el “Otro” también anticipó la manera en que el vórtice de la Segunda Guerra Mundial se movilizó de Europa Occidental hacia las regiones que Timothy Snyder llamó “Tierras de sangre”: Polonia, Ucrania, Bielorrusia y Rusia Occidental; y nuevamente hacia las luchas en contra de la colonización en Asia, África y el Medio Oriente y la búsqueda por un nuevo orden mundial extraoccidental de la posguerra.<sup>55</sup>

El exilio, la nostalgia y la memoria habían sido el *locus* de la identidad judía desde la destrucción del templo. La liturgia hebrea reza: “Se enciende una flama en mi interior cuando recuerdo el momento en que dejé Egipto, pero me lamento cuando recuerdo mi

partida de Jerusalén”. La *Haggadah* añade: “Cada una de las generaciones hace que las personas se vean a sí mismas como si recién hubieran dejado Egipto”. El mismo Freud estuvo en el exilio al principio y al final de su vida. Aclaró la situación de exilio de su infancia en un sueño temprano en *La interpretación de los sueños* (1900). Se encontraba al borde de las lágrimas: “una figura femenina, una cuidadora o una monja, traía consigo a dos chicos y se los entregaba a su padre, que no era yo”. El sueño, escribió Freud, concernía “al problema judío, a la preocupación acerca del futuro de los propios hijos a quienes uno no puede dar un país propio, a la preocupación por su educación de manera que puedan moverse libremente entre las fronteras”.<sup>56</sup> Entre las asociaciones del sueño, Freud evocó a un judío, director de un asilo, que había sido despedido por motivos confesionales, a sus primos que pudieron escapar de Moravia hacia Inglaterra durante la infancia de Freud y a la representación de *El nuevo gueto* (1894), de Theodor Herzl. Se encontró sentado a un lado de una fuente en Roma llorando y recordó el Salmo 137, el lamento israelita del cautiverio babilónico: “Junto a los ríos de Babilonia nos sentábamos a llorar”.

Por estar en el exilio, los judíos ashkenazi como Freud se volvían hacia el este. Así como en el discurso antisemita de los tiempos de Freud los judíos eran considerados *asiáticos*, muchos intelectuales judíos creyeron que el centro espiritual del judaísmo estaba en Polonia, en Ucrania y en la Zona de Residencia rusa, así como entre los sephardim y los mizrhim, más que entre los judíos asimilados de Alemania y Austro-Hungría. Los hogares judío-alemanes asimilados estaban comúnmente llenos de tallises, yarmulkes, tefilín, sidurios y platillos kashruth provenientes del Este. Kafka descubrió su escritura después de haber visto en Praga un grupo teatral yiddish que venía de Europa del este. Al mismo tiempo, los judíos incursionaron en las universidades, en los negocios modernos, en la ciencia y la literatura. Esto representó un conflicto para su identidad. Podemos entender este conflicto al contrastar los escritos de Martin Buber acerca de los jasidim y su filosofía del yo-tú, que se originó durante la Primera Guerra Mundial, con *Las grandes tendencias de la mística judía*, de Gershom Scholem (1941). Tanto uno como el otro creyeron que la renovación de la vida judía llegaría del Ostjuden (del este judío), pero tenían visiones opuestas acerca de cómo ocurriría. Buber usó los relatos jasídicos para destacar la universalidad de la experiencia judía, especialmente su resonancia con temas cristianos de la Ilustración como el encuentro existencialista. En contraste, Scholem se basó en el jasidismo y en particular en sus corrientes místicas, para destacar la diferencia específicamente judía, su condición de elegidos y su inadaptación. Sin duda Freud estuvo más del lado de Scholem que de Buber en este cisma, pero fue radicalmente más lejos en tanto que hizo retroceder en el tiempo el *topos* de la espiritualidad judía y lo amplió espacialmente hacia el Este, a Egipto, la única nación árabe en la época de Freud que tenía continuidad histórica con los tiempos bíblicos.

Freud era un apasionado de Egipto. A pesar de que se crio a la sombra de la estatua de Atenea en medio de la Ringstrasse en Viena, estaba convencido de que Atenea era descendiente de la madre fálica egipcia, Neith de Sais, diosa de la guerra. Isis, Osiris y Horus estaban entre sus antigüedades favoritas, y cuando visitó Londres en 1908 rechazó la mayoría de las invitaciones a pasear por la ciudad y prefirió pasar las tardes leyendo para su visita del día siguiente a las secciones y exposiciones de Egipto dentro del Museo Británico. Cuando conoció a Karl Abraham, introdujo dos figurillas egipcias dentro de su maleta como un regalo de despedida. Cuando Abraham escribió acerca de Akenatón cinco años después, Freud indicó, con un intencionado y chusco juego de palabras, que notaba en su ensayo una nueva *orientación* del psicoanálisis. Como sus contemporáneos, Freud estaba especialmente impresionado por los descubrimientos de las figurillas de la diosa madre en el palacio de Cnosos (Creta), que muchos arqueólogos creían que era una colonia egipcia. Desde la perspectiva de Freud, el antiguo Egipto fue la civilización más bisexual que existió, y para él la bisexualidad era la base más sólida del avance intelectual y artístico.<sup>57</sup>

El misterio de los orígenes está detrás de la *kedushah*, lo que es tan importante como la razón para la *Geistigkeit*. Freud describió a Moisés como un *Gran extranjero*. De hecho, los judíos ya eran *extranjeros* en Canaán antes de ser esclavos en Egipto. Cuando la Torah fue escrita, *el otro* era Babilonia. El Dios de la Midrash fue concebido contra el trasfondo del Imperio Bizantino, y el de la Kabbalah en la España musulmana. En *Freud and the Non-European* (2003), Edward Said escribió que “Freud estaba tremendamente apasionado por todo lo que se alejaba de los límites de la razón, de la convención y, por supuesto, de la conciencia; en este sentido, la totalidad de su trabajo trata acerca del Otro”. De acuerdo con Said, al ubicar a Egipto en Israel, más que fuera de este, “Freud sugería que había algo desconocido, ominoso e inconsciente en el núcleo de la identidad judía”.<sup>58</sup> Esto es en parte cierto; es la verdad del poscolonialismo, pero no es toda la verdad. Freud no trataba tanto de ubicar a Egipto en el centro de la historia judía como de situar la universalidad (*Geistigkeit*) en el centro de toda la historia, incluida la de los judíos. En ese sentido, *Moisés y la religión monoteísta* fue un ejemplo del Frente Popular, de la lucha marxista en contra del fascismo. El Frente Popular definió la Segunda Guerra como el conflicto entre las naciones que descendían de la Ilustración, incluida la Unión Soviética, y las que la rechazaban, guiadas por la Alemania nazi. Para Freud, el psicoanálisis era un hijo de la Ilustración de la cual derivó el concepto de *Geistigkeit*.

Visto en ese contexto, el ataque a los judíos no fue solo una agresión al pueblo, sino una embestida contra el republicanismo civil del Renacimiento (Hans Baron, Erwin Panofsky) en la era de las revoluciones democráticas (Karl Polanyi y Hannah Arendt), así como a lo que Erich Auerbach llamó el modo tribal-democrático de representación de

la realidad cotidiana, la cual había comenzado con los antiguos hebreos. Freud, como la mayoría de los analistas europeos de la época, era un socialdemócrata y no un liberal clásico del mercado libre, como ha sido tan erróneamente descrito por Peter Gay, por ejemplo.<sup>59</sup> Aun así, sería correcto describirlo como una figura importante para el Frente Popular más que como un defensor de este. En *Moisés y la religión monoteísta*, criticó la idea de que la conciencia puede remontarse a los comúnmente denominados *factores materiales* y en lugar de ello destacó la fuerza de la tradición, el carisma y la “influencia personal de los grandes individuos sobre la historia mundial”. Independientemente de la relación del freudismo con el Frente Popular, la izquierda tuvo sus implicaciones para la identidad judía. El trotskista polaco Isaac Deutscher pudo entender esto en 1954 cuando describió a Freud como un *judío no judío*. Elogiando al “judío hereje que trascendió su judaísmo”, Deutscher asoció a Freud con Heine, Marx y Rosa Luxemburgo, figuras que

[...] nacieron y aparecieron en los puntos límite de distintas épocas... donde las más diversas influencias culturales se entrecruzaban y se fertilizaban entre sí... Cada uno vivió en su sociedad y, sin embargo, no pertenecían a ella. Esto fue lo que permitió que su pensamiento sobresaliera por encima de sus sociedades, naciones, épocas y generaciones para poder incursionar mentalmente en nuevos y más amplios horizontes, y tan lejos en el futuro.

En *Moisés y la religión monoteísta*, Freud estaba tratando de entender la historia judía, tanto como la identidad judía, pero también estaba tratando de entender el antisemitismo, no solo en sus variantes nacionales y religiosas, sino también en sus manifestaciones modernas. Es cierto que el Holocausto tuvo lugar después de la muerte de Freud, pero la psicología que lo creó y lo toleró dominó durante la década de 1930, sobre todo en el mundo germanohablante. De acuerdo con Mark Mazower, el “Nacionalsocialismo... embonó perfectamente con la cultura dominante en la historia europea y alemana con más naturalidad de lo que mucha gente estaría dispuesta a admitir”.<sup>60</sup> Mazower tenía en mente sobre todo el sistema racial de bienestar del nazismo y su intento de crear un mercado común europeo, pero el nazismo también simpatizaba con las corrientes europeas que intentaban liberar al cristianismo europeo de su dependencia de los judíos. Richard Evans proporciona una pista acerca de la centralidad del antisemitismo en la Segunda Guerra en su reseña de *Bloodlands*, de Timothy Snyder. Este sostiene que los judíos fueron asesinados junto con los polacos, los ucranianos, los bielorrusos, los gitanos y otros pueblos, aunque “Había algo particularmente sádico en el deseo nazi no solo de torturar, mutilar y matar a los judíos, sino también de humillarlos... Los esclavos, al final, fueron un obstáculo regional que debía ser removido; los judíos eran un ‘enemigo mundial’ que debía ser reducido a polvo”.<sup>61</sup>

El libro de Freud sobre Moisés sugiere cómo la idea de los judíos como un *enemigo mundial* y el proyecto de exclusión de la nación alemana, para luego exterminarlos, logró adquirir tanta fuerza. El judaísmo dio un significado al nazismo de manera que incluso la

lucha alemana por la hegemonía continental, el *drang nach Osten*, la marcha hacia el este de Europa y Ucrania, en busca de tierras, petróleo y trigo, o incluso la lucha por la pureza racial, no dieron ni pudieron haberle dado. Moisés trajo la ley al pueblo judío, especialmente el *Bilderverbot*; y por tanto empujó al mundo a dar su primer paso firme hacia el pensamiento conceptual. En la medida que ese paso involucró luchas con la autoridad, la tradición y la culpa, y no solo con la metafísica, no fue únicamente intelectual. Desde la perspectiva judía moderna, reflejada en figuras como Kafka y Freud, no fue el sacrificio de Cristo lo que dio significado a la historia, sino el pacto entre un solo pueblo y Dios, un *modus operandi* que comenzó el largo proceso de emancipación de la humanidad de la ley del padre. Tampoco los pensadores judíos como Freud estuvieron solos en esta perspectiva. Para que la revolución nazi fuera más que una revolución social o una estratagema de las políticas del Gran Poder, para cumplir realmente sus metas revolucionarias proyectadas para mil años, necesitaba lograr una nueva fundación de y para sí misma, una liberación de los elementos *sucios, enfermos o foráneos* que habían *contaminado* hasta entonces la lucha alemana por la trascendencia. Por esta razón, la purga de toda institución alemana del *Judentum*, al punto del exterminio de los judíos, fue todavía más importante que ganar la guerra. Perseguido a la manera de un secreto a voces, mezclando excitación con cálculo frío, el *tesoro secreto* del pueblo elegido debía ser confiscado mientras sus poseedores estaban contra el suelo. Tan poderosa era la *amenaza existencial* de este *enemigo mundial* que los nazis preservaron las cenizas de las sinagogas, los cementerios y trozos de la Torah para que pudieran ser conservados en la historia de una nueva Alemania redimida.

La preocupación por los valores espirituales supuestamente involucrados en los conflictos políticos y militares sobrevivió incluso al Holocausto. En trabajos como el de Henry Luce, *The American Century* [El siglo americano] (1943), con una rapidez que aún sorprende, la lucha de los Aliados en contra del fascismo se convirtió en una batalla contra el comunismo. La Guerra Fría que siguió fue, en buena medida, una guerra cultural e incluso espiritual, sobre todo durante las décadas de 1940 y 1950. Así como el antifascismo había requerido un nuevo espíritu, también el anticomunismo requirió un nuevo espíritu cuando conquistó la Europa de la posguerra. Este nuevo espíritu fue el liberalismo angloamericano. El *jazz*, el expresionismo abstracto y una nueva literatura étnica judía estadounidense fueron incorporados a este espíritu, al que pertenecen figuras como las que concibió Saul Bellow. No obstante, la religión retuvo su poder extralógico. La superioridad moral que los Estados Unidos reclamaron sobre el comunismo radicaba menos en su éxito económico que en su insistencia en que la libertad requería fundamentos espirituales. La segunda de las “Cuatro libertades” propuestas por el presidente Roosevelt en su *Discurso del estado de la Unión*, en 1941, fue la libertad de creencia. La Guerra Fría, al igual que la Segunda Guerra Mundial, se libró en contra del

comunismo supuestamente ateo. Pero tampoco fue descuidada la piedra angular mosaica. Más bien, los judíos, a quienes los nazis intentaron reducir desesperadamente a mera historia, fueron insertados en un lugar dentro de la nueva síntesis liberal *judeocristiana*.

El esfuerzo de la Guerra Fría por transformar el liberalismo angloamericano en una ideología universal implicó una búsqueda para localizar los orígenes espirituales del *Este*. Y ya que gran parte de la Guerra Fría se libró en Asia, África, el Medio Oriente y América Latina, esta búsqueda se dio en las localidades no occidentales o extraoccidentales. Desde luego para exfascistas como Mircea Eliade y Georges Dumézil, así como para reaccionarios como Henry Corbin, la búsqueda de nuevos orígenes espirituales incluyó la marginación o la exclusión de los judíos, como había ocurrido ya con los nazis. Tanto el trabajo *Study of History* [*Estudio de la historia*] (1934-1964) de Arnold Toynbee como el artículo de T.S. Eliot *Notes Toward a Definition of Culture* [*Notas hacia una definición de la cultura*] (1948) sostenían que solo una respuesta cristiana, en el sentido de lo cristiano opuesto a lo judío, era la adecuada para la catástrofe de la Segunda Guerra. Pero de todos los esfuerzos de la posguerra por establecer un nuevo fundamento anticomunista y anticolonial para Occidente, el más influyente fue la adaptación de Karl Jaspers, en 1948, de una idea originalmente formulada por Alfred Weber: la Era Axial. Entendida como una respuesta a las grandes migraciones de Asia central del primer milenio antes de Cristo, los pensadores de la Era Axial como Confucio, Lao-Tsé, Buda, Sócrates, los profetas hebreos y, en ciertas lecturas, Zoroastro, fueron supuestamente los primeros en experimentar la “vastedad ilimitada del mundo” y los primeros para quienes el hombre se volvió una pregunta para sí mismo.<sup>62</sup> Tanto la tesis de la Era Axial, como su sucesora, la de las *modernidades múltiples*, formulada primero por el sociólogo israelí-estadounidense Shmuel Eisenstadt, el heredero de Martin Buber en la Universidad Hebrea de Jerusalem, eran una manera de adaptar a la *civilización occidental* las grandes religiones de la vida cotidiana y familiar como el confucianismo, el budismo mahayana y el hinduismo. Al igual que Freud, los pensadores que formularon las hipótesis de la Era Axial se concentraron en los avances que conducían hacia un reino universal y conceptual. Sin embargo, existen profundas diferencias entre la tesis de la Era Axial y la de *Moisés y la religión monoteísta*.

Aun cuando la tesis de la Era Axial supusiera un progreso unilineal, *Moisés y la religión monoteísta* descansa en la idea de regresión, que interrumpe y hace retroceder los flujos históricos, pero también permite mayor profundidad. Los pensadores de la Era Axial pusieron la moral y la justicia en el centro de su concepción de la naturaleza humana; Freud no discutía la importancia de la moral o de la justicia, pero complejizó nuestra comprensión de su lugar en la mente al distinguir el yo del superyó. Los teóricos de la Era Axial destacaron la importancia de una moral universal en el surgimiento de los estados y los imperios; Freud veía el monoteísmo como una insurgencia que adquirió

forma “en la hostilidad a la [religión] popular”; una insurgencia a la cual las autoridades se oponían. Los pensadores de la Era Axial vieron el progreso como un logro de las masas, pero Freud se encargó de subrayar la dificultad de preservar los beneficios espirituales e intelectuales cuando estos se traducían en modalidades de masa. La visión de Freud es crítica, mientras que la de los pensadores de la Era Axial es afirmativa. Es por eso que la perspectiva de Freud en torno a la sobrevivencia de los estilos difíciles y desafiantes de pensar es tan relevante hoy, en el marco del *fin de la historia* generado por la era de la posguerra fría. Y es por eso, también, que la *obsolescencia* del psicoanálisis es importante mucho más allá de la historia de la psiquiatría.

Finalmente, retomemos la cuestión de la sobrevivencia judía. La Segunda Guerra Mundial condujo hacia el triunfo de un sentido positivo de la identidad judía implícita en la hipótesis de la Era Axial. Los judíos estadounidenses rechazaron los temas del exilio, del estatus de minoría o de estigmatización, y redefinieron el significado del judaísmo para moldearlo de acuerdo con las ideas americanas del pluralismo. La fundación de Israel en 1948 fue la solución judeocristiana complementaria al problema judío. Los israelitas no aceptaron lo que Freud denominó la preferencia judía por la “actividad espiritual”, la cual “servía para construir un dique en contra de la brutalidad y de la inclinación a la violencia”. Más bien se reafirmó el pensamiento de David Ben-Gurion cuando presumía que “Nosotros no somos estudiantes de la Yeshiva discutiendo los puntos más finos de la autosuperación. Somos los conquistadores de estas tierras”.<sup>63</sup> ¿Acaso *Moisés y la religión monoteísta* ofrece algún tipo de reflexión para quienes rechazan el Siglo Americano y las versiones sionistas del judaísmo, pero que igualmente se quieren llamar *judíos*?

Podríamos acercarnos a esta cuestión contrastando el problema de la sobrevivencia judía con el problema de la historia afroamericana discutido en el capítulo anterior. En ambos casos, el problema central era el de la memoria, pero este adoptó manifestaciones contrarias para ambos pueblos. En el caso afroamericano, la dificultad era la muy poca memoria: esta tenía que ser forjada a partir de pequeños fragmentos como “Do bana coba, gene me, gene me”, de ritmos pentatónicos, y del tono lastimero del *blues*. En el caso de los judíos, había demasiada memoria, nada menos que la memoria en el sentido de la presencia abrumadora de la Biblia, la tradición, la ley y la condición de elegidos. Siendo un judío de su tiempo, Freud intentó retirar las zarzas bajo la obstinada y conflictiva persistencia de los judíos que se encontraban en condiciones de exilio, de ocupación extranjera, de persecución e incluso de genocidio. Al retomar un estilo profundamente personal y esencialmente autobiográfico en el encuentro entre el pueblo hebreo y Moisés, estaba introduciendo el enigma de los judíos como un enigma *para* los judíos. Escribir en tiempos en que la cuestión de la supervivencia judía estaba en juego, para redirigirse a la cuestión de la identidad judía, se encuentra entre las contribuciones

perdurables del libro.

---

## NOTAS

- 1 Freud a Arnold Zweig, septiembre de 1934, en Edith Kurzweil, *The Freudians: A Comparative Perspective*, New Haven, Yale University Press, 1989, p. 293.
- 2 Este logro, sin duda, estuvo relacionado con el problema de la identidad judía. Para Freud, había un *misterio* en el núcleo del judaísmo. Cuando decía, como solía hacerlo, que *no sabía* lo que significaba ser judío, Freud también señalaba que este no saber era algo propio del judaísmo. Eli Zaretsky, “The Place of Psychoanalysis in the History of the Jews,” *Psychoanalysis and History* 8, núm. 2, 2006, pp. 235-254.
- 3 Sigmund Freud (1900), *La interpretación de los sueños: primera parte*, IV: 29.
- 4 Sigmund Freud (1915), “Lo inconsciente”, XIV: 161.
- 5 Rudolph Bultmann, *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting*, Filadelfia, Fortress, 1980 (1956), p. 25.
- 6 En su Tercera Crítica, Kant escribió que “Tal vez no haya ningún otro pasaje más sublime en el Libro de la Ley de los judíos que el mandamiento: no te harás imagen alguna ni símil de lo que hay en el cielo ni bajo la tierra”.
- 7 John Boyer, “Freud, Marriage, and Late Viennese Liberalism: A Commentary from 1905”, *Journal of Modern History* 50, 1978, pp. 91-99.
- 8 Carl E. Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*, Nueva York, Vintage, 1981, p. 186. [Trad. esp.: Carl E. Schorske, *La Viena de fin de siglo: política y cultura*, Madrid, Siglo XXI, 2011]. Freud fue miembro del B’nai Brith de 1897 a 1902.
- 9 W.H. Auden, “In Memory of Sigmund Freud”, in *Another Time*, Nueva York, Random House, 1940. [Trad. esp.: W.H. Auden, “En memoria de Sigmund Freud”, en *Otro tiempo*, Valencia, Pre-Textos, 1993].
- 10 Sigmund Freud (1939), *Moisés y la religión monoteísta*, XXIII: 114, 117.
- 11 *Ibidem*, XXIII: 112.
- 12 Sándor Ferenczi a Sigmund Freud, 25 de octubre, 1912, en *The Correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi*, vol. 1, 1908-1914, p. 417. [Trad. esp.: Sigmund Freud, Sándor Ferenczi, *Correspondencia completa, 1908-1911*, Madrid, Síntesis, 2001].
- 13 Sándor Ferenczi a Sigmund Freud, 26 de diciembre, 1912, *ibidem*, p. 450.
- 14 Phillip Rieff, “The Meaning of History and Religion in Freud’s Thought”, *Journal of Religion* 31, núm. 2, abril 1951, p. 121.
- 15 Sigmund Freud y Karl Abraham, *A Psychoanalytic Dialogue: The Letters of Sigmund Freud and Karl Abraham, 1907-1926*, Hilda C. Abraham y Ernst L. Freud (eds.), Nueva York, Basic Books, 1965, pp. 46-47. [Trad. esp.: Sigmund Freud, Karl Abraham, *Correspondencia Completa: 1907-1926*, Madrid, Síntesis, 2005].
- 16 Alfred Adler, “On the Psychology of Marxism”, 10 de marzo de 1909, en *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*, vol. 2, 1908-1910, pp. 172-178. Véase también la minuta del 2 de junio de 1909.
- 17 La principal presentación de Adler ante la Sociedad de Viena fue el 23 de febrero de 1910. *Ibidem*, pp. 425-427. Alfred Adler, “Masculine Protest and a Critique of Freud”, en Alfred Adler, *Cooperation Between the Sexes*, Heinz C. Anbacher y Rowena R. Anbacher (eds.), Nueva York, Anchor, 1978.
- 18 Carta de Sigmund Freud para Sándor Ferenczi, 17 de junio, 1913, en *Correspondencia completa, 1908-1911*, Madrid, Síntesis, 2001; Freud a Jung, 3 de diciembre de 1910, en Sigmund Freud y C.G. Jung, *The Freud/Jung Letters*, William McGuire y Ralph Manheim (eds.), Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 376.
- 19 Sigmund Freud (1914), “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico”, XIV: 57.

- 20 Richard Noll, *The Jung Cult*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- 21 *The Freud/Jung Letters*, 223; *New York Times*, 29 de septiembre, 1912.
- 22 Ferenczi a Freud, 9 de julio de 1910, en *Correspondencia completa, 1908-1911*, p. 186.
- 23 Rieff, “The Meaning of History and Religion”, *op. cit.*, p. 121.
- 24 Sigmund Freud (1939), *Moisés y la religión monoteísta*, XXIII: 131.
- 25 Alon Confino, *A World Without Jews*, New Haven, Yale University Press, 2013.
- 26 Wilhelm Reich, *The Sexual Revolution*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1963 (1936), pp. 123-125, 142-143, 238; Wilhelm Reich, *The Sexual Struggle of Youth*, Londres, Socialist Reproduction, 1972 (1932).
- 27 Paul A. Robinson, *The Freudian Left: Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse*, Nueva York, Harper and Row, 1969, p. 53.
- 28 Sándor Ferenczi y John Rickman, *Further Contributions to the Theory and Technique of Psycho-analysis*, Londres, Hogarth, 1950, p. 193; Sigmund Freud (1910), *Cinco conferencias sobre psicoanálisis, un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci, y otras obras*, XI: 147.
- 29 Sándor Ferenczi y Otto Rank, *The Development of Psychoanalysis*, Nueva York, Nervous and Mental Disease, 1925, p. 20. [Trad. esp.: Otto Rank, Sándor Ferenczi, *Metas para el desarrollo del psicoanálisis: de la correlación entre teoría y práctica*, México, Ediciones Literales, 2005].
- 30 Sigmund Freud (1927), “El porvenir de una ilusión”, XXI:9.
- 31 Sigmund Freud (1937), “Análisis terminable e interminable”, XXIII: 220.
- 32 *Ibidem*, XXIII: 244.
- 33 Sigmund Freud (1923), *El yo y el ello*, XIX: 13-60.
- 34 Sigmund Freud (1939), *Moisés y la religión monoteísta*, XXIII: 118.
- 35 Richard Sterba, *Reminiscences of a Viennese Psychoanalyst*, Detroit, Wayne State University Press, 1982, p. 116.
- 36 Michael Molnar, “Introduction”, en *The Diary of Sigmund Freud, 1929-1939: A Record of the Final Decade*, Nueva York, Scribner’s, 1992, p. xxiv; Sander L. Gilman, *Freud, Race, and Gender*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 35.
- 37 Sigmund Freud (1939), *Moisés y la religión monoteísta*, XXIII: 85.
- 38 Jung a Freud, 27 de abril, 1912, en *The Freud/Jung Letters*, p. 228.
- 39 Jung a Freud, 11 de febrero, 1910, *ibidem*, pp. 18, 294; Carl Jung, *Analytical Psychology: Notes of the Seminar Given in 1925 by C. G. Jung*, Princeton, Princeton University Press, 1985.
- 40 Robert Graves, en *The White Goddess*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2013 (1948). [Trad. esp.: Robert Graves, *La diosa blanca*, Madrid, Alianza Editorial, 2014] continuó con esta línea argumentativa.
- 41 Marshall Stalley, en Patrick Geddes (ed.), *Spokesman for Man and the Environment: A Selection*, New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 1972, pp. 289-380; Frank G. Novak Jr., en Lewis Mumford y Patrick Geddes, *Lewis Mumford and Patrick Geddes: The Correspondence*, Frank G. Novak (ed.), Nueva York, Routledge, 1995.
- 42 Bernard Chapais, *Primeval Kinship: How Pair-Bonding Gave Birth to Human Society*, Cambridge, Harvard University Press, 2010, p. 196.
- 43 Debería aclarar que al situar el psicoanálisis en relación con estos tres aspectos interrelacionados de nuestra especie (la creación de parejas, la infancia prolongada y el parentesco), no estoy entrando en los debates actuales en torno a los aspectos evolutivos que se transmiten genéticamente y aquellos que son propiamente culturales, sino apoyándome en lo que suele llamarse *historia profunda*, la historia que incluye nuestro pasado evolutivo.
- 44 David Bakan, *And They Took Themselves Wives: The Emergence of Patriarchy in Western Civilization*, Nueva

- York, Harper and Row, 1979, pp. 13, 30. Bakan también observa que la Torah “es el producto de muchas manos, y cada una de ellas escribió inspirándose en las otras muchas manos que hablaban”.
- 45 Sigmund Freud (1931), “Sobre la sexualidad femenina”, XXI: 228.
  - 46 Sigmund Freud (1938, 1940), “Esquema del psicoanálisis”, XXIII: 188.
  - 47 Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Nueva York, Penguin, 2010 (1884). [Trad. esp.: Friedrich Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Akal, 2017].
  - 48 Alex Ross, “The Case for Wagner in Israel”, *New Yorker*, 25 de septiembre, 2012. No he podido localizar la fuente original de esta observación.
  - 49 Chandak Sengoopta, “The Unknown Weininger: Science, Philosophy, and Cultural Politics in Fin-de-Siècle Vienna”, *Central European History* 29, núm. 4, diciembre de 1996, p. 490.
  - 50 En años recientes, muchos pensadores como Sander Gilman, Eric Santner, Jay Geller y Daniel Boyarin afirmaron haber descubierto una relación entre las mujeres y los judíos, generalmente siguiendo las líneas de una *feminidad* supuesta. No hay duda de que existen aquí mayores complejidades.
  - 51 Ann Douglas, *Terrible Honesty: Mongrel Manhattan in the 1920s*, Nueva York, Farrar, Straus, and Giroux, 1995, pp. 134-135, 139.
  - 52 “Y es prueba de una particular aptitud psíquica en la masa que devino pueblo judío el haber producido tantas personas prontas a tomar sobre sí las cargas de la religión de Moisés”. Freud, en *Moisés y la religión monoteísta* (1939), XXIII: 107.
  - 53 Gershom Scholem a Walter Benjamin, 1 de agosto de 1931, citado en Rivka Horwitz, “Kafka and the Crisis in Jewish Religious Thought,” *Modern Judaism* 15, núm. 1, febrero de 1995, p. 23.
  - 54 Sigmund Freud (1939), *Moisés y la religión monoteísta*, XXIII: 43.
  - 55 Timothy Snyder, *Bloodlands: Europe Between Hitler and Stalin*, Nueva York, Basic Books, 2010. [Trad. esp.: Timothy Snyder, *Tierras de sangre*, Madrid, Galaxia Gutenberg, 2017].
  - 56 Sigmund Freud (1900-1901), *La interpretación de los sueños*, V: 420-221, 425-27, 440-41.
  - 57 Carl E. Schorske, “Freud’s Egyptian Dig”, *New York Review of Books* 40, núm. 10, 27 de mayo de 1993.
  - 58 Edward Said, *Freud and the Non-European*, Londres, Verso, 2003, p. 54. [Trad. esp.: Edward Said, *Freud y los no europeos*, Barcelona, Global Rhythm Press, 2006].
  - 59 Por ejemplo, Peter Gay, en *Freud: A Life for Our Time*, Nueva York, Norton, 2006. [Trad. esp.: Peter Gay, *Freud: una vida de nuestro tiempo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2010].
  - 60 Mark Mazower, *Dark Continent*, Nueva York, Knopf, 1999. [Trad. esp.: Mark Mazower, *La Europa negra*, Andalucía, Barlin Libros, 2017].
  - 61 Richard J. Evans, “Who Remembers the Poles?”, *Review of Bloodlands: Europe Between Hitler and Stalin*, por Timothy Snyder, *London Review of Books* 32, núm. 21, 2010, pp. 21-22.
  - 62 Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, Nueva York, Harcourt Brace, 1968, p. 84. [Trad. esp.: Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Madrid, Gedisa, 2017; Julien Benda, *L’Esprit Européen*, Neuchâtel, Baconnière, 1947, p. 294.
  - 63 Yuri Slezkine, *The Jewish Century*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 211.
- \* Término alemán que suele asociarse a ‘nacional’, ‘popular’, ‘racial’. En un sentido más amplio, y más vago, ‘populismo’ [N. de T.].

# El yo en guerra

## De la pulsión de muerte a la vida precaria

### EL PSICOANÁLISIS Y EL ESPÍRITU DE LA GUERRA

**A**l igual que los problemas del capitalismo, del racismo y del antisemitismo, el de la guerra ha producido una cantidad sustancial de reflexión política freudiana. La razón principal ha sido que las guerras del siglo XX fueron *guerras totales* que borraron los límites entre los campos de batalla y los frentes domésticos, y forzaron a los gobiernos a incitar a las masas a dar su vida. Esto requirió un nuevo espíritu de guerra que podría compararse al nuevo espíritu del capitalismo que abordamos en el Capítulo 1. Al participar en estas guerras y buscar entenderlas desde el psicoanálisis, surgió algo así como una teoría no solo de la guerra sino también del sujeto del siglo XX.

A inicios de siglo, un viejo modo de vida aristocrático basado en el honor proporcionó su *espíritu* o el *ethos* que animó la guerra. El horror inesperado y el derramamiento de sangre de la Primera Guerra, así como la impotencia de las élites políticas y militares, hicieron que motivaciones como el *honor*, la *gloria* y el *sacrificio* parecieran vacuas. El estallido en masa de la neurosis de guerra, la primera expresión a gran escala de lo que hoy llamamos *trastorno o síndrome por estrés postraumático*, contribuyó a que el sentimiento antibélico entrara en crisis. No solo el viejo código de honor comenzó a parecer obsoleto; también los ideales liberales de optimismo, racionalidad y progreso del siglo XIX. El psicoanálisis produjo un punto de ruptura en los ideales anteriores. Como si estuviera hecho a la medida para una teoría del inconsciente, el estallido de la neurosis de guerra trajo a la luz la existencia de *shocks* o estímulos traumáticos que abrumen la mente y obligan a los individuos (y también a los pueblos) a quedar fijados en un pasado no superado. Ya que no podían procesarse a través de los mecanismos normales del inconsciente, manifestados en sueños, en síntomas neuróticos o en fantasías de cumplimiento de deseo, estos estímulos impulsaron una revisión de la teoría psicoanalítica. Antes, Freud veía el inconsciente como algo reprimido; ahora lo vio como algo que ejercía demandas *permanentes* o *estructurales* en la mente consciente que tomaban la forma de impulsos, autocríticas o aspectos del propio carácter. Esto estimuló su pensamiento acerca del yo, al que consideró entonces capaz de movilizar fuerzas inconscientes, pero también autoprotectoras para defenderse de quedar abrumado. Sobre

todo, Freud observó que el talón de Aquiles del yo era su negación defensiva de la vulnerabilidad, negación a la que llamó “preferencia por el papel activo” y vio su implicación en la neurosis de guerra. Fue así como el estallido de la neurosis de guerra confirmó la visión freudiana de que los obstáculos hacia la razón eran *estructurales* o, en otras palabras, internos en el yo o en la conciencia, el lugar de la razón y el progreso.

La idea freudiana del yo, desarrollada tras el término de la Primera Guerra, fue desplazada en el segundo encuentro histórico entre el psicoanálisis y la guerra, centrado en la Segunda Guerra. Este nuevo encuentro se apoyó en las exploraciones de la temprana infancia, especialmente del papel de la madre en el desarrollo, que habían comenzado en los años veinte. Estas investigaciones crearon una nueva tendencia en el psicoanálisis, las relaciones objetales, que se volvieron fundamentales para el Estado de bienestar socialdemócrata. Cuando Inglaterra entró en guerra contra la Alemania nazi, teóricos de las relaciones de objeto, como Melanie Klein, ayudaron a reconstruir una justificación ancestral de la guerra que sirvió hasta cierto punto como un nuevo espíritu de la guerra. Postularon que la relación más temprana con la madre sienta las bases para la responsabilidad ética: en otras palabras, los soldados peleaban para proteger a aquellos que les eran cercanos y que eran vulnerables, en especial a las mujeres y a los niños. Al destacar el papel de la madre, los teóricos de las relaciones objetales estaban profundizando en la idea freudiana del yo haciendo explícitos sus fundamentos en las relaciones de la familia nuclear y su relación con el género. Al mismo tiempo, también minimizaron o ignoraron el papel del yo como el lugar de la razón y la autorreflexión, y por tanto prepararon el camino para el psicoanálisis de hoy que reemplazó el concepto del yo por el del *self*, presente en términos como *autoconcepto* o *autoestima*, por ejemplo.

El concepto del *self* fue de gran importancia para el tercer encuentro histórico del psicoanálisis con la guerra y se centró en la *guerra contra el terrorismo* a inicios del siglo XXI. Los antecedentes de este encuentro incluyeron a los movimientos sociales de los sesenta y a sus sucesores como el feminismo y la filosofía postestructuralista que precipitaron la transición a gran escala del yo al *self*. Jacques Lacan, una figura importante en este movimiento, lanzó un ataque tendencioso hacia la Psicología del yo en las décadas de 1950 y 1960. La lectura postestructuralista del psicoanálisis generó este tercer acercamiento a la guerra, cuyo mejor ejemplo es el trabajo de Judith Butler, *Precarious Life* (2004) [*Vida precaria*]. De acuerdo con Butler, la invasión estadounidense de Irak debe comprenderse como una reacción defensiva ante la humillación catastrófica y la violación de los vulnerables límites narcisistas, tanto individuales como nacionales. Desde su perspectiva, el narcisismo estadounidense o el *excepcionalismo* habían disimulado nuestra subyacente “sociabilidad del *self*... el hecho de que no somos seres delimitados... sino que también estamos constituidos en relación

con otros”. Butler se pregunta, ¿qué forma podría adquirir la reflexión política si tomáramos la vulnerabilidad como nuestro punto de partida en la vida política, en lugar de la independencia y el autodomínio?

Por tanto, la evolución de la tradición política freudiana centrada en la guerra puede situarse en el contexto de una transición de la visión cartesiana o kantiana del yo racional, independiente, *delimitado* y situado en la cima del mundo moderno, a la visión actual de la conformación del yo a través del reconocimiento, las relaciones de objeto y el lenguaje. El núcleo de esta transición, como propone el trabajo de Butler, es el lugar de la vulnerabilidad en nuestra concepción del sujeto humano. Para Freud, como veremos, la vulnerabilidad era ontológica y genética en el sentido de que proviene de una prolongada infancia y es constitutiva del desarrollo humano. Para Butler, en contraste, la vulnerabilidad se ha vuelto normativa en el sentido de que su reconocimiento constituye el imperativo ético principal de la vida política. Esta diferencia tiene una consecuencia importante. Cuando Freud expuso lo que él llamaba nuestra *preferencia por el papel activo*, su objetivo era *fortalecer* al yo, no develar sus ilusiones de autodomínio. No obstante, cuando revisamos a Butler vemos que para ella el punto de basarse en el psicoanálisis es poder disipar la idea misma de un yo individual para, en lugar de este, arrojar luz sobre la red de relaciones y dependencias inconscientes subyacentes que constituyen nuestra humanidad. Al desplazarnos del yo al *self*, de la autonomía al reconocimiento y de una aproximación ontológica a una normativa de la vulnerabilidad, ¿hemos avanzado en nuestra comprensión de la guerra, de la política y de la psique humana o más bien la hemos empobrecido? Este es el problema que este capítulo propone.

## LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL Y EL COLAPSO DE LA ÉTICA DEL GUERRERO

Antes del nacimiento de la nación moderna, los hombres que peleaban en las guerras eran los aristócratas criados para la batalla o los sirvientes o campesinos reclutados en contra de su voluntad. El surgimiento de la democracia de masas cambió esa modalidad con la creación de ejércitos civiles masivos y de guerras totales en las que la distinción entre el guerrero y el civil quedaba atenuada o eliminada. Los primeros ejemplos de guerras totales incluyen las guerras napoleónicas, la Guerra Civil estadounidense y la guerra franco-prusiana. En la medida en que estas guerras involucraban ejércitos reclutados, surgió un problema: ¿Cómo es que hombres libres, y después mujeres, podían ser persuadidos para entregar sus vidas generalmente durante el curso de su primera juventud?

El siglo XIX dio una respuesta a esta pregunta: al morir, uno no *pierde* la vida, la

*sacrifica* por la nación. Esta respuesta conectó el nacionalismo moderno con la ética anterior del guerrero que estaba arraigada, en última instancia, en las religiones expiatorias. El sacrificio da dignidad a los pueblos, naciones o causas, unifica el pasado y el presente bajo un signo común y hereda una exigencia a las generaciones futuras. Identificar las muertes de los soldados como una serie de eventos significativos y consagrados da a la nación su realidad incomparable.<sup>1</sup> El sacrificio también canaliza el heroísmo masculino, ya que se basa en el ritual, la raza, el tribalismo y la idea de una fundación nacional. Durante la Primera Guerra, la ética del guerrero, el nacionalismo romántico y los ideales de martirologio y de autosacrificio comenzaron a ser cuestionados.

Tras un arrebatado entusiasta, la Primera Guerra Mundial resultó ser más una cuestión de violencia insensata de masas que un evento heroico o relacionado con el sacrificio. La magnitud de catástrofes sin precedentes, el estancamiento defensivo simbolizado por las trincheras, el nuevo paisaje de minas y de tierras-de-nadie, el miedo a ser enterrado vivo, el sonido y la vibración ensordecedoras, el gas insidioso, la desaparición de la discriminación entre el día y la noche, la identificación con el enemigo y el estrechamiento de la conciencia pusieron fin a las expectativas del siglo XIX. El nuevo modelo freudiano de la mente, que incluyó las nociones de resistencia, defensas, catexias (es decir, *Besetzung*), trauma (herida), represión y *Zwangneurose* (neurosis obsesivo-compulsiva), parecía más pertinente que términos como la búsqueda de la gloria y el honor. La neurosis de guerra, entonces, proporcionó la primera ocasión para el encuentro entre el psicoanálisis y la guerra.

En el primer año que siguió al estallido de la guerra, cientos de miles de casos aparecieron en ambos bandos. A pesar de que los psiquiatras habían explicado originalmente la neurosis de guerra como una discapacidad del sistema nervioso causada por una explosión, comenzaron a virar cada vez más hacia las explicaciones psicológicas, en especial cuando los síntomas quedaban eliminados exitosamente por medio de la hipnosis. Incluso en esos momentos la persistencia de la ética anterior del guerrero se reveló en diagnósticos como *neurosis por avaricia* y *neurosis por dificultades de jubilación* que sugerían estados de simulación de la enfermedad. El psicoanálisis abordó la cuestión bajo una luz distinta. Ernst Simmel, un joven estudiante alemán de Freud, escribió:

No solo es la guerra sangrienta que deja rastros tan devastadores... también es el difícil conflicto en el que la personalidad se encuentra... Cualquier cosa en la experiencia de una persona que sea demasiado poderosa u horrible como para ser captada o elaborada por su mente consciente se filtra hasta los niveles inconscientes de su psique. Se queda ahí como una mina esperando explotar.<sup>2</sup>

Lo que distinguió a esta nueva aproximación fue la observación de que la neurosis de guerra era precipitada por la experiencia perturbadora de espera pasiva, más que el miedo

a la muerte *per se*. Por el año 1916, los psiquiatras estaban en favor de que la explicación de la neurosis de guerra fuera la de la *pasividad* reforzada en las trincheras. De acuerdo con un capellán,

[un] alto grado de tensión nerviosa es lo más común entre los hombres que tienen que... permanecer inactivos mientras son bombardeados. Para el hombre con autocontrol ordinario esto se convierte muy pronto en una cuestión de escuchar atentamente cada una de las bombas que se aproximan y calcular qué tan cerca explotará... Una hora o dos... es más de lo que la mayoría de los hombres puede soportar.<sup>3</sup>

La Secretaría de Guerra británica también concluyó que la causa principal de la neurosis de guerra era el “peligro prolongado en una posición estática”. Estas explicaciones parecieron quedar justificadas cuando la incidencia de la neurosis de guerra cayó en picada después de las ofensivas alemanas de 1918.<sup>4</sup>

Los analistas trabajaron el vínculo entre la pasividad o el sufrimiento pasivo y la neurosis de guerra al señalar una segunda característica en esta, la repetición. Lejos de *reprimir* las experiencias en el campo de batalla como los freudianos hubieran esperado, las víctimas de la neurosis de guerra las *repetían* en sueños, síntomas y ataques de ansiedad. ¿Y cómo podía explicarse la repetición de una experiencia dolorosa? Freud ya había tratado este problema. Postuló que los pacientes en la situación clínica temían estar en una posición pasiva y vulnerable. Expresaban la *resistencia* al análisis como un rechazo a *recordar* sus experiencias; en lugar de ello, las *repetían*. Para ilustrar este punto, describió el comportamiento de su nieto cuando su madre lo dejaba solo. El niño inventó un juego en el que escondía y hacía aparecer una pelota mientras decía *da/fort, está/no está*. Freud escribió que su nieto: “En la vivencia era *pasivo*, era afectado por ella; ahora se ponía en un papel *activo* repitiéndola como juego, a pesar de que fue displacentera”.<sup>5</sup> Por analogía, la neurosis de guerra parecía un intento fallido de dominar la espera pasiva en las trincheras al repetir la experiencia de ser bombardeado.

La observación de la neurosis de guerra, junto con la resistencia en el consultorio, condujeron a Freud a realizar una revisión de la teoría (o *mitología*, como él la llamó) de las pulsiones; propiamente del conflicto entre la vida y la muerte, el orden y el desorden, o entre un sistema homeostático abierto y la entropía. La neurosis de guerra también condujo a Freud a formular su teoría del yo. El yo, infundido con pulsiones de vida, es una fuerza vinculante, pero también está sujeto al empuje conservador o regresivo de los instintos hacia una organización más simple y finalmente hacia la muerte. Freud ahora pensaba la sexualidad, que había concebido anteriormente como una fuerza disruptiva, como una parte de las pulsiones de vida, o eros, y que, por tanto, tenía el propósito de la vinculación y de la cohesión. La transición de una teoría emergente del yo de la vida instintiva hacia algo así como la razón, la reflexión o la subjetividad, corresponde a la postura crítica que luego llamaría *Geistigkeit*, el producto de la sublimación o de la *renuncia instintiva*. A la luz de la rebeldía en contra de la pasividad, es evidente que

tanto en el estallido de la neurosis de guerra como en su propio trabajo terapéutico, Freud comenzó a hablar de “la preferencia del papel activo” del yo en ambos sexos. Pero de ninguna manera Freud valoró los deseos pasivos, más bien buscó llevarlos a la conciencia o al yo.

Conforme se acercaba el fin de la guerra, el psicoanálisis se estaba convirtiendo cada vez más en una Psicología del yo. Esto se mostró en la famosa fórmula freudiana: donde ello era, yo debe devenir. Pero este ya no era el yo cartesiano o trascendental en el que la razón estaba supuestamente emancipada de los instintos. Más bien, el yo freudiano era el precipitado de inclinaciones, pulsiones, objetos de amor e identificaciones. Su tarea no es acceder a *ideas claras y distintas* como en Descartes, sino mediar entre las diferentes demandas en conflicto impulsadas por los instintos y que incluyen las necesidades provenientes del ello, las autocríticas del superyó y las representaciones del mundo social que compiten entre sí. Freud rechazaba ahora su propia visión anterior a la guerra según la cual el conflicto básico de la mente se libra entre la conciencia y el inconsciente reprimido. Esta visión implicaba que lo reprimido “temía ser descubierto”.<sup>6</sup> Pero el hecho de la repetición, evidente en la neurosis de guerra y en el trabajo analítico, sugería que lo reprimido estaba constantemente intentando abrirse paso a la conciencia. Ya que el yo era quien impedía esto, una gran parte del psicoanálisis se dirigió entonces al análisis de las defensas del yo más que a la interpretación directa de los deseos inconscientes.

La naciente teoría freudiana del yo estuvo acompañada por la transformación integral en la comprensión del género, sobre el cual el psicoanálisis reflexionaba y avanzaba. Dado su énfasis en la negación defensiva de la vulnerabilidad, la comprensión psicoanalítica de la neurosis de guerra propició una nueva imagen de la masculinidad que reflejaba el declive de la ética del guerrero. Garfield Powell, un cronista del ejército británico, indignado por los discursos antibélicos durante la ofensiva del Somme, exclamó: “¡Neurosis de guerra! ¿Saben lo que eso significa? Los hombres se vuelven niños débiles, lloran y agitan sus brazos como locos, se aferran al compañero más próximo y rezan para que no los dejen solos”.<sup>7</sup> El capitán McKechnie, en *Parade's End* [*El final del desfile*], de Ford Maddox Ford, se queja: “¿Por qué uno no es una maldita chica que tiene el privilegio de chillar?”. En su tratamiento de ficción del episodio histórico, el novelista Pat Barker reconstruyó las reflexiones de W.H.R. Rivers mientras aplicaba los métodos analíticos a los pacientes con neurosis de guerra:

Al guiar a sus pacientes hacia la comprensión de que un colapso nervioso no era algo para avergonzarse, de que el horror y el miedo eran respuestas inevitables al trauma de la guerra y que era mejor que fueran reconocidas que suprimidas; que los sentimientos de ternura hacia otros hombres eran naturales y buenos y que las lágrimas eran una parte aceptable y útil del duelo, [Rivers] se posicionaba en contra de toda su educación. Habían sido entrenados para identificar la represión emocional como la esencia de la masculinidad. Los hombres que se desmoronaban, lloraban o admitían sentir miedo eran mariquitas, debiluchos, fracasados... Al aconsejar a sus pacientes jóvenes que abandonaran el intento de reprimir y que en lugar de

ello se permitieran *sentir* la lástima y el terror que su experiencia en la guerra les producía inevitablemente, Rivers iba en contra de sus convicciones.<sup>8</sup>

Rivers trató la neurosis de guerra del poeta inglés Siegfried Sassoon. Este, herido y trastornado, después recordaría cuando Rivers entró en su cuarto del hospital: “Sin decir una palabra, se sentó a un lado de la cama; su sonrisa era una bendición que compensaba todo lo que pasé. ‘¡Ah Rivers, todo ha sido tan raro desde la última vez que te vi!’, exclamé. Y entendí que esto era lo que había estado esperando”.<sup>9</sup>

La nueva conciencia de la vulnerabilidad masculina estuvo acompañada por una transformación en las relaciones de la mujer con el hombre, especialmente en las sexuales. Cuando Vera Brittain comenzó a atender como enfermera en el frente en 1915, dijo que “nunca había visto el cuerpo desnudo de un hombre adulto”. Pero debido al “tratamiento constante de sus cuerpos delgados y musculosos”, no solo comenzó a sentirse cómoda con el amor físico, sino que también “pensó al macho de la especie no como la criatura bárbara y destructiva que no podía controlar sus instintos más violentos, sino como una víctima de las circunstancias fuera de su control, herida, patética, vulnerable, paciente e infantil”.<sup>10</sup> Aún persistía la vieja identificación de los hombres con la ética del guerrero, como declararía Virginia Woolf en 1938 cuando dijo que la causa de la guerra estaba en el deseo del hombre por “los bienes y las tierras de otras personas”, en su creación constante de “fronteras y banderas, barcos de guerra y gas venenoso” y en su voluntad para “ofrecer sus propias vidas y las de sus hijos”.<sup>11</sup> Pero para la mayoría de las mujeres, la nueva conciencia acerca de la vulnerabilidad masculina fomentaba la ternura y la receptividad interpersonal. El resultado fue el conflicto entre las madres sufragistas de la preguerra, que hablaban con frecuencia de la “guerra de los sexos” y que llamaron al matrimonio una “prostitución legalizada” y las *flappers* de la posguerra y de la era del *jazz* influidas por Freud que, según señalaba el *New York Times*, podían “ver la perspectiva de un hombre como sus madres nunca pudieron tenerla”.<sup>12</sup> En pocas palabras, comenzó a surgir una tendencia hacia la reconciliación entre los sexos basada en la conciencia de cada uno acerca de sus propias vulnerabilidades y de las del otro.

Después de la guerra, hombres y mujeres jóvenes se volvieron contra el código de honor anterior y contra la sociedad aristocrática en la que se basaba. Cuando Thomas Mann leyó una reseña de *Más allá del principio del placer* (1920), escribió en su diario que el libro marcaba el “fin del Romanticismo”.<sup>13</sup> Con esto, Mann quería señalar el papel que las ideas románticas del yo guerrero y del sacrificio heroico podían tener cuando inspiraban las fuerzas reaccionarias y finalmente fascistas en Alemania. Con la esperanza de encontrar una alternativa al romanticismo, acudió al recuento freudiano del yo frágil y contingente que estaba atrapado en medio de un campo de fuerzas “de torrentes y explosiones destructivas”, tanto internas como externas.<sup>14</sup> Incluso los Estados Unidos, que eran todavía ajenos al conflicto, sintieron la fuerza de las revelaciones de la guerra.

En 1895, Oliver Wendell Holmes, que perteneció a la generación de la Guerra Civil, todavía podía decir a la generación que se graduaba de Harvard que solo en la guerra los hombres alcanzan “la locura divina del honor”.<sup>15</sup> En 1929, Ernest Hemingway escribió que palabras como *honor* y *gloria* se habían vuelto obscenas.<sup>16</sup>

La socialdemocracia de la posguerra se desarrolló como la alternativa a las sociedades aristocráticas basadas en el honor por tres razones relacionadas entre sí: porque reconocía y aceptaba la vulnerabilidad humana, porque reconocía las nuevas relaciones más igualitarias entre hombres y mujeres, y porque buscó integrar a las clases bajas en una concepción orgánica de la democracia. La cultura psicoanalítica de la Europa de la posguerra era abrumadoramente socialdemócrata en este sentido. La primera convención psicoanalítica después de la guerra, llevada a cabo en la Budapest comunista en 1918, aprobó una resolución que exhortaba a las sociedades analíticas a prepararse para la terapia de *masas*, es decir, financiada con recursos públicos. Freud explicó: “el pobre no tiene menores derechos a la terapia anímica que los que ya se le acuerdan en materia de cirugía básica... las neurosis no constituyen menor amenaza para la salud popular que la tuberculosis”.<sup>17</sup> Durante las décadas de 1920 y 1930, la mayoría de las sociedades psicoanalíticas europeas ofrecían análisis de bajo costo para los trabajadores y sus familias. Los institutos analíticos ofrecían conferencias públicas para las clases trabajadoras, de manera que el término *análisis aplicado* surgió para describir el trabajo analítico en las escuelas de enfermería, las clínicas de orientación infantil, las consultas para adolescentes y el trabajo social. La Viena Roja, que había donado un edificio para la sociedad analítica, proveía un apoyo especial para lo que Elizabeth Danto llamó “la clínica gratuita de Freud”.<sup>18</sup>

La socialdemocracia y la reforma de la posguerra también estaban infundidas de un sentimiento antibélico. La Liga de las Naciones se fundó en 1919 con grandes esperanzas y su pacto incluía reformas como el arbitraje obligatorio para las disputas internacionales, las sanciones y la reducción de armas. Las feministas maternalistas como Jane Addams y Helene Stöcker orientaron el apoyo de la maternidad hacia la causa antibélica. La no-violencia surgió para complementar la desobediencia civil como una filosofía seria de la izquierda. El anarquismo cristiano de Tolstoi revivió y también la creencia de que las “masas de hombres” eran las verdaderamente responsables por los crímenes de la época y no sus líderes ostensibles, a los que comparó con “las escobas adheridas al frente de las locomotoras para limpiar la nieve de los rieles”, lo cual significaba que los políticos apelaban a eslóganes morales vacuos y a *casus belli* para poder distraer a las masas de sus propias pasiones destructivas. La revista *Time* presentó a Gandhi como el Hombre del Año en 1930. En 1933, los estudiantes comenzaron a firmar la Petición de Oxford que anunciaba que bajo ninguna circunstancia apoyarían al “gobierno en ninguna guerra que pensara llevar a cabo”.<sup>19</sup>

Incitados por La Liga de las Naciones, Freud y Albert Einstein intercambiaron correspondencia en torno a la cuestión de la guerra. En 1932, Freud preguntó a Albert Einstein, “¿Cuánto tiempo tendremos que esperar hasta que los otros también se vuelvan pacifistas?”. Y añadió que, “todo lo que promueva el desarrollo de la cultura trabaja también contra la guerra”.<sup>20</sup> Si analizamos esta declaración podemos entender la opinión de Freud sobre la guerra. Producto de la educación clásica del siglo XIX, Freud entendía la *cultura* como el orden y la justicia política; Roma fue el caso paradigmático. Pero por *cultura* también quiso decir, psicoanalíticamente, el eros o la tarea de vinculación. Desde la perspectiva psicoanalítica, la vulnerabilidad es el núcleo de la condición humana; el yo es importante porque es la única parte de la mente que puede arrojar luz sobre la oscuridad de sus profundidades. En un trabajo de 1926, Freud evocó el *factor biológico* que subyacía en los peligros a los que se enfrentaba el yo, así como en los motivos detrás del conflicto mental:

[...] el [factor] biológico es el prolongado desvalimiento y dependencia de la criatura humana. La existencia intrauterina del hombre se presenta abreviada en relación con la de la mayoría de los animales; es dado a luz más inacabado que estos. Ello refuerza el influjo del mundo exterior real, promueve prematuramente la diferenciación del yo respecto del ello, eleva la significatividad de los peligros del mundo exterior e incrementa enormemente el valor del único objeto que puede proteger de estos peligros y sustituir la vida intrauterina perdida. Así, este factor biológico produce las primeras situaciones de peligro y crea la necesidad de ser amado, de que el hombre no se libraré más.<sup>21</sup>

Aquí el punto político es que el amor de objeto y la vida familiar, así como la educación, la psicoterapia y el liderazgo político (*virtu* en el sentido clásico del término) pueden servir como fuerzas vinculantes que trabajen para fortalecer al yo y por tanto ampliar su rango de justicia, paz y orden político en contra de la destructividad desencadenada por la indefensión.

Dado el intenso sentimiento antibélico de la época y la fuerza del sentimiento democrático y de izquierda, la pregunta básica a la que se enfrentaron las fuerzas antibélicas fue, ¿en qué grado el capitalismo había sido la causa de la Primera Guerra Mundial? Woodrow Wilson, con base en Montesquieu y en John Stuart Mill, respondió a la pregunta de una manera clásicamente liberal, insistiendo en que el comercio era una alternativa para la guerra y que, en última instancia, fomentaba la cooperación internacional. En contra de Wilson, Vladimir Lenin sostuvo que la guerra era algo intrínseco al capitalismo, ya que los estados industriales que buscaban expandirse a los sectores agrarios subdesarrollados del mundo competían entre sí. En *El malestar de la cultura* (1930), Freud cuestionó el supuesto que subyacía en el argumento de Lenin, es decir, que los seres humanos son intrínsecamente buenos y que “solo la institución de la propiedad privada ha corrompido su naturaleza”. Freud dijo que “la agresión no ha sido creada por la institución de la propiedad... se la advierte ya en la crianza de los niños”.

Pero en su cuestionamiento Freud no se estaba aliando con Wilson; más bien, distinguía la agresión que puede servir como la fuerza vinculante de las fuerzas entrópicas, conservadoras y repetitivas dentro de la mente que fomentan la destrucción y que se expresan a través de interacciones comerciales en la medida en que son explotadoras, así como a través de su abolición desacertada.

En el ensayo tardío de Freud, “Análisis terminable e interminable” (1937) encontramos las siguientes palabras escalofrantes provocadas por los fracasos de los analistas para alcanzar la cura, y también por la catástrofe mundial inminente,

Durante el trabajo analítico no hay impresión más fuerte de las resistencias que la de una fuerza que se defiende por todos los medios contra la curación y a toda costa quiere aferrarse a la enfermedad y el padecimiento... Si uno se representa en su totalidad el cuadro que componen los fenómenos del masoquismo immanente de tantas personas, la reacción terapéutica negativa y la conciencia de culpa de los neuróticos, no podrá ya sustentar la creencia de que el acontecer anímico es gobernado exclusivamente por el afán del placer. Estos fenómenos apuntan de manera inequívoca a la presencia en la vida anímica de un poder que, por sus metas, llamamos *pulsión de agresión o destrucción* y derivamos de la pulsión de muerte originaria, propia de la materia inanimada.<sup>22</sup>

Estas palabras parecen legitimar el pesimismo causado por la repetición que se aproximaba, pero a una mayor escala, más terrible, de los horrores de la Primera Guerra Mundial.

## **EL BLITZ DE LONDRES Y EL “COMPLEJO DE MUNICH”**

El declive de la ética del guerrero generó el problema de cómo motivar a la ciudadanía democrática para la guerra. Durante la Segunda Guerra, Inglaterra y los Estados Unidos resolvieron este problema de la manera más eficiente, esto es, a través de un ataque desde fuera. Para los ingleses, señaló un testigo, el bombardeo alemán de Londres en los años 1939 y 1940 se experimentó como “un desastre natural que fomenta la unidad espiritual que une a todo un pueblo”.<sup>23</sup> De manera similar, el bombardeo japonés a Pearl Harbor el 7 de diciembre de 1941, un día que “vivirá en la infamia”, como dijo Franklin Roosevelt en su famosa frase, tuvo un efecto tan poderoso que en el año 2000, el año anterior al 11 de septiembre, el Proyecto para un Nuevo Siglo Americano, neoconservador, dirigido por William Kristol y Robert Kagan ya estaba dando vueltas en torno a un “evento catastrófico y catalizador, como un nuevo Pearl Harbor” que lograra incitar a los estadounidenses a realizar acciones militares en el Medio Oriente como habían sido anteriormente motivados para la acción en el Lejano Oriente y en Europa.<sup>24</sup>

Por más importante que fuera el ataque desde el exterior en la motivación del apoyo británico y estadounidense para una Segunda Guerra Mundial, también lo fue la nueva base de solidaridad nacional, es decir, la socialdemocracia. Detrás de la socialdemocracia

había un nuevo y poderoso sentido de la relación temprana entre madre e infante ejemplificado en términos como *hogar* o *madre patria*. Durante la Primera Guerra, Freud llamó al cuerpo materno “el primer *Heim* (*hogar*) de todos los seres humanos” y agregó que “cuando el soñante, todavía en sueños, piensa acerca de un lugar o de un paisaje: ‘me es familiar, ya una vez estuve ahí’, la interpretación está autorizada a reemplazarlo por los genitales o el vientre de la madre”.<sup>25</sup> En los Estados Unidos, *Las uvas de la ira* (1939), de John Steinbeck, termina con una madre joven amamantando a un vagabundo muerto de hambre, un símbolo del cuidado, la paz y la seguridad. Al volver su atención hacia la madre, el psicoanálisis estaba reflejando, tanto como adelantando, la iconografía maternalista del espíritu nacional en la socialdemocracia. Esta iconografía configuró la participación estadounidense e inglesa en la Segunda Guerra Mundial.

Algunos creyeron que al construir un Estado de bienestar una nación podía compartir un proyecto común, como en tiempos del New Deal, o incluso que las relaciones internacionales podían solidarizarse, como exhortaban los bolcheviques del Frente Popular. No obstante, para la mayoría, como demostró Robert Westbrook, los ideales universales eran muy poco convincentes para justificar el sacrificio de hombres y mujeres jóvenes en la guerra. En 1942, al ilustrar para el *Saturday Evening Post* lo que juzgaba como la retórica pomposa de las “cuatro libertades” de Roosevelt, Norman Rockwell intuyó que la ciudadanía moderna descansaba en las lealtades inmediatas, particulares y centradas en la familia, no en los sueños de hermandad universal. Rockwell buscó traducir las cuatro libertades “a escenas simples de la vida cotidiana. Libertad de expresión: una reunión ciudadana en Nueva Inglaterra; libertad para vivir sin miseria: una cena de Acción de Gracias”. La libertad de culto se convirtió en la imagen de una pareja de ancianos rezando en la iglesia local. La libertad frente al miedo pasó a ser la escena de un matrimonio arrojando a sus hijos en la noche. Al intentar expresar ideales democráticos “en términos accesibles para cualquiera”, Rockwell creó un sentido de la nación estadounidense moderna arraigado en experiencias concretas y particulares.<sup>26</sup>

El psicoanálisis, proyectado cada vez más como una ideología familiar y centrada en la madre, entre las décadas de 1930 y 1940 comunicó algo en ese sentido y por tanto jugó un papel importante en la Segunda Guerra. En los Estados Unidos, a cada médico del ejército se le enseñaron los principios básicos del análisis; las teorías psicoanalíticas de la moral y la psicología grupal informaron acerca de los efectos estimados del bombardeo a los civiles; las teorías psicoanalíticas de la cultura se usaron para planear las ocupaciones de Alemania y Japón.<sup>27</sup> Sin embargo, el desarrollo más completo de la teoría psicoanalítica del yo o, como aparecería a partir de ahora, del *sujeto*, ocurrió en Inglaterra. Fue ahí que se dio el contexto comunitario y de conciencia de clases más fuerte, el interés apasionado inspirado por Bloomsbury en las nuevas corrientes de la vida

personal de la clase media y donde un gran número de analistas mujeres convirtieron la concepción freudiana del yo, como el reflejo de la negación defensiva de la vulnerabilidad, en la teoría plenamente desarrollada de la relación madre-bebé. Melanie Klein fue la figura central en esta transformación.

El pensamiento de Klein descansó en la idea de que la base original de la sociedad humana era matriarcal. Después de la Primera Guerra Mundial, Bronislaw Malinowski, un polaco que migró a Inglaterra, había regresado de las Islas Trobriand sin haber podido localizar un solo mito de creación en el que se asignara al padre un papel en la procreación. En *The Mothers* (1924) [*Las madres*], Robert Briffault sostuvo que todas las formas de organización surgían de la necesidad de cuidado maternal prolongado. En *Technics and Civilization* (1934) [*Técnica y civilización*], Lewis Mumford retrató la aldea materna como la precursora de la ciudad paterna. A partir de las excavaciones de las civilizaciones minoico-micénicas en Creta, Jane Harrison reinterpretó las tragedias griegas como el reflejo del conflicto entre las diosas maternas y los invasores patriarcales militarizados simbolizados por Zeus. De acuerdo con Harrison, el “*burgués* archipatriarcal (Zeus) impuso la familia heterosexual por encima del orden matriarcal, ctónico, centrado en la mujer”.<sup>28</sup>

Con este paradigma matricéntrico como antecedente, Klein replanteó el psicoanálisis de manera que la psique se entendiera como algo que surgía de la conexión que nunca se perdía con la madre. Esto dio como resultado diferencias clave respecto a Freud. Para este, el problema principal era fortalecer al yo para liberar al individuo de los impulsos, de las presiones sociales y de las representaciones impersonales de autoridades internalizadas. Para Klein, el problema consistía en forjar y mantener relaciones personales, comenzando por la relación con la madre. Para ambos pensadores, el individuo luchaba por alcanzar la bondad, pero para Freud la lucha era kantiana y moral, mientras que para Klein era concreta y relacional. Para Freud, el mundo interno estaba dominado por el deber de respetar las normas universales; para Klein, estaba dominado por la responsabilidad con otros particulares con quienes se había contraído obligaciones como resultado de relaciones y circunstancias específicas. Para Freud, el núcleo moral de la persona se formaba en los conflictos derivados de las *leyes* que constituyen nuestra humanidad, como el tabú del incesto; para Klein, los conflictos centrales reflejaban las frustraciones en la satisfacción de necesidades básicas, como la leche o la atención, por parte de los otros cercanos y en el contexto de rivales o enemigos reales o imaginarios. Los analistas británicos utilizaron esta perspectiva kleiniana o *relacional* para desarrollar una alternativa *femenina* a la freudiana: una ética del cuidado en lugar de una ética de la justicia. En su mayor parte, aunque no enteramente, integrado por mujeres, el círculo kleiniano elaboró un nuevo discurso madre-hija, madre-hijo y hermana-hermana que influyó en la autocomprensión de Inglaterra durante la Segunda Guerra Mundial.

En junio de 1940, mientras se libraba la Batalla de Inglaterra, la psicoanalista Joan Rivière escribió a Melanie Klein,

Cuando se dio el primer aviso oficial de la invasión, la posibilidad de que nuestro trabajo llegara a su fin parecía tan cercana que sentí que tendríamos que llevarla en nuestros corazones... como la única manera de preservarla para el futuro... Por supuesto que yo pensaba constantemente en las causas psicológicas de una pérdida y destrucción tan terribles que pudieran ocurrirle a la raza humana. Así que se me ocurrió que podrías decirme (y también a un grupo de nosotras) lo que piensas acerca de estas causas... Primero, lo que piensas acerca de las causas psicológicas de la situación psicológica alemana y segundo, de las del resto de Europa y especialmente de los Aliados desde la última guerra. Para mí, la apatía y la negación de los Aliados, especialmente las de Inglaterra, no son claras (y nunca las compartí). ¿Cómo está esto conectado con lo que yo llamo el complejo de “Munich”, la incapacidad del hijo para pelear por la madre y el país?... Una gran pregunta es por qué es tan importante ser valiente y poder soportarlo a pesar de lo que suceda. *En realidad*, todo depende de esto.<sup>29</sup>

En esta carta, Rivière puso en Klein el papel de la madre. Le pide que las instruya y al hacerlo le está pidiendo también que proteja a sus hijos frente a la crisis. En la misma medida, el papel masculino más significativo no es el del esposo o el del padre sino el del hijo. La pregunta clave es si el hijo tiene la capacidad para pelear por su madre, sus hermanas y sus hijos, es decir, por aquellos que son vulnerables. En su respuesta, Klein respondió que el hijo debió haber aprendido de su propia vulnerabilidad en la infancia, esto es, de su propia relación con la madre, a sentirse responsable por los otros. Pero los hijos ingleses están “ausentes”, “planeando e intrigando del lado del padre destructivo” y se ven pasivos en comparación con los varones fálicos, *duros* y peligrosos, como los nazis se representaban a sí mismos. La misma debilidad que produce lo que Klein vio como la complicidad inconsciente de los hombres ingleses con el fascismo evita que puedan reconocer sus responsabilidades con las mujeres y los niños. Para ella, por tanto, la relación con la madre implica reconocer la vulnerabilidad y la dependencia. La relación con la madre es la clave para la responsabilidad ética.

La reformulación de la teoría del yo se expresó a través del Estado de bienestar inglés que comenzó a construirse durante la guerra bajo el famoso modelo del Informe Beveridge y destacaba la relación madre-hijo. El evento desencadenante detrás del Estado de bienestar fue el bombardeo de la clase trabajadora en el East End de Londres en 1942. Después del bombardeo, la reina anunció que apoyaría la medicina socializada, subrayando que “La gente ha sufrido tanto”.<sup>30</sup> El bombardeo resultó en la evacuación de aproximadamente 3.5 millones de personas al campo. Muchos de los evacuados eran niños, muchos eran pobres y muchos fueron separados de sus madres y padres que tuvieron que quedarse ahí para llevar a cabo tareas relacionadas con la guerra.<sup>31</sup> El evento ayudó a los ingleses a verse como una comunidad organizada en torno a la necesidad de proteger a los niños vulnerables.

Este sentido de la nación como un proyecto común centrado en los niños se hizo

evidente en las esculturas de Henry Moore. Su obra más famosa producida durante la guerra, *Virgen con hijo*, fue develada en 1943. La escultura fue el resultado de la iniciativa del reverendo Walter Hussey que deseaba ver a la Iglesia de Inglaterra retomar su lugar de líder de las artes. Hussey acudió a Moore porque la mayoría de sus dibujos eran de individuos y de familias que habían ocupado las instalaciones del metro de Londres durante el *Blitz*, contra las disposiciones oficiales. Los dibujos de Moore simbolizaban la mezcla de lo público y lo privado en una ciudad sitiada, así como el esfuerzo de cuidar a los niños en medio de un ambiente semicomunitario. Hussey escribió que los dibujos “poseen una cualidad espiritual y una humanidad profundas; igualmente, son monumentales y sugieren la eternidad”. En la ceremonia de develamiento de la escultura, Hussey dijo a la congregación que “El Hijo de Dios es lo central de la obra y aun así el tema habla de la Encarnación, el hecho de que Cristo nació de una madre humana; de esta forma la Virgen Bendita es concebida básicamente como cualquier niño pequeño pensaría a su madre, no como alguien pequeña y frágil, sino como la única gran base sólida y segura de la vida”.<sup>32</sup>

La idea inglesa cuasicristiana de la unidad nacional basada en la relación común con la madre también inspiró un sentido de identificación casi mítico con los valores centrales occidentales o europeos. Durante la Primera Guerra la música alemana había sido desaprobada e incluso prohibida; durante la Segunda, el símbolo de los Aliados para la victoria fueron los primeros compases de la Quinta Sinfonía de Beethoven (*V* en código Morse). Se ejecutaron conciertos durante la hora del almuerzo en la Galería Nacional (vaciada de sus pinturas), incluso en ocasiones en que estallaban las bombas. Durante uno de los conciertos más famosos, filmado por el documentalista Humphrey Jennings, la pianista Myra Hess tocó la sonata *Appassionata* de Beethoven seguida por “Jesús, alegría de los hombres” [de Bach]. En una reminiscencia de Kenneth Clark, “Yo estaba llorando junto con la mitad de la audiencia. Es lo que todos habíamos estado esperando, una afirmación de los valores universales”.<sup>33</sup>

George Orwell, en su ensayo *Socialism and the English Genius* [El socialismo y el genio inglés] que escribió en Londres durante la época de los bombardeos fue un poco más escéptico en cuanto al sentimiento de solidaridad familiar y, sin embargo, también lo afirmaba. Orwell llamó a Inglaterra,

Una familia con los miembros equivocados al mando. Una familia victoriana viciada... con sus armarios rebosantes de esqueletos. Goza de relaciones ricas a las que hay que someterse y de relaciones pobres que son pisoteadas horriblemente y hay una conspiración profunda de silencio en cuanto a la fuente del ingreso familiar [el Imperio Británico]. Es una familia en la que los jóvenes son frustrados con frecuencia y la mayor parte del poder está en las manos de sus tíos irresponsables y de sus tías aletargadas. Aun así, es una familia. Tiene su lenguaje privado y sus recuerdos comunes y ante la aproximación de un enemigo cierra sus filas.

Orwell concluyó que era necesaria una revolución democrática que “rompiera la adhesión

a la clase adinerada”.<sup>34</sup> A pesar de que no se lograría una revolución completamente democrática, las esperanzas de Orwell fueron alcanzadas hasta cierto punto cuando Inglaterra en 1948 se convirtió en el primer país de Occidente en proporcionar servicios médicos gratuitos para su población entera; el primer país que no se basó en el principio de seguridad en que el derecho se consigue mediante una contribución, sino en el principio de ciudadanía social; el primero que invirtió en asistencia psicológica gracias al cabildeo de los analistas ingleses.<sup>35</sup>

En el avance hacia un nuevo espíritu de la guerra basado en obligaciones concretas con otros, primero el psicoanálisis inglés y luego el estadounidense fueron reelaborados como una teoría de la relación madre-hijo. Sin embargo, como he sugerido, esta teoría de las relaciones objetales tuvo implicaciones ambiguas. Por una parte, al demostrar la profundidad en la que los seres humanos son capaces de conectarse, puso de relieve la lucha por la creación de lo que Klein llamaba *objetos totales* en las relaciones personales, en el arte y en la organización social democrática. En ese sentido dio profundidad psicológica a la socialdemocracia. Se empezó a perder la idea de que la razón o la racionalidad, apoyada en pensadores como Descartes, Spinoza, Locke y Kant, y profundamente ampliada por Freud, eran lo central del individuo. En ese sentido, debilitó los lazos entre el psicoanálisis y el pensamiento crítico y generó una cultura terapéutica que no estaba comprometida con la justicia. Los sucesores de Klein, como D.W. Winnicott, Harry Guntrip y Ronald Fairbairn, resolvieron la ambigüedad implícita en las relaciones de objeto al reducir a la psique a sus relaciones intersubjetivas o, en otras palabras, a su demanda de reconocimiento. El resultado fue la declinación de la importancia de la idea del yo. Como Peter Homans escribió, “bajo la impresión del... cambio social estructural acrecentado por el duelo nacional por las pérdidas infligidas por una guerra terrible... las preocupaciones clínicas y teóricas con el apego, la pérdida y el mundo social de los pacientes ‘reemplazaron al análisis del yo’”.<sup>36</sup> El hecho de que hoy nos encontremos en un panorama psicoanalítico enteramente distinto, queda claro en nuestro tercer estudio de caso sobre la interacción entre el psicoanálisis y la guerra: el análisis de Judith Butler de la respuesta de los Estados Unidos ante el 11 de septiembre.

## **EL 11 DE SEPTIEMBRE Y EL PROBLEMA DEL ENTIERRO DE LOS MUERTOS**

El 11 de septiembre de 2001, diecinueve islamistas radicales secuestraron cuatro aviones en los Estados Unidos y utilizaron tres de ellos para atacar el World Trade Center y el Pentágono. La respuesta inmediata en todo el mundo fue de simpatía e identificación con los Estados Unidos, ejemplificada por el famoso encabezado de *Le Monde*, “Todos somos estadounidenses”. Sin embargo, la administración de Bush aprovechó la

oportunidad para iniciar una guerra insensata en Irak que enemistó a la mayor parte del mundo con los Estados Unidos. Después de los ataques, este país comenzó a emplear la tortura en los sospechosos de terrorismo y los estadounidenses se acostumbraron a vivir en una atmósfera agudizada por el miedo. El demócrata Barack Obama ganó la presidencia en 2008 en gran parte porque prometió cambiar radicalmente las políticas de Bush, pero en lo fundamental las perpetuó. ¿Qué es lo que el psicoanálisis nos enseña, si es que puede, sobre este evento?

A manera de respuesta, propongo examinar los argumentos elaborados por la filósofa Judith Butler en su libro *Precarious Life* (2003), [*La vida precaria*]. El libro de Butler, escrito como una “respuesta ante las condiciones de acentuada vulnerabilidad y agresión” que siguieron al 11 de septiembre, evoca un período en que “se violaron las fronteras de los Estados Unidos [y] quedó expuesta una vulnerabilidad intolerable”. Butler se preguntaba: ¿Por qué la vulnerabilidad condujo a la acción militar y a la agresión más que a un mayor grado de comunicación global que parecía posible después del ataque? Como veremos, la respuesta de Butler refleja el entrecruzamiento del psicoanálisis contemporáneo con el postestructuralismo, el feminismo y la fenomenología, especialmente la perspectiva de que el yo se forma por medio del reconocimiento, las relaciones objetales y el lenguaje. Además, me basaré en el trabajo reciente del historiador John Dower, que compara la respuesta estadounidense a Pearl Harbor con la respuesta al 11 de septiembre.

Butler sitúa la respuesta a los ataques en el contexto general y familiar del trauma. Escenas como bomberos corriendo dentro de los edificios que comenzaban a colapsar, la confusión de la vida en las calles de la ciudad de Nueva York, la repetición de imágenes, las torres en llamas, las torres colapsando, las visitas compulsivas a la *Zona Cero*; todas fueron respuestas al trauma. La mente que se encuentra poco preparada para el evento y sin los medios para procesarlo queda abrumada. Posteriormente, la mente regresa al evento, lo revive como si se estuviera preparando para enfrentarlo de nuevo. El propósito es superar el suceso por medio de la repetición y asimilarlo en la conciencia cotidiana.

Como un trauma, la esencia psicológica del ataque radicó en la violación de las fronteras. La herida, el *agujero* (<traû-ma, que es la raíz griega de ‘trauma’) se convirtió en un *lugar* para la reactivación de recuerdos inconscientes. Es cierto que, como Dower ha dicho recientemente, estos ataques se han experimentado como la repetición de Pearl Harbor. George W. Bush escribió en su diario que “El Pearl Harbor del siglo XX ocurrió el día de hoy”. Muchos periódicos llevaban encabezados como “El nuevo día de la infamia”, mientras que un anuncio en la autopista Kennedy en Chicago estampaba el mensaje, “¡No se olvida!”, entre las dos fechas: 7 de diciembre de 1941 y 11 de septiembre de 2001. No solo se invocó a Pearl Harbor y la Segunda Guerra, sino también a la bomba atómica. La famosa foto de los marinos izando las estrellas y las

barras en Iwo Jima fue reciclada y utilizada para pósters; también se hizo una estampilla con la imagen de los bomberos alzando la bandera sobre el terreno devastado del World Trade Center. Este lugar a su vez fue nombrado como la *Zona Cero*, un término que hasta entonces se había usado exclusivamente para nombrar las áreas bombardeadas de Hiroshima y Nagasaki.

Existían otros paralelos entre Pearl Harbor y el 11 de septiembre. Ambos ataques habían sido previstos por años, pero las advertencias fueron ignoradas no solo debido a una subestimación de la inteligencia y de la voluntad del enemigo sino también porque los estadounidenses habían erigido una barrera psicológica defensiva para distanciarse de las posibilidades de ataques enemigos. Antes y durante la Segunda Guerra, la concepción estadounidense de Japón estuvo cegada por el racismo. De manera similar, antes y después del 11 de septiembre, los estadounidenses no podían ni estaban dispuestos a entender la ira *islamofascista*. De hecho, detrás de la barrera había muchas similitudes entre los Estados Unidos y sus atacantes. Durante la Segunda Guerra Mundial, Japón era tan racista como los Estados Unidos. Y en la época del 11 de septiembre tanto líderes estadounidenses como terroristas estaban atrapados en modos cuasireligiosos de pensamiento. Es por eso que los reportes ultrasecretos del Pentágono al presidente Bush durante la invasión de Irak tenían títulos de citas bíblicas, mientras que Al Qaeda se convenció de que las tácticas letales de choque podrían debilitar el espíritu y la voluntad del enemigo, imitando así la lógica del bombardeo estadounidense de ciudades alemanas y japonesas durante la Segunda Guerra Mundial tanto como la invasión estadounidense a Irak.<sup>37</sup>

También hubo diferencias importantes entre Pearl Harbor y el 11 de septiembre. Pearl Harbor ocurrió en una nación en la que todavía existían lazos fuertes entre sus habitantes. Estos lazos estaban considerablemente debilitados en 2001. Las polémicas elecciones del año anterior a los ataques sirvieron como un tipo de rayos X al cuerpo político estadounidense: nódulos de enfermedad y pestes de corrupción. La Segunda Guerra se libró a través del servicio militar universal, pero el reclutamiento fue abolido en 1973 después de la guerra de Vietnam. Luego del 11 de septiembre, a pesar de que el código del sacrificio todavía se honraba en principio, lo único que el presidente Bush pidió a su nación fue que “siguieran comprando”. La predisposición histórica de la nación para poner la superioridad tecnológica al servicio de la invulnerabilidad, aunque estuvo presente en 1941, había sido acentuada en 2001 por la nueva tecnología digital y electrónica cuasipersonalizada. “El electroshock a dosis repetidas de lo irreal y lo increíble”, como escribió Frederic Jameson, preparó la entrada para la cultura de la paranoia y la victimización.<sup>38</sup> Finalmente, el sentido estadounidense de ser *excepcional*, un término que Tocqueville había acuñado para señalar que los Estados Unidos eran *sui generis*, había tomado la connotación de lo *superior* por el año 1941. En contraste, en

2001 el país había pasado por varias décadas de preocupación por perder su excepcionalidad y entrar en un período de declive.

A pesar de ello, la respuesta estadounidense a los ataques no fue predeterminada. Los terroristas escogieron el World Trade Center y el Pentágono como íconos del poder estadounidense. Sin embargo, muchos estadounidenses respondieron intentando *descosificar* esos objetos icónicos en las partes que los componían. Este intento podía verse en las fotos de los *desaparecidos* en los muros públicos de Nueva York durante muchas semanas subsiguientes, en el proyecto del *New York Times* de publicar cápsulas biográficas a veces acompañadas de fotografías de cada una de las víctimas y en el esfuerzo por encontrar cada pieza o fragmento de hueso con que se pudiera identificar a un individuo, a pesar de que todo esto prolongaba el proceso de limpieza y retrasaba el logro de lo que ha sido denominado *cierre*. En este proceso, lo ordinario y lo cotidiano estaban infundidos con significados personales. El emporio comercial y de las suites ejecutivas del World Trade Center ya no parecían lugares de consumismo y manejo sospechoso de altas finanzas, sino mundos de vida impregnados de aspiraciones individuales. Fue igualmente importante el reconocimiento cara-a-cara que comenzó a marcar las calles comúnmente impersonales de Nueva York, como los visitantes extranjeros advirtieron, con un mayor grado de profundidad, pues habitaban un mundo común.

Sin embargo, la respuesta humana de tristeza y el deseo de conectarse con otros se abortó muy pronto. Diez días después del ataque, Bush se dirigió al congreso y dijo: “Nuestra pena se ha convertido en rabia y nuestra rabia en resolución. Ya sea que sometamos a nuestros enemigos a justicia o llevemos la justicia a nuestros enemigos, se hará justicia”. Aparecieron las expresiones características de la victimización moralista: la reproducción constante de imágenes de las torres incendiándose, las peregrinaciones al lugar del desastre, el hábito de vestir la bandera estadounidense. Jacques Derrida, en Nueva York, muchas semanas después del ataque, subrayó: “No solo es imposible no hablar acerca del tema, sino que sientes o te hacen sentir que de hecho está *prohibido*, que no tienes el derecho de comenzar a hablar de nada... sin antes hacer una referencia más o menos no deliberada a esa fecha”.<sup>39</sup>

Al buscar entender por qué el balance de las fuerzas se distanció de la tristeza intersubjetiva y la deliberación para virar hacia las reacciones ciegas y vengativas, Butler subrayó la experiencia angustiosa de la vulnerabilidad violada, la desnudez que los ataques develaron, la vergüenza de estar desnudo y expuesto, y la incapacidad para soportar esa vergüenza; en otras palabras, la misma negación defensiva de la vulnerabilidad que había motivado el pensamiento analítico en las dos guerras previas. Sin embargo, también aportó algo nuevo. Entendió que si la experiencia de ser violado no servía para generar un ciclo de retribución y de contrarretribución, entonces tendría que

seguir la comunicación entre la víctima y el agresor. Para este propósito, se basó en las enseñanzas de la tradición fenomenológica y especialmente en el énfasis del filósofo Emmanuel Lévinas en el reconocimiento del rostro. De acuerdo con Lévinas, “el acercamiento al rostro [es] la modalidad más básica de responsabilidad”. Por medio del requerimiento de mirar el rostro del otro, Lévinas trataba de llegar al núcleo primario y precognitivo en que la vulnerabilidad humana se muestra a sí misma: en la comunicación con otro particular. En el psicoanálisis, estamos acostumbrados a esta vulnerabilidad gracias a la consideración de la relación del niño con la madre e incluso de la relación (no-visual) con el analista, pero Lévinas agregó la conciencia de la mortalidad. En sus palabras, la mirada del otro es, en última instancia, “el otro ante la muerte, mirando a través de ella y exponiéndola... El rostro es el otro que me pide que no lo deje morir solo”.

Butler se basó en el miedo más primario de todos, el miedo a morir solo, para penetrar en el caos y la violencia del 11 de septiembre y restablecer el mundo intersubjetivo que había sido perturbado por el ataque, la insensatez del presidente y la respuesta malévola al ataque. Para lograrlo, no solo tuvo que ver más allá del marco mental de la víctima y el enemigo, sino también penetrar en el carácter de grupo (medios masivos de comunicación) del evento que amenazaba con la pérdida de identidad incluso si creaba o imaginaba una comunidad o, más bien, un público imaginario. Se preguntaba, ¿cómo es posible preservar la intersubjetividad en algún nivel de concreción en la era del espectáculo? Para Butler, el hilo que llegaba hasta la intersubjetividad genuina era el reconocimiento de la vulnerabilidad. Para Freud, este reconocimiento yacía detrás de la autonomía del yo; para Klein, era la clave de la creación de objetos totales y, entonces, para Butler se convirtió en la clave para la deliberación democrática en medio de la primera gran guerra del siglo XXI.

Ya que para Butler el reconocimiento de la vulnerabilidad era un esfuerzo por reconstruir los lazos intersubjetivos que habían sido destrozados, este reconocimiento implicaba la creación de una narrativa intersubjetiva. De acuerdo con Butler, todos en los Estados Unidos recuerdan dónde se encontraban y qué estaban haciendo cuando se enteraron de que los aviones habían impactado las torres. Pero todos comienzan a contar la historia de ese día utilizando un punto de vista narrativo en primera persona. La narrativa es parte del proceso de curación, es el intento de reconstruir un mundo destrozado. Como escribe Butler, “una forma narrativa surge para compensar la gran herida narcisista generada por la exposición pública de nuestra vulnerabilidad física”. Pero, continúa, la restauración del narcisismo en primera persona no es suficiente. También es necesario un proceso de descentramiento y reintegración. La meta, argumenta Butler, es “la capacidad para narrarnos no solo desde la perspectiva de la primera persona, sino, digamos, desde la perspectiva de la tercera o de recibir un

recuento relatado desde la segunda”. En otras palabras, necesitamos poder descentrarnos de nuestro propio yo y narrar nuestra experiencia no solo personalmente sino también desde la perspectiva del otro que hiere y que es herido.

El *duelo* juega un papel crítico en el logro de la intersubjetividad. Freud sostenía que por medio del duelo podemos seguir conectados a un objeto que ya no existe, a pesar de que esto mismo nos cause dolor. El duelo es, entonces, intersubjetivo; incorpora al muerto a nuestro yo presente y también a una comunidad humana vigente. El duelo está también relacionado con la justicia, como sugiere la vieja raíz francesa de las palabras *grievance* y *grief*, ‘grever’, que significa tristeza.<sup>40</sup> Para entender el 2001, entonces, el argumento de Butler es que necesitamos ampliar el círculo del duelo más allá de las obligaciones universales reconocidas por Freud y más allá de las lealtades particulares descritas por las escuelas de relaciones objetales. Por más contraintuitivo que parezca, tenemos que volver a pensar la economía de la tristeza de la que dispone la comunidad si queremos evitar los futuros y posibles onces de septiembre y guerras en Irak. Esta reconsideración implica trascender el Estado-nación.

En la perspectiva de Butler, “la distribución desigual de la capacidad para el duelo” en el sentido de su restricción al Estado-nación, opera para producir y mantener concepciones excluyentes de “lo que cuenta como una vida vivible y como una muerte lamentada”. Mientras que las muertes estadounidenses se “consagran en obituarios públicos que constituyen muchos actos de construcción de la nación”, los nombres, las imágenes y las narrativas de quienes los Estados Unidos matan quedan suprimidos. Nuestra capacidad para el duelo más allá de los límites de nuestra nación queda coartada por nuestro fracaso al considerar las vidas de los árabes *como vidas* por las que vale la pena hacer un duelo. Guantánamo se convierte en el purgatorio de las “vidas invivibles”. El resultado es, como Butler apunta, que muchos de los que son excluidos del círculo del duelo mueren solos, mientras que la patria misma sufre de una “melancolía nacional”, el resultado de “la negación del duelo”. En la discusión de este punto, Butler se basaba en la profundidad con que el psicoanálisis estaba arraigado en una perspectiva global — arqueológica y antropológicamente— que se había perdido en la era del Estado-nación socialdemócrata, pero también estaba dirigiendo la atención hacia la importancia del duelo.

De acuerdo con Butler, el único lugar que el duelo ocupa en la construcción y en la preservación de los vínculos intersubjetivos es el del modo en que provoca una pérdida de control o de aceptación de la vulnerabilidad. El duelo, escribe, implica “momentos en los que se sufre algo que está fuera de nuestro control y en que se encuentra que uno es algo más que sí mismo y que no se está a solas consigo”. En el duelo, uno se *somete* a una transformación que “de-constituye la elección en cierto nivel”. Por tanto, el duelo perturba el sentido del sí mismo delimitado y protector, además de que “acepta que

gracias a la pérdida que se sufre uno cambiará, quizá para siempre”. Cuando perdemos a alguien, “no siempre sabemos qué es lo que se ha perdido *junto con* esa persona”.<sup>41</sup> No solo perdemos a la persona sino nuestro sentido previo de identidad. El duelo, por consiguiente, “conlleva la posibilidad de aprehender un modo de desposesión que es fundamental para lo que yo soy”. Expone “mi desconocimiento, la huella inconsciente de mi sociabilidad primaria”. Butler termina su reflexión con una pregunta: ¿Qué forma podría adquirir “la reflexión política y la deliberación si tomáramos a la vulnerabilidad y la agresión como [nuestros] puntos de partida para la vida política, en lugar de la independencia y el autodomínio? ¿Qué forma tomarían nuestras políticas si, en otras palabras, partiéramos de ‘la comprensión de lo fácil que puede quedar anulada la vida humana’?”.

El análisis de Butler del 11 de septiembre ayuda a aclarar la naturaleza de la tradición política freudiana que ha buscado comprender la guerra. En los tres estudios de caso aquí expuestos, la solidaridad se basa en la conciencia de nuestra vulnerabilidad común en el centro de esa tradición. En el primer episodio, el encuentro con la Primera Guerra Mundial, observamos el deseo defensivo del hombre para evitar sentir vulnerabilidad. En el segundo, las relaciones objetales durante la Segunda Guerra, vemos la responsabilidad correspondiente de proteger a los seres amados. En el tercero, la “guerra contra el terrorismo”, damos cuenta de las reacciones defensivas entre la población en su mayoría dedicadas a proteger la vulnerabilidad, así como la posibilidad de un contraproyecto dedicado a lograr la solidaridad por medio del duelo y más allá de él. Estos tres momentos reflejan un sentido ampliado de la vinculación humana: del yo a los otros inmediatos, especialmente la familia, luego a la nación y final y potencialmente a la comunidad global. En su carta a Einstein, Freud llamó a esta ampliación de la *cultura* que apuntaba hacia el *eros* o la vinculación, la tarea de la pulsión de vida. En cada caso, la conciencia de la vulnerabilidad humana conecta a los individuos entre sí, a la vez que amplía el círculo de aquellos que sienten solidaridad gracias los sentimientos compartidos de vulnerabilidad.

Al mismo tiempo, la insistencia de Butler en que tenemos que asumir “la comprensión de cuán fácilmente la vida humana puede quedar anulada” como punto de partida para la vida política puede tomar dos direcciones distintas. En un caso, el enfoque sobre la vulnerabilidad es normativo; se convierte en el centro de la ética y la política. En otro, es genético; explica de dónde venimos, pero no quiénes somos. La diferencia conduce a dos posiciones políticas distintas. En la primera, el caso normativo, nuestra comprensión más profunda de la vulnerabilidad *desplaza* el énfasis liberal en los derechos individuales en favor de las políticas de reconocimiento y apoyo mutuo. En la segunda, en el caso genético, *imbu*ye al sistema liberal con la conciencia de la vulnerabilidad inherente del sujeto, pero no desplaza el paradigma existente de los derechos individuales. En mi

opinión, el modelo psicoanalítico de la mente que comienza con la dependencia prolongada, pero culmina en el yo autónomo, se inclina más hacia la segunda opción. Corrige la teoría liberal del contrato social, que con tanta frecuencia ha servido como un encubridor de la destructividad, como lo fue para Woodrow Wilson o para Bush, pero no abandona el ideal central de la tradición liberal que nos fue heredado de la Reforma y de la Ilustración: que la piedra de toque de todo el progreso es el individuo independiente con libertad de pensamiento. En otras palabras, la tradición política freudiana preocupada con el tema de la guerra propone que estaremos en una mejor posición para impedir, limitar y, en última instancia, terminar la guerra cuando consideremos que nuestros congéneres, otros seres humanos, no solo son cuerpos vulnerables sino también participantes racionales e iguales en la creación de las fuerzas vinculantes de la civilización y en la resistencia ante las fuerzas destructivas tanto internas como sociales.

En este sentido, las palabras de Fred Weinstein y de Gerald Platt son dignas de consideración: “Desde el punto de vista de la estructura psíquica... el desarrollo histórico significativo ha sido el fortalecimiento del yo”. Este fortalecimiento ha sido el resultado de la radical “ruptura con la autoridad religiosa, política, económica y familiar”. Esta ruptura, “no las instituciones productivas... establecidas ni [el] compromiso con la racionalidad *como tal*” ha sido la contribución destacable de los movimientos progresistas modernos.<sup>42</sup> La teoría freudiana del yo pertenece a esta tradición. Fue formulada durante lo que comúnmente se denomina *la crisis general del siglo XX*, marcada por el surgimiento de la propaganda de masas, las imágenes y las figuras paternas carismáticas, y está centrada en la dificultad, sobre todo en la dificultad interna, de obtener y preservar la autonomía o libertad individual. Como han propuesto trabajos como *Miedo a la libertad* (1940) de Erich Fromm, la transición de las sociedades comunitarias a las individualistas estuvo llena de tensiones y la humanidad tenía casi siempre la proclividad a recaer en las dependencias infantiles y en los miedos paranoides. El psicoanálisis fue importante porque captó esta transición. El punto central de las revelaciones sobre la profundidad de la vulnerabilidad humana fue *profundizar* la racionalidad, la independencia y la autonomía; en otras palabras, *fortalecer* lo que el teórico político Masao Murayama, que escribió en Japón en medio de la crisis que siguió a la Segunda Guerra y al bombardeo de Hiroshima llamó, *el yo moderno*, el yo que se defiende de la injusticia y el abuso. Este esfuerzo subyace en la enorme literatura del Frente Popular sobre la familia, la educación, la cultura y la política.

El problema que plantea el 11 de septiembre es el mismo. Quien haya vivido el evento recuerda las olas enormes y febriles de miedo, la lealtad forzada y la inconformidad que se extendió a lo largo del país y que continúan hoy en día. Pero si quisiéramos entender lo que le pasó a los Estados Unidos después del 11 de septiembre, la perspectiva liberal no es suficiente. Butler explica la psicología de masas del miedo a través de la intensidad

del golpe al narcisismo estadounidense, en otras palabras, a la identidad estadounidense o al yo estadounidense, pero no se pregunta cómo el narcisismo estadounidense se hizo tan frágil que produjo una respuesta retorcida, descolocada y autodestructiva. Lo que hace falta en su recuento es el impulso liberal por extender y autonomizar las relaciones de mercado, lo cual atomizó al público cuando respondió al 11 de septiembre permitiendo la invasión de Irak. Visto por los liberales clásicos como el *locus* de la racionalidad, el mercado separado de la política también erosionó y empobreció los vínculos colectivos, fueran los de las comunidades, los sindicatos, las cooperativas o el Estado de bienestar; por tanto, oscureció el papel que el reconocimiento de la dependencia juega en la cohesión del mundo social que incluye también al mercado en este sentido. Hay una diferencia, por consiguiente, que Butler no advierte: por una parte, entre el yo estrecho y autocentrado postulado por la economía neoclásica (es decir, liberal) y por la política de la elección racional; por otra, el yo autorreflexivo profundamente conectado al inconsciente descrito por Freud. Aquí la crítica marxista del mercado es el complemento indispensable de Freud. Producto de la revolución cultural de las décadas de 1970 y 1980, que por tanto carece de la perspectiva anticapitalista todavía vigente en la tradición política freudiana anterior, el abordaje de Butler fracasa en su comprensión de la red profunda de conexiones que posibilitan que la acción colectiva sea congruente con el fortalecimiento del yo como Freud lo entendía. La verdadera fuerza de la tradición del Freud político radica en su negativa a contraponer la dependencia y la independencia como si fueran antítesis. Más bien demuestra que ahí donde el yo logra acceder a sus formas de dependencia más tempranas, primitivas y esencialmente inmortales, es cuando se vuelve más fuerte e independiente.

---

## NOTAS

- 1 Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Nueva York, Oxford University Press, 1987.
- 2 Ernst Simmel, *Kriegs-Neuroses und 'Psychisches Trauma'*, Munich, Otto Nemnich, 1918, pp. 5-6, 82-84.
- 3 W. M. Maxwell, *A Psychological Retrospect of the Great War*, Londres, Macmillan, 1923.
- 4 Eric J. Leed, *No Man's Land: Combat and Identity in World War One*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 181-83.
- 5 Sigmund Freud (1920), "Más allá del principio del placer", XVIII: 15.
- 6 Véase discusión en *El yo y el ello* (1923), XIX: 19.
- 7 Citado en Modris Eksteins, *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age*, Boston, Houghton Mifflin, 1989, p. 173. [Trad. esp.: Modris Eksteins, *La consagración de la primavera*, Valencia, Pre-Textos, 2014].
- 8 Pat Barker, *Regeneration*, London, Dutton, 1992. [Trad. esp.: Pat Barker, *Regeneración*, Madrid, Galaxia Gutenberg, 2014].
- 9 Citado en Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory*, Nueva York, Oxford University Press, 2013, p. 102.

- 10 Vera Brittain, *Testament of Youth: An Autobiographical Study of the Years 1900-1925*, Nueva York, Macmillan, 1933, pp. 165-167.
- 11 Alex Zwerdling, *Virginia Woolf and the Real World*, Berkeley, University of California Press, 1987, pp. 294-296.
- 12 *New York Times*, 16 de julio, 1922, citado en Ann Douglas, *Terrible Honesty: Mongrel Manhattan in the 1920s*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1995, pp. 246-247.
- 13 Thomas Mann, entrada del 24 de mayo de 1921, en Thomas Mann, *Diaries: 1918-1939*, Londres, Robin Clark, 1984.
- 14 La cita es de Walter Benjamin.
- 15 Oliver Wendell Holmes Jr., "The Soldier's Faith", discurso pronunciado en 1895, en Oliver Wendell Holmes Jr. y Richard Posner (eds.), *The Essential Holmes*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. 87. Véase también Freud a Jones, 18 de febrero de 1919, en *The Complete Correspondence of Sigmund Freud and Ernest Jones*, Cambridge, Belknap, 1995, 334 pp. [Trad. esp.: Sigmund Freud, Ernest Jones, *Correspondencia completa: 1908-1939*, Madrid, Síntesis, 2001].
- 16 Hemingway, su obra de 1929 *The Farewell to Arms* [*Adiós a las armas*], citada en Russell, *The Great War and Modern Memory*, p. 21.
- 17 Sigmund Freud (1919), "Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica", XVII: 162.
- 18 Elizabeth Danto, *Freud's Free Clinics: Psychoanalysis and Social Justice, 1918-1938*, Nueva York, Columbia University Press, 2005.
- 19 John Gittings, *The Glorious Art of Peace*, Nueva York, Oxford University Press, 2012, p. 169.
- 20 Sigmund Freud (1932, 1933), "¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)", XXII: 198.
- 21 Sigmund Freud (1925, 1926), "Inhibición, síntoma y angustia", XX: 145.
- 22 Sigmund Freud (1987), "Análisis terminable e interminable", XXIII: 244-245.
- 23 Peter Stansky y William Abrahams, *London's Burning: Life, Death, and Art in the Second World War*, Londres, Constable, 1994, p. 101.
- 24 John Dower, *Cultures of War*, Nueva York, Norton, 2010, p. 21. [Trad. esp.: John Dower, *Culturas de guerra*, Madrid, Pasado y Presente, 2012].
- 25 Sigmund Freud (1919), "Lo ominoso," XVII: 244.
- 26 Robert Westbrook, *Why We Fought: Forging American Obligations in World War II*, Washington, D.C., Smithsonian, 2004.
- 27 John G. Howells (ed.), *World History of Psychiatry*, Nueva York, Brunner/Mazel, 1975, p. 464; William Claire Menninger, *Psychiatry in a Troubled World: Yesterday's War and Today's Challenge*, Nueva York, Macmillan, 1948, p. 452.
- 28 Marshall Stalley (ed.), *Patrick Geddes: Spokesman for Man and the Environment*, New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 1972, pp. 289-380; Frank G. Novak Jr. (ed.), *Lewis Mumford and Patrick Geddes: The Correspondence*, Nueva York, Routledge, 1995; Sandra J. Peacock, *Jane Ellen Harrison: The Mask and the Self*, New Haven, Yale University Press, 1988, pp. 237 y 179-223; Elizabeth Abel, *Virginia Woolf and the Fictions of Psychoanalysis*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, pp. 27-28.
- 29 Joan Rivière a Melanie Klein, 3 de junio de 1940, PP/KLE/C95, British Psychoanalytic Society Archives.
- 30 Harold James Perkin, *The Rise of Professional Society: England Since 1880*, Nueva York, Routledge, 1989.
- 31 *Ibidem*, 411.
- 32 Stansky y Abrahams, *London's Burning*, op. cit., p. 65.
- 33 *Ibidem*.
- 34 Peter Hennessy, *Never Again*, Nueva York, Pantheon, 1993, p. 37.

- 35 De acuerdo con Rudolph Klein: “En el momento de su creación era un único ejemplo de la provisión colectivista de la salud mental en una sociedad de mercado”. *Ibidem*, p. 132.
- 36 Peter Homans, *The Ability to Mourn*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 114, 226 pp.; Ian Suttie, *The Origins of Love and Hate*, Londres, Paul, 1945. [Trad. esp.: Ian Suttie, *Los orígenes del amor y el odio*, Barcelona, Obelisco, 2007].
- 37 Dower, *Culturas de guerra*, *op. cit.*, pp. 19, 85, 299.
- 38 Jameson citado en Perry Anderson, “From Progress to Catastrophe”, *London Review of Books* 33, núm. 15, 28 de julio, 2011. Véase también, acerca del narcisismo, Otto Kernberg, *Love Relations: Normality and Pathology*, New Haven, Yale University Press, 1998. [Trad. esp.: Otto Kernberg, *Relaciones amorosas: normalidad y patología*, México, Paidós, 1995].
- 39 Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago, University of Chicago Press, 2003, p. 87. [Trad. esp.: Giovanna Borradori, *La filosofía en una época de terror: diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Madrid, Taurus, 2003].
- 40 Paul Hoggett, “Politics and the Relative Autonomy of Affect”, manuscrito no publicado.
- 41 Judith Butler, *Precarious Life*, Londres, Verso, 2006, p. 21. [Trad. esp.: Judith Butler, *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós Ibérica, 2007].
- 42 Fred Weinstein y Gerald Platt, *The Wish to Be Free: Society, Psyche, and Value Change*, Berkeley, University of California Press, 1969, pp. 214, 221 (cursivas del autor).

# De la ética de la madurez a la psicología del poder

## La Nueva Izquierda, el feminismo y el regreso a la “realidad social”

### EL PSICOANÁLISIS Y LA LARGA DÉCADA DE 1960

Cuando se habla del papel que el psicoanálisis tuvo en las sociedades represivas o autoritarias, normalmente se tiene en mente la Alemania nazi y la Francia de Vichy, en las que se practicaban algunas modalidades de psicoanálisis; también se consideran la Unión Soviética y la Europa Oriental, en donde el psicoanálisis fue prohibido, pero continuó ejerciendo una influencia subterránea. Recientemente, se ha comenzado a pensar en la presencia del psicoanálisis en las dictaduras latinoamericanas, en su hermetismo, su complicidad y su contraintuitivo florecimiento. Pero, ¿cuál fue el papel del psicoanálisis en las sociedades que se hacen llamar *democráticas* como los Estados Unidos? ¿En este caso, qué relevancia tendrían las cuestiones de autoridad, autoritarismo o represión?

En los sesenta, los militantes de la Nueva Izquierda respondieron a esta pregunta con un sí rotundo. De acuerdo con ellos, cualquier psicoanálisis ostensiblemente apolítico o *neutral* era de hecho profundamente político, pues servía a las élites de la Guerra Fría. La Psicología del yo y la ética de la madurez, a las que consideraré como la visión psicoanalítica predominante de la época, fueron componentes importantes de la llamada *sociedad administrada* de los Estados Unidos de la posguerra; influyeron en el trabajo de psicólogos escolares, orientadores vocacionales, urbanistas, médicos, terapeutas, tribunales de justicia de menores y de asesores religiosos. La ética de la madurez acentuó la fuerza y la adaptabilidad del yo en el mundo práctico, a la vez que sostenía aún que las experiencias más profundas de la vida se encontraban en la esfera privada. Su esencia fue el rechazo del tipo de políticas *utópicas*, esto es, de izquierda, que habían caracterizado a los Estados Unidos durante el New Deal. De acuerdo con la frase de Philip Rieff, la madurez implicaba “una actitud de reflexión irónica por parte del *self* hacia todo lo que no es el *self*”. La madurez suponía un distanciamiento de la “dolorosa tensión entre la conformidad y la discrepancia” respecto a la sociedad con el objetivo de

relacionarse de una manera más efectiva con las propias profundidades.<sup>1</sup>

Al desafiar la ética de la madurez, la Nueva Izquierda estaba efectivamente insistiendo en que el psicoanálisis apoyaba un sistema represivo de autoridad en una sociedad supuestamente democrática. Para desafiar ese sistema, la Nueva Izquierda desplegó una variedad de teorías, incluyendo críticas a la objetividad y al cientificismo, la idea de la *tolerancia represiva* en la que el desacuerdo era tolerado siempre y cuando permaneciera impotente, y la idea de la *desublimación represiva* que criticaba la liberación instintiva que alimentaba al poder existente más de lo que lo desafiaba. Para hacerlo, se basaban con frecuencia en las corrientes antiautoritarias dentro de la misma tradición analítica. Al fundamentarse especialmente en *Eros y civilización* de Herbert Marcuse (1955) y en *Life against Death* [La vida contra la muerte] de Norman O. Brown (1959), los militantes de la Nueva Izquierda rechazaron la meta de la autonomía del yo y en su lugar adoptaron la idea de un *sentimiento oceánico* o de unidad primigenia arraigada en la relación más temprana del bebé con la madre. El sentimiento oceánico asociado históricamente con la disolución mística del *self* resonó con las experiencias carnales de la década de 1960, tales como el fervor multitudinario, el desdibujamiento de las fronteras sexuales y la *perversidad polimorfa*, la erotización de todo el cuerpo. Desde el fundamento nuevo pero inestable de un *self* disuelto o ilimitado, la Nueva Izquierda desafió la complicidad del psicoanálisis con la Guerra Fría, su idealización de la esfera privada y la ética de la madurez.

Sin embargo, pronto, en los setenta, un nuevo conjunto de movimientos sociales, entre los que destacan especialmente el feminismo radical y la liberación gay, suplantaron a la Nueva Izquierda. Mientras que esta había logrado distinguir entre el psicoanálisis represivo y el emancipatorio, la mayoría de las feministas radicales rechazaron a Freud *in toto*: caracterizándolo como la fuente del sexismo y la homofobia del siglo XX, atacaron ideas como la envidia del pene, el orgasmo vaginal y el complejo de castración femenino, como si todo el psicoanálisis fuera susceptible de ser reducido a ellas. Después de cierto debate, los mismos analistas comenzaron a asumir buena parte de la crítica. En el cambio de paradigma que siguió, el estudio del inconsciente abrió paso a la crítica de las relaciones de poder; la sexualidad cedió su lugar al género, la bisexualidad abrió el camino a la androginia, y la abstención y la neutralidad analítica dejaron el paso a la psicoterapia relacional. Aun así, sería difícil afirmar que el problema de la autoridad represiva identificado por la Nueva Izquierda hubiera sido resuelto. De hecho, así como la ética de la madurez complementó el keynesianismo militar de la década de 1950, también el nuevo paradigma terapéutico feminista y relacional fue el complemento de la revolución del mercado de los setenta.

Estos tres episodios (el surgimiento de la ética de la madurez, el derrocamiento antinomista de esa ética por la Nueva Izquierda, el fervor del feminismo radical y el

rechazo global de Freud) tuvieron tal intensidad, incluso ferocidad, que reflejaron la centralidad del psicoanálisis en la cultura estadounidense de la época. En el Capítulo 1, mi intención fue dilucidar esa centralidad argumentando que el psicoanálisis jugó un papel crítico en la mediación entre una ética protestante anterior, caracterizada por el ahorro, la compulsión y la hipocresía, y la ética posfordista que nació en la década de 1970 que estuvo caracterizada por el hedonismo (o narcisismo), la flexibilidad y el empoderamiento. En este capítulo quiero desarrollar esta idea; para ello, planteo en primer lugar los cambios en la naturaleza de la autoridad tradicional, especialmente en la familia, que fueron intrínsecos a los cambios en el espíritu del capitalismo.

Someramente, mi argumento es el siguiente: el New Deal y la Segunda Guerra Mundial crearon las condiciones económicas, es decir, el keynesianismo, necesarias para la transición de la restricción a la liberación que condujeron a un nuevo espíritu del capitalismo. Pero esto simultáneamente desencadenó una revolución en la estructura de la autoridad familiar y social. El resultado fue la desaparición de los Estados Unidos basado en el estatus y dominado por el WASP [White Anglo Saxon Protestant], en que a los inmigrantes no se les consideraba estadounidenses incluso después de haber adquirido la ciudadanía; en que a los negros se les llamaba *boy* (muchacho) y donde la mujer trabajaba fuera del hogar solo cuando era soltera, negra o irlandesa. En lugar de la jerarquía obsoleta basada en el estatus, las élites reformadoras buscaron crear una sociedad racionalizada que no estuviera fundada en la autoridad tradicional, sino en el autocontrol internalizado. El psicoanálisis se unió a este proyecto bajo la forma de la Psicología del yo. La racionalización debilitó la autoridad tradicional, pero sustituyó a la adaptación, la etiquetación y la manipulación que la Nueva Izquierda criticaba. Al mismo tiempo, la importación del psicoanálisis excedió el proyecto del control social. Como fuente carismática de significado, el psicoanálisis encarnó a las poderosas corrientes emancipadoras, sobre todo sexuales, que las principales instituciones socializadoras no pudieron contener. Por los sesenta, los levantamientos antinomistas relacionados con el psicoanálisis desbordaron las fronteras de las nuevas agencias socializadoras, de la familia heterosexual y del Estado de bienestar, lo que inspiró tanto a la Nueva Izquierda como a los nuevos movimientos sociales, especialmente al feminismo y la liberación gay. Esto tuvo un resultado icónico y accidental: a pesar de que estas corrientes se posicionaban como crítica del capitalismo, ayudaron a propiciar la revolución en la estructura familiar y en las relaciones de autoridad que confluyeron con el nuevo espíritu posfordista del capitalismo.

Para entender los cambios de los sesenta, así como los que no ocurrieron, resultará útil recordar la experiencia de los puritanos que fundaron una gran parte de la civilización estadounidense. El puritanismo fue en sí mismo una revolución cultural en contra de la cosmovisión medieval, en otras palabras, en contra de la autoridad tradicional. En

términos freudianos, el período puritano original fue también un período de *Geistigkeit*, en el sentido que se da a este término en el Capítulo 3. Gracias a las implicaciones trascendentales de la predestinación, los puritanos fueron obligados a adquirir una nueva forma de introspección que les hizo preguntarse a sí mismos: ¿Estoy realmente salvado?, ¿soy realmente bueno? No obstante, así como el monoteísmo mosaico no duraría, tampoco el autocuestionamiento de los puritanos pudo sobrevivir al crecimiento del capitalismo y de las nuevas masas con tendencias democráticas. En lugar de ello, la atención exagerada que se dio a las demandas del superyó produjo dos tipos de herejía: el antinomismo, que proponía conocer a Dios a través de la experiencia directa y el arminianismo,\* que postulaba el logro de la salvación a través de las buenas obras. El arminianismo, que se expresó en ideologías como las del hombre autoconstruido, el espíritu de superación y la autodefinición de los Estados Unidos como la *tierra de las oportunidades*, predominó porque coincidía con la preocupación estadounidense de la vida económica. No obstante, la nación oscilaba entre períodos antinomistas, *Grandes despertares*, levantamientos radicales y períodos de aspiración comunitaria que renovaban y corregían la tradición antinomista, alimentándola, por así decirlo, de la fuente del narcisismo primario. La década de 1960 fue un período igualmente antinomista. Después, como en el caso de los puritanos, la tendencia original hacia la culpa y la autodenigración no desaparecería, sino que emergería fortalecida en la forma de lo políticamente correcto.

Al describir los levantamientos de los cincuenta hasta los setenta, de tal manera que devuelvan al psicoanálisis su importante lugar, espero poder también explicar por qué la tradición del Freud político es necesaria en la actualidad. Hay una manera distinta de la mía de contar la historia de la larga década de 1960: la historia liberal que busca explicarse cómo un país fundado sobre ideales de libertad e igualdad pudo ignorar la esclavitud, el patriarcado y el odio étnico de manera involuntaria en el momento de su nacimiento, pero que mejoró gradualmente por medio de un perfeccionamiento constante de sus convicciones internas; de manera que el movimiento por los derechos civiles, el movimiento feminista y otros movimientos de protesta de los sesenta fueron, esencialmente, las realizaciones de un sueño fundacional. Hay una parte importante que es verdadera, pero también esta historia es parcial y está distorsionada. Ignora la estructura psíquica profunda de los individuos que componen la sociedad, así como la estructura profunda de la sociedad capitalista misma.

En una fecha tan temprana como 1835, Alexis de Tocqueville advirtió que la democracia tenía un doble filo. Por una parte, tendía a borrar las distinciones *sociales* o *aristocráticas*, como las de la raza o el sexo; por otra, creaba una nueva jerarquía basada en las *manufacturas*.<sup>2</sup> Esto es lo que sucedió en las décadas de 1960 y 1970, a pesar de que las finanzas, no la manufactura, fueran el agente del cambio. Tocqueville

intuyó que, en nuestros términos, la inequidad *cultural* se debilitó mientras que la inequidad *estructural* se fortaleció; en otras palabras, que una sociedad intrínsecamente capitalista como los Estados Unidos podía lograr la meritocracia, pero se resistiría a la igualdad. Al examinar la larga década de 1960 a través de la lente de las estructuras de autoridad históricamente arraigadas en la familia y ejercidas en la vida personal de la actualidad, podemos aproximarnos a una comprensión más profunda de los argumentos intuidos por Tocqueville. En el fondo, los conflictos de los sesenta eran conflictos en torno a lo que los psicoanalistas llaman la *imago* paterna, es decir, en torno a las relaciones entre hombres y mujeres, y al lugar que el inconsciente ocupa en la sociedad; todo lo cual permea y sostiene la estructura de clase que da a los Estados Unidos su carácter más profundo y verdadero. Lo que surgió de estos conflictos fue una mutación profunda tanto en la estructura del capitalismo como en la psique de los individuos que lo componían. Trazar el papel que jugó el freudismo político permite aclararlo.

## LA ÉTICA DE LA MADUREZ

En agosto de 1945, pocos meses después de la muerte de Franklin Roosevelt, los Estados Unidos lanzaron bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki. Los albores de una era atómica pusieron fin al dolor y a la miseria sin precedentes de la Segunda Guerra Mundial de una manera terrible. Norman Cousins, cuando escribía en el *Saturday Review*, hablaba de “un miedo primitivo, el miedo a lo desconocido [que] se ha desbordado del inconsciente y ha llegado hasta lo consciente, llenando la mente de ansiedades primitivas”.<sup>3</sup> Al mismo tiempo, el trágico destino de la Revolución rusa se politizó a través del estallido aún poco entendido del macartismo, la ola más grande de represión en la historia de los Estados Unidos. Diez mil personas, presuntos simpatizantes comunistas, perdieron sus trabajos sin apenas protestar.<sup>4</sup> Por el contrario, una nueva ideología anticomunista ejemplificada por *El testigo: (El caso Hiss)*, de Whittaker Chambers (1952), describió un Occidente enfermo que había contribuido a engendrar una mentalidad paranoide constituida por temas como la sospecha, la victimización y la denuncia. Cincuenta años después era posible reconocer la influencia de Chambers en la portavoz conservadora Ann Coulter cuando decía que los liberales tienen “los medios, las universidades y los libros de texto. Nosotros nos tenemos a nosotros mismos. Somos los testigos”.<sup>5</sup>

Las élites estadounidenses liberales respondieron a la explosión traumática del macartismo en dos olas sucesivas. Para empezar, crearon el Estado de seguridad nacional, un patrón unificado de actitudes, políticas e instituciones diseñadas para poner a los Estados Unidos en permanente pie de guerra.<sup>6</sup> A pesar de que un conflicto de posguerra entre la Unión Soviética y los Estados Unidos era casi inevitable dado el vacío

creado por la destrucción del Tercer Reich, el Estado de seguridad nacional convirtió ese conflicto en una cruzada en gran medida ideológica y global que persiste incluso al día de hoy, después de más de dos décadas del colapso del comunismo, en la forma de la *guerra contra el terrorismo*. Sin embargo, finalmente los liberales condenaron el macartismo y por ser una forma de populismo irracional; el tipo clásico de condena expresado en el ensayo de 1956 de Richard Hofstadter, “El estilo paranoide en la historia de Estados Unidos”. La oposición hacia lo que las élites liberales consideraron como la paranoia y la agresión desenfrenada del ala derecha confirmó su viraje hacia un nuevo liberalismo tecnocrático orientado al *crecimiento* que suplantó al New Deal y creó el contexto en que floreció la ética de la madurez.

El corazón del nuevo liberalismo tecnocrático fue la política del crecimiento económico centrado en el consumo familiar. La economía, según la teoría, era *transpolítica*. En otras palabras, el crecimiento económico permitiría al país evitar el divisionismo y el conflicto que había caracterizado a la era del New Deal y que provocó la explosión del macartismo.<sup>7</sup> Los politólogos pugnaron por el pluralismo como el complemento político del crecimiento económico. Rechazando la concepción del capitalismo del New Deal como la estructura profunda de la sociedad estadounidense, presentaron los *negocios* como un grupo de interés, entre otros, como los sindicatos, las iglesias y las asociaciones de vecinos. Partiendo tanto de ideologías de crecimiento como de pluralidad, los pensadores liberales como Arthur Schlesinger Jr. abogaron por una política pos-New Deal depurada de matices *ideológicos* y de *lucha de clases*. Como explicaría Schlesinger, la reforma estadounidense marca una división entre “los que consideran el liberalismo como el programa práctico que debía aplicarse; y los que... utilizan el liberalismo como válvula de escape para las penas y frustraciones privadas”.<sup>8</sup> Tanto la izquierda como la derecha, sostuvo Schlesinger, estaban más preocupadas por los aspectos simbólicos de la política que por los resultados prácticos.<sup>9</sup>

La idea de que los *extremistas* trasladaron “las penas y frustraciones privadas” a la política proporcionó un terreno fértil para una lectura denigrada del psicoanálisis. Freud había sido sionista y socialdemócrata, alguien que en la década de 1920 se refería a la Revolución bolchevique como “un gran experimento”. Pero de acuerdo con el politólogo Harold Lasswell, la obra de Freud demostraba que las políticas radicales estaban impulsadas por necesidades irracionales originadas en la esfera privada.<sup>10</sup> Psicologizar al *verdadero creyente* o a la *personalidad revolucionaria* reforzó la determinación de una tradición liberal que había perdido credibilidad cuando favoreció a McCarthy. A pesar de que durante el Frente Popular el énfasis de Freud en la dificultad del autoconocimiento había influido en la reforma democrática, ahora se encontraba infundiendo un fervor asombroso al liberalismo antidemocrático y tecnocrático. La cooptación liberal del psicoanálisis, esto es, el repudio del Freud político, comprometió a la ética de la madurez

desde el inicio.

El regreso liberal a Freud durante la Guerra Fría estuvo acompañado por un redescubrimiento de los puritanos. Las profundas interpretaciones de Perry Miller sobre el período agustiniano del puritanismo en *The New England Mind* [La mente de Nueva Inglaterra], que se publicaron en dos volúmenes en 1939 y 1953, se hicieron canónicas. Lo que impresionó especialmente a los lectores fue el alto nivel intelectual de los puritanos, su desprecio hacia los rechazos pelagianos de las ideas de predestinación y de pecado original, así como su desdén por las necias concepciones del libre albedrío y su observación de las trampas del narcisismo que Miller llamó *individualidad*. En su reconstrucción de la historia estadounidense, liberada del sesgo *populista* de la historiografía progresista, los intelectuales vieron el momento puritano como una anticipación de su versión del freudismo. Así como el puritano, según escribió Max Weber, “fue forzado a seguir su camino en soledad para alcanzar un destino decretado para él por el resto de la eternidad”, el freudiano fue condenado a estar solo con su inconsciente. ¡Cuán vano lucía el Frente Popular cuando se lograba entender, en las palabras freudianamente inspiradas de Philip Rieff, que las relaciones sociales ya no eran lo que definía al hombre! La cultura intelectual neoyorkina arraigada en la revolución puritana modificada por el modernismo, poblada por los judíos estadounidenses y los excomunistas, y que promovió el psicoanálisis en los cincuenta, valoraba en primer lugar la ironía, la complejidad y la ambigüedad, a la vez que despreciaba el materialismo *simple y reduccionista* del marxista de libro de texto.

Además, los Estados Unidos habían proporcionado un suelo fértil para los psicoanalistas, muchos de los cuales inmigraron en las décadas de 1930 y 1940. Gracias en parte a sus inicios puritanos, durante el siglo XIX el país fue el pionero de las ideas de enfermedad psicológica y de psicoterapia al identificar la primera enfermedad psicológica mundial, la neurastenia, en 1869. Las Conferencias Clark que Freud dictó en 1909, pronunciadas en el reducto original puritano de Nueva Inglaterra, lo convirtieron en una figura de talla mundial en un tiempo en que todavía era mayormente ignorado en Europa. A pesar de que la Depresión generaba encabezados como “Adiós a Freud”, la psiquiatría analítica de hecho estalló en los treinta. Pero la Segunda Guerra fue sobre todo el motor más grande de racionalización en masa y de control social en la historia, lo que hizo central al psicoanálisis en los Estados Unidos. A cada médico en el ejército se le enseñaron los principios básicos y se le motivó a que los utilizara no solo en el reclutamiento y el entrenamiento, sino para tratar las dimensiones interpersonales de la medicina.<sup>11</sup> Después de la guerra, cuando los médicos no podían abastecer la demanda de tratamiento psicológico, las nuevas profesiones de psicología clínica y trabajo psiquiátrico social hicieron su entrada en las trincheras. El año de 1947, que presencié una intensificación de la Guerra Fría, fue algo así como una *fiebre del oro* para los analistas

que se adueñaban cada vez más de la profesión psiquiátrica estadounidense, de los hospitales y de los programas de formación.<sup>12</sup> Seis años después, el presidente de la Asociación Psicoanalítica Americana celebró el hecho de que su ciencia “se había hecho finalmente legítima y respetable”, en contraste con su accidentada carrera en Europa.<sup>13</sup>

De la misma manera en que el puritanismo significó una ruptura con los controles comunitarios medievales y un giro hacia la responsabilidad individual, la revolución terapéutica de la posguerra se basó en la idea del autocontrol internalizado. El psiquiatra tradicional encarnaba lo que Michel Foucault llamó *poder represivo*, en otras palabras, una autoridad de la clase que un padre impone en una familia bien organizada. En contraste, bajo el impacto de la Psicología del yo, como los analistas emigrados llamaron a su proyecto, la psiquiatría se convirtió en una disciplina *psicodinámica* con el objetivo de fortalecer lo que Foucault llamó *poder productivo*; un poder que trabaja “no desde lo externo sino desde lo interno... no reprimiendo a los individuos y sus acciones sino produciéndolos”.<sup>14</sup> Muchas presentaciones de la psiquiatría en películas de la época como *Nido de víboras* (1948) contrastaron al psiquiatra torpe de la vieja escuela que todavía se inclinaba por las técnicas de aislamiento, el electroshock y otras formas de poder represivo, a las nuevas *terapias del habla*. Comúnmente, el punto de inflexión en estas películas ocurre cuando los analistas se rehúsan a responder vengativamente al enojo del paciente; el trabajo no era externo sino interno, pues proporcionaba un *espacio* a los individuos en que podían generar el autocontrol o la autonomía del yo.

La teoría freudiana del yo formulada durante la Primera Guerra estaba idealmente destinada al proyecto de autocontrol internalizado. En el clásico tratamiento psicoanalítico (como con el monoteísmo, en la interpretación de Freud), las poderosas pulsiones instintivas del inconsciente no debían ser reprimidas sino frustradas por la negativa del analista para satisfacerlas. En teoría, esto tendría por resultado que los pacientes aprendieran a sublimar, a desviar sus energías instintivas de las gratificaciones sensuales inmediatas para dirigir las hacia la reflexión, el pensamiento racional o la *Geistigkeit*. Pero la sublimación no fue inevitable: la perspectiva freudiana podía influir sobre las nuevas modalidades terapéuticas, así como las nuevas teorías liberales de administración y orden político. En 1942, por ejemplo, Talcott Parsons aconsejó a Franklin Roosevelt que para evitar el tipo de histeria antiguerra que había invadido el clima de la Primera Guerra, el gobierno debía rehusarse a responder a las “interpretaciones hostiles de las políticas de gobierno para vencerlas al igual que un terapeuta, que con su comportamiento no reactivo” disminuye las “percepciones neuróticas del paciente cuando se abstiene de su confirmación”.<sup>15</sup> Cinco años después, la política de contención de George F. Kennan se basó en la misma idea, es decir, que una presencia serena y poco intimidatoria en las fronteras rusas forzaría a los soviéticos a hacer cambios internos que finalmente producirían respuestas racionales, mientras que

las intervenciones militares y las *muestras* de resolución intensificarían la paranoia soviética. Como sugieren estos ejemplos, la ética de la madurez no era apolítica en realidad, sino que más bien apuntaba a un nivel más alto de responsabilidad individual y de autonomía que el del izquierdismo imaginario contra el que estaba dirigido. En palabras de Erik Erikson, citado en el Capítulo 1, una persona madura es “tolerante a las diferencias, cautelosa y metódica en sus evaluaciones, justa en su juicio, circunspecta en su acción y capaz tanto de tener fe como de sentir indignación”.<sup>16</sup>

Mientras que la ética de la madurez vinculaba al psicoanálisis con los ideales liberales de integridad y de justicia, también se proponía mantener cuestiones emotivas o supuestamente morales al margen de la política. Los analistas y otros muchos profesionales influidos por estos fueron llamados para ayudar a apagar los brotes *excesivos* de emoción pública, lo cual fue especialmente importante en la era nuclear. La Guerra de Corea (1950-1953), que mató a muchos millones de coreanos y a decenas de miles de estadounidenses, estuvo acompañada por muy pocas demostraciones antibélicas como las que irrumpieron con la guerra en Vietnam. Arthur Miller no podía “evitar sospechar que el psicoanálisis estaba... siendo utilizado como un sustituto no solo del marxismo sino del activismo social de cualquier tipo”.<sup>17</sup> Los analistas vigilaban los *excesos* de conciencia precipitados por las investigaciones de McCarthy. Cuando el actor Sterling Hayden reportó que “el FBI no me soltaría si no involucraba a personas que no hicieron nada malo”, su analista le señaló que “el FBI probablemente mantendría esta información confidencial”.<sup>18</sup>

La contraparte al enfriamiento de la protesta y el rencor de la posguerra fue la infusión de la vida privada con propósito e intensidad. Al escribir en tono autobiográfico, Christopher Lasch situó históricamente el giro psicoanalítico hacia la vida privada.

Mi generación invistió las relaciones personales con tal intensidad que apenas eran soportables, como se vería después; pero nuestro interés apasionado por las vidas de otros no puede describirse adecuadamente como una forma de retirada emocional. Intentamos recrear en nuestro círculo de amigos la intensidad de un propósito común que ya no podía encontrarse en la política o en el trabajo.<sup>19</sup>

Las palabras de Lasch apuntan a la transformación de la vida familiar que promovió la ética de la madurez. Esta significaba el rechazo no solo a la familia de clase trabajadora basada en la autoridad paterna sino también al mundo masculino, homosocial y adolescente de *compañeros* o de *amigos* de la era del New Deal. Esto significaba reorientar al hombre a la diada heterosexual, hacia la aceptación de las responsabilidades del matrimonio y de las redes de amistad que incluyeran a ambos sexos. La ética de la madurez también aplicaba a las mujeres. Ya vimos en el Capítulo 1 cómo en la película de 1956, *El hombre del traje gris*, la esposa (Jennifer Jones) se entera del romance de su esposo con una mujer romana, supera su herida narcisista, se vuelve a comprometer con su matrimonio y acepta la responsabilidad financiera de su esposo con el bebé. Era el

símbolo de la responsabilidad financiera de guerra que los Estados Unidos tomaron por Italia a mediados de la década de 1950.

El psicoanálisis, como el puritanismo, fue una ética postradicional e individualizante que depositó grandes expectativas en sus seguidores. Esto, sin embargo, fue también su talón de Aquiles. Un tipo de autoritarismo o de identificación con el agresor se perpetuó a través del proceso de formación mismo y a menudo llevó al psicoanálisis de la posguerra a despreciar lo que los analistas pensaban como una *debilidad* en sus pacientes. Eso, más que otra cosa, es lo que mejor explica su *frialidad* famosa (sadismo, en realidad) hacia mujeres como Annie Parsons, que eran rechazadas para la formación analítica por fracasar en “la reconciliación con sus instintos femeninos más básicos”; hacia homosexuales como Howard Brown, cuyo analista le dijo que estaba “intrínsecamente discapacitado debido a mi orientación sexual”; hacia las víctimas de la discriminación sexual caracterizadas por al menos un analista como “recolectores de injusticias”; y hacia los “pacientes narcisistas” que eran inculcados por los analistas de sus problemas debido a sus incontables análisis *fallidos*. Muchos psicólogos del yo eran judíos emigrados que buscaban aceptación, identificados con la autoridad masculina en los Estados Unidos, lo cual los puso en el lado equivocado de los sesenta a medida que avanzaba la década.

Sin embargo, irónicamente, otras corrientes del análisis, en especial las que se enfocaban en el amor sexual, fueron fundamentales en la revuelta en contra de la ética de la madurez. El amor sexual, como escribió Max Weber, era “tan radical como era posible en su oposición a toda funcionalidad, racionalidad y generalidad”. “El amante se da cuenta que está arraigado en el meollo de los verdaderamente vivos... liberado de las frías y esqueléticas manos de las órdenes racionales”.<sup>20</sup> A finales de la década de 1950, la explosividad de la sexualidad y del inconsciente coincidía con la rebeldía de la juventud. En la novela de Jack Kerouac, *On the Road* (1957) [*En el camino*], con su “intensa precipitación carente de propósito por todo Estados Unidos, la falta absoluta de pretensiones sociales, la búsqueda de algo importante de alguna forma, en algún lugar, la experimentación con la vida y la voracidad con los libros... mostraron una juventud estadounidense muy distinta de la anterior”.<sup>21</sup> Mientras tanto, en un trabajo contemporáneo al de Kerouac, *The Lonely Crowd* [*La muchedumbre solitaria*], David Riesman rastreó el creciente espíritu demótico de la juventud a la muerte de Henry Ford en 1947, lo cual precipitó simbólicamente un cambio de la directividad interna hacia la externa; en términos psicoanalíticos, del yo al *self*.<sup>22</sup> Uno de los grandes episodios de desbordamiento antinomista en la historia de los Estados Unidos estaba por comenzar.

## LA NUEVA IZQUIERDA Y EL ANTINOMISMO

A inicios de los sesenta, un nuevo espíritu esperanzador entró a las sociedades

occidentales. El contexto fue la transición fundamental de una autoridad tradicional o *represiva* hacia nuevas formas de empoderamiento individualizado que habían comenzado a surgir en la década de 1950. Este cambio no pudo ser contenido con facilidad. Las tendencias globales hacia la relajación de la Guerra Fría, así como la prosperidad en crecimiento proporcionaron el trasfondo para la erupción de la vitalidad y el atractivo sexual, las subculturas raciales y sexuales y la cultura de consumo de masas dirigida a la juventud. Bob Dylan, los Beatles, la banda de rock Grateful Dead, el Pop Art, Jimi Hendrix, John F. Kennedy, Marshall McLuhan, Buckminster Fuller, Mary Quant, la televisión de color, los viajes en jet, los transistores y la píldora anticonceptiva prepararon el escenario para el auge democrático de los sesenta.

La esencia de ese auge fue un desafío general a los sistemas existentes de autoridad pública y privada. De acuerdo con Samuel Huntington, que no estaba nada contento con el cambio,

[...] la gente ya no sentía la misma compulsión por obedecer a quienes habían considerado superiores anteriormente en cuanto a edad, rango, estatus, competencia, carácter o talento. En la mayoría de las organizaciones se relajó la disciplina y las diferencias de estatus se hicieron más borrosas... La autoridad basada en la jerarquía, la competencia y sobre todo en la riqueza, iba obviamente a contracorriente frente al carácter democrático e igualitario de la época.

Una Nueva Izquierda, llamada entonces *el movimiento*, buscó politizar esta oleada. Las revoluciones precedentes, fueran *burguesas* o *socialistas*, habían sido empresas de construcción de Estado, pero la Nueva Izquierda fue crítica del estatismo. Sabine von Dirke lo resumió así: “la revolución cultural del capitalismo tardío es más impaciente, más generosa y se satisface menos fácilmente que la revolución económico-política. Implica... una revolución de todas las relaciones en las que el ser humano se convierte en una mercancía”.<sup>23</sup>

Como el liberalismo de la Guerra Fría, la Nueva Izquierda estuvo profundamente influida por el freudismo prevaleciente. Como reflejo de esta procedencia, la Nueva Izquierda criticó las relaciones de autoridad dentro de la familia. Por supuesto la crítica de la familia de “el mundo puesto de cabeza”, según la frase de Christopher Hill, ya había sido una subcorriente en las revoluciones precedentes. Durante la Revolución francesa, por ejemplo, el marqués de Sade insistió en que el incesto proporciona un mejor cimiento para una revolución democrática que la fraternidad, ya que libera energías libidinales que los ciudadanos podrían canalizar en su país.<sup>24</sup> Pero este tipo de propuestas fue algo marginal y *provocateur*. No obstante, en los sesenta la crítica de las relaciones familiares se desplazó al centro de las políticas de izquierda y estuvo íntimamente vinculada a la crítica de otros modelos de autoridad, incluidos aquellos que promovían el autocontrol racionalizado o el *poder productivo*. Esto confrontó a la Nueva Izquierda con la ética de la madurez y, por consiguiente, con el psicoanálisis en su

modalidad de Psicología del yo.

Como críticos de la ética de la madurez, los militantes de la Nueva Izquierda sintieron que tenían dos opciones a elegir en cuanto al psicoanálisis: condenarlo en su totalidad o encontrar la tensión crítica en su interior. Su respuesta fue desarrollar lo que podría ser llamada la teoría de los dos Freud. Un Freud fue un médico apolítico y sexista; el otro fue un teórico de los anhelos suprimidos, de la utopía y del deseo, el del surrealismo y de la Internacional Situacionista, en una palabra, el de la revolución. Un Freud autorizaba la existencia de la hegemonía mundial estadounidense, de la familia santificada de clase media y de los regímenes clasificadores del Estado de bienestar; el otro sostuvo que la razón surgía de la locura y fomentaba las explosiones liberadoras de la década de 1960. El hecho de que ninguno de estos dos correspondiera al Freud histórico fue mucho menos importante que los usos que se dieron a la poderosa imago freudiana.

Al basarse en Freud como la garantía de la revolución, la Nueva Izquierda rechazó la tradición anterior del freudomarxismo. En Austria y Alemania de la preguerra, Wilhelm Reich había ubicado el origen de la “psicología de masas del fascismo” en la familia alemana patriarcal y había propuesto la construcción de clínicas sexuales en vecindarios de clases trabajadoras como una forma de resistencia hacia los nazis. Reich también entendió la contrarrevolución estalinista desde sus prácticas sexuales y familiares. Pero el trabajo de Reich se apoyó en lo que él consideraba los anhelos genitales suprimidos de la clase trabajadora industrial. Los padres de la Nueva Izquierda como Dwight MacDonald, C. Wright Mills y Paul Goodman siguieron a Reich al situar los fracasos del Frente Popular en lo que Mills denominó “el error de cálculo de la psicología de masas”.<sup>25</sup> Pero diferían en su orientación hacia una sociedad postindustrial al orientarse más hacia la juventud que a la clase trabajadora centrada en la tradición y en la familia. Goodman, homosexual, comunitarista, anarquista y seguidor de John Dewey, fue una figura especialmente importante en la génesis de la Nueva Izquierda. La Psicología del yo, se quejaba Goodman, fomentaba una “sociolatría racionalizada”, “el funcionamiento fluido de la máquina social *tal y como existe*”. En lugar del yo, Goodman exhortó a que terapeutas y educadores “pensaran el *self* como un proceso de estructuración del campo organismo-entorno”.<sup>26</sup>

El contraste que Goodman proponía entre el yo y el *self* ejemplificó el cambio que ocurrió en este campo durante los sesenta. Como muchos otros cambios en la historia del psicoanálisis, este puede entenderse a través de un examen del lenguaje. El término original de Freud, *Ich*, había sido deliberadamente ambiguo. Por una parte, el término freudiano se refería a la instancia psíquica, al yo en contraste con el ello y el superyó; y por otra, se refería a la oposición entre sujeto y objeto. La forma en que Freud lo empleaba se benefició de esta dualidad. Por un lado, describió la mente como algo constituido por diferentes instancias (ello, yo, superyó) que persiguen, cada una por su

parte, sus propios fines. Por otro, el yo debía tener una idea de los intereses que conforman al sujeto como un todo para lograr su tarea de mediación entre las diferentes partes de la mente. El yo comenzaba a desarrollar este sentido en la etapa del narcisismo en la que inicialmente se toma a sí mismo como objeto de amor. El yo también derivó gran parte de sus energías del narcisismo, pero no se redujo al *self*. Lo que sucedió en los sesenta fue que la idea del yo comenzó a asociarse cada vez más con la represión, el autoritarismo o el *poder productivo* en el sentido foucaultiano. La idea del *self* reemplazó esta comprensión del yo para generar como resultado final una aproximación nueva y positiva hacia el narcisismo.

La sustitución del *self* por el yo fue también una respuesta *antinomista* al puritanismo de la ética de la madurez. Para entenderlo es necesario recordar que los puritanos de Perry Miller siguieron a San Agustín al identificar el amor propio con el pecado original. La *piedad*, la reverencia por la ley moral por medio de la cual Dios revela *Su* voluntad, era lo opuesto del amor propio. En contraste, el *antinomismo* afirmaba al *self* postulando que este puede conocer a Dios directamente, sin la mediación de su ley. De hecho, antinomismo significa oposición a la ley. Además, como consecuencia de su reverencia por la ley moral, la autoridad puritana era patriarcal: pasaba del padre al hijo. En contraste, el antinomismo fue infundido con el espíritu de las mujeres y de otros grupos marginados. La herejía antinomista de Anne Hutchinson, que comenzó casi inmediatamente (1636-1638) después del establecimiento de Massachusetts Bay Colony en 1620, fue un tipo de rebeldía en contra de los *ancianos* conservadores puritanos. Tampoco el rechazo antinomista de la moralidad convencional y de la convicción de la verdad de la experiencia directa se limitaron a la religión. Puesto que el pecado original era la justificación clásica de todas las formas de injusticia, incluida la esclavitud, la aproximación positiva al *self* comenzó a asociarse con la antiesclavitud, el feminismo, el trascendentalismo y la reforma romántica antes de que influyera la cultura de los sesenta.

La tradición antinomista también había moldeado la psicoterapia estadounidense, tomando la forma de la *cura mental* o la sugestión. La cura mental se basó en técnicas de relajación como la meditación, que permitían la disolución y en última instancia la reconstrucción del *self*. La cura mental, inspirada en la muerte y el renacimiento presentes en las ideas de conversión religiosa, subyace a las poderosas tradiciones de autoayuda de la psicología estadounidense, desde la ciencia cristiana y el mesmerismo hasta Alcohólicos Anónimos [psicoterapia] EST, *Lifespring* y teorías del *pensamiento positivo* y la *codependencia*. Como una versión antinomista de la psicoterapia, la cura mental también fue la terapia preferida entre las mujeres estadounidenses. Mary Baker Eddy (fundadora de la Ciencia Cristiana), Clara Barton (fundadora de la profesión de enfermería en los Estados Unidos), Dorothea Dix (una reformadora de los asilos psiquiátricos) y Jane Addams (fundadora de la profesión de trabajo social en los Estados

Unidos) practicaban la cura mental bajo la forma del pensamiento positivo. Todas habían estado enfermas en su juventud, pero luego descubrieron sus vocaciones y vivieron vidas ricas, saludables y productivas. Lejos de constituir una alternativa superficial o *positiva* al psicoanálisis, la cura mental fue algo reconocido internacionalmente. Cuando William James dio las Conferencias Gifford en Escocia en 1902, rechazó la morbilidad de los puritanos y optó por un *método antimoralista*. “La mentalidad saludable”, como James llamó a la cura mental, que sostenía que la persona se salva con el mero hecho de saberlo, preparó el camino para la recepción del psicoanálisis en los Estados Unidos, incluso si los psicoanalistas condenaban la cura mental al terrero desautorizado de mujeres aficionadas.

En los sesenta, las corrientes antinomistas y de la cura mental, que con frecuencia tomaban la forma de psicologías *new age*, proporcionaron un respaldo fuerte pero poco reconocido para la transición de la ética de la madurez a la afirmación del *self*. Podemos rastrear el desarrollo de la teoría detrás de esta transición desde dos terrenos: los psicoanalistas profesionales y los psicoterapeutas, por una parte, y la Nueva Izquierda por otra. Se podía comprobar, entre los analistas, una perspectiva terapéutica crecientemente positiva: el análisis se hizo más amable y gentil, pero también comenzó a perder su proyecto distintivo, esto es, el análisis de las resistencias. Ya en 1946 Heinz Hartmann, Ernst Kris y Rudolph Loewenstein habían exhortado a los analistas a que reemplazaran la palabra *yo* en el texto de Freud de 1914 sobre el narcisismo con la palabra *self*. Argumentaron que el narcisismo no era la investidura libidinal del yo en contraposición con el ello, sino del yo en contraposición con el mundo.<sup>27</sup> Con esto se perdió la profundidad de la concepción freudiana. En la década de 1960, analistas como Heinz Kohut propugnaban por una actitud *positiva* hacia el narcisismo. Los psicólogos del yo que apoyaron la ética de la madurez, insistía Kohut, ejercían una brutal “moralidad para encarar la verdad valientemente”, una “moralidad de la salud y de la madurez” al servicio de la construcción del yo. De acuerdo con Kohut, lo necesario no era el fortalecimiento del yo con la práctica de la *abstinencia* analítica (el término que Freud prefería), sino más bien devolver la seguridad al *self* herido.

El freudismo de la Nueva Izquierda, ejemplificado por *Eros y civilización* de Herbert Marcuse [1955] y *Life against Death* [La vida contra la muerte, 1959] de Norman O. Brown, también rechazó la atención que la ética de la madurez ponía en el yo, pero explícitamente la hizo parte de la transformación de las relaciones de autoridad que se estaban llevando a cabo. En otras palabras, politizaron a Freud. Al distinguir el *superávit* de represión (provocado por el capitalismo, la ética laboral, el racismo o el sexismo) de la represión *necesaria* (implicada en nuestras vidas como animales mortales y vulnerables), Marcuse diagnosticó la ética de la madurez como un artefacto del capitalismo estadounidense de la posguerra y no como el devenir lógico del pensamiento freudiano.

Brown también argumentó que la *neutralidad* y el confinamiento de la ética de la madurez no eran necesarios en la teoría freudiana y que una nueva forma de vida estaba implícita en la visión freudiana de la sexualidad infantil que Brown llamó *perversidad polimorfa*. Ambos pensadores sostuvieron que los escritos de Freud contenían una concepción revolucionaria de una sociedad no represiva arraigada en las posibilidades explosivas de la vida instintiva.

Lo que distinguió el acercamiento de la Nueva Izquierda al narcisismo de la perspectiva de la terapéutica fue que los terapeutas y los analistas querían afirmar al *self*, así como ya habían buscado fortalecer el yo, mientras que Marcuse, Brown y la Nueva Izquierda quisieron más bien disolverlo. En lugar de considerar el narcisismo en el sentido de autoestima o de narcisismo *secundario*, atrajeron la atención sobre el narcisismo *primario*, la fuente infantil de amor propio y de fusión con el cuerpo materno. Freud había propuesto este último concepto para explicar lo que denominó *sentimiento oceánico* en *El malestar en la cultura* [1930], donde escribió que “originalmente, el yo lo contiene todo; más tarde segrega de sí un mundo exterior. Por tanto, nuestro sentimiento yoico de hoy es solo un comprimido resto de un sentimiento más abarcador —que lo abrazaba todo, en verdad—, que correspondía a una atadura más íntima del mundo circundante”.<sup>28</sup> Con el sentimiento oceánico en mente, Marcuse argumentó que el narcisismo primario existió *antes* de la emergencia del yo o del *self*. Lejos de producir una investidura psíquica en el *self*, el narcisismo primario caracterizaba a la vida intrauterina y al sueño. Dado que el narcisismo primario reflejaba la original “conexión inseparable con el mundo externo”, Marcuse pudo contrastarlo con el yo que sustentaba la ética de la madurez al que describió como “un sujeto esencialmente agresivo y ofensivo, cuyos pensamientos y acciones estaban diseñados para dominar objetos. Se trataba del sujeto en contra del objeto... La naturaleza (tanto la propia como la del mundo externo) era algo *dado* contra lo que el yo tenía que luchar, y que debía conquistar o incluso violar”. El yo de la ética de la madurez, concluyó Marcuse, era “antagónico a las facultades y actitudes que son más receptivas que productivas, que tienden más hacia la gratificación que a la trascendencia [y] que permanecen fuertemente comprometidas con el principio de placer”.<sup>29</sup>

Mientras que Marcuse escribía en la tradición de la teoría crítica y de la política radical, Brown se basó en la pérdida mística del *self* para desafiar a la ética de la madurez. Los héroes de Brown fueron Lao-tse, Jakob Boehme y William Blake, así como sus descendientes más actuales como Alan Ginsberg. En su prefacio, Brown explicó que “la jubilación de las categorías políticas que fundamentaron el pensamiento y la acción liberal en los años 30”, para referirse tanto al marxismo como a su profunda antipatía hacia las “políticas del pecado, el cinismo y la desesperación”, como definió al liberalismo de la Guerra Fría, lo llevaron a “reexaminar los supuestos clásicos sobre la

naturaleza de la política y del carácter político de la naturaleza humana”. Brown se unía a Marcuse en el rechazo del yo de dominio basado en el estilo genital de la década de 1950, así como en la equiparación de lo ilimitado con los temas *femeninos* de la receptividad y la gratificación. Al rechazar la *pseudoindividuación* de la Psicología del yo “basada en las tendencias hostiles hacia la madre”, Brown intentaba rescatar el descubrimiento de Johann Bachofen del papel que el matriarcado jugó en la historia humana del “*Schwärmerei [éxtasis] jungiano*”.<sup>30</sup>

Este tipo de lecturas freudianas que se difundieron en la Nueva Izquierda florecieron en un contexto de “estados alterados de la conciencia” (drogas), protestas, el desdibujamiento de la identidad, las grandes formaciones multitudinarias y el mundo demótico del consumo de masas naciente; pulsando con el color, la vitalidad y los ritmos primarios del ello inconsciente. Las comunas, los ataques a la monogamia, la música rock, la actuación sobre el escenario de comportamientos que suelen mostrarse detrás de este como la desnudez, la vestimenta informal y la autorrevelación, una cultura activista cuyo único ideal regulatorio era la *participación*: estos constituyeron la base social para una nueva ética de la posmadurez basada en la liberación del *self*. Marcuse sostuvo que el narcisismo primario guio el camino de “la sexualidad inhibida bajo la supremacía genital” a la erotización de todo el cuerpo, de la racionalidad instrumental al arte, el juego y el despliegue narcisista. Al articular el elemento utópico en el narcisismo, Marcuse identificó a los artistas y a los homosexuales como la vanguardia de las fuerzas que comenzaron a derrumbar la ética de la madurez. Para ambos, la figura representativa fue el poeta-músico Orfeo que reemplazó a Prometeo, el héroe antiguo que Marx admiraba por haber robado el fuego secreto de los dioses y que se convirtió por tanto en el héroe de la cultura productivista. Orfeo, en contraste, fue una figura de una sociedad sin escasez. Al igual que Narciso, Orfeo rechazó al “Eros normal, no por preferir el ideal ascético, sino por un Eros más pleno”. No solo era capaz de encantar a los seres vivientes con su música; también introdujo la homosexualidad en la historia de la humanidad.

La regresión de los sesenta al narcisismo primario reflejó lo que Lou Andreas-Salomé llamó en 1921 la potencialidad del narcisismo para la “conjugación y la fusión”.<sup>31</sup> Este fue el momento en que las distinciones sociales y de género se disolvieron, un momento antinomista que sustrae a los individuos de su contexto social y los enfrenta con Dios. En el psicoanálisis, el momento antinomista fue preservado en la forma de la asociación libre que dependía de la suspensión de la acción pero que preparaba el camino para la interpretación. En contraste, la Nueva Izquierda sacó a los individuos de sus situaciones sociales y culturales en un esfuerzo de estimular nuevas formas de acción. Kristin Ross ha llamado a esta capacidad de la Nueva Izquierda *desidentificación* y escribió que “Mayo del 68 tuvo poco que ver con el grupo social, fueran los estudiantes o la *juventud*

quienes lo instigaron. Tuvo mucho más que ver con la fuga de los determinantes sociales, con los desplazamientos que sacaron a la gente de su lugar en sociedad, esto es, con una disyunción entre la subjetividad política y el grupo social”. Ross también llamó a esto “la fragmentación de la identidad social que permite que la política pueda ocurrir”.<sup>32</sup> La desidentificación constituyó una forma de antinomismo político en el que se disolvieron las formas establecidas de autoridad y de distinción social.

La ética de la madurez ya había comenzado a debilitar a la autoridad tradicional cuando promovía una actitud distante e irónica hacia la sociedad. Sin embargo, la Nueva Izquierda fue mucho más allá con el desafío de las connotaciones antipolíticas de la ética de la madurez y aseguró un lugar para las políticas radicales o de izquierda. Para aprehender la importancia de este fenómeno, resulta útil tener en mente el retrato liberal de Freud como un oponente conservador del pensamiento utópico y progresista que estaba profundamente arraigado en los dos siglos de pensamiento antipolítico estadounidense originado en el esfuerzo de mantener la cuestión de la esclavitud fuera de la política. De ahí el impacto revolucionario del movimiento por los derechos civiles, por ejemplo, de las protestas por la segregación que hicieron estallar los códigos de gobernabilidad apropiada que delimitaban los espacios de protesta. El movimiento antiguerra se construyó sobre el movimiento precedente de los derechos civiles. Durante las manifestaciones, demostraciones y marchas, los liberales de la Guerra Fría, los presidentes de las universidades y los científicos sociales se quejaban con frecuencia de que los estudiantes no se sujetarían a las expectativas, mecanismos y procedimientos pluralistas tales como la formulación de *exigencias claras*, del compromiso y la negociación que, de acuerdo con los liberales y con los pluralistas, mantenían la cohesión social. De hecho, los estudiantes reconocieron que solo un continuo desafío activista a la jerarquía, incluida la jerarquía dentro del movimiento radical, podía conducir hacia la igualdad genuina.<sup>33</sup> La línea que regulaba lo que podía ser desafiado políticamente y lo que debía permanecer privado era la misma línea que operaba dentro de los individuos, separando lo refinado de lo crudo, lo ruidoso de lo suave, lo masculino de lo femenino y lo aceptable de lo verdaderamente desafiante. La Nueva Izquierda demostró en efecto que la verdadera supresión de los instintos estaba vinculada con la supervivencia de las viejas jerarquías de estatus en los Estados Unidos, así como al mismo capitalismo.

Por su naturaleza, algo como el levantamiento antinomista de los sesenta no podía durar. De hecho, gran parte de ese espíritu fue consumido por las llamas de Vietnam. Inmortalizada en los trabajos casi surreales como *Despachos de guerra*, de Michael Herr y *Las cosas que llevaban los hombres que lucharon*, de Tim O’Brien, la ardiente guerra alcanzó un punto de inflexión con la ofensiva Tet en enero de 1968. Abril trajo consigo un levantamiento en Praga y una huelga de trabajadores y estudiantes en París. En la Ciudad de México, los estudiantes de izquierda fueron masacrados. En Chile, Paraguay,

Brasil, Argentina y Uruguay, los activistas de la Nueva Izquierda fueron *desaparecidos* y, en algunos casos, fueron arrojados vivos desde aviones militares. En tal contexto y bajo la luz saturada de la televisión y las cámaras de cine (“el mundo entero está viendo”), los elementos de la Nueva Izquierda comenzaron a desintegrarse en grupillos variados y cristales de masa, de los cuales el feminismo radical fue el más duradero. Al mismo tiempo, un sinnúmero de periódicos nuevos, organizaciones protopartidarias, manifiestos de reformas universitarias, conferencias y otros esfuerzos intelectuales y políticos se estaban llevando a cabo, luchando por convertir el levantamiento incipiente de la Nueva Izquierda en una presencia radical permanente.

Mientras tanto, también, la revolución neoliberal estaba germinando. Una nueva forma de consumismo simbolizada por el *Whole Earth Catalog*\* y un nuevo modelo de trabajo simbolizado por Silicon Valley tendió un puente entre el utopismo de los sesenta y el espíritu emprendedor de los setenta. A pesar de que la ideología dominante asociada con el mercado fuera la de la elección racional, el neoliberalismo también fue capaz de atraer mucha de la creatividad anteriormente asociada con el inconsciente y con la vida privada. Una nueva aproximación positiva al narcisismo fue algo central. A inicios de la década de 1970, los periodistas llamaron a la nueva generación la *generación del yo* supuestamente caracterizada por el miedo generalizado “a no pertenecer a la compañía de los grandes, ricos y poderosos y pertenecer en lugar de ello a los ‘mediocres’”.<sup>34</sup> Como piedra de toque, el trabajo de Christopher Lasch, *La cultura del narcisismo* (1978), sostuvo que la Nueva Izquierda había degenerado en “una lucha no por el cambio social sino por la autorrealización”. Lasch citó a Susan Stern y después a Weatherman para describir el estado mental de Stern en las demostraciones en la Convención Nacional Democrática que tuvo lugar en Chicago en 1968: “Me sentía bien, podía sentir mi cuerpo fuerte, delgado y flexible y listo para correr varias millas, mis piernas sosteniéndome y moviéndose seguras y ágiles... Me sentía real... Sentí que era parte de una extensa red de personas intensas, interesantes y brillantes”.<sup>35</sup> A pesar de que Lasch menospreciaba el fenómeno del narcisismo, inconscientemente citaba un pasaje que trataba de la experiencia corporal de una mujer.

## **LA LIBERACIÓN FEMENINA Y LA CONSOLIDACIÓN DEL CAPITALISMO DE CONSUMO**

A pesar del interés generalizado en Marcuse y en otros pensadores freudomarxistas durante los sesenta, la oposición a Freud permaneció en segundo plano para la mayor parte de la izquierda. En su visión, Freud era un pensador victoriano que aceptaba las ideologías retrógradas de su época como la agresión innata, la familia patriarcal y la

inferioridad de la mujer, al tiempo que ignoraba las realidades sociales palpables del capitalismo, el racismo y el sexismo. Sin embargo, en los setenta, las feministas radicales y los defensores de la liberación femenina sostuvieron que el trabajo de Freud era fundamental para abordar los problemas que habían surgido en la evolución de la Nueva Izquierda: la autoridad, la dominación, la sexualidad, la socialización del carácter y los *roles sexuales*; la relación entre lo privado y lo público, la diferencia entre los sexos y, sobre todo, la opresión de la mujer. Aun así, razonaron que su influencia había sido en esencia, hasta intensamente, negativa. En efecto, justo porque el psicoanálisis había proporcionado el núcleo ideológico de la ética de la madurez, el feminismo radical se definió en su mayoría a través de sus ataques a Freud, al menos en sus primeros años de formación; a la vez, fue el heredero del freudismo político en el sentido de que asumió que la dinámica psicosexual de la familia era algo crucial en la comprensión de la política, la cultura y la sociedad. Como resultado de su proximidad con el pensamiento freudiano, la ruptura feminista con Freud fue en gran medida ambivalente y atravesó tres fases conflictivas y sobrepuestas.

En la primera, el psicoanálisis fue rechazado *tout court* por ser un enemigo, o más bien, *el* enemigo. En la segunda, se redefinió como una “teoría feminista *fallida*”, lo cual significaba que era una teoría imperfecta del patriarcado y debía ser reconstruida por las feministas. En la tercera fase, que persiste hasta hoy, el freudismo fue reformulado nuevamente como una forma relacional, o de *self/objeto*, lo que confluyó con el giro neoliberal y, especialmente, con la consolidación del nuevo espíritu del capitalismo. Dicho esto, el enfoque feminista en Freud tuvo una corta vida, pero fue intenso e históricamente trascendente. Los conceptos e ideales éticos formulados a inicios de los setenta probaron ser notablemente perdurables, en buena parte porque quedaron simbióticamente entrelazados con el naciente espíritu del capitalismo.

En la primera fase, la del rechazo, las feministas radicales argumentaron que “los descubrimientos de un gran pionero” habían sido “invocados para patrocinar un punto de vista esencialmente conservador”. Alrededor de la década de 1970, Kate Millett expresaba esta idea, que se había convertido en un lugar común de la Nueva Izquierda, pero a la que el feminismo radical dio un nuevo significado. La teoría de la envidia del pene, bosquejó Millett, había sido una “acusación soberbiamente calculada” en contra de “cualquier mujer que no estuviera dispuesta a ‘quedarse en su sitio’”. En la lectura de Millett, Freud asumía que “el descubrimiento de su sexo para una mujer es, por y en sí mismo, una catástrofe de grandes proporciones que la persigue durante toda su vida”.<sup>36</sup>

La clave de la primera fase fue el credo: “lo personal es político”. Esta noción desafió la idea misma de una vida intrapsíquica relativamente autónoma en favor de lo que más tarde se llamaría *construcción social*. El credo, como ataque directo a la ética de la madurez, tuvo sus raíces profundas en la cultura del período. La ideología del

totalitarismo de la Guerra Fría, reflejada en la imaginería del *lavado cerebral*, había motivado la idea de que la sociedad podía ser todopoderosa; así, la Nueva Izquierda sostuvo que incluso la locura era una construcción social. Basadas en estos precedentes, las primeras olas de feministas radicales insistieron en que cualquier cosa que afectara a las mujeres negativamente debía venir del exterior de la psique femenina. Naturalmente, el psicoanálisis cayó bajo el hacha. Las feministas desalentaron las *explicaciones individuales* y se situaron en favor de los grupos de *generación de conciencia*. Como comentario acerca de este desarrollo, la feminista profreudiana, Juliet Mitchell, protestó porque las feministas se habían “deshecho de la vida mental”. Mitchell denunció que, para el feminismo de la segunda ola, “todo sucede concretamente... No hay otro tipo de realidad que no sea la realidad social”.<sup>37</sup>

Como sugiere la observación de Mitchell, los primeros ataques feministas fueron demasiado simples para descartar a una figura tan compleja e imponente como Freud. Fue más prometedora la segunda fase reconstruccionista, en que las feministas adaptaron más profundamente las figuras protofreudianas del pensamiento al terreno personal o familiar. Aquí, sin embargo, las feministas experimentaron una ambivalencia decisiva. Por una parte, la familia fue el *locus* de la autoridad tradicional y, por tanto, de la subordinación de la mujer, pero también fue el lugar principal del amor entre hombres y mujeres, de su lucha por establecer lazos sexuales y parentales; de la vida personal más allá de las determinaciones del orden capitalista racionalizado. En general, las feministas resolvieron esta ambivalencia negativamente al definir a la familia como el lugar de la opresión o como la facilitadora del poder. Volviendo a Wilhelm Reich, esta aproximación se reforzó a inicios de los sesenta con el descubrimiento neo-marxista-transmutado-a-feminista de que la familia era parte de lo que Marx llamó *la estructura económica* de la sociedad, el lugar del trabajo socialmente necesario, pero no reconocido ni remunerado. Mientras que ese descubrimiento pudo haber impulsado a los Estados Unidos en una dirección distinta de la que adoptó, es decir, hacia la socialdemocracia, su principal efecto fue más bien perseverar en la desidealización del amor romántico y sexual que era el logro clave de la segunda fase del encuentro feminista con Freud.<sup>38</sup>

El coito “*parece* una actividad biológica y física”, razonaba Millett, pero de hecho es un “microcosmos cargado” de “relaciones estructuradas por el poder... donde un grupo de personas es controlado por otro”.<sup>39</sup> *The Dialectic of Sex* [*La dialéctica del sexo*] (1970), de Shulamith Firestone, fue el *locus classicus* de esta perspectiva. De acuerdo con Firestone, “la causa última y el gran poder movilizador de todos los acontecimientos históricos” era “la familia biológica”, que hizo surgir una “psicología del poder” dominada por el padre, un “patrón psicológico de dominación/sometimiento”. La envidia del pene era envidia de poder. “Desde el inicio”, escribió, intentando mejorar a Freud, el infante es “sensible a la jerarquía del poder”.<sup>40</sup> Firestone ofreció este argumento como una

aproximación general a la historia que reemplazaría al marxismo. De hecho, su principal área de aplicación era la familia.

Entender a la familia como el lugar del trabajo y del poder transformó el significado de la heterosexualidad, a veces al punto de la caricatura. Incluso feministas autoproclamadas como Ellen Du Bois y Linda Gordon escribieron que la experiencia heterosexual de la mujer implicaba “éxtasis en el campo de batalla”, lo cual quería decir que cualquier instante de placer sexual que la mujer lograra extraer de las relaciones sexuales tenía que ser arrebatado en la lucha incesante contra la depredación.<sup>41</sup> La feminista radical Catharine MacKinnon fue todavía más audaz: “la sexualidad es al feminismo lo que el trabajo es al marxismo: lo que nos es más propio es lo que más nos arrebatan”. El sexo heterosexual, explicó MacKinnon, es “algo que los hombres *hacen* a las mujeres”. “La dominación, la penetración con el pene y la posesión constituyen el significado *masculino* del sexo”.<sup>42</sup> “Una mujer es un ser que se identifica y que es identificado como alguien cuya sexualidad existe para otro que es socialmente masculino”.<sup>43</sup> La implicación lógica es que hay al menos un matiz de violación en toda la heterosexualidad: incluso si se dan voluntariamente, las relaciones sexuales entre hombres y mujeres son formas erotizadas de dominación y de sometimiento.<sup>44</sup> No todas las mujeres estuvieron de acuerdo con estas formulaciones, pero muy pocas han dejado de sentirse afectadas por ellas.

Insistir en esta ambivalencia sexual tocó una fibra en varias mujeres. En *Psychoanalysis and Feminism* [Psicoanálisis y feminismo] (1974), Juliet Mitchell se basó en este mismo sentimiento doloroso, pero ahora para *rescatar* al psicoanálisis para el proyecto feminista. Mitchell rechazó la idea de que la obra de Freud era un recuento sexista y la caracterizó como una teoría de la manera en que la psicología de la inferioridad femenina se configura en la infancia temprana. Escribió que, “al prepararse para analizar las operaciones de la ideología y las leyes del orden humano, Freud tuvo que dar cuenta de que ese orden y esa ideología eran patriarcales”.<sup>45</sup> Por ello, el psicoanálisis era una *descripción* de una sociedad patriarcal, no una *prescripción* para ella.

Para elaborar su posición, Mitchell retomó los debates acerca de la *prehistoria* infantil de la feminidad que habían consumido al psicoanálisis en la década de 1930. La preocupación central de Freud, explicaba, era exponer cómo una niña con una constitución bisexual innata se hace una mujer heterosexual. Para Freud, la niña se enfrentaba con el problema de trasladar su objeto sexual de la madre al padre y, en el proceso, modificar sus impulsos de manera que se volvieran menos activos y más pasivos. Así, en la perspectiva freudiana, niños y niñas tienen diferentes experiencias edípicas. El complejo edípico del niño (su amor temprano por la madre) es *destrozado*, mientras que el de la niña sigue un camino tortuoso y difícil, pues ella tiene que convertirse en un objeto de deseo no solo para su padre sino para los hombres. Lo que

Freud llamó “el difícil desarrollo hacia la feminidad” en la infancia podía fatigar psicológicamente a una chica en su juventud. Para sus primeras críticas feministas como Karen Horney, esto no presentaba un problema debido a que la mayoría de las niñas llegaban a convertirse en mujeres por medio de la identificación con sus madres; sin embargo, para Mitchell esas críticas no entendían el punto del razonamiento, esto es, el carácter inventado, precario y casi artificial de lo que se llama *feminidad*.

A pesar de que Mitchell intentaba defender a Freud, también compartió el supuesto feminista subyacente y radical de que la familia era el dominio del poder patriarcal. Además coincidió con sus crítico/as feministas en que el lado pasivo, receptivo y *femenino* de la sexualidad femenina refleja la estructura de dominación de la familia tradicional. Sin embargo, Mitchell fue más allá del feminismo radical al situar antropológicamente a la familia patriarcal o tradicional, sustituyendo así el enfoque marxista en la estructura económica por el parentesco, el cual situó la diferencia sexual en el origen y en la fundación de la sociedad. La existencia del tabú del incesto, siguiendo a Lévi-Strauss en su argumentación, suponía la distinción entre los sexos. Esa distinción da como resultado “la más pequeña de las diferencias” que obliga a los hombres a dejar a sus familias biológicas y a buscar a las hermanas e hijas de otros hombres para casarse, generando así los lazos patriarcales de parentesco que subyacen a toda organización social precedente.<sup>46</sup> El interés de Mitchell en el carácter cultural, opuesto al biológico, de la diferencia sexual coincidió con el interés de Lévi-Strauss en distinguir la cultura de la naturaleza. Lo que la niña *aprende* en la infancia, explicaba Mitchell, no es la superioridad del pene en relación con el clítoris, sino la superioridad de la cultura en relación con la biología. Como resultado de su experiencia infantil, la niña se siente “privada *desde el origen*... no como en otras privaciones, pues aquí se trata de una necesidad culturalmente exigida.”<sup>47</sup>

En la segunda fase del encuentro con el freudismo, las feministas estaban tratando de rehacer el psicoanálisis de manera que pudiera contribuir a la teoría feminista. No obstante, los puntos ciegos de uno y otro en el feminismo y en el psicoanálisis echaron por tierra este proyecto. El psicoanálisis implicaba una ley patriarcal que estaba por encima de ambos sexos, pero que no tenía suficientemente en cuenta el modo en que la ley subordinaba las mujeres a los hombres. Las feministas vieron el dominio de los hombres sobre las mujeres, pero no como el peso de *la ley*, en el sentido kafkiano de un mandato o tradición, ni en el sentido del superyó, como Freud concebía la ley del padre. Freud creía que el conflicto adecuado para comprender la lógica de la dominación “no era entre lo masculino y lo femenino sino entre la libido y la represión”, implicando que hombres y mujeres se desarrollarían al parejo.<sup>48</sup> Las feministas sostenían que el conflicto entre hombres y mujeres era al menos tan importante como la represión sexual, e incluso también anterior, pues el progreso sexual suponía el derrocamiento de la dominación

masculina. Para Freud, *el repudio de la feminidad* explicaba tanto la misoginia como la envidia del pene; para las feministas, la idea de la envidia del pene ya era una expresión de misoginia. Gayle Rubin llamó al psicoanálisis “una teoría feminista *fallida*”, pero el feminismo radical podría ser igualmente llamado psicoanálisis *fallido*. En cualquier caso, el esfuerzo de Mitchell por rescatar a Freud para el feminismo fracasó, pues la desconfianza emocional y la amargura que dividía a ambos puntos de vista fueron insuperables.

Detrás del *impasse* había dos concepciones diferentes de la familia y, en última instancia, de la evolución humana. La concepción feminista destacó el papel del poder, como lo expresa la idea del patriarcado, entendido como el control masculino sobre la sexualidad y el trabajo de la mujer. De acuerdo con Gerda Lerner, las feministas debían explicar 350 años de “‘complicidad’ histórica de la mujer en mantener el sistema patriarcal que las subordinaba y... la transmisión de ese sistema, generación tras generación, a sus hijos de ambos sexos”.<sup>49</sup> Freud, por el contrario, veía que ambos sexos sufrían, aunque de maneras distintas, por las secuelas del complejo paterno que dejaba atrás un legado de culpa y de represión. Mientras que feministas como Lerner tendían a regresar a la “derrota histórica mundial del sexo femenino” situada, por ejemplo, en la antigua Mesopotamia, Freud se basó en la concepción evolutiva (lamarckiana) de los sexos, que destacaba la importancia de la formación de parejas; la prolongación de la infancia y del parentesco en la larga era Paleolítica, especialmente en su posterior fase prehistórica. Sin duda estas dos corrientes de pensamiento —el poder masculino, por una parte; por otra, el complejo paterno, la sexualidad y la culpa— fueron finalmente conciliables, pero las feministas de este período rechazaron la corriente freudiana. El resultado fue el énfasis unilateral en el poder que facilitó la tercera fase del encuentro entre el feminismo y el freudismo y que terminó por debilitar la dimensión crítica del feminismo y de facilitar su convergencia con el neoliberalismo ascendente.

Dos aspectos del concepto feminista de patriarcado tuvieron importantes consecuencias. Primero, el modelo enfocado en las relaciones de dominación uno a uno, paralelo al de la esclavitud, se prestó para la solución liberal de la “revolución de los derechos”, es decir, la protección del individuo en contra de la discriminación como opuesta a la reforma estructural. Después, en la medida en que las feministas desviaron su atención de la dominación inmediata y la dirigieron a las estructuras sociales, permanecieron dentro del paradigma liberal que destacaba la meritocracia (discriminación contra la mujer) en lugar de una concepción más sólida de equidad que requeriría una transformación global de la sociedad. Ese paradigma liberal estuvo detrás del supuesto feminista radical de que los hombres como grupo buscaban maximizar su poder respecto a las mujeres como grupo. Algunos ejemplos de este supuesto incluyen la idea de Mitchell y Rubin de que el parentesco era una cuestión de hombres intercambiando

mujeres, la idea de Heidi Hartmann de que el salario familiar debía entenderse como la consecuencia de la lucha de los hombres contra las mujeres y la idea de Joan Kelly de que las mujeres no tuvieron un Renacimiento.<sup>50</sup> En todas las formulaciones había elementos de verdad, pero mucho de ello estaba ensombrecido o negado: hombres y mujeres cooperan en el parentesco, el salario familiar era respaldado por la mayor parte de las mujeres de clase trabajadora como parte de la lucha del trabajo en contra del capital, y además las mujeres sí tuvieron un Renacimiento, si bien uno distinto del de los hombres. Entender estas complicaciones requería una perspectiva mejor sustentada antropológica e históricamente de las relaciones de género como arraigadas en la producción social y en la reproducción, especialmente en el papel cambiante de la familia como unidad de producción y consumo.

Además, el modelo patriarcal malentendió el problema de la autoridad, que por naturaleza supone una dimensión intrapsíquica e inconsciente. De hecho, la división tajante entre la autoridad paternal y la crianza natural tan importante para la visión feminista radical, que se originó en su mayor parte durante la era victoriana y que había producido la ideología de “refugio en un mundo sin corazón” como respuesta a la creciente separación entre el capitalismo y la vida personal, era muy reciente. Para Freud, que proporcionó la primera teoría general de la vida personal moderna, la obediencia a las leyes de la civilización estaba basada en el amor por las figuras primarias de la niñez y no solo en la autoridad y el miedo. Por tanto, el padre patriarcal era tanto el protector como el castrador, el mismo que arropaba a sus hijos de noche y el que los amenazaba con la pérdida de sus genitales. Por esta razón, para realizar un análisis de la inequidad de género, las feministas necesitaban una teoría que abarcara no solo la dominación sino también el respeto, el amor y el deseo sexual.

Más importante aún, la interpretación unilateral de la familia como el dominio del poder patriarcal limitaba severamente la autorreflexión feminista. Suscitaba cuestiones que afirmaban el paradigma del sometimiento patriarcal, como la autocrítica del racismo femenino o de la homofobia, pero desestimaba las reflexiones del contenido psicológico femenino en sí mismo. El contenido inconsciente de la revolución feminista, crucial para el entendimiento de la revolución cultural que consumía a los Estados Unidos en ese tiempo quedó, en su mayor parte, sin ser analizado. Lo principal aquí fue la nueva centralidad, precipitada por la erupción del feminismo, que adquirió la imago materna o la madre preedípica.<sup>51</sup> El momento explosivo de inicios de los setenta fue potencialmente revolucionario en sus implicaciones y se apoyó en las formas intensamente primitivas de dependencia que subyacen a toda la psicología de grupo, es decir, las tendencias hacia la escisión y la paranoia que periódicamente animan a los grupos, así como en la catexis del narcisismo, la idealización y la identidad; todas fueron críticas para la comprensión de la sociedad neoliberal naciente.

Al desatar los lazos que unen a las mujeres con los hombres, las feministas fortalecieron los lazos que unían a las mujeres entre ellas. El antinomismo de la Nueva Izquierda, con sus fantasías de fusión primitiva, su confusión de la identidad y sus enormes formaciones multitudinarias, había preparado el camino para el crecimiento explosivo de la comunidad femenina que estaba basado en la idea de la *mujer identificada con la mujer*, fuera tan clara como en el caso del lesbianismo o en la modalidad sublimada de la lealtad entre mujeres. El resultado fue una reunión feliz entre madres e hijas, o de hermanas y hermanas, en la que la liberación de intensos sentimientos de placer indicó que la represión se había disipado. Kathy Amatniek escribió que “cuando comenzaron esas reuniones... de repente todas tenían una historia que contar acerca de las respuestas negativas del hombre con quien vivían”. Para Nancy Hawley,

La corriente se soltó primero gradualmente y luego con mayor rapidez. Hablamos sobre nuestras familias, nuestras madres, nuestros padres, nuestros hermanos; hablamos sobre nuestros hombres; hablamos sobre la escuela; hablamos del “movimiento” (refiriéndose a los hombres de la Nueva Izquierda). Hablamos y descargamos nuestras almas y fuimos sintiendo una gran ligereza.

Joanne Cook, feminista y economista, escribió, “ninguna mujer se disculpó por las quejas acerca de su suerte... Todas las mujeres eran hermanas”.<sup>52</sup> Es cierto que en el momento que siguió a la explosión feminista radical, la euforia de la hermandad femenina generó luchas acerca del poder materno con críticas malintencionadas contra las mujeres que “dormían con el enemigo”, o las mujeres que se “identificaban masculinamente” o tenían ambiciones “poco solidarias con sus hermanas”. Pero a largo plazo, la idea de la hermandad femenina se convirtió en un punto de referencia perdurable en la historiografía, la teoría social y la política.

Aquí vemos, entonces, el triunfo del narcisismo en su modalidad de psicología grupal. Mientras que el antinomismo de la Nueva Izquierda promovió una política de *desidentificación*, un “resquebrajamiento de la identidad social”, el impulso emocional detrás del feminismo de los setenta estaba en la *identificación*, el lazo más temprano con otra persona, la base para la construcción del *self* y el mecanismo de la formación de grupos. Lo que aparecía desde una perspectiva como solidaridad en torno a la diferencia de la mujer fue, desde otra, autoafirmación para los miembros del grupo. Cathy Cade, una fotógrafa documentalista lesbiana, explicó que “en el movimiento negro había estado luchando por la [libertad frente a la] opresión de otros, pero luego encontré una manera de luchar por mi propia libertad”. Para Mimi Feingold, “las mujeres no podían quemar cartillas militares y *no podían ir a la cárcel*, así que lo que les quedaba era identificarse con la situación de sus hombres, y eso a mí me parecía de lo más denigrante”.<sup>53</sup> Como sugieren estas declaraciones, la mujer identificada con la mujer significó una ruptura desgarradora con la Nueva Izquierda que probó ser crucial al precipitar la confluencia del

feminismo con el neoliberalismo. Pero la clave para entender esta ruptura es que la izquierda *mixta* ya no se basó tanto en el supuesto de una asunción *general* del sacrificio para avanzar en las metas colectivas como en el de que las *mujeres* se sacrificarían, un supuesto que se inspiró en la imagen del autosacrificio de las mujeres dentro de la familia. La liberación de la mujer era una manera de decir que eso ya no era aceptable, ni por parte de la izquierda ni por parte de la sociedad en general.

La ruptura con la izquierda precipitó la tercera fase en el encuentro feminista con el psicoanálisis, esto es, el de la revisión feminista del psicoanálisis en su modalidad relacional que ayudó a consolidar la extensión neoliberal del mercado. La expresión más importante de la nueva ideología relacional fue *The Reproduction of Mothering* [La reproducción de la maternidad] (1978) de Nancy Chodorow, que reemplazó los trabajos de Mitchell y de Firestone como el texto feminista-psicoanalítico por excelencia. El meollo del libro de Chodorow estaba en lo que Julia Kristeva llamó “la faceta homosexual” de la maternidad, la relación madre-hija que psicoanalistas feministas de la década de 1930 como Karen Horney habían contrapuesto a Freud para explicar el desarrollo femenino. Como sus predecesoras, Chodorow sustituyó el tema de la identificación por el de la elección de objeto sexual que caracterizó al psicoanálisis clásico. De acuerdo con Chodorow, la madre preedípica *se identifica* con su hija, pero trata como *diferente* a su hijo. El eje más importante del desarrollo infantil es, entonces, la formación de la identidad de género, no la elección de objeto sexual. A través de la identificación con sus madres, las niñas logran una “identidad de género no ambigua e incuestionable y un yo-cuerpo realistamente sexuado”, mientras que la identidad de género de los niños y su “potencial relacional” son menos seguros. Así, las mujeres valoran la fusión y la cercanía, mientras que los hombres prefieren la separación. Desde una teoría que destacaba la dificultad que las niñas tenían para abrirse camino hasta el deseo heterosexual, el psicoanálisis se convirtió en una teoría que describía la dificultad de los niños para lograr intimidad. Incluso si las expresiones públicas de la sexualidad explotaron en la cultura de masas, la publicidad y la pornografía, el interés incipiente en la identificación y en la identidad, apuntaban hacia la desexualización.<sup>54</sup>

En gran medida, gracias a que transformó la ética de la madurez en una ética relacional, la liberación de la mujer fue capaz de reemplazar al freudismo como la forma final del espíritu del capitalismo para la era del consumo de masas. Al igual que la ética protestante original descrita por Weber, la versión feminista del espíritu del capitalismo reflejó una transformación de la familia aún en proceso. La transformación había comenzado con la ética de la madurez, que atrajo a hombres y a mujeres desde sus mundos tradicionales y homosociales hacia la diada sexual. Continuó con las luchas de la Nueva Izquierda en contra del *in loco parentis*, de la caballería y de la idealización de la virginidad femenina. Y culminó en la crítica feminista del nepotismo y de la *red de*

*viejos amigos*. El efecto fue el reforzamiento del apoyo de la familia de dos asalariados, el parentesco ficticio y el matrimonio homosexual. En el contexto de esta transformación de la familia, la tercera fase en el encuentro feminista con el psicoanálisis complementó y enriqueció el giro de la sociedad estadounidense hacia el mercado, la elección racional y la neurociencia. Como aquellos estadounidenses que por el año 1730 se desviaron de la doctrina ascética y difícil de la predestinación para optar por el sentido común del libre albedrío, en 1970 las feministas se distanciaron del análisis freudiano y prefirieron el narcisismo secundario o la autoafirmación para, consecuentemente, proporcionar una resolución arminiana a los conflictos culturales de la época.

El primero y el más importante de los cambios en el espíritu del capitalismo ocurrió cuando el narcisismo, el rostro libidinal del egoísmo, reemplazó al ascetismo, el primer componente del espíritu del capitalismo descrito por Weber. Para este, el capitalismo exigía la renuncia instintiva o el ascetismo, gracias a los imperativos de la cultura del ahorro. Como ya hemos visto, cuando el mantra dejó de ser ahorrar y pasó a ser gastar, la ética protestante se desvaneció. Por los setenta, el nuevo espíritu del capitalismo asumió el egoísmo como natural, o como después sería llamado, la *elección racional*. La legitimación del egoísmo tuvo un efecto profundo en la psicoterapia. La sociedad, en la imaginación neoliberal, debe ser “un registro de las preferencias individuales atemporal, sin lugar en el espacio y autoequilibrado”.<sup>55</sup> Para lograr este registro, el neoliberalismo desató un proyecto totalizador cuya intención fue rehacer la sociedad a través de la valorización del distanciamiento, la objetivación, los criterios conductuales, la cuantificación y el cientificismo. Se aplicaron criterios de *resultados más importantes* para cada institución, a expensas de cualquier autorreflexión acerca de las metas. Además, se hizo un esfuerzo especial para someter a esas profesiones que dependían de cualidades humanas originalmente incuantificables: la medicina, la enseñanza, las artes y la psicoterapia. Aquí la caracterización feminista tendenciosa e inexacta de Freud como *sexista* fue un regalo de valor inestimable. La atención médica administrada, la contabilidad costo-beneficio, el modelo médico *basado en el diagnóstico*, las medidas de *eficacia* y el *cocinado* bien documentado de resultados de investigación de la gran industria farmacéutica dejaron a su paso una ola de *ataques a Freud*. El psicoanálisis no desapareció, pero fue adaptado cada vez más a la cultura psicológica predominante de los Estados Unidos: la cura mental.

Como sugiere, la redefinición del sujeto en términos egoístas era tan solo la superficie del viraje neoliberal. La adopción del egoísmo se sirvió de la validación del narcisismo. Aquí, nuevamente, la revuelta feminista radical contra la teoría edípica, la redefinición del psicoanálisis como una teoría del *self* y el triunfo del narcisismo o identidad grupal probaron ser cruciales. La teoría de Foucault del poder productivo, instaurada en la ética de la madurez, recibió un fundamento libidinal no solo en el narcisismo secundario o la

autoafirmación, sino más profundamente en el narcisismo primario de las políticas de identidad. Otra vez, algo se repetía. Alrededor de 1730, Jonathan Edwards había llamado al arminianismo “la lujuria de la individualidad”, cuya doctrina principal era “Yo soy mi propia causa”.<sup>56</sup> Ahora, casi trescientos años después, el reconocimiento de la importancia del narcisismo para la organización social capitalista está presente en la novela de Kazuo Ishiguro, *Never Let Me Go* [*Nunca me abandones*] (2005), en la que los educadores cultivan un sentido artístico en los niños que han sido criados como clones y cuyos órganos están destinados al beneficio de las élites neoliberales y tecnocráticas.

El segundo componente del nuevo espíritu del capitalismo fue el de la ideología de la flexibilidad, a veces denominada *sociedad de redes*, que sustituyó a la compulsión de la ética protestante y que ha estado típicamente vinculada a la globalización, al incremento de la migración y a la familia de dos asalariados. Aquí también la Nueva Izquierda y los rechazos feministas de la psicología profunda prepararon el escenario para la nueva administración. Por una parte, la vida intrapsíquica fue redefinida en términos de información, cibernética y neurociencia. El *género* fue arrancado de sus raíces en la sexualidad y la biología y redefinido como una señal o un emblema. Por otra parte, el psicoanálisis *relacional*, inspirado en la imago de la madre preedípica, *complementó* al mundo neoliberal y cibernético de la neurobiología con sus técnicas de contención, reflejo, y con la supuesta relación real con el paciente, que reemplazó a la relación freudiana edípica *fría y no continente*. La teoría de las pulsiones, de acuerdo con la cual los individuos buscaban objetos primordialmente para satisfacer sus propias metas, como la oralidad (a través del habla) o la genitalidad (a través de la relación sexual), dio pie a la idea de que los individuos buscaban objetos para la satisfacción intrínseca de las relaciones. Pensadores pragmáticos como George Herbert Mead, que había creado una psicología social desexualizada basada en la infancia, fueron redescubiertos. La subjetividad quedó subordinada a la *intersubjetividad*, especialmente en el contexto terapéutico de una relación *continente* casi maternal. Juntas, estas tendencias supuestamente descentraron la autoridad y favorecieron el pluralismo, el contextualismo y la sensibilidad a la diferencia; de hecho, lo que hicieron fue retirar su atención de la estructura inconsciente de la autoridad que, en las sociedades liberales, estaba arraigada en el atractivo del *amor propio*. Así como el surgimiento del lenguaje de *redes* y el *aplanamiento globalizador* oscureció las estructuras económicas y políticas, lo que genera dominación de clase, también el lenguaje de la *diferencia* y el *reconocimiento* oscurecieron la autoridad que sostiene esa misma dominación.

Para complementar el narcisismo y la sensibilidad a la diferencia, el tercer componente del nuevo espíritu del capitalismo fue la ideología del empoderamiento, sucesora de la hipocresía puritana. Aquí también hubo buenas razones para cuestionar al psicoanálisis

clásico. ¿Podía ser que Freud estuviera tan centrado en las tendencias regresivas de la mente que fracasó en ver el lado positivo, optimista y orientado hacia el exterior del carácter humano? ¿O tal vez inventó un método analítico cuya premisa era la resistencia, a la vez que subestimaba las fuerzas narcisistas y autocentradas que hacen que hombres y mujeres quieran aprender más acerca de sí mismos? William James lo pensaba: el alma “enferma”, escribió, va “cavando madrigueras de ratas”, fabrica miedos y está preocupada “con todo tipo de miseria perniciosa”. Con la aparición de lo mentalmente sano, se regocijaba James, “la adopción deliberada de un cambio optimista de mentalidad [ha hecho] su entrada en la filosofía”.<sup>57</sup>

Desde luego el empoderamiento coincidió con la aplicación a la psicoterapia del modelo médico orientado al síntoma. Pero también atrajo energías narcisistas liberadas de la familia tradicional hacia una nueva forma de vida política, las *políticas de identidad*, la contraparte de la ampliación del mercado. El feminismo, a pesar de haber sido presagiado por el movimiento del Black Power [Poder negro], con su valoración de la mujer identificada con la mujer dio al paradigma de identidad su carácter general. Los sociólogos e historiadores, como Carol Smith-Rosenberg, evocaron el “mundo femenino de amor y rituales” del siglo XIX y las amistades fraternales de toda la vida, supuestamente más importantes para las mujeres que sus relaciones con sus esposos, fundamentadas en última instancia en los vínculos entre madres e hijas.<sup>58</sup> La poeta Adrienne Rich intuyó las poderosas fuerzas regresivas que inficionaron a las nuevas políticas: “Las mujeres están hablando entre sí, recuperando una cultura oral, contando sus historias de vida, leyendo entre sí libros que nos han conmovido y sanado, analizando el lenguaje que ha mentido sobre nosotras, leyéndonos nuestras propias palabras en voz alta una a la otra”.<sup>59</sup> En torno a 1980, filósofos como Charles Taylor insistían en que el futuro de las políticas progresistas estaba en las manos de las políticas de identidad,<sup>60</sup> mientras que Axel Honneth amplió la identidad a una política más generalizada de reconocimiento, la cual se derivó de, y fue a su vez reforzada por, el cambio relacional.<sup>61</sup>

Ningún grupo representó mejor el nuevo enfoque en la identidad que los homosexuales, incluyendo tanto a gays como a lesbianas. Alrededor de 1890, cuando nació el psicoanálisis, los homosexuales ejemplificaban la idea entonces nueva de la vida personal, es decir, de una vida sexual no definida por el lugar en la familia. En ese tiempo, los freudianos podían entender la elección de objeto homosexual, pero no existía tal cosa como una entidad *homosexual*.<sup>62</sup> En el transcurso de la década de 1970, sin embargo, los esfuerzos por entender la psicología de la homosexualidad comenzaron a parecer prejuiciosos, al igual que los esfuerzos por entender la psicología de las razas. La última cosa que los homosexuales necesitaban, decían los voceros de ambas comunidades, era el psicoanálisis; más bien, requerían servicios, instituciones

comunitarias y organizaciones políticas. Con el tiempo, los homosexuales comenzaron a entenderse a sí mismos como personas con un modo distinto de vida que pertenecían a una comunidad históricamente específica. En ese punto, la homosexualidad se convirtió en una *identidad* basada en la pertenencia a una comunidad. Las lesbianas, explica un teórico, son “mujeres que aman a mujeres, que escogen a las mujeres para cuidar y para crear un ambiente vivo en el cual se puede trabajar creativa e independientemente... Las lesbianas no pueden ser definidas solo como mujeres que practican ciertos ritos físicos juntas”.<sup>63</sup>

El feminismo radical fue, entonces, la culminación de una gran transformación histórica que se detuvo en sus logros y que llegó a su fin. En su ardiente intensidad, se hicieron grandes avances, pero se perdieron dos importantes recursos necesarios para entender y progresar en esos avances. La primera es la exploración psicoanalítica de lo que Freud llamó el “largo período durante el cual la infancia de la especie humana está en una condición de indefensión y dependencia”, una época que potencia “el valor del *único* objeto que puede proteger” al infante, creando así “la necesidad de ser amado que acompañará al niño por el resto de su vida”.<sup>64</sup> Todo un mundo está implícito en esta intuición. La segunda, íntimamente relacionada con la anterior, es la visión socialista de una sociedad justa que asume que los seres humanos pueden sobreponerse a su egoísmo y narcisismo para formar relaciones cooperativas que implican a todo el mundo. Ni el freudismo ni el socialismo están arraigados en un patriarcado ahistórico, sino más bien en una visión de la evolución que tiene un lugar para el reconocimiento de la paternidad y para la cooperación entre los sexos que hizo posible la prolongación de la infancia (el crecimiento del cerebro humano). Ambas visiones subyacen en la comprensión de la vida personal como un desarrollo *histórico*. No solo Freud, sino el Freud político, es crucial para su entendimiento.

La pérdida de estos dos grandes paradigmas críticos ocurrida en los dos siglos precedentes allanó el camino para el surgimiento del neoliberalismo, la filosofía dominante desde la década de 1970. Al liberar no solo al egoísmo sino al narcisismo, el neoliberalismo encontró una vía nueva y más eficiente para lograr un objetivo central de la ética de la madurez: contener y restringir la esfera política. La canalización del narcisismo en las poderosas demandas de meritocracia, derechos culturales para las minorías y reconocimiento, sirvió efectivamente para la transformación de la vida personal de un desarrollo crítico en uno optimista, así como para atemperar cualquier oposición generalizada al ataque a los valores colectivos, los bienes públicos y la solidaridad social. La comprensión del pasado en términos de poder ha dejado impotentes tanto a hombres como a mujeres. Aquí nuevamente vemos el carácter ambiguo del freudismo político. A pesar de haberse sostenido en los sesenta como la bandera de la revolución, terminó por devolver una imagen del reflejo del *self*.

## NOTAS

- 1 Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralist*, Chicago, University of Chicago Press, 1971 (1959), p. 330.
- 2 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Nueva York, Vintage, 1945, 2, pp. 169-171. [Trad. esp.: Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, Madrid, Alianza Editorial, 2017 (ts. 1 y 2)].
- 3 William Graebner, *The Age of Doubt: American Thought and Culture in the 1940s*, Boston, Twayne, 1991, p. 20.
- 4 Ellen Schrecker, *Many are the Crimes*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- 5 Michael Kimmage, *The Conservative Turn: Lionel Trilling, Whittaker Chambers, and the Lessons of Anti-Communism*, Cambridge, Harvard University Press, 2009, p. 11.
- 6 Daniel Yergin, *Shattered Peace*, Nueva York, Penguin, 1990.
- 7 Alan Wolfe, *America's Impasse: The Rise and Fall of the Politics of Growth*, Nueva York, Pantheon, 1981; Charles S. Maier, "The Politics of Productivity: Foundations of American International Economic Policy After WWII", *International Organization* 31, otoño 1977, pp. 607-633.
- 8 Arthur Schlesinger Jr., *The Vital Center: The Politics of Freedom*, Londres, Deutsch, 1970, pp. 159, 233.
- 9 Michael Paul Rogin, *The Intellectuals and McCarthy: The Radical Specter*, Cambridge, MIT Press, 1967, p. 6; Richard Hofstadter, "The Pseudo-Conservative Revolt" (1955), en Daniel Bell (ed.), *The Radical Right*, Nueva York, Doubleday, 1963, p. 39.
- 10 Harold Lasswell, *Propaganda Technique in World War I*, Cambridge, MIT Press, 1971 (1927), pp. 4-5.
- 11 William Claire Menninger, *Psychiatry in a Troubled World: Yesterday's War and Today's Challenge*, Nueva York, Macmillan, 1948, p. 452.
- 12 Nathan G. Hale, *The Rise and Crisis of Psychoanalysis in the United States: Freud and the Americans, 1917-1985*, Nueva York, Oxford University Press, 1995, pp. 211-212.
- 13 Lewis A. Coser, *Refugee Scholars in America: Their Impact and Their Experiences*, New Haven, Yale University Press, 1984; Edith Kurzweil, *The Freudians: A Comparative Perspective*, New Haven, Yale University Press, 1989, pp. 54, 208.
- 14 Michel Foucault, *Discipline and Punish*, Nueva York, Vintage, 1979, p. 203. [Trad. esp.: Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1996].
- 15 Talcott Parsons, "Propaganda and Social Control" (1942), en *Essays in Sociological Theory, Pure and Applied*, Glencoe, I.L., Free Press, 1954 (1949), pp. 89-103.
- 16 Christopher Lasch, *Refugio en un mundo despiadado*, Barcelona, Gedisa, 2009, p. 108 [pág. en la edición en inglés].
- 17 Arthur Miller, *Timebends: A Life*, Nueva York, Grove, 1987, pp. 320-321.
- 18 Sterling Hayden, *Wanderer*, Nueva York, Knopf, 1964, pp. 371, 377, 387.
- 19 Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, Nueva York, Norton, 2013 (1991), p. 32.
- 20 Hans Gerth y C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Nueva York, Oxford University Press, 1946, p. 345.
- 21 John Knowles, "Outstanding Books 1931-1961", *American Scholar* 30, núm. 4, otoño de 1961, p. 612.
- 22 David Riesman, *The Lonely Crowd*, New Haven, Yale University Press, 2001 (1950), p. 139.
- 23 Sabine von Dirke, *All Power to the Imagination! The West German Counterculture from the Student Movement to the Greens*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1997, p. 44.
- 24 Fred Weinstein y Gerald Platt, *The Wish to Be Free: Society, Psyche, and Value Change*, Berkeley, University of California Press, 1969, p. 59.
- 25 Daniel Geary, *Radical Ambition: C. Wright Mills, the Left, and American Social Thought*, Berkeley,

- University of California Press, 2009, p. 114.
- 26 Frederick S. Perls, Ralph Hefferline y Paul Goodman, *Excitement and Growth in the Human Personality*, Nueva York, Julian, 1951, p. 235. Las palabras son de Goodman (las cursivas son mías).
  - 27 Heinz Hartmann, Ernst Kris y Rudolph M. Loewenstein, "Comments on the Formation of Psychic Structure", *Psychoanalytic Study of the Child* 2, 1946, p. 16.
  - 28 Sigmund Freud (1929, 1930), *El malestar en la cultura*, XXI: 69.
  - 29 Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry Into Freud*, Boston, Beacon, 1974. [Trad. esp.: Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 2010].
  - 30 Norman Oliver Brown, *Life Against Death*, Middletown, C.T., Wesleyan University Press, 1959, pp. 118, 123, 128-129, 132, 142.
  - 31 Lou Andreas-Salomé, "The Dual Orientation of Narcissism", *Psychoanalytic Quarterly* 31, 1962, pp. 1-30.
  - 32 Kristin Ross, *May '68 and Its After-Lives*, Chicago, University of Chicago Press, 2002, pp. 2-3.
  - 33 Wini Breines, *Community and Organization in the New Left, 1962-1968, The Great Refusal*, Nueva York, Praeger, 1982, p. xiv.
  - 34 Otto F. Kernberg, *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, Nueva York, Jason Aronson, 1995, p. 234. [Trad. esp.: Otto F. Kernberg, *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2001].
  - 35 Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Nueva York, Warner, 1978, p. 34. [Trad. esp.: Christopher Lasch, *La cultura del narcisismo*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1979].
  - 36 Kate Millett, *Sexual Politics*, Nueva York, Doubleday, 1969, p. 180. [Trad. esp.: Kate Millet, *Política sexual*, Madrid, Cátedra, 2010].
  - 37 Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, Nueva York, Pantheon, 1974. [Trad. esp.: Juliet Mitchell, *Psicoanálisis y feminismo*, Barcelona, Anagrama, 1976].
  - 38 Tal era el caso que el reconocimiento de que el trabajo de la mujer era una parte importante del funcionamiento del capitalismo que produjo movimientos tales como las exigencias de salario para el trabajo doméstico, de horarios flexibles y de permisos de maternidad.
  - 39 Millett, *Política sexual*, op. cit., p. 23 (las cursivas son mías).
  - 40 Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*, Nueva York, Morrow, 1970, pp. 45, 48.
  - 41 Ellen DuBois y Linda Gordon, "Seeking Ecstasy on the Battlefield: Danger and Pleasure in Nineteenth-Century Feminist Thought", *Feminist Studies* 9, núm. 1, primavera de 1983, pp. 7-25.
  - 42 Jennifer Ring, "Saving Objectivity for Feminism: MacKinnon, Marx, and Other Possibilities", *Review of Politics* 49, núm. 4, otoño de 1987, p. 471.
  - 43 Catharine A. MacKinnon, "Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory," *Signs* 7, núm. 3, primavera de 1982, p. 532.
  - 44 Catharine A. MacKinnon, "Sexuality, Pornography, and Method: 'Pleasure Under Patriarchy'", *Ethics* 99, núm. 2, enero de 1989, pp. 318.
  - 45 Mitchell, *Psicoanálisis y feminismo*, op. cit., p. 375.
  - 46 El punto de partida antropológico de Mitchell pudo haberla llevado a situar la ley patriarcal en un contexto marxista: la enorme masa de historia precapitalista, su inercia, sus decisiones antediluvianas, su animismo, su pensamiento mágico y la omnipotencia del mismo, así como sus estructuras resistentes carentes de libertad, comenzando por la división sexual del trabajo. Eli Zaretsky, en "Male Supremacy and the Unconscious", *Socialist Revolution* 21, núm. 2, enero de 1975, critica este punto de vista de Mitchell.
  - 47 Mitchell, *Psicoanálisis y feminismo*, op. cit., p. 87 (las cursivas son mías).

- 48 Hermann Nunberg y Ernst Federn (eds.), *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*, vol. 2: 1908-1910, Nueva York, International Universities Press, 1962-75, p. 541.
- 49 Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, p. 6. [Trad. esp.: Gerda Lerner, *La creación del patriarcado*, Barcelona, Crítica, 1990].
- 50 Heidi Hartmann, "The Unhappy Marriage of Feminism and Socialism", en Linda Nicholson (ed.), *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*, Nueva York, Routledge, 1997, pp. 97-122. Joan Kelly, *Women, History and Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, pp. 19-50.
- 51 En su último trabajo, Freud escribió que "El primer objeto erótico del niño es el pecho materno nutricional... Este primer objeto se completa luego en la persona de la madre, quien no solo nutre, sino también cuida... En estas dos relaciones arraiga la significatividad única de la madre, que es incomparable y se fija inmutable para toda la vida, como el primero y más intenso objeto de amor, como arquetipo de todos los vínculos posteriores de amor... en ambos sexos". Freud, XXIII: 188.
- 52 Karen V. Hansen e Ilene J. Philipson (eds.), *Women, Class and the Feminist Imagination: A Socialist-Feminist Reader*, Filadelfia, Temple University Press, 1990, p. 7. Véase también a Ruth Rosen, *The World Split Open: How the Modern Women's Movement Changed America*, Nueva York, Penguin, 2006.
- 53 Sara Evans, *Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*, Nueva York, Vintage, 1980, pp. 182, 205.
- 54 Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press, 1978. [Trad. esp.: Nancy Chodorow, *El ejercicio de la maternidad*, Madrid, Gedisa, 2009].
- 55 Daniel Rodgers, *The Age of Fracture*, Cambridge, Harvard University Press, 2012, p. 47.
- 56 Perry Miller, *Jonathan Edwards*, Nueva York, World, 1949, pp. 106, 124. Jean-Jacques Rousseau también captó la ambigüedad de la individualidad. Concedió que algo menos general y más personal que el respeto equitativo era necesario dentro de cualquier república; argumentó también que, con el desarrollo del comercio, *el amour propre* se convertiría en la base para las formas injustas de comparación, desempeño y teatralidad.
- 57 William James, *Varieties of Religious Experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, 6, pp. 108-109. [Trad. esp.: William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 1986]. Desde el punto de vista de la psicoterapia, la idea de que los individuos en realidad buscan soluciones para sus problemas yendo con terapeutas y doctores se acerca mucho a la Psicología del yo, lo cual enfatizó la relativa autonomía del yo de los deseos inconscientes, su deseo por el control y dominio, así como su habilidad para utilizar la situación terapéutica para cumplir sus sueños.
- 58 Carol Smith-Rosenberg, "The Female World of Love and Ritual", *Signs* 1, núm. 1, otoño de 1975, pp. 1-29.
- 59 Adrienne Rich, *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose, 1966-1978*, Nueva York, Norton, 1979, p. 13. [Trad. esp.: Adrienne Rich, *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Madrid, Horas y Horas, 2011].
- 60 Desde luego, por todos lados también estaban surgiendo formas de identidad más convencionales relacionadas con la nacionalidad o el lenguaje: en Quebec, Yugoslavia, Polonia y Bélgica, por ejemplo. Sin embargo, mientras que el concepto anterior de autodeterminación nacional suponía fortalecer a la familia encabezada por el hombre, las nuevas políticas de identidad inspiradas en el feminismo buscaron debilitarla.
- 61 Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, MIT Press, 1996 [Trad. esp.: Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1990]; Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994 [Trad. esp.: Charles Taylor, *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010]. Jessica Benjamin, por ejemplo, describió *La Historia de O* como la historia de la búsqueda de reconocimiento de una mujer, más que la historia de su deseo de sumisión; un deseo que se ve regularmente tanto en la religión como en la vida sexual, pero que es aparentemente incomprensible para la mente centrada en el reconocimiento.

- 62 Antes de que Freud comenzara a escribir sus ideas, el lesbianismo era generalmente ignorado, mientras que el hombre homosexual se veía como el compañero sexual pasivo de un macho activo. En otras palabras, *amanerado*, *mariquita*, o cualquier otro término peyorativo, representaban al objeto pasivo penetrado; el que penetraba era aún el *hombre*. Esta terminología reflejó el gran poder del género en campos como la psicología, la sexología y la criminología. El supuesto era que los hombres eran activos y las mujeres pasivas, y esto mismo simplemente se aplicaba a la homosexualidad. Freud rechazó este supuesto cuando formuló su concepción de la bisexualidad. Su concepto es distinto al concepto de *androginia* que le antecedió, así como del significado actual de tomar a ambos sexos como compañeros sexuales. Para él, la bisexualidad radicaba en la distinción entre la meta y el objeto, lo cual significó la ambivalencia presente en toda elección de objeto. Así, el supuesto prefreudiano de que el género moldeaba toda la psicología le abrió el camino a la idea freudiana de que el género se hiciera relevante para la psicología por la elección del objeto sexual. No sería hasta después de que Freud anunciara ese cambio de visión que uno podía decir que el homosexual (macho) era un hombre que escogía a un objeto masculino, independientemente de si lo utilizaba para satisfacer metas activas o pasivas. Así, la idea de la década de 1960 de que los homosexuales constituyen una identidad no solo es posfreudiana; también es prefreudiana.
- 63 Shane Phelan, *Identity Politics: Lesbian Feminism and the Limits of Community*, Filadelfia, Temple University Press, 1989, pp. 73-74.
- 64 Sigmund Freud (1925, 1926), “Inhibición, síntoma y angustia”, XX: 145.
- \* Doctrina sostenida por Jacob Arminsen (Arminius) (1560-1609), ministro de la Iglesia reformada holandesa, que se oponía a la rígida teoría calvinista de la predestinación individual antes de la caída de Adán porque esta priva a la voluntad humana de su papel en la salvación [*N. de T.*].
  - \* El *Catálogo completo de la Tierra* fue una publicación muy exitosa que apareció entre 1968 y 1988. Incluía notas sobre técnicas, herramientas, materiales, libros, redactadas por expertos, que favorecían la cultura del hágalo usted mismo. Su editor, Stewart Brand, advertía que un nuevo reino de poder se estaba desarrollando “...poder del individuo para conducir su propia educación, encontrar su propia inspiración, darle forma a su propio entorno, y compartir su aventura con quienquiera que esté interesado. Las herramientas que ayuden a este proceso se buscarán y promoverán por *The Whole Earth Catalog*” [*N. de T.*].

# Freud en el siglo XXI

¿El pensamiento de Freud es solo de interés histórico, o aún es relevante hoy para nuestras vidas? ¿Es Freud todavía nuestro contemporáneo en algún sentido significativo y, si no lo es, podría volver a serlo? Intentaré responder a esta pregunta recordando por qué el psicoanálisis suscitó alguna vez una atención tan inusitada y por qué eso ha cambiado.

Para entender por qué el psicoanálisis fue alguna vez tan fascinante, ayuda pensarlo como una síntesis difícil de tres proyectos distintos: una terapia o práctica médica, un paradigma para interpretar la cultura y una corriente ética para la vida cotidiana. Estos tres proyectos derivaron de la relación entre las crisis políticas de la Europa del siglo XX y del ascenso de la sociedad de consumo, centrada en los nuevos medios de comunicación como la publicidad y el cine. En conjunto, estos tres proyectos marcaron un cambio profundo en el pensamiento de Occidente en torno a la subjetividad y el individuo, un cambio que se reflejó en la impresionante síntesis freudiana. No obstante, cada proyecto tuvo también un carácter discreto y siguió una trayectoria distinta.

El proyecto terapéutico comenzó como una solución para el enigma de la neurosis que Freud describió como una fuerza “inconveniente que corre a contracorriente del flujo de la vida”. Para explicar este enigma, unió el empirismo británico, que le dio el concepto de asociación de ideas; la medicina francesa, que proporcionó la teoría de la transferencia; y la filosofía del idealismo alemán, que aportó la idea del inconsciente. Freud repensó estas corrientes a través de la lente darwiniana del ser humano como un organismo impulsado por necesidades internas que busca satisfacer en entornos específicos. Encontró también solución para el enigma de la neurosis en la Biblia hebrea y en la tragedia griega, en la arqueología y en la escultura, así como en los conocimientos cotidianos o *populares* de la psicología. Fue Freud, a final de cuentas, quien fundió estas corrientes en una poderosa síntesis que no era del todo científica, pero tampoco completamente humanista. En el microcosmos del consultorio, esta síntesis iluminó las luchas éticas del ser humano que comenzaban con los padres y terminaban en la confrontación con la muerte.

Mientras que la historia registra muchos tratamientos para las enfermedades del alma, el psicoanálisis se basaba en una teoría psicológica innovadora que veía al ser humano como el campo del conflicto interno. Los individuos, en la concepción freudiana, no acudían a terapia principalmente para resolver sus problemas sino sobre todo para satisfacer deseos infantiles que al mismo tiempo luchaban por suprimir. De acuerdo con

la teoría analítica, el impulso por satisfacer estos deseos, aunado al de suprimirlos, es transferido hacia una lucha con el médico o el analista. Solo cuando esa lucha cede, se revela el verdadero provecho del tratamiento, el acceso a la vida interna incluidos sus puntos de conflicto y disonancia. Cuando se le contemplaba como terapéutica, el psicoanálisis era entonces un proyecto ambicioso que trascendía por mucho los objetivos médicos convencionales. Incluso en el auge de su influencia, estaba claro que otros tratamientos podían aliviar mejor muchos síntomas. Pero el análisis prometía algo diferente: una orientación de duración indefinida, no instrumental y *libre*, que tenía el propósito de promover la autonomía individual y la autocomprensión.

El proyecto terapéutico quedó unido al segundo gran proyecto del psicoanálisis, su contribución a la comprensión moderna de la cultura. Como en el caso del proyecto terapéutico, el punto de partida del acercamiento freudiano a la hermenéutica cultural era la observación de la neurosis, entendida como la clave de la situación general de los seres humanos respecto a los sistemas sociales y culturales en los que habían nacido. En la visión freudiana, la cultura o la civilización (se rehusaba a distinguirlas) estaba inserta en un tipo de proyecto colectivo impuesto por dos consideraciones —amor y necesidad económica— a las que también se les oponía resistencia interna y se las experimentaba en cierta forma como ajenas. Como lo dijo en *El malestar en la cultura*, la dificultad que tienen los seres humanos para regular sus relaciones hace sospechar de la existencia de una “parte oculta de naturaleza inconquistable” dentro del individuo. Esta aproximación a la cultura (era apenas un poco más que eso) estaba situada en el contexto de una comparación entre la religión y la mitología, la arqueología y la antropología, el ritual y el totemismo, las formas familiares no occidentales y las diosas maternas. Más aún, todas las teorías freudianas de la cultura acentuaban el papel único de la familia que, como Freud escribió, “tiene la tarea de unir a hombres y mujeres entre sí, y... con una mayor intensidad de la que puede lograrse a través del interés del trabajo en común”.<sup>1</sup>

Además, Freud fue un pionero de la tendencia contemporánea a repensar la cultura como *memoria*, lo cual significaba que los procesos colectivos de autoconocimiento y autointerpretación grupales debían ser distinguidos de la *historia*, el proyecto de historiadores profesionales y de teóricos de la sociedad. El corazón de la perspectiva freudiana de la cultura era la idea de que esta tenía una especie de inconsciente, en otras palabras, una memoria. Al igual que el inconsciente individual, la memoria cultural era producto del conflicto. Así como los analistas veían la conciencia individual como algo sintomático más que transparente, también concebían la arquitectura, los rituales religiosos, las novelas, el cine, la ropa, la publicidad, los textos filosóficos, e incluso los trabajos matemáticos, como si fueran pantallas, actuaciones, expresiones de conflictos defensivos, esfuerzos por imponer el orden donde no lo hay; lo que no significaba que los productos culturales no pudieran ser valorados por sí mismos. Esta aproximación

analítica se abrió camino en la antropología, la crítica literaria y la práctica artística: piénsese en los surrealistas y en la novela de corriente de conciencia, pero también en la fotografía, el cine y la música contemporánea. Sin embargo, la piedra angular de la interpretación cultural freudiana, como también de la psicoterapia, fue la interpretación de los sueños. Los freudianos entendieron las prácticas culturales a la manera de los sueños, como palimpsestos o sitios arqueológicos, como colecciones de indicios con una estructura compleja, dispuestos en estratos y casi cualitativamente geológicos. Al igual que los sueños, las expresiones culturales manifiestan lapsus, fracturas, inconsistencias y distorsiones que requieren interpretación o decodificación. Las prácticas culturales responden a estos lapsus de la misma forma en que los individuos responden a sus sueños: elaboran sus contenidos inconscientes para hacerlos aceptables para el yo o, en el caso de la cultura, para el yo colectivo o la memoria de un grupo social. La cultura, entonces, es un trabajo secundario: “solo un sueño”. En su segundo avatar, por tanto, el freudismo fue el precursor de una nueva forma de leer objetos culturales, pues dirigía la atención hacia aquello que no era abiertamente dicho. En la era de la explosión de nuevos medios de comunicación, esto potenció la contribución del freudismo a una perspectiva crítica.

La tercera vertiente que compromete al psicoanálisis era el proyecto ético de la autorreflexión, un proyecto de especial importancia para los jóvenes y las nuevas clases medias. Al buscar honestidad y sinceridad en la vida personal, así como claridad y simplicidad en áreas como la arquitectura, el diseño y el pensamiento filosófico, los jóvenes gravitaron en torno a la idea de que una vida significativa demandaba una autorreflexión profunda. En ocasiones, la ética de la autorreflexión estuvo imbuida de la pasión de una vocación, como cuando Floyd Dell se llamó a sí mismo *missionero* en el tema del psicoanálisis o cuando Max Eastman dijo que se había vuelto un tipo de *especialista aficionado* de la teoría analítica. Subyacente a esta ética, también se encontraba la nueva concepción freudiana del sujeto. No situado en el marco de la razón universal, la moral o el autocontrol, como sostenían los victorianos, o en el trabajo colectivo, como afirmaban los socialistas, el sujeto del siglo XX era individual, único, idiosincrático. Él o ella, alienados de las grandes estructuras burocráticas, estaban intensamente involucrados con pocos objetos de amor o rivales que poblaban una rica vida interna, saturada de significados y moralmente encauzada. El psicoanálisis proporcionó la ética para este tipo de vida, una ética basada más en la honestidad personal que en la moral o la estética. En este sentido, también, el psicoanálisis marcó un avance importante. A pesar de que en ocasiones solía ser atacado por amoral, amplió el sentido prefreudiano de la moral individual más allá de las decisiones y actos voluntarios y conscientes a los deseos inconscientes. Al estimular la capacidad para mirarse a sí mismo de manera objetiva, *analítica*, y de acceder empáticamente hacia los mundos

internos de otras personas, el análisis promovía la expansión de la capacidad moral a la vez que delimitaba y contextualizaba su alcance.

Este tercer proyecto, la ética psicoanalítica de la vida personal cotidiana, nunca fue directamente político, pero tampoco podría describirse como apolítico. De manera significativa, Freud era ampliamente leído y discutido en los nuevos medios del modernismo artístico, la bohemia y la revolución cultural, que mezclaban la política con el nuevo pensamiento organizado en torno al *self*. Recordemos, del Capítulo 1, el recuento de Lincoln Steffens de la primera vez que en 1911 conoció la idea de que “las mentes de los hombres estaban distorsionadas por supresiones inconscientes”. “Nunca antes existieron conversaciones más cálidas, tranquilas o más intensamente reflexivas en Mabel Dodge [un salón en Greenwich Village], que aquellas sobre Freud y las implicaciones de su pensamiento”. Por toda Europa, especialmente en Europa central, pero también en Inglaterra e incluso Rusia, el análisis estuvo vinculado a políticas socialistas y sionistas: Elizabeth Danto, en *Freud's Free Clinics*, describe las policlínicas, la educación sexual y el análisis gratuito o de bajo costo. En el Berlín de la República de Weimar, Kurt Tucholsky, coeditor de la revista de izquierda *Die Weltbühne*, identificó a Freud con el pensamiento de que las reformas “no son de utilidad si una honestidad básica [*Redlichkeit*] no impregna el país”.<sup>2</sup> Incluso, quizás especialmente, en períodos de alienación, el análisis nunca estuvo alejado de la conciencia política. En América Latina, donde las dictaduras promovían el psicoanálisis porque parecía fomentar el quietismo en el que muchos analistas colaboraron, otros mantuvieron viva la memoria de la violencia contrarrevolucionaria. De la misma manera, en la Checoslovaquia de la era comunista, las redes secretas, sin duda comprometidas, mantuvieron el análisis a flote en medio de los tanques y de las intrusiones del tipo Stasi. También en los Estados Unidos, como señaló Christopher Lasch, el interés apasionado que él y sus amigos tenían por la vida de los otros no “podía describirse como una forma de retirada emocional”.

El hecho sorprendente acerca de estos tres proyectos, el terapéutico, el hermenéutico y el ético, es que estuvieran conectados. A pesar de que este laberinto de impulsos divergentes operó en diferentes terrenos, persiguió distintas metas y se enfrentó a diferentes obstáculos, pudo permanecer coherente. Lo que mantuvo unidos estos impulsos fue la concepción freudiana innovadora de la mente humana, que reflejaba el fenómeno históricamente nuevo de la vida personal: una vida intrapsíquica que no podía reducirse a las relaciones sociales, pero en la que la familia temprana conservaba un poder inusitado. Esta concepción coincidió con las corrientes progresistas de la época en la medida en que las viejas corrientes de restricción de los instintos contradecían las nuevas posibilidades de liberación. Pero en la década de 1970, cuando la liberación misma se convirtió en una forma de control social, estos tres proyectos comenzaron a separarse. Desde entonces, el proyecto terapéutico ha cedido el paso a la neurociencia, la

investigación neurológica y la psicofarmacología. La hermenéutica cultural ha sido absorbida por la cultura popular, las formas del entretenimiento y la *razón clínica*, la cibernética, la información y la recolección de datos, así como por los enclaves académicos, los estudios culturales, los estudios de la mujer y la teoría *queer*. La ética de autorreflexión, por su parte, ha perdido su lugar privilegiado en el medio posmoderno, si no es que se ha desmoronado por completo.

Consideremos el primer destino del psicoanálisis como terapia. Al día de hoy, quizá la mayoría de los psiquiatras consideran que el abandono de Freud del estudio del cerebro y su dedicación al estudio de la mente inconsciente fue un desvío inútil, por lo que han regresado a la neurología del siglo XIX en la que Freud se formó originalmente. Pero esto se debe a un grave malentendido. Como neurólogo, Freud pasó veinte años (1876-1896) estudiando la memoria y la acción neuronal en el laboratorio utilizando casi los mismos métodos impersonales, empíricos, e incluso gran parte del mismo lenguaje (aunque no la misma tecnología), que algunos neurocientíficos del siglo XXI como Eric Kandel y Gerald Edelman. Por lo demás, Freud nunca repudió esta forma de pensar; por el contrario, el psicoanálisis suponía la idea, todavía vigente, de que la vida mental es esencialmente inconsciente en el sentido de que es automática, neurológica o impulsada por reflejos. Sin embargo, como hemos visto, el objeto de la investigación psicoanalítica no es el *inconsciente neurológico*, sino el *inconsciente dinámico o reprimido* que se vuelve accesible vía la regresión, como en los sueños, y solo puede inferirse a partir de sus efectos en la vida psíquica consciente. Aun cuando algunos científicos como Kandel sostienen que la investigación del cerebro formará finalmente una síntesis con la psicología cognitiva para producir una ciencia genuina de la mente, esta pretensión es en el mejor de los casos cuestionable. La cantidad de siglos de esfuerzo que se han dedicado a explicar la mente en términos cerebrales o del sistema nervioso no han producido nada parecido a una psicología que describa la vida mental de los seres vivos, su experiencia de la sexualidad y de la vida familiar, su capacidad para la empatía y el pensamiento abstracto y, por supuesto, sus recuerdos. Los filósofos de la ciencia nos dicen que la neurociencia representa un avance, y lo es, pero es un avance respecto a la ciencia neurológica que le precede, la ciencia de Wilder Penfield o de Charles Sherrington, pero no respecto al psicoanálisis. En realidad, no hay motivo para esperar que la biología cerebral reemplace al psicoanálisis, ni tampoco para esperar algún tipo de síntesis confiable entre las dos disciplinas en el futuro previsible.<sup>3</sup>

No sorprende, pues, que los principales avances en el tratamiento desde 1970 pertenezcan a condiciones tan específicas como el autismo, la drogadicción y el trastorno bipolar, donde el factor biológico puede ser el más prominente y que Freud no pretendía tratar.<sup>4</sup> Los psicólogos del yo estadounidenses sembraron la semilla de la sustitución del psicoanálisis por la psicofarmacología al redefinirlo en términos que se adecuaron a los

protocolos del modelo médico, así a como los diagnósticos conductuales y las hipótesis comprobables. En teoría, el modelo médico diagnostica la enfermedad con base en los síntomas o en exámenes y asigna el tratamiento correspondiente. Algunos síntomas psicológicos, como las compulsiones, sí se atienen al modelo médico, pero no es el caso de la mayoría. Más bien, la mayor parte de ellos tienen que ver con el tipo de escisión interna o conflicto que se han descrito anteriormente. Por esta razón, resulta irremediablemente empobrecedor entender la mente humana exclusivamente en términos de conductas observables, como afirman los psiquiatras. Por otra parte, una vez que el análisis fue redefinido para adecuarse al modelo médico, ya no pudo defenderse de las demostraciones, de los estudios de resultados cuantitativos y comparativos y de las pruebas legales acerca de su validez científica, como en el caso emblemático de Rafael Osheroff, el internista que fue tratado en psicoanálisis sin éxito, pero que aseguró que había sido curado con fármacos.<sup>5</sup> No hay duda de que algunas condiciones mentales pueden ser exitosamente tratadas por medio de fármacos, pero, en general, los analistas, terapeutas y trabajadores sociales de la psiquiatría estadounidense han cedido demasiado ante el modelo médico y han descuidado la cualidad distintivamente subjetiva de la mente humana.

Si al psicoanálisis no le ha ido bien como una práctica médica con validez científica, ¿qué se puede decir acerca de su papel como hermenéutica cultural? De hecho, la historia es casi la misma. Una vez declarada la *obsolescencia* del psicoanálisis durante los setenta, también el estudio de la cultura descartó la subjetividad para, en su lugar, privilegiar la conducta. Los dos paradigmas aparentemente opuestos, el cibernético o cognitivo, por un lado, y el de las políticas de identidad y los estudios culturales, por el otro, comparten esta inclinación por excluir la subjetividad.

La emergencia de una visión del mundo cibernética, digital o de redes tiene raíces intelectuales profundas en los proyectos de la filosofía analítica anglosajona y del Círculo de Viena que buscaban que la filosofía emulara a las ciencias naturales. La fuente más inmediata de este distanciamiento del psicoanálisis hacia una concepción digital de la vida mental estuvo en el movimiento cibernético de las décadas de 1940 y 1950, que suprimió las cuestiones de la subjetividad y la interioridad para generar, en lugar de ello, lo que hoy llamamos *datos*: las probabilidades conductuales sujetas a la predicción y el control. A pesar de que el movimiento cibernético tampoco sobrevivió, la visión del mundo basada en los datos, la información y las redes comenzó a ganar cada vez más terreno. Algunos puntos de inflexión incluyen el descubrimiento de la estructura de doble hélice del ADN en 1953, que hizo posible pensar en la biología en términos de algoritmos de información; el desarrollo de la neurociencia y de la psicología cognitiva en los setenta, que reemplazó al psicoanálisis en las universidades; el desarrollo del microprocesador en los ochenta, que hizo ubicuas las computadoras portátiles, las pantallas y las interfaces. Fue en este

mundo policéntrico, orientado al mercado y permeado por los medios de comunicación que se desarrollaron las ideas de profundidad e interioridad que abrieron el camino a las ideas de redes, imagen y retroalimentación, así como de signos, pliegues y redes. Gilles Deleuze es probablemente el exponente más influyente de este cambio.

Los movimientos radicales de la década de 1960 generaron una segunda vertiente complementaria que reemplazó a la aproximación freudiana de la cultura: la idea de que las condiciones sociales objetivas son la causa directa de estados mentales internos como la locura. Pasados los sesenta, esta idea condujo a la creación de campos académicos tales como los estudios culturales, los estudios de la mujer y la teoría *queer*; de la misma manera, influyó en otros campos como los estudios de cine y los estudios de comunicación. Aunque su punto de partida era el psicoanálisis, con frecuencia los teóricos de los estudios culturales se dedicaron a escribir no sobre la sexualidad o la neurosis sino acerca del poder y la resistencia, basando a menudo su pensamiento en las malas lecturas del psicoanálisis por parte de figuras como Michel Foucault, Jacques Lacan y Jacques Derrida. Como resultado de las distorsiones *postestructuralistas* del psicoanálisis, aquellos que practican los estudios culturales hoy día tienen muy poca idea de lo que un paradigma complejo y multifacético de la subjetividad humana puede llegar a ser. En consecuencia, tienden a recurrir a formulaciones políticas y morales; en otras palabras, a lo políticamente correcto. Al centrar su atención en las conductas, incluidas las discursivas, fracasan al atender la vida intrapsíquica, que es invariablemente multivalente y ambigua, y necesita ser comprendida en sus propios términos. De manera significativa, lo políticamente correcto hace sinergia con la cibernética a través de la idea de que las identidades como la raza, el género o la sexualidad son puntos de transmisión, intercambio e intersección que pueden muy fácilmente ser recodificados por computadora, una idea que desmiente la visión psicoanalítica del sujeto como poseedor de una vida interna única y relativamente constante.

Así como el giro hacia la neurociencia en la terapéutica comenzó dentro del psicoanálisis, también fue el caso del viraje de la psicología profunda a la conducta. En la década de 1950, psicólogos del yo como Ernst Kris y Lawrence Kubie impulsaron una reorientación sutil que abandonó la sobrestimación de la interioridad o la profundidad y que hizo más relevantes la superficie, la imagen y la autopresentación. Freud ya había advertido la corporalidad del lenguaje, de la imagen y de la *escritura*, en el sentido derridiano, como el mismo Derrida mostró en 1964.<sup>6</sup> Este aspecto del psicoanálisis confluyó con el amplio crecimiento de los nuevos medios de comunicación como el cine, la fotografía y la televisión, que abordaron la cuestión de cómo el sujeto individual era representado, enmarcado o contextualizado. En principio, efectivamente no hay contradicción entre el estudio de la superficie y el estudio de la profundidad. No obstante, con la perspectiva científica y totalizante hegemónica en los setenta, ocurrió un viraje de

la subjetividad a la conducta que se hizo evidente en el lenguaje de la psicoterapia misma. Mientras que el psicoanálisis clásico entendía la bisexualidad como ambivalencia respecto a la elección de objeto sexual, el significado actual solo señala la preferencia de acostarse con individuos de ambos sexos. Aunque la homosexualidad implicaba una corriente sexual que era común tanto en hombres como en mujeres, hoy se refiere a una identidad, en el sentido de un estilo de vida. El *género*, un concepto sociológico basado en el diferencial de poderes, desplazó el enfoque analítico del reconocimiento inconsciente de la diferencia sexual. Por el momento, el sentido de una vida intrapsíquica idiosincrática e inconsciente, que había sido el logro verdadero del psicoanálisis, se ha perdido en la época actual. Así, al mismo tiempo que una gran parte del edificio psicoanalítico desapareció entre la psicofarmacología y las neurociencias, la otra se deslizó en las políticas de identidad y el internet.

¿Y dónde dejó esto al tercer proyecto asociado con el psicoanálisis, es decir el proyecto ético de honestidad, sinceridad y autoconocimiento? Para ponerlo en términos simples, la gran cantidad de energía que alguna vez estuvo dedicada a las prácticas que estimulaban el autoconocimiento y la reflexión en la vida propia ha sido trasladada a aquellas que impulsan el empoderamiento, la sociabilidad y la participación. En este sentido, como en muchos otros, el destino del psicoanálisis estuvo atado a un cambio histórico trascendental. Al formular y promover ideas como la de los instintos o el inconsciente, Freud, como señaló Wittgenstein, dirigió siempre su atención hacia las poderosas fuerzas sociales que operaban para reprimir o marginar sus descubrimientos, a la vez que ignoraba la poderosa atracción que estos suscitaban. De hecho, la fascinación por el psicoanálisis se debió, como ya hemos visto en repetidas ocasiones en este libro, a que formó parte de la ola de un movimiento histórico fundamental que se desvió del gran poder de la imago patriarcal para terminar en la liberación y en el abandono de la renuncia en favor de la gratificación, así como en la reducción masiva, o al menos en la atenuación, de la culpa. El énfasis freudiano en la sublimación o la *renuncia instintiva*, entendido como una alternativa a la restricción o la supresión, ya había quedado obsoleto alrededor de la década de 1960, en parte como resultado de los propios éxitos del psicoanálisis. En consonancia, las revueltas de la época consideraron que era necesario reconstruir a Freud como el liberador de los instintos para, así, poner el último clavo en el ataúd de las represiones y las renunciaciones que los freudianos habían confrontado en el pasado. Pero, ¿acaso este resultado tuvo el éxito que dijo tener? ¿Honestamente podemos decir que una sociedad basada en la liberación de los instintos, en la gratificación y en la eliminación de la culpa, al menos en un nivel consciente, es una sociedad más libre, más justa y más civilizada que aquella represiva a la que reemplazó?

Esta pregunta nos regresa a nuestra cuestión inicial. ¿Es Freud todavía, en algún sentido, nuestro contemporáneo? ¿Y si no lo es, puede o debería serlo nuevamente?

Desde luego ya no es más una fuerza viviente en la mayoría de las vidas de las personas, ¿pero acaso importa? Después de todo, el cambio es normal y cada pensador se convierte en una parte de la historia, si es que tiene suerte. En cuanto a la validez científica del psicoanálisis, cualquier investigador empírico espera, e incluso desea, ser superado. ¿Por qué deberíamos preocuparnos si el muy complicado esquema de la mente, que es en esencia la creación de un individuo altamente creativo, peligrosamente carismático y tremendamente entusiasta, ha cedido su lugar a un firme y lento esfuerzo colectivo por localizar los mecanismos de la memoria, el pensamiento y la emoción en los genes, aminoácidos, proteínas y neuronas del cerebro? En cuanto al proyecto de hermenéutica cultural, nuestra comprensión actual del papel que la raza, el género, la orientación sexual y la etnicidad juegan en la vida humana sin duda corrige un punto ciego político, o una confusión deliberada, para los que el psicoanálisis se prestó en ocasiones.

Finalmente, ¿qué puede decirse acerca del alto valor puesto en la autoexploración durante el largo siglo freudiano? Los análisis prolongados sin sentido, la búsqueda inútil de introspecciones siempre evanescentes, la conversión de individuos en pacientes de por vida que nunca son lo suficientemente sumisos y que nunca están lo suficientemente listos como para dejar a su doctor..., todo esto sugiere que el autoconocimiento analítico, a lo mucho, ha sido sobrevenido. ¿Por qué el empoderamiento, la sociabilidad y la identidad de grupo no deberían reemplazar al autoconocimiento, al menos en parte? De hecho, el viraje interno y autorreflexivo que representó el psicoanálisis usualmente ocurre en la vida de un modo intermitente; por ejemplo, en la adolescencia, durante separaciones traumáticas como la muerte, la enfermedad o el divorcio, y quizá en la vejez. La dirección normal de la mente es hacia afuera, hacia los objetos de deseo, y tiene el propósito de deshacerse de los rivales y superar los obstáculos. A pesar de que alguna vez la introspección pudo definir una era de la historia social y cultural, la era freudiana, esto se debió a razones históricas que también estaban destinadas a pasar.

Estos son argumentos poderosos. Yo mismo los creería si no fuera por una sola reserva. El proyecto analítico tuvo una dimensión crítica, como este libro ha demostrado sobradamente. Si el psicoanálisis pudo ayudar a los radicales negros a pensar los efectos a largo plazo de la esclavitud y del racismo, si pudo caracterizar a la Segunda Guerra de tal forma que iluminara el papel especial que jugó el antisemitismo en ella, si es que pudo mostrar que la feminidad puede ser tortuosa para las mujeres, ¿realmente podemos vivir sin él hoy? Lo que caracteriza a la tradición radical moderna y lo que la distingue del liberalismo angloamericano es la idea de que tanto la subjetividad individual como un acercamiento crítico a la sociedad requieren una psicología profunda. El hecho de que los tres proyectos del psicoanálisis, el terapéutico, el de los estudios culturales y el autoexamen, se fusionaran en una unidad sugiere que los diferentes aspectos de la

sociedad (la ciencia, la psicología de la cultura) están entretejidos en la mente individual. Simplemente con mirar a un individuo, como observó Robert Musil en la descripción de su personaje Moosbrugger (un carpintero juzgado por descuartizar a una chica joven en la Viena de fin de siglo), se advierte “el hilo suelto que sobresale y que, si uno lo jalara, toda la tela estrechamente tejida de la sociedad comenzaría a deshilacharse”. La dispersión de la síntesis analítica, su transformación en tres proyectos separados y sin relación aparente, presagiaron el empobrecimiento de su dimensión crítica, como es tan penosamente evidente hoy.

Para responder a la pregunta de si Freud es aún una figura relevante, podríamos prestar atención, finalmente, a cómo se volvió parte de la historia. La imagen de Freud, su imago, para usar un término analítico, no sucumbió a los lentos procesos de desidealización y duelo que normalmente caracterizan el declive de una figura importante; más bien, gran parte de su verdadera identidad, así como de la contribución real del freudismo, quedaron suprimidas tras los ataques explosivos, demagógicos y profundamente engañosos de figuras como Frederick Crews y Jeffrey Masson, que confiaron en las caricaturas tendenciosas, pero que al menos eran más comprensibles, producidas por las feministas radicales. Paradójicamente, Freud se convirtió en una figura histórica para quienes lo respetaban e incluso lo reverenciaban, mientras que para sus enemigos permaneció como un contemporáneo vital investido con ardor y fuertes emociones. Tan solo este argumento debería hacernos dudar de que la “concepción freudiana del hombre” es obsoleta.

---

## NOTAS

- 1 Sigmund Freud (1929, 1930), *El malestar en la cultura*, XXI: 65, 81.
- 2 Harold L. Poor, *Kurt Tucholsky and the Ordeal of Germany, 1914-1935*, Nueva York, Scribner's, 1968, p. 67.
- 3 Quizás, y esto es una cuestión abierta, algún día terminaremos por lograr una unión entre el psicoanálisis, la neurociencia, la lingüística, la epigenética, la inteligencia artificial y otras ramas del conocimiento para crear un nuevo paradigma para el estudio de la mente; pero, una cosa es segura, este paradigma no será reductible a la biología, así como esta última no se reduce a la física.
- 4 Otra área de avance es la depresión *en tanto que* afección biológica.
- 5 Tanya M. Luhmann, *Of Two Minds: The Growing Disorder in American Psychiatry*, Nueva York, Knopf, 2000.
- 6 Jacques Derrida, “Freud and the Scene of Writing” (1964), en *Writing and Difference*, Londres, Routledge, 1978, pp. 246-291. [Trad. esp.: Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 2013].

# Índice analítico

## A

Abraham, Karl  
activismo social  
Adler, Alfred  
afinidad electiva  
afroamericano  
Akenatón  
alma  
Aliados  
amor  
amor propio  
análisis terminable e interminable  
antinomismo  
antisemitismo  
Arendt, Hannah  
arminianismo,  
asimilación  
Atlántico Negro  
Auden, W.H.  
Auerbach, Erich  
autoconciencia  
autoconocimiento  
autonomía  
autorreflexión

## B

Bachofen, Johan Jakob  
Bachofen, Johann,  
Baldwin, James  
Ben Zakkair, Jochanan  
Ben-Gurion, David  
Bettelheim, Bruno  
Bhaba, Homi  
bisexualidad  
*Blitz* de Londres  
*Blues*  
Boltanski, Luc  
Bradley, Omar  
Briffault, Robert  
Brittain, Vera  
Brown, Howard  
Brown, Norman O.  
Buber, Martin  
Buda  
Bush, George W.

Butler, Judith

## C

calvinismo  
campos de concentración  
capitalismo  
carisma  
Carpenter, Edward  
castración  
Castro, Amilcar  
Césaire, Aimé  
Chambers, Whittaker  
Chodorow, Nancy  
Clark, Kenneth, y Mamie  
Clínica Lafargue  
colonialismo  
complejo de Edipo  
complejo de Munich  
complejo paterno  
comportamiento  
comunismo  
conciencia  
confesión  
consumismo  
Cook, Joanne  
Coulter, Ann  
Cousins, Norman  
cristianismo  
culpa  
cura mental

## D

Danto, Elizabeth  
De Beauvoir, Simone  
Deleuze, Gilles  
Dell, Floyd  
Depresión  
Derrida, Jacques  
desalienación  
desfamiliarización  
desidealización  
desidentificación  
Deutscher, Isaac  
Dios  
división sexual del trabajo  
Dix, Dorothea  
doble conciencia  
dominación

Drake, St. Clair  
droga  
DuBois, Ellen  
Du Bois, W.E.B.  
duelo

## E

Eastman, Max  
economistas políticos ingleses  
Eder, David  
Egipto  
Eisenstadt, Shmuel,  
Eliot, T.S.,  
Ellenberger, Henri  
emociones colectivas  
empoderamiento  
envidia del pene  
Erikson, Erik  
eros  
esclavitud  
esfera dual  
estatismo  
estigmatización  
ética del guerrero  
ética de la madurez  
ética protestante  
exilio  
existencialismo  
experiencia personal  
experiencias edípicas  
expresividad

## F

familia  
Fanon, Frantz  
fascismo  
Feingold, Mimi  
feminismo  
Ferenczi, Sándor  
Firestone, Shulamith  
Ford, Ford Madox  
fordismo  
Fortes, Meyer  
Foucault, Michel  
Frazer, James  
Frazier, E. Franklin  
Frente Popular  
Freud, Sigmund

freudiano  
freudismo  
Friedan, Betty  
Fromm, Erich

## G

género  
Goethe  
Goodman, Paul  
Gordon, Linda  
Gross, Otto  
Guerra Fría,

## H

Harlem  
Harrison, Jane  
Hartmann, Heidi  
Hawley, Nancy  
Hearst, W.H.  
Hegel, G.W.F.  
Hemingway, Ernest  
Herder, Johann  
hermandad  
Herr, Michael  
heterosexualidad  
Hill, Christopher  
Himes, Chester  
historia del psicoanálisis  
historia judía  
Hitler, Adolfo,  
Horney, Karen  
Huntington, Samuel  
Hurstun, Zora Neale  
Hussey, Walter  
Hutchinson, Anne  
Huxley, Aldous

## I

identidad  
identificación  
igualdad  
imago  
impulso  
incesto  
inconsciente  
individualismo  
integridad  
intersubjetividad

Ishiguro, Kazuo

## J

James, C.L.R.  
James, William  
Jameson, Frederic  
Jaspers, Karl  
Jesús  
Johnson, James Weldon  
Johnson, Robert  
Jones, LeRoi  
judaísmo  
judío  
Jung, Carl

## K

Kafka, Franz  
Kagan, Robert  
Kant, Immanuel  
Karpman, Benjamin  
Kelly, Joan  
Kennan, George, F.  
Kerouac, Jack  
Keynes, John Maynard  
keynesianismo militar  
King, Martin Luther  
Klein, Melanie  
Kohut, Heinz  
Kris, Ernst  
Kristeva, Julia  
Kristol, William  
Kubie, Lawrence

## L

Lacan, Jacques  
Lasch, Christopher  
Lasswell, Harold  
lenguaje  
Lenin, Vladimir  
Lerner, Gerda  
lesbianismo  
Lévinas, Emmanuel  
Lévi-Strauss, Claude  
liberalismo  
Lippmann, Walter  
Locke, Alain  
Locke, John  
L'Ouverture, Toussaint

## M

macartismo  
MacKinnon, Catharine  
madre preedípica  
Malinowski, Bronislaw  
Mann, Thomas  
Maran, René  
Marcuse, Herbert  
Marx, Karl  
Masson, Jeffrey  
Mazower, Mark  
McLean, Helen, V.  
Mead, George Herbert  
meditación  
memoria  
mente  
Miller, Perry  
Millett, Kate  
Mills, C. Wright  
Mitchell, Juliet,  
Mitscherlich, Alexander  
Mitscherlich, Margarete  
modelo médico  
Moisés  
monoteísmo  
Moore, Henry  
Morrison, Toni  
movimiento por los derechos civiles  
Muerte  
Mumford, Lewis  
Murayama, Masao  
Musil, Robert

## N

nacionalismo  
narcisismo  
nazismo  
*Négritude*  
negros “blancos”,  
neoliberalismo  
neurosis  
New Deal  
Newton, Isaac  
Nueva Izquierda

## O

O’Brien, Tim  
obsolescencia

11 de septiembre de  
O'Neil, Eugene  
Obama, Barack  
Oliver, Paul  
opresión  
Orfeo  
Ortigue, Edmund  
Orwell, George

## P

Parsons, Annie  
Parsons, Talcott  
pasividad  
paternalización  
paternidad  
patriarcado  
Patterson, Orlando  
Pearl Harbor  
pensamiento positivo  
persecución  
Platt, Gerald  
poder  
posesión  
Powell, Garfield  
Primera Guerra Mundial  
primera revolución industrial  
Prometeo  
psicoanálisis  
psicofarmacología  
Psicología del yo  
psicoterapia  
pueblo elegido  
puritanismo

## R

racionalización  
Rank, Otto  
raza  
reconocimiento  
redención  
regresión  
Reich, Willhelm  
relación madre-hijo  
religión  
repetición  
represión  
reproducción  
resistencia

revolución cultural  
revolución keynesiana  
Revolución rusa  
Rich, Adrienne  
Rieff, Philip  
Riesman, David  
Rivers, W.H.R.  
Rivière, Joan  
Rockwell, Norman  
Roosevelt, Franklin  
Rubin, Gayle  
Rusk, Dean

## S

sacrificio  
Sade, marqués de  
sadismo  
Said, Edward  
Sapir, Edward  
Sartre, Jean-Paul  
Sassoon, Siegfried  
Schlesinger, Arthur, Jr.  
Scholem, Gershom  
Schorske, Carl  
Segunda Guerra Mundial  
segunda revolución industrial  
*self*  
sentimiento oceánico  
sexismo  
sexualidad  
símbolo  
Simmel, Ernst,  
Smith, Adam  
Smith-Rosenberg, Carol  
sobrevivencia  
socialdemocracia  
socialismo  
solidaridad  
Spock, Benjamin  
Stanton, Elizabeth Cady  
Steffens, Lincoln  
Stein, Gertrude  
Steinbeck, John  
Stern, Susan  
subjetividad  
sublimación  
Sulloway, Frank  
superyó  
surrealismo

Suttie, Ian,

## T

Terapia de masas

testimonio

Tocqueville, Alexis de

Tolstoi, León

Toomer, Jean

Torah

Tosquelles, François

Toynbee, Arnold

tradición

transformación

Trotsky, León

Tucholsky, Kurt

## V

Vergès, François

vida personal

violación

violencia

Von Dirke, Sabine

vulnerabilidad

## W

Wagner, Richard

Washington, Booker, T.

Weber, Alfred

Weber, Max

Weininger, Otto

Weinstein, Fred

Wertham, Frederick

West, Nathaniel

Wilson, Woodrow

Woolf, Virginia

Wright, Richard

## Y

Yerushalmi, Yosef

yo



## **Acerca del autor**

**ELI ZARETSKY** es doctor en Filosofía por la Universidad de Maryland. Catedrático de Historia en la New School for Social Research de Nueva York, es autor de *Why America Needs a Left: A Historical Argument*; *Secretos del alma: Historia social y cultural del psicoanálisis*, así como de *Familia y vida personal en la sociedad capitalista*, libro que se ha publicado en 14 idiomas.

Diseño de portada: Jorge Garnica / La geometría secreta  
Traducción: Ana Cristina Tamayo Rosas y José Jaime del Palacio Montiel  
Revisión técnica: Jaime del Palacio Montiel  
Diseño de interiores: Nuri Saburit

Título original: Political Freud: A History

© Eli Zaretsky  
Copyright © 2015 Columbia University Press

Derechos reservados

© 2017, Ediciones Culturales Paidós, S.A. de C.V.  
Bajo el sello editorial PAIDÓS M.R.  
Avenida Presidente Masarik núm. 111, Piso 2  
Colonia Polanco V Sección  
Delegación Miguel Hidalgo  
C.P. 11560, Ciudad de México  
[www.planetadelibros.com.mx](http://www.planetadelibros.com.mx)

Primera edición impresa en México: octubre de 2017  
ISBN: 978-607-747-421-0

Primera edición en México en formato epub: octubre de 2017  
ISBN: 978-607-747-424-1

No se permite la reproducción total o parcial de este libro ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*.

La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Arts. 229 y siguientes de la Ley Federal de Derechos de Autor y Arts. 424 y siguientes del Código Penal).

Si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra diríjase al CeMPro (Centro Mexicano de Protección y Fomento de los Derechos de Autor, <http://www.cempro.org.mx>).

Libro convertido a epub por Grafia Editores, SA de CV

## TE DAMOS LAS GRACIAS POR ADQUIRIR ESTE EBOOK

Visita Planetadelibros.com y descubre una nueva forma  
de disfrutar de la lectura

Regístrate y sé parte de la comunidad de Planetadelibros  
México, donde podrás:

- ∞ Acceder a contenido exclusivo para usuarios registrados.
- ∞ Enterarte de próximos lanzamientos, eventos, presentaciones y encuentros frente a frente con autores.
- ∞ Concursos y promociones exclusivas de Planetadelibros México.
- ∞ Votar, calificar y comentar todos los libros.
- ∞ Compartir los libros que te gustan en tus redes sociales con un sólo click

**Planetadelibros.com**

 PAIDÓS



EXPLORA

DESCUBRE

COMPARTE

# Índice

|                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------|-----|
| Portadilla                                                           | 2   |
| Agradecimientos                                                      | 7   |
| Introducción                                                         | 8   |
| El psicoanálisis y el espíritu del capitalismo                       | 21  |
| Más allá del blues                                                   | 44  |
| El inconsciente racial y la memoria colectiva                        | 44  |
| Bajo la sombra del Holocausto                                        | 81  |
| Una relectura del Moisés de Freud                                    | 81  |
| El yo en guerra                                                      | 115 |
| De la pulsión de muerte a la vida precaria                           | 115 |
| De la ética de la madurez a la psicología del poder                  | 140 |
| La Nueva Izquierda, el feminismo y el regreso a la “realidad social” | 140 |
| Freud en el siglo XXI                                                | 174 |
| Índice analítico                                                     | 184 |
| Acerca del autor                                                     | 194 |
| Créditos                                                             | 195 |
| Planeta de libros                                                    | 196 |