

JUAN B. FUENTES

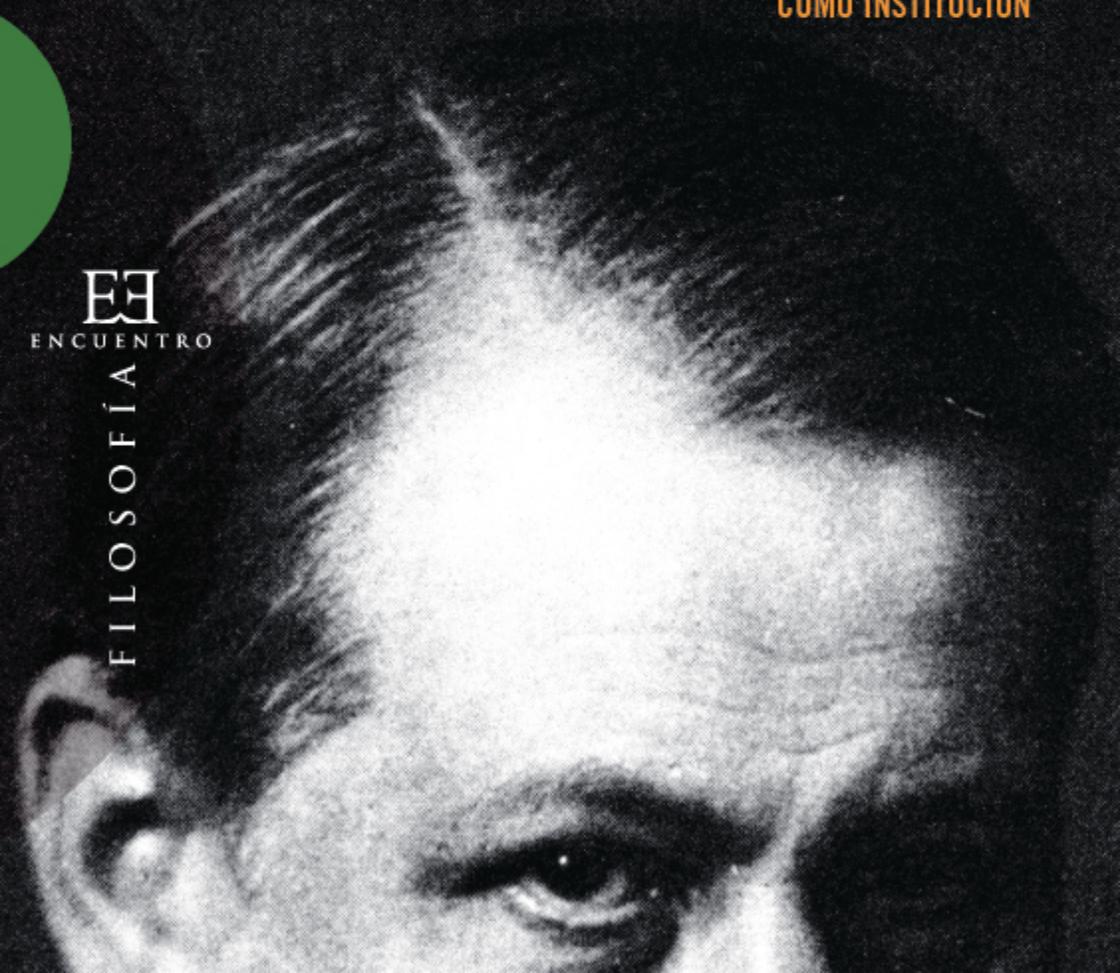
LA IMPOSTURA FREUDIANA

UNA MIRADA
ANTROPOLÓGICA
CRÍTICA SOBRE
EL PSICOANÁLISIS
FREUDIANO
COMO INSTITUCIÓN

EE

ENCUENTRO

FILOSOFÍA



Ensayos
393

JUAN B. FUENTES

La impostura freudiana

Una mirada antropológica crítica
sobre el psicoanálisis freudiano como institución



ENCUENTRO

© 2009
Juan Bautista Fuentes
y
Ediciones Encuentro, S. A., Madrid

Diseño de la cubierta: o3, s.l. - www.o3com.com

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro
Ramírez de Arellano, 17-10.^a - 28043 Madrid
Tel. 902 999 689
www.ediciones-encuentro.es

A mis padres, en el recuerdo

ÍNDICE

Capítulo 1. El psicoanálisis como institución	11
Capítulo 2. El sentido práctico de la institución psicoanalítica.	14
Capítulo 3. La primera teoría freudiana de la represión	17
Capítulo 4. Primer acercamiento crítico a la primera teoría freudiana de la represión y a su uso práctico	30
Capítulo 5. La hipnosis, o el secreto que no puede ser desvelado	39
Capítulo 6. Los dos límites prácticos de la primera teoría de la represión y su superación mediante la concepción de la escena de la seducción como fantasía desiderativa primordial	49
Capítulo 7. El formato filosófico de la concepción de la escena de la seducción como fantasía desiderativa primordial y la refundición propiamente psicoanalítica de la teoría de la represión y de su uso práctico	81

Capítulo 8. Modernidad y modernismo. La cultura social modernista como caldo de cultivo de la institución psicoanalítica	95
Capítulo 9. La función de la institución psicoanalítica en el contexto del desmoronamiento de la vida familiar y comunitaria en la cultura social modernista	145
Bibliografía	165

«La ciencia médica se contenta con el cuerpo humano normal, y sólo trata de restaurarlo. Pero la ciencia social no está satisfecha en absoluto con el alma humana normal; tiene toda clase de almas de fantasía a la venta».

G.K. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo* (1910)

«Los ignorantes pronuncian 'Frud',
para ponerle peros o aplaudirle.
Los bien informados pronuncian 'Froid'
y yo sin embargo pronuncio 'Fraude'».

G.K. Chesterton, *G. k. 's Weekly*, n° 2, 28 de marzo de 1925

1. EL PSICOANÁLISIS COMO INSTITUCIÓN

0. La obra de Freud, si se la considera como obra teórica, ha tenido sin duda una influencia muy amplia y profunda en los más diversos ámbitos de la cultura, académica y mundana, de nuestros días, pero también ha sido capaz, cuando se la considera como institución, de afectar y envolver el comportamiento y las formas de vida de un número significativo y creciente de personas de la sociedad en la que dicha obra se ha gestado. Siempre es posible, pues —pero también muy necesario, por las razones que aquí aduciremos—, considerar la obra freudiana no sólo como un sistema teórico, sino también y ante todo como una *institución social*, una institución ciertamente muy singular que, dotada sin duda de una muy determinada teoría —de una peculiar concepción general o global de la condición humana—, lleva internamente acoplada su propio *uso práctico* a través de la institucionalización de una muy determinada forma de psicoterapia.

No es la primera vez por lo demás que una teoría general sobre la condición humana deja de moverse en un plano meramente especulativo o teorético y se realiza en la práctica bajo la forma de una institución social que incide y afecta individualmente a las vidas de las personas individuales. Así, por poner un ejemplo, también la vieja teología moral católica, en cuanto que incluye una

concepción sobre la vida moral humana, es una teoría que mediante la institución del sacramento de la confesión alcanza y afecta individualmente al comportamiento de muchas personas. Puede que esta comparación sea injusta, tanto por lo que respecta a la forma como a los contenidos de la institución, pues acaso pudiera sostenerse que mientras que la teología moral, en cuanto que considera al hombre moralmente libre y responsable de sus actos, y por tanto le insta al arrepentimiento y a la reforma de su vida mediante las obras, colabora a la restauración del mundo, la institución psicoanalítica por su parte, en cuanto que, como aquí vamos a sostener, se asienta en una concepción que lamina de raíz toda auténtica libertad y responsabilidad, está colaborando más bien al desmoronamiento del mundo. Pero, en todo caso, la comparación o la analogía podría seguirse sosteniendo en cierto respecto: La institución de la confesión, en efecto, contempla en la teoría y dispone en la práctica las siguientes fases normativas del itinerario individual que cada persona debe seguir para cumplir con ella: «examen de conciencia», «dolor de los pecados», «propósito de la enmienda», «decir los pecados al confesor» y «cumplir la penitencia». Por su parte, también de la institución psicoanalítica puede decirse que contempla en la teoría y dispone en la práctica determinados pasos para cumplir con su normativa, por ejemplo los siguientes: «evocación por parte del analizado, mediante asociación libre asistida por el terapeuta, de las vicisitudes de su pasado biográfico», «asunción por parte del analizado de la interpretación ofrecida por el terapeuta de dichas vicisitudes», «experiencia de la relación emocional de resistencia y de transferencia ante la figura del terapeuta», «descubrimiento, asistido por la interpretación del terapeuta, de la supuesta escena primordial fantaseada de la seducción» y «asunción —por fin— del sentido entero de la vida desde el significado que a ésta le otorga aquella supuesta escena fantaseada primordial». En ambos casos, como se ve, se trata de sendas

El psicoanálisis como institución

concepciones, sin duda teóricas, del hombre que disponen en la práctica, y lo disponen como contenido de cada una de sus teorías, una suerte de itinerario protocolizado de fases que deben ser recorridas para cumplir, como decíamos, con las prescripciones normativas de la institución.

2. EL SENTIDO PRÁCTICO DE LA INSTITUCIÓN PSICOANALÍTICA

1. Pues bien, dejando ahora al margen el caso de la institución de la confesión, a la que hemos aludido simplemente como ejemplo comparativo de partida, lo que aquí nos importa es acertar a comprender cuál pueda ser el sentido, ciertamente práctico, que una institución como la psicoanalítica pueda tener en el seno del tipo de sociedad que la ha hecho posible y en la que sin duda ella ha arraigado. Pues una institución que, como el psicoanálisis, contiene en su teoría determinadas disposiciones normativas prácticas, y bien peculiares, que deben ser seguidas para cumplir con ella, y que desde luego ha tenido una indudable implantación o arraigo social como tal institución, ya es susceptible sin duda de ser sometida a análisis como tal institución social, es decir, como *hecho social antropológico significativo*, y significativo precisamente en relación con el tipo de sociedad en la que la institución ha podido gestarse y echar raíces. Pero es que, además, puede que la institución psicoanalítica no sólo sea susceptible, en general, de semejante mirada antropológica, sino que sea de primera importancia llevar a cabo semejante análisis si es que, como aquí vamos a proponer, el sentido práctico de dicha institución consiste en colaborar al «desmoronamiento del mundo» en la medida misma en que su concepción del hombre sustrae de raíz, como apuntábamos,

todo genuino sentido de la responsabilidad moral. Si esta idea que proponemos, y sobre la que quiere centrarse nuestra argumentación, fuera cierta, en efecto, entonces debe decirse que la institución psicoanalítica no ya sólo es que pueda, sino que ante todo *debe* ser sometida a análisis crítico, un análisis crítico que fuera capaz de desvelar el modo como la institución, en la medida en que se asienta como decimos en una concepción del hombre que le priva de toda genuina responsabilidad moral, instrumenta las disposiciones prácticas capaces de extirpar en sus institucionalizados dicho sentido de la responsabilidad, y todo ello en la medida, a su vez, en que dicha institución se acompasa y adapta, como el guante a la mano, a un tipo de sociedad en la que se ha hecho predominante una característica tendencia por parte de los individuos a eximirse de toda responsabilidad moral dado a su vez el estado de desmoralización reinante en dicha sociedad.

Pues, en efecto, apuntado de momento de un modo meramente esquemático, aquí estamos suponiendo que esta institución sólo ha podido gestarse y arraigar en una muy determinada situación socio-cultural e histórica, que vamos a identificar con la sociedad «modernista fin de siglo» (en la transición entre el siglo XIX al XX), y en el seno de ciertas ciudades cosmopolitas características de dicha sociedad (como era el caso desde luego de la Viena finisecular), situación que vamos a caracterizar, a efectos de lo que aquí nos importa, por un proceso de *desmoronamiento de las formas de vida comunitarias*, y muy en especial de la que consideramos la piedra angular de dichas formas de vida, que es *la familia*, un desmoronamiento éste que conlleva necesariamente un proceso de *desmoralización*, es decir, de desfallecimiento de la fuerza moral de ánimo para restaurar dicha vida comunitaria y familiar. Entendemos asimismo que dicha desmoralización, consecuencia del desmoronamiento de la vida comunitaria, sume a la persona individual en un peculiar estado moral de ánimo ambivalente y

oscilante, a saber, aquel estado bajo el cual, sin perjuicio de la fuerte tendencia psicológica a la exención de toda responsabilidad moral que viene implicada por dicho estado de desmoralización, hemos de suponer en todo caso que no puede quedar aniquilado un resto, aun mínimo, de sentido de la responsabilidad moral, y por ello de la fuerza moral de ánimo para restaurar la vida comunitaria y familiar.

Y es este estado ambivalente el que sin duda la institución va a detectar y registrar, y en el que a su vez va a incidir manejándolo a su modo, a saber, tendiendo a eclipsar, y en el límite a erradicar, dichos restos últimos de fuerza moral de ánimo y de sentido moral de la responsabilidad abundando para ello en la tendencia psicológica contraria a quedar eximido de toda responsabilidad. Mas para lograr este objetivo, la institución deberá ciertamente disponer de una determinada concepción teórica del hombre, justamente aquella que deslegitime por la raíz todo genuino sentido de la responsabilidad moral, y deberá asimismo disponer de una forma práctica de canalizar dicha concepción de modo que sus institucionalizados puedan llegar a asumirla como propia, como la versión verdadera del sentido último de sus vidas, y dicha forma práctica va a consistir en la muy peculiar forma que adopta la terapia psicoanalítica.

En este trabajo vamos a intentar dibujar la figura de esta idea que acabamos de apuntar acerca de la concepción del hombre y de su uso práctico en la terapia que suponemos que caracterizan a la institución psicoanalítica.

3. LA PRIMERA TEORÍA FREUDIANA DE LA REPRESIÓN

2. Sin perjuicio del interés y del valor de otras posibles periodizaciones de la obra freudiana¹, nuestra consideración de la institución como hecho antropológico significativo en su contexto histórico y social requiere distinguir en dicha obra dos grandes etapas cuya «solución de continuidad» viene marcada, como veremos, por el momento en el que Freud pasa a concebir la «escena de la seducción» como «fantasía desiderativa originaria». La primera sería la etapa que se corresponde con lo que podemos considerar como la «primera teoría freudiana de la represión», y con la segunda arranca lo que vamos a considerar como la «refundición propiamente psicoanalítica» de la teoría de la represión. A su vez, dentro de la primera etapa todavía es posible distinguir entre lo que pode-

¹ Una de las divisiones más comúnmente aceptadas de los escritos de Freud ha sido la que en su momento propuso D. Rapaport en su trabajo de 1959 «A historical Survey of psychoanalytic 'ego' psychology», en la que distingue, como es sabido, entre una «primera etapa preparatoria», que también ha sido denominada «período del trauma afectivo», y dos etapas subsiguientes, la de la «primera tópica» y la de la «segunda tópica». La clasificación que aquí vamos a usar, según criterios internos a nuestra propia concepción del desarrollo de la institución freudiana, distingue, como ahora veremos, entre una «primera teoría freudiana de la represión», que se correspondería con la etapa preparatoria de Rapaport, y la etapa que arranca a partir de lo que vamos a considerar como la «refundición propiamente psicoanalítica de la teoría de la represión», que abarca-

mos considerar como la «inicial teoría de la represión», realizada por Freud todavía en colaboración con su colega Breuer, y un segundo momento en el que nos las vemos ya con «el primer desarrollo freudiano» de dicha teoría, llevado a cabo por Freud con independencia de Breuer.

Por lo que respecta a la «inicial teoría de la represión» nos importa señalar lo que sigue. Aquí podemos detectar ya lo que cabe considerar como el núcleo germinal de lo que llegará a ser la concepción teórica y la práctica freudianas, elaborado todavía en colaboración con su colega Breuer sobre todo a partir del tratamiento que éste ensayara en su momento con su paciente Anna O. Como es sabido, en efecto², Breuer había ensayado tentativamente con esta paciente el procedimiento de la hipnosis al objeto de sanar o aliviar unos malestares sintomáticos que de entrada no parecían responder a lesiones orgánicas ni a disfunciones fisiológicas efectivas. Y si bien el uso de las «instrucciones directas» bajo hipnosis no parecía tener efecto sanador alguno, Breuer se encontró sin embargo con que en estado hipnótico la paciente mostraba una especial tendencia o disposición a evocar y expresar verbalmente acontecimientos de su vida pasada que por lo demás no parecía recordar en estado alerta normal, y se encontró asimismo con que la evocación y expresión de dichos episodios parecía correlacionar con la desaparición o siquiera el alivio de los síntomas. Estos episodios no eran ciertamente episodios cualesquiera, sino que se trataba de acontecimientos cuyo contenido tenía siempre que ver con conflictos morales

ría el desarrollo de las dos tópicas freudianas. Por lo demás, una consideración orientadora acerca de las diversas periodizaciones que han sido hechas de la obra freudiana puede encontrarse en el trabajo de José Luis Pinillos *El desarrollo histórico de las doctrinas de Freud* (J.L. Pinillos, 1979, pp. 205 y ss.).

² Una exposición clarificadora del proceso de decantación de la terapia psicoanalítica a partir de la inicial colaboración de Freud con Breuer puede encontrarse, por ejemplo, en el manual de psicoterapias de Marino Pérez *Tratamientos psicológicos* (M. Pérez, 1996, pp. 34 y ss.)

irresueltos dotados por ello de una fuerte carga traumática emocional o afectiva. Cabía suponer por tanto que en la medida en que dichos conflictos no habían sido moralmente resueltos en la vida pasada de la paciente habían quedado eludidos y relegados —«reprimidos», se dirá— a una zona psíquica inaccesible a la conciencia —de aquí la primera idea de «inconsciente»—, como protegidos o resguardados, se diría, de su carga afectiva traumática derivada de su condición de conflictos moralmente irresueltos, mas de tal modo que, en su lugar, como sustitutos suyos, se manifestaban los síntomas, unos síntomas éstos que, una vez recordados y expresados bajo hipnosis por parte del paciente los conflictos a los que sustituían, tendían a desaparecer o siquiera a aliviarse.

He aquí, como decía, el germen de la primera teoría de la represión y de la manera práctica de comenzar a descubrirla y a tratarla. Entre los síntomas y los conflictos morales irresueltos parecía haber en efecto una relación genética significativa, y por tanto susceptible de ser desvelada por interpretación, a saber, aquella relación según la cual los síntomas se hubieran generado como sustitutos que manifestaban o expresaban, a la vez que encubrían y deformaban, los conflictos morales irresueltos en cuyo lugar estaban. A su vez, dicho descubrimiento teórico, realizado ya en el contexto práctico de la hipnosis, parecía abrir el camino práctico para la desaparición o el alivio de los síntomas, un camino éste que en efecto se mostraba cuando el paciente, asistido por el terapeuta bajo hipnosis, iba siendo capaz de recordar y revivir y expresar verbalmente ante el terapeuta los conflictos en cuyo lugar estaban los síntomas, situación ésta que parecía correlacionar, como decíamos, con la desaparición o al menos el alivio de estos síntomas. Así pues, sólo bajo hipnosis había podido realizarse, en efecto, el descubrimiento teórico de la relación genética significativa entre los síntomas y los conflictos, y podía comenzar asimismo a practicarse el camino de la cura de los síntomas.

Ésta es, como vamos a ver, una cuestión esencial, sobre la cual ha de incidir nuestra crítica de un modo radical, pues nos parece en efecto que todo el secreto de los presuntos descubrimientos teóricos y de los tratamientos prácticos que Freud va a ir desarrollando a lo largo de toda su carrera reside en la forma ciertamente singular de la «situación» o «relación terapéutica» dentro de la cual, y sólo dentro de la cual, dichos presuntos descubrimientos y los correspondientes tratamientos han podido tener lugar; lo cual por lo demás fue siempre a su modo expresamente reconocido y subrayado por Freud al abundar en la idea que remite a la particular relación terapéutica por él instaurada como una «contraseña» esencial e insustituible del psicoanálisis. Es verdad que, como ahora veremos, Freud llegará más bien pronto a desprenderse (pero a nuestro juicio sólo aparentemente) de la hipnosis como técnica terapéutica y a sustituirla, como si se tratase de una nueva alternativa, por el método de la asociación libre, pero en todo caso Freud siempre insistió, como decíamos, en que sólo en el marco de la relación terapéutica por él instaurada podían tener lugar los descubrimientos y tratamientos propios del psicoanálisis. Como ahora vamos en efecto a ver, la asociación libre, lejos de constituir, tal y como Freud la presenta, una alternativa a la hipnosis, constituye por el contrario a nuestro juicio la máxima depuración posible, por estilización y fluidización, de la hipnosis misma, destinada precisamente a obtener lo que sólo por medio de la hipnosis podía obtenerse, a la vez que a desprenderse, como de la escoria residual, de las rémoras o insuficiencias prácticas que todavía acarrea la hipnosis. Ésta es la razón por la que, como vamos a ver, nuestra crítica del psicoanálisis depende esencial y radicalmente de que seamos capaces de develar qué ocurre en la hipnosis, y asimismo en esa forma suya de depuración máxima en la que consiste la asociación libre, es decir, depende de que seamos capaces de sacar a la luz lo que bien pudiéramos llamar el «secreto» de la hipnosis, ese secreto que,

como veremos, sólo funciona en la práctica a condición de que no sea desvelado.

Ahora bien, como quiera que de momento no vamos a entrar en semejante análisis, nos limitaremos por ahora a fingir una neutralidad descriptiva, que en realidad es imposible (cuando se parte de nuestra concepción de la hipnosis), y a señalar que el protocolo de la hipnosis, tal y como podían estar utilizándolo Breuer y luego Freud a la sazón, consistía básicamente en lo siguiente³. Se trataba en efecto, en primer lugar, de hacer *fixar la atención del paciente* en algún objeto determinado, que también podía ser (y con frecuencia lo era) la propia persona del terapeuta, por ejemplo su rostro o su mirada, al objeto de lograr, en segundo lugar, *una relajación fisiológica y anímica en el paciente próxima a la somnolencia, que le llevara, en tercer lugar, a un estado o disposición de entrega, emocional y cognoscitiva, a la persona del terapeuta, a partir de la cual pudiera tener lugar, por fin, y éste es el momento culminante y principal, una suerte de disociación ampliada de la conciencia* mediante la cual el paciente fuera capaz, debido a dicha ampliación, tanto de asumir instrucciones del terapeuta («sugestiones») que en estado normal o alerta no se hubiera encontrado dispuesto a asumir, como de evocar y expresar contenidos conflictivos resguardados por su carácter moralmente irresuelto que tampoco hubiera estado dispuesto a evocar en estado alerta, y ello en la medida a su vez en que se suponía que dicha ampliación era posible debido a la disociación de la conciencia así ampliada con respecto a la vigilancia cognoscitiva de la conciencia en estado normal o alerta. Aquí la clave reside, como se ve, en esta suerte de *disociación ampliadora de la conciencia* mediante la cual ésta al parecer *se abre o amplía a*

³ Al respecto puede consultarse, por ejemplo, el manual que ya hemos citado de Marino Pérez (M. Pérez, op. cit., pp. 34 y ss.), o bien alguno de los registros sobre la hipnosis, tal y como él mismo podía practicarla, hechos por el propio Freud, por ejemplo su trabajo de 1893 *Un caso de curación hipnótica*.

la asunción de sugerencias y/o la evocación de conflictos moralmente irresueltos justamente en la medida en que se supone que se *relaja, rebaja o abandona* la vigilancia cognoscitiva consciente ordinaria, y con ella la vigilancia moral ordinaria, respecto de dichas sugerencias o recuerdos. Y es este particular estado psicológico de presunta disociación ampliadora de la conciencia, repárese, el que en efecto se supone que ha sido, y sólo ha podido ser, inducido por la asistencia psicológica experta del terapeuta, y es sólo a su vez en semejante estado como ha podido tener lugar el descubrimiento de la relación genética significativa entre los conflictos morales irresueltos y sus síntomas sustitutivos deformantes así como su propio tratamiento sanador.

Ya se va viendo, me parece, el interés que puede tener el desvelar en qué pueda ciertamente consistir esa supuesta asistencia psicológica experta capaz de inducir semejante estado psicológico de presunta disociación ampliadora de la conciencia, y cuál puede ser por lo mismo el juego (pragmático) que, bajo la cobertura de tan singular relación comunicativa entre el paciente y el experto, puede que esté teniendo lugar; el juego al que puede que, en efecto, ambos estén, cada uno a su modo, jugando.

Pero bastará lo dicho hasta aquí para caracterizar la inicial teoría de la represión elaborada en un primer momento conjuntamente por Freud y Breuer.

3. Como es sabido, esta «inicial teoría de la represión» fue siendo elaborada conjuntamente por Breuer y Freud desde 1882, año en el que tuvo lugar el primer encuentro entre ambos médicos, hasta aproximadamente el año 1885, a partir del cual año Freud va a ir elaborando, ya por su cuenta, lo que aquí hemos llamado «el primer desarrollo freudiano» de la teoría de la represión. Este desarrollo culminará en 1897, año éste al final de cuyo verano Freud ya asume, como se sabe, la concepción de la «escena de la seducción»

como «fantasía desiderativa originaria», con lo cual va a establecer la que aquí vamos a considerar como la piedra angular de la «refundición propiamente psicoanalítica» de la teoría de la represión y con ello de la teoría y la práctica ya canónicas del psicoanálisis.

Pues bien, por lo que respecta al «primer desarrollo freudiano» de la teoría de la represión, nos importa señalar lo siguiente. Dicho desarrollo tiene lugar básicamente a nuestro juicio como resultado de la articulación de dos innovaciones básicas que Freud va a introducir en la inicial técnica terapéutica que venían esbozando entre él y Breuer. Una de ellas es la transformación de la hipnosis en la asociación libre, y la otra es la que consiste en la identificación y el manejo de la situación terapéutica de resistencia y transferencia⁴.

Por lo que respecta a esta última, la cuestión es que ya Breuer había advertido, como se sabe, en el curso de su tratamiento de Anna O., y así se lo había hecho saber a su colega, que a partir de cierto momento del desarrollo de dicho tratamiento la paciente había empezado a dar muestras de una novedosa y sorprendente relación afectiva ambivalente en relación con el propio terapeuta, de aproximación por un lado y a la vez de evitación por otro. Breuer, que era una persona y un profesional de moral tradicional, experimentó en este punto una incomodidad personal de índole moral que le llevó como es sabido a abandonar el singular tipo de terapia con la que se estaba encontrando. Pero fue en este punto precisamente en el que Freud, a quien ciertamente no afectaban de igual modo los escrúpulos de su colega, vio abiertas las puertas de una posible profundización y desarrollo decisivos de la terapia que hasta el momento ambos médicos venían esbozando. Se trataba ciertamen-

⁴ El lector puede contrastar la descripción que aquí hacemos del desarrollo de las técnicas terapéuticas freudianas con los diversos registros biográfico-intelectuales que el propio Freud fue haciendo al respecto en diversos momentos de la evolución de su obra. Por ejemplo, estos dos: *Historia del movimiento psicoanalítico*, de 1914, y su *Autobiografía*, de 1925.

te de lo que Freud terminará pronto identificando como la situación terapéutica de «resistencia y de transferencia», o también, como «neurosis regresiva de transferencia». Según la propia concepción que Freud acabará elaborando al respecto, en efecto, se trata de un momento crítico de la terapia, al que toda terapia bien conducida debe acabar llevando, en el que el paciente se ve sumido en una especial crisis emocional y comunicativa que le impulsa a descargar y transferir a la persona del terapeuta, y en cuanto que figura experta de autoridad, toda la carga emocional y el contenido ideativo del paquete neurótico (reprimido y sustituido) que le embarga, pero que sólo puede hacerlo mediante esa suerte de micro-reedición comprimida y explosiva de dicha neurosis en que consiste la neurosis misma regresiva de transferencia. Más adelante veremos lo que puede que desde nuestra propia perspectiva esté aquí ciertamente en juego, pero de momento nos limitamos a decir que, según Freud, cuando el terapeuta da curso a esta situación, soportándola, es decir, soportando todas las cargas afectivas ambivalentes que el paciente le transfiere, entonces es cuando será capaz de «resolverla», en el sentido de dar paso por fin a la evocación y expresión verbal y asunción última por parte del analizado de la que (acabamos por descubrir que) constituye la fuente última (en el orden del análisis) o primera (en el orden biográfico) de toda su vida neurótica, esa fuente que, en efecto, con metáfora ciertamente expresiva, Freud denominó en su momento como la «fuente del Nilo de la neuropatología»⁵.

Pues, en efecto, según parece que acaban por testimoniar y reconocer los analizados, a raíz de la resolución de la situación de transferencia, éstos en su infancia, o sea cuando aún carecían de todo formato moral, fueron sometidos a abusos sexuales (genita-

⁵ Como es sabido, en efecto, en su trabajo de 1896 *La etiología de la histeria*.

les) por parte de algún mayor de su entorno familiar, o sea por parte de una figura que forma parte de la estructura moral básica en cuanto que familiar que llegará a formatear moralmente al individuo que en su infancia fue objeto de abuso, viviendo ellos en ese momento con intensa satisfacción sexual inocente dicha experiencia. Más adelante, durante la denominada «etapa de latencia», con el adormecimiento de los impulsos sexuales hubiera quedado asimismo adormecido el recuerdo de dicha escena vivida en la primera infancia. Pero será con el despuntar de la pubertad fisiológica, cuando reverdecen los impulsos sexuales, y asimismo en el momento de la adolescencia biográfica, cuando se supone que el individuo comienza a esbozar su personalidad moral, y con ocasión de las primeras aproximaciones eróticas socialmente normalizadas en su entorno, será ahora cuando el individuo tendrá ocasión de evocar aquella escena adormecida de su infancia que en su momento vivió con satisfacción inocente, evocación ésta que, ahora sí, y debido a su formación moral ya en marcha, le resultará tan moralmente insoportable o traumática que por ello quedará inmediatamente reprimida dando lugar de este modo al desarrollo de su ulterior vida neurótica. Pues, en efecto, se supone que a partir de ahora todas las nuevas vicisitudes biográficas susceptibles de ser investidas de pulsión sexual, pero ya inexorablemente dotadas, debido a su condición adulta, de significado o valor moral, serán ocasión para ser vividas como satisfacciones sustitutivas deformantes o engañosas de ese primer deseo originado en aquella primera escena, un deseo que, una vez reprimido moralmente, en todo caso siempre vuelve, pero que ya sólo puede volver bajo la forma de esas satisfacciones morales meramente sustitutivas y engañosas suyas, y justamente deformantes o engañosas en cuanto que valiosas o morales, que lo expresan a la vez que deforman (que lo expresan deformándolo en cuanto que morales), y cuya acumulación biográfica acabará formando el paquete o el

complejo neurótico de síntomas con los que el individuo terminará acudiendo a la consulta.

Y dicha teoría comporta que una vez que el paciente llega al fin a recordar y expresar verbalmente, ante sí mismo y ante el terapeuta, y por tanto llega a asumir o aceptar el contenido de aquella escena que vivió en su primera infancia, entonces es cuando tendrá lugar la desaparición consistente o terminante de todos los síntomas y con ello se habrá podido poner término al análisis.

Ésta es, en efecto, la primera teoría freudiana desarrollada de la represión, tal y como por ejemplo Freud la tiene ya a punto en su trabajo de 1896 *La etiología de la histeria*⁶, la que ha sido llamada teoría del «trauma afectivo»⁷ haciéndose con ello referencia al trauma moral y emocional que le supone al adolescente la evocación de aquella escena infantil que a su vez Freud denominará en ocasiones «escena de la seducción» (por referencia a la manera de ser vivida con satisfacción inocente en la infancia) o también «escena de la corrupción» (por referencia a la manera moralmente traumática de ser revivida por el adolescente o bien desde la perspectiva moral adulta en general); esa escena, en efecto, cuya evocación adolescente acarrea inmediatamente su represión y su ulterior sustitución engañosa sintomática, dando así lugar a la dinámica de la vida neurótica de los que en su momento la disfrutaron en la infancia («seducción») y ulteriormente la padecieron en su adolescencia, («corrupción»), y cuya evocación y asunción final en el análisis

⁶ O también en sus otros dos trabajos del mismo año *La herencia y la etiología de la histeria* y *Nuevas observaciones sobre las neuropsicosis de defensa*. Pero es en *La etiología de las neurosis* donde Freud nos ofrece su versión más precisa y redondeada de lo que aquí hemos llamado «el primer desarrollo freudiano» de la teoría de la represión. Por lo demás, una presentación clarificadora de esta primera teoría freudiana de la represión puede encontrarse en el trabajo clásico de H.F. Ellenberger de 1970 *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*.

⁷ Como se sabe, en efecto, por Sandler y sus colaboradores en una serie de artículos aparecidos en el *British Journal of Medical Psychology* entre 1972 y 1974.

comporta al parecer la desaparición de los síntomas y con ello la finalización misma del análisis.

Ahora bien, para conducir la terapia en la dirección de llegar al momento terapéutico crítico de la neurosis de transferencia que es la que, como hemos dicho, nos abre las puertas a la evocación y asunción final de dicha escena, Freud ha tenido a su vez (según su propia autoconcepción) que renunciar a la hipnosis y sustituirla por la técnica de la asociación libre. Poco más adelante ofreceremos nuestra propia versión de la hipnosis y de la asociación libre, pero si nos atenemos, de momento, fingiendo una vez más la mayor neutralidad descriptiva posible, a los propios informes que Freud nos ha ido dando a este respecto a través de los diversos registros autobiográficos intelectuales que fue realizando en distintos momentos del desarrollo de su obra⁸, las razones por las que, según el propio Freud, éste se hubiera visto llevado a sustituir la hipnosis por la asociación libre serían básicamente las siguientes. A partir, en efecto, de su visita a Charcot en La Salpêtrière en 1885, así como de su encuentro con Bernheim y Liébault en Nancy en 1889, y asimismo movido por sus propias experiencias terapéuticas, parece que Freud ha ido advirtiendo ciertos límites de la hipnosis como técnica terapéutica. Para empezar, en efecto, no todos los pacientes resultan igualmente susceptibles de ser hipnotizados, y además no en todos los casos, cuando lo son, los síntomas remitían consistente o definitivamente, sino sólo de manera temporal, volviendo a reaparecer muchas veces eventualmente, situación ésta que a su vez parece correlacionar con el hecho de que muchas personas dicen no recordar en estado alerta ordinario las evocaciones o confesiones realizadas y asumidas en estado hipnótico, a la vez que no se muestran consistentes a la hora de asumir en la vida consciente

⁸ Así, por ejemplo, en sus *Cinco conferencias pronunciadas en la Clark University* en 1909, en su *Historia del movimiento psicoanalítico* de 1912 o en su *Autobiografía* de 1925.

ordinaria las instrucciones o las interpretaciones sugeridas en hipnosis por el terapeuta. Parece haber, pues, una cierta inconsistencia o fragilidad a la hora de asumir en la vida práctica consciente ordinaria las confesiones y las sugerencias que sin embargo han sido realizadas y asumidas en estado hipnótico, y esta inconsistencia obtura el progreso de la terapia, es decir, el regreso evocador y consentidor del individuo que pueda llevar a ésta al momento crítico de la situación de resistencia y de transferencia y con ello a su final terminante.

Pero este límite parece empezar a desaparecer cuando en efecto la hipnosis se sustituye (según la autoconcepción freudiana) por la técnica de la asociación libre. Dicha técnica, como se sabe, se basa en la siguiente regla, aparentemente simple: se trata de que el paciente vaya diciendo y asociando todo lo que le pueda ir pasando por la mente, no importa lo moralmente delicado o escabroso o aun insoportable, o bien insignificante o aun ridículo que dichas ocurrencias y asociaciones puedan parecerle. Ahora bien, dicha regla va a su vez asociada al «pacto» o la «alianza» terapéutica que supone la completa confianza por parte del analizado en las interpretaciones cognoscitivas expertas que el terapeuta pueda ir haciendo del significado de dichas asociaciones en orden a ir avanzando en el desvelamiento del significado reprimido y sustituido de su biografía. De este modo, esta nueva técnica tiene ya ciertamente una ventaja manifiesta e inmediata sobre la anterior, y es que los pacientes ahora ciertamente ya *«no pueden echarse atrás»* respecto de los contenidos manifestados y respecto de sus interpretaciones, una vez que éstas ya han sido asumidas, esgrimiendo el desnivel entre el plano de la conciencia disociada y ampliada (ampliada por disociación) que se supone que tiene lugar en la hipnosis y el de la conciencia cognoscitiva ordinaria en estado alerta, sencillamente porque ahora, no obstante el ambiente relajado y de confianza en el que se sigue dando la asociación libre, este desnivel se

supone que ya no existe puesto que todas las manifestaciones y asunciones del sentido de las mismas tiene lugar en estado consciente ordinario. Así pues, se diría que Freud ha conseguido, prescindiendo de la rémora que suponía el desnivel entre la conciencia disociada y ampliada y la conciencia consciente ordinaria, que vayan brotando en la conciencia ordinaria del paciente los contenidos resguardados en el inconsciente, aun cuando siempre, eso sí, bajo la tutela interpretativa de dichos contenidos por parte del experto. De este modo, al parecer, se ha allanado el camino que nos ha de conducir a esa explosión emocional y comunicativa en la que consiste la «neurosis de transferencia» que por fin nos abre la puerta del descubrimiento de la fuente primera de todas las neurosis —la «escena de la seducción/corrupción»— y que nos permite con ello la finalización del análisis.

4. PRIMER ACERCAMIENTO CRÍTICO A LA PRIMERA TEORÍA FREUDIANA DE LA REPRESIÓN Y A SU USO PRÁCTICO

4. Pues bien: ¿qué decir, de momento, por nuestra parte, de esta primera teoría del trauma afectivo y del modo práctico de descubrirla y tratarla en la terapia? Nuestra primera aproximación crítica a dicha teoría y a su uso práctico requiere comenzar por percartarnos de la *peculiar estrategia constructiva* que Freud ha seguido a la hora de conceptualizar el mencionado «trauma afectivo». Repárese, en efecto, en que Freud *no* ha partido de ningún tipo de consideración o concepción *general* de la manera como la afectividad infantil pueda quedar *positivamente* conformada por la norma moral familiar básica que la constituye, sino que lo que ha hecho es, *eludiendo* toda posible consideración en este sentido, atenerse *sólo* a una situación, la de los casos de posible abuso sexual de un menor por parte de algún mayor de su entorno familiar, que, al margen de lo numéricamente extendida que pudiera o pueda llegar a estar, no deja en todo caso de ser una situación numéricamente *particular* y formalmente *excepcional* respecto de aquella norma general cuya consideración ha eludido. En realidad, el único aspecto que Freud ha tenido en cuenta (y más bien implícitamente) de dicha conformación normativa moral familiar de la afectividad es el tabú del incesto, o sea la norma que excluye o prohíbe el deseo sexual de los vástagos de la familia respecto de sus mayores familiares, pero esta

norma es sólo el corolario o la consecuencia *negativa* de una conformación positiva que como tal Freud no ha considerado. Al proceder de este modo elusivo y meramente negativo, Freud se ha abierto ciertamente las puertas para poder elaborar una muy determinada interpretación del significado biográfico de dichos posibles casos de abuso, a saber: aquella que va a entender dichos casos *como si* supusiesen la existencia de un deseo y de una satisfacción sexuales infantiles en estado «*puro*», o sea anteriores a toda ulterior conformación normativa moral de la afectividad —la existencia en efecto de una «sexualidad infantil» pura, que es la que sería supuestamente activada por el episodio de abuso—, de modo que, dado este supuesto, ahora la conformación normativa moral de la afectividad, cuya consideración general positiva se ha eludido y de la que sólo se ha tenido en cuenta su consecuencia negativa, pueda ser vista *como si tan sólo* comportase, al menos para los individuos que hubieran tenido dicha experiencia infantil, de entrada «represión», puesto que dicho supuesto deseo infantil hubiera en efecto violado por su objeto la ley del incesto, y luego y por ello ulterior «sustitución engañosa» en cuanto que moral de dicha supuesta sexualidad infantil pura reprimida. De este modo, el conjunto de la ulterior vida normativa moral de esos individuos quedaría traumática o neuróticamente reducida a una serie de apariencias o autoengaños morales en cuanto que morales respecto de aquella supuesta satisfacción sexual infantil pura inevitablemente reprimida.

Mediante semejante concepción Freud ha conseguido sacar adelante la operación que nos parece que constituye (junto con el peculiar formato de su diseño terapéutico) la clave última y más decisiva de su obra —como veremos, por los réditos prácticos que para sus pacientes conlleva—, a saber, la operación de *devaluar todo el posible valor moral* de la vida moral resultante de quienes hubieran podido padecer en su infancia dichos abusos, en la medida en efecto en que tanto la norma moral familiar básica de su afec-

tividad como el resto de su vida afectivo-moral podrán ser vistas, la primera, *tan sólo como si* consistiese en *represión* de dicha afectividad en cuanto norma moral de la misma, y la segunda, *tan sólo como si* acarrease *sustitución aparente o engañosa* con respecto a dicha afectividad reprimida, y justamente *aparente o engañosa en cuanto que se presenta bajo la forma de moralmente valiosa*.

Pero también al proceder de este modo elusivo y negativo, Freud ha *bloqueado* por otro lado toda otra posible interpretación de dichos posibles casos de abuso que pudiera estar realizada precisamente desde una consideración previa de la forma general o normal de conformación normativa moral familiar positiva de la afectividad, justamente esa consideración que él de entrada ha eludido. Una consideración ésta, en efecto, que pudiera ver a la afectividad somática humana como *constituida o edificada positivamente desde su raíz genética* —y por tanto de entrada sin quiebra o fisura alguna— precisamente por la forma normativa moral básica de la familia. Según esta concepción, entonces, los posibles casos, siempre particulares y excepcionales (no importa lo numéricamente extendidos que puedan estar), de abuso sexual de un menor por parte de algún mayor de su entorno familiar ya no tendrían por qué ser vistos en modo alguno como ocasiones para la activación de una supuesta experiencia de intensa satisfacción sexual infantil «pura», sino sólo como, lo que es bien distinto, una *brusca ruptura* (disruptiva) en la conformación normativa familiar positiva ya en curso de la afectividad del menor que en modo alguno tiene por qué tener de momento la menor connotación sexual. Por lo mismo, la posible evocación adulta de dichos posibles abusos ya no tendría tampoco por qué ser vista como dando lugar a ese presunto trauma afectivo-moral insoportable que al individuo le supondría advertir que su propio deseo infantil corrompe o viola la norma moral familiar básica que lo constituye, sino tan sólo como el *desgarramiento*, padecido en la propia *urdimbre afectivo-*

moral que a uno le constituye merced a su conformación normativa moral familiar, que resulta de comprobar, si fuera éste el caso, que alguno de los mayores que han implantado en él la norma moral básica de dicha urdimbre violó en su momento dicha norma —pero que la violó *él, no el propio deseo infantil* de uno. Y por tanto, y asimismo, los posibles episodios biográficos ulteriores susceptibles de ser investidos de afectividad erótica y dotados de significado o valor moral, lejos de tener que ser vistos como meros sustitutos aparentes o engañosos en cuanto que valiosos de aquel supuesto deseo infantil puro, podrán ser entendidos ahora precisamente como *ocasiones* para *restaurar* la propia urdimbre afectivo-moral desgarrada y por tanto para *restañar* dicho desgarramiento.

Y la cuestión es que podemos comenzar a comprender cuál puede ser la función práctica que puede tener en la terapia aquella devaluación del valor moral de la vida que la interpretación freudiana de los casos de abuso ha llevado adelante cuando nos percatamos del tipo de individuos que por su parte están acudiendo precisamente a la terapia que Freud está instituyendo. Pues si suponemos, en efecto, como apuntábamos, que estos individuos se encuentran sumidos en un estado característico de *desmoralización*, o sea sujetos a una fuerte tendencia psicológica a eximirse de toda responsabilidad moral respecto del curso de sus propias vidas como consecuencia del proceso social de desmoralización de su vida comunitaria y familiar en el que están incurso —y ello no obstante los últimos restos que aún les puedan quedar de fuerza moral de ánimo para restaurar su vida comunitaria y familiar y por ello de sentido de la responsabilidad moral respecto de sus propias vidas—, entonces podremos comprender que *la función práctica* de la asunción vital en la terapia de semejante imagen devaluada del valor y el sentido moral de la propia vida sea precisamente ésta: la de *abundar y reforzar la tendencia* a quedar exentos de todo sentido de la responsabilidad moral, *colaborando a la erosión* de los res-

tos últimos de sentido de la responsabilidad y de la fuerza moral de ánimo que dichos restos comportan.

Pero entonces hemos de comenzar a advertir que lo que de verdad cuenta o importa en la práctica de la terapia no es ya tanto, o ni siquiera, la posible existencia real de dichos casos de abuso, sino en todo caso y precisamente la *interpretación del significado de los mismos que, a partir o con ocasión de ellos, y procediendo del modo elusivo y negativo como ha procedido*, Freud se ha permitido llevar adelante. Una interpretación ésta que por tanto, obsérvese, sólo guarda una *relación ocasional* con la posible existencia real de dichos casos puesto que está en realidad construida con *independencia conceptual* de dicha posible existencia. Dicha construcción, en efecto, se limita a partir de los posibles casos de abuso sexual de un menor por parte de un mayor de su entorno familiar como *mera ocasión* para poder establecer el *supuesto* de la existencia de una sexualidad infantil pura que hubiera sido en efecto activada por el episodio del abuso, la cual, dado a su vez el objeto que *se supone* que su deseo tuvo, y dada asimismo la ley negativa del incesto, *no puede sino chocar* con dicha ley, o sea generar represión, y luego con ello la ulterior sustitución moral engañosa de aquella supuesta sexualidad infantil supuestamente reprimida. Pero es precisamente el supuesto del deseo sexual infantil de un mayor de su entorno familiar, traído a colación con ocasión de los posibles casos de abuso, el que resulta de suyo enteramente *gratuito*, y ello en la medida en que ha sido en efecto traído a colación de un modo meramente *ad hoc* para poder deducir *circularmente* a partir de él, a la vista de la ley negativa del incesto, la idea misma de represión, y con ella la de ulterior sustitución engañosa de lo reprimido. Se trata por tanto de una construcción conceptual que es en realidad puramente circular (o tautológica), y que está elaborada por ello con independencia formal o conceptual de los posibles episodios de abuso con los que sólo guarda una relación ocasional.

Y será en efecto el propio Freud el que acabará reconduciendo las cosas hasta el punto de poder librar su concepción de dicha dependencia ocasional a partir del momento en el que determine —como sabemos, a partir del verano de 1897— que la escena de la seducción/corrupción no tiene por qué haber ocurrido en realidad, o en todo caso es secundario que haya ocurrido realmente, puesto que de lo que al parecer en realidad se trata es de una fantasía desiderativa constitutivamente impresa en la mente infantil de todo ser humano. Poco más adelante vamos a analizar con algún cuidado el formato, el sentido y el alcance de semejante reconducción conceptual de su obra ya en curso, a partir de la que tiene lugar a nuestro juicio lo que consideramos ya como la «refundición propiamente psicoanalítica» de la teoría freudiana de la represión y de su uso práctico. Pero lo que ahora me quiero limitar a señalar es que mediante semejante reconducción lo que Freud está haciendo no es sino acabar por dar explícitamente carta de naturaleza al hecho de que, como acabamos de apuntar, lo que desde el principio y en todo momento verdaderamente ha venido importando en la práctica de la terapia no ha sido ya ni siquiera la posible existencia real de aquellos casos de abuso, sino precisamente *el significado de los mismos que con ocasión de ellos se buscaba construir de un modo conceptualmente independiente de la posible existencia real de dichos casos.*

Precisamente por esto, como luego vamos a ver con otro detalle, a partir de dicha reconducción Freud se va permitir llevar a cabo una maniobra a su modo ciertamente redonda o perfecta, como es la de poder *prescindir* de los posibles casos reales de abuso sexual, que como digo sólo se habían tenido en cuenta como ocasión para elaborar a partir de ellos una determinada interpretación de su significado que ya era conceptualmente independiente de los mismos, y poder *salvaguardar* dicha interpretación concibiéndola además ahora como *norma general o constitutiva* de la vida aními-

co-moral humana. Esa norma, en efecto, según la cual, como vamos a ver, el psiquismo moral humano se encuentra *constitutivamente quebrado* entre un deseo de suyo inefable y como tal imposible y una conformación normativa moral del mismo que sólo puede constituirlo reprimiéndolo y sustituyéndolo engañosamente de modo necesario, con lo cual la devaluación de la vida moral humana habrá alcanzado ahora asimismo una condición constitutiva.

Y esta maniobra, como decimos, no puede ser ciertamente más redonda o perfecta, pues mediante ella Freud se va a permitir *asimismo* librarse de las dificultades prácticas que todavía no podía dejar de comportar en la terapia su primera concepción en la medida en que ésta todavía dependía ocasionalmente de los posibles casos reales de abuso. Pues dicha dependencia todavía suponía en efecto que los pacientes freudianos se encontrasen con la dificultad de tener que asumir en la terapia o bien la existencia real de una escena que bien podría no haber ocurrido, como ocasión para poder asumir de este modo el presunto significado de la misma, y por tanto una posible falsedad biográfica positiva, o bien en todo caso este presunto significado que precisamente no se deducía en absoluto de la posible existencia real de dichos abusos en el caso de que estos hubieran realmente ocurrido, o sea la ficción conceptual que Freud había elaborado con independencia conceptual de dichos posibles casos al objeto de dotarlos de un muy determinado significado. Y son estas dificultades prácticas aquellas de las que Freud también va a librarse al librar su nueva concepción de la dependencia ocasional de la posible existencia real de dichos casos de abuso. Pues, como vamos a ver, en efecto, mediante esta nueva concepción Freud va a conseguir que sus pacientes ya no tengan, ni que acceder al recuerdo de dicha escena, puesto que ahora se supone que, debido a su condición de fantasía primordial, ella sólo puede manifestarse conscientemente bajo la forma de sus obligados

sustitutos deformantes, que son los que se supone que el terapeuta se va a encargar de interpretar, ni siquiera que acceder por su cuenta a su significado, puesto que éste es precisamente el que se supone que le será brindado al paciente por la interpretación experta del terapeuta.

Así pues, al desprender su concepción de la escena de la dependencia ocasional que todavía aquélla en un principio guardaba con los posibles casos reales de abuso, Freud no sólo habrá conseguido elevar la devaluación del valor moral de la vida humana —que es el rédito práctico fundamental que suponemos que sus pacientes obtienen siempre de su terapia— a condición constitutiva, sino que además lo habrá hecho de modo que estos pacientes puedan verse librados de las dificultades prácticas a las que todavía en un primer momento se veían sometidos en la terapia al objeto de obtener dicho rédito práctico.

Pero antes de abundar en una consideración más pormenorizada de estos dos logros resultantes del giro conceptual que Freud va a imprimir a su obra a partir de su concepción de la escena como fantasía desiderativa primordial, deberemos entrar a considerar de qué manera Freud ya ha ido ciertamente disponiendo las cosas en la terapia, antes de que dicho giro tenga lugar, de modo que sus pacientes, no obstante las dificultades con las que sin duda van a encontrarse a la hora de asumir en ella lo que tienen que asumir, hayan podido ir ya de algún modo efectivamente asumiéndolo, es decir, hayan podido ir asumiendo la doble ficción, conceptual y posiblemente positiva, que en un principio comportaba la primera teoría de la represión.

Y ésta es ciertamente la cuestión que nos pone ineludiblemente en presencia del singular formato de la situación o relación terapéutica que Freud ha venido desbrozando desde el principio, esa relación cuyo autor siempre ha considerado como el lugar crítico e ineludible donde pueden obtenerse sus descubrimientos y seguirse

sus tratamientos. Pues la cuestión, en efecto, según proponemos, es ésta: *que sólo será posible asumir en la terapia aquella doble ficción cuando el formato de la misma esté dispuesto de tal modo que pueda encubrirse o enmascararse, y así legitimarse, el modo mismo de llevar a cabo semejante asunción.* Y esto es precisamente lo que sostenemos que va a comenzar a ocurrir en la hipnosis, y luego ya de un modo mucho más refinado mediante la asociación libre, que no son, ambas, en efecto, según nuestra interpretación, sino la ceremonia pragmática comunicativa de semejante forma de encubrimiento de la asunción de dichas ficciones. Veamos.

5. LA HIPNOSIS, O EL SECRETO QUE NO PUEDE SER DESVELADO

5. Como vimos, en la hipnosis parecía tener lugar una suerte de disociación ampliadora cognoscitiva de la conciencia que permitía acceder al individuo a la evocación de secretos biográficos suyos resguardados para la conciencia cognoscitiva ordinaria, así como asumir instrucciones relativas a dichos secretos y orientadas a la prosecución de la vida consciente ordinaria, en la medida en que a su vez se suponía que se rebajaba o abandonaba la vigilancia cognoscitiva consciente ordinaria, y con ella la vigilancia moral, respecto de dichas evocaciones y asunciones. Y sólo bajo semejante estado, como también vimos, habían podido obtenerse al menos los primeros descubrimientos y efectuarse los primeros tratamientos de la «inicial teoría de la represión». Y asimismo se suponía, claro está, que semejante estado o trance en el que quedaba sumido el individuo sólo podía ser inducido y asistido por el saber experto del terapeuta, en cuanto que, en efecto, se supone que parte de su saber experto consiste precisamente en inducir dicho trance y asistirlo.

Pues bien, lo que aquí sostenemos es esto: que el presunto experto carece en realidad de todo saber experto a este respecto, *salvo, precisamente, el de brindar la cobertura —dialógica o comunicativa— para que, so pretexto de la misma, es decir, so pretexto de*

su presunto saber experto, el individuo pueda llegar a *fingir, incluso ante sí mismo*, semejante desdoblamiento o disociación ampliadora cognoscitiva de su conciencia, y de ese modo pueda acceder a aquellas evocaciones a las que puede que le interese pragmáticamente acceder pero que no puede aceptar bajo el imperativo de su conciencia moral ordinaria, y asimismo pueda asumir aquellas instrucciones o sugerencias relativas a dichas evocaciones que no menos le puede interesar pragmáticamente asumir pero que tampoco puede aceptar bajo el mandato de dicha conciencia moral.

Se trata, pues, de un *sutil juego pragmático dialógico o comunicativo*, que por tanto incluye, junto a sus *funciones «representativas»* —de los contenidos evocados, sugeridos y asumidos—, sus *sutiles funciones «expresivas»* y *«apelativas» mutuas*, funciones todas ellas, en efecto, *«sutiles»*, en cuanto que *encubiertas*, y sólo de *este modo cursadas*, bajo la cobertura del presunto saber experto del terapeuta. Dicho juego por tanto no consiste sino en un *fingimiento o disimulo (incluso respecto de sí mismo) mutuamente compartido* mediante el que ambos sujetos pueden, cada uno a su modo, *encubrir y por ello legitimar el modo mismo de conseguir aquello que están consiguiendo y sólo de este modo efectivamente conseguirlo*.

La hipnosis, a fin de cuentas, como ya sabía Freud siquiera después de su visita a Nancy —y seguramente ya a partir de su anterior relación con Charcot—, no consiste más que en *«sugestión»*. Y una *«sugestión»*, en efecto, no es más que una *indicación o sugerencia tentativa velada*. De lo que se trata es de *sugerir o dar a entender tentativamente algo, a la vez que se vela o enmascara el hecho mismo de que se está dando a entender*. De este modo, esa presunta disociación ampliadora de la conciencia que se supone que tiene lugar en la hipnosis, siempre bajo la cobertura de asistencia presuntamente experta del terapeuta, no es sino el modo de velar o enmascarar, so pretexto de dicha cobertura, las acciones

mismas de estar sugiriendo o dando a entender y en su caso aceptando o asumiendo ciertos contenidos; acciones que en efecto están teniendo lugar, y que sólo pueden tener lugar de semejante modo velado o encubierto. La hipnosis es por tanto, ciertamente, una impostura moral compartida, un genuino acto de «*mala fe*» (en el sentido sartreano⁹) mutuamente compartido por el paciente y el terapeuta, que sólo puede funcionar so pretexto o bajo la cobertura presuntamente experta brindada por el terapeuta. Sólo bajo semejante situación, entonces, el individuo se podrá permitir ir evocando contenidos biográficos suyos resguardados debido a su carácter conflictivo moralmente irresuelto, y asimismo ir asumiendo, respecto del contenido de dichas evocaciones, las interpretaciones y consejos que el presunto experto pueda irle por su parte sugiriendo. Y ello de tal modo, se diría, que aquel individuo pueda llegar a quedar *absuelto*, de un modo presuntamente cognoscitivo experto, o sea merced a las interpretaciones y sugerencias presuntamente expertas, de aquello que él mismo no ha sido ni es capaz hasta el momento por su parte de tener moralmente *resuelto*.

Se comprende entonces que este juego pueda llevarse hasta el punto en el que en efecto suponemos que Freud lo ha ido llevando, es decir, hasta el punto de que el individuo pueda llegar a asumir una posible falsedad biográfica positiva cuya interpretación, una vez asumida, le va a proporcionar unos muy determinados réditos prácticos, o en todo caso hasta el punto de asumir dicha interpretación también a partir de la posible existencia real de aquel

⁹ En el sentido, en efecto, de la idea de «*mala fe*» que como es sabido Sartre analizó, entre otros lugares de su obra, muy especialmente en *El Ser y la Nada* (J.P. Sartre, 1943), en términos de aquella conducta que finge esconder y de este modo busca eludir su responsabilidad a la postre ineludible. Pero lo que nuestra tesis contempla es que la hipnosis es un acto de mala fe *dialógico*, es decir, *mutuamente compartido*, que sólo puede funcionar por tanto bajo la cobertura, compartida por ambos partícipes en el juego, de un presunto saber experto por parte de uno de ellos en el arte de inducir y asistir el presunto estado hipnótico.

episodio biográfico. Pues lo que ocurre en efecto en el seno de la situación terapéutica que Freud ha ido construyendo es esto: se trata de que el analizado, siempre bajo la cobertura «*apelativa*» presuntamente experta brindada por el analista, pueda ir evocando aquellos (supuestos) episodios biográficos suyos cuya «*expresión*» tiene la *sutil función «apelativa»* de instar a que *su significado* vaya siendo *interpretado y engarzado*, por parte del experto, en el seno de *un determinado hilo argumental biográfico general de sentido*, hilo argumental éste cuyo sentido es el que acabará —*circularmente*— *desembocando y a su vez siendo explicado* por la supuesta escena primera traumática de la seducción/corrupción, una presunta escena ésta cuya *existencia y significado* acabará ciertamente *sugiriendo el experto y asumiendo por su parte el paciente*, puesto que lo que de ella importa, más allá de su posible existencia real, que en todo caso el paciente debe asumir, es el *hilo argumental general biográfico de sentido que circularmente ella proporciona a la vez que en ella desemboca*. De este modo, con la asunción por parte del analizado de la existencia y del significado biográfico de semejante escena, haya ésta ocurrido o no realmente, éste habrá asumido que todos sus episodios biográficos moralmente valiosos o significativos ulteriores a la presunta evocación traumática de la misma no constituyen sino una cadena fatal de sustituciones aparentes o engañosas en cuanto que moralmente significativas o valiosas de aquel supuesto deseo vivido en la infancia y luego reprimido al ser evocado. Y es justamente dicha asunción la que acabará permitiendo al analizado dar por fin cauce práctico en su vida al que hemos de suponer que constituía a fin de cuentas su secreto último y mejor guardado, ese secreto en efecto que todavía él no ha sido capaz de resolver por su cuenta y del que busca quedar absuelto en el análisis, que no es sino el de confirmar o reforzar su tendencia a quedar eximido de todo posible sentido de responsabilidad moral respecto de su propia vida a la vista de la devaluación moral del

sentido último y global de la misma que se supone que ha descubierto en el análisis.

Ello quiere decir, naturalmente, que no existe en realidad aquel supuesto desdoblamiento o disociación o desnivel cognoscitivos entre la presunta conciencia ampliada y la no menos presuntamente abandonada conciencia cognoscitiva vigilante, *salvo* precisamente el impostado o fingido en la ceremonia hipnótica (sugestiva) al objeto de obtener sus réditos prácticos, y que asimismo no existe en modo alguno la escisión o la fisura entre los planos consciente e inconsciente, así como toda la dinámica genética de represión sustituida engañosa que presuntamente se da entre ambos planos, *salvo* la meramente contemplada en la teoría al objeto de legitimar teóricamente la impostura que tiene lugar en la práctica¹⁰.

Ahora bien, sin duda todavía podría argüirse que, aun cuando éste pudiera ser el caso de la hipnosis, Freud acabó en todo caso abandonando esta técnica y sustituyéndola por la de la asociación libre, y que es precisamente por medio de esta nueva técnica como fue llegando al descubrimiento y al tratamiento de aquella primera escena y del significado biográfico que ella comporta. Y, sin embargo, la cuestión es que la asociación libre, lejos de suponer, tal y como Freud nos la presenta, ninguna sustitución alternativa de la hipnosis, consiste por el contrario, cuando la sabemos ver precisamente a la luz de nuestra propia concepción de la hipnosis, en la

¹⁰ En este sentido, ciertamente, el «descubrimiento del inconsciente», que como se sabe Ellenberger pudo remitir, en su trabajo clásico al respecto (H.F. Ellenberger, 1970), a la tradición de los hipnotizadores y mesmeristas, no hubiera sido sino el descubrimiento de la posibilidad práctica de fingir la escisión entre la conciencia y la inconsciencia en aquellas ceremonias dialógicas de «mala fe mutuamente compartida» en las que desde siempre han venido a consistir todas las experiencias de tipo mesmérico o hipnótico, y ello ya desde luego a partir del propio Mesmer. A este respecto me permito remitirme al siguiente trabajo, escrito por mí en colaboración con Ernesto Quiroga: «A propósito de Mesmer y la hipnosis: la distinción entre ceremonias abiertas y ceremonias cerradas» (J.B. Fuentes y E. Quiroga, 1998).

forma más sutil posible de refinar y depurar el secreto que ya guardaba la técnica hipnótica misma, y ello al objeto de seguir consiguiendo lo que por medio de dicha técnica ya inicialmente se conseguía, y del modo encubierto como se conseguía, pero a la vez prescindiendo, como se prescinde de las impurezas residuales, de las rémoras o limitaciones prácticas que todavía la vieja técnica tenía.

Pues, en efecto, la cuestión es ésta: Como hemos dicho, no existe en realidad ningún desnivel entre la presunta conciencia ampliada y la conciencia intelectual ordinaria vigilante no menos presuntamente abandonada, salvo el fingido o impostado en la hipnosis. Pues bien, lo que se consigue mediante la asociación libre es preservar dicho desnivel impostado, o la impostura de dicho desnivel, pero ahora de un modo depurado, de modo que se pueda prescindir, y de ahí sus ventajas prácticas, de las dificultades intelectuales y por ello morales que los individuos todavía podían experimentar al fingir precisamente bajo hipnosis dicho desnivel. Este desnivel impostado, en efecto, se sigue manteniendo en la asociación libre, pero ya, como digo, de un modo depurado en la medida en que ahora adopta la forma del desnivel cognoscitivo que se supone que se sigue dando entre las expresiones y asociaciones libres que el individuo va expresando, que en cuanto que meras tentativas expresivas de las que se supone que él no es intelectualmente responsable (puesto que son «libres») le libran de toda responsabilidad intelectual y por ello moral sobre las mismas, y el nivel de la interpretación presuntamente experta de dichas expresiones y asociaciones que va haciendo el experto, el cual asume ahora, en cuanto que presunto experto, la completa responsabilidad intelectual sobre dichas interpretaciones. La impostura, o el fingimiento mutuamente compartido, consiste ahora en la asunción, asimismo mutuamente compartida, de que sigue habiendo un desnivel cognoscitivo o intelectual, pero ahora ya no en el seno de la propia conciencia disociada del analizado por efecto de la

hipnosis, sino entre sus meras tentativas expresivas, de las que se supone que es intelectual y por ello moralmente irresponsable, y el supuesto saber experto del terapeuta, que es el que ahora asume toda la responsabilidad intelectual de la conducción e interpretación de dichas tentativas, con lo cual ahora el sujeto analizado ya puede ciertamente librarse de los posibles escrúpulos intelectuales y por ello morales que aún le podrían acometer bajo el fingimiento de la supuesta disociación ampliadora de su propia conciencia en la hipnosis¹¹.

Naturalmente, dichas tentativas expresivas no son tan «libres» como parecen, pero no ya precisamente por la razón que Freud nos dará, esto es, porque por debajo de ellas subyazcan unos genuinos significados ocultos que sólo el analista podrá interpretar y desvelar, sino precisamente porque, de nuevo, su sutil función apelativa sigue siendo la de instar al supuesto experto a urdir y brindar aquella supuesta interpretación experta de las mismas que las acaben engarzando en el hilo general de sentido cuya asunción por parte del analizado le acabe por proporcionar los réditos prácticos que le importa alcanzar; pero esta vez con la ventaja añadida, como decíamos, de que, al ser el presunto experto el que ahora asume toda la responsabilidad intelectual de la interpretación y el consejo, el analizado queda librado de los escrúpulos intelectuales y por ello

¹¹ Así mostraba Freud, en efecto, en su último trabajo inconcluso (escrito en 1938 y publicado en 1940) el «pacto» terapéutico que se establece entre el analista y «su aliado», justamente en el momento de introducir la presentación de la técnica de la asociación libre como «*regla fundamental del análisis*»: «Concertamos un pacto con nuestro aliado. El yo enfermo nos promete la más completa sinceridad, es decir, promete poner a nuestra disposición todo el material que le suministra su autopercepción; por nuestra parte, le aseguramos la más estricta discreción y ponemos a su servicio nuestra experiencia en la interpretación del material influido por el inconsciente. *Nuestro saber ha de compensar su ignorancia, ha de restituir a su yo la hegemonía sobre las provincias perdidas de su vida psíquica. En este pacto consiste la situación analítica (sub. mío)*» (S. Freud, *Compendio de psicoanálisis*, Vol. III de las *Obras Completas*, p. 3396 de la cuarta edición en español de Biblioteca Nueva de 1981).

morales que aún podría ocasionarle el fingimiento de la disociación ampliada de su propia conciencia que tenía lugar en la hipnosis. La impostura, así pues, se ha mantenido, y ahora como decíamos de un modo depurado, en cuanto que ha sido *desplazada* desde el supuesto desnivel cognoscitivo entre la conciencia ampliada y el abandono de la conciencia vigilante del analizado que se fingía en la hipnosis, desnivel que ya requería de la presunta asistencia experta del terapeuta, al no menos supuesto desnivel cognoscitivo que ahora ambos partícipes del juego asumen que se da entre las expresiones supuestamente irresponsables del analizado y el presunto saber experto responsable del terapeuta.

Y se comprende entonces que sea de la mano de la nueva técnica de la asociación libre como el análisis nos pueda conducir a esa situación crítica terapéutica que es la neurosis regresiva de transferencia, cuya resolución nos pone ya, como decíamos, en el umbral mismo del término del análisis. Según la propia interpretación freudiana de dicha situación, como es sabido, el individuo que entra en el momento terapéutico de la neurosis de transferencia se encuentra *a punto* de desvelar y confesar la carga traumática y el contenido ideativo últimos de toda la neurosis que le embarga, pero de modo que esto sólo puede llegar a hacerlo comenzando por descargar y transferir aquella carga y dicho contenido en la figura misma del terapeuta bajo la forma de una especie de microedición comprimida y explosiva de dicha carga y de aquel contenido que adopta la forma de una crisis emocional comunicativa ambivalente de acercamiento y alejamiento respecto del terapeuta. Y se entiende que dicha transferencia sólo puede tener lugar ante la figura del terapeuta en cuanto éste representa una figura de autoridad no ya sólo intelectual sino también afectivo-moral, y ello debido a que el contenido último de dicho trauma (de dicho conflicto moral último irresuelto) tenía en efecto que ver con una figura de autoridad afectivo-moral básica, en cuanto

que familiar, que constituye al sujeto (la figura de aquel que abusó de él en su infancia).

Una vez más podemos ciertamente comprobar que Freud está sin duda registrando e incidiendo en un momento terapéutico crítico, pero que a la vez lo está deformando y encubriendo en la teoría al objeto de legitimar y dar teóricamente curso a lo que de hecho está ocurriendo en la práctica. Pues según nuestra interpretación, en efecto, lo que estaría ocurriendo en la denominada «neurosis de transferencia» sería esto: sin duda el individuo se encuentra «a punto», pero a punto de asumir (incluso de asumir que ha sido él mismo quien lo ha evocado), bien la existencia de una escena que puede no haber ocurrido, o en todo caso un significado de dicha escena que, también si hubiera ocurrido, es en todo caso el significado que le va a sugerir (sugestivamente) el terapeuta, ese significado que, una vez asumido por parte del analizado, tan buenos réditos prácticos va a proporcionarle. Se comprende entonces que dicho sujeto necesite todavía *un último acto de confianza* en la autoridad intelectual interpretativa del terapeuta, un último acto que en efecto *culmine* la confianza que hasta el momento *ha venido fingiendo* (incluso ante sí mismo) que depositaba en su presunto saber interpretativo experto en el curso de la asociación libre —por tanto un último acto de la misma mala fe que hasta ahora ha venido ejerciendo a lo largo de toda la terapia precedente. Y se comprende por tanto que este último y culminante acto de mala fe no pueda sino cursar mediante la explosión de una nueva y acusada relación emocional comunicativa característicamente ambivalente ante el terapeuta —en parte de alejamiento y en parte de aproximación—. Pues lo que dicha ambivalencia está en efecto poniendo en juego o manifestando, a nuestro juicio, no es sino la tensión última, de índole moral, entre sus últimos restos de resistencia intelectual a dar por buena la asunción de esa ficción última que le está a punto de sugerir (sugestivamente) el terapeuta, y con

ello y por lo mismo a dar por buena la ficción moral misma en la que hasta el momento ha venido consistiendo toda la terapia, y su fuerte tendencia psicológica a entregarse por fin a la asunción de semejante última ficción y con ella a toda la ficción terapéutica que hasta ella ha conducido, debido sin duda a los buenos réditos prácticos que todo ello va a proporcionarle. Y dicha tensión sólo podrá entonces ser resuelta cuando el individuo, de nuevo y por último, vuelva a fingir (incluso ante sí mismo) una entrega emocional (afectivo-moral) final al terapeuta como cobertura de su no menos fingida confianza última en la competencia intelectual interpretativa de éste.

Ahora bien, lo cierto es que, como ya hemos apuntado, no obstante el refinamiento al que Freud ha ido sometiendo el formato esencialmente sugestivo de su terapia, la asunción de las ficciones que sus pacientes debían todavía llevar a cabo en la misma no dejaba de comportar ciertas dificultades prácticas muy determinadas, ligadas como hemos visto a la dependencia ocasional que todavía su primera teoría de la represión mantenía con los posibles casos de abuso sexual real, que son aquéllas de las que precisamente Freud va a poder desprenderse mediante la concepción de la escena de la seducción como fantasía desiderativa primordial. Veámoslo.

6. LOS DOS LÍMITES PRÁCTICOS DE LA PRIMERA TEORÍA DE LA REPRESIÓN Y SU SUPERACIÓN MEDIANTE LA CONCEPCIÓN DE LA ESCENA DE LA SEDUCCIÓN COMO FANTASÍA DESIDERATIVA PRIMORDIAL

6. Como venimos apuntando, la primera teoría freudiana de la represión, debido a su dependencia ocasional de los posibles casos reales de abuso sexual infantil, se veía todavía sometida, no obstante el refinamiento al que ha sido llevado el formato sugestivo de la terapia, a ciertos límites prácticos de los que Freud sólo podrá desprenderse una vez que llegue a concebir la escena de la seducción como una fantasía desiderativa primordial. Pues bien, queremos ahora calibrar con mayor precisión cuál era la índole de dichos límites al objeto de poder apreciar asimismo en qué sentido Freud ha logrado librarse de ellos mediante su nueva concepción.

Y para ello hemos de comenzar por reparar en lo siguiente. Se trata en efecto de advertir que lo que desde el principio y en todo momento a Freud le ha importado no es sino salvaguardar una muy especial concepción de la relación intencional desiderativa humana, a saber, la que busca ver dicha relación como una relación *quebrada* entre su intención desiderativa y su contenido de objeto en la medida en que dicho contenido de objeto, en cuanto que humano, no puede dejar de tener precisamente un formato normativo (moral). A tal objeto, en efecto, Freud ha comenzado por disponer las cosas de modo que, por un lado, se deba suponer la existencia de un deseo sexual infantil puro, o sea anterior a su propia

conformación normativa moral que por lo mismo deberá suponerse ulterior a dicho deseo, y por otro lado se deba contar con un contenido de objeto de dicho deseo que, debido a su pertenencia a la forma normativa moral familiar, que se supone que acabará conformándolo ulteriormente, no pueda sino acabar reprimiéndolo. Pero ello ha requerido a su vez, como hemos visto, tratar a la conformación normativa moral de la afectividad desiderativa humana de un modo muy particular: eludiendo toda posible consideración general de su forma familiar positiva de conformación y ateniéndose sólo al aspecto o al costado negativo que acabará resultando de la misma, que sin duda es el tabú del incesto.

Pero entonces hemos de advertir que lo que en realidad Freud ha hecho no es sino establecer una mera *relación tautológica negativa* (puramente indeterminada) entre el supuesto de un deseo sexual infantil puro y el costado negativo de la forma normativa moral familiar de conformación supuestamente ulterior de dicho deseo: Freud ha traído en efecto a colación el supuesto de un deseo sexual infantil puro de un modo meramente *ad hoc* (circular), es decir, *pensado tan sólo al efecto* de que pueda ser *contradicho* (reprimido) por el costado negativo de su forma normativa moral familiar de conformación supuestamente ulterior; o bien ha traído a colación tan sólo el costado negativo de dicha forma normativa moral de conformación de un modo meramente *ad hoc* (circular), o sea *tan sólo pensado al efecto* de que pueda *contradecir* (reprimir) ulteriormente aquel supuesto deseo infantil puro.

Y si Freud ha podido construir semejante tautología negativa ello ha sido posible en la medida en que en efecto ha eludido, como ya decíamos, toda posible consideración de la forma *positiva* de conformación normativa moral de la afectividad desiderativa *en general*. Sólo mediante semejante elusión, en efecto, Freud ha podido, por un lado, asumir el *supuesto gratuito* de un deseo sexual infantil puro —gratuito, en efecto, en cuanto que resultante de

Los dos límites prácticos de la primera teoría de la represión y su superación...

dicha elusión—, y por otro abstraer o desprender de aquella conformación *tan sólo* su costado negativo, para luego poder *cruzar oblicuamente* ambos aspectos, de modo que de dicho cruce no pueda sino resultar una *relación tautológico-negativa* entre ellos, que es en la que consiste justamente la idea de represión. Así pues, la idea misma de represión (que constituye sin duda el núcleo de toda su obra), mediante la que podrá pensar de un modo quebrado (contradictorio) la relación entre la intencionalidad desiderativa humana y su contenido de objeto en cuanto que dotado de un formato moral, no es sino el resultado de semejante modo *elusivo y abstracto-negativo* de construcción, que es el que ha permitido la construcción *oblicua cruzada* de la *tautología negativa* a la que en efecto dicha idea se reduce.

Pues, ciertamente, como ya apuntábamos, cualquier consideración efectiva de la conformación normativa moral *positiva* de la afectividad desiderativa *en general* ya nos hubiera hecho inviable el supuesto de cualquier clase de afectividad desiderativa infantil pura, puesto que ésta se encuentra desde su raíz ya conformándose normativamente, y ciertamente mediante su forma normativa moral familiar, a la vez que nos exigiría entender el tabú del incesto como lo que es, o sea como el corolario negativo de la que acabará siendo la conformación normativa moral familiar positiva de la afectividad sexual en particular. Desde semejante consideración, entonces, como decíamos, los posibles casos de abuso sexual infantil por parte de algún mayor de su entorno familiar (que empíricamente no se pueden ciertamente descartar) ya no podrán ser vistos en modo alguno como ocasionadores de un supuesto deseo infantil puro, que sencillamente no existe, sino tan sólo como interrupciones (más o menos violentas, sin duda) de la conformación normativa moral familiar positiva ya en curso de una afectividad no precisamente sexual. Y por lo mismo, como también señalábamos, cualquier posible evocación adulta de dichos posibles abusos sólo

supondría un desgarramiento de la urdimbre afectivo-moral ya conformada por la propia forma normativa moral familiar, y asimismo los nuevos episodios biográficos adultos susceptibles de ser eróticamente cargados y dotados de significado moral siempre podrían ser vistos como ocasiones para restaurar dicha urdimbre y para restañar dicho desgarramiento.

Así pues, como decíamos, lo que desde el principio la obra freudiana ha estado siempre de algún modo buscando salvaguardar es esta concepción quebrada de la relación entre la intencionalidad desiderativa humana y su contenido de objeto en cuanto que contenido dotado de un formato valioso moral. Se trataba en efecto de salvaguardar la idea de represión (moral) al objeto de poder hacer valer lo que dicha idea a su vez comporta, o sea la idea de sustitución engañosa moral de lo reprimido. Éste ha sido siempre, en efecto, y no otro, el *hilo conductor* que ha guiado el desarrollo de dicha obra, y ello debido sin duda a los efectos prácticos que semejante concepción quebrada comporta por lo que toca a la devaluación de la vida moral del paciente. Pues la idea de «sustitución moral engañosa» (y en cuanto que moral) de lo reprimido no consiste sino en la mera *propagación, asimismo tautológico-negativa indeterminada*, de la inicial tautología negativa indeterminada mediante la que ya ha sido concebida de entrada la idea de represión: los valores morales (ulteriores a la supuesta represión) sólo podrán ser vistos, en efecto, como sustitutos engañosos de lo supuestamente reprimido en la represión en la medida en que ya hemos comenzado por entender a su matriz (familiar) como supuesta represión de un supuesto deseo anterior a la misma. La idea de «sustitución (moral) engañosa» no es pues sino el modo, asimismo circular-negativo, de seguir pensando la idea inicialmente negativo-circular de represión: pues *todo lo que se nos está en realidad diciendo del valor (moral) no es sino que es lo que sustituye engañosamente al deseo (reprimido), del cual a su vez todo lo*

Los dos límites prácticos de la primera teoría de la represión y su superación...

*que se está diciendo no es sino que es lo que (una vez reprimido) queda sustituido engañosamente por el valor, con lo cual, repárese, ni se está diciendo en realidad nada, positivo y formal, del que pueda ser en cada caso el contenido de objeto o la figura de cada valor —justamente esto es lo que se está eludiendo—, ni se está asimismo diciendo —puesto que esto también se está eludiendo— nada efectivo del deseo mismo, o sea del modo como en cada caso éste pueda quedar intencionalmente prendido de la figura de cada valor. Pero es esta idea, de suyo gratuita por circular, de la sustitución moral engañosa la que sin duda comporta la mencionada devaluación del valor moral de la vida que importa salvaguardar por sus efectos prácticos. Pues dicha idea implica en efecto entender los valores morales (ulteriores a la supuesta represión) como una suerte de meras envolturas o revestimientos externos a los que quedaría sustitutiva y engañosamente adherido el supuesto deseo reprimido (quebrado), y no ya como lo que sin embargo son, o sea como genuinos valores que valen por sí mismos y a los que por lo mismo queda inmediatamente prendida la intencionalidad desiderativa como genuina *estimación*, que desea o *quiere* aquello que *aprecia* y en cuanto que lo aprecia en lo que *vale*.*

Ahora bien, la cuestión es que esta concepción quebrada de la intencionalidad estimativa humana ha sido todavía *construida* por Freud durante la primera etapa de su obra de un modo particularmente *trabado* o *enredado*. Y ello ha sido así debido al hecho de que si bien por un lado dicha concepción ya era desde el principio conceptualmente independiente de los posibles casos de abuso sexual infantil, Freud no ha dejado sin embargo en un primer momento de contar con dichos casos como ocasión para elaborar a partir de ellos aquella construcción.

Dicha concepción era ya desde el principio, como decimos, *conceptualmente independiente* de dichos casos de abuso porque, *por su contenido y su formato conceptuales* —la idea tautológico-nega-

tiva de represión—, es en efecto enteramente ajena o extraña a lo que podemos reconocer que de hecho ocurre en dichos posibles casos reales —precisamente desde una consideración general de la conformación normativa positiva de la afectividad, que es la consideración que Freud ha eludido para poder construir la tautología negativa a la que se reduce dicho contenido conceptual. Y sin embargo, en un primer momento Freud ha podido todavía ver en dichos posibles episodios reales *una ocasión* para poder comenzar a desplegar *a partir de ellos* la construcción de su concepción: una ocasión, en efecto, como hemos visto, para poder comenzar a suponer la existencia de un deseo sexual infantil puro, que sería el que hubiera quedado activado y satisfecho con ocasión de dichos abusos, y asimismo el que, debido a que éstos han sido en efecto causados por la conducta de un mayor del entorno familiar, puede ser traído a colación al efecto de poder concebir dicho supuesto deseo como necesariamente destinado a ser contradicho (reprimido) por el corolario negativo de la forma normativa familiar que se acepta (pero sin entrar a analizarla en recto y positivamente) que acabará conformando la afectividad sexual madura del sujeto.

Y es este peculiar enredo constructivo el que acabará trayendo consigo inevitablemente ciertos límites prácticos en la terapia de los que Freud sólo se acabará desprendiendo definitivamente cuando llegue a desembarazarse de dicho enredo mediante su nueva concepción de la escena como fantasía desiderativa primordial. Y estos límites son precisamente dos.

Por lo que respecta al primero: la cuestión es que la primera concepción freudiana todavía exige, debido a su vinculación constructiva ocasional con los posibles episodios reales de abuso, que los pacientes deban en cualquier caso asumir en la terapia la existencia real de la escena de dicho abuso como ocasión para poder asumir con ello el significado (represivo sustitutivo) que se quiere que dicho abuso tenga, y ello tanto cuando dichos abusos hubieran

ocurrido como cuando no hubiera sido así. Así pues, en el caso —perfectamente posible, y aún más, hemos de suponer que cada vez más probable según iba aumentando el volumen de los pacientes freudianos— de que dichos abusos no hubieran tenido lugar, el paciente debía asumir una falsedad biográfica positiva como ocasión para poder asumir con ella el significado de dichos abusos, que era lo que en todo caso era preciso asumir para que funcionara el análisis; y en el caso —posible, sin duda, aunque cada vez menos probable— de que dichos abusos hubieran podido existir, el paciente debía asumir un significado suyo que en realidad les era extraño y que en modo alguno se seguía de los mismos. En ambas situaciones, pues, los pacientes se veían llevados a tener que asumir o bien una *ficción biográfica positiva* para poder asumir con ella su presunto significado, o bien una *ficción conceptual* relativa a dicho significado que resultaba ajena a dichos casos y que por ello no se derivaba de los mismos. Se comprende por tanto que, no obstante el formato sugestivo máximamente depurado al que Freud ha ido conduciendo la terapia, cuya función es precisamente facilitar la asunción sugestiva de semejantes ficciones, cada vez fueran más abundantes por parte de los pacientes las reticencias, resistencias o escrúpulos, de orden de entada cognoscitivo y en consecuencia moral, a la hora de tener que asumir semejantes ficciones. Son estas resistencias o reticencias con las que sin duda Freud fue encontrándose cada vez con mayor frecuencia e intensidad en la terapia, y son éstas por tanto las que le van a llevar a reconducir su concepción de las cosas de modo que pueda por fin librarse de ellas.

Y por lo que respecta al segundo de dichos límites, la cuestión es que, en la medida en que tanto la represión como el trauma afectivo-moral que ella comporta, siguen dependiendo, según la concepción que de ellos se tiene, de la supuesta existencia real de un *episodio* de abuso (o de una acumulación de dichos episodios), el efecto de devaluación de la vida moral que dicho episodio pueda

tener no dejará de tener a la postre un alcance y un sentido meramente contingentes o accidentales. De entrada, desde luego, no todos los individuos, sino *sólo* los que hubieran padecido aquel supuesto episodio, se verán sometidos a la dinámica (neurótica) de represión moral sustituida moralmente de modo engañoso que se supone que aquel episodio desencadena, y por tanto a la consecuente devaluación moral de sentido de sus vidas que dicha sustitución moral engañoso acarrea. Pero también para los individuos que hubieran padecido aquel episodio, la devaluación del sentido moral de sus vidas que dicha sustitución moral engañoso comporta no puede dejar de tener, como decíamos, más que un alcance y sentido meramente *accidentales*, y *todavía no constitutivos*. De aquí, en efecto, que hasta el momento, al referirnos al efecto de devaluación moral de la primera terapia freudiana, hayamos venido hablando *sólo* de la función de *colaborar a la erosión* del sentido moral de la responsabilidad y de *colaborar a reforzar* la tendencia a quedar eximido de dicho sentido de la responsabilidad, pero *no* todavía a la función de *erradicar constitutivamente* dicho sentido de la responsabilidad, que es la función que *sólo* podrá tener lugar cuando Freud reconduzca su concepción de las cosas del modo como acabará haciéndolo.

Y dicha reconducción va a tener lugar, en efecto, desde el momento en que Freud pase a considerar que la escena de marras, lejos de haber sido un episodio real de la vida de sus pacientes, y por tanto ahora ya con entera independencia de los posibles episodios reales de abuso sexual infantil, consiste en otra cosa: en una fantasía desiderativa originaria o primordial, y por tanto constitutivamente impresa en la mente infantil de todo ser humano.

Semejante giro conceptual supone desde luego una maniobra ciertamente sagaz. Pues la idea de una fantasía desiderativa impresa en la mente infantil de todo ser humano que toma constitutivamente por objeto a alguna figura de su entorno familiar implica

Los dos límites prácticos de la primera teoría de la represión y su superación...

que la forma normativa básica de la familia está asimismo constitutivamente impresa en la mente que toma como objeto de su deseo dicha figura. Dicha idea ha adoptado ahora, como se ve, un formato enteramente *apriorístico* —«hereditario» o «disposicional», nos dirá Freud—, el formato (como luego veremos con más detalle) de un *apriorismo ocasional*. Y es mediante semejante formato *apriorístico* como Freud se va a permitir no sólo *salvaguardar* la tautología negativa en la que desde el principio consistía su idea de represión junto con la idea de sustitución engañosa que dicha idea comporta, sino además *resguardar* estas ideas de toda posible dependencia ocasional de los posibles casos reales de abuso sexual infantil a la vez que conferirles una condición o alcance *constitutivos* de la vida anímico-moral o estimativa humana. De este modo Freud va a poder ahora pasar a considerar *todos* los posibles episodios *positivos* de *toda* vida humana posible *precisamente* como *acontecimientos ocasionales* —«accidentales», nos dirá Freud— respecto de *una estructura* (dinámica) que se supone que se impone de un modo inexorablemente *constitutivo* en cuanto que *apriorístico* —«hereditario», nos dirá Freud— sobre dicha vida, a saber, la de la inexorable represión moral constitutiva de lo deseado en la escena fantaseada constitutiva, así como la de las no menos inexorables sustituciones morales engañosas constitutivas de aquel deseo —y ahora sin que haya tenido en absoluto que ocurrir el episodio de abuso sexual infantil.

Podemos comprender entonces inmediatamente las dos ventajas prácticas que conlleva la nueva concepción, que precisamente tienen que ver con los dos límites prácticos que todavía comportaba la primera. Desde el momento en que el objeto del deseo de la fantasía constitutiva no puede sino ser una figura de la forma o estructura normativa familiar que no menos constitutivamente está impresa en la mente deseante, y que por tanto *constituye dicho deseo reprimiéndolo*, este deseo ya no podrá nunca brotar o mani-

festarse *como tal* a la vida consciente, sino siempre forzosamente bajo el *disfraz* de sus manifestaciones sustitutivas morales engañosas —puesto que *como tal* ha quedado ahora definitivamente relegado al inconsciente. Pero ello quiere decir entonces, obsérvese, en primer lugar, que los pacientes freudianos ya no tendrán que esforzarse en el análisis por evocar o recordar el contenido de una escena que *como tal ya no pueden* recordar. Y supone asimismo que dichos pacientes tampoco tendrán que acceder *ya por sí mismos* al significado de dicha escena, puesto que éste sólo les podrá ser brindado (sugestivamente, sin duda, como veremos) por el experto que es en efecto el único que sabe de la condición constitutivamente reprimida y sustituida de dicha escena, debido a su condición de fantasía constitutiva, y por ello de su significado. Los pacientes freudianos ahora *ya no pueden* ni recordar aquel contenido como tal, ni acceder por sí mismos al secreto de su significado, con lo que habrán quedado justamente *liberados de tener que hacerlo*.

Pero también ahora el efecto que dicha escena, en cuanto que fantasía constitutiva, tendrá sobre sus ya inexorables sustitutos conscientes morales engañosos será precisamente el de una *devaluación constitutiva* de los mismos en cuanto que figuras morales conscientes. Ahora ya serán todos los posibles episodios biográficos positivos conscientemente vividos como dotados de valor o de significado moral los que pasarán a ser vistos como inexorables sustitutos engañosos ocasionales respecto del deseo fantaseado constitutivamente. A partir de ahora, ciertamente, puede decirse que vivir conscientemente cualesquiera significados morales consistirá en vivir inexorablemente sometido a la *burla o el engaño* que dichos significados comportan respecto del deseo fantaseado constitutivo para siempre relegado ya como tal al inconsciente. De este modo la devaluación del valor y del sentido morales de la vida habrá pasado a tener ahora ya ciertamente un alcance y un sentido constitutivos.

Los dos límites prácticos de la primera teoría de la represión y su superación...

Así pues, y en resolución, mediante su nueva concepción de la escena Freud va a lograr —por así decirlo, de un solo golpe— no sólo que sus pacientes se vean librados de tener que asumir una posible falsedad biográfica y en todo caso de tener que acceder por su cuenta al significado que se le supone a dicha escena, sino que asimismo habrá conseguido que la asunción de dicho significado, brindado ahora ya por el terapeuta, lleve consigo la asunción de la devaluación constitutiva del sentido moral de sus vidas.

Ahora bien, de lo dicho se deduce, y esto es de primera importancia, que a Freud *no* le han asistido en realidad ningún otro tipo de razones *más que las meramente prácticas* en el sentido indicado a la hora de haber llevado a cabo semejante reconducción conceptual de su concepción de la escena. Lo cual quiere decir algo tan significativo como lo siguiente: en primer lugar, que Freud *no va a poder disponer nunca de razones de orden teórico* (ni teóricas ni empíricas) para justificar su nueva concepción de la escena (como tampoco dispuso nunca de ellas a la hora de justificar la primera), y en segundo lugar que, precisamente por ello, Freud *no va a poder ser nunca mínimamente explícito y claro, sino siempre elusivo y ambiguo*, a la hora de dar cuenta de la manera que tiene de hacer valer en la terapia, de modo que sus pacientes lo asuman, el significado de dicha escena. Importa, por tanto, y mucho, que seamos capaces de detectar y apreciar esta doble incapacidad freudiana, para lo cual nos merecerá la pena detenernos un momento en considerar con algún cuidado un par de textos freudianos sumamente significativos a este respecto¹².

¹² Los textos de Freud poseen en general, como ahora vamos a ver al comentar dos de ellos, una singular condición semánticamente escurridiza ligada a su carácter constitutivamente ambiguo. Esta condición, unida al hecho de que Freud los ha ido sometiendo a continuas variaciones y retoques, hace que traer a colación cualquiera de ellos suponga en buena medida tener que remitirse a muchos otros de un modo casi indefinido. Por esta razón hemos optado, primero para no desbordar la escala a la que queremos ajustar este trabajo, pero tam-

7. Se trata en efecto de los siguientes: el pasaje de su *Autobiografía* en el que Freud nos da cuenta de su cambio de concepción y la célebre carta del 21 de septiembre de 1897 dirigida al que por el momento era su amigo más próximo e interlocutor intelectual privilegiado, Wilhem Fliess, que es en efecto el primer documento escrito del que disponemos en el que Freud ha dejado constancia por primera vez del mencionado cambio conceptual.

El pasaje de su *Autobiografía* al que me refiero es éste:

«Antes de adentrarme más en el estudio de la sexualidad infantil —nos dice— he de recordar un error, al que sucumbí durante algún tiempo, y que hubiese podido serme fatal. Bajo la presión del procedimiento técnico que entonces usaba, reproducían la mayoría de mis pacientes escenas de su infancia cuyo contenido era la corrupción sexual por un adulto [...]. Dando fe a estas comunicaciones de mis pacientes, supuse haber hallado en estos sucesos de corrupción sexual durante la infancia las fuentes de las neurosis posteriores [...]. No extrañaré que ante estas afirmaciones sonría irónicamente algún lector, tachándome de demasiado crédulo; pero he de hacer constar que esto sucedía en una época en la que imponía intencionadamente a mi juicio crítico una estrecha coerción para obligarme a permanecer imparcial ante las sorprendentes novedades que el naciente método psicoanalítico me iba descubriendo. Cuando luego me

bién para no entrar en el juego escurridizo y ambiguo de los propios textos freudianos, no hacer uso, salvo excepcionalmente, de las citas y los comentarios de dichos textos, y limitarnos más bien a apuntar o mencionar las referencias que en cada caso podamos considerar oportunas al hilo de nuestra propia argumentación. Ello supone ciertamente que el conocimiento de dichas referencias por parte del lector puede abundar en un mejor seguimiento y comprensión por su parte del sentido de nuestra argumentación. En todo caso, los dos textos que vamos a traer ahora a colación constituyen ciertamente las principales excepciones a las que antes nos referíamos.

vi forzado a reconocer que tales escenas de corrupción no habían sucedido realmente nunca, siendo tan sólo fantasías imaginadas por mis pacientes, a los que quizá se las había sugerido yo mismo, quedé perplejo por algún tiempo. Mi confianza en mi técnica y en los resultados de la misma recibió un duro golpe. Había llegado, en efecto, al conocimiento de tales escenas por un camino técnico que me parecía correcto, y su contenido se hallaba evidentemente relacionado con los síntomas de los que mi investigación había partido. Pero cuando logré reponerme de la primera impresión deduje en seguida de mi experiencia las conclusiones acertadas, o sea, la de que los síntomas neuróticos no se hallaban enlazados directamente a sucesos reales, sino a fantasías optativas y que para la neurosis era más importante la realidad psíquica que la material. Tampoco creo haber podido 'sugerir' a mis pacientes tales fantasías de corrupción. Fue este mi primer contacto con el complejo de Edipo, que después habría de adquirir tan extraordinaria importancia para el psicoanálisis, pero entonces no llegué a vislumbrarlo debajo de su fantástico disfraz»¹³.

Hay al menos dos aspectos, estrechamente relacionados, de este sintomático texto freudiano que nos importa destacar y comentar. Para detectarlos y poder analizarlos, tanto cada uno de ellos como su relación, es preciso que comencemos por realizar la siguiente consideración. En efecto, si la nueva concepción de la escena como fantasía constitutiva implica —como venimos por nuestra parte señalando y luego veremos que Freud ya tenía asumido en su carta a Fliess de 1897— que el individuo ya no puede recordarla nunca como tal, sino sólo bajo la forma de sus inevitables sustitutos cons-

¹³ S. Freud, *Autobiografía*, Vol. III de las *Obras Completas*, pp. 2776 y 2777 de la cuarta edición en español de Biblioteca Nueva de 1981.

cientes deformantes, y que por tanto tampoco podrá acceder, al menos por sí mismo, a su significado, entonces no habrá podido ser ciertamente el paciente quien haya podido descubrirla y acceder por su cuenta a su significado, sino que habrá tenido que ser el terapeuta, se supone que en el curso de la terapia, el autor de semejante descubrimiento y de su significación. Pero entonces nos debemos justamente formular estas dos preguntas, que tienen precisamente que ver con los dos aspectos que queremos destacar y comentar del anterior texto freudiano: en primer lugar, en efecto, debemos preguntarnos de qué modo, o sea *con qué razones*, el terapeuta ha podido llegar, se supone que en el seno de la terapia, a semejante descubrimiento y a su significación; y en segundo lugar nos hemos de preguntar asimismo de qué modo, o sea *en qué sentido*, el terapeuta puede estar haciendo valer en la terapia el significado de dicho descubrimiento de manera que sus pacientes puedan asumirlo como el secreto último de sus vidas.

Y, como ahora mismo vamos a ver, la cuestión es ésta: que a la primera de estas preguntas Freud *no podrá nunca responder*, puesto que carece por completo de razones para ello; razón por la cual precisamente a la segunda cuestión *tampoco podrá responder nunca de un modo mínimamente explícito y claro, sino siempre de un modo por fuerza elusivo y ambiguo*.

Por lo que respecta, en efecto, a la primera de estas cuestiones, podemos empezar por comprobar que Freud no nos ha dado en su texto en ningún momento las razones que pudieran explicar el cambio teórico introducido —la concepción de la escena como una fantasía desiderativa en vez de como un acontecimiento real—, sino que se ha limitado simplemente a constatarlo y a darlo por bueno, de suerte que sólo desde la asunción de lo acertado de dicho cambio puede retrospectivamente considerarse como errónea la primera concepción de la escena. En efecto, una vez que Freud nos ha dado cuenta, en la primera parte del pasaje, de esta primera con-

Los dos límites prácticos de la primera teoría de la represión y su superación...

cepción, a la que de entrada ya comienza por considerar como un «error», se supone que desde la asunción del carácter acertado de la segunda, se limita a decirnos: «*Cuando luego me vi forzado a reconocer que tales escenas de corrupción no habían sucedido realmente nunca, siendo tan sólo fantasías imaginadas por mis pacientes... (sub. mío)*», pero lo que no nos dice es por qué razones se vio forzado a asumir semejante reconocimiento, sino que se limita como digo a constatarlo y darlo por válido. Asimismo, pocas líneas después vuelve a decirnos: «*Pero cuando logré reponerme de la primera impresión, deduje en seguida de mi experiencia las conclusiones acertadas, o sea, la de que los síntomas neuróticos no se hallaban enlazados directamente a sucesos reales, sino a fantasías optativas... (sub. mío)*», pero lo que no nos dice, de nuevo, son las razones por las que «logró reponerse de esa primera impresión» y por las que por tanto pudo «deducir en seguida de su experiencia esas consecuencias acertadas», es decir, sigue sin explicarnos en absoluto en qué sentido dichas «conclusiones» son en efecto las acertadas o las válidas, sino que una vez más se limita a dar por supuesto que lo son.

Pero si Freud no nos ha dado en efecto razón alguna de dicho cambio es sencillamente porque, al menos en el orden *teórico* del discurso, *no puede, porque no las tiene*. Todo lo que en principio Freud podrá decirnos por lo que respecta a las razones del descubrimiento de la escena (y ello tanto, por cierto, por lo que se refiere a su primera versión como a la segunda) es que ha llegado a dicho descubrimiento a partir de los síntomas manifestados en la terapia al objeto de explicarlos o dar razón de ellos. Que es lo que hemos visto que hace cuando nos dice: «Había llegado, en efecto, al conocimiento de tales escenas —se refiere a su primera concepción de las mismas— por un camino técnico que me parecía correcto, y su contenido se hallaba evidentemente relacionado con los síntomas de los que mi investigación había partido (sub. mío)». El

contenido de la escena se encuentra sin duda «*relacionado*» con los síntomas (tanto en la primera como en la segunda versión), pero lo que Freud no nos dice es *de qué manera* se encuentran precisamente relacionados. Y no nos lo dice porque precisamente dicha relación es, desde el punto de vista metodológico o epistemológico, una relación meramente circular o tautológica, y por tanto pseudoexplicativa —que en realidad ha sido traída a colación *tan sólo* por las ventajas prácticas que ella comporta para los pacientes en el sentido que ya hemos indicado. Pues lo cierto es que Freud no ha procedido nunca partiendo de los síntomas para, a partir de ellos, conjeturar la hipótesis del contenido de la escena (tanto en su primera versión como luego en la segunda), de modo que a partir de dicha hipótesis se pueda, *además de* deducir los síntomas de los que partía, deducir o predecir *alguna clase más* de datos positivos relativos a dichos síntomas, como lo hubiese requerido una explicación verdaderamente hipotético-deductiva, y por tanto sintética, de los síntomas a partir de aquella hipótesis —es decir, una genuina explicación. Antes bien, la cuestión es que, desde el principio, ha sido el *significado* que *de entrada y por razones prácticas* ha querido atribuirse a los síntomas, o sea su concepción como sustitutos conscientes morales engañosos, y ello debido a los efectos prácticos devaluadores que dicha concepción comporta, el que sólo ha podido asegurarse a partir de la suposición del contenido de dicha escena como suposición meramente *ad hoc*, esto es, como una suposición que no tiene otro contenido o alcance (semánticos) más que el de servir de explicación circular o tautológica de ese significado de los síntomas que es el que precisamente desde el principio se ha querido asegurar. En otras palabras, la razón por la que la conjetura de la escena es puramente *ad hoc* —y ello tanto en la primera como en la segunda versión de la misma—, y por ello su presunta explicación de los síntomas es meramente *circular*, reside en que se ha acudido a dicha conjetura *tan sólo* a efectos de asegurar

Los dos límites prácticos de la primera teoría de la represión y su superación...

una muy determinada concepción o interpretación de los síntomas, la que los concibe como sustitutos morales engañosos respecto del contenido de dicha escena —debido a los efectos prácticos que dicha concepción trae consigo.

Pero si Freud ha carecido siempre de razones de orden teórico para haber puesto en juego sus concepciones de la escena, dado que tan sólo ha dispuesto para ello del tipo de razones prácticas a las que nos venimos refiriendo, debemos entonces preguntarnos por la segunda de las cuestiones a la que antes nos referíamos, es decir, por la manera como Freud ha podido hacer valer en la práctica de la terapia, de modo que sus pacientes puedan asumirlas, dichas concepciones que carecen de toda justificación teórica. Ya sabemos, desde luego, que el formato sugestivo de la terapia está diseñado, y precisamente en lo que tiene de sugestivo, al efecto de que los pacientes puedan asumir sugestivamente dichas concepciones que siempre son, de uno u otro modo, de índole ficticia. Pero aquello por lo que ahora nos estamos preguntando en particular, supuesto dicho formato sugestivo, es por la manera como Freud ha podido hacer valer en la terapia el significado de su nuevo descubrimiento de la escena como fantasía constitutiva una vez que, de acuerdo precisamente con su concepción, ni el paciente puede recordar dicha escena como tal ni por lo mismo puede acceder, al menos por sí mismo, a su significado. ¿De qué modo, en efecto, el paciente, que no puede recordar el contenido de la fantasía constitutiva como tal, ni por tanto acceder por sí mismo a su significado, habrá podido sin embargo y en todo caso hacerse precisamente con dicho significado y asumirlo en la terapia? Y ésta es la cuestión que nos lleva a considerar el segundo de los aspectos del pasaje citado que aquí queríamos destacar.

Pues bien, a este respecto hemos de reparar, en efecto, en la significativa *indeterminación o ambigüedad conceptuales* en las que Freud ha dejado la cuestión relativa a si ha sido él mismo o no quien

ha podido «sugerir» a sus pacientes el contenido de la escena, una vez que ya se cuenta con su condición de escena fantaseada. Por un lado, en efecto, Freud no parece haber dejado enteramente cerrada la puerta a la posibilidad de que haya sido él mismo quien hubiera podido sugerir el contenido de dicha escena a sus pacientes —así, en efecto, cuando nos dice: «...siendo tan sólo fantasías imaginadas por mis pacientes, a los que quizá se las había sugerido yo mismo... (sub. mío)»—; mas, por otro lado, pocas líneas después parece inclinarse, aunque tampoco terminantemente puesto que utiliza la expresión «creer», por la consideración de que no haya sido él quien hubiera sugerido semejante escena a sus pacientes —así cuando nos ha dicho: «tampoco *creo* haber podido ‘sugerir’ a mis pacientes tales fantasías de corrupción (sub. mío)»—. ¿A qué carta quedarnos entonces? ¿De qué modo, en efecto, supuesto que el paciente no puede recordar la escena fantaseada, ni por tanto acceder por sí mismo al descubrimiento de su significado, el terapeuta, que hemos de suponer que es quien ha descubierto en la terapia dicho significado, se lo habrá podido comunicar al paciente en la terapia de modo que éste pueda asumirlo?

A este respecto nos parece muy significativo el hecho, repárese, de que en la segunda alusión a la cuestión, en la que se nos dice que no cree que él les haya podido «sugerir» la escena a sus pacientes, Freud haya puesto la palabra «sugerir» precisamente entre comillas, cosa que no ha hecho en la primera alusión, como dando a entender que en todo caso dicha comunicación no ha podido tener lugar en el sentido de una sugestión o insinuación, es decir, en el sentido de dar algo a entender a la vez que se vela o encubre el hecho de que se está dando a entender dicha cosa. Se diría, en efecto, desde la voluntad de interpretar por nuestra parte con la mayor claridad posible un texto que de suyo es constitutivamente escurridizo por ambiguo, que lo que Freud nos está diciendo (aunque en realidad sólo nos lo está «dando a entender» en un sentido

precisamente sugestivo) es que, una vez descubierta por parte del terapeuta en el análisis la escena fantaseada, éste no se la comunica al paciente de un modo sugestivo o velado, de manera que deberíamos por nuestra parte entender que se la está comunicando de un modo franco o abierto, al objeto de hacerle definitivamente inteligible o comprensible su significado y con él el significado de toda su vida sintomática. Pero precisamente esto es lo que *tampoco puede resultar creíble* si es que, como hemos visto, dicho presunto descubrimiento, así como su condición de presunta explicación de la vida sintomática del paciente, no tiene justificación cognoscitiva alguna —debido a su carácter argumentalmente circular—, ni para el terapeuta ni para el propio paciente. La única manera, entonces, de que el terapeuta pueda comunicar al paciente, y de que éste pueda asumirlo, un significado de suyo cognoscitivamente injustificable para ambos habrá de ser justamente *la contraria* de la que Freud nos está diciendo (por eso justamente Freud sólo nos los está «dando a entender», pero no diciendo francamente), a saber, no ya de un modo franco o abierto, sino precisamente de un modo sugestivo, como se corresponde con el formato sugestivo del conjunto de la terapia: el terapeuta en efecto sólo podrá *dar veladamente a entender* al paciente, o sea de un modo sugestivo, y éste por su parte sólo podrá asumir sugestivamente, aquello que para ninguno de los dos puede resultar cognoscitivamente justificable.

Una vez más se trata, ciertamente, de que el paciente acepte quedar *sugestionado*, o sea de que acepte *persuadirse* de algo que en todo caso no puede cognoscitivamente aceptar. Un modo de sugestión éste que sabemos que ahora ya no cursa bajo la forma, todavía deficitaria por limitada, de la hipnosis clásica, sino dentro del formato terapéutico en el que a su vez ha tenido lugar la asociación libre, esto es, bajo la forma de ese pacto terapéutico por medio del cual el paciente ha asumido la completa entrega de su confianza intelectual en las interpretaciones expertas del terapeuta. Y dicha

entrega de la confianza supone, por supuesto, por parte del paciente, incurrir en una impostura análoga a la impostura en la que asimismo incurre el terapeuta, y que engarza pragmáticamente con ella. Pues así como el terapeuta sólo puede dar a entender al paciente veladamente, o sea fingiendo un conocimiento experto que no tiene, algo cognoscitivamente inaceptable para ambos, el paciente por su parte sólo puede fingir que asume, no menos encubierta o veladamente, esa confianza intelectual ilimitada en las interpretaciones expertas del terapeuta.

Así pues, aun cuando mediante su nueva versión (apriorística) de la escena Freud haya podido ciertamente resguardar esta versión de las limitaciones prácticas que todavía comportaba la primera debido a su vinculación ocasional con los posibles casos reales de abuso, la inmensa tautología gratuita —no por inmensa, puesto que quiere abarcar a la biografía entera del paciente, menos tautológica¹⁴— sobre la que esta segunda versión sigue inevitablemente asentándose no deja de seguir asimismo requiriendo de la comunicación sugestiva entre el paciente y el terapeuta para que ella pueda llegar a ser sugerida por el terapeuta y asumida por el paciente. La diferencia está en que en la primera versión, como hemos visto, debido a su vinculación ocasional con los posibles casos de abuso, la asunción del significado de la escena por parte de los pacientes se veía todavía trabada por la necesidad de asumir una posible falsedad biográfica y en todo caso un significado de dichos abusos que era enteramente ajeno a los mismos y que por ello en absoluto se seguía de ellos, mientras que ahora dicha asunción se ve ya desprendida de dicha traba; pero no por ello deja de seguir siendo necesario el formato sugestivo de la terapia al objeto de asumir un significado que, aun cuando desprendido ya de aquella traba, sigue

¹⁴ A la manera como una circunferencia no deja de serlo por mucho que se prolongue la longitud de su radio.

Los dos límites prácticos de la primera teoría de la represión y su superación...

inevitablemente siendo, por su formato argumentalmente circular, enteramente gratuito —y que sólo puede asumirse justamente por sus efectos prácticos.

Se comprende entonces, en definitiva, que Freud no haya podido nunca testimoniar, como vemos que ocurre en el texto que estamos considerando, de un modo manifiesto y claro semejante modo de hacer valer en la terapia el significado de su presunto descubrimiento, sino que lo haya tenido que hacer de un modo inevitablemente ambiguo —en realidad, calculadamente ambiguo—: ni diciéndonos claramente lo que está haciendo, ni tampoco negándolo claramente; sino más bien dándonos a entender, pero sólo veladamente porque en realidad está haciendo lo contrario, que está haciendo lo contrario de lo que en realidad está haciendo, es decir, que no está mostrando sugestivamente al paciente lo que sin embargo de hecho le está sugiriendo sugestivamente —al objeto de que éste muerda el cebo de la sugestión.

Freud no ha podido nunca, en definitiva, ni dar una sola razón (teórica o empírica) que justifique en el orden teórico su presunto descubrimiento, ni por ello expresar de un modo manifiesto y claro de qué manera está haciendo valer en la terapia dicho presunto descubrimiento. Pues la institución freudiana se sustancia a la postre en fingir la asunción de una ficción exclusivamente debido a las ventajas prácticas que ello comporta.

Y semejante modo freudiano de escritura, por cierto, no es ni mucho menos casual, sino que es precisamente el modo característico que tiene Freud de escribir, al menos cuando se trata de documentar lo que está ocurriendo en la práctica de la terapia, habida cuenta de que carece de razones en el orden teórico para justificar teóricamente el modo constitutivamente velado, por inevitablemente ambiguo, de proceder en la misma. La terapia freudiana, en efecto, procede siempre encubriendo o velando su modo mismo de proceder, debido a su condición inexorablemente ambi-

gua¹⁵, razón por la cual Freud no podrá nunca disponer de razones teóricas explícitas para justificar teóricamente en el texto lo que de hecho está haciendo en la terapia, sino que se verá llevado a escribir, a la hora de documentar lo que ocurre en ésta, del mismo modo ambiguo y velado como se procede en la misma. Se diría, por tanto, que Freud está siempre de algún modo psicoanalizando, mediante la escritura, al lector, del mismo modo que lo está haciendo en la terapia con el paciente, en la medida al menos en que en ambos casos está *buscando envolverle ambiguamente, y por ello veladamente, al objeto de lograr de este modo su aquiescencia* —bien sea la aquiescencia que en la terapia se consigue respecto de la singular propuesta biográfica que al paciente se le ofrece, bien sea la aquiescencia del lector respecto de la singular propuesta «argumental» (por así llamarla) que el texto le presenta. Naturalmente, en ambos casos esta aquiescencia sólo se alcanza cuando el paciente o el lector *consienten* por su parte en entrar en el juego sugestivo, o sea ambiguo y por ello velado, que se le está proponiendo, o sea cuando también ellos entran a jugar el juego que consiste en velar el juego mismo ambiguo al que se está jugando. De aquí que, en efecto, frente al texto freudiano uno no pueda adoptar una actitud meramente teórica —especulativa, contemplativa—, como si dicho texto tuviera precisamente alguna sustancia en el orden teórico —pues aquel que parezca que así procede está en realidad fingiendo que procede de este modo—, sino de raíz práctica, o sea moral: la actitud que en efecto consiste en negarse moralmente, una vez que sin duda se ha advertido la impostura intelectual o teórica mediante la cual se legitima un

¹⁵ Y por ello «*reversible*», en efecto, es decir, de modo que toda posible interpretación pueda ser siempre removida y sustituida por otra alternativa, pero de suerte que al final lleguemos siempre al punto que es preciso llegar, que es la asunción de la fantástica idea de la fantasía desiderativa con todo lo que ella acaba en la práctica comportando.

Los dos límites prácticos de la primera teoría de la represión y su superación...

modo de proceder necesariamente velado y ambiguo, a jugar semejante juego.

Pasemos ahora a considerar el segundo texto. Se trata, como decíamos, de la carta personal que Freud le escribe a Fliess el 21 de septiembre de 1897 en la que por primera vez queda constancia escrita del cambio conceptual al que nos venimos refiriendo¹⁶. Nos importa entresacar de esta carta el siguiente pasaje:

«Permíteme que te confíe sin más dilaciones el gran secreto que en el curso de los últimos meses se me ha revelado paulatinamente: ya no creo en mis neuróticos. Es difícil que puedas comprenderlo sin previa explicación, pues tú mismo has dado crédito a cuanto yo tuve oportunidad de contarte. Así, comenzaré históricamente, señalándote de dónde surgieron los motivos de mi actual incredulidad. El primer grupo lo forman los continuos desengaños en mis intentos de llevar mis análisis a una verdadera conclusión; las deserciones, precisamente entre aquellos pacientes que por un tiempo parecían ser los más favorables; la falta de éxitos completos que tenía motivos para esperar; la imposibilidad de explicarme los resultados parciales, atribuyéndolos a otras razones que las ya hartamente conocidas. En segundo lugar, la asombrosa circunstancia de que todos los casos obligaban a atribuir actos perversos al padre..., y la comprobación de la inesperada frecuencia de la histeria, en la que siempre se cumple dicha condición, siendo en realidad poco probable que los actos perversos cometidos contra los niños posean semejante carácter general [...]. En tercer término, la

¹⁶ Como se sabe, la primera vez que Freud hace ya públicamente manifiesto su rechazo explícito a su primera concepción de la escena como un episodio real sólo tendrá lugar a partir del año 1905, en estos dos trabajos suyos de este año: *Tres ensayos para una teoría sexual* y *Mis opiniones acerca del rol de la sexualidad en la etiología de la neurosis*.

innegable comprobación de que en el inconsciente no existe un 'signo de realidad', de modo que es imposible distinguir la verdad frente a una ficción afectivamente cargada. (Queda abierta así la posible explicación de que la fantasía sexual adopte invariablemente el tema de los padres.) Cuarto, la consideración de que ni aun en la psicosis de más profundo alcance llega a irrumpir el recuerdo inconsciente, de modo que el secreto de las vivencias infantiles no se traduce ni en el más confuso estado delirante. Si advertimos así que el inconsciente nunca puede llegar a superar la resistencia de la consciencia habremos de abandonar la esperanza de que en el tratamiento pueda producirse el proceso inverso, hasta llegar a la completa dominación del inconsciente por lo consciente»¹⁷.

Pues bien: esta especie de (aparente) confesión intelectual a la vez que personal ante el que por el momento era su amigo más próximo y su interlocutor intelectual privilegiado resulta ser, una vez más, sumamente significativa. Pues una vez más, en efecto, podemos comprobar que Freud vuelve a no dar las razones que en el orden teórico pudieran justificar su cambio de perspectiva, sino que hace otra cosa: se limita a comenzar exponiendo las dificultades prácticas con las que se está encontrando en el análisis, y, una vez hecho esto, pasa directamente a proponer su nueva perspectiva, pero sin justificarla, más de tal modo, eso sí, que de ella extrae una consecuencia fundamental, precisamente aquella que supone la superación de aquellas dificultades prácticas que ha comenzado exponiendo. A esto se reduce, en efecto, la estructura argumental del pasaje que acabamos de transcribir. Veamos.

¹⁷ S. Freud, *Carta a W. Fliess del 21-9-1907*, en *Los orígenes del psicoanálisis*, Vol. III de las *Obras Completas*, pp. 3578 y 3579 de la cuarta edición en español de Biblioteca Nueva de 1981.

Los dos límites prácticos de la primera teoría de la represión y su superación...

En primer lugar, como decimos, Freud da cuenta de las dificultades con las que se está encontrando en el análisis. Estas dificultades son ante todo de orden *práctico* y todas ellas tienen que ver, obsérvese, con el primero de los límites prácticos que por nuestra parte aquí hemos advertido que tenía el uso práctico de su primera teoría debido a su vinculación ocasional con los posibles casos reales de abuso. En efecto, esos «*desengaños*» en sus intentos de llevar el análisis a una verdadera conclusión, las «*deserciones*» de sus pacientes que impiden alcanzar dicha conclusión, la «*falta de éxitos completos*» que esperaba tener y, en definitiva, «*la imposibilidad de explicarse los resultados parciales*», tienen todos que ver con aquellas *resistencias* o *reticencias* que ya hemos visto que sus pacientes no podrían dejar de mostrar a la hora de tener que asumir o bien una posible falsedad biográfica positiva relativa a la ocurrencia de una escena que bien podía no haber ocurrido —que cada vez era más probable, según aumentaba el volumen de los pacientes freudianos, que no hubiera ocurrido—, o en todo caso un supuesto significado de dicha escena que, también si dicha escena hubiera ocurrido —posibilidad en todo caso cada vez menos probable—, resultaba en realidad enteramente ajeno a dicha ocurrencia y que por ello no se seguía en absoluto de ella. Más aún, lo cierto es que precisamente en los casos en que tales abusos hubieran podido ocurrir realmente, la asunción que los pacientes debían realizar del significado de los mismos tenía que resultar, si cabe, un acto aun más ficticio y violento que la asunción de la posible falsedad positiva de la existencia de la escena, debido al hecho de que al poder disponer éstos de algún recuerdo fehaciente de dichos abusos podrían ciertamente comprobar lo extraño de la interpretación de los mismos que se supone que debían asumir, es decir, podrían en efecto recordar que de ningún modo dichos abusos supusieron ninguna suerte de activación de su supuesta sexualidad infantil pura.

Freud ya ha advertido sin duda que la dependencia ocasional de su primera concepción de la escena respecto de los posibles

casos reales de abuso constituye en realidad una traba para poder desplegar el significado de dicha escena que en todo caso le interesa salvaguardar. De aquí, en efecto, que pase, acto seguido, a considerar la única posibilidad que le queda para desprenderse de dicha traba, que no es otra que la de entender que dicha escena no haya tenido realmente por qué ocurrir, al menos con el carácter general que su primera teoría requería para el caso de todos los neuróticos. Y así en efecto le dice «en segundo lugar» a Fliess: «En segundo lugar la asombrosa circunstancia de que todos los casos obligaban a atribuir actos perversos al padre..., y la comprobación de la inesperada frecuencia de la histeria, en la que siempre se cumple dicha condición, siendo en realidad poco probable que los actos perversos cometidos contra niños posean semejante carácter general».

No deja de ser ciertamente significativo, obsérvese, que Freud se esté haciendo cargo del hecho de que, como decíamos, según aumentaba el volumen de sus pacientes —«la comprobación de la inesperada frecuencia de la histeria»— sea cada vez menos probable que se hubieran dado realmente los casos de abuso —«siendo en realidad poco probable que los actos perversos cometidos contra niños posean semejante carácter general». Los posibles casos reales de abuso, en efecto, y aún más cuanto mayor es el volumen de sus pacientes, a Freud *ya le sobran*, puesto que no hacen otra cosa, como sabemos, más que trabar el tipo de terapia que sin duda le sigue interesando mantener, pero lo que desde luego *no le sobra*, a los efectos de mantener precisamente dicha terapia, es el contenido de esa escena mediante el que Freud ha podido comenzar a pensar la relación quebrada de la vida estimativa humana que desde siempre le ha interesado salvaguardar¹⁸. Así pues, a Freud le sigue interesando *salvaguardar* dicho contenido y su correspondiente

¹⁸ Ciertamente, los posibles casos reales de abuso sexual infantil supusieron siempre un *estorbo* tanto para la primera como para la segunda concepción de

significado, a la vez que necesita preservarlos o *resguardarlos* de toda posible vinculación positiva con los abusos reales, y para ello precisamente, además de desestimar ahora los casos reales de abuso (que es lo que ha hecho en la segunda observación), va a retrotraer dicho contenido hacia un ámbito que esté a resguardo de dicha vinculación, lo cual conseguirá en efecto dotando a dicho contenido de un formato apriorístico («innato» o «hereditario», nos dirá). Que es lo que en efecto le dirá a Fliess «en tercer lugar»: «En tercer término, la innegable comprobación de que en el inconsciente no existe un “signo de realidad”, de modo que es imposible distinguir la verdad frente a una ficción afectivamente cargada. (Queda abierta así a posible explicación de que la fantasía sexual adopte invariablemente el tema de los padres)».

Pero entonces todo lo que Freud ha hecho, obsérvese, al proponer su nueva perspectiva mediante la segunda y la tercera de sus

la escena. En el primer caso porque, como hemos señalado, el recuerdo fehaciente que alguien pueda tener de un episodio real de abuso padecido por él en su infancia puede precisamente ponerle de manifiesto lo extraño del significado que se supone que debe asumir en relación con dicho episodio en la medida en que puede recordar que de ningún modo este episodio supuso activación alguna de su sexualidad. Y en el segundo caso porque no deja asimismo de resultar ciertamente muy extraño para aquel que debe asumir que su vida psíquica está constituida de raíz por su deseo reprimido de un mayor de su familia parental el hecho de poder disponer de un recuerdo de abuso real de este tipo que precisamente le pone de manifiesto la inexistencia de semejante presunto deseo sexual suyo respecto de dicho mayor. De aquí, en efecto, que Freud, desde el momento en que adopta su segunda concepción de la escena, haya puesto siempre el mayor cuidado en prescindir lo más posible de dichos posibles casos reales de abuso, bien considerándolos poco probables, bien rebajando su importancia a una condición puramente accidental, o también introduciendo la consideración de que cuando dichos casos han ocurrido casi siempre se ha tratado tan sólo de relaciones entre menores y no de abusos de un menor por parte de un mayor. Así, por ejemplo, inmediatamente a continuación del pasaje de su *Autobiografía* que antes hemos citado y comentado, Freud se ha permitido añadir: «De todos modos, la corrupción efectuada en la infancia conservó un lugar, aunque más modesto, en la etiología de las neurosis. En los casos reales los corruptores habían sido casi siempre niños de más edad» (S. Freud, *Autobiografía*, Vol. III de las *Obras Completas*, p. 2777 de la cuarta edición en español de Biblioteca Nueva de 1981).

consideraciones, no es otra cosa más que librarse de las trabas o dificultades prácticas que aún le suponía su primera concepción, esas dificultades a las que en efecto se ha referido en su primera consideración. De hecho, la «cuarta» consideración que Freud va a hacer no consiste más que en extraer una consecuencia que se deduce de la nueva concepción presentada en la segunda y tercera consideraciones y que no tiene otra función más que la de librarse de aquellas trabas o dificultades. Se trata en efecto de la idea, que ya dijimos que Freud tenía a la vista a la altura del verano de 1897, según la cual la condición constitutiva del deseo fantaseado que toma constitutivamente por objeto una figura de la estructura familiar implica que su represión debe ser asimismo constitutiva, de modo que dicho deseo, relegado ahora ya para siempre al inconsciente, no podrá nunca como tal manifestarse conscientemente, sino sólo mediante sus obligados sustitutos conscientes deformantes. Que es lo en efecto le dice Freud a Fliess en «cuarto» y último lugar: «Cuarto, la consideración de que ni aun en la psicosis de más profundo alcance llega a irrumpir el recuerdo inconsciente, de modo que el secreto de las vivencias infantiles no se traduce ni en el más confuso estado delirante. Si advertimos así que el inconsciente nunca puede llegar a superar la resistencia de la conciencia habremos de abandonar la esperanza de que en el tratamiento pueda producirse el proceso inverso, hasta llegar a la completa dominación del inconsciente por lo consciente». De este modo Freud ha conseguido librar a sus pacientes de la dificultad de tener que recordar la existencia de una escena que ya no pueden recordar, y por ello de tener que acceder por sí mismos al supuesto significado de dicha escena.

Así pues, *la única función* que tienen la segunda y la tercera de sus consideraciones, mediante las que Freud ha propuesto su nueva concepción de la escena, así como la cuarta consideración, que sólo es una consecuencia que se deduce de dicha concepción, es la de

Los dos límites prácticos de la primera teoría de la represión y su superación...

librarse de las dificultades prácticas expuestas en la primera consideración, y *ninguna otra*. Se trata, por tanto, una vez más, de un modo enteramente circular de resolver o explicar dichas dificultades, puesto que dicha resolución o explicación *no tiene ninguna otra función lógica* más que la de librarse precisamente de ellas — no tiene ningún otro contenido semántico, en efecto, del que pudieran deducirse nuevas consecuencias relativas a nuevos descubrimientos positivos. En este sentido, no deja de ser ciertamente llamativo que Freud se haya permitido hablar, al hacer la tercera de sus consideraciones, como hemos visto, de «la *innegable comprobación* de que en el inconsciente no existe un ‘signo de realidad’, de modo que es imposible distinguir la verdad de una ficción afectivamente cargada (sub. mío)», Y tan «innegable», en efecto, nos permitimos por nuestra parte subrayar, como que es enteramente irrefutable empírica o positivamente habida cuenta de su formato lógico estrictamente tautológico o circular. Como que se trata, en efecto, de la misma tautología negativa (indeterminada) de la primera concepción, sólo que puesta ahora, mediante su formato apriorístico, a buen resguardo de toda posible «contaminación» positiva. «Innegable», ciertamente.

Así pues, una vez más podemos comprobar que Freud carece por completo de razones que en el orden teórico pudieran justificar ninguna de sus concepciones, tampoco desde luego su nueva concepción de la escena, las cuales siempre han sido traídas a colación, y asimismo esta nueva concepción, exclusivamente a efectos de sacar adelante, en la práctica de la terapia, una concepción quebrada de la vida estimativa humana debido a las ventajas prácticas que para sus pacientes supone la asunción de dichas concepciones siempre teóricamente gratuitas por injustificables —de aquí el formato sugestivo, como ya sabemos, que debe adoptar dicha terapia.

Lo cual nos permite comprender, por cierto, y de nuevo, que la escritura freudiana no haya podido dejar de seguir adoptando el

modo ambiguamente envolvente que la caracteriza también en esta ocasión, o sea cuando se está dirigiendo a su amigo más próximo y por tanto en un tono al menos en apariencia de confesión personal.

Repárese, en efecto, a este respecto, en la argucia argumental, característicamente ambigua, que Freud ha utilizado en la carta a su amigo al poner *de parte de* su nueva concepción aquello que sin embargo en el caso de la primera ciertamente *no podía estarlo*. Me refiero a lo que bien podríamos considerar como el «sentido común» que ciertamente no puede sino entender los posibles casos de abuso sexual de menores por parte de algún mayor de su entorno familiar como excepciones particulares, y que por tanto se resiste en principio a aceptar la existencia de tantos casos de semejante forma de abuso —tantos, según la primera teoría, en efecto, cuantos neuróticos haya o pueda haber. Pero entonces resulta que es *ese mismo sentido común* al que la primera teoría desafiaba, oponiéndose a sus sensatas resistencias, el que ahora Freud está *poniendo de su parte* desde el momento en que dichos casos de abuso comienzan a sobrarle y por tanto le conviene que no hayan ocurrido realmente. Que es lo que en efecto Freud ha comenzado por hacer, se diría que preventivamente, nada más empezar a dirigirse a su amigo, cuando le ha dicho: «Es difícil que puedas comprenderlo sin previa explicación, pues tú mismo has dado crédito a cuanto yo tuve oportunidad de contarte». Se supone, en efecto, que Fliess tuvo inicialmente que vencer su resistencia o su asombro inicial, productos de su sentido común, al tener que acabar dando crédito, como se supone que hizo, a la primera teoría freudiana. Pero es *ese mismo asombro* el que ahora Freud le está pidiendo que *ponga de parte* de la nueva consideración que le está haciendo cuando más adelante le dice: «*La asombrosa* circunstancia de que todos los casos obligaban a atribuir actos perversos al padre [...] siendo en realidad poco probable que los actos perversos cometidos contra los niños posean semejante carácter general (sub. mío)».

Los dos límites prácticos de la primera teoría de la represión y su superación...

Y no de otro modo, por cierto, Freud ha procedido en un determinado momento del pasaje de su *Autobiografía* que antes hemos considerado, un momento éste cuyo comentario hemos preferido reservarnos para la presente ocasión. Recuérdese, en efecto, que una vez que Freud ha dado cuenta de su primera versión de la escena (que ya comienza por tildar de error: «he de recordar un error al que sucumbí durante algún tiempo»), le dice inmediatamente al lector: «No extrañaré que ante estas afirmaciones sonría irónicamente algún lector, tachándome de demasiado crédulo; pero he de hacer constar que esto sucedía en una época en la que imponía intencionadamente a mi juicio crítico una estrecha coerción para obligarme a permanecer imparcial ante las sorprendentes novedades que el naciente método psicoanalítico me iba descubriendo». Como puede apreciarse, Freud está haciéndose razonablemente cargo del asombro que desde su sentido común algún lector pueda experimentar ante el crédito que el propio Freud pudo haber dado en su momento a su primera teoría, pero lo está haciendo de tal modo que, a la vez que no deja de salvaguardar la «imparcialidad» intelectual de su «juicio crítico» («ante las sorprendentes novedades que el naciente método psicoanalítico me iba deparando»), y por ello de justificar su propio crédito a su primera teoría, y de paso de preparar al lector ante la «novedad» no menos «sorprendente» que ahora le va a comunicar, a la vez que está haciendo todo esto, está poniendo asimismo el asombro del lector ante dicho crédito de parte de la no menos sorprendente novedad que en efecto ahora va a comunicarle, esto es, que «luego me vi obligado a reconocer que tales escenas de corrupción no habían sucedido realmente nunca siendo tan sólo fantasías imaginadas por mis pacientes».

Ya se ve que Freud maneja los «asombros» o las «sorpresas» y los «créditos» del modo que más le interesa en cada caso, es decir, de un modo sistemáticamente ambiguo, y por ello siempre velado, que es sin duda el modo que le permite, como buen ilusionista o

prestidigitador del discurso que es, esconder o mostrar alternativamente lo que en cada momento le conviene al objeto de llegar a ilusionar al lector, o sea al objeto de que éste quede preso de la ilusión (lógica) que el autor ha tramado para él. Freud es sin duda un maestro consumado —del ilusionismo argumental.

En definitiva, a partir del verano de 1897 Freud ya está en posesión de la clave que le va a permitir desenvolver el funcionamiento de su institución desembarazada de las trabas prácticas que todavía comportaba su primera concepción debido a su vinculación ocasional con los posibles casos reales de abuso sexual infantil. Freud ya ha dado en efecto con la clave de lo que aquí venimos denominando la «refundición propiamente psicoanalítica» de su institución.

7. EL FORMATO FILOSÓFICO DE LA CONCEPCIÓN DE LA ESCENA DE LA SEDUCCIÓN COMO FANTASÍA DESIDERATIVA PRIMORDIAL Y LA REFUNDICIÓN PROPIAMENTE PSICOANALÍTICA DE LA TEORÍA DE LA REPRESIÓN Y DE SU USO PRÁCTICO.

8. El formato de la idea de la escena de la seducción como fantasía desiderativa primordial es sin duda peculiar (aunque no inédito, ni mucho menos, como ahora veremos), y, sin embargo, es dicho formato el que en todo caso le va a permitir a Freud depurar hasta sus últimas consecuencias los logros prácticos, y el modo de lograrlos, de la institución terapéutica que ya venía desde años atrás ensayando.

Lo que dicha idea contempla es esto: que el deseo humano está constitutivamente sometido a un formato normativo previo por el cual el infante se ve necesariamente llevado a fantasear desiderativamente no ya con cualesquiera cuerpos vivientes de su entorno, sino precisamente con alguno de aquéllos que forma parte de la estructura familiar que deberá edificar en él la forma de la norma moral básica, en cuanto que familiar, que acabará constituyéndole. Naturalmente era Edipo lo que estaba detrás de la inicial idea de la escena como fantasía desiderativa originaria, y con ello la piedra angular de toda la ulterior construcción teórica y práctica freudiana. Ahora bien, acaso se dirá, por así expresarlo, que ya es demasiada *casualidad* que el infante *deba* necesariamente *comenzar* por tomar como objeto de su deseo fantaseado precisamente aquel cuerpo de su entorno que representa una figura que forma parte de la estructura familiar que no menos necesariamente *acabará* por edificar en él la forma de su

norma moral básica en cuanto que familiar. Y sin embargo en esta suerte de «*apriorismo armónicamente preestablecido*», o acaso mejor «*apriorismo ocasional*», reside todo el secreto de la nueva idea freudiana, y por tanto del concepto mismo de Edipo, que acabará sin duda rindiendo tan eficaces ventajas prácticas. Pues, en efecto, lo supiera Freud o no, nuestro autor está siguiendo la estructura de pensamiento del ocasionalismo (de un Malebranche), o acaso también de la armonía preestablecida (de un Leibniz), que es por cierto la misma estructura de pensamiento que ya había seguido la concepción gnoscológica kantiana de una «*forma pura a priori como condición trascendental de posibilidad de la experiencia empírica*». El infante en efecto desea, con la fantasía, no ya cualquier cuerpo, sino justamente aquel cuerpo empírico *que se corresponde* con el lugar de una figura que forma parte de la estructura o la forma familiar de la familia empírica que acabará implantando empíricamente en él la forma de la norma moral básica, en cuanto que familiar, que le acabará constituyendo moralmente. Podemos decir, por tanto, que estos cuerpos vivientes, en cuanto que *empíricos* o positivos (y si se quiere, por tanto, *contingentes*: podrían haber sido otros en vez de los que son), cumplen la función de *contenido ocasional particular* respecto de su *formato familiar normativo necesario previo*, y asimismo que el *proceso empírico de implantación* de dicha norma moral básica cumple asimismo la función de *adquisición ocasional particular* (y si se quiere contingente, en cuanto que podría haberse tratado de otra adquisición en particular) de la estructura formal de la familia *respecto de su formato normativo previo*, un formato éste que, a su vez, cumplirá las funciones (kantianas) *trascendentales de ser condición formal pura a priori de posibilidad del deseo empírico (fantaseado)*, así como *del proceso empírico de adquisición de la norma moral familiar básica*¹⁹.

¹⁹ Freud sin duda «naturalizará», esto es, buscará dotar de realidad orgánica positiva, el formato apriorístico ocasional trascendental (kantiano) dentro del

Freud se está moviendo por tanto, lo sepa o no, dentro del marco del apriorismo trascendental kantiano, es decir, como decíamos, dentro de la idea de una «forma pura a priori como condición trascendental de posibilidad de la experiencia empírica», en este caso de la experiencia empírica desiderativa fantaseada, sólo

cual ha acabado pensando (lo sepa o no) su nueva concepción de la escena, y de este modo nos hablará a partir de ahora de una «disposición hereditaria» que «interactúa» a lo largo de la vida con los acontecimientos «accidentales» de ésta. Ello supondrá ciertamente tener que volver a localizar el origen de la vida neurótica (que ahora ya será constitutiva de todo ser humano) en un presunto factor hereditario que era el que precisamente Freud había desterrado mediante su primera concepción de la escena en la medida en que dicha concepción, en efecto, al localizar el origen de las neurosis en un episodio biográfico positivo y accidental, suponía una concepción adquirida o aprendida de las mismas. Y lo cierto es que Freud se habíapreciado en sus trabajos anteriores a su nueva concepción (por ejemplo, y característicamente, en su *Etiología de la histeria*, así como en *La herencia y la etiología de las neurosis*, ambos escritos en 1896) de haber sabido desterrar dichas explicaciones hereditarias, frente a lo que era el patrimonio común de la neuropatología de la época (por ejemplo, frente a la explicación de Charcot, que como se sabe hacía residir el origen de la histeria en una presunta incapacidad nerviosa hereditaria para las síntesis ideativas), al haber encontrado la «fuente del Nilo de la neuropatología» en un episodio biográfico crítico, el de los casos de abuso. Pero ya sabemos que Freud tiene una capacidad prácticamente ilimitada para hacer de la necesidad virtud, o sea para poner en cada caso de su parte aquello que en otro momento o en otro respecto podía no estarlo. Así, las ventajas prácticas que se van a extraer de su nueva concepción «hereditaria» bien merecen reconducir ahora su propia percepción de lo que supone su nueva teoría en el sentido de hacer valer su capacidad intelectual para una autocrítica sincera y fértil. De este modo, en efecto, le presentaba ya el asunto a su amigo Fliess en otro momento de la carta que antes hemos comentado: una vez que le reconoce que con la nueva concepción que acaba de exponerle «reconquista sus dominios el factor de la disposición hereditaria, que yo me había propuesto desterrar, precisamente en interés de una plena explicación de las neurosis», le dice inmediatamente después en relación con las dudas que al parecer no puede dejar de sentir ante su nuevo hallazgo: «Si yo me sintiera deprimido, confuso, y agotado, tales dudas bien podrían interpretarse como signos de debilidad; pero como me encuentro justamente en el estado contrario, debo admitirlas como resultado de un trabajo intelectual sincero y enérgico, pudiendo sentirme orgulloso de ser todavía capaz de ejercer semejante autocrítica después de haber profundizado mi tema hasta tal punto. ¿Serán, por lo tanto, estas dudas sólo un episodio en mi progreso hacia nuevos conocimientos?» (S. Freud, *Carta a W. Fliess del 21-9-1907*, en *Los orígenes del psicoanálisis*, Vol. III de las *Obras Completas*, p. 3579 de la cuarta edición en español de Biblioteca Nueva de 1981).

que, eso sí, introduciendo a su vez una *muy determinada alteración o novedad* en este esquema, como es la de ver de forma *negativa*, o *quebrada*, mediante la idea de represión, la relación trascendental misma entre la forma pura a priori de posibilidad y los contenidos empíricos que se supone que dicha forma conforma o hace posible: pues ahora, en efecto, la forma pura a priori (necesaria y universal) del deseo, debido a su formato familiar, sigue pidiendo, claro está, en virtud de la ley negativa del incesto, la idea de represión, y por tanto se diría que se trata de una condición formal pura a priori *de la propia imposibilidad empírica* de dicho deseo —y por cierto que en la glosa interminable de semejante figura kantiana negativamente revertida consistirá todo el lacanismo, sin duda en esto estricta y puntillosamente fiel a Freud. Por lo demás, tampoco esta versión negativa o quebrada del apriorismo trascendental dejaba de haber sido ensayada ya en la tradición, y en la propia tradición kantiana, pues estaba ya ciertamente presente en la manera como Schopenhauer, el discípulo de Kant, pudo pensar la relación entre el «mundo» como «voluntad» y como «representación».

No vamos a detenernos aquí en analizar con el detalle que sin duda sería posible de qué modo el apriorismo trascendental kantiano es ya una construcción gnoseológica imposible, razón por la cual resulta no menos imposible su versión negativa, o quebrada, tanto la schopenhaueriana como la freudiana. Pero en todo caso sí quiero apuntar lo siguiente: que la idea de una presunta forma pura, que por tanto se supone sin mezcla alguna con la experiencia, y por tanto a su vez a priori o anterior a dicha experiencia, a la que sin embargo se le quiere hacer jugar la función —«trascendental»— de conformar activamente un no menos presunto material sensorial a su vez pensado como siendo de suyo enteramente informe y pasivo, no pasa de ser una mera petición de principio (de yuxtaposición entre ambos planos, el conformador y el del material conformado) vacía e indeterminada, y por tanto a la postre ininteligible.

ble, completamente incapaz por ello de ofrecer criterios —principios de discernimiento— para hacer inteligible la conexión (yuxtaposición) cuyo principio meramente pide. Así pues, la «función trascendental» misma que se postula no pasa en efecto de ser una mera petición de principio que, por así decirlo, gira sobre el vacío de su propia ininteligibilidad. Dicha función trascendental, en efecto, *no se entiende*, y sigue sin entenderse incluso también cuando, como ha hecho Kant, la idea de esta función ha querido ser liberada o sustraída de todo compromiso respecto de la realidad misma del conocimiento y de las cosas conocidas mediante el expediente de pensar el idealismo puro apriorístico como un idealismo meramente «trascendental» sin compromiso alguno con ningún idealismo real. Todo lo que Kant ha hecho mediante semejante sustracción es velar o esconder la estirpe y el formato racionalistas dogmáticos de los que su gnoseología, presuntamente crítica, sigue siendo deudora a pesar suyo, o sea a pesar de haber pretendido librarse de los «ensueños dogmáticos» del racionalismo. Dicha presunta función trascendental no deja en efecto de seguir siendo un «sueño dogmático» racionalista, cuya estirpe creemos que es preciso cifrar, más que en ningún otro sistema racionalista, ante todo en el ocasionalismo ontológico de Malebranche, pues en efecto las impresiones sensoriales pasivas e informes kantianas vienen a figurar en su gnoseología como «ocasiones sensoriales» para que sobre ellas actúen las formas puras a priori conformando los objetos de la intuición empírica, y ello de tal modo que, como ocurre siempre con las correlaciones ocasionales, dichas ocasiones no ofrecen el menor criterio o principio de discernimiento para entender cómo es que a partir de ellas puedan resultar precisamente unos, y no otros, objetos empíricos ya conformados.

Y esta factura racionalista dogmática ocasionalista se nos revela ciertamente en cuanto que prescindimos del juego de escondite kantiano que ha sustraído su gnoseología de todo compromiso real

y procedemos a «naturalizar», o sea a atribuir realidad orgánica viviente, a su apriorismo trascendental, cosa ésta que como se sabe ya hizo, siquiera por inexcusable sentido común, su discípulo Schopenhauer. Hay en efecto un texto de este autor que no puede ser más significativo al respecto, me refiero a su *Ensayo sobre la visión de espectros y lo que con ellos se relaciona*, que forma parte de su *Parerga y Paralipómena*. En este trabajo Schopenhauer, sin dejar de ser fiel a la gnoseología kantiana, como él mismo quería, se permite argumentar, con toda seriedad y pulcritud técnica, ni más ni menos que a favor de la posibilidad de la visión de espectros o fantasmas, y la cuestión es que lo hace desde argumentos gnoseológicos estrictamente kantianos. Pues los espectros bien pueden ser, como argumenta el discípulo de Kant, imágenes objeto de una intuición intelectual pura enteramente indiscernibles de las que provoca u ocasiona la sensibilidad pero sin el concurso de dicha sensibilidad. Se dirá acaso que de este modo no se cumple la función trascendental respecto de la sensibilidad que precisamente Kant quería salvaguardar para las formas puras a priori (de la sensibilidad y del entendimiento), es decir, el requisito de que dicha función quede atendida y limitada a la sensibilidad. Pero la cuestión es que lo que el argumento de Schopenhauer pone de manifiesto, aunque tampoco fuera ésta su intención, es precisamente lo puramente gratuito por vacío de esa pretensión kantiana de circunscripción sensorial de la función trascendental que quiere atribuirse a las formas puras y a priori. Se diría, en efecto, que Schopenhauer, por fidelidad argumentativa a Kant, y a pesar suyo, está procediendo a una *reducción al absurdo* del apriorismo trascendental kantiano, y que de este modo está revelando lo que en realidad dicha gnoseología es: una construcción gnoseológica imposible, o un estricto contramodelo gnoseológico.

Pues bien: va a ser esta incapacidad del apriorismo trascendental kantiano para, por así decirlo, *controlar* el principio gnoseoló-

gico básico sobre el que se sustenta —la función trascendental, tal y como la ha concebido— el que pudo dar pie, ya en la propia tradición kantiana (y en el contexto de la crisis romántica del pensamiento kantiano), a esa forma de *reversión negativa* de la relación trascendental misma postulada por el apriorismo kantiano, según la cual, ahora, las formas subjetivas conformadoras del material sensorial, lejos de ser vistas como condición formal pura a priori de posibilidad de dicha conformación, acabarán siendo vistas como condición formal pura a priori de *imposibilidad* de conformación de dicho material, con tal de que el lugar de este material sensible lo venga a ocupar ahora no ya la sensibilidad «externa» (proveniente del mundo exterior), sino la sensibilidad «interna» (proveniente del propio cuerpo), esto es, la facultad apetitiva o desiderativa (o volitiva). Y ésta es en efecto la operación de reversión negativa que ya fue llevada a cabo por el propio Schopenhauer, la cual resulta tan gratuita, por vacía e indeterminada, como gratuito, por vacío e indeterminado, era el modelo positivo (kantiano) del que partía y al cual se limita a revertir negativamente —se diría que como su mera «aberración inversa».

Pero ésta es la misma operación que está llevando a cabo por su parte Freud al pensar, a partir de su concepción de la escena como fantasía desiderativa primordial, de un modo constitutivamente quebrado la condición humana —la estimativa humana— en cuanto que constitutivamente sujeta a un conflicto irresoluble entre su deseo somático y la norma moral básica (familiar) que constituye humanamente dicho deseo²⁰. Y el carácter completamente gratuito,

²⁰ Freud ya sabía desde luego, o al menos en algún momento del desarrollo de su obra llega a saber, de la semejanza entre sus ideas y las de Schopenhauer (y también de Nietzsche), lo que no le impide asegurar que su trabajo fue independiente de toda influencia, y que prefirió privarse de nuevas lecturas al objeto de evitar toda idea preconcebida en la formación de sus propias ideas. Así nos lo dice, por ejemplo, de un modo prácticamente idéntico, en su *Historia del movimiento psicoanalítico* o en su *Autobiografía*. En el primero de estos trabajos, por

por vacío e indeterminado, y a la postre insalvablemente aporético, de dicha concepción se nos muestra cuando advertimos que ella no es sino el resultado de postular una mera *co-definición tautológica negativa indeterminada* entre el deseo y la norma, pues todo lo que ciertamente se nos dice del deseo es que es «eso» (inefable) que no puede sino quedar *negado*, o sea reprimido (y por lo mismo ulteriormente sustituido bajo la forma de sus autoengaños necesarios) por la norma, *a la vez que* todo lo que se nos dice o registra de ésta es que no es sino la instancia que *niega*, o sea que reprime (y ulteriormente sustituye como autoengaño necesario) al deseo. El deseo es eso que *no es* la norma y la norma es lo que *no es* el deseo —y que por ello a su vez lo sustituye engañosamente—: no otra cosa en efecto nos está a fin de cuentas diciendo Freud. Y sin embargo, semejante co-definición tautológica negativa indeterminada va a constituir, una vez dibujada a partir de ella la idea del complejo de Edipo, la piedra angular de lo que sin duda hemos de considerar como la «refundición propiamente psiconalítica» de toda la teoría y la práctica que Freud podrá ir ya desarrollando a partir de tan peculiar hallazgo conceptual.

ejemplo, ya señalaba al respecto lo siguiente: «En la teoría de la represión mi labor fue por completo independiente. No sé de ninguna influencia susceptible de haberme apoyado en ella, y durante mucho tiempo creí también que se trataba de una idea original, hasta el día en que O. Rank nos señaló un pasaje de la obra de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación* en el que se intenta hallar una explicación de la demencia. Lo que el filósofo de Dantzig dice aquí sobre la resistencia opuesta a la aceptación de una realidad penosa coincide tan por completo con el contenido de mi idea de represión que una vez más debo sólo a mi falta de lectura el poder atribuirme un descubrimiento. No obstante, son muchos los que han leído el pasaje citado y nada han descubierto [...]. Posteriormente me he privado de propósito del alto placer de leer a Nietzsche para evitar toda idea preconcebida en la elaboración de las impresiones psicoanalíticas» (S. Freud, *Historia del movimiento psicoanalítico*, Vol. II de las *Obras Completas*, p. 1900 de la cuarta edición en español de Biblioteca Nueva de 1981). Y sin duda que así pudo ser. Pero en todo caso de lo que se trata, más allá de posibles influencias personales, es de una misma atmósfera cultural e intelectual objetiva (de la que más adelante hablaremos) de la que también Freud sin duda formaba parte.

Pues la idea de Edipo, en efecto, no hará otra cosa más que, por así decirlo, desplegar la figura o estructura de lo que ya estaba contenido en la concepción de la escena como fantasía desiderativa primordial. Esa estructura que en efecto consiste en la relación triangular entre un deseo infantil que debe serlo de aquella figura de su propia familia del sexo opuesto que por su relación con otra figura de distinto sexo de dicha familia exige que esta otra figura deba reprimir dicho deseo. Y es dicha estructura edípica la que ha sido sin duda pensada por Freud como la condición apriorística («innata») que quiere tener una función trascendental (constitutiva) respecto de toda familia empírica (ocasional) posible y para toda sociedad humana (ocasional) posible, y que por tanto viene a constituirse en la clave matricial de la condición (constitutivamente quebrada) de la estimativa humana misma.

De este modo, a la par que va desplegando el dibujo de semejante figura²¹, Freud irá pudiendo desplegar a partir de ella toda una concepción teórica general de la condición (estimativa) humana, una especie en efecto de antropología general o filosófica que irá extendiendo su inicial concepción quebrada de la estimativa (familiar) humana hasta abarcar a la totalidad de la gama de los valores que conforman la cultura humana —ya no sólo los propiamente morales o sociales, sino asimismo otros: culturales, artísticos, religiosos—, y que por tanto acabará de algún modo constituyendo una especie de teoría general de la totalidad de la realidad misma, o acaso mejor, de la apertura humana a la totalidad de la realidad, en la medida al menos y precisamente en que dicha apertura no deja ciertamente de estar siempre estimativamente motiva-

²¹ La idea del complejo de Edipo, en efecto, ya figura por primera vez, siquiera en esbozo, en el apartado «f» (titulado «sueño de la muerte de personas queridas») del capítulo V («Material y fuentes de los sueños») de su obra de 1900 *La interpretación de los sueños*, y luego Freud la irá elaborando progresivamente de un modo que resultará ser prácticamente coextensivo con el desenvolvimiento del conjunto de su obra.

da o cargada²². Y dicha teoría no dejará desde luego nunca de aplicar a todos los valores, o sea a las más diversas formas de estimación de los diversos órdenes de realidad, a la postre la misma lógica monótona que se deriva de su radical concepción quebrada de la estimativa humana, es decir, la lógica que nunca dejará de ver dichos valores (culturales, artísticos, religiosos) como formas de represión sustitutiva engañosa de dicha estimativa en su origen quebrada, y que por tanto acabará extendiendo la devaluación del valor a todo orden de valores —: es ese «malestar en la cultura», en

²² No es de extrañar entonces que según fue desarrollándose la obra teórica freudiana ésta fuera abundando cada vez más en ensayos que podríamos caracterizar como de índole antropológico-cultural, en donde siempre se trata, como decimos, de extender su inicial concepción quebrada de la estimativa humana a todos los órdenes de valores que conforman la cultura humana. Nos referimos en efecto sobre todo a la serie de ensayos que puede considerarse que comienza con *Tótem y tabú*, de 1912, y que continúa con trabajos tales como *Psicología de las masas y análisis del yo*, de 1920; *El porvenir de una ilusión*, de 1927; *El malestar en la cultura*, de 1929, y *Moisés y la religión monoteísta: Tres ensayos*, de 1939. Seguramente, de todos estos trabajos el que compendia de un modo más redondeado la concepción fatalista y pesimista freudiana de la condición humana que inevitablemente se desprende de su concepción radicalmente quebrada de la misma sea *El malestar en la cultura*.

Por lo demás, de todos estos ensayos, el que guarda una relación más inmediata con la idea del complejo de Edipo es sin duda *Tótem y tabú*, que pretende ni más ni menos que ofrecer el presunto fundamento filogenético de la no menos presunta herencia ontogenética de dicho complejo. En este sentido, merece la pena señalar el peculiar modo de construcción del mito contenido en dicho trabajo. Pues si bien por su contenido dicho mito constituye sin duda un completo despropósito desde el punto de vista de los conocimientos positivos (prehistóricos, etnológicos) disponibles, por su modo de construcción resulta ser de nuevo sumamente significativo, puesto que se trata, en efecto, una vez más, de una estricta construcción *ad hoc* que viene justamente a plegarse a la idea del complejo de Edipo al objeto de prestarle su presunto fundamento filogenético: los presuntos asesinato y comunión caníbal rituales, en efecto, por parte de los machos de la horda primitiva, del padre que acaparaba las mujeres, al objeto de que la horda pueda acceder al reparto familiar de las mismas, vistos además y precisamente como actos fundantes del origen de la humanidad, poseen precisamente la estructura que les permite ser presentados como el fundamento filogenético de la supuesta herencia ontogenética edípica en cuanto que aquellos actos hubieran dejado en efecto inscrito en la memoria inconsciente de la humanidad el tabú de la prohibición del deseo incestuoso que a cada cual luego inexorablemente va a constituirle.

efecto, que no podrá dejar de derivarse de una cultura siempre entendida como represión sustitutiva engañosa de la estimativa humana. Y es dicha lógica, sin duda, la que hace que esa peculiar teoría general freudiana posea una condición no ya crítica, sino ultracrítica, la que justamente proviene de la concepción de la realidad misma, en cuanto que estimativamente vivida, como una forma de inexorable autoengaño consciente estimativo. Esa condición ultracrítica, en efecto, que al parecer ha fascinado a tantas corrientes filosóficas coetáneas y ulteriores a la obra freudiana —que las ha *ilusionado*, literalmente; o sea que las ha dejado presas de la *ilusión lógica* de la que a la postre depende, que no es sino aquella ficción tautológico-negativa de estirpe y factura apriorística trascendental (kantiana) que a fin de cuentas resulta insalvablemente aporética.

Y es al núcleo regulativo de esta teoría general (como vemos, antropológica, y a su modo ontológica, por lo que respecta al menos a la realidad en cuanto que vivida estimativamente) al que Freud ha venido a denominar «metapsicología». No nos interesa ahora entrar en la discusión acerca de la relativa polisemia que la expresión «metapsicología» tiene en los diversos pasajes de la obra freudiana²³. Por ello me limito sólo a señalar que, en todo caso, mediante dicha expresión Freud ha venido a referirse ante todo a los principios más generales y fundantes de la nueva concepción general de la vida humana hecha posible fundamentalmente a partir de su nueva concepción de la escena como fantasía constitutiva, en cuanto que dicha concepción gravita en efecto sobre la idea de una dinámica constitutiva de satisfacciones sustitutivas engañosas de un deseo inconsciente primordial constitutivamente reprimido²⁴. De este modo, la reflexión metapsicológica viene a actuar, en

²³ Un comentario muy clarificador a este respecto puede encontrarse en el trabajo de J.L. Pinillos ya citado, en las pp. 223-233 del mismo.

²⁴ A este respecto es sumamente significativa, sin duda, la manera como Freud va a terminar la carta a Fliess de la cual hemos comentado aquí un pasaje

el despliegue de la obra teórica freudiana, si se quiere de un modo disperso a través de toda ella, pero en todo caso siempre como una suerte de principio regulativo del conjunto de la misma²⁵.

Por lo demás, no deja de ser llamativo advertir que Freud se ha permitido llegar a estar en posesión de una singular *psicología humana general* mediante la operación, hecha posible a partir de su nueva concepción de la escena, de elevar y refundir lo que al principio era sólo su peculiar *psicopatología*, realizada como hemos visto eludiendo de entrada toda concepción general psicológica humana (toda consideración general de la conformación normativa humana de la afectividad), a la condición precisamente de una psicología humana general, y general en cuanto que constitutiva (por apriorística), la cual resultará ahora ser una *psicología general psicopatológica* (constitutivamente psicopatológica), puesto que en efecto la condición constitutivamente quebrada de la estimativa humana implicará la condición no menos constitutivamente neurótica (disfuncional, desarreglada) de la vida humana misma desde su raíz²⁶.

suyo: «Algo tengo, empero, que agregar —le dice, en efecto, para terminar—. En este derrumbe general de todos los valores, sólo la psicología ha quedado intacta. Los sueños siguen sólidamente afianzados, y mis primeros intentos de investigación metapsicológica han aumentado de valor a mis ojos» (S. Freud, *Carta a W. Fliess del 21-9-1897*, en *Los orígenes del psicoanálisis*, Vol. III de las *Obras Completas*, p. 3580 de la cuarta edición en español de Biblioteca Nueva de 1981). Desde el momento mismo en que ha cambiado su concepción de la escena, Freud ya tiene ciertamente a la vista la guía teórica general de su nueva concepción de la condición humana, o sea su guía metapsicológica.

²⁵ En este sentido no debemos considerar que la metapsicología freudiana se reduzca a la serie de trabajos que Freud escribió en 1915 dedicados ciertamente a explicitar y sistematizar sus principios metapsicológicos, puesto que, sin perjuicio de la importancia central de dichos trabajos como ensayos metapsicológicos si se quiere *sensu strictu*, la metapsicología freudiana se encuentra en todo caso, como decimos, dispersa, ejerciendo una función regulativa, a lo largo de toda su obra. Me estoy refiriendo, desde luego, como es sabido, a los siguientes trabajos: *Los instintos y sus destinos*, *La represión*, *Lo inconsciente*, *Adición metapsicológica a una teoría de los sueños* y *Duelo y melancolía*.

²⁶ Las diferencias en tipología e intensidad de la neurosis de cada individuo dependerán de las vicisitudes biográficas particulares de la vida de cada cual, que

Ahora bien: la cuestión es que si Freud ha podido desarrollar toda una institución, dotada no sólo de una teoría sino ante todo de un muy determinado uso práctico de la misma, es porque sin duda no se ha movido sólo en un plano teórico o especulativo, o si se quiere académico, sino en cuanto que ha tenido la indudable sagacidad (práctica) de circunscribir y aplicar sus desarrollos teóricos a un contexto histórico y social muy determinado, precisamente aquel en que su institución, como tal institución práctica, ha podido germinar y arraigar. Y este contexto histórico no es otro, en efecto, según nuestra tesis, que el desmoronamiento histórico de la familia en la cultura social modernista. Así pues, toda la eficacia práctica institucional de la obra freudiana habría venido a consistir en esto: en haber sabido dirigir ciertamente la atención a la familia, es decir, a esa unidad social positiva normativa que sin duda constituye (también ciertamente a nuestro juicio, como ahora veremos) la piedra angular de la vida humana comunitaria (y con ello, como veremos, de toda vida humana posible), y que es precisamente la forma social que suponemos que estaba históricamente sometida a un intenso y singular proceso de desmoronamiento en la cultura social modernista en la que Freud pudo gestar su obra. Freud ha sabido entonces sin duda *registrar e incidir* en dicho proceso, y lo ha hecho ofreciendo una versión teórica del mismo que *lo deforma e invierte en la teoría de modo que pueda colaborar en la práctica a dicho desmoronamiento*, a la vez que ha diseñado el *formato práctico terapéutico sugestivo* mediante el que dicha versión teórica pueda ser vitalmente asumida por sus pacientes. Lo deforma e invierte, en efecto, en cuanto que dicho desmoronamiento, desde nuestra perspectiva, lo es de una realidad social previa positiva-

ahora cumplen, como ya sabemos, la función de episodios «ocasionales» —«accidentales» nos dirá Freud— respecto de la estructura apriorística edípica que trascendentalmente constituye dichos episodios —respecto de la disposición hereditaria edípica de todo ser humano, nos dirá Freud.

mente dada, en cuyo seno en principio suponemos que no hay la menor quiebra o fisura entre la afectividad somática humana y su conformación normativa familiar, mientras que Freud ha pensado justamente dicha unidad social como ya quebrada *ab initio* o constitutivamente. Mediante semejante deformación e inversión, y una vez que sus pacientes lleguen a asumirla vitalmente como propia en la situación terapéutica sugestiva a la cual a su vez vienen ya pre-dispuestos, la institución habrá conseguido no ya sólo colaborar a dicho desmoronamiento, sino aun a sellarlo o soldarlo irreversiblemente (como veremos, siempre en lo posible) por lo que respecta a las vidas de sus sujetos institucionalizados.

Y es esta dimensión institucional de la obra freudiana a la que aquí nos importa atenernos por encima de cualquier otra consideración. Por esto, en lo que queda de este trabajo queremos dibujar los contornos básicos de la figura histórico-antropológica en la que precisamente ha venido a consistir esta función que la institución freudiana ha tenido en el seno del tipo de cultura social que la ha hecho posible.

8. MODERNIDAD Y MODERNISMO. LA CULTURA SOCIAL MODERNISTA COMO CALDO DE CULTIVO DE LA INSTITUCIÓN PSICOANALÍTICA

9. Venimos hasta aquí suponiendo una determinada figura del paciente prototipo de la institución psicoanalítica que Freud ha ido edificando: se trataría ante todo de personas sometidas a un intenso proceso de *desarraigo* respecto de su vida comunitaria en general, y muy en especial respecto de su vida familiar matricial, debido al proceso histórico de *desmoronamiento* general de dicha vida comunitaria y familiar que estaría teniendo lugar en lo que venimos denominando la cultura social modernista. Ésta es la razón por la que a su vez suponemos que dichas personas se encuentran sometidas a una peculiar oscilación ambivalente, de índole anímico-moral: la que se da, por un lado, entre un anhelo último por restaurar (ante todo en el porvenir) su vida comunitaria y familiar, anhelo que identificamos con la fuerza moral de ánimo para llevar a cabo semejante restauración, y por ello con el genuino sentido de la responsabilidad moral (y por tanto de la libertad) respecto del curso de su propia vida, y la fuerte tendencia psicológica que se da, por otro lado, a desentenderse de todo esfuerzo moral en el sentido indicado y por tanto del sentido de la responsabilidad que dicho esfuerzo comporta. De aquí que estas personas se encuentren especialmente predispuestas a entrar en el juego que la institución freudiana tiene preparado para ellas, es decir, predispuestas a asumir

una imagen vital a la postre ficticia de sus propias vidas que comporte sin embargo la devaluación radical del valor moral de las mismas, y que por ello les permita erradicar (en lo posible) todo sentido de responsabilidad moral, y de hacerlo además de un modo que deba ser acorde con lo que se está haciendo, es decir, de tal modo que él mismo comporte ya en su ejercicio la supresión (disimulada) de la veracidad moral, y por ello de la responsabilidad moral, respecto de sus propias biografías, como ocurre precisamente con el formato sugestivo máximamente depurado que caracteriza a la terapia analítica, que está en efecto dispuesto al objeto de facilitar la impostura que consiste en fingir veladamente la asunción de aquella imagen ficticia.

Pues bien: nos parece que la clave histórico-social de dicho proceso de desmoronamiento puede cifrarse en la tendencia creciente, que como ahora veremos comienza por caracterizar ya a la modernidad en general y que se agudiza de un modo especial en la cultura social modernista, que experimentan las relaciones económico-técnicas a abstraerse o desprenderse de la vida social comunitaria y cada vez más a reducir en sus propios términos, meramente económico-técnicos, dicha vida comunitaria, tendiendo en el límite a disolverla. Ahora bien, lo cierto es que dicha tendencia no sólo caracteriza, como digo, a la sociedad moderna, y se agudiza de un modo especial en la cultura social modernista, sino que asimismo podemos encontrarla ya presente, puesto que se origina con ellas, en todas las sociedades históricas, aun cuando aún no sea del modo característico que adoptará en la modernidad. Quiere ello decir que la tarea de comprender dicha tendencia, con sus diversas y complejas modulaciones históricas, supone poner en juego ciertamente una filosofía de la historia, y con ello a su vez inevitablemente una filosofía de las sociedades prehistóricas, lo cual comporta sin duda movilizar una cantidad y variedad de cuestiones de un volumen y de una complejidad ciertamente enormes.

Nos vemos obligados así a tener que regresar aquí de algún modo a la consideración de estas cuestiones, pero a la vez queremos hacerlo limitándonos al propósito de llegar a dibujar la figura de la cultura social modernista en la que la institución freudiana ha podido ver la luz. Por lo demás, a poco que nos dejáramos llevar por la complejidad y variedad de dichas cuestiones quedarían completamente rebasados los límites que hemos querido imponerle a nuestro trabajo en la presente ocasión. Así pues, la idea que vamos a ofrecer aquí de estas cuestiones deberá ser por fuerza sumamente comprimida y esquemática al objeto de ceñirnos en lo posible, como decimos, al propósito de este trabajo. Veamos.

Para empezar, nos parece que es preciso señalar que, en rigor, el único tipo de sociedades humanas de las que puede decirse que las relaciones económico-técnicas se encuentran plenamente subordinadas e integradas en las relaciones comunitarias son las sociedades primitivas, esto es, las sociedades conocidas como «neolíticas» desde el punto de vista de la (pre)historia o bien como «etnológicas» desde la perspectiva de la antropología etnológica. En este tipo de sociedades cabe en efecto advertir que lo que podemos considerar como su «momento económico-técnico», consistente en las operaciones y relaciones de producción, distribución y consumo, queda funcionalmente integrado en su «envoltura social comunitaria», la cual vamos a cifrar en determinadas relaciones sociales de apoyo mutuo que llegan a contraerse en la producción y en el uso o disfrute social de los bienes producidos²⁷. Por lo que respecta, en efecto, al trabajo humano, no es lo mismo considerarlo desde un punto de vista meramente económico-técnico, esto es, como mera activi-

²⁷ Nuestra concepción sintoniza en este sentido ciertamente, sin perjuicio de que adquiera otras determinaciones propias, con la que entendemos que preside los trabajos clásicos de C. Polanyi sobre este respecto, —por ejemplo sus trabajos de 1944 y 1977. Más adelante volveremos a hacer una alusión a la sintonía entre nuestra concepción del mercado y la de este autor.

dad productiva de explotación de recursos físico-energéticos, o mera reposición multiplicativa de dichos recursos a partir de las energías naturales ambientales —momento éste en todo caso siempre necesario—, que contemplarlo desde el punto de vista comunitario como la actividad social ordenada a edificar un mundo habitable de bienes susceptible de ser usado o disfrutado socialmente. Y asimismo por lo que respecta a dicho uso social de los bienes resultantes del trabajo, no es lo mismo contemplarlo desde un punto de vista meramente económico, o sea como mero consumo de dichos bienes —momento éste asimismo en todo caso necesario—, que contemplarlo desde un punto de vista comunitario, o sea desde la perspectiva precisamente del uso o el disfrute social de estos bienes. Y lo que suponemos, en efecto, es que en las sociedades primitivas aquel momento económico-técnico, siempre en todo caso necesario, se encuentra en principio funcionalmente subordinado e integrado en su envoltura social comunitaria, una envoltura ésta que precisamente adopta la forma —como es un lugar común inexcusable de toda la antropología etnológica— de las *relaciones sociales de parentesco*²⁸, esto es, de las formas sociales de ordenación interna de

²⁸ Al hablar de «relaciones sociales de parentesco» es inexcusable sin duda la referencia a Lévi-Strauss —y en particular, como es sabido, a su trabajo clásico de 1949 *Las estructuras elementales de parentesco*, entre otros muchos lugares de su obra—; pero no sólo a este autor, ciertamente, puesto que la idea de las relaciones de parentesco como el ensamblaje social fundamental de las relaciones sociales de las sociedades primitivas viene a constituir un patrimonio común de la práctica totalidad de las escuelas etnológicas («estructuralistas», «funcionalistas», «formalistas», «sustancialistas», etc.). Por lo demás, nuestra concepción de dichas relaciones difiere en un aspecto esencial, como veremos, de la de Lévi-Strauss, y ello precisamente en la medida en que este autor ha importado a la teoría antropológica general, y en particular a la concepción de la «relación» y del «paso» de la «naturaleza» a la «cultura», la concepción freudiana quebrada de la condición estimativa humana y con ella el formato tautológico-negativo y a la postre aporético de dicha concepción. Pues Lévi-Strauss seguirá entendiendo, en efecto, a la manera freudiana, que las prescripciones normativas positivas de parentesco comportan la «renuncia» a una supuesta impulsividad «natural» pensada de un modo anterior o previo a dicha normativa, lo cual le llevará siempre a entender, de una manera característicamente ambigua y malformada, a las prescripciones normati-

cada unidad familiar como condición de la organización social de las relaciones (de vecindad) consistentes en la distribución de los diversos oficios o labores en orden a la organización del uso o el disfrute social de los bienes elaborados por dichos oficios.

Y dicha integración funcional llega a tener lugar aun cuando podamos reconocer que en su origen, o en su génesis, las relaciones de parentesco se hubiesen generado sólo como un medio económico ordenado al logro de la supervivencia biológica del grupo dados sus característicos recursos técnicos primitivos (agrícolas y ganaderos), es decir, tan sólo como un medio de organización económica de la distribución cooperativa de las técnicas limitadas disponibles y de la distribución y el consumo de los bienes producidos en orden al logro de la mera supervivencia biológica o vegetativa del grupo. Pues la cuestión es que, una vez asentadas ya dichas relaciones, con la morfología social característica que como ahora veremos ellas llegaran a alcanzar, aun cuando en su origen se hayan generado sólo como un medio económico para la supervivencia biológica del grupo en función de los recursos técnicos limitados de éste, dichas relaciones llegan a constituirse, e instituirse, y precisamente en virtud de dicha morfología característica, en *el fin* a cuya preservación quedan subordinadas e integradas las operaciones y relaciones tecno-económicas y la misma supervivencia biológica del grupo²⁹.

vas positivas como dadas a partir o en función de la «prohibición» del incesto, en vez de ver, como a nuestro juicio es preciso, dicha prohibición simplemente como la consecuencia negativa de una prescripción normativa positiva a cuya escala queda enteramente refundida, sin solución de continuidad quebrada alguna, la impulsividad desiderativa humana. En las líneas que siguen tendremos ocasión de presentar nuestra concepción de esta cuestión, radicalmente opuesta en efecto a la freudiana y a las secuelas que ésta ha dejado en el «estructuralismo francés» y sus diversos vástagos.

²⁹ En este sentido, el llamado «materialismo cultural» de Marvin Harris, en cuanto que pretende entender, como es sabido, a la manera marxista, las relaciones tecno-económicas y biológicas como la «infraestructura material» del resto de las relaciones sociales de una sociedad dada, no sería sino el resultado de haberse limitado a considerar tan sólo la génesis tecno-económica y biológica de las

Y ello es así debido, como digo, a la morfología social característica que dichas relaciones llegan a alcanzar, la cual debemos cifrar, según propongo, en una *nueva forma de apoyo social mutuo* que en todo caso ya no resulta comparable con ninguna otra forma zoológica de apoyo o cooperación social. Dicho apoyo mutuo no deja de consistir ciertamente en la distribución cooperadora de las diversas tareas laborales en orden a la organización cooperadora del disfrute de los bienes elaborados, pero la morfología específica suya a la que nos referimos se alcanza cuando dicho apoyo mutuo viene a adoptar precisamente la siguiente forma: la de *su propagación más allá de cada unidad familiar al resto de las unidades familiares del grupo en cuanto que esta propagación sólo es posible mediante la preservación de la forma normativa de cada una de dichas unidades familiares*. Dicha propagación se sustancia, por tanto, en efecto, como es inexcusablemente reconocido por la antropología etnológica, en la ley de la exogamia, de la cual el tabú del incesto constituye sólo su corolario normativo negativo, mediante la cual ley puede ciertamente tener lugar dicha propagación del apoyo mutuo, como decimos, más allá de cada unidad familiar al resto de las unidades familiares del grupo en la medida en que se preserve la forma normativa de cada una de estas unidades. Así pues, lo característico de estas nuevas formas de organización social consiste en la propagación recurrente *más allá* de las relaciones de *proximidad* propias de cada unidad familiar —de las relaciones, diríamos, «cuerpo a cuerpo» propias de dichas unidades—, y *por tanto con respecto a nuevos terceros cuerpos vivientes posibles del grupo por relación a cada unidad familiar de refe-*

sociedades primitivas y de haber hipostatizado dicha génesis hasta el punto de borrar la estructura comunitaria (ya no económica) resultante de la misma. Al respecto puede consultarse, por ejemplo, entre otros lugares de la obra de este autor, su manual de 1971 *Introducción a la antropología general*, o también su trabajo de 1979 *El materialismo cultural*.

rencia, de las relaciones de apoyo mutuo, en cuanto que a su vez dicha propagación requiere, como su condición, de la conservación de la forma normativa de cada una de estas unidades familiares. Y nos parece que en semejante forma de organización social del apoyo mutuo podemos hacer ciertamente residir la condición *formalmente comunitaria* y por lo mismo ya *específicamente antropológica* de dicha forma social de organización.

A este respecto, repárese en que si podemos hablar ya, y con fundamento, de «*personas*» para referirnos a los cuerpos humanos singulares es en la medida en que dicha propagación tiene lugar recurrentemente, en efecto, como decimos, precisamente con respecto a *una nueva tercera posición o lugar susceptible de ser ocupada* por cuerpos humanos distintos de los que en cada caso forman parte de cada unidad familiar de referencia. De aquí que ahora cada uno de los cuerpos humanos del grupo social de este modo resultante sean efectivamente ya cuerpos *personales*, y que por tanto, y por cierto, obsérvese, en todo lenguaje humano posible de palabras deban justamente figurar *los tres pronombres personales* (ni uno más, ni uno menos), junto con *las tres posiciones deícticas* que inexorablemente acompañan a dichas posiciones personales. Y repárese asimismo en que la idea misma de «*totalidad social*» (y con ella las ideas de «*círculo*» o de «*esfera*» social característicamente usadas por la antropología social para referirse a cada una de las sociedades humanas), y por tanto las *operaciones* mismas de *totalización social cíclica y recurrente* que comporta toda sociedad ya específicamente humana, radica en esta propagación del apoyo mutuo respecto de nuevos cuerpos humanos (ya personales) susceptibles de ocupar *esa tercera posición recurrente* por relación a cada unidad familiar de partida —mediante la preservación, como decimos, de la forma normativa de cada una de estas unidades. Y no se trata, por cierto, de cualquier clase de totalidad, y en particular de totalidad social, sino que se trata justamente de una totalidad social que

ya es siquiera *virtualmente universal*, y justo por ello ya *específicamente antropológica*, habida cuenta precisamente de su *estructura tri-posicional recurrente*, o sea debido a su modo de construcción por propagación recurrente respecto de nuevas terceras posiciones (personales) posibles. Y ello es así, en efecto, aun cuando en el caso de estas sociedades todavía primitivas, y debido a sus límites subsistenciales ecológico-demográficos a su vez dados en función de sus recursos tecno-económicos limitados, se trate de sociedades virtualmente universales, sí, pero a su vez *fácticamente locales o particulares*. Se trata, pues —y aquí reside, nos parece, la especificidad de este tipo de sociedades— de sociedades que tienen ya la forma de una *universalidad virtual*, en virtud de la cual podemos hablar ya de sociedades plenamente humanas, la cual no deja sin embargo a su vez de estar *fácticamente localizada o limitada* al propio grupo social de referencia, razón por la cual se trata todavía de sociedades efectivamente «*primitivas*» —todavía prehistóricas o parahistóricas.

Por lo demás, si dicha propagación tiene lugar, como decimos, recurrentemente respecto de nuevas terceras posiciones posibles (por relación a cada unidad familiar de referencia) susceptibles de ser ocupados por los cuerpos humanos, dicha ocupación *debe* tener siempre lugar a su vez *en cada caso* por algún *cuerpo humano singular*; de modo que, por así decirlo, los «parámetros» de la «variable» «tercera posición» no quedan nunca indeterminados o flotantes sino radicados siempre en alguna «variación» (o «argumento») corpórea humana singular. Ello quiere decir estas dos cosas de primea importancia e íntimamente vinculadas entre sí: la primera es que la totalidad virtualmente universal en la que consiste la forma de cada una de estas sociedades habrá de ser siempre forzosamente *consuetudinaria*, o sea atendida a los usos y costumbres sociales particulares del grupo, y no abstracta, o sea desprendida del anclaje en dichos usos y costumbres. Y la segunda es que

la persona humana, o sea la estructura (si se quiere algebraica) triposicional recurrente dentro de la cual juegan los cuerpos humanos singulares sus relaciones interpersonales, no excluye, sino que incluye forzosamente siempre, *la personalidad viviente* de cada cual, en cuanto que las «variables» de aquella estructura se encuentran siempre ocupadas y por ello radicadas en cada cuerpo singular, y por tanto en el carácter irrepetible e intransferible, o sea «incomunicable», como decían los clásicos, de cada persona humana en cuanto que personalidad singular corpórea. El individuo humano no es, pues, en absoluto —al menos de entrada, o sea en las sociedades primitivas—, algo «abstracto», como ha querido ser entendido después por las diversas concepciones contemporáneas de factura más o menos colectivista abstracta (por ejemplo desde Comte a Marx, y mucho más en este último), sino concreto, y bien concreto, en cuanto que sus múltiples y diversas determinaciones sociales, a su vez siempre particulares en cuanto que consuetudinarias, sin perjuicio de su estructura triposicional recurrente, radican en su corporalidad singular. Otra cosa es, como ahora veremos, que haya sido precisamente la modernidad, y muy en particular la modernidad industrial, la que haya ido históricamente produciendo de hecho semejante abstracción.

A tenor de lo dicho nos es dado entonces comprender una característica *condición dual esencial del cuerpo humano* en relación, por un lado, con el momento económico-técnico y biológico inexcusable de toda sociedad humana, y por otro lado con aquello que, al menos en las sociedades primitivas, constituye la envoltura comunitaria totalizadora consuetudinaria (virtualmente universal, aun cuando local o limitada) de dicho momento económico-técnico y biológico. Pues el cuerpo humano, en efecto, debido a su inexcusable *condición genérica viviente*, no puede ciertamente dejar de ser *genéricamente dependiente* de una determinada *facticidad* de orden *económico-técnico y biológico*, es decir, no puede dejar de

depender de su necesario sustento económico-técnico y de su reproducción y supervivencia biológicas. Mas por otro lado es ese mismo cuerpo humano el que, una vez que suponemos subordinado el momento económico-técnico y biológico de la sociedad humana a su envoltura comunitaria (totalizadora virtualmente universal, y en todo caso siempre consuetudinaria), hemos de considerar asimismo, con todas y cada una de sus capacidades (cognoscitivas, afectivo-emotivas y volitivas) ya específicas (ya específicamente humanas), como *enteramente refundido a la escala de dicha morfología social comunitaria totalizadora virtualmente universal*, de la que por lo mismo y a su vez dicho cuerpo *es ya capaz*. Por lo mismo, aquellas condiciones fácticas, económico-técnicas y biológicas, de las que el cuerpo humano no deja de ser genéricamente dependiente, deben ser vistas asimismo como *enteramente refundidas a la escala de las posibilidades comunitarias totalizadoras virtualmente universales, ya específicas y posteriores, de las que dicho cuerpo es asimismo capaz*.

Y es dicha *refundición* la que justamente nos permite entender algo que resulta de primera importancia a la hora de revolvernos críticamente contra la imagen freudiana constitutivamente quebrada de la condición estimativa humana familiar básica³⁰, a saber: que entre los cuerpos humanos, con sus capacidades vivientes o anímicas específicas (ya específicamente humanas), y sus obras sociales específicas (ya específicamente humanas), o sea precisamente las formas comunitarias de vida de las que dichos cuerpos son capaces una vez que han quedado refundidos y tallados como tales cuerpos específicamente humanos a la escala de dichas formas de vida comunitaria, *no hay*, al menos *de entrada* (o sea al menos en las sociedades primitivas), *la menor quiebra o fisura, sino antes bien*

³⁰ Y asimismo contra la influencia de dicha imagen en el «estructuralismo francés», del que ya hemos hablado anteriormente.

una perfecta continuidad inmediata, la que se da precisamente entre dichas capacidades (o potencias) y su puesta formal en acto social de tipo comunitario. Pues dichas capacidades vivientes o anímicas, en efecto, sólo pueden ser entendidas —precisamente de un modo aristotélico, y no según el formato kantiano del que es deudor Freud—, y justo en cuanto que tales capacidades (o potencias), desde su puesta formal en acto social de orden precisamente comunitario, un orden éste a cuya escala permanecen inmediatamente refundidas dichas capacidades en cuanto que específicamente antropológicas.

Y esto vale, desde luego, también y muy especialmente, para las capacidades afectivo-emotivas y su puesta formal en acto en el seno de la vida familiar matricial de cada cual, esto es, en el seno de cada unidad familiar cuya forma normativa, como decíamos, debe precisamente preservarse como condición de la vida social comunitaria del grupo, o sea de la propagación totalizadora del apoyo mutuo en la que consiste la morfología comunitaria (totalizadora virtualmente universal) característica de las sociedades ya específicamente humanas (al menos primitivas). Ello quiere decir, repárese, que la conformación normativa familiar de la afectividad de los vástagos de cada familia (si se quiere, que la «educación sentimental» familiar de dichos vástagos), y precisamente en cuanto que necesariamente atendida a la forma de la norma familiar de cada sociedad humana de referencia, es condición imprescindible para la organización social comunitaria totalizadora característicamente antropológica de dicha sociedad, de suerte que si, por hipótesis, dicha forma normativa familiar fallase, con dicha falla se vendría abajo la totalidad de la vida social específicamente humana como tal. Y a esto es a lo que sin duda nos estamos refiriendo cuando hablamos de la familia como la «célula», o el «pilar básico», o la «piedra angular» de la sociedad. En rigor, se trata de una «célula» que no es anterior, sino posterior, al «tejido» social comunitario

humano que mediante ella se conforma, el cual a su vez depende, como de su soporte, de la preservación de la forma normativa (moral) de cada una de dichas «células».

Desde este punto de vista, ciertamente, la idea freudiana de una quiebra constitutiva e irresoluble entre la afectividad primordial humana y su forma normativa familiar básica de conformación es, al menos desde el punto de vista teórico, un riguroso absurdo antropológico. Aun cuando se trate ciertamente de un absurdo antropológico teórico que, sin embargo, ha calado, y notablemente, en la práctica del análisis³¹, en la sociedad que ha llegado a hacer semejante absurdo de algún modo asimilable, de modo que tampoco dicho absurdo podrá ser enteramente ajeno a dicha sociedad. Pero para poder comprender esto es preciso desde luego comenzar por situarnos en la perspectiva de las sociedades históricas.

10. Pues la cuestión es, en efecto, que con el despuntar de las sociedades históricas, y a raíz de dicho despuntar ya inexorablemente con su desarrollo, se producirá el comienzo de un *desgarramiento* inexorable del tejido comunitario de dichas sociedades por efecto de la *abstracción reductora* que las relaciones económico-técnicas empiezan efectivamente a operar sobre dicho tejido comunitario. Y es dicho desgarramiento en el que podemos cifrar lo que bien podríamos llamar el «drama (o el argumento) de la historia» y, correlativamente, junto con dicho «drama», la «batalla de la historia», esto es, los esfuerzos, que ya comportan la presencia de la ordenación política (estatal) de dichas sociedades aun cuando no se reduzcan a ésta, dirigidos a restaurar, pero ya sólo en lo posible, la ordenación de dichas relaciones económico-técnicas a la preservación de la vida comunitaria.

³¹ Y también como sabemos en las filosofías, como la del «estructuralismo francés» y sus derivados, que han hecho de dicho absurdo una de sus claves teóricas fundamentales.

Pues las sociedades históricas se originan, en efecto, como es sabido, a raíz de la aparición del mercado generado a partir de las sociedades económicamente excedentarias, resultantes a su vez básicamente de la aplicación de las técnicas de los metales a la fabricación de instrumentos agrícolas en lugares geográficos especialmente fértiles (fluviales, marítimos, pluviales)³². Una vez desbordados, en efecto, a resultas de la aparición de los primeros excedentes de producción, los límites subsistenciales demográfico-ecológicos de las sociedades primitivas, que hacían de ellas, como decíamos, sociedades localmente circunscritas, y por ello, podemos añadir ahora, mutuamente aisladas, se hace posible el comienzo de las relaciones mercantiles entre los bienes producidos por dichas sociedades ya excedentarias, de suerte que, una vez desbordadas asimismo las primeras formas elementales mercantiles del trueque, aparece ya lo que podemos considerar formalmente como el mercado con la aparición formal en efecto de las mercancías, es decir, con el doble valor conjugado, de uso y de cambio, de las mismas. Las primeras formas de interconexión entre aquellas sociedades que permanecían inicialmente cerradas y por ello mutuamente aisladas son sin duda las relaciones mercantiles, con las que se abre paso la formación de las sociedades históricas.

Pues bien: nos parece que en este *doble valor conjugado* de las mercancías reside, cuando se lo sabe analizar —o sea cuando se alcanza un punto de vista precisamente *no económico* sobre el proceso de abstracción reductora que las relaciones económicas van a

³² Estamos tomando como guía de nuestra consideración de la génesis de las sociedades históricas sobre todo (aunque no sólo) los estudios historiográficos ya clásicos que Gordon Childe hiciera a este respecto —por ejemplo, entre otros lugares de su obra, en su trabajo de 1941 *Qué sucedió en la historia*—, aun cuando por nuestra parte rectifiquemos la concepción básicamente marxista de este historiador en el sentido de adoptar, en vez de una perspectiva ella misma económica, una perspectiva comunitaria del proceso de desgarramiento económico de la vida comunitaria que entendemos que tiene lugar con el origen de dichas sociedades.

operar sobre la vida comunitaria³³ —, la clave de la *doble y ambivalente función* que el mercado puede llegar a tener respecto de la *preservación* y la *ampliación*, por un lado, pero también respecto del *desgarramiento*, por otro, del tejido comunitario de las sociedades ya históricas. Pues tanto el trabajo como el valor de uso de los bienes son los que ya de entrada habían adoptado las formas comunitarias características de las sociedades primitivas, esto es, las

³³ Nuestro análisis del «doble valor conjugado» de las mercancías sigue ciertamente de cerca el análisis clásico que Marx ya hiciera de esta cuestión en los tres primeros capítulos de la sección primera del primer volumen de *El Capital* (K. Marx, 1867), pero el punto de vista desde el que realizamos dicho análisis quiere no quedar reducido o plegado, como suponemos que ocurre en el caso de Marx, a una visión ella misma económica del asunto, sino que lo que pretende justamente es percibir el proceso de reducción económica de la vida comunitaria que comporta el momento del valor de cambio de la mercancía. Así pues, nuestra mirada no es económica, como la marxista, sino comunitaria; de ahí que aun cuando estemos mirando la misma cosa, y aun con categorías hasta cierto punto semejantes, el objeto resultado de la mirada sea en cada caso muy distinto. Se diría que se trata de dos *Gestalten*, si se quiere reversibles, del mismo objeto, pero de modo que cada una de ellas posee una configuración o *Gestalt* ciertamente bien distinta. De lo que se trata, a fin de cuentas, es de qué es lo que se está defendiendo: si una utópica sociedad desconocida en el porvenir concebida ella misma en términos meramente económicos, o la preservación de la vida comunitaria positivamente ya existente y conocida que el mercado está reduciendo a meras relaciones económicas.

En este sentido, nos parece que nuestro análisis y crítica del mercado se encuentran mucho más cerca de los estudios, ya clásicos, que en su momento hiciera por ejemplo K. Polanyi al respecto (principalmente, como es sabido, en sus grandes trabajos de 1944, 1957 y 1977), y ello precisamente en la medida en que entendemos que Polanyi no es ciertamente (como han supuesto algunos marxistas) un autor de «inspiración marxista», sino de una inspiración bien distinta y muy próxima a nuestra perspectiva comunitaria: en la medida, en efecto, en que la perspectiva de este autor consiste en percibir de entrada a los mercados, tanto en las sociedades primitivas como luego en los grandes Imperios antiguos, como «embutidos» o «subordinados» al funcionamiento de un contexto social global más amplio de orden consuetudinario no económico, al objeto de poder luego analizar, a propósito del desarrollo de la modernidad y muy en especial de la sociedad industrial, el proceso de «emancipación» del mercado de esa vida social consuetudinaria no económica que tiende a quedar destruida por efecto de dicha emancipación, un proceso éste cuyo análisis por parte de Polanyi se asemeja a nuestra concepción del proceso de abstracción reductora que el mercado viene a efectuar sobre la vida precisamente comunitaria.

formas de organización comunitaria del trabajo orientadas a la organización comunitaria del uso o disfrute social de los bienes que del trabajo resultan. Y la cuestión es que, por un lado, o en un determinado sentido, dicho valor comunitario del trabajo y del disfrute o uso social de sus productos no tiene por qué quedar en principio mermado o reducido, sino antes bien preservado y eventualmente ampliado, por efecto del mercado. Pues el mercado tiene ciertamente, por un lado, el efecto de multiplicar, en cantidad y cualidad, las labores y los bienes susceptibles de ser comunitariamente elaborados y disfrutados por cada una de las sociedades que en él participan, y en este sentido el mercado no tiene por qué tener, al menos en principio, efectos desgarradores sobre el tejido comunitario de dichas sociedades. Antes bien, el sentido comunitario del trabajo de los miembros de cada una de estas sociedades puede mantenerse en la medida en que dicho trabajo se mantenga ordenado a la multiplicación y ampliación del disfrute comunitario de dichos bienes por parte de los miembros de las distintas sociedades que de dicho mercado participan, viéndose así ligados los miembros de estas sociedades por el disfrute comunitario que, por la mediación del mercado, mutuamente se proporcionan. En este sentido el mercado puede ser, y en cierto sentido lo es, un mediador capaz de vincular sociedades inicialmente distintas por lazos comunes de alcance o valor comunitario.

Mas por otro lado el mercado requiere formalmente, como decíamos, del «valor de cambio» de las mercancías y con ello, una vez desbordadas las primeras formas elementales de trueque, de la presencia formal del *dinero*, esto es, de ese *relator universal abstracto de equivalencia* entre los bienes de uso elaborados sin el cual ciertamente ningún mercado puede conformarse y desarrollarse. Y la cuestión es entonces que, si bien por un lado dicho relator abstracto de equivalencia es algo sin duda obligado, como mediación (abstracta) necesaria, para la multiplicación de las labores y de los

bienes susceptibles de elaboración y disfrute comunitario, por otro lado, y debido a su condición precisamente abstracta, o sea desprendida del anclaje en los bienes concretos que son los únicos susceptibles de ser elaborados y disfrutados comunitariamente y por tanto de un modo consuetudinario, dicho relator no puede dejar de verse sometido a una dinámica o una lógica inercial propia muy característica, a saber, aquélla que consiste en efecto —mientras no se la reconduzca en lo posible— en la tendencia creciente a subordinar ahora aquella labor y disfrute comunitarios y consuetudinarios a su mera reiteración o desarrollo recurrente cada vez más meramente abstracto, esto es, cada vez más desprendido precisamente del anclaje en aquellas labores y disfrutes comunitarios y consuetudinarios, a los que por lo mismo tenderá cada vez más a reducir abstractamente en sus propios términos universales-abstractos.

Y es en dicha doble y conjugada función ambivalente del mercado en la que nos parece que se sustancia, a la postre, lo que antes denominábamos el «drama de la historia», y con él la «batalla de la historia», entendida ésta como los esfuerzos, que ya comportan la actividad política de los estados, pero dada en principio en función de vida meta-política comunitaria, dirigidos precisamente a contener dicha lógica inercial del mercado al objeto de mantenerla en lo posible (re)ordenada a la preservación y restauración de la vida comunitaria.

Dados los límites y la escala de este trabajo nos es ciertamente imposible entrar en un análisis mínimamente desarrollado, como fuera preciso, de las diversas y complejas morfologías, y de las diversas y complejas relaciones entre ellas, que han podido ir adquiriendo cada uno de los diversos tipos de sociedades histórico-políticas que de muy diversos modos han ido poblando la historia universal. Así pues, tan sólo con el propósito de cumplir con nuestro objetivo, que es como sabemos el de llegar a dibujar con al-

guna precisión los contornos de la inflexión modernista de la sociedad moderna como caldo de cultivo de la institución freudiana, nos limitaremos a apuntar, de un modo sumamente escueto y esquemático, lo que sigue.

De entrada, entendemos que una filosofía de la historia que quiera atenerse a lo que a nuestro juicio constituye la clave del problema de la historia universal, que es el problema de las relaciones entre las ideas de «*comunidad*» y de «*universalidad*», y no sólo como ideas teóricas, sino ante todo como ideas o proyectos prácticos de acción, debe comenzar por reconocer e identificar en la formación misma de la historia universal estos tres momentos o estadios inexcusables y característicos, a saber: el estadio de la antigüedad clásica pagana precristiana (incluyendo especialmente a las civilizaciones helénica y romana), el estadio de la civilización cristiana vieja o católica (medieval) y la época efectivamente «moderna» (en cuanto que con dicho rótulo estamos denotativamente abarcando lo que la historiografía contemporánea ha reconocido como «edad moderna» y «edad contemporánea»). Y si proponemos en efecto esta clasificación de la historia universal es precisamente en la medida en que entendemos que el momento de mayor vigor y esplendor, y por ello de algún modo el centro (al menos hasta el presente), de la historia universal ha tenido lugar precisamente en la civilización cristiana vieja o católica, y ello en la medida en que ésta ha sido la única civilización capaz de conjugar del modo más equilibrado y logrado posible hasta el presente aquellas dos ideas de universalidad y de comunidad en el sentido de haber sido capaz de dotarse de un proyecto efectivo, teórico y práctico, de «*comunidad universal*» *virtualmente ilimitada*, o sea de una universalidad, virtualmente ilimitada, que no deja de estar anclada en la vida comunitaria. Y ello precisamente *a diferencia* tanto de las civilizaciones clásicas paganas pre-cristianas que la precedieron como de la sociedad moderna que la siguió históricamen-

te. Pues el proyecto de universalidad de aquellas civilizaciones clásicas precristianas, cuando lo tuvieron, se vio todavía severamente limitado por un fuerte grado de abstracción reductora económica de la vida comunitaria —palmario en la Hélade clásica, sólo comenzado a rectificar con el Imperio macedonio de Alejandro, y ya ciertamente reconducido en una dirección comunitaria en el Impero romano, que por ello constituye el pórtico de la civilización cristiana, debido sobre todo a su estructura jurídico-política cada vez más anclada en la vida comunitaria de los pueblos a los que iba abarcando y refundiendo—. Y por lo que toca a la sociedad moderna, la cuestión es que, como ahora vamos a ver, ésta ha ido consistiendo en un creciente proceso de descomposición del proyecto de universalidad comunitaria de la sociedad de la que proviene, al cual ha ido sustituyendo por un proyecto de universalidad cada vez más abstractamente económico-técnico y por ello cada vez más abstractamente reductor de la vida comunitaria.

Pues bien: si la civilización cristiana vieja ha sido la única capaz de dotarse hasta el presente de un proyecto efectivo, teórico y práctico, de comunidad universal virtualmente ilimitada, ello se ha debido precisamente, según propongo, al marco teológico dogmático desde el cual pudo diseñar dicho proyecto, un marco éste que ante todo se caracteriza por un delicado y sutil sistema conceptual de equilibrios entre sus principales contenidos dogmáticos³⁴. La piedra angular de dicha teología viene proporcionada, desde luego, por las ideas dogmáticas, íntimamente vinculadas, de Trinidad y de Encarnación —tal y como pudieron quedar en efecto definidas en el «código de la fe» de Nicea. Pues la idea de Trinidad implica la «comunicación universal», que tiene lugar merced al Espíritu

³⁴ Ciertamente, las líneas que siguen no consisten propiamente en un ejercicio de teología, sino más bien de filosofía (antropológica) de la teología, esto es, de una filosofía orientada a analizar y calibrar el posible significado y alcance histórico-antropológicos de determinadas ideas teológicas.

Santo, entre un Dios Padre y un Dios Hijo encarnado en la misma figura carnal que precisamente poseen los hombres. Semejante *encarnación*, entonces, en la figura del Hijo —que, sin perjuicio de su carácter «engendrado», y no «ingénito», participa de la misma eternidad y plenitud increadas del Padre y del Espíritu ingénitos, según se asegura en la fe de Nicea—, supone que la comunicación universal trinitaria entre el Padre y el Hijo merced al Espíritu alcanza e involucra por tanto a los hombres en cuanto que estos comparten la misma condición carnal humana que el Hijo, y que los alcanza, precisamente, en cuanto que cuerpos singulares irreductibles, esto es, a todos y cada uno de ellos en su irreducible singularidad carnal. Pero entonces podemos asimismo advertir que la comunicación universal que puede tener lugar entre los hombres, como propagación de la comunicación universal trinitaria, sólo puede ser de tipo comunitario —como ya lo es, y por antonomasia, o sea familiar, la comunicación trinitaria—, puesto que son en efecto los cuerpos humanos singulares, y en su irreducible singularidad carnal, no susceptible por tanto de ser abstraída, los únicos puntales sobre los que puede formalmente aplicarse y propagarse la comunicación comunitaria, o dicho de otro modo, porque las relaciones comunitarias, sin perjuicio de su universalidad, y aun virtualmente ilimitada o irrestricta, sólo pueden aplicarse y propagarse de un modo inmediato y proporcionado entre medias de los cuerpos humanos singulares en su irreducible singularidad carnal.

Estoy por tanto proponiendo la idea (antropológico-filosófica) de que el contenido teológico dogmático de las ideas de Trinidad y de Encarnación comportan el proyecto histórico-antropológico de una comunidad universal virtualmente ilimitada, es decir, el proyecto de una universalidad de formato inexorablemente comunitario —y por ello, en efecto, «católico»—, que por tanto sólo puede, y debe, propagarse, e ilimitadamente, con respecto a cualesquiera terceros pueblos o comunidades posibles de modo que se preserven precisa-

mente *las relaciones comunitarias* en el seno de cada una de estas comunidades así como entre todas ellas. Una vez más comprobamos, obsérvese, que nos reaparece la idea de la «*tercera posición*», como la clave de la forma y del alcance *universal de la propagación comunitaria*, esta vez ya bajo la forma, específicamente histórica, de una comunidad universal de pueblos o comunidades virtualmente ilimitada. De aquí, en efecto, nos parece, el formato inexcusablemente *trinitario* de la teología cristiana vieja o católica —y la profunda sabiduría antropológica que ella encierra.

Mas a su vez dicha propagación universal comunitaria no podrá tener lugar de cualquier modo, sino precisamente de la manera que, una vez más, podemos observar que viene implicada por el complejo y delicado sistema conceptual de equilibrios entre ciertos contenidos clave de la teología dogmática católica, y muy en particular entre éstos: entre las ideas de «inmanencia», «trascendencia», «pecado original», «libertad» y «Gracia». Pues nos parece, en efecto, para empezar, que la clave antropológica de la idea mitológica de «*caída*», que con diversas modulaciones podemos encontrar como una idea común en todas las civilizaciones en sus fases arcaicas, y de la cual sin duda constituye una modulación muy precisa y significativa la idea hebrea de «*pecado original*», reside precisamente en ese *desgarramiento* de la vida comunitaria que hemos visto que tiene lugar, con el arranque mismo de las sociedades históricas, debido a la abstracción reductora de la vida comunitaria por efecto de la lógica inercial abstracta del mercado. Con dicho principio de reducción abstracta de la vida comunitaria tiene lugar, como decíamos, el comienzo mismo del «drama de la historia», y con ello de la «batalla de la historia», y nos parece que es dicho *drama* aquél del que ciertamente acusan recibo, por así decirlo, los diversos mitos de la «*caída*» siempre de algún modo presentes, como decíamos, en las fases arcaicas de toda civilización; un mito éste que adopta sin duda un formato especialmente cargado de sig-

nificación en la tradición hebrea mediante la idea del «pecado original» testimoniada en la Biblia, en el primer libro de Moisés, el Génesis. Sólo así podremos en efecto entender que lo que según dicho relato constituye de entrada un «*don*» regalado al hombre, que interpretamos que consiste precisamente en el don del *trabajo* en la medida en que el Edén es un «huerto» o un «jardín» —y no ya por ejemplo un bosque—, que por tanto supone ya el trabajo, pueda a su vez convertirse en una «*maldición*» o en un castigo a raíz de la expulsión del Edén una vez cometido el pecado original. El pecado original reside, en efecto, tal es nuestra tesis, en aquella abstracción reductora y por ello desgarradora del sentido mismo comunitario del trabajo por efecto de las relaciones económico-abstractas, razón por la cual precisamente el «don» del trabajo puede quedar en efecto convertido en la «maldición» del trabajo. Así pues, el ser humano quedó expulsado del Edén o del Paraíso terrenal en la medida misma en que quedó *históricamente extrañado* respecto de su vida inicial prehistórica íntegra y plenamente comunitaria. Pero con este «drama», originario o primordial, comenzó como decíamos la «batalla de la historia» —la necesidad de discernir a partir de ahora en cada caso entre el «bien» y el «mal»—, una batalla ésta que de nuevo nos parece que sólo la teología dogmática católica ha sabido calibrar y aquilatar con una sutileza conceptual incomparable.

Pues el modo específico, en efecto, como esta teología supo incorporar y refundir el contenido de la idea hebrea del pecado original fue precisamente como sigue. Se trata en efecto de la idea dogmática de que merced al sacrificio aceptado de la Persona del Verbo encarnado —un sacrificio llevado hasta la muerte y efectuado en su propio cuerpo humano que comparte con los demás hombres—, y por tanto en virtud de la redención que dicho sacrificio comporta, la restauración misma de aquello que el corazón humano no puede dejar de anhelar pueda efectivamente tener lugar, de

un modo pleno o íntegro y definitivo sólo en una vida trascendente, pero también en este mundo inmanente, aun cuando aquí sólo en lo posible, y en ambos casos debido ciertamente al auxilio de la Gracia, pero sólo en cuanto que a su vez ésta concurre con las obras humanas responsables y por tanto libres. En semejante juego de equilibrios entre el pecado original, la Gracia y la libertad, y a su vez en el sistema formado por la relación entre dicho juego y la oposición misma entre trascendencia e inmanencia, nos parece que se encierra ciertamente una clave de una sabiduría histórico-antropológica incomparable.

Para empezar, la idea misma de trascendencia nos parece que ha sido concebida —en realidad, imaginada; e imaginada como objeto práctico de una voluntad inextinguible— para albergar precisamente más allá de toda realización histórico-geográfica posible, y por tanto más allá del ámbito de la inmanencia, un anhelo humano cuyo objeto resulta ser tan imposible en este mundo como inextirpable de su voluntad, a saber, la de una dicha comunitaria plena o íntegra y definitiva. Pues el caso es que el hombre histórico ciertamente anhela, después de su extrañamiento histórico respecto de su vida comunitaria prehistórica, y anhela de un modo inextirpable de su corazón —de su voluntad— precisamente aquello que resulta que es ya imposible en este mundo, o sea una vida comunitaria plena y definitiva. Y suponemos en efecto que el objeto de dicho anhelo es en este mundo imposible precisamente en la medida en que no es ya posible, una vez puesto en marcha el desgarramiento económico-abstracto de la vida comunitaria, una reabsorción íntegra o plena de las relaciones económico-técnicas en las relaciones comunitarias. Y es entonces dicho anhelo tan imposible en este mundo como inextinguible el que nos parece que ha quedado recogido y albergado en la idea católica de trascendencia de un modo ciertamente muy particular, debido precisamente a la sutil relación que en dicha teología aquella idea guar-

da con la de la inmanencia. Pues la cuestión es, en efecto, que en esta teología la idea de trascendencia cumple una doble función conjugada en relación con la idea de inmanencia, a saber: por un lado prevenirnos frente a la pretensión de construir una dicha comunitaria plena y definitiva en este mundo (de realizar en este mundo definitivamente la «sociedad perfecta», que es, en efecto, como ahora veremos, el espejismo característico y el error radical de los proyectos políticos modernos), pretensión ésta que resulta imposible precisamente debido al pecado original —debido, en efecto, según nuestra interpretación, a la imposibilidad de reabsorber íntegramente las relaciones abstractas económicas en la vida comunitaria una vez puesta en marcha la lógica inercial del mercado que siempre tiende a la abstracción reductora de dicha vida comunitaria—, mas de tal suerte que, por otro lado, dicha prevención no comporte a su vez la inacción o el conformismo pasivo, sino que, antes bien, nos incite a la acción en este mundo, precisamente la acción orientada a restaurar una y otra vez, lo más posible pero ya sólo en lo posible, la vida comunitaria —es decir, según nuestra interpretación, a contener y reconducir una y otra vez las relaciones económico-técnicas en orden a la restauración en lo posible de la vida comunitaria. Y semejante restauración siempre será en efecto en alguna medida posible, puesto que dicha teología no ha considerado que el pecado original haya aniquilado definitivamente, dejando al hombre sumido en el abismo de una culpa insondable, sino que sólo ha mellado, los recursos humanos mismos para restaurar, pero a partir de ahora sólo en lo posible, la vida comunitaria en este mismo mundo en el que el pecado original ha sido cometido. Y aquí de nuevo vienen a jugar su función las relaciones entre la idea de dicho pecado y las ideas de la Gracia y la libertad. Pues se supone, en efecto, que dicha capacidad de restauración comunitaria en lo posible sólo puede ejercerse ciertamente en virtud del auxilio de la Gracia (derivada de la redención

que comporta el sacrificio del Verbo Encarnado), pero a su vez sólo cuando dicho auxilio *concorre* con la acción humana responsable y libre. Son precisas por tanto las obras humanas moralmente responsables, y por ello libres, para la restauración y prosecución en lo posible de la vida comunitaria —pues la libertad es en efecto un corolario de la responsabilidad moral, es decir, la libertad consiste en la posibilidad siempre abierta de actuar de un modo distinto a como uno está moralmente obligado a actuar. De aquí que, en efecto, la salvación, o sea el alcance de la dicha comunitaria plena allende este mundo, a la vez que no puede dejar de ser un asunto irreductiblemente personal o propio de la responsabilidad de cada cual, depende a su vez precisamente del uso que de esta responsabilidad se haya hecho en orden a colaborar a la prosecución de la vida comunitaria en este mismo mundo (y no en ningún otro).

Una vez más nos es dado observar el profundo significado antropológico que encierra y que comporta semejante juego de ideas dogmáticas. Pues nos parece en efecto que la idea de Gracia comporta precisamente aquello que, no obstante y después del pecado original, nos sigue siendo gratuitamente dado, siquiera como esos restos a los que poder siempre atenernos después del naufragio que dicho pecado supone, a partir de los cuales podremos volver a reedificarlos una y otra vez en lo posible. Y estos restos no pueden ser otros precisamente que *la vida comunitaria* misma, nunca definitivamente aniquilada, sino siempre en alguna medida restante o disponible después del pecado original, o sea después de los efectos que la abstracción reductora económica ha tenido y siempre volverá a tener sobre dicha vida comunitaria, así como el *propio cuerpo* de cada cual, ese mismo cuerpo que precisamente ya hemos visto que era y siempre será capaz de edificar vida comunitaria. *Comunidad disponible* y *cuerpo propio* constituyen, en efecto, los *dones* que cada generación siempre recibe *gratuita-*

mente, en cualquier circunstancia histórica, aquellos dones que nos radican inexorablemente y ante los cuales no cabe de entrada sino un inmediato e incondicional agradecimiento, precisamente en la medida en que dichos dones constituyen ciertamente el marco, el contexto o la circunstancia que hace posible nuestra libertad responsable, esto es, que concurren gratuitamente como circunstancia que nos permite y que nos incita a la libertad capaz de ordenarse a la más eficaz restauración y prosecución posibles precisamente de aquellos dones. La libertad ciertamente sólo puede ejercerse incitada en el seno de cada circunstancia histórica, como supo ver con lucidez Ortega, y esa circunstancia no consiste sino en el propio cuerpo que cada cual ha recibido y en los restos de vida comunitaria disponibles que asimismo han sido recibidos, también gracias a la acción de generaciones anteriores —el «yo (corpóreo) y su circunstancia», ciertamente.

Así pues, y en resolución, fue gracias a este juego de ideas contenido en la teología dogmática católica como la civilización cristiana vieja fue capaz de dotarse de un proyecto de comunidad universal virtualmente ilimitada o irrestricta. Un proyecto éste que podríamos decir que venía a la postre a sustanciarse en lo siguiente: *en la norma de tomar siempre como referencia meta-política de la acción política a la vida comunitaria universal en cada caso realmente existente y efectivamente posible como una instancia que en todo caso siempre antecede, sustenta y trasciende dicha acción política, y en función de la cual, y sólo en función de la cual, tiene sentido esta acción política.*

11. Pero fue precisamente este proyecto el que la modernidad ha ido sometiendo hasta el presente a un creciente e implacable proceso de disolución. Pues si queremos en efecto tener algún criterio para pensar, como una idea de la filosofía de la historia, y desde las coordenadas que aquí venimos ejerciendo, la idea de «sociedad

moderna» o de «modernidad», nos parece que dicho criterio no puede ser más que aquél que entienda a dicha sociedad del siguiente modo. La modernidad hubiese consistido en efecto en el despliegue, a partir de la vieja civilización medieval cristiana, de un tipo de sociedad en la que las relaciones económico-técnicas abstractas tienden cada vez más a predominar e imponerse, y por ello a reducir en sus propios términos económico-técnicos abstractos, a la plataforma social de vida comunitaria universal levantada, mantenida y legada por la vieja civilización, y ello teniendo lugar ya a una nueva escala incomparable con respecto a cualquier otra posible sociedad pretérita debido en efecto al volumen (sobre todo de entrada mercantil) que irán alcanzando las operaciones y relaciones económico-técnicas, y asimismo a la extensión geográfica efectivamente planetaria que llegará a tener dicha sociedad.

Se comprende entonces que las ideas más características o representativas de la nueva sociedad, y precisamente en cuanto que las ideas no son sólo un reflejo, índice o señal de los tiempos, sino también y muy especialmente un factor o ingrediente constitutivo esencial de los mismos, hayan venido *contrayéndose* significativamente en la dirección de reducirse a una visión cada vez más meramente económico-técnica del mundo, es decir, en la dirección de una concepción cada vez más servilmente plegada a la efectiva reducción abstracta económica de la vida social no económica (comunitaria) que estaba en efecto teniendo lugar en el mundo. Por ello irá teniendo inexorablemente lugar el progresivo desplome del sutil juego de equilibrios que contemplaba la teología dogmática católica como marco y como garantía de un proyecto universal comunitario.

Y es sin duda un índice característico de dicho repliegue hacia una concepción cada vez más sólo o meramente económica del mundo el hecho de que la nueva sociedad, que llegará a estar sin duda planetariamente extendida y que por tanto llegará a ser uni-

versal siquiera en un sentido extensivo-geográfico, conservará todavía la vieja idea (o el proyecto práctico) de universalidad legada por el catolicismo, pero la conservará cada vez más abstractamente vaciada de toda referencia meta-política comunitaria, como una universalidad pensada por tanto de un modo cada vez más meramente abstracto, o sea abstraído de la vida comunitaria, como se corresponde efectivamente con la reducción económica abstracta de dicha vida que de hecho está teniendo lugar por medio de su propio desarrollo. Por ello es dicha sociedad la que acabará pudiendo reducir la idea misma de razón a una mera razón universal abstracta, o sea desprendida de sus inexcusables raigambres somáticas y comunitarias, desprendida por tanto de los dones recibidos, unos dones que por lo demás y precisamente están siendo de hecho cada vez más disueltos por el progreso de dicha sociedad. Y es por ello por lo que a su vez semejante razón acabará incurriendo en la singular soberbia de concebirse a sí misma como «razón de estado», esto es, como la razón que le asiste a un estado para planificar, una vez que se están disolviendo los referentes meta-políticos comunitarios de su acción, y por tanto se diría que lo más posible «desde cero», o sea desde la autorreflexividad vacía de su propia soberanía, el conjunto de la vida social, con lo cual estaremos ya en presencia del germen del totalitarismo, que es sin duda la «flor del mal» más específica y característica de la modernidad. Pues el totalitarismo no es en efecto más que el proyecto, que sólo puede llegar a incubar un estado moderno, de envolver y abarcar mediante su acción política, intencionalmente en su totalidad e integridad, a la vida social civil no política de una sociedad, cosa ésta que sólo puede comenzar a concebirse y hacerse posible allí donde dicha vida civil haya ido quedando previamente «preparada» para semejante operación, o sea allí donde hayan ido quedando suprimidas (lo más posible, pues en efecto suponemos que en su integridad es imposible) las resistencias comunitarias meta-políticas a dicha ope-

ración en la medida en que éstas hayan ido quedando abstractamente reducidas por medio de las relaciones económico-técnicas abstractas.

En este sentido nos parece que el despliegue histórico de la modernidad puede ser visto como discurriendo a través de tres fases principales, a saber: la primera, que podríamos considerar como la fase de «*decantación*», y que identificamos ante todo con la formación de los estados nacionales modernos en cuanto que estados absolutos; la segunda, que podría considerarse como la fase de «*precipitación*», y que es preciso identificar con las primeras revoluciones políticas modernas, y muy en especial con la que constituye su paradigma y luego prototipo de las ulteriores revoluciones, que es sin duda la francesa, y por último la fase de «*cristalización*», que debe ser cifrada en la formación de la sociedad industrial, que es la que define ya el horizonte histórico de nuestro tiempo.

Por lo que respecta a la primera fase, me limitaré a señalar lo siguiente. Podemos considerar, en efecto, que los estados nacionales modernos se forman a resultas de la refundición de las unidades socio-políticas regionales previas (aproximadamente, los antiguos reinos medievales) en unas nuevas unidades políticas dadas ya a otra escala, pero siempre en el contexto específico, que actúa como motor de la formación de estas nuevas unidades políticas, de las pugnas que dichos nuevos estados que se están formando mantienen entre sí por el dominio imperial mundial de los nuevos territorios y pueblos planetarios que los recursos económico-técnicos de estas sociedades están poniendo sin duda ya a su alcance. Dos son los aspectos de este proceso que ante todo me interesa destacar aquí. El primero es que dichos nuevos imperios (con la singular excepción del Imperio hispano³⁵) han sido ante todo imperios de

³⁵ No es éste desde luego el lugar para abundar en ello, pero tampoco podemos dejar siquiera de mencionarlo. Y es que el Imperio hispano, en efecto,

tipo predominantemente económico-técnico, y por ello predominantemente depredadores, esto es, que sin perjuicio del efecto civilizador que no pudieron dejar de comportar —ante todo la extensión interesada de sus formas jurídicas y de sus recursos económico-técnicos—, dichos imperios buscaban ante todo el dominio económico y técnico de los terceros pueblos y territorios sobre los que se extendían, esto es, que buscaban tratar a dichos territorios y pueblos ante todo como fuentes de recursos físico-energéticos capaces de engrosar el poder técnico y económico, sobre todo de orden mercantil, de cada imperio en pugna con los

por la singular manera histórica de constitución de la unidad nacional política española, constituyó una excepción crítica de primera importancia por comparación con el resto de los Imperios modernos predominantemente depredadores. Pues España, en efecto, antes que ser una nación política más, análoga a las de su entorno histórico-geográfico, fue ya desde la Edad Media, y precisamente en virtud de su lucha de Reconquista frente al Islam, un proyecto imperial político y metapolítico universal en cuanto que católico de fraternidad comunitaria ilimitada entre fraternidades comunitarias locales. Una fraternidad católica ésta que, por tanto, y una vez expulsado el Islam del suelo ibérico, no podía ni quería limitarse a sus iniciales fronteras geográficas ibéricas, sino que, movida por su propio impulso universal en cuanto que católico, se veía llevada a extenderse ilimitadamente por todo el orbe. Y ello tanto frente al Islam en el Mediterráneo, como frente a las nuevas naciones protestantes en el continente europeo, como frente a los Imperios depredadores de estas naciones en los mares y continentes de todo el mundo. Pues fue España, en efecto, la que no sólo estableció la unidad geofísica del orbe mediante la circunvalación del planeta, sino la que a su vez se propuso propagar la universalidad católica por ese mundo planetario que había construido. De este modo, fue España la que mediante su Imperio hispano mantuvo erguido por primera y única vez en la Historia Universal un proyecto efectivamente universal en el sentido católico tanto por su intención formal como por su extensión planetaria. Un proyecto éste que pudo mantener erguido hasta donde le acabaron dejando las potencias imperiales depredadoras protestantes que se acabaron mostrando más fuertes desde el punto de vista económico y técnico, como justamente se correspondía con su condición de potencias predominantemente económico-técnicas indiferentes a la vida comunitaria. Y fue precisamente a resultas de la destrucción histórica del Imperio hispano a manos de los imperios depredadores protestantes como el mundo moderno fue alcanzando la morfología cultural y la fisonomía social y moral que le acabaría en efecto caracterizando —que acabaría por caracterizar a la modernidad efectivamente triunfante. En relación con esta singularidad de la historia de España nos parece de primera importancia el libro de Gustavo Bueno *España frente a Europa* (G. Bueno, 1999).

restantes, lo cual sin duda implicaba la indiferencia no sólo por las formas de vida comunitaria de los pueblos sobre los que se alzaban, sino también, y ante todo, por la posible tarea de engarzar la propia vida comunitaria de los centros imperiales (cosmopolitas), que ciertamente comenzaba ya a disolverse cada vez más, con la de las sociedades sobre las que se erguía su dominio imperial. Se comprende entonces, y ésta es la segunda nota que quería destacar, que cada una de estas nuevas unidades políticas hayan tendido en un principio a adoptar la forma del «estado absoluto» propia del «antiguo régimen», y con ello el principio de la «razón de estado». Pues el estado *ab-soluto*, en efecto, no es sino el estado ab-suelto o desligado de sus posibles referentes metapolíticos comunitarios, que en efecto están ya disolviéndose e importan cada vez menos, y que por ello puede comenzar a cernirse sobre la sociedad civil que cae bajo su soberanía, cada vez más destejida comunitariamente, desde una razón de estado efectivamente ab-suelta de dichas referencias. De este modo, en efecto, en los estados absolutos podemos encontrar ya decantándose el principio o el germen de lo que llegará a ser el totalitarismo moderno.

Y es este germen del totalitarismo ya incubado en el estado absoluto el que nos permite precisamente entender las nuevas formas del estado moderno que se desarrollarán, a partir de los estados absolutos, mediante las primeras revoluciones políticas modernas, con las que, según sostenemos, tiene lugar el segundo momento histórico de «precipitación» de la sociedad moderna. Pues el sentido histórico de dichas revoluciones, en efecto, y muy especialmente de la que constituye su realización más plena y luego el prototipo de las que vendrán de la mano de la sociedad industrial, que es la Revolución francesa, consiste precisamente en esto: en llevar a cabo una *depuración* o *perfeccionamiento selectivo* de la sociedad del antiguo régimen, y con ello del mismo estado absoluto, mediante la laminación de los últimos restos de las formaciones

sociales estamentales donde aún pudiera tener lugar con alguna pujanza la vida comunitaria y consuetudinaria, al objeto precisamente de que el Estado pueda ahora cernirse sobre una sociedad de este modo ya «preparada» para poder ser diseñada en lo sucesivo lo más posible «desde cero», o sea desde la mayor ausencia posible de vida comunitaria y consuetudinaria, por un proyecto de sociedad que por tanto no podrá dejar ya de ser inexorablemente abstracto, es decir, abstraído lo más posible de toda vida civil comunitaria y consuetudinaria. Y estas revoluciones tendrán lugar y sentido, claro está, en el mismo contexto histórico dentro del cual se habían forjado ya los estados absolutos, que seguirá siendo el contexto de las pugnas mundiales entre los imperios políticos económicamente depredadores, pues dichas revoluciones efectuaron en efecto una eficaz *purga* o *depuración* de la vida social comunitaria y consuetudinaria que les permitieron aligerarse de la carga que dichos tipos de vida tradicionales aún comportaban a la hora de proseguir, ya con una nueva desenvoltura, su pugna mundial depredadora de orden cada vez más abstractamente económico-técnico.

Así pues, si el estado absoluto ya incubaba el germen del totalitarismo, el estado resultante de las nuevas revoluciones, y muy especialmente de la francesa, constituye el *pórtico* o el *umbral* del mismo, que en todo caso sólo culminará, como ahora veremos, con la formación de las sociedades industriales. Dicho totalitarismo, en cuanto que supone, como decimos, el diseño político «desde cero» de la totalidad de la vida social no política, va internamente asociado a la idea de un *progreso indefinido* orientado en el sentido de una *perfectibilidad humana ilimitada*. Y con semejante idea de progreso habrá quedado ya ciertamente desplomado el sentido de la vieja idea católica del pecado original, que como vimos sabía poner límites en este mundo a la perfectibilidad humana. Pero habrá quedado desplomada dicha idea de tal modo, repárese, que ahora ocurre

que los nuevos proyectos de perfectibilidad humana ilimitada vienen precisamente siempre a ser, más o menos implícita o explícitamente, proyectos cada vez más ya pura o meramente económicos, o sea proyectos que depositan o identifican dicha perfectibilidad — como ocurrirá ya de un modo manifiesto y pleno con los ulteriores proyectos socialistas— *en una sociedad que fuera económicamente perfecta en cuanto que concebida como meramente económica*. Es sumamente significativo a este respecto, en efecto, esta suerte de *trasvase ideológico equívoco* que experimenta la idea de «bien social», y con ella la del estado de «perfección» de dicho bien, desde la vieja teología católica a los nuevos proyectos modernos revolucionarios. Pues el bien social, visto desde el punto de vista católico, es un bien siempre de orden comunitario —la idea de «bien común», en efecto—, no económico, razón por la cual precisamente el estado de plenitud o de perfección de dicho bien era albergado por la vieja teología en la trascendencia, cuya idea comportaba aceptar los límites de la restauración del bien comunitario en este mundo a la vez que instaba a dicha restauración en lo posible. Pero cuando los nuevos proyectos revolucionarios se permiten la arrogancia de concebir la perfección social humana como realizable definitivamente en este mundo, y precisamente en la medida en que lo hacen prescindiendo, como si de una antigualla supersticiosa e inerte del pasado se tratara, del sentido del pecado original, resulta que ya sólo pueden adoptar una concepción meramente económica de dicha perfección, y no ya precisamente comunitaria, como si, se diría, la utópica concepción del bien perfecto en este mundo sólo pudiera gestarse olvidándose o dejándose por el camino precisamente el genuino bien posible —como si, en efecto, lo presuntamente mejor tuviera que alcanzarse a costa de prescindir de lo realmente bueno. De este modo, los modernos proyectos revolucionarios incurren en un característico *sustituto equívoco* de la idea del bien social (comunitario), mediante su utópica concep-

ción económica del bien social perfecto, una concepción ésta que sin embargo dichos proyectos se representarán como la *verdadera superación* de la vieja mentira o «alienación» cristiana —o acaso como la realización efectiva y definitiva en este mundo de la promesa cristiana mediante la superación de la mentira o alienación que dicha promesa contenía (así por ejemplo en el caso de Saint Simon o de Comte; o de Feuerbach o Marx, o de tantos otros, sin perjuicio de sus diferencias).

Pero tendría ciertamente que llegar la sociedad industrial para que el nuevo «bien perfecto» auspiciado y promovido por los revolucionarios modernos se nos mostrase en todo su esplendor, o sea bajo la forma de la disolución nihilista más implacable de los últimos restos de vida humana genuina por efecto de un nuevo grado y tipo de reducción económico-técnica abstracta de la misma que ahora sí que iba a dar paso a la culminación del totalitarismo.

Pues la nueva forma industrial de producción introducirá en efecto una transformación tal en la vida social, tanto en las formas sociales de organización del trabajo como en las del uso de sus productos, que inevitablemente comportará un nuevo tipo de abstracción reductora económico-técnica de dicha vida social que resulta ya incomparable con cualquier otra situación histórica pretérita. Las operaciones mismas técnicas, ya tecnológicas³⁶, del trabajo industrial, dadas en los nuevos «paisajes» o morfologías culturales que ellas inevitablemente generan y requieren (de entrada la fábrica, frente al antiguo taller), conllevarán un creciente automatismo social en dichas operaciones que tenderá inevitablemente a resquebrajar los lazos sociales comunitarios que todavía antes vinculaban

³⁶ Resultantes en efecto de la aplicación de los contenidos cognoscitivos de los campos de las ciencias físicas a las técnicas de la producción, y en este sentido en efecto ya «tecnológicas», no meramente técnicas. Un análisis de esta cuestión esencial puede encontrarse en nuestro trabajo «El Espacio Europeo de Educación Superior, o la siniestra necesidad del caos» (J.B. Fuentes, 2005, pp. 205 y ss.).

en las tareas laborales a los antiguos artesanos o menestrales, generando con ello y de paso el espejismo creciente entre los nuevos trabajadores de ir concibiendo sus demandas reivindicativas en unos términos ellos mismos cada vez ya más sólo económicos abstractos, en vez de comunitarios —olvidando que es la disolución de su condición comunitaria laboral lo que está comportando la nueva forma de producción, y que una organización meramente económico-técnica más perfecta del trabajo no comporta por sí misma la reparación de dicha disolución. Y por lo que respecta al uso social de los productos de semejante forma de trabajo, la cuestión es que, debido a su propia morfología cultural ya tecnológica, y asimismo debido al volumen creciente e imparable de dichos productos, el disfrute social de los mismos irá inexorablemente quedando transformado y sustituido bajo la forma, asimismo dotada de un creciente automatismo social, de un creciente consumo individual de masas. Pues de lo que va a tratarse ahora ciertamente es de llegar a hacer valer, a la postre frente a cualquier otra consideración, la siguiente lógica, puramente económico-técnica: la de cada vez más (meramente) producir para (meramente) consumir lo más posible, lo más variado posible y lo más deprisa posible³⁷. Si a ello añadimos la inexcusable presencia de las finanzas, como condición

³⁷ En este sentido, es ciertamente indudable que ha habido un enorme progreso entre el modo como pudieron ser tratados los primeros proletarios en las primeras fábricas manchesterianas —como meras bolsas vivientes de recursos energéticos proteínicos capaces de ser explotadas como tales al máximo al objeto de incorporar sus energías físicas al rendimiento de las máquinas— y el modo como somos tratados los actuales consumidores satisfechos del estado del bienestar —como sumideros orgánicos capaces de absorber a velocidades crecientemente aceleradas toda suerte de banalidades—. Se trata sin duda de un enorme progreso, pero que ha tenido lugar, se diría, como un progreso para ganado, un ganado que en efecto hubiera dejado de ser esquilado en establos físicamente miserables para pasar a ser cebado en establos físicamente exuberantes —en el estado del bienestar, en efecto, que resulta aproximarse de este modo a un «establo del bienestar»—, por tanto en ambos casos suprimiéndose, aun cuando de distintos modos, el posible contenido, valor y significado de la vida bajo semejantes formas de reducción abstracta de la misma.

funcional interna necesaria de la reproducción ampliada y crecientemente acelerada de la lógica de la realimentación entre la producción y el consumo, podremos entonces comprender el factor de multiplicación exponencial ilimitada de la reducción económica abstracta de la vida que aquellas comportan en una sociedad que de este modo necesita incorporarlas a su funcionamiento.

Dos son los aspectos de esta nueva sociedad que aquí nos importa destacar. El primero es que la nueva sociedad industrial no ha dejado desde luego de seguir desplegándose en el seno de las pugnas políticas mundiales entre los bloques políticos por el dominio económico-técnico del mundo, o sea *en el mismo contexto histórico* en el que ya se gestaron los estados absolutos modernos y las primeras revoluciones, sólo que ahora ya habiendo quedado refundido dicho contexto a la escala de los nuevos recursos tecnológicos y de las nuevas formas de organización cada vez más implacablemente económicas de las sociedades. Las dos guerras mundiales del siglo XX han sido en efecto el producto y el testimonio más fehacientes de esta nueva situación mundial. En realidad, ya a partir de la primera guerra mundial la historia universal ha quedado inexorablemente transformada y reducida de un modo enteramente nuevo y decisivo, precisamente en el sentido de haber quedado cegadas las fuentes de acceso a la más mínima posibilidad histórica residual de poder contar todavía con algún principio de coordinación metapolítica universal de los diseños de las unidades sociopolíticas humanas —esa coordinación que ejerció históricamente la Iglesia universal comunitaria, o sea católica. La segunda guerra

Por lo demás, un análisis más complejo y detallado del que aquí podemos ofrecer del desarrollo histórico de esta lógica industrial orientada a producir para consumir lo más posible, lo más variado posible y lo más deprisa posible puede encontrarse en mi trabajo «El Espacio Europeo de Educación Superior, o la siniestra necesidad del caos» (J.B. Fuentes, 2005), y también en el trabajo escrito por mí en colaboración con Fernando Muñoz «Antropología e Historia. Elementos para una crítica de la modernidad» (J.B. Fuentes y F. Muñoz, 2008).

mundial fue sólo una consecuencia prácticamente ineluctable del resultado de la primera, que abundó aún más en aquella reducción, y el mundo geopolítico subsiguiente a la segunda guerra está viniendo a consistir ya tan sólo en un mosaico caótico e indescifrable (también para sus propios agentes) de pugnas geopolíticas asentadas sobre unos detritus metapolíticos incapaces de regular en modo alguno el sentido de dichas pugnas.

Y el segundo aspecto tiene que ver con el hecho, bien significativo, de que todos los proyectos generales que ha sido capaz de albergar la nueva sociedad no han podido dejar de ser ya explícita y descarnadamente económico-técnicos, y por ello, cada uno a su modo, inevitablemente totalitarios. Así ha sido el caso en efecto del socialismo internacional comunista, pero también el de las socialdemocracias nacionales, y asimismo a su manera el del liberalismo económico ilimitado global.

El socialismo internacional comunista (marxista) ha sido sin duda el proyecto universal más abiertamente económico-técnico de cuantos ha podido concebir y poner en práctica la nueva sociedad, puesto que lo que precisamente buscaba era la realización de una sociedad universal que fuera *económicamente perfecta en cuanto que meramente económica*. De ahí que su concepto y su realización hayan debido comportar, por fuerza, la forma más gélida, por geométrica, de terror totalitario posible, caracterizado por una absoluta falta de piedad con las formas de vida comunitarias y con las personas singulares corpóreas humanas. En este sentido, el socialismo internacional comunista se ha visto preso de una profunda y trágica paradoja, que es la que reside en el hecho de que en cierto sentido su proyecto ha sido el único que ha buscado mantener consistentemente erguido en la nueva sociedad el proyecto de universalidad de la vieja sociedad cristiana, a la vez que lo ha hecho mediante la *sustitución más equívoca (equivocada) posible* de aquel viejo proyecto: mediante su sustitución más descarnadamente eco-

nómica abstracta. Puede decirse, por tanto, que los comunistas internacionales han sido ciertamente *a su modo los más radicalmente cristianos a la vez que los más radicalmente equivocados como cristianos de los hombres a que ha dado lugar la nueva sociedad*. Y ha sido esta radical equivocación la que ha llevado a su inevitable destrucción a las sociedades comunistas, después de haber sido sometidas a un baño gélido de terror geométrico sin comparación posible con ningún otro momento de la historia de la humanidad, y ello debido precisamente al «*factor humano*». Pues una sociedad, en efecto, que quiera ser económicamente perfecta en cuanto que meramente económica resulta que *no puede acabar funcionando ni siquiera económicamente*, debido a que es imposible en el límite erradicar toda vida humana comunitaria y personal de su seno, que es lo que precisamente debería hacerse para consumir la construcción de semejante sociedad. Han sido efectivamente los restos indisolubles de la vida comunitaria y personal —lo que los sociólogos llaman «instituciones sociales intermedias»— los que ha acabado actuando como freno o resistencia eficaz a la maquinaria del proyecto comunista y los que han acabado por hacer estallar dicha maquinaria humanamente imposible.

En comparación con la paradójica y siniestra grandeza del proyecto comunista internacional, las socialdemocracias nacionales han tenido en efecto siempre algo de proyectos encogidos y taimados, pero no por ello menos económico-abstractos y a su modo también totalitarios. Encogidos, para empezar, en efecto, debido a su radio de acción sólo egoístamente nacional —sus asociaciones internacionales han sido y son sólo formas de apoyo para favorecer sus políticas nacionales. Y encogidos y taimados, porque han buscado conformarse, arrojándose en el desarrollo económico de las sociedades en las que se han hecho fuertes, con el logro del mero bienestar económico del nuevo tipo de individuo-masa abstracto resultante precisamente de dicha clase de bienestar. Todo el

horizonte moral, en efecto, de las socialdemocracias ha sido el de construir sociedades (nacionales) de acomodados consumidores satisfechos que estuvieran abstraídos de sus vínculos personales y comunitarios al objeto de poderlos conducir precisamente lo más posible a dicha condición de meros consumidores satisfechos. Y ésta es la razón por la que la socialdemocracia, a su modo, no ha sido menos totalitaria que el comunismo: pues su empeño ha estado siempre puesto en una política cultural de disolución desde el estado de los vínculos comunitarios y personales que favoreciera el desarrollo de semejante bienestar, una disolución ésta que ha sido revestida de la ideología de una presunta emancipación dichosa de tales vínculos a los que se percibe como lastres reaccionarios del pasado. De hecho, una vez que el estado del bienestar tiende a mantenerse por el mero desarrollo económico, a la socialdemocracia no parece haberle quedado otro norte más que el empeño compulsivo, atragantado de rencor hacia la vida humana real del común de la gente, puesto en la destrucción del tejido comunitario mediante la imposición totalitaria desde el estado de dicha destrucción.

Así pues, también la socialdemocracia, como el comunismo, está abocada de un modo totalitario al nihilismo, esto es, a la aniquilación de todo posible sentido de la vida humana real común desde el estado. En ambos casos se trata de un *totalitarismo nihilista activo*, es decir, activamente diseñado y ejecutado, como tal totalitarismo, desde el estado, y cuyo efecto es la aniquilación económica (o reducción económica a la nada) de la vida humana social y personal real. Si acaso, mientras que el totalitarismo nihilista activo comunista es *gélido*, por geométrico, el socialdemócrata es tan sólo *frío*, por encogido y taimado.

Pero también el liberalismo económico ilimitado, que sin duda ha sido y es una de las grandes ideologías generales que la sociedad industrial ha alumbrado, comporta, de un modo en su caso si se

quiere paradójico, una forma de totalitarismo nihilista, que es precisamente el *totalitarismo nihilista del mercado*. Pues el mercado, en efecto, dejado al albur de su libre e inercial dinámica de autorreproducción abstracta, tiende por sí mismo a *disolver la totalidad* del cuerpo social comunitario en sus propios términos abstractos, o sea tiende a *totalizar mercantilmente la sociedad disolviéndola*, resultando así ser por sí mismo un indudable agente de totalización aniquiladora de la vida personal y social; y cuánto más en una sociedad en la que, como decíamos, la realimentación entre sus inmensos recursos tecnológicos productivos y el consumo acelerado de masas se ve exponencialmente multiplicada de modo ilimitado por las finanzas. Esta vez se trata por tanto de un *totalitarismo nihilista pasivo*, y no activo, y si se quiere *tibio*, puesto que precisamente busca prescindir de la acción del estado dejando el curso de las cosas al albur de la sola dinámica del mercado.

Con todo, son menester a este respecto tres precisiones importantes. La primera es que la ideología del liberalismo económico sin límites es ya de entrada esencialmente cínica, por manifiestamente falsa, puesto que, dados los marcos políticos (y geopolíticos) inexcusables en los que se desenvuelven las operaciones económicas industriales (productivas, mercantiles, financieras), es del todo punto imposible prescindir de hecho del estado desde el momento en que es precisamente cada estado, y en el seno de sus pugnas geopolíticas de orden económico con los demás, el que no puede dejar de levantar y mantener las principales estructuras tecnológicas de soporte para que precisamente pueda desenvolverse el mercado (para empezar, las vías de comunicación). Ahora bien, y en segundo lugar, no por eso, sin embargo, obsérvese, deberá ser el estado el único, y ni siquiera el principal, agente que pudiera reconducir las operaciones y relaciones económicas en la dirección de restaurar algún tipo de vida comunitaria y personal (éste es precisamente el espejismo comunista y socialdemócrata), pues-

to que, en el mejor de los casos, el estado sólo debe actuar en función de una vida comunitaria y personal que en todo caso le antecede, sustenta y trasciende, y que por tanto *debe saber preservarse a sí misma* si no quiere desfallecer bien en manos del estado o en las del mercado. Y en esto consiste justamente el *drama más radical* del hombre de nuestros días, que sólo podrá eludir a costa de engañarse moralmente a sí mismo, a saber, en que sólo dentro de su propio pecho este hombre podrá resolver y decidir si se abandona a la lógica del mercado o a las imposiciones del estado, o si se resuelve a vivir de manera que ni el mercado lo devore ni el estado lo domine: entonces, y sólo entonces, será capaz de generar el estado que pueda coadyuvar a la regeneración comunitaria del mercado. Y la tercera observación que quería hacer, íntimamente ligada a la anterior, es ésta: que en todo caso el liberalismo económico ilimitado posee la suficiente astucia objetiva como para dejar libres los resquicios mínimos de vida comunitaria y personal sobre los cuales pueda precisamente pivotar y realimentarse, puesto que tampoco un mercado libre absoluto, o sea absuelto de toda vida humana real, puede funcionar. El liberalismo económico, por pasivo, no llega ciertamente hasta el punto de pujar por destruir todo resto de vida humana real, como hizo el socialismo, y por ello justamente sobrevive. Pero sobrevive, como digo, dejando tan sólo los resquicios mínimos para su reproducción ampliada abstracta ilimitada, y ésta es justo la razón de la *angustia radical* que acomete al hombre de nuestros días: la que reside en efecto en la ambivalencia anímico-moral que se da en su fuero interno entre sus anhelos, nunca del todo extintos, de cultivar su vida personal y comunitaria, que el mercado hasta cierto punto le permite, y el abandono de dicha vida a la lógica abstracta del mercado bajo las diversas formas de codicia de bienes meramente económicos, un abandono éste que inmediatamente reduce aquellos anhelos bajo mínimos. Y de nuevo ésta es la cuestión

que sólo dentro de su propio pecho la persona singular deberá resolver³⁸.

Estado y mercado, en efecto: he aquí los dos agentes nihilistas o aniquiladores de la vida humana real característicamente generados por nuestra sociedad industrial moderna —siempre que la persona singular los consienta y les deje jugar su juego aniquilador en su propia vida³⁹.

Pues bien: será justamente en el seno de este estado y de este mercado, y en cierto sentido como reacción frente a ellos, como tendrá lugar la aparición de lo que vamos a identificar como la cultura modernista.

12. Pues nos parece, en efecto, que lo que podemos llamar «cultura modernista» se fragua, en la sociedad industrial decimonónica de «fin de siglo», como un modo de contestación o de rebeldía

³⁸ En relación con estas dos últimas observaciones merecerá la pena recordar las certeras palabras con las que Ernst Jünger terminaba su trabajo extraordinariamente lúcido sobre el nihilismo —me refiero en efecto a su ensayo de 1950 *Sobre la línea*: «El reproche de nihilismo —nos dice— se encuentra hoy entre los más populares, y todos lo dirigen con placer a su enemigo. Es probable que *todos* tengan razón. Deberíamos pues cargar con el reproche y no detenernos con aquellos que sin descanso están a la búsqueda de culpables. Quien menos conoce la época es quien no ha experimentado en sí el increíble poder de la Nada y no sucumbió a la tentación. El propio pecho: esto es, como antiguamente en la Tebaida, el centro del mundo de los desiertos y de las ruinas. Aquí está la caverna ante la que se agolpan los demonios. Aquí está cada uno, da igual de qué clase y rango, en lucha inmediata y soberana, y con su victoria se cambia el mundo. Si él es aquí más fuerte, entonces retrocederá en sí la Nada. Dejará en la orilla de la playa los tesoros que estaban sumergidos. Ellos compensarán los sacrificios» (E. Jünger, 1994, p. 69).

³⁹ O «funcionarios» y «comerciantes», si se quiere, por decirlo con las expresivas palabras de Nietzsche. Así, por ejemplo, en ese aforismo suyo en el que nos decía: «La inactividad de los 'activos'. No conocen la razón por la que trabajan, pierden sin sentido su *vita*: les falta la actividad superior, la individual, piensan como funcionarios y como comerciantes, pero son inactivos en cuanto seres humanos únicos» (F. Nietzsche, *Aforismos*, 1994, p. 44). Impecable, sin duda, el modo de expresar el vaciado económico y administrativo-político modernos de la vida de la persona singular.

frente al efecto aniquilador específico que el estado y el mercado están teniendo en la vida de dicha sociedad, una contestación que sin embargo y en todo caso viene a consistir a la postre en una rebeldía de *rebeldes sin causa* dado su carácter puramente *negativo-abstracto*, y por ello desnortado respecto de cualquier referencia positiva efectiva o determinada que pudiera tomarse como alternativa de aquello frente a lo que se rebelan.

La cultura modernista consiste en efecto ante todo en una *actitud de rebeldía* que sin duda ha sabido de entrada captar el sentido que para la vida humana supone la lógica preponderantemente económica que se va imponiendo en la sociedad, y que asimismo ha sabido desconfiar de las diversas soluciones políticas (tanto liberales como socialistas) que va generando el nuevo estado acompasado con dicha lógica económica. Advertida frente a la mercantilización de la vida, y desconfiada frente a la política contemporánea, la actitud modernista se revuelve sin duda frente a ambas instancias aniquiladoras —frente a los «funcionarios» y los «comerciantes», por decirlo con las expresivas palabras de Nietzsche. Pero a su vez lo hace sin advertir que precisamente ese «orden» de cosas vacío de sentido frente al que se rebela no consiste sino en el *des-orden* (abstracto) de un genuino orden de vida comunitario y personal (real, concreto, consuetudinario) al cual perderá indefectiblemente de vista —acaso como una antigualla residual del pasado tan despreciable como el orden vacío frente al que se rebelan. De ahí que, en efecto, la actitud modernista no consista sino en una *negación meramente abstracta de lo que de suyo ya era a su vez una negación abstracta* —de la vida comunitaria y personal real—, incapaz por tanto de percatarse de la realidad humana concreta que está siendo abstractamente negada por aquello frente a lo que a su vez ella no menos abstractamente se rebela. De este modo, el modernismo viene a ser un brote de desconfianza de la modernidad ante sí misma atravesado de punta a

cabo por la propia mentalidad moderna que resulta ser sujeto y objeto de dicha desconfianza.

Y fue esta actitud cultural en efecto la que vino a caracterizar, sobre todo en el mundo del arte y en especial de la literatura, al movimiento que se autodenominó «modernista» tomando según parece el término mismo de «modernismo», que el papa Pío X había usado con intención crítica en su encíclica *Pascendi gregis*, como seña de identidad propia para denotar su actitud rebelde frente al nuevo mundo⁴⁰. Y es en este sentido en efecto en el que aquí lo estamos usando por nuestra parte para caracterizar en general semejante forma cultural de rebeldía.

Pero entonces podemos advertir que dicha forma de negación abstracta de lo que de suyo ya es una negación abstracta tiene pre-

⁴⁰ San Pío X había usado, en efecto, como se sabe, con intención crítica el término «modernismo» para referirse y para condenar las posiciones heterodoxas teológicas —por cierto gestadas en el ámbito cultural alemán— que basándose en los desarrollos de las ciencias modernas pretendían hacer valer una suerte de nuevo fundamentalismo científico como alternativa filosófica a la concepción de las relaciones entre la razón y la revelación que mantenía la filosofía y la teología católicas tradicionales. Y parece ser en efecto que fueron los artistas y escritores «modernistas» los que asumieron como propio este término como un modo desafiante de caracterizar su actitud rebelde ante el nuevo mundo. Al respecto puede consultarse, por ejemplo, el ensayo *El modernismo como actitud* que se encuentra en el volumen VI (titulado *Modernismo y 98*, pp. 45-52), dirigido por José Carlos Mainer, de la obra colectiva *Historia y crítica de la literatura española*, en ocho volúmenes, dirigida por Francisco Rico (F. Rico, 1979).

Por lo demás, sabido es que el movimiento modernista, como movimiento literario, se origina en Hispanoamérica, de la mano sobre todo de Rubén Darío, influido a su vez por el parnasianismo y el simbolismo parisinos, y que a partir de ahí irradia a Europa. Una irradiación ésta que, en todo caso, experimenta una singular *refracción* precisamente en España de la mano de los autores de la generación del 98. La gravedad que para España supuso la pérdida de los últimos restos de su viejo Imperio no permitía asimilar sin más, ni en la forma ni en los contenidos, el esteticismo y el elitismo (de los que luego hablaremos) que caracterizan al modernismo literario —sólo Valle Inclán se permitió al comienzo dejarse llevar por ellos más que ningún otro escritor español. En relación con las diferencias, tanto en la intención como en la forma del lenguaje, entre el modernismo y la generación del 98, son sin duda muy valiosos los trabajos, en cierto modo ya clásicos, de Pedro Salinas y de Guillermo Díaz Plaja titulados respectivamente «El problema del modernismo en España o un conflicto entre dos espíritus» (P. Salinas, 1970) y *Modernismo frente a Noventa y ocho* (G. Díaz Plaja, 1966).

cisamente su modelo o su clave filosófica más típica en aquella operación que ya realizara Schopenhauer al proceder, como hemos visto, a la mera reversión negativa abstracta del apriorismo trascendental kantiano del que partía, el cual no era por su parte sino la negación abstracta de toda realidad humana viviente efectiva. Y ello en la medida a su vez en que podemos considerar la operación llevada a cabo por Schopenhauer como el punto crítico de cristalización de toda una tradición (muy especialmente alemana) que es la que consiste en efecto en lo que aquí hemos denominado la «crisis romántica del pensamiento kantiano». Esa crisis, en efecto, que va adoptando la forma de una progresiva rebelión frente a la concepción kantiana desencarnada, o sea abstractamente desprendida del cuerpo, de la subjetividad representacional (cognoscitiva, estimativa y volitiva: las tres críticas kantianas) apelando cada vez más, como instancia de rebelión frente a dicha des-encarnación, a un cuerpo viviente (sobre todo desiderativo y volitivo) que sin embargo no deja de ser pensado a su vez más que como una negación abstracta de aquella negación abstracta del cuerpo ya contenida en la filosofía kantiana —con lo cual dicha tradición rebelde no dejará de quedar nunca enteramente envuelta y dominada a la postre por el marco kantiano frente al cual, pero siempre dentro del cual, pretende alzarse. Esa tradición, en efecto, que podemos ver desarrollándose a través de figuras como Goethe, Schiller, Schelling, Novalis, los hermanos Schlegel o Schleiermacher, y que ya estaba presente de modo incipiente o latente en el mismo Leibniz, o en Wolf, o en el propio Kant (mediante la idea, en efecto, de las «pequeñas —u oscuras— percepciones»)⁴¹, que es justa-

⁴¹ A la manera, por cierto, como ya estaba virtualmente contenido o latente el más crudo vitalismo irracionalista (abstracto) dentro del racionalismo idealista, subjetivo y objetivo (asimismo abstractos), del mismísimo Platón. Así, en efecto, cuando en un pasaje de su *República* éste nos dice por boca de Sócrates: «(Me refiero a aquellos apetitos) que se despiertan durante el sueño, cuando duerme la

mente la tradición donde se gesta, antes de Freud, la idea de «*inconsciente*» como una idea cuyo formato no es otro que el de la negación abstracta («in-») de la negación abstracta del cuerpo ya contenida en la idea de «consciencia» de la propia tradición idealista desencarnada alemana (siempre a la postre en la línea de la moderna Psicología —introspectiva— de las Facultades de factura teológica luterana)⁴².

Así pues, podemos considerar sin duda a Schopenhauer como el punto de inflexión crítico, o como la solución de continuidad,

parte racional, dulce y dominante del alma, y la parte bestial y salvaje, llena de alimentos y de vino, se despierta, salta y trata de abrirse paso y satisfacer sus instintos. Sabes que en este caso el alma se atreve a todo, como si estuviera liberada y desembarazada de toda vergüenza y prudencia, y no titubea en intentar en su imaginación acostarse con su madre, así como con cualquier otro de los hombres, dioses o fieras, o cometer el crimen que sea, o en no abstenerse de ningún alimento; en una palabra, no carece en absoluto de locura ni de desvergüenza» (*La República*, 571 c-d). Aquí tenemos al «divino» Platón adelantando de un modo prácticamente literal ni más ni menos que a Freud —a la bestia reprimida freudiana, en efecto, capaz del asesinato, del canibalismo, del incesto y del parricidio si no fuera por la represión. Y es que en el seno de todo racionalismo idealista se incubaba, como su potencial reversión negativa, la bestia del más crudo irracionalismo. Platón es ciertamente el paradigma de los paradigmas de la reversión negativa abstracta, siempre posible, entre el racionalismo idealista abstractamente desencarnado y el vitalismo irracionalista no menos abstracto. Y por ello Platón también es el príncipe de todo totalitarismo terrorista abstracto de índole económico-técnica: después de todo, la ideal República platónica, de poder realizarse, como ocurre con el estado hegeliano, no sería sino un inmenso establo colectivista disciplinadamente ordenado a la satisfacción económico-técnica de unas supuestas necesidades humanas somáticas entendidas como meramente zoológicas.

⁴² Y de la que sin duda constituye la cristalización más ambiciosa, extensa y sistemática, la *Filosofía de lo inconsciente* (de 1867) de Eduardo Von Hartmann. Por lo demás, no sólo fueron filósofos o artistas de primera línea aquellos entre los que fue gestándose la idea romántica idealista de «inconsciente». En el ámbito de las ciencias biomédicas pueden encontrarse asimismo otros autores, igualmente partícipes de la misma tradición romántica idealista, en cuyas manos va fraguándose dicha idea básicamente con el mismo formato negativo abstracto: así por ejemplo es el caso de Fortlage, Carpenter, Maudsley, Fechner o Carlos Gustavo Carus, entre otros. Al respecto, una revisión muy interesante de estos antecedentes románticos idealistas de la idea freudiana de inconsciente puede encontrarse en el trabajo de J.L. Pinillos ya citado sobre *El desarrollo histórico de las doctrinas de Freud* (J.L. Pinillos, 1979, pp. 197 y ss.).

entre el primer romanticismo alemán y esa forma nueva de romanticismo (de neorromanticismo) en la que precisamente va a consistir la actitud cultural modernista del cambio de siglo. Hay, con todo, una importante diferencia de tono, o de actitud, entre el pesimismo fatalista del discípulo inmediato de Kant y la actitud de rebelión que pretende ser activa del hombre rebelde modernista, cuyo prototipo en este sentido va a ser ciertamente Nietzsche. Pues en el caso de Schopenhauer, en efecto, su concepción radicalmente quebrada de la relación entre la voluntad (inconsciente) y sus formas de representación (consciente) del mundo, siempre frustrantes de dicha voluntad, le lleva, se diría que con toda consecuencia, a una concepción fatalmente pesimista del hombre que se sustancia en una actitud pasiva o sufriente, y asimismo reactivo-preventiva, frente al dolor inexorable, es decir, frente a esa inexorable frustración perpetua de la voluntad inconsciente que siempre comportan las representaciones conscientes —buscando, como es sabido, en las representaciones lo más puramente teoréticas o contemplativas posibles, y especialmente en las estéticas, alguna forma de desconexión del vínculo volitivo corpóreo con el mundo representado que aminore dicho dolor. Por su parte, sin embargo, Nietzsche va a querer revolverse frente a dicha actitud sufriente o pasiva y reactivo-preventiva del que en todo caso no deja de considerar su maestro («Schopenhauer como educador»⁴³), buscando sustituirla por una actitud de rebeldía activa y arriesgada y belicosa, pero partiendo de la misma idea quebrada de su maestro, de estirpe kantiana, de la relación entre la voluntad y sus formas de representación. De aquí que mientras más insista el autor de la «voluntad de poder» en hacer valer activamente ese poder más patéticamente se

⁴³ Estamos haciendo alusión, en efecto, a la tercera de las «intempestivas» de Nietzsche, titulada precisamente así, *Schopenhauer como educador*, en la que aquél reconoce agradecido la primera y profunda influencia, intelectual y vital, que éste ejerció sobre él.

ponga de manifiesto su completa impotencia para conseguirlo. Pues esa transvaloración ilimitada de todo valor culturalmente recibido postulada por Nietzsche, en la medida en que sigue indefectiblemente dependiendo de aquella concepción quebrada de su maestro, o sea de aquella mera negación abstracta (schopenhaueriana) de lo que de suyo ya era la negación abstracta (kantiana) del cuerpo, se verá inevitable y angustiosamente sometida a la indefinición a la hora de encontrar cualquier posible determinación efectiva de lo que pretende, viéndose llevado su autor una vez más a apelar al arte —esta vez ya no como consuelo, pero sí como una mera apelación a la postre indefinida y puramente voluntarista. De aquí que, en efecto, la obra de Nietzsche, que se ha querido presentar a sí misma como afirmación jubilosa de la vida definitivamente superadora del idealismo desencarnado, haya quedado sin embargo a la postre penetrada de principio a fin por la sospecha y la desconfianza, así como por una suerte de arrogancia desesperada carcomida por la angustia⁴⁴, como no podría ser de otro modo habida cuenta de su estirpe a fin de cuentas no menos idealista desencarnada (kantiana).

Pero en todo caso Nietzsche puede considerarse en efecto como el prototipo filosófico de la nueva actitud cultural modernista en lo que ésta quiso tener de rebeldía activa frente al mundo económico y político de su tiempo, una rebeldía que resultó ser a fin de cuentas, como decíamos, una patética rebeldía sin causa. Esa misma rebeldía, en efecto, que podemos encontrar en el mundo del arte y de la literatura modernistas y que acabó sustanciándose en una actitud meramente elitista y formalista estetizante, y por ello inevitablemente indiferente a los contenidos de la vida común de las

⁴⁴ En este sentido, la biografía relativamente reciente de Werner Ross sobre Nietzsche, titulada como se sabe *El águila angustiada*, no sólo supone una afortunada elección del título, sino que también contiene una manera muy aguda de percibir la personalidad intelectual y vital del autor biografiado.

personas reales. Como se ve, siempre se acaba en la estética, o mejor en la estética abstracta o formalista —y siempre acompañada de una actitud elitista—, que es el virus con el que el romanticismo alemán ha infectado ciertamente la cultura occidental de nuestro tiempo. A fin de cuentas, esa vida individual singularizada plena que tanto Nietzsche como luego los artistas modernistas rebeldes reclamarán acaba disuelta en un formalismo estético elitista inevitablemente indefinido y por ello a la postre estéril —incluso estéticamente—, en cuanto que precisamente ciego a las verdades personales y comunitarias reales y concretas de la vida humana común.

Pero la actitud pasiva o sufriente y preventivo-reactiva que comportaba la filosofía de Schopenhauer no permaneció sólo flotando en el ámbito filosófico o cultural o artístico más o menos especulativo o teorético, puesto que fue precisamente *una actitud muy semejante* la que acabó siendo *acogida y cultivada*, si bien modulada de un modo muy determinado y característico, *en la consulta freudiana*. Y ello precisamente en la medida en que ésta supo nutrirse, como de su caldo de cultivo, de una peculiar combinación entre la actitud cultural general modernista de la sospecha y ciertas formas de vida de determinados sectores sociales que resultaban especialmente proclives o permeables a dicha actitud en la medida en que en ellas se estaba precisamente operando la más intensa disolución de la vida comunitaria y familiar capaz de obstruir la percepción de las alternativas reales comunes al mundo vacío de sentido que estaba siendo objeto de sospecha. Tuvieron que venir a combinarse, en efecto, la actitud cultural general modernista, siempre proclive a la desconfianza o la sospecha negativas respecto del sinsentido vital que ciertamente comportaba la vida económica y política de su momento histórico, junto con un intenso desarraigo comunitario y familiar generado precisamente en aquellos sectores sociales que estaban alimentando más que nin-

gún otro dicha actitud cultural, un desarraigo que por tanto suponía una intensa disolución del soporte real de la vida que hubiera permitido entender en positivo y no ya sólo negativamente aquella desconfianza. Dadas estas condiciones se diría que nos sale dibujada casi con tiralíneas la figura del paciente prototipo freudiano: como aquel que se encuentra especialmente dispuesto a abandonar sus ya de suyo exiguos recursos morales por restaurar una vida comunitaria y familiar de la que en efecto se encuentra intensamente desarraigado, en el contexto precisamente de una actitud cultural que le lleva no sólo a una desconfianza general meramente negativa, sino también y muy especialmente con respecto de dichos esfuerzos.

Y dichos sectores sociales los podremos sin duda encontrar entre las clases socio-económicamente más pudientes de las grandes ciudades cosmopolitas del cambio de siglo, o sea justamente allí donde la abundancia económica familiar patrimonial a la vez que tiende a socavar con la mayor intensidad la propia vida comunitaria y familiar, facilita la inserción en la cultura general modernista proclive a la actitud negativa de la sospecha y el desengaño —y muy en particular respecto de la propia vida comunitaria y familiar que en efecto está desmoronándose. El paciente freudiano se verá siempre por tanto afectado por estas dos notas personales combinadas: un cierto toque de distinción o de sofisticación cultural personal siempre tendente a la cultura de la sospecha y del desengaño junto con una intensa disolución de su vida familiar matricial y comunitaria que precisamente realimenta dicha disposición cultural. El resultado será esa singular forma pasiva y sufriente, y asimismo reactivo-preventiva, de rebeldía frente a sus propios recursos morales, de suyo ya exiguos, por restaurar su vida comunitaria y familiar, una forma que ciertamente supone una modulación socio-cultural muy determinada de la actitud vital general que se derivaba de la filosofía teórica de Schopenhauer.

Pues la filosofía del discípulo de Kant ya suponía a su modo ciertamente una cierta forma de rebeldía, la efectuada contra toda forma de representación (consciente) en cuanto que inexorable frustración de la voluntad (inconsciente), una rebeldía que se limitaba a adoptar la forma *pasiva o sufriente, y preventivo-reactiva, de la queja o del lamento* (si bien en cierto modo estoicos) ante lo inexorable de aquella frustración, y que en su caso buscaba el «consuelo terapéutico» consistente en desactivar lo más posible la conexión volitiva con el mundo mediante la contemplación estética. Pues bien: también los pacientes freudianos se van a ver aquejados de *cierta forma de rebeldía pasiva o sufriente, y asimismo preventivo-reactiva, en este caso la rebeldía frente a sus propios esfuerzos anímico-morales, de suyo ya exiguos, por mantener su vida moral erguida, y también ellos van a encontrar en la terapia freudiana una forma de consuelo acorde con dicha peculiar rebeldía, esta vez no ciertamente el de la contemplación estética que desvincule su voluntad del mundo, pero sí el de la posible asunción vital de una imagen de sus vidas que, al contemplar precisamente dichos esfuerzos morales como inexorables autoengaños en lo que de morales tienen respecto de un deseo abismal irrealizable, les facilite la desvinculación de su voluntad con dichos esfuerzos en cuanto que esfuerzos genuinamente responsables.*

En la consulta freudiana se respirará por lo tanto ciertamente una densa atmósfera de decadencia o de debilitamiento moral, esto es, de tendencia al abandono, o a la entrega, o a la dejación de los esfuerzos anímico-morales por mantener erguida la propia vida moral responsable: una atmósfera que sin duda responde a una búsqueda «inconsciente», o sea intencionalmente velada o disimulada, de la consumación de dicho abandono y de su legitimación. Y esto es justamente lo que esta terapia, tanto por su formato práctico como por su contenido teórico, va a proporcionar: la cobertura para que dicho abandono pueda al fin consumarse mediante su legitimación.

9. LA FUNCIÓN DE LA INSTITUCIÓN PSICOANALÍTICA EN EL CONTEXTO DEL DESMORONAMIENTO DE LA VIDA FAMILIAR Y COMUNITARIA EN LA CULTURA SOCIAL MODERNISTA

13. Creemos haber dibujado hasta el momento con alguna precisión el contorno socio-cultural de la figura del paciente prototipo freudiano. Se trata, como decíamos, de personas pertenecientes a aquellos estratos socio-económicamente pudientes de la sociedad cosmopolita de su época que a la vez que los abocan a un intenso proceso de desarraigo comunitario y familiar les conducen a la actitud cultural modernista de desconfianza negativa, y muy especialmente respecto de los posibles asideros comunitarios y familiares de los que se encuentran en efecto desarraigados y desde los que sin embargo podrían en todo caso atisbar alguna razón positiva y efectiva de dicha desconfianza.

Y ésta es la razón por la que, en efecto, suponemos que dichas personas se encuentran, como decíamos, sumidas en una peculiar *oscilación ambivalente* de índole anímico-moral: la que se da, por un lado, entre un anhelo último por restaurar, ante todo en el porvenir, su vida comunitaria y familiar, un anhelo éste que hemos de identificar con la virtud, esto es, con la fuerza moral de ánimo para restaurar la propia vida comunitaria y familiar que está desmoronándose, y por ello con el genuino sentido de la responsabilidad moral respecto del curso de su vida, y la fuerte tendencia que por otro lado no dejan de experimentar a desvincularse o desentenderse de todo esfuerzo moral en dicho sentido.

Pues bien: lo primero que a este respecto es preciso señalar es que no podemos entender que dicho anhelo de virtud se encuentre en su integridad aniquilado, por debilitado que pueda estar, y ello precisamente debido a los restos efectivos o positivos, por frágiles y precarios que éstos puedan ser, de la vida familiar y comunitaria de la que hayan podido en todo caso disfrutar, a los cuales restos hemos de atribuir a su vez, siquiera en algún grado, por mínimo que fuere, la experiencia de la genuina felicidad. Pues suponemos en efecto que la vida comunitaria, a la vez que constituye, cuanto a su forma o estructura, el objeto de la virtud, no deja de proporcionar, cuanto a su materia o contenido, el objeto de la felicidad, de suerte que siempre la felicidad ya vivida actúa en alguna medida circularmente como soporte de la virtud presente, y aun como horizonte último (aun cuando fuera indeterminado en el tiempo y sólo para los demás) de la acción virtuosa misma de cada cual. A la vista de lo que hemos dicho sobre las sociedades primitivas, en efecto, nos es dado suponer que esta realimentación entre la virtud y la felicidad tiene lugar en dichas sociedades como un ciclo social cerrado y recurrente, precisamente como el ciclo que se constituye abarcando e incluyendo a la totalidad (universal local) cíclica y recurrente de dichas sociedades. En estas sociedades en efecto podemos suponer que la virtud *proporciona* la felicidad, tanto en el sentido de que la *genera* o la trae consigo como en el sentido de que la genera *proporcionadamente* al esfuerzo moral virtuoso distribuido entre el conjunto del grupo social. Pero también a la vista de lo que hemos dicho sobre las sociedades históricas nos será dado comprender que es justamente este ciclo el que quedará inexorablemente *desgarrado* en dichas sociedades —precisamente como consecuencia del «pecado original»—, un desgarramiento éste que sin duda comporta el que las personas se vean sumidas en el drama moral consistente en el hecho de que no siempre, ni siempre proporciona-

damente, su posible virtud personal proporcionará la felicidad, ni la suya ni la de aquéllos a quienes su radio de acción social e histórica pudiera alcanzar —y en hacerse cargo de este drama consiste precisamente, nos parece, la «ciencia» práctica del «bien» y del «mal» a la que el hombre se vio conducido al cometer el pecado original. Pero no por ello hemos de entender que en las sociedades históricas, ni por lo tanto en la misma sociedad modernista, el sentido último de la virtud deje de seguir apuntando a la felicidad posible que ella comporta, tanto la propia como la ajena, y ciertamente en este mundo, y ello también e incluso cuando, como decíamos, el horizonte último de dicha felicidad se le pueda mostrar a cada persona como indeterminado en el tiempo histórico y en el radio de acción social que pudiera afectar a uno mismo o a los demás —que en todo caso habrán de ser siempre personas singulares corpóreas. Por ello suponemos que también el hombre modernista desarraigado familiar y comunitariamente ha debido disfrutar de algún grado de felicidad, debido a las raíces comunitarias y familiares, por exiguas que éstas sean, que puedan actuar como soporte, por leve que fuera, de su virtud —y es precisamente por esto por lo que no dejará de ser en último término moralmente responsable de lo que pueda llegar a hacer consigo mismo en la terapia freudiana⁴⁵.

⁴⁵ Se diría, en efecto, que el paciente freudiano —como por cierto y en general el hombre moderno— tenderá a sentirse identificado con la justificación de su conducta criminal que esgrime el monstruo creado por Frankenstein en la magnífica novela de Mary Shelley cuando le espeta a su creador: «Soy malo porque soy desgraciado». El paciente freudiano estaría ciertamente dispuesto a aseverar que es malo porque es desgraciado, pero no estaría ya igualmente dispuesto a reconocer que si es desgraciado es también, si quiera en alguna medida de la que él es responsable, porque ha sido malo. Y éste es precisamente a nuestro juicio el significativo valor de *contramodelo* que tiene el monstruo de la novela de Shelley: sólo él, en efecto, puede decir lo que dice, que es malo porque es desgraciado, pero no ya ningún ser humano real, ni el más desgraciado posible, y ello porque el monstruo ha sido privado de raíz de los dos dones que ya vimos que le son regalados a todo ser humano, la comunidad (y su base, la familia) y el propio cuerpo:

Pero junto a estos restos últimos de anhelo de virtud, el paciente freudiano se verá ciertamente sometido, debido a su intenso desarraigo comunitario y familiar, a una intensa tendencia a desasirse de dichos restos, que adoptará, como ahora veremos, la forma de una actitud característicamente pasiva y preventivo-reactiva ante sus propios esfuerzos morales en dicho sentido. Más aún: nos parece que es la propia sociedad que genera semejante ambivalencia en las personas la que a su vez proporciona y multiplica los cauces culturales de vida para que dicha ambivalencia pueda cursar precisamente en la dirección de abundar en la tendencia a desasirse de todo esfuerzo moral responsable respecto del curso de la propia vida. Es el tipo de sociedad en la que en efecto viven estas personas la que, debido a la sobreabundancia económica que la inunda, dispone o proporciona unos nuevos cauces o formas culturales de vida que facilitan que la persona quede sumida en una peculiar deriva vital, a saber, la consistente en una creciente *proliferación de alternativas de vida* que vienen a actuar como *sustitutos* de dicho anhelo último de virtud, y por tanto a la postre de genuina felicidad, y que se presentan bajo la forma *aparente* de una *emancipación dichosa de la vida comunitaria y familiar*, y por ello de dicho anhelo último de virtud y de felicidad. Y dichos sustitutos aparentes vienen a girar todos ellos a la postre en torno precisamente al *sexo abstracto*, es decir, a una sexualidad desprendida o abstraída de su integración doméstica o familiar (y por ello comunitaria)⁴⁶, una sexualidad abstracta ésta que de este modo se nos

el monstruo ha sido fabricado en efecto en un laboratorio, y por ello carece de raíz de cuerpo humano propio (pues está compuesto de restos de cadáveres) y de familia y comunidad. Sólo este monstruo, por tanto, es *radicalmente des-graciado*, y por ello sólo él puede cabalmente decir que es malo porque es desgraciado.

⁴⁶ Una sexualidad abstracta ésta cuyo paso al límite es desde luego la pornografía, a la cual siempre tiende por tanto en algún grado, y cuya primera tentación más usual o vulgar, en el contexto cultural y social modernista, es el adulterio. En este sentido, podríamos recordar la significativa manera como Valle Inclán

muestra en una conexión interna muy profunda con la abstracción reductora económica de la vida real común que indefectiblemente trae consigo la superabundancia económica personal⁴⁷. La lujuria viene ciertamente a ser el resultado de la invasión destructora que el lujo efectúa en la propia vida. Cabría decir, por tanto, que aquello que obra «*en el fondo*» anímico-moral de la vida personal de estos individuos, debido a los restos de vida comunitaria y familiar efectiva que hayan podido vivir, sigue siendo un *anhelo último de familia y de comunidad, o sea de virtud y de genuina felicidad*, mientras que aquello que sus modos de vida económicamente sobreabundantes les presenta «*en la superficie*» de su vida anímico-moral personal consiste en la *apariencia de una emancipación feliz de la vida familiar y comunitaria que actúa como sustituto de aquel anhelo de fondo que en esta medida queda frustrado o «reprimido»*. Y aun podemos, si queremos, entender dicho anhelo personal de fondo como un anhelo «*in-consciente*» por respecto de una «*conciencia de superficie*» en la que se presentan, como digo, bajo la apariencia de una emancipación feliz de la vida familiar y comunitaria, los sustitutos de dicho anhelo que lo frustran o «reprimen» en cuanto que lo sustituyen. Podemos, en efecto, si queremos, entenderlo así, con tal de que a su vez no dejemos de entender semejante desdoblamiento o disociación entre los planos «consciente» e «inconsciente» de la vida anímico-moral personal como el

pudo tratar y adornar estéticamente el adulterio en sus dos primeras obras todavía saturadas de modernismo literario —me refiero a *Femeninas* y *Epitalamio*— : rodeando de una espesa atmósfera decadente y esteticista algo después de todo tan vulgar, grosero y usual en los sectores sociales más proclives precisamente a la cultura modernista.

⁴⁷ En este sentido no es ni mucho menos gratuito desde luego la singular presencia de la sexualidad en la obra freudiana —lo que ha sido llamado a veces en efecto su «pansexualismo»—. Pues mediante dicha presencia Freud está acogiendo y legitimando a su modo el tipo de sexualidad abstracta a la que se ven característicamente abocados sus pacientes debido a su desarraigo familiar y comunitario.

resultado de una operación de autoengaño intencionado y velado (de mala fe) por parte de la propia conciencia moral, de la que dicha conciencia en todo momento es y se sabe a la postre responsable, y que por tanto en todo momento puede ser revertido por un acto moral intencional responsable de dicha conciencia. Los contenidos dinámicos «inconscientes», en efecto, que nosotros estamos identificando aquí con el anhelo último de vida familiar y comunitaria, están siempre «ahí», accesibles o recuperables en todo momento por la conciencia moral, en la medida en que ha sido ésta la que, inmersa sin duda en el proceso social que a su vez hace esta disociación posible, los ha disociado o escindido de sí misma mediante una operación intencionada y velada de autoengaño o de mala fe.

Así pues, estamos por nuestra parte ciertamente dibujando, como puede apreciarse, una «dinámica estructural» de la vida anímico-moral personal, sin duda inmersa en un tipo de vida social que la hace posible, enteramente semejante, cuanto a su forma o estructura, a la «dinámica estructural» mediante la que Freud ha caracterizado (metapsicológicamente) su «aparato psíquico», sólo que, como asimismo se puede apreciar, con los contenidos diametralmente cambiados o invertidos. Pues ésta es en efecto nuestra tesis: que lo que la institución freudiana habría hecho es sin duda detectar e incidir en dicha dinámica social y personal real que aquí hemos apuntado, pero invirtiendo (y pervirtiendo) radicalmente sus contenidos o sus términos. Pues Freud en efecto ha concebido, como sabemos, un supuesto deseo inconsciente de suyo imposible debido a la norma moral familiar básica que lo constituye necesariamente reprimiéndolo, razón por la que ha podido asimismo concebir la dinámica anímico-moral resultante de dicha represión constitutiva como una dinámica de meras sustituciones conscientes morales engañosas en cuanto que morales de dicho deseo imposible. De este modo, Freud ha venido a invertir (y pervertir) lo que aquí entendemos que es la mera apariencia, socialmente encauzada,

de una emancipación feliz de la vida familiar y comunitaria como si en realidad se tratase de un deseo inconsciente que actúa en el fondo de toda vida humana, a la vez que ha invertido (y pervertido) asimismo lo que aquí entendemos que es el anhelo moral de fondo de restaurar la vida familiar y comunitaria como si se tratase de la mera apariencia o autoengaño moral necesario resultante de la represión de aquel deseo imposible. El sentido mismo de la idea de «represión» que Freud ha utilizado invierte (y pervierte) el que aquí suponemos que verdaderamente puede atribuirse a dicha idea: pues mientras que Freud ha entendido que los sustitutos morales engañosos del deseo se generan a raíz de la represión moral del mismo, nosotros, por el contrario, entendemos que son los sustitutos aparentes (inmorales, viciosos) del anhelo moral de fondo los que frustran o «reprimen» dicho anhelo en cuanto que lo sustituyen.

Y asimismo el tipo de ambivalencia anímico-moral que sin duda experimenta el paciente freudiano real ha sido registrada por Freud, a la vez que ha sido deformada e invertida al objeto de legitimarla. Pues dicha ambivalencia en realidad reside en el hecho de que junto a los restos últimos del anhelo moral por restaurar su vida virtuosa y feliz dicho paciente experimenta una tendencia a desasirse de dichos restos que adopta la forma de una actitud pasiva y preventivo-reactiva frente a sus propios esfuerzos morales en dicho sentido. Se trata, en efecto, de la actitud, característicamente pasiva y preventivo-reactiva, que consiste en anticiparse preventivamente ante cada monto de esfuerzo moral por realizar en cada caso, tendiendo a ceder de antemano ante el mismo mediante la conformidad con meras transacciones intermedias de dicho esfuerzo que ni logran cabalmente sus fines morales ni acaban de ceder definitivamente al derrumbe moral, dejando de este modo siempre pendiente la resolución de sus conflictos morales y por ello a la postre un inevitable poso de culpa. Y es esta singular ambivalencia,

propia de las personas moralmente debilitadas que acuden a la consulta freudiana, la que sin duda va a ser registrada y deformada y, de este modo, legitimada por Freud. Pues la teoría freudiana nos ofrecerá en efecto por su parte la imagen de un hombre que asimismo se encuentra sometido a una oscilación ambivalente, pero concibiendo dicha ambivalencia como *fatalmente irresoluble*, y como teniendo lugar además entre una desgracia y una culpa entendidas de un modo que deforma e invierte la desgracia y la culpa efectivas de sus pacientes reales. Pues ahora se trata de la desgracia que se supone que deriva del hecho de que todas las satisfacciones nunca lo podrán ser plenamente, puesto que sólo son meros sustitutos morales engañosos de un deseo primordial como tal imposible, y asimismo se trata de la culpa que se supone que proviene del carácter moralmente imposible de aquel deseo que sin embargo una y otra vez puja por salir a flote. Se trata, por tanto, en efecto, de ese presunto «malestar» constitutivo⁴⁸ que se supone que proviene del hecho de que el «pobre yo», como en ocasiones lo llama Freud lastimeramente, se encuentra emparedado y sometido a la acción de unas presuntas fuerzas tiranas e implacables que tiran de él en direcciones opuestas e irreconciliables, la del deseo primordial inconsciente (proveniente del «ello») y la del «ideal moral del yo» (o del «super-yo»⁴⁹), de suerte que todo lo que le queda

⁴⁸ Ese malestar que Freud acabó sistematizando en su ensayo de 1930 *El malestar en la cultura*.

⁴⁹ Como se sabe, Freud introduce por primera vez el término de «ideal del yo» (*Ich-Ideal*) en su trabajo de 1914 *Introducción al narcisismo*, apuntando mediante dicho concepto a la función de la vigilancia moral que ejerce sobre el «yo» su «ideal» al medirlo con arreglo a dicho ideal. Es a partir de su trabajo de 1923 *El yo y el ello*, con el que comienza la elaboración de lo que se ha considerado como la «segunda tónica», cuando Freud introduce el concepto de «super-yo» (*Über-Ich*), como resolución adulta del complejo de Edipo resultante de asimilar la función moral vigilante y a la vez punitiva de la figura de autoridad moral del padre. Mediante dicho concepto, por tanto, Freud refunde la función de vigilancia moral que ya tenía el «ideal del yo» con la nueva función de censura o de castigo del yo que ahora asimismo pasa a tener el «super-yo». De este modo, el auto-

hacer a este pobre y mísero «yo» no es sino conformarse fatalmente con aquellas «transacciones» intermedias entre su desgracia y su culpa que en todo caso se vienen a regir siempre, según Freud, por una especie de ley «económica» del mínimo esfuerzo anímico, es decir, por el principio de conformarse con evitar o disminuir lo más posible el malestar que se supone que resulta fatalmente de la culpa y la desgracia de este modo entendidas, y cuyos resultados serán siempre constitutivamente insatisfactorios por inestables y por ello inevitablemente generadores de angustia⁵⁰.

Se comprende, entonces, en definitiva, cuál puede ser el efecto práctico último de semejante imagen del hombre cuando se logre que el paciente freudiano, en la medida en que ya viene predis-

engaño respecto del deseo primordial que siempre supone la vida moral se le presentará al «yo» no sólo como exigencia vigilante, sino además punitiva, sin dejar de ser a su vez un autoengaño irrealizable.

⁵⁰ Es a partir de su trabajo de 1923 *El yo y el ello* cuando Freud comenzará a desarrollar en sus escritos, cada vez con mayor desenvoltura imaginativa, el singular drama contradictorio e irresoluble que tiene lugar entre los tres personajes de la vida psíquica que ya había retratado en dicho libro —y que conjuntamente constituyen lo que se ha llamado la «segunda tópica»: el «yo», el «ello» y el «super-yo». Pero el argumento es siempre el mismo, al margen de la exuberancia dramática de su desarrollo en cada caso: el «pobre yo» se ve fatalmente sometido a soportar el juego preventivo-reactivo de las transacciones económicas entre su desgracia y su culpa siempre movido por el principio del mínimo esfuerzo anímico, y siempre condenado a resultados constitutivamente insuficientes por inestables y por ello generadores de angustia. Valga un ejemplo: En sus *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, de 1933, nos dirá Freud: «Un proverbio advierte de la imposibilidad de servir a la vez a dos señores. El pobre *yo* se ve aún más apurado: sirve a tres severos amos y se esfuerza en conciliar sus exigencias y sus mandatos. Tales exigencias difieren siempre, y a veces parecen inconciliables; nada, pues, tiene de extraño que el *yo* fracase tan frecuentemente en su tarea. Sus tres amos son el mundo exterior, el *super-yo* y el *ello* [...]. De este modo, conducido por el *ello*, restringido por el *super-yo* y rechazado por la realidad, el *yo* lucha por llevar a cabo su misión económica, la de establecer una armonía entre las fuerzas y los influjos que actúan en él y sobre él; y comprendemos por qué a veces no podemos menos de exclamar: '¡Qué difícil es la vida!'. Cuando el *yo* tiene que reconocer su debilidad, se anega en angustia, angustia real ante el mundo exterior, angustia moral ante el *super-yo* y angustia neurótica ante la fuerza de las pasiones en el *ello*» (pp. 3144-3145 del Vol. III de las *Obras Completas* de la cuarta edición en español de Biblioteca Nueva de 1981).

puesto a asumirla, y a asumirla del único modo como puede hacerlo, la asuma en efecto vitalmente como propia en el contexto más adecuado posible para que dicha asunción pueda tener lugar y del único modo como puede tener lugar, que es justamente el contexto de la singular situación terapéutica sugestiva máximamente depurada que Freud ha diseñado al efecto.

El individuo, en efecto, que asuma vitalmente como propia una imagen de sí según la cual su propia vida moral ha quedado radical o constitutivamente devaluada al ser entendida como un inexorable autoengaño respecto de su deseo imposible, y cuya prevención reactiva y pasiva ante sus propios esfuerzos morales ha quedado legitimada como una consecuencia inexorable del conflicto irresoluble entre su vida moral engañosa y aquel deseo imposible, este individuo podrá acabar por desvincular su voluntad de lo que aún pudiera quedarle de genuino sentido del esfuerzo y de la responsabilidad moral, que es lo que precisamente suponemos que venía a fin de cuentas buscando de modo velado al dirigirse a la institución frente a su anhelo último de fondo por mantener vivo dicho sentido de la responsabilidad. Lo que la institución hará por tanto es abundar, hasta consumir, en dicha tendencia a desentenderse de la genuina responsabilidad moral a la vez que anular la tendencia moral opuesta a mantener el sentido de la misma. Pero esto no puede lograrse ciertamente de cualquier modo, puesto que se trata de la muy paradójica operación que consiste en consumir la tendencia a autoengañarse moralmente respecto del sentido de la propia vida mediante la anulación en la propia terapia del sentido moral último de la responsabilidad respecto de dicho autoengaño, un sentido éste que no podemos dejar de suponer constitutivo de su conciencia moral. Para ello la teoría justamente dispone de la idea nuclear de una frontera infranqueable entre la propia conciencia (intelectual y moral) y un supuesto fondo (desiderativo) inconsciente como tal inaccesible a dicha conciencia, y dispone así-

mismo, de acuerdo con el contenido de dicha idea nuclear, del modo práctico de llegar a hacer esta idea vitalmente digerible mediante el mayor refinamiento posible de la relación sugestiva. El único modo entonces de que el paciente pueda llegar a anular su sentido moral último de responsabilidad respecto del autoengaño intelectual y por ello moral respecto de su vida en el que está incurriendo en el curso mismo del tratamiento será depurar al máximo la relación de sugestión en la que dicho tratamiento consiste. Y es esto lo que ya sabemos que se conseguirá mediante el desplazamiento y la consecuente entrega de toda posible competencia intelectual del paciente respecto del significado de su propia vida al presunto saber experto del terapeuta. En semejante desplazamiento y entrega, en efecto, enteramente acordes con el contenido nuclear de la teoría (con la fractura o frontera infranqueable que ella contempla), en cuanto que resultantes de un acuerdo (o «pacto» o «alianza») mutuamente compartido y consentido entre el paciente y el terapeuta, reside ciertamente la mera impostura, o la impostura en estado puro, en la que a fin de cuentas toda la terapia consiste. La técnica de la (fingida) asociación libre, junto con el drama (fingido) de la neurosis de transferencia disponen, como hemos visto, el cauce para que semejante impostura curse y pueda consumarse.

Así pues, y en resolución, la anulación en la terapia del sentido de la responsabilidad moral respecto del efectivo autoengaño intelectual y moral que está teniendo lugar en la misma es el paso terapéutico obligado, y enteramente congruente con su resultado, para a su vez obtener, en efecto, como resultado el desentendimiento de todo genuino sentido de la responsabilidad moral general respecto de la propia vida⁵¹.

⁵¹ Y esto es lo que puede hacernos comprender que Freud instituyera como requisito obligado para practicar el psicoanálisis el haber sido antes previa-

Ahora bien, y por fin, todavía podría argüirse, y con razón, que la anulación del sentido de la responsabilidad última respecto del autoengaño intelectual y moral que está teniendo lugar en la terapia en relación con la propia vida, y asimismo y por ello respecto de la propia vida en general, no puede consumarse de un modo perfecto, o acabado, o absoluto, de manera que todo lo que la terapia podrá hacer es mantener obturado o bloqueado o eclipsado, pero no definitivamente cancelado o aniquilado, ese sentido último de la responsabilidad que siempre ha de permanecer «latente». Y sin duda así es. Mas precisamente por ello la institución, que está en todo y que de todo se ocupa, ha dispuesto que la terapia sea de por vida, o sea *interminable*. Me estoy refiriendo en efecto al que estimo que constituye el testamento último de Freud, a saber, a su trabajo muy tardío de 1937 *Análisis terminable e interminable*. Como es sabido, mientras se mantuvo, antes de 1897, el supuesto de la realidad positiva de la escena de la seducción, todavía podía suponerse que el análisis tenía un término, justamente el momento en el que el paciente recordaba y asumía expresamente la escena ante el terapeuta, vivencia ésta que se suponía que comportaba la desaparición última de los síntomas y con ello el final de la terapia. Pero una vez que hemos retrotraído la escena a ese fondo sin fondo que supone su concepción como fantasía desiderativa impresa en la condición humana, entonces las cosas ya cambian. Ahora ya no sólo todos los hombres seremos más o menos neuróticos (un «más o menos» empírico, ocasional, ligado a las vicisitudes biográficas particulares «accidentales», que en todo caso no obsta a la condición estructuralmente neurótica de todo ser humano), sino que, y por lo mismo, de la terapia ya no cabrá esperar cura definitiva algu-

mente psicoanalizado, y que este requisito se haya mantenido estrictamente dentro de la ortodoxia freudiana. Se diría, en efecto, que sólo quienes han sido capaces de digerir en su propia persona como analizados la singular impostura en la que consiste el análisis están en condiciones de propagarla como analistas.

na, sino justamente otra cosa. La terapia, sí, será ahora «terminable» en el sentido de que, una vez asumida la fantasía desiderativa primordial, con todo lo que ella comporta, el paciente ya sabe de su constitución inexorablemente quebrada y de la condición de autoengaño moral inexorable en la que consiste toda su vida; pero a la vez, y por lo mismo, será «interminable» en cuanto que cualquier nuevo episodio accidental de su vida por venir será asimismo inexorablemente susceptible de volver a ser «analizado», esto es, de volver una y otra vez a ser engarzado en el fatal hilo de sentido en el que se supone que consiste su vida.

Descifrado o (re)codificado en nuestros términos, lo que esto quiere decir, o sea lo que comporta en la práctica, es que la institución deberá mantener envuelto *de por vida* al institucionalizado, y que éste deberá por su parte hacer lo propio, o sea mantenerse entregado de por vida a la institución, al objeto de mantener así indefinidamente, de por vida, bloqueado o «en suspenso» ese latente impulso moral último de reconocimiento del autoengaño moral que está teniendo lugar en la terapia, y por ello ese mismo impulso moral respecto del conjunto de su vida.

Con ello la institución, en cuanto que incluye al paciente institucionalizado, habrá hecho ciertamente todo lo que está en su mano para colaborar a reproducir y consumir, o sea a sellar irreversiblemente en lo posible, el estado vital de desmoronamiento moral en el que sin duda se encuentra el sujeto institucionalizado.

14. Ahora bien: ¿qué cabría decir, por último, del decurso de la institución creada por Freud más allá de la cultura social modernista en la que ella pudo arraigar en su momento con todo vigor como en su terreno más apropiado? La institución no se ha expandido histórico-geográficamente, desde luego, del mismo modo a través del mundo económicamente desarrollado: lo ha hecho, por ejemplo, con mayores dificultades en las áreas culturales donde aún

podían estar actuando formas cotidianas de vida de tradición católica, o sea comunitarias y familiares, que aún podían oponer alguna resistencia a su expansión, que en aquellas otras áreas, sobre todo de influencia protestante, en las que dichas formas de vida estaban más diluidas y en donde por tanto predominaba la presencia del individuo abstracto. En general, para que la institución prospere son precisas las dos condiciones socio-culturales que ya hemos apuntado, a saber: un cierto toque de distinción o de sofisticación cultural en las personas proclive a la cultura de la desconfianza o de la sospecha y un intenso desarraigo familiar y comunitario. Éstas fueron sin duda, como hemos visto, las dos condiciones combinadas que se dieron de un modo especialmente prototípico en ciertos sectores sociales de las ciudades cosmopolitas de las sociedades desarrolladas en el cambio de siglo, y que ciertamente se mantuvieron aproximadamente durante el tiempo de vida que le tocó vivir al fundador del psicoanálisis. Pero después del final de la segunda guerra mundial en adelante, y aún más a partir de las dos últimas décadas del pasado siglo XX hasta el presente, la morfología socio-cultural de las sociedades económicamente desarrolladas ha cambiado de un modo que en cierto respecto obra en un sentido opuesto a la propagación del psicoanálisis, y que por el contrario favorece la aparición de nuevas formas de psicoterapia distintas y alternativas. Pues el desarrollo económico de dichas sociedades ha seguido abundando, en efecto, y cada vez más intensamente, en la disolución de los vínculos familiares y comunitarios, y además lo ha hecho propagando esta disolución cada vez más al conjunto del cuerpo social mediante la creación de una amplia y masiva clase media resultante del bienestar económico creciente. Pero a la vez dicha disolución ha ido adquiriendo precisamente unos tintes tan descarnados y masivos que ya ni siquiera ha ido dejando lugar para la cultura de la sospecha negativa característica del clima de rebeldía modernista (aunque fuera una rebeldía pasiva) del que asimis-

mo se nutría el psicoanálisis. De aquí que hayan ido surgiendo en efecto formas alternativas de psicoterapia que podríamos considerar como más vulgares o groseras mediante las cuales sin embargo se viene a conseguir prácticamente lo mismo que se conseguía gracias al psicoanálisis, pero ya desprovistas de la singular sofisticación teórica y práctica de éste.

El crecimiento en intensidad del bienestar económico abstracto ha profundizado sin duda la disolución de los vínculos familiares y comunitarios, y lo ha hecho además extendiendo socialmente dicha disolución hasta abarcar a la nueva clase media masiva. Pero precisamente lo ha hecho de un modo tan masivo e intenso que los individuos-masa abstractos de esta nueva clase media, flotando ya a la deriva del sinsentido vital más agudo resultante de aquel grado tan intenso de abstracción económica de sus vidas, ni siquiera, por así decirlo, acusan ya recibo alguno de dicho sinsentido mediante ninguna forma de desconfianza o de sospecha negativa respecto del mismo. Ya ni siquiera es precisa la desconfianza o la sospecha, en efecto, que era la clave negativa-abstracta sobre la que estaba montada toda la doctrina del psicoanálisis acerca de la condición quebrada de la vida estimativa humana. Ello no quiere decir ciertamente que estos individuos carezcan por completo de toda experiencia de malestar; antes bien hemos de suponerles sometidos a un cierto malestar anímico-moral de fondo inevitable, resultante del más intenso vaciado de sentido real de sus vidas. Se trata ciertamente de individuos que viven cada vez más en el límite del más completo vaciado de toda vida moral y personal posible⁵². Pero

⁵² Una condición vital ésta que sin duda ha sido histórica y socialmente generada por el desarrollo de las políticas combinadas del liberalismo económico ilimitado y de la socialdemocracia. Es decir, de aquella política que favorece pasivamente la creciente reducción abstracta por parte del mercado de la vida comunitaria y familiar, y de aquella otra que precisamente se beneficia de esta destrucción de la vida comunitaria y familiar abundando activamente aún más en ella bajo el pretexto de la liberación de las costumbres. Mutuamente coimplicadas, en efec-

dicho malestar es ya tan residual, tan turbio, y tan de fondo —apenas un confuso ruido de fondo en el seno de sus almas casi por completo despersonalizadas— que carece del vigor suficiente como para alzarse siquiera bajo la forma de una actitud de sospecha o de desconfianza negativas respecto del desorden en el que viven punto menos que abismados.

De aquí que este turbio y confuso malestar de estos individuos pueda ser tratado ahora mediante nuevas psicoterapias que a la vez que retienen una de las funciones básicas que ya tenía la terapia analítica, lo hacen sin embargo prescindiendo de la complicación o la sofisticación teórica del psicoanálisis —relativa a la condición quebrada de la vida estimativa humana entre un fondo inconsciente inefable y una apariencia consciente forzosamente engañosa. La función a la que me refiero es la que en efecto tiene lugar en todas aquellas terapias que podríamos caracterizar como «*terapias del consentimiento cómplice*», es decir, en aquéllas en las que los problemas o malestares o disfunciones con los que el individuo puede presentarse de entrada ante el terapeuta constituyen más bien una pantalla por detrás de la cual hay otras motivaciones que son las que precisamente el individuo pretende llevar adelante por la mediación de la propia intervención del terapeuta, de modo que dichas motivaciones puedan ser puestas en acción mediante su legitimación o absolución presuntamente experta o científica⁵³. El

to, no cabe ciertamente esperar de ninguna de ambas políticas, ni de ningún combinado posible de las mismas, la menor posibilidad de regeneración social comunitaria de los países desarrollados.

⁵³ Estas situaciones de «contrato profesional» susceptibles de un «consentimiento cómplice» han sido con frecuencia descritas y tipificadas en algunas de las mejores novelas del género «negro» de nuestros días. Así, por ejemplo, y de un modo prototípico, en una de las más magistrales de todas ellas. Me refiero en efecto a *El halcón maltés*, de Hammett, en la que, como se sabrá, la cliente acude al detective privado mostrándole unas dificultades personales que sin embargo sólo son un cebo para que, una vez que el detective actúe en la dirección que el cebo le indica, la cliente pueda obtener de dicha actuación unos beneficios que el detecti-

hecho de que aún exista este desdoblamiento entre las motivaciones resguardadas y los malestares sintomáticos que las expresan resguardándolas quiere ciertamente decir que todavía quedan algunos restos de conciencia moral que son los responsables de que dichas motivaciones deban resguardarse y de que sólo puedan cursar mediante el rodeo indirecto de la asistencia presuntamente experta. Pero dicha conciencia es lo suficientemente frágil, difusa y leve, como para no requerir, a la hora de quedar «científicamente» absuelta de sus requerimientos, de todo el aparato teórico y práctico freudiano que establece una frontera infranqueable entre la motivación inconsciente y sus expresiones conscientes engañosas y que requiere de la más depurada forma de sugestión para asumir la existencia de semejante frontera. Será suficiente ahora, más bien, con que en el curso de la terapia vayan aflorando, del modo supuestamente más casual y natural, estas motivaciones, y que el propio terapeuta se vaya haciendo cargo de ellas como el modo «científicamente» más natural de liberar al paciente de sus malestares dando curso a la puesta en práctica de las mismas.

Se trata, así pues, de la misma impostura cómplice o compartida entre el terapeuta y el paciente, que es un cliente, que ya tenía lugar en el psicoanálisis, pero aligerada ahora de todo el complejo aparato teórico y terapéutico de éste —se trata, por así decirlo, de un psicoanálisis ligero y breve para clases medias⁵⁴. Naturalmente,

ve de entrada ignora. Pero en la novela de Hammet el detective tiene la suficiente agudeza y honradez como para advertir el juego y no consentirlo. Aquí estamos suponiendo sin embargo que es sobre la base de este juego consentido como ha podido proliferar el grueso principal de las psicoterapias de nuestros días. Por lo demás, la comparación entre la técnica del detective y al menos la psicoterapia freudiana en particular no es ciertamente un lugar inédito en la literatura. Al respecto puede consultarse por ejemplo en C. Ginzburg, 1983, y en M. Pérez, 1992.

⁵⁴ En este sentido, Marino Pérez ya hizo, en su manual sobre los *Tratamientos psicológicos* (un manual que, sin dejar de serlo, constituye a su vez un ensayo personal sumamente sugerente sobre el sentido social y cultural de dichos tratamientos en la sociedad que los genera), la observación de que la terapia psicoanalítica no sólo ha sido la primera de las psicoterapias en un sentido cro-

aquellas motivaciones suponen siempre conflictos morales irresueltos por parte del paciente o del cliente⁵⁵, y su presunta resolución o absolución «científica» no podrá dejar de ser nunca meramente aparente y por ello a la postre inevitablemente precaria o provisional, puesto que el paciente seguirá forzosamente cargando a su modo con dichos conflictos en la medida en que no haya sido capaz de resolverlos moralmente por sí mismo. Pero precisamente para eso estarán siempre disponibles nuevas visitas a otros psicólogos, o nuevas escuelas psicoterapéuticas por probar, para proseguir indefinidamente en el autoengaño moral en el que a la postre vienen a consistir la práctica totalidad de las escuelas psicoterapéuticas para clases medias que han ido en efecto entrando en competencia cada vez mas ventajosa con el psicoanálisis —las escuelas supuestamente más «científicas» alternativas al psicoanálisis, en efecto: conductistas, cognitivas, cognitivo-conductuales..., con todo su florido abanico de variedades⁵⁶.

nológico, sino que también posee una condición de fundamento «arqueológico» de todas las demás psicoterapias subsiguientes (M. Pérez, 1996, p. 5). Nosotros por nuestra parte estamos interpretando aquí dicha condición en el sentido de que ella constituye en efecto el prototipo de lo que hemos denominado «terapias del consentimiento cómplice», una interpretación ésta que tampoco está muy alejada, nos parece, de las ideas expuestas por Pérez en su libro.

⁵⁵ A propósito de la relación entre la figura antropológica del «conflicto moral irresuelto personalmente» y la formación de la institución de las psicoterapias y más en general de la psicología moderna puede consultarse mi artículo «Introducción del concepto de 'conflicto de normas irresuelto personalmente' como figura (antropológica específica) del campo psicológico» (J.B. Fuentes, 1994).

⁵⁶ Acerca de la relación interna entre la incesante producción de novedades en el ámbito de las escuelas psicológicas y psicoterapéuticas y el fenómeno de la moda como un fenómeno característicamente moderno puede consultarse el siguiente trabajo escrito recientemente por mí en colaboración con Ernesto Quiroga: «The 'Fashion-form' of Modern Society and its relations to Psychology» (J.B. Fuentes y E. Quiroga, 2009).

Por lo demás, me permito señalar que sobre la cuestión del estatuto epistemológico de la moderna psicología supuestamente científica, así como sobre la imbricación de esta psicología y de las diversas psicoterapias con su contexto socio-cultural, el autor de estas líneas ha escrito desde hace ya bastantes años unas

Con todo, allí donde todavía queden, como es el caso, en la sociedad de las nuevas clases medias masivas, ciertas capas culturales afectadas de un cierto toque de distinción cultural —intelectuales, artistas, hombres de la cultura y diversas clases de asimilados—, la institución freudiana seguirá sin duda ofreciendo, en el mercado de las psicoterapias, el clima de sofisticación cultural y el punto apropiado de sospecha y desconfianza para que estas personas culturalmente distinguidas vengan a poder hacer prácticamente lo mismo que los miembros culturalmente menos distinguidos de las clases medias masivas ya hacen en las terapias alternativas más sencillas y supuestamente más científicas.

cuantas páginas. Por si el lector tuviera algún interés en consultarlas, apunto aquí algunas referencias: J.B. Fuentes, 1989, 1992a, 1992b, 1994, 2002a, 2002b, 2003a y 2003b; y J.B. Fuentes y E. Quiroga, 2005.

BIBLIOGRAFÍA

- Bueno, G. (1999): *España frente a Europa*. Barcelona: Alba.
- Childe, G. (1942/1973): *Qué sucedió en la historia*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Díaz-Plaja, G. (1966): *Modernismo frente a Noventa y ocho*. Madrid: Espasa Calpe.
- Ellenberger, H.F. (1970/1976): *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*. Madrid: Gredos.
- Freud, S. (1892-1893/1981): «Un caso de curación hipnótica». En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. I (pp. 22-29). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1896/1981): «La herencia y la etiología de las neurosis». En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. I (pp. 277-285). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1896/1981): «Nuevas observaciones sobre las neropsicosis de defensa». En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. I (pp. 286-298). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1896/1981): «La etiología de la histeria». En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. I (pp. 299-316). Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1897/1981): «Carta a Wilhem Fliess» del 21-09-1897, en *Los orígenes del psicoanálisis*. En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. III (pp. 3433-3656). Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1905/1981): *Tres ensayos para una teoría sexual*. En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. II (pp. 1169-1237). Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1905/1981): «Mis opiniones acerca del rol de la sexualidad en la etiología de las neurosis». En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. II (pp. 1238-1243). Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1910/1981): *Psicoanálisis*. Cinco conferencias pronunciadas en la Clark University, Estados Unidos. En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. II (pp. 1533-1563). Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1912-1913/1981): *Tótem y tabú*. En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. II (pp. 1745-1850). Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1914/1981): *Historia del movimiento psicoanalítico*. En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. II (pp. 1895-1930). Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1914/1981): *Introducción al narcisismo*. En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. II (pp. 2017-2033). Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1915/1981): *Los instintos y sus destinos*. En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. II (pp. 2039-2052). Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1915/1981): *La represión*. En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. II (pp. 2053-2060). Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1915): *Lo inconsciente*. En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. II (pp. 2061-2082). Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1915/1981): «Adición metapsicológica a la teoría de los sueños». En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. II (2083-2090). Madrid: Biblioteca Nueva.

Bibliografía

Freud, S. (1915/1981): *Duelo y melancolía*. En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. II (pp. 2091-2100). Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1921/1981): *Psicología de las masas y análisis del yo*. En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. III (pp. 2563-2610). Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1923/1981): *El yo y el ello*. En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. III (pp. 2701-2726). Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1924-1925/1981): *Autobiografía*. En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. III (pp.2761-2800). Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1927/1981): *El porvenir de una ilusión*. En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. III (pp. 2961-2992). Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1929/1981): *El malestar en la cultura*. En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. III (pp. 3017-3067). Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1937/1981): «Análisis terminable e interminable». En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. III (pp. 3339-3418). Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1939/1981): *Moisés y la religión monoteísta*. En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. III (pp. 3241-3324). Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1940/1981): *Compendio de psicoanálisis*. En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. III (pp 3379-3418). Madrid: Biblioteca Nueva.

Fuentes, J.B. (1989): «¿Funciona, de hecho, la psicología empírica como una fenomenología del comportamiento?». Introducción a E. Brunswik, *El marco conceptual de la psicología* (pp. 7-78). Madrid: Debate. Clásicos de la Psicología.

Fuentes, J.B. (1992a): «La psicología: ¿Una anomalía para la teoría del cierre categorial?», *El Basilisco*, 2ª Época, n.º 11, pp. 58-71.

Fuentes, J.B. (1992b): «Conductismo radical *versus* conductismo metodológico: ¿qué es lo radical del conductismo radical?». En J. Gil Roales-Nieto, M.ª C. Luciano Soriano y M. Pérez Álvarez (eds.), *Vigencia de la obra de Skinner* (pp. 29-60). Granada: Universidad de Granada.

Fuentes, J.B. (1994): «Introducción del concepto de ‘conflicto de normas irresuelto personalmente’ como figura (antropológica específica) del campo psicológico», *Psicothema*, Vol. 6, n.º 3, pp. 421-446.

Fuentes, J.B. (2002a): «El carácter equívoco de la institución psicológica», *Psicothema*, Vol. 14, n.º 3, pp. 608-622.

Fuentes, J.B. (2002b): «La (posible) paradoja de la intervención psicológica en el contexto de la actual cultura católica hispanoamericana», *Papeles del psicólogo*, Vol. 22, n.º 83, pp. 10-20.

Fuentes, J.B. (2003a): «Intencionalidad, significado y representación en la encrucijada de las ‘ciencias’ del conocimiento», *Estudios de Psicología*, Vol. 24, n.º 1, pp. 33-90.

Fuentes, J.B. (2003b): «Concerning the Madrid Conference: The Equivocal Character of Pavlov’s Reflexological Objectivism and its Influence on the Distorted Concept of the Physiology-Psychology Relationship», *Spanish Journal of Psychology*, Vol. 6, n.º 2, pp. 121-132.

Fuentes, J.B. (2005): «El Espacio Europeo de Educación Superior, o la siniestra necesidad del caos», *Logos*, Vol. 38, pp. 303-335.

Fuentes, J.B. y Muñoz, F. (2008): «Antropología e Historia. Elementos para una crítica de la modernidad», *Pensamiento*, Vol. 64, n.º 239, pp. 27-52.

Fuentes, J.B. y Quiroga, E. (1998): «A propósito de Mesmer y la hipnosis: la distinción entre ceremonias abiertas y ceremonias cerradas», *Revista de Historia de la Psicología*, Vol. 19, n.ºs 2-3, pp. 421-429.

Bibliografía

Fuentes, J.B. y Quiroga, E. (2005): «La relevancia de un planteamiento cultural de los trastornos de la personalidad», *Psicothema*, Vol. 17, n.º 3, pp. 422-429.

Fuentes, J.B. y Quiroga, E. (2009): «The 'Fashion-form' of Modern Society and its Relations to Psychology», *Spanish Journal of Psychology*, Vol. 12, n.º 1, pp. 383-390.

Ginzburg, C. (1983/1989): «Morelli, Freud y Sherlock Holmes: indicios y método científico». En U. Eco y Th. Sebeok (comps.), *El signo de los tres. Dupin, Holmes, Peirce* (pp. 116-163). Barcelona: Lumen.

Hammet, D. (1929/1994): *El halcón maltés*. En D. Hammet, *Obras Completas*. Tomo I (pp. 349-524). Madrid: Debate.

Harris, M. (1971/1981): *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza Editorial.

Harris, M. (1979/1982): *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza Editorial.

Hartmann, E.V. (1869): *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Wetlanschauung*, 3 vols. Reimpr.: Leipzig: Alfred Kröner, 1923.

Jünger, E. (1950/1994): *Sobre la línea*. En E. Jünger y M. Heidegger, *Acerca del nihilismo* (pp. 11-69). Barcelona: Paidós.

Lévi-Strauss, C. (1949/1969): *Las estructuras elementales de parentesco*. Buenos Aires: Paidós.

Mainer, J.C. (1980): «El modernismo como actitud». En J.C. Mainer (ed.), *Modernismo y 98* (pp. 45-52), Vol. 6 de la *Historia y crítica de la literatura española* (Director: F. Rico). Barcelona: Crítica.

Marx, K. (1867/1959): *El Capital. Crítica de la economía política*, Vol. I. México: Fondo de Cultura Económica (trad. de Wenceslao Roces).

Nietzsche, F. (1874/2001): *Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva*. Madrid: Valdemar.

Nietzsche, F. (1994): *Aforismos*. Traducción, selección y prólogo de Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Edhasa.

Pérez Álvarez, M. (1992): *Ciudad, individuo y psicología. Freud, detective privado*. Madrid: Siglo XXI.

Pérez Álvarez, M. (1996): *Tratamientos psicológicos*. Madrid: Universitas.

Pinillos, J.L. (1979): «El desarrollo histórico de las doctrinas de Freud». En *La tentación contra la esperanza. Anales de Moral Social y Económica* (pp. 195-252). Madrid: Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos.

Platón (1986): *República. Diálogos IV*. Madrid: Gredos (Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan).

Polanyi, K. (1944/1989): *La gran transformación*. Madrid: La Piqueta.

Polanyi, K. (1977/1994): *El sustento del hombre*. Barcelona: Mondadori.

Polanyi, K.; Arensberg, C.M. y Pearson, H.W. (1957/1976): *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona: Labor.

Rapaport, D. (1959): «A historical Survey of psychoanalytic 'ego' psychology». En *The Collected Papers of David Rapaport, 1967* (pp. 745-757). New York: Basic Books.

Ross, W. (1989/1994): *Nietzsche. El águila angustiada*. Barcelona: Paidós.

Salinas, P. (1970): «El problema del modernismo en España o un conflicto entre dos espíritus». En P. Salinas, *Literatura española. Siglo XX* (pp. 13-18). Madrid: Alianza.

Bibliografía

Sandler, J.; Dare C. y Holder, A. (1972): «Frames of reference in psychoanalytic psychology. III. The affect-trauma frame of reference», *The British journal of medical psychology*, Vol. 45, n.º 3, pp. 215-172.

Sartre, J.P. (1943/1950): *El Ser y la Nada. Ensayo de una ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Losada.

Shelley, M.W. (1818/1981): *Frankenstein o el moderno prometeo*. Madrid: Alianza.

Shopenhauer, A. (1851/2006): «Ensayo sobre la visión de espectros y lo que se relaciona con ella». En A. Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena I* (pp. 249-327). Madrid: Trotta.

Valle-Inclán, R. del (1895/1995): *Femeninas (seis historias amorosas)*. Madrid: Espasa Calpe. Colección Austral.

Valle-Inclán, R. del (1897/1995): *Epitalamio (Historia de amores)*. Madrid: Espasa Calpe. Colección Austral.

Fotocomposición

Encuentro-Madrid

Impresión y encuadernación

CLM-Madrid

ISBN: 978-84-9920-000-2

Depósito Legal: M-40712-2009

Printed in Spain

La impostura freudiana

En este libro se lleva a cabo una crítica demoledora e implacable, como no se había realizado hasta ahora, del psicoanálisis freudiano considerado como institución. Lo que esta institución hubiera hecho es incidir en el estado de desmoralización característico de determinados individuos que resulta de su vida comunitaria y familiar desarraigada, hasta el punto de conseguir reproducir y sellar irreversiblemente dicha desmoralización haciendo que estos individuos queden eximidos de todo sentido de la responsabilidad moral respecto de sus vidas. Para ello, la institución dispone de un diseño supuestamente terapéutico que hace que los individuos psicoanalizados puedan incurrir en la impostura de fingir, incluso ante sí mismos, la asunción vital de una concepción radicalmente quebrada de su vida moral que es la que les permite liberarse de todo sentido de la responsabilidad.

Por lo demás, esta crítica no está realizada desde las solas categorías de la Psicología o la Sociología, sino desde la Antropología filosófica, lo que supone poner a punto el sistema de ideas que permita comprender la formación histórica de dicho tipo de individuos, así como la constelación de ideas filosóficas acompasada con dicha formación histórica. Se trataría, en efecto, de la formación del individuo «modernista» como una inflexión característica del sujeto moderno que tiene lugar al compás de la crisis romántica de la filosofía del idealismo alemán (kantiano).

ISBN: 978-84-9920-000-2



Visite el foro de este libro en
www.ediciones-encuentro.es

EE
ENCUENTRO

FILOSOFÍA