



La Psicologización del Yo: materiales para una genealogía del descubrimiento del mundo interior

Fernando Álvarez-Uría

RESUMEN – La Psicologización del Yo: materiales para una genealogía del descubrimiento del mundo interior¹. Durante la primera mitad del siglo XX se abrió en el interior de la concepción occidental del sujeto una nueva dimensión, un mundo interior secularizado. Tres grandes líneas de fuerza contribuyeron a dotar de densidad a este yo psicológico: el proceso de individualización y la importancia que cobró el sujeto ético en la sociología alemana de comienzos de siglo; el nacimiento y desarrollo del psicoanálisis; en fin, la formación de un nuevo imaginario del yo por mediación de la literatura y el arte. Desde entonces esa *nueva provincia del alma* (Karl Mannheim) no ha cesado de crecer, hasta llegar a cuestionar la existencia misma del mundo social. Palabras-clave: **Individualismo. Psicologización. Imaginario del Yo. Psicoanálisis. Cultura Psicológica.**

ABSTRACT – The Psychologizing of the Self: materials for a genealogy of inner world's discovery. During the first half of the 20th Century a new dimension, a secular inner world, was open inside the Western perspective of the subject. Three major power strings contributed to add density to this psychological self: the individualization process and the importance gained by the ethical subject in the early 20th Century German sociology; the birth and development of psychoanalysis; and finally the formation of a new imaginary of the self through the mediation of literature and art. Since then, this *new soul province* (Karl Mannheim) has not ceased to grow, to the point of putting into question the own existence of the social world.

Keywords: **Individualism. Psychologization. Imaginary of the Self. Psychoanalysis. Psychological Culture.**

Entiendo por *psicologización del yo* la experiencia de un yo aislado, separado del mundo, la experiencia de un mundo interior, personal e intransferible, abismal y profundo, que no sólo es posible explorar, sino que es preciso explorar porque en ese espacio escondido subyace la última verdad, el sentido oculto de la existencia. Los promotores de este nuevo mundo encantado consideran que en los pliegues de nuestro yo psicológico radica la única clave de acceso al mundo. Y aunque muchos perciben este espacio abismal como un espacio estrictamente psicológico no se trata de un ámbito ajeno al campo social como ponen de manifiesto los continuos delirios de omnipotencia del yo que pueblan la escena social. Novelas y películas como *El nombre de la rosa*, el *Código da Vinci*, la magia de Harry Potter, la gran expansión del mercado de las emociones o los libros de autoayuda, ponen de manifiesto que el siglo XX sobrevaloró a la *gente con mucho yo*. El uso y abuso en nuestro tiempo de una *psicología psicológica*, una psicología ajena a lo social – porque de eso se ocupa la *psicología social* – puede servir de refuerzo a esta experiencia singular del yo íntimo que se ha democratizado.

Esta lección va a girar por tanto en torno a los poderes encantatorios del mundo interior, del yo psicológico psicologizado. Me parece que se puede tratar de explicar sociológicamente, es decir, sociohistóricamente, las raíces de esta nueva cultura psicológica en la que estamos inmersos. A mi juicio ese análisis resultará especialmente relevante para los futuros profesionales de la psicología y de la psicopedagogía. El principal objetivo por tanto de este texto es contribuir a abrir un espacio para la reflexión sobre las funciones sociales que ejercen en el presente los códigos medico-psicológicos.

Alguien definió el siglo XIX como el siglo de Karl Marx, mientras que el siglo XX fue el siglo de Freud. ¿Cómo se pasó de Marx a Freud? ¿Cuáles fueron las condiciones históricas, sociales e intelectuales, que hicieron posible la sustitución de la centralidad de la *cuestión social*, una cuestión eminentemente política, por la búsqueda privada del mundo interior que da cobijo al yo psicológico? ¿Cómo explicar que se haya producido un fenómeno social tan importante como el proceso de la psicologización del yo, y cuales son sus principales efectos sociales y políticos?

Voy a intentar contribuir a explicar, sirviéndome de la sociología histórica, cómo se paso de Marx a Freud pues para intentar comprender el presente es preciso dar un rodeo por la historia. En este sentido es preciso tener al menos en cuenta la confluencia de tres grandes vectores o líneas de fuerza:

1. La centralidad de la ética en la sociología alemana de finales del siglo XIX y la deshistorización de las teorías sociológicas.
2. La formación del psicoanálisis en la Viena de fin de siglo, y la deriva psicologista del propio psicoanálisis.
3. En fin, el enorme influjo del arte y la literatura del yo, y más concretamente el empuje del expresionismo en pintura, así como la literatura del exilio interior y del viaje a Oriente.

La convergencia de estos tres vectores ha contribuido a relegar la cuestión

de cómo abrir nuevas soluciones a la cuestión social en el marco del capitalismo.

La Centralidad de la Ética en la Sociología Alemana

En los años ochenta del siglo XIX la sociología de Karl Marx ocupaba en Alemania una posición privilegiada en el debate intelectual, en íntima relación con la centralidad de la cuestión social. El empuje del neokantismo, tanto el de la escuela de Bade, liderada en Heidelberg por Windelband y por Rickert, como el de la escuela de Marburgo, representada por Cohen y Natorp, y más tarde por Cassirer, puede ser interpretado como dos respuestas filosóficas que optaban por retornar a Kant para poner sordina a los retos sociopolíticos planteados por el marxismo. Las preguntas formuladas por Kant, *¿qué puedo saber?*, *¿qué debo hacer?*, *¿en qué puedo esperar?*, en fin, *¿qué es el hombre?*, prolongaban la tradición de la filosofía moderna abierta por el *cogito* cartesiano, pero a la vez desplazaban los enfrentamientos entre las clases, y las propuestas revolucionarias en el marco del espacio político, para situar en un primer término la cuestión del sujeto de conocimiento y del sujeto moral. En realidad el neokantismo facilitó, con la ayuda de Schleiermacher y Dilthey, sustituir la cuestión de *¿qué es el hombre en el seno de una comunidad política?* por la cuestión psicológica de *¿quién soy yo?*, una cuestión previa a otra cuestión que se desarrolló en el siglo XX: *¿Cómo puedo conocer mi mundo interior?* Los neokantianos contribuyeron a este desplazamiento al hacer hincapié en el sujeto moral que se vio privilegiado frente al debate político sobre cómo conformar un orden social justo. Sin embargo la sustitución de un razonamiento sociológico articulado en torno a la cuestión social por una reflexión filosófica sobre la ética individual y personal se produjo especialmente por el enorme influjo que ejerció a comienzos del siglo XX el pensamiento de Schopenhauer y Nietzsche. En el marco de un mundo victoriano plagado de fantasmas y energías invisibles, fueron estos pensadores alemanes quienes hicieron explícito un tipo de reflexión que confería a las pulsiones y los instintos carta de naturaleza. Problematizaron el estatuto heredado del sujeto de conocimiento para privilegiar con una nueva luz los espacios propios de la filosofía, la literatura, la tragedia, y el arte. El mundo de la representación y de lo racional quedaba por tanto desvalorizado frente a esa fuerza íntima, orgánica, pulsional, inaccesible, inconsciente, en la que se esconde la verdad del sujeto. La sociología al servicio de una sociedad justa se veía tendencialmente sustituida por una filosofía especulativa anclada en la ética y la estética de la vida individual.

El marxismo se inscribió en el marco de la ciencia social socialista que surgió en el siglo XIX como alternativa a la economía política clásica. Sin embargo a partir de la Comuna de París, cuando los socialistas de cátedra alemanes debatían directamente con el pensamiento de Marx, con la sociología de Marx, el marxismo sufrió varios ataques cruzados, empezando por el ataque de los economistas marginalistas, de los representantes austríacos de la economía

psicológica capitaneados por Karl Menger. A este acoso se unió pronto el ataque del racio-vitalismo representado por W. Dilthey, y posteriormente por H. Rickert, quienes, desde planteamientos filosóficos, negaban la posibilidad de una ciencia social capaz de explicar los procesos en términos de causalidad. Por su parte Nietzsche planteó abiertamente la necesidad de someter la moral, y muy especialmente la moral kantiana, al escarpelo de la crítica.

Se podría decir esquematizando mucho que los jóvenes sociólogos alemanes, concretamente Tonnies, Simmel, Weber y Sombart, retomaron de Marx la cuestión central del capitalismo, pero a la vez heredaron de Nietzsche el interés por la cuestión moral, y por la búsqueda de una alternativa ética.

En 1887 el sociólogo francés Émile Durkheim publicó uno de sus primeros escritos sociológicos titulado *La ciencia positiva de la moral en Alemania*. El texto, recogido por Karady en el tomo primero de los *Textes* de Durkheim, es importante pues a la moral espiritualista y kantiana, a la moral utilitarista, opone Durkheim una moral social fundada en la ciencia sociológica que ha sido desarrollada por los sociólogos alemanes. La nueva moral se opone al individualismo de la Escuela de Manchester que hace reposar el mundo social sobre el individuo, y que reduce los vínculos sociales exclusivamente al interés. Frente a los manchesterianos y su *homo oeconomicus* los sociólogos alemanes pusieron de manifiesto que los progresos de la industria y de la moral no siempre coinciden, por lo que es preciso que tanto el derecho como una moral social cívica, ciudadana, regulen el modo de estar juntos en sociedad sin grandes conflictos. El derecho y la moral son hábitos colectivos. Para Durkheim el individualismo radical carece por tanto de bases teóricas, pues en cada uno de nosotros existen multitud de rasgos impersonales que hemos recibido de la sociedad. El texto de Durkheim es importante pues nos ayuda a leer a los sociólogos alemanes, incluidos los socialistas de cátedra, en una posición distante a la vez de kantianos, espiritualistas y utilitaristas, así como de los colectivistas seguidores del marxismo.

Aurora, el libro que Nietzsche publicó en 1881, está todo él atravesado por la voluntad de socavar nuestra confianza en la moral instituida. En 1886 Nietzsche había publicado *Más allá del bien y del mal*, seguido al año siguiente de *La genealogía de la moral*. En *Más allá* define al filósofo como *la conciencia malvada de su tiempo*, una especie de anatomopatólogo que vivisecciona *las virtudes de su tiempo*. *Necesitamos una crítica de los valores morales*, escribe en las primeras páginas de *La genealogía de la moral*, *hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores – y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de los que surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno), un conocimiento que hasta ahora ni ha existido, ni tampoco se lo ha siquiera deseado*.

Nietzsche, a diferencia de Marx, que ve en la conciencia moral un reflejo

de las condiciones sociales, inserta la moral en la trama misma de las redes sociales: *Se trata de recorrer con preguntas totalmente nuevas y, por decirlo así, con nuevos ojos, el inmenso, lejano y tan recóndito país de la moral – de la moral que realmente ha existido, de la moral realmente vivida: ¿y no viene esto a significar casi lo mismo que descubrir por vez primera tal país?.* Frente a los filósofos, que *piensan de una manera esencialmente ahistórica*, Nietzsche nos propone una historia, una genealogía de la moral. En su recorrido histórico descubre precisamente el nacimiento del mundo interior que él vincula con el nacimiento de *la mala conciencia*, y antes pone de manifiesto el carácter histórico del individuo autónomo, del individuo soberano. *Nada se ha comprado a un precio tan caro como lo poco de razón humana y de sentimiento de libertad que ahora constituye nuestro orgullo*, escribe Nietzsche en el aforismo 18 de *Aurora* y retoma en el apartado 9 del tratado tercero de *La genealogía de la moral*. Nuestra moral instituida ha nacido a partir de la renuncia al mundo y a la vida, ha nacido del ascetismo sacerdotal, ha nacido del sentimiento de culpa y de la mala conciencia, ese *gusano roedor* que provoca la *aflicción interna*. “El alma se volvió contra sí misma de modo que todos los instintos que se desahogaban hacia afuera se vuelven hacia dentro – esto es lo que yo llamo la interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que yo llamo su ‘alma’” (Nietzsche, 1975, p. 96). Nietzsche cree descubrir en este repliegue del alma sobre sí misma algo *nuevo, inaudito, profundo, enigmático, contradictorio y lleno de futuro*, hasta el punto de que *nosotros los hombres modernos, nosotros, somos los herederos de la vivisección durante milenios de la conciencia y de la autotortura*. *El ideal ascético* está en la base del sujeto de conocimiento de modo que la filosofía se convierte en una prolongación de la moral: *el ideal ascético ha sido hasta ahora dueño de toda filosofía*. Podríamos decir prolongando los análisis nietzscheanos que la psicologización del yo es la prolongación de la interiorización del yo lograda por el ideal ascético. La genealogía de la cultura y de la moral sienta las bases para una contracultura y la búsqueda de una moral alternativa. Sin embargo podríamos preguntarnos si precisamente la búsqueda de una moral alternativa no ha hecho posible el nacimiento de la psicologización del yo como moral.

En 1887 se publicó *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*, un libro escrito por el sociólogo alemán, y profesor de filosofía en la Universidad de Kiel, Ferdinand Tönnies. Tönnies tenía 33 años cuando su influyente libro se editó por vez primera. El libro ha sido leído como la caracterización de dos tipos ideales de sociedad: *la sociedad tradicional*, eminentemente rural, en la que predominan unos vínculos sociales comunitarios, y *la sociedad moderna*, urbana, en la que predominan unas relaciones sociales fluidas marcadas por la volatilidad del dinero. De hecho Tönnies cita al final de su libro un texto de *El Capital* de Karl Marx en el que este señala que *toda la historia económica de la asociación, es decir, de las naciones modernas, se encuentra resumida en esencia en el cambio de relación entre la ciudad y el campo*. En realidad el paso de la *comunidad* a la *asociación*, o

sociedad, no es simplemente el paso de un mundo eminentemente rural al de la gran metrópoli moderna, es también el de la sustitución de la vida familiar y la economía doméstica por el comercio y la formación de una sociedad de los individuos. La expresión *sociedad de los individuos* no es de Tönnies, ha sido avanzada por Norbert Elias en un texto de 1939, pero está implícita en el libro. Y es que en realidad, a pesar de que las lecturas del libro han hecho especial hincapié en las formas de solidaridad – orgánica y mecánica – con las que Tönnies caracteriza respectivamente a la *comunidad* y a la *sociedad*, en todo el análisis subyace una cuestión de fondo formulada en forma de tesis: son las diferentes formas sociales las que configuran modos diferentes de ser sujetos. La cuestión de la subjetividad es una cuestión central en el libro, a pesar de que con frecuencia es olvidada, y la plantea Tönnies en íntima relación con el análisis de la voluntad.

Tönnies señala que se sirve de la distinción entre formas de voluntad como tipos ideales, es decir, como *útiles inventados a fin de facilitar el entendimiento de la realidad*, y así distingue la *voluntad esencial o natural (Wesenwille)* de la *voluntad arbitraria, instrumental o racional (Kürwille)*. La primera, dominante en la *comunidad*, es a la vez innata y heredada, implica la voluntad de vida, la voluntad de nutrición y de procreación. Tiene por tanto un enraizamiento orgánico. En la segunda, dominante en la *sociedad*, predomina lo abstracto y artificial, lo preparado y modelado. En la sociedad la satisfacción de las necesidades naturales ya no pasa tanto por la familia, el vecindario y la amistad, sino por grupos de interés en el marco de unas relaciones predominantemente contractuales. En la medida en que la voluntad expresa las bases mismas de la libertad Tönnies diferencia la libertad del individuo en la comunidad, marcada por relaciones sociales densas, por la importancia del interés común, de la libertad del individuo móvil, flotante, calculador, en el seno de las sociedades complejas vertebradas en torno al dinero. Mientras que en la comunidad *la voluntad del todo se concibe como anterior a todas las esferas particulares de voluntad*, en la asociación o sociedad los individuos se encuentran unos frente a otros unidos por las relaciones contractuales. La voluntad esencial o natural participa de la unidad de la vida, mientras que la voluntad racional o instrumental únicamente posee realidad en relación con su artífice: el pensamiento individual. El yo de la voluntad natural es una unidad orgánica. El yo de la voluntad racional es una persona, una unidad por determinación externa. Las relaciones sociales densas, propias de la comunidad, han sido sustituidas por las relaciones sociales efímeras. El calor del hogar deja paso a la soledad. El individuo separado, autónomo, autosuficiente únicamente existe en el marco de la asociación, es decir, en el marco de un orden social en el que las relaciones sociales brotan de un libre acuerdo entre los sujetos individuales.

¿Qué factores sociales propiciaron este cambio social, es decir, la sustitución de un sistema social comunitario y tradicional por las sociedades capitalistas que giran en torno al comercio y al dinero? Para explicar esta gran transformación, que afecta profundamente a la formación de la subjetividad moderna, y

a nuestra moderna concepción de la libertad, Tönnies se refiere no tanto a los cambios en los modos de producción cuanto al nacimiento de un nuevo derecho: el derecho natural. El derecho natural *reemplazó al derecho civil de los romanos y de todas las comunidades políticas de la cultura clásica*, y recibió el nombre de *ius gentium*. Y en la medida en que el desarrollo del derecho era vivido como un progreso, pronto el derecho natural fue considerado superior al derecho específico de las ciudades (Tönnies, 1979). En realidad el derecho natural creció y se desarrolló en detrimento de las comunidades locales para potenciar el crecimiento exponencial de la sociedad comercial.

Un derecho racional, científico, e independiente solo fue posible gracias a la emancipación de los individuos de todo tipo de ataduras que los ligaban a la familia, a la tierra, a la ciudad, y que los mantenían sujetos a la superstición, la fe, las tradiciones, el deber. Esta liberación significó la caída de la casa comunal en la aldea y la ciudad, de la comunidad agrícola y del arte ciudadano como oficio mancomunado, religioso y patriótico. Significó la victoria del egoísmo, la impudicia, la falsía, y la astucia, el dominio de la sed de dinero, la ambición y el ansia de placeres. Pero significó también la conciencia contemplativa, clara y sobria, con la que los eruditos y hombres cultos de nuestros días se aproximan a lo humano y divino de las cosas. [...] La vieja servidumbre doméstica había desaparecido o había sido quebrantada (Tönnies, 1979, p. 241-242).

Las apreciaciones de Tönnies sobre el derecho natural son importante pues muestran la consolidación jurídica del estatuto del individuo moderno en el seno de la nueva sociedad comercial, regida por el dinero, es decir, pone de manifiesto la quiebra de la sociedad estamental y el nacimiento del individualismo moderno.

Georg Simmel prolonga en su *Filosofía del dinero* el análisis de Tönnies. El libro se publicó en 1900 y en un principio Simmel propuso como título *Psicología del dinero*. En la primera parte describe la génesis teórica de la moneda en términos de objetivación y autonomización del valor. En la segunda analiza las consecuencias que se derivan de la monetarización universal para la liberación del individuo y la reificación de las relaciones sociales. Simmel había trabajado ya sobre los procesos de diferenciación antes de abordar el estudio de las relaciones complejas que se tejen entre el dinero y la subjetividad. Una sociedad en la que el dinero ocupa una posición central es una sociedad de objetos, una sociedad reificada, despersonalizada. Pero a la vez en la medida en que las relaciones son eminentemente contractuales se diluyen los vínculos orgánicos para propiciar la libertad de los individuos. El desarrollo de la economía monetaria impulsa el proceso de individualización. La desterritorialización del dinero mina la reterritorialización social. En este marco la comunidad se vacía de contenido, se disuelve, pues el dinero fragiliza las relaciones sociales, las desustancializa, por lo que los individuos se mueven cada vez más en un espacio social más libre y anónimo, mas impersonal. El hombre moderno, el

habitante de la gran metrópoli, es un sujeto sin fuertes vínculos sociales ni raíces. En la medida en que el predominio del dinero propicia el predominio de lo cuantitativo sobre lo cualitativo, el cálculo y el interés se apoderan de la vida social, pero el desarrollo del objetivismo y de la reificación, el avance del sistema de los objetos, propicia a la vez la búsqueda del sentido, una radicalización de las experiencias interiores, es decir, el avance del subjetivismo. Fue Simmel el *primer* sociólogo que vio en *el psicologismo* la esencia misma de la Modernidad.

La esencia de la modernidad en general, es el psicologismo, la experiencia y la interpretación del mundo de acuerdo con las reacciones de nuestra interioridad, el hecho de ver a este mismo mundo como algo interior. La esencia de la modernidad es por tanto la disolución de los contenidos sólidos en el elemento fluido del alma de donde toda sustancia sale purificada (Simmel apud Vandenberghe, 2001, p. 91).

En 1902 publicó Simmel un ensayo titulado *Las dos formas de individualismo* en el que señala la vinculación entre la concepción moderna de la individualidad, surgida en la sociedad ilustrada del siglo XVIII, en oposición a las restricciones y constricciones sociales comunitarias. Como el propio Simmel señaló

[...] aquellas ataduras gremiales, estamentales y eclesiásticas habían creado innumerables desigualdades entre los hombres, cuya injusticia era sentida del modo más vivo, de forma que de ahí se extrajo la conclusión de que la eliminación de aquellas instituciones, puesto que con eso cesarían estas desigualdades, borrarían de la faz del mundo toda desigualdad en general (Simmel, 2003, p. 114).

La libertad abierta por la sociedad de mercado aparecía por tanto como la mejor condición para la realización de la igualdad social. La necesidad de alcanzar la igualdad social era un imperativo que se derivaba del derecho natural, de la llamada religión natural. En *el siglo XIX*, señala Simmel en el mencionado artículo, la unión de la libertad y la igualdad, la unión del individuo y la sociedad de iguales se escindió en dos corrientes divergentes: *la igualdad sin individualidad, defendida por los socialistas, y la individualidad sin igualdad específicamente moderna que se va desarrollando desde Goethe y Schlaiermacher hasta Nietzsche, pasando por el romanticismo*. El nuevo individualismo reposa en la diferenciación social. “El propósito decisivo, no es ya el de constituirse como individuo libre, sino el de llegar a ser este individuo determinado e inconfundible” (Simmel, 2003, p. 118). Cada cual debe realizar una peculiar imagen ideal de sí mismo. Simmel sin embargo no se detiene aquí. En un texto posterior titulado *Individualismo* distingue dentro del individualismo moderno el individualismo alemán o nórdico, del individualismo renacentista latino anclado en la Grecia y la Roma clásicas. Mientras

que el individualismo germánico abre al individuo hacia el interior y lo separa del mundo, el individualismo florentino inserta al individuo en el mundo subrayando su singularidad. La diferencia entre el norte y el sur europeo queda a su juicio bien reflejada por ejemplo en los estilos de la pintura moderna. Los retratos y autorretratos de Rembrandt poco tienen que ver con los retratos de Rafael. Mientras que el individualismo del renacimiento italiano es de índole sociológica, pues necesita la comparación con otros, y por tanto reenvía a una instancia normativa fuera de los individuos, el individualismo germánico arranca al individuo de toda raíz de modo que al individuo únicamente se puede acceder a través del individuo mismo. El individuo germánico está separado del mundo, y reenvía únicamente a un mundo interior propio y exclusivo, mientras que el individualismo latino se inscribe en una ley común supraindividual. El primero confiere al individuo una dimensión profundamente psicológica, separada del mundo, el segundo inscribe al individuo en el mundo, y responde a unos cánones estéticos compartidos (Simmel, 2001). En realidad los sociólogos alemanes asociaron en términos generales la modernidad protestante con la Modernidad de forma que el individualismo germánico pasó a ocupar una posición central, y con él también el mundo interior.

A los análisis de Tönnies y Simmel es preciso añadir los análisis de Max Weber, y más concretamente *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en donde Weber habla expresamente de la *personalidad capitalista* como un tipo de personalidad íntimamente vinculada al *ethos* protestante, por lo que era preciso construir, a partir de la *Genealogía de la moral* de Nietzsche, una nueva ética. Weber tuvo una estrecha relación con los neokantianos de la Escuela de Baden representada fundamentalmente por Windelband y Rickert. Ambos cuestionaron la capacidad explicativa de las llamadas ciencias del espíritu y se movieron en una especie de idealismo filosófico que impregnaba su filosofía de la cultura.

Tönnies, Simmel y Weber, junto con Sombart y otros sociólogos vinculados a la *Asociación para la política social* fueron los fundadores de la *Sociedad Alemana de Sociología*, una sociedad que a la vez que se interesó por el análisis del capitalismo abordó el análisis del individualismo moderno, de la subjetividad moderna, del mundo interior, y de una ética secularizada.

A la vez que los jóvenes sociólogos alemanes desarrollaban sus análisis en Ascona, en Munich, y en otros lugares, surgían movimientos libertarios, movimientos contestatarios que se reclamaban del anarquismo y de la contracultura. Karl Kraus en Viena, y su periódico satírico, *La antorcha*, reflejan bien esta voluntad provocativa contra la sociedad establecida, pero también Stefan George en Alemania mantenía en torno a sí un círculo contestatario y comunitario. Nietzsche frente a Marx. A la vez en la Europa de fin de siglo teósofos, parapsicólogos, espiritistas, y otros especialistas de la telepatía y del coloquio con los espíritus hacían irrupción en el campo social. En Inglaterra lo fantasmas poblaban los castillos, a la vez que los arquitectos hacían proliferar el gusto por los edificios neogóticos. En Francia, por ejemplo, uno de los re-

presentantes de esta nueva espiritualidad para psicológica fue Henri Bergson. Como mostró Wolf Lepenies en *Las tres culturas*, los partidarios de Bergson en la Sorbona arremetieron contra los seguidores de Durkheim y de la sociología, identificando a esta ciencia con la ciencia social alemana.

Sigmund Freud y la Formación de una Cultura Psicológica

¿Debemos a Freud la idea más importante del siglo XX? La pregunta resulta un tanto retórica cuando es un psicoanalista quien la plantea abiertamente en la prensa diaria, pero el argumento que hace del padre del psicoanálisis el símbolo de nuestro tiempo no debe ser echado en saco roto:

El vocabulario del psicoanálisis se ha convertido en nuestro vocabulario de trabajo de la vida emocional. Términos tales como “ego”, “ambivalencia”, “inconsciente”, “neurosis”, “resistencia” y “represión” son palabras a las que recurrimos rutinariamente para describir emociones y satisfacciones. El psicoanálisis es el lenguaje emocional del siglo XX. Es el lenguaje de las novelas, y, ya sea implícita o explícitamente, también el lenguaje emocional del cine [...]. El psicoanálisis permite que cada uno de nosotros nos convirtamos en el poeta de nuestra propia experiencia (Schwartz, 1999, p. 4).

Para el defensor de esta tesis la importancia del psicoanálisis no radica exclusivamente en el hecho de que la representación de nuestros sentimientos y percepciones se exprese predominantemente a través de un lenguaje psicoanalítico, sino también, y sobre todo, en el hecho de que fue el Dr. Sigmund Freud quien defendió con argumentos contundentes que nuestro mundo interior puede y debe ser comprendido, y también remodelado, a partir de una ciencia del inconsciente, lo que lo convierte al Dr. Freud en el nuevo Newton de nuestro tiempo.

Al alba del siglo XXI se cumplieron cien años de la publicación de *La interpretación de los sueños* que tuvo lugar en 1900. Como es bien sabido Sigmund Freud retrasó la publicación de su libro a esa fecha emblemática con la intención deliberada de marcar un hito en la historia, y efectivamente lo consiguió. Sin embargo durante los cien años del siglo XX las cosas no han permanecido inertes. El propio Freud vivió hasta su muerte, que tuvo lugar el 23 de septiembre de 1939, durante una buena parte del siglo XX, y tuvo tiempo para desarrollar su propia concepción del psicoanálisis, y también para potenciar la creación de sociedades psicoanalíticas. Durante este siglo Freud elaboró su teoría fundamental del *complejo de Edipo* que sirvió de base para un importante desarrollo del propio psicoanálisis.

El 6 de mayo de 1936 Sigmund Freud cumplió ochenta años y, con motivo de este feliz aniversario, un grupo de intelectuales, muchos de ellos, como el propio Freud, en el exilio obligado que les imponía el nazismo, le dirigieron una carta pública de felicitación. El texto estaba encabezado por Stefan Zweig,

Thomas Mann, Romain Rolland y Virginia Woolf, entre otros, pero se adherían a él más de ciento cincuenta intelectuales entre los que figuraban Salvador Dalí, Hermann Hesse, André Gide, James Joyce, Robert Musil y Pablo Picasso. En el texto se decía:

El ochenta cumpleaños de Sigmund Freud supone una bienvenida ocasión para manifestar al iniciador de un saber nuevo y más profundo del ser humano nuestra felicitación y nuestro más rotundo respeto. Este valeroso concedor y salvador, importante en cada esfera de su actividad, como médico y psicólogo, filósofo y artista, ha señalado a dos generaciones el camino de entrada a universos insospechados del alma humana. [...] Las nociones que ha ideado, las palabras que ha elegido para ellas, ya han penetrado como obviedades en la lengua viva. En todos los terrenos de las ciencias del espíritu, en la investigación literaria y artística, en la historia de la religión y en la prehistoria, en la mitología, en el folclore, en la pedagogía – sin olvidar la misma poesía – se percibe la profunda huella de su hacer. Si alguna hazaña de nuestra especie ha de resultar inolvidable, tenemos la certeza que será la suya: la comprensión de la psicología (Zweig, 2004, p. 90-92).

Hoy somos conscientes del clima social que rodeaba a esta felicitación entregada a Freud en su casa de Londres. Hitler y Mussolini estaban asentados en el poder, la guerra de España estaba a punto de estallar y, poco tiempo después, tras el pacto germano-soviético entre Stalin y Hitler para repartirse Polonia, ya se podía percibir el cataclismo de la Segunda Guerra Mundial. ¿Podía contribuir el psicoanálisis de Freud a evitar que el mundo se fracturase en un mar de violencia, o más bien constituía un refugio y una huida hacia las interioridades del yo para mejor olvidar que la barbarie se había materializado ya en el mundo social? Dejemos en suspenso la respuesta pues, lo que tratamos de mostrar a partir de esta conmemoración, es que *la idea más importante del siglo* era reivindicada ya como tal por decenas de intelectuales en 1936.

En países como Inglaterra y los Estados Unidos, pero también en Francia, las escuelas psicoanalíticas no sólo acogieron con entusiasmo las doctrinas freudianas, sino que las reelaboraron y profundizaron para finalmente contribuir a promocionar por todo el mundo una nueva cultura psicológica que hacía del descubrimiento de nuestro mundo interior el objetivo fundamental de la existencia. En los últimos años del siglo XX algunos especialistas en ciencias sociales han dado la voz de alarma sobre el crecimiento exponencial de esta nueva cultura dedicada por entero a la exploración del inconsciente, una cultura que avanza como una ola gigantesca, un *tsunami* simbólico, que amenaza con arrancar a los sujetos de la tierra para conducirlos a una interminable ensoñación, es decir, para dirigirlos a la búsqueda de un mundo interior en donde se encuentra un presunto tesoro escondido que es preciso desenterrar hurgando en los entresijos del inconsciente.

En la actualidad la cultura psicológica que fraguó a partir de los códigos psicoanalíticos es inseparable del *American way on life* y de la hegemonía cultu-

ral norteamericana. ¿Cómo incidió el nacimiento y desarrollo del psicoanálisis en las ciencias sociales del siglo XX y más concretamente en la sociología? La pregunta es pertinente pues el psicoanálisis nació a la sombra de la medicina mental, pero creció y se desarrolló hasta el punto de servir de elemento de articulación de la nueva cultura psicológica. Para responder a esta cuestión es preciso por tanto dar un rodeo por la historia del psicoanálisis. Nos vamos a detener en un episodio del psicoanálisis que ha tenido y tiene importantes repercusiones en nuestra vida social. Nos referimos concretamente a la formación y desarrollo del denominado *complejo de Edipo*, entendido como un complejo nuclear al que Freud concedió una importancia singular. Y es que a nuestro juicio en torno a Edipo, a su recepción en Inglaterra y en los Estados Unidos, se libró una batalla fundamental para las ciencias sociales del siglo XX, y más concretamente para la sociología del siglo XX.

En 1913 el Dr. Freud, tras poner término a *Totem y tabú*, se sintió invadido de una irresistible excitación. Desde 1900, precisamente el año en el que Frazer publicó *Totemismo y exogamia*, venía trabajando en esta obra que sin duda iba a suponer para el psicoanálisis un reconocimiento internacional. El tan debatido como espinoso asunto del totemismo no sólo seguía siendo una cuestión de moda entre los antropólogos ingleses, sino que el propio jefe de fila de la sociología francesa, el Profesor Emile Durkheim acababa de publicar un polémico y voluminoso estudio consagrado a *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia* (1912). ¿Por qué antropólogos, sociólogos, y hasta el propio fundador del psicoanálisis, se afanaban por descifrar las costumbres de los salvajes? La respuesta está en la *Ley biogenética fundamental*, es decir, en la Ley de Haeckel. Esta ley postula que el individuo pasa por los mismos estadios por los que transitó la especie. *La ontogénesis*, decía Haeckel, *recapitula la filogénesis*. Surgía así una especie de homología estructural entre salvajes, niños y degenerados de modo que, como señaló el propio Freud, era posible encontrar *algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos*. Hasta entonces podríamos decir que el psicoanálisis era un procedimiento médico para curar, mediante una técnica psicológica, determinadas afecciones nerviosas denominadas neurosis. A partir de *Totem y tabú* Freud creía haber demostrado que el psicoanálisis podía proyectar una nueva luz sobre la génesis de nuestras instituciones sociales y culturales, así como sobre *las bases afectivas del vínculo del individuo con la sociedad*. En las sesiones vienesas de los miércoles los debates de Freud y de sus colegas sobre la familia, la moral, la sexualidad, la dominación masculina y las religiones estaban a la orden del día. La cuestión social era entonces la cuestión palpitante como consecuencia del enfrentamiento entre las clases. De hecho en el interior del partido socialdemócrata austriaco se produjo a principios del siglo XX un florecimiento del austromarxismo. Dora, la paciente de Freud, era en realidad Ida Bauer, hermana de Otto Bauer, uno de los principales líderes del partido socialista. Lo social estaba entonces tan presente en la vida vienesa que la idea de un yo exclusivamente psicológico, un yo arrancado de sus raíces

sociales e institucionales resultaba absolutamente impensable. ¿Cuáles fueron las principales tesis sostenidas por Freud en *Totem y tabú* – un libro que todavía en 1921 Freud consideraba su obra mejor escrita – y cómo se abrió paso en el psicoanálisis a una concepción psicologizada del sujeto?

Como es bien sabido el libro se compone de cuatro capítulos, y en ellos Freud realiza un hábil ensamblaje de las teorías de Darwin, Atkinson y Robertson Smith sobre el origen de la humanidad. Sin embargo la fuerza de su argumentación proviene de la ley de Haeckel que le permite asociar la infancia individual con los primeros estadios por los que pasó la historia de la humanidad. El psicoanálisis infantil, y concretamente las zoofobias y zoofilias infantiles, ocupan por tanto una posición privilegiada en la argumentación de Freud. Concretamente se refiere a dos niños: el pequeño Hans, estudiado por el propio Freud, y al pequeño Agad, una historia clínica que retoma directamente de Sandor Ferenczi, con anterioridad incluso a que este la publicase en 1913.

Desde el prólogo del libro Freud sitúa el problema que va a abordar, el problema del totemismo. El totemismo surgió como un enigma no resuelto de psicología de los pueblos. El punto de partida de Freud, sin dejar de ser un punto de vista psicológico, se aleja de la psicología de Wilhelm Wundt, pero también de la escuela psicoanalítica de Zurich capitaneada por C. G. Jung quien, al igual que el padre de la psicología experimental, *procura resolver problemas de psicología individual recurriendo a materiales de la psicología de los pueblos*. Freud adopta justamente el punto de vista inverso: intenta resolver problemas de psicología de los pueblos, como por ejemplo el origen de las instituciones sociales, el tabú del incesto, o la ley de la exogamia, a la luz de la práctica clínica individualizada propia del psicoanálisis, y también a partir de las aportaciones generadas por el psicoanálisis en el terreno del estudio de la sexualidad infantil. Como el propio Freud señala su objetivo es *colegir el sentido originario del totemismo desde sus huellas infantiles*. Al ser el totemismo la clave de bóveda sobre la que reposa la sociedad, al ser la prohibición de matar al totem, como subrayaron sociólogos y antropólogos universitarios de prestigio, tales como Durkheim y Frazer, la forma elemental de lo social, *la fase necesaria y universal del desarrollo humano*, si el psicoanálisis da pruebas de ser capaz de desentrañar el nacimiento y la formación de ese enigma se convertiría en la ciencia por excelencia de todas las ciencias del espíritu.

Obsérvese que las premisas de las que partió Freud fueron por una parte la centralidad del patriarcado, precisamente cuando buena parte de antropólogos y de analistas sociales como Friedrich Engels postulaban la centralidad del matriarcado; de otra la ley biogenética fundamental de Haeckel que le permitió postular una especie de monogenismo cultural a la vez que una analogía entre primitivos, niños y enfermos mentales, pues todos ellos están integrados en la rama común del primitivismo psíquico. El psicoanálisis de Freud formaba parte del proyecto ilustrado de combatir el sufrimiento humano. Del mismo modo que la curación por la palabra pasa por una cierta objetivación, por la salida a la luz, del mundo oscuro del neurótico que anida en el inconsciente, Freud

consideraba que objetivar la escena primitiva en la que se gestó el origen de la sociedad, de la moral y de la cultura nos haría mas dueños de nuestro propio destino. El psicoanálisis, al tocar con los dedos las fibras de la vida, tanto la vida intrapsíquica como el psiquismo colectivo, poseía las claves a la vez de la historia individual y de la historia social. A diferencia de muchos analistas que en la actualidad sólo se ocupan del inconsciente individual de sus pacientes, Freud, sin descuidar la perspectiva ontogenética, asumía a la vez una proyección sociogenética. De hecho *Totem y tabú* inaugura la entrada del psicoanálisis de Freud en el campo social, una perspectiva que alcanzó su punto álgido con *El malestar en la cultura*.

Para Freud los lazos de parentesco de los pueblos primitivos son *vínculos sociales antes que físicos*. Aun más, a diferencia de antropólogos como Westermarck, Freud consideraba que el matrimonio individual estuvo precedido por el matrimonio por grupos, del mismo modo que el incesto grupal precede al incesto individual. En el comienzo no se encuentra por tanto el individuo, con su aparato psíquico y sus fantasmas, sino la sociedad informe, la horda primitiva. *La pertenencia al totem*, escribe Freud, *es la base de todas las obligaciones sociales del australiano [...]*, por lo que se *relega a un segundo plano el parentesco de sangre*.

El horror de los salvajes al incesto ha sido comprobado por los antropólogos, pero ellos no saben de dónde procede ese horror, no saben cómo, cuándo, ni por qué se gestó. La gran apuesta teórica de Freud fue formular una teoría explicativa que pasa por el psicoanálisis infantil. Dicho de otro modo, si queremos sacar a la luz las más hondas raíces de la cultura totémica no debemos tanto aproximarnos a los salvajes cuanto a los niños y a los neuróticos. *El neurótico*, escribe Freud al final del primer capítulo del libro, *representa para nosotros, por lo común, una pieza del infantilismo psíquico; no ha conseguido librarse de las constelaciones pueriles de la psicosexualidad o bien ha regresado a ellas*. Las huellas de la teoría de la degeneración aún están bien visibles, pero ahora la locura degenerativa adquiere un nuevo significado tamizado por la ley de Haeckel, es decir, por la analogía entre el loco, el niño y el salvaje. En todos ellos juega un papel primordial *las fijaciones incestuosas de la libido*, por lo que el tabú del incesto se convierte en la vía real para acceder al enigma del totemismo. Aun más, Freud se plantea el origen de los tabúes y de las prohibiciones existentes en nuestras sociedades que responden a reglas morales que *posiblemente tengan un parentesco esencial con el tabú primitivo*, de forma que *si esclareciésemos el tabú acaso arrojaríamos luz sobre el oscuro origen de nuestro propio imperativo categórico*.

En una de las sesiones de los miércoles en Viena (1 de abril de 1908) Freud, y los miembros de su grupo, debatieron sobre la *Genealogía de la moral* de Nietzsche. Pero en 1912 Durkheim había publicado *Las formas elementales de la vida religiosa*, y unos pocos años antes, en 1906-1908, E. Westermarck había publicado *Origen y desarrollo de las ideas morales*. El problema por tanto del origen de la ética y la moral, así como sus efectos sociales, no era un problema

que preocupaba exclusivamente a los sociólogos alemanes. En Francia por su parte Henri Bergson publicó *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. En todo caso Freud no fundaba los valores éticos en una ética individual, sino en bases antropológicas y culturales, es decir, sociológicas. Para él el sujeto no es nada fuera de la especie, fuera de los lazos que inevitablemente lo atan a las relaciones de parentesco, y a las pautas culturales de la sociedad en la que cada sujeto tuvo una infancia, nació y creció. Sin embargo, a pesar de aceptar la primacía de lo social sobre lo individual, lo característico de la exploración psicoanalítica freudiana es partir del *inconsciente de la vida anímica individual* para intentar explicar enigmas de la vida social como los del totem y el tabú. *El tabú no es una neurosis, sino una formación social*, escribe Freud. A diferencia del tabú, las neurosis son *formaciones asociales*. Mientras que la satisfacción sexual es sobre todo un asunto privado del individuo, la cultura, la vida en común, parece reposar en los requerimientos de la autoconservación de la especie. El neurótico se refugia en el placentero mundo de la fantasía, y al hacerlo da la espalda a la realidad social y a las instituciones sociales, se convierte en un ser *asocial* que abandona *la comunidad humana*. En este sentido la curación mediante la terapia analítica pasa por el autoconocimiento del yo para restablecer los vínculos con la sociedad.

Los primitivos se mueven en un sistema de pensamiento todo él atravesado por el animismo y la magia. *Esta primera cosmovisión de la realidad*, escribe Freud e *Totem y tabú, es una teoría psicológica*. La humanidad ha producido tres grandes sistemas de pensamiento a lo largo de su historia, tres grandes cosmovisiones: la animista (mitológica), la religiosa y la científica. Los primitivos tienen una gran confianza en el poder de sus deseos: *el principio que rige a la magia, la técnica del modo de pensar animista, es el de la omnipotencia de los pensamientos*. Una vez más se produce una analogía entre neuróticos y primitivos, pues *la omnipotencia de los pensamientos, la sobreestimación de los procesos anímicos en detrimento de la realidad objetiva, demuestra su eficacia sin limitación alguna en la vida afectiva del neurótico*. Lo mismo ocurre con la sexualidad infantil caracterizada en sus primeros estadios por el autoerotismo, y posteriormente por el narcisismo. Coincidencia por tanto entre *los estadios de desarrollo de la cosmovisión humana y las etapas del desarrollo libidinoso del individuo*.

En los tres primeros capítulos de *Totem y tabú* Freud da prueba de una gran erudición y cita numerosos estudios antropológicos, especialmente los de Frazer. Pero en realidad estos tres primeros capítulos son una preparación para el cuarto y decisivo capítulo titulado *El retorno del totemismo en la infancia*, en donde la práctica terapéutica psicoanalítica, y muy especialmente el psicoanálisis infantil, van a servir para resolver el enigma del totemismo, las raíces del horror al incesto

En 1905 Freud había publicado los *Tres ensayos de teoría sexual* en donde planteaba la necesidad de estudiar de la sexualidad infantil como una etapa clave para comprender cómo se forma la sexualidad de los adultos. La sexualidad

infantil está toda ella atravesada por pulsiones yoicas, y por deseos satisfechos mediante alucinaciones, que mantienen al niño separado de la realidad exterior. El autoerotismo y el narcisismo anteceden por tanto a la sexualidad adulta en la que el individuo renuncia al principio del placer para someterse al principio de realidad. Niños, neuróticos, y primitivos comparten un cierto *solipsismo*, comparten *la omnipotencia de los pensamientos, la sobreestimación de los procesos anímicos en detrimento de la realidad objetiva*. Y del mismo modo que no es posible entender la sexualidad de los adultos sin conocer previamente los sucesivos estadios por los que transita la sexualidad infantil, tampoco es posible entender nuestras sociedades sin referirse a la génesis de los procesos que la hicieron posible, es decir, a las sociedades primitivas y, más concretamente, al totemismo. Obsérvese que lejos de renunciar a la historia Freud convierte el totemismo a la vez en un problema histórico y psicológico.

En el cuarto y último capítulo del libro, titulado *El retorno del totemismo en la infancia* Freud aborda precisamente el estado de la cuestión sobre el totemismo, ese enigma que está en la base de nuestro sistema social. Comienza presentando tres tipos de teorías: nominalistas, sociológicas y psicológicas. Freud concuerda con Durkheim en que el problema del totemismo no debe ser separado del problema de la exogamia, pero el grueso de su argumentación se va a apoyar esencialmente en el psicoanálisis infantil, y más concretamente en las zoofobias y zoofilias infantiles, pues *la conducta del niño hacia el animal es muy parecida a la del primitivo*.

Freud, en lo que se refiere a las fobias infantiles, comienza lamentando que no hayan sido objeto de una atención analítica atenta, debido en buena medida por las dificultades del análisis con niños. Su argumentación se basa en tres casos, uno estudiado por él y publicado en 1909 con el título de *Análisis de la fobia de un niño de cinco años*, es decir, el caso del pequeño Hans, y otros dos que retoma respectivamente de Karl Abraham y de Sandor Ferenczi. Lo importante del caso Hans, o del pequeño Juanito, como se traduce familiarmente en español, es que el niño, que siente pavor por los caballos, desplaza una parte de sus sentimientos del padre al animal. Freud recurre aquí a su teoría sobre el complejo de Edipo. La analogía con los primitivos es clara pues estos perciben al animal totémico como su antepasado y padre primordial. La observación retomada de Karl Abraham confirma el análisis de Freud. Se trata de un niño que tenía miedo a las avispas. El propio niño identifica las rayas del vientre de las avispas con la piel del tigre, que a su vez es percibido como un desplazamiento del padre temido. Pero es sobre todo la historia clínica del pequeño Arpad, proporcionada por Ferenczi, la que resulta de gran interés. Arpad, un niño de dos años y medio, durante unas vacaciones veraniegas intentó orinar en un gallinero y una gallina le pico, o le intentó picar, el pene. Cuando al año siguiente el niño regresó al mismo lugar piaba como un pollito en el gallinero pues trocó su lenguaje humano por cacareos y quiquiriqués. *Mi padre es el gallo*, dijo en una ocasión, Y también: *Ahora yo soy chico, ahora soy un pollito. Cuando sea más grande seré una gallina. Y cuando sea más grande todavía,*

seré un gallo.

Lo importante del caso Arpad es que contribuye a explicar el proceso de identificación con el animal totémico, y los sentimientos de ambivalencia, algo que en el caso de los primitivos había sido subrayado por Frazer. Sin embargo el caso es también importante porque subraya la angustia ante la castración en una fase narcisista de la sexualidad infantil. El complejo nuclear se anticipa a los primeros estadios. Y va a ser precisamente una psicoanalista formada a la vez por Ferenczi y Abraham, Melanie Klein, quien, sirviéndose del juego, va a desarrollar la técnica del psicoanálisis de niños para explorar las relaciones de objeto en la primera infancia. La relación madre-niño, la díada primordial para la reproducción de los individuos, pasaba así a adquirir una nueva centralidad impensable en un principio desde la freudiana ley del padre que se vio desplazada en el análisis kleiniano.

Es conocido como Freud concluye en hacer radicar en el complejo de Edipo los comienzos de la religión, la eticidad, la sociedad, el arte, la familia, así como el núcleo de todas las neurosis. Sin embargo, pese a que Freud recurre a lo psicológico para explicar lo social, no subsume por completo la realidad social en la psicológica, es decir, no parte del yo, sino del mundo social. Aún más, para él *la neurosis se caracteriza por el hecho de situar la realidad psíquico más alto que la fáctica, de reaccionar frente a unos pensamientos con igual seriedad con que lo hacen las personas normales solo frente a realidades afectivas.* Freud desplaza sin embargo la centralidad de la sociedad a la centralidad de la estructura familiar. Para explicar por tanto el proceso de psicologización del yo, y la expansión de la cultura psicoanalítica es preciso apelar a tres vectores que contribuyeron a subsumir lo social en lo emocional y psicológico. Me parece que esos tres vectores se podrían resumir así: el cuestionamiento de la ley de Haeckel, que destroza la argumentación filogenética y monogenista; el funcionalismo de Malinowski que supone un duro golpe para el análisis histórico en las ciencias sociales, y que puso en cuestión la universalidad del complejo de Edipo a partir del trabajo de campo que desarrolló en las islas Trobriand; en fin, las aportaciones al psicoanálisis infantil por Melanie Klein que van a conducir a hacer de la díada madre-niño la base misma de la estructura social.

Cuando Malinowski estaba realizando su trabajo de campo en las islas Trobriand su amigo C. G. Seligman le propuso estudiar el complejo de Edipo en una comunidad basada en el derecho materno. Comenzaba así la primera aplicación del psicoanálisis al estudio de la vida primitiva. Malinowski, al igual que la economía de Menger y el psicoanálisis de Freud, partía de presupuestos organicistas pero cuestionaba el evolucionismo y el universalismo cultural por lo que muy pronto dedujo que el complejo de Edipo *corresponde esencialmente a nuestra familia patriarcal aria, con una desarrollada patria potestas, sostenida por la ley romana y la moral cristiana, y acentuada por las condiciones económicas modernas de la burguesía acomodada:* este complejo, sin embargo, no existe como tal en las sociedades matriarcales. La respuesta de los psicoanalistas fue rápida. Encabezó la contraofensiva Ernst Jones, biógrafo

de Freud, y gran dinamizador de la sociedad psicoanalítica de Londres, y posteriormente también entraron en la refriega antropólogos psicoanalistas como Geza Roheim. En 1927 Malinowski publicó *Sexo y represión en la sociedad primitiva* en donde recopila su toma de posiciones. En el libro de Malinowski se puede leer el siguiente texto con el que abre el capítulo dedicado a *el desacuerdo entre el psicoanálisis y la sociología*:

[...] la teoría psicoanalítica del complejo de Edipo se estructuró en un primer momento sin ninguna referencia al contexto cultural o sociológico. Era muy natural, porque el psicoanálisis empezó siendo una técnica de tratamiento basada en la observación clínica. Posteriormente se amplió para constituir una teoría general de las neurosis; después una teoría de los procesos psicológicos en general; finalmente, llegó a ser un sistema por el cual habrían de explicarse la mayoría de los fenómenos del cuerpo y de la mente, de la sociedad y la cultura. Tales pretensiones eran sin duda demasiado ambiciosas, pero aun su realización parcial sólo habría sido posible mediante una cooperación inteligente y activa entre los expertos del psicoanálisis y los demás especialistas (Malinowski, 1974, p. 147).

Y más adelante señala, tras reflejar su debate con Jones: “No puedo concebir el complejo como la causa primera de todo, como la fuente única de la cultura, la organización y la religión; como la entidad metafísica, creadora pero no creada, anterior a todas las cosas y no causada por ninguna otra” (Malinowski, 1974, p. 153). ¿De donde proviene entonces, se dirá, el tabú del incesto? Malinowski considera que el tabú del incesto se encuentra en el rasgo primero de la cultura porque sin él la estructura de parentesco sería inviable. Es por tanto la cultura la que instituye el tabú, y no a la inversa.

En su libro Malinowski confiere una gran importancia a la relación madre-niño, a la lactancia y el apego, y considera que el amor materno es de origen instintivo. “En todas las comunidades humanas, civilizadas o primitivas, la costrumbre, la ley y la moral, a veces incluso la religión, reconocen el vínculo existente entre madre e hijo, generalmente en una etapa tan temprana como el comienzo de la gestación”. Y más adelante añade: “La relación entre la madre y el niño es el *vínculo biológico mas simple y natural*” (Malinowski, 1974, p. 59-60). Podríamos decir que Malinowski establece en ese vínculo el grado cero de la cultura. Lo curioso es que la intervención de Malinowski en favor de esa dñada básica, que él mismo vincula con el derecho materno frente al derecho paterno, se produce cuando en el seno de la sociedad psicoanalítica internacional el psicoanálisis de niños, realizado por Melanie Klein a partir del juego, ha desencadenado un vivo debate entre la propia Melanie Klein y Anna Freud. La vieja polémica sobre el patriarcado y el matriarcado pasaba a ocupar de nuevo el centro del debate teórico entre los psicoanalistas.

No voy a entrar ahora en el núcleo de ese importante debate, ni en sus importantes efectos. Tan sólo quiero subrayar que el debate favoreció una

interpretación más psicológica de la relación madre-niño estudiada psicoanalíticamente. Me gustaría señalar también que un día leyendo la correspondencia de Freud con Arnold Zweig me sorprendió encontrar una carta de Freud, fechada en Londres el 28 de junio de 1938, en la que escribe lo siguiente: “He tenido varias otras visitas por demás interesantes: el profesor Yahuda, el príncipe Lowenstein, Wells...R. Bergmann (Arnold Höllriegel), ¿lo conoce?, Zweig, el profesor Malinowski y espero otras más” (Freud; Zweig, 1979, p. 213). Así pues Freud, el creador de la curación por la palabra, y Malinowski, el exterminador de la historia en las ciencias sociales, se conocieron al final de sus vidas.

El Imaginario del Yo en la Literatura y el Arte

Julia Varela ha puesto brillantemente de manifiesto las afinidades electivas que existen entre el psicoanálisis de Freud y los pintores vieneses, concretamente Gustav Klimt, Oscar Kokoschka y Egon Schiele. Los pintores vieneses pintaron el inconsciente, por lo que el arte de vanguardia vienés, enormemente influyente, se convirtió en una especie de mirada psicológica sobre el mundo social, pero el influjo del psicoanálisis, o al menos los vínculos de la psicología profunda con el expresionismo alemán, también concurrieron a dar lustre y prestigio a la cultura del yo (Varela; Álvarez-Uría, 2008). Abandonamos sin embargo el mundo de la pintura para centrarnos más específicamente en el mundo literario y más concretamente en la literatura de Hermann Hesse.

Hermann Hesse, el escritor suizo de origen alemán que obtuvo el premio Nobel de literatura en 1946, escribió una trilogía que podríamos integrar en la literatura de la búsqueda del yo: *Demian* (1919), *Siddartha* (1922) y *El lobo estepario* (1927).

Demian, que lleva por subtítulo *Historia de la juventud de Emil Sinclair*, pone bien de manifiesto no sólo las características del individualismo germánico del que habla Simmel, sino también el proceso de psicologización del yo vinculado con la adolescencia del joven Sinclair. Desde el comienzo del libro el autor formula la tesis que va a intentar desarrollar: *La vida de cada hombre es un camino hacia sí mismo, el intento de un camino, el esbozo de un sendero*. En realidad no se trata de un camino recto pues la búsqueda del mundo interior ha de avanzar entre las llanuras, montes y collados representados por los dos mundos objetivados por Tönnies: el cálido mundo protector de la casa y la comunidad familiar, y el frío y oscuro, mundo amenazador de la sociedad en donde acontece *todo un torrente multicolor de cosas terribles, atrayentes y enigmáticas, como el matadero y la cárcel, borrachos y mujeres chillonas, vacas parturientas y caballos desplomados, historias de robos, asesinatos y suicidios*.

El libro de Hesse trata de cómo Emil Sinclair supera el espacio protector de la infancia, y lo peligros del mundo exterior, para avanzar hacia el secreto de sí mismo con la ayuda de su amigo Max Demian. Se trata de un proceso de

aprendizaje que tiene lugar en la adolescencia y que pasa por la experiencia de la soledad:

Siempre había sido en el fondo un niño sentimental y bueno. Ahora estaba completamente transformado. El mundo exterior me era completamente indiferente, y, durante días, no hacía más que escucharme a mi mismo y los torrentes misteriosos y oscuros que fluían dentro de mi (Hesse, 1986, p. 87).

El camino hacia el mundo interior es un camino iniciático lleno de obstáculos y tempestades que hay que superar. En este sentido se podría considerar una alternativa apenas secularizada del camino de perfección hacia la santidad. Todos los seres humanos tienen en su interior un mundo íntimo, profundo, abismal y desconocido, pero no todos lo saben. En ese mundo hay cabida para la totalidad del mundo. Así se lo señala Pistorius el organista a Sinclair:

Las cosas que vemos – dijo Pistorius con voz apagada – son las mismas cosas que llevamos en nosotros. No hay más realidad que la que tenemos dentro. Por eso la mayoría de los seres humanos vive tan irrealmente, porque cree que las imágenes exteriores son la realidad y no permiten a su propio mundo interior manifestarse. Se puede ser muy feliz así, desde luego. Pero cuando se conoce lo otro ya no se puede elegir el camino de la mayoría. Sinclair, el camino de la mayoría es fácil. El nuestro es difícil. Caminemos (Hesse, 1986, p. 140-141).

En tiempos convulsos, cuando ya había estallado la Primera Guerra Mundial, cuando se había desencadenado la revolución rusa que despertó la esperanza de los parias de la tierra, Hesse subraya *la miseria de los ideales actuales* pues *lo que hoy existe no es más que espíritu gregario*. Las masas irrumpen de forma amenazadora en la historia. Los hombres se apiñan acobardados para defenderse del miedo. Solo unos pocos, un grupo de iniciados que forman *una isla dentro del mundo*, anuncian el amanecer de un orden nuevo, un mundo que renacerá del conocimiento del interior del individuo, un mundo postmaterialista surgido del espíritu.

La voluntad de la humanidad no se identifica nunca, en ningún lado, con las sociedades actuales, los Estados, las naciones, las asociaciones, las iglesias. Porque lo que la naturaleza quiere hacer del hombre está escrito en cada individuo, en ti y en mi. Estaba escrito en Jesucristo y está escrito en Nietzsche. Cuando las sociedades actuales se derrumben, habrá sitio para estas corrientes, las únicas importantes, que naturalmente pueden variar cada día (Hesse, 1986, p. 169).

La propuesta de Hesse no es por tanto la de un lobo solitario, pero tampoco nace del espíritu gregario que exige de los individuos adaptación y subordinación. Es una afirmación de la libertad del individuo cuando la sociedad se divide en bandos que apelan a la fuerza y a la violencia. Entre los buscadores de experiencias Hesse cita a astrólogos y cabalistas, a los discípulos de Tolstói,

a toda clase de seres sensibles, tímidos y vulnerables, a los adeptos a nuevas sectas, practicantes de ejercicios indios y vegetarianos. Con ellos, escribe, no teníamos espiritualmente nada en común, excepto el respeto que cada uno tributaba al sueño vital de sus semejantes. Los marcados, escribe, creíamos representar la voluntad de la naturaleza hacia lo nuevo individual y futuro, los demás vivían en una voluntad de permanencia. El grupo por tanto de los vertidos hacia el mundo interior englobaba a toda una corriente de pensamiento vinculada al mundo de la literatura, un círculo de intelectuales que creció fuerte y pujante a la sombra de *el mundo de ayer*. Ahí estaba Stefan Zweig, y Romain Rolland, entre otros. Estos círculos intelectuales pacifistas, cultivadores del espíritu, eran los defensores de la Europa de los ideales, frente a la Europa de la ciencia, la técnica, la codicia y la guerra. *Nuestro empeño estaba dirigido a una mayor conciencia*. Se sentían el preludio de una comunidad superior que anticipaba un mundo nuevo construido sobre la destrucción del mundo viejo.

En los *Apuntes biográficos* que Hesse escribió en 1923 nos da algunas claves para comprender mejor algunos de los factores que propiciaron su conversión al mundo íntimo. Por una parte nos habla del influjo en su adolescencia de los escritos de Goethe – especialmente de *Werther* – y de Nietzsche, pero, por otra, también señala los reproches que sufrió por su pacifismo radical cuando estaba pujante el nacionalismo alemán y el entusiasmo de los alemanes por la guerra. Hesse asocia ese entusiasmo con *el delirio imperial alemán*, un delirio que a su juicio supuso *el fracaso de la intelectualidad alemana*. En fin, señala que su interés por el psicoanálisis comenzó con la lectura en 1913 o en 1914 y que en 1916 se empezó a psicoanalizar. “El fruto fue en parte el” Demian (Hesse, 1987a, p. 19).

Hesse opta por el mundo interior del psicoanálisis frente a las propuestas revolucionarias del socialismo, a la vez que se aleja del comfortable mundo familiar y religioso del que se nutre el pensamiento conservador. En un ensayo coetáneo a la publicación de Demian escribió:

Yo predico la obstinación, no la subversión. ¿Cómo iba a desear la revolución? La revolución no es otra cosa que la guerra, es, igual que ella, “la continuación de la política por otros medios”. El hombre que ha encontrado el valor de ser él mismo, y ha oído la voz de su propio destino no tiene ya el más mínimo interés en la política, ya sea monárquica o democrática, revolucionaria o conservadora. Le preocupan otras cosas. Su “sentido propio”, como el profundo, grandioso y divino sentido propio de cada brizna de hierba está dirigido a su propio desarrollo y nada más. “Egoísmo” si se quiere. ¡Mas este egoísmo es totalmente distinto del despreciable egoísmo del usurero o del ansioso de poder! (Hesse, 1987a, p. 94).

Detengámonos en *Siddhartha*, una obra que fue editada en Berlín en 1922 por S. Fischer, y que Hesse dedicó a su maestro y amigo, el escritor, pacifista y orientalista Romain Rolland. Siddhartha es un joven brahmán que busca a través de un largo y sacrificado camino iniciático el encuentro con la verdad

profunda de su yo interior. “¿No estaba el Atmán dentro de él? Y aquella fuente primordial ¿no fluía acaso en su propio corazón? ¡Había que encontrarla, descubrir ese manantial en el propio Yo y poseerlo! Todo lo demás no era sino búsqueda vana, extravío, confusión” (Hesse, 1987b, p. 15).

Un día pasaron por el pueblo en el que vivía Siddhartha tres *samanas*, tres ascetas que peregrinaban casi desnudos y curtidos por los rayos del sol. Estos *seres siempre solitarios, extraños y hostiles frente al mundo*, llamaron poderosamente la atención de Siddhartha y de su amigo Govinda, que se unieron a ellos, e iniciaron así un sacrificado camino de despojamiento del mundo.

Instruido por el mas anciano de los *samanas* aprendió Siddhartha a practicar la despersonalización y el ensimismamiento, según las nuevas reglas de los *samanas*. [...] Muchas cosas aprendió Siddhartha con los *samanas*. Aprendió a recorrer muchos caminos para alejarse del Yo. Recorrió el camino de la despersonalización a través del dolor, del sufrimiento voluntario y de la superación del dolor, el hambre, la sed y el cansancio. Recorrió el camino de la despersonalización a través de la meditación, vaciando su mente de cualquier tipo de representación sensorial. Aprendió a recorrer estos y otros senderos. Mil veces abandonó su Yo, permaneciendo horas y días en el No-Yo. Pero aunque esos caminos lo alejaran del Yo, al final volvían a conducirlo siempre al mismo punto de partida. Por más que Siddhartha huyera una y mil veces de su propio Yo, por más que se sumiera en la nada y fuera animal o piedra, el retorno era inevitable...e ineludible la hora del reencuentro consigo mismo, bajo los rayos del sol o a la luz de la luna, a la sombra o bajo la lluvia. Y era nuevamente un Yo-Siddhartha; y volvía a sentir la tortura del ciclo impuesto (Hesse, 1987b, p. 25-26).

Tras casi tres años de convivencia y de ascesis con los *samanas* la fama de Gotama, el Sublime, el Buda, llegó a oídos de los dos amigos que efectivamente se encontraron con él y escucharon su doctrina. A partir de ahí los caminos de los dos amigos se bifurcaron pues Govinda se hizo monje para seguir los caminos de Buda. La primera parte del libro finaliza con la soledad de Siddhartha que comienza a despertarse, y a *marchar hacia si mismo*, hasta apropiarse de su propio Yo.

En la segunda parte del libro Siddhartha emprende su propio camino y escucha “[...] las voces secretas del propio mundo interior”, pero a la vez se adentró en los placeres del mundo, conoció el amor de una cortesana, y se hizo rico, hasta el punto de que “[...] la enfermedad espiritual de los ricos se fue apoderando lentamente de él” (Hesse, 1987b, p. 106). Fue preciso que recapacitase en medio de una vida fácil para que se diese cuenta de que él era *un samana, un hombre sin hogar, un peregrino*.

Para Hesse el camino de la verdad no está en el mundo, en el comercio, en la existencia de una sociedad justa, ni tampoco en las luces de la ciudad, sino en la conquista de la paz interior mediante el conocimiento del yo a través de la inmersión en la naturaleza, en los bosques, en la contemplación de los ríos,

en la búsqueda incesante de un profundo mundo personal.

El 6 de febrero de 1912 Stefan Zweig, amigo de Hesse, y con quien mantuvo una rica y expresiva correspondencia publicaba en el periódico *Neue Freie Presse* de Viena un texto titulado *El camino de Hermann Hesse* en el que explícitamente afirmaba que su amigo había emprendido el *camino más singular de desarrollo interior* existente en toda la literatura alemana. Hesse, escribe Zweig, es un artista en *invisible avance hacia sí mismo*, un poeta herido por una profunda *brecha interior* que recorre los *senderos espirituales* que lo conducen hacia sí mismo. Hesse, escribe también Zweig, “[...] poco a poco ha ido acercándose a sí mismo a través de esa profunda inquietud, ha ido penetrando cada vez más en lo hondo del mundo verdadero, y lo ha conseguido más que todos sus compañeros de juventud” (Hesse; Zweig, 2009, p. 129).

En todo caso Hesse no está solo, lo acompañan entre otros escritores el propio Stefan Zweig y Romain Rolland. Juntos forman esa especie de *Liga secreta de los melancólicos*, como los definía desde Viena el propio Zweig el 2 de febrero de 1903. Sin embargo estos escritores no sólo compartían *una cierta afinidad del alma*, compartían en realidad unos estilos de vida y unos valores, unos comunes estilos de pensar que requieren al menos el intento de una explicación sociológica. Los unía, en primer lugar, una gran sensibilidad estética, así como una gran inquietud intelectual. Vivían entre libros, se reunían en los cafés, recitaban poemas de memoria, compartían editores, escribían reseñas unos de otros, les preocupaba su obra literaria a la que consagraban todos sus desvelos, pero a la vez tenían una sensibilidad a flor de piel que los hacía vivir en una especie de adolescencia perpetua. Compartían sentimientos pacifistas y ecologistas con un cierto ascetismo intramundano, como si se tratase de pietistas laicos. Al igual que Nietzsche, al que conocían y admiraban, sentían una fuerte pasión por la música, la más inmaterial de las artes y vivían en una especie de exilio interior con el oído aguzado para la perpetua escucha del yo. Participaban de un gusto por la psicología profunda, y más concretamente por el psicoanálisis, a la vez que los agrupaba un cierto odio por la política y los políticos. La lucha contra la guerra los unió más allá de los nacionalismos en torno a valores universalistas y cosmopolitas y en la defensa de una Europa de la paz y la cultura. Vieron en la India y en la cultura oriental un antídoto contra los fanatismos religiosos. Fueron todos ellos escritores espiritualistas, individualistas, que se alzaron libres frente al gregarismo de las revoluciones y frente al materialismo. Pero sobre todo, estremecidos por un mundo de violencia y sin rumbo, se sintieron como *empujados hacia un camino interior que a algunos les parecerá tal vez demasiado apartado, como una huida, mientras que nosotros sabemos que es, precisamente, un intento por llegar a lo esencial* (Carta de S. Zweig a Hesse, Otoño 1922). En una entrevista publicada en París en 1934 en la revista *Candida*, con motivo de la publicación Zweig de una biografía de Maria Antonieta, el autor de *El mundo de ayer* señalaba lo siguiente: “Antes de 1914 yo pertenecía a esa muchedumbre de escritores que sistemáticamente no leían en los periódicos nada de política, ni tampoco

de economía y deportes. Profesábamos por estos asuntos el mayor desprecio” (Zweig, 1987, p. 41).

“Hemos sido despertados brutalmente y obligados a participar en lo que hoy acontece en torno a nosotros: debemos esforzarnos por comprender el mundo en el que vivimos, así como sus leyes. Para ello no hay y no puede haber mejor medio que la historia” (Zweig, 1987, p. 41). Sin embargo la historia que nos presenta Zweig en sus libros no es la genealogía, se reduce exclusivamente a las biografías, a las historias de vida de los grandes hombres, construidas a partir de la empatía con ellos, y para las que se precisa a la vez el recurso a la ficción y la creación literaria.

Los miembros de la *Liga secreta de los melancólicos* compartían una pasión profunda por el psicoanálisis y su cultura. Zweig escribió un libro de apología del psicoanálisis, *La curación por el espíritu*, que Freud le agradeció en una carta en 1931. Fue también Zweig quien sirvió de intermediario para el encuentro entre Romain Rolland y Freud en 1924. Rolland había obtenido el Premio Nóbel de literatura en 1915 y gozaba de una merecida fama tras la publicación en 1904 de *Jean-Christophe*, un libro editado por Charles Peguy. Entre Rolland, Zweig y Hesse se estableció una intensa correspondencia que creaba entre ellos “[...] una comunidad humana sin fronteras y sin clases”, como proclamaba el propio Rolland (Klein, 1987, p. 34). Hesse, por su parte, sufrió una crisis nerviosa en 1916 y se empezó a psicoanalizar con el discípulo de C. G. Jung, el doctor J. B. Lang. Un año antes, en el verano de 1915, Rolland y Hesse se encontraron en Berna. En la carta que preparó este encuentro Rolland escribía: “Yo mismo soy totalmente apolítico y adopto una pasividad asiática. Pero cuando puedo hacer algo para contribuir a la paz y a la Humanidad, siempre estoy fervorosamente dispuesto” (Hesse; Rolland; Tagore, 1984, p. 13.). Tras el encuentro Rolland plasmó así algunas de sus impresiones en su *Diario*:

Hesse es sobre todo un visual; se interesa mucho por la pintura, parece estar al corriente de los artistas modernos (Gauguin, Van Gogh) y la música le sugiere siempre imágenes, paisajes. [...] Desde hace años se siente cada vez más atraído por el espíritu y el arte de Asia. En primer lugar por la India; luego por China. Como le sucede a la élite alemana de hoy, ha sufrido curiosamente el influjo de Lao-Tse. De una manera general, adora la forma de pensamiento y de expresión china, ese ideal armonioso y tranquilo que no sacrifica nada de la Vida, que sabe gozar serenamente de la tierra y del cielo a la vez, esa perfección de la vida aristocrática y bien ordenada (De Tonnac, 1994, p. 46-49).

El viaje a Oriente es una de las constantes de la liga de los exiliados en los laberintos del yo. Zweig viajó desde noviembre de 1908 hasta marzo de 1909 por la India, Ceilán y Birmania y en 1911 Hermann Hesse, en compañía del pintor Hans Sturzenegger viajó por la India, Singapur, Sumatra y Ceilán. En el prólogo al libro *La danza de Siva* de Amanda K. Coomaraswamy, publicado en enero de 1922, es decir, unos meses después de la publicación de la primera parte de *Siddhartha*, Romain Rolland escribió lo siguiente: *En Europa nos en-*

contramos toda una serie de personas a las que no nos basta con la civilización europea. Somos hijos insatisfechos del espíritu de Occidente a quienes la vieja casa se les quedó pequeña y que, sin desconocer la finura, el brillo, la energía heroica de un pensamiento que conquistó y dominó el mundo durante más de dos mil años, se han visto obligados a su pesar a confesar las insuficiencias de su orgullo afilado. Somos todo un grupo los que dirigimos nuestra mirada hacia Asia. Oriente aparece entonces como la superación del prosaico orden capitalista occidental, como ese espacio nuevo en el que se puede escuchar la voz de los dioses, es decir como el verdadero camino hacia el yo. Como señaló Herman Hesse “Oriente y Occidente no son más que designaciones momentáneas para designar a los dos polos que habitan en el interior de nosotros mismos”. Precisamente en *Viaje al Oriente*, que se publicó en 1932, un año antes de la llegada de Hitler al poder en Alemania, Hesse retoma una vez más esta idea: “[...] nuestro objetivo no tan sólo era Oriente, o, mejor dicho, nuestro Oriente no sólo era un país y un concepto geográfico, sino la patria y la juventud del alma, la inmensidad y la nada, el conjunto de todos los tiempos” (Hesse, 1979, p. 25-26). Oriente es por tanto un camino iniciático, el mismo que describe el amigo de Hesse, Romain Rolland en “Annette et Sylvie: l’âme enchantée [...]” en la que cómo el propio Rolland señala, “[...] el alma se desprende de sus velos, uno a uno; por cada velo que cae aparece otro; no obstante, va acercándose poco a poco a la liberación” (Hesse; Rolland; Tagore, 1984, p. 67).

Hermann Hesse publicó *El lobo estepario* en 1927, el mismo año en el que Heidegger publicó su obra magna *Ser y tiempo*. El éxito de la novela fue enorme. En la contraportada de la edición española realizada por la editorial Edhasa se afirma que *El lobo estepario* es el alter ego de Hermann Hesse y que nos encontramos ante uno de los viajes introspectivos más alucinantes que jamás se hayan puesto por escrito. Esta obra es quizá la novela más estimada por los jóvenes inquietos y apasionados, y al mismo tiempo la más releída por quienes nunca perdieron el espíritu rebelde.

Existen una serie de coincidencias entre el pensamiento de Hesse y el de Heidegger, y también radicales diferencias. Ambos compartían una vida retirada y solitaria, el uno en sus casas rurales y aisladas, el otro en su cabaña de la Selva negra. Ambos sentían un gran interés por la obra de Nietzsche sobre la que escribieron. Compartían también un interés central por la muerte. Sin embargo mientras que Heidegger hace de la muerte la esencia de la condición humana, Hesse adopta una posición libertaria en favor de la vida: *Creo que la lucha contra la muerte*, escribe en *El lobo estepario*, *el desear la vida de modo incondicional y egoísta, es el impulso que ha hecho actuar y vivir a todos los hombres sobresalientes*. En fin, ambos comparten un alto desprecio por el dios de la técnica. La técnica únicamente sirve, señala Hesse, para hacer que los seres humanos huyan de sus objetivos auténticos y se envuelvan en una red de dispersión y de inútil laboriosidad. Heidegger y Hesse no sólo niegan la existencia de un progreso histórico, cuestionan el estatuto mismo de la historia. *La “Historia mundial”*, se puede leer en *El lobo estepario*, *no es otra cosa que una*

estafa inventada por los maestros de escuela para fines instructivos y para que los niños, hasta que llegue el momento de abandonar el colegio, estén ocupados con algo. Siempre ha ocurrido y siempre ocurrirá que el tiempo, el mundo, el dinero y el poder han de pertenecer a los individuos pequeños y superficiales, mientras que a los otros, a los que son de verdad seres humanos, no les pertenece nada. Únicamente la muerte. Sin embargo son enormes las diferencias que los separan. Hesse es un apátrida pacifista, internacionalista, que se ríe de los himnos identitarios y de las banderas, para defender mejor la Europa de la paz y de la cultura. Por su parte Heidegger, patriota alemán, juega el juego del brutal poder nacionalista, y se desentiende de las calamidades que sufre el mundo sin plantearse en lo más mínimo su propia responsabilidad en ellas.

El protagonista de la obra de Hesse, Harry Heller, es un hombre de unos cincuenta años, enfermo, desconocido, solitario, intelectual noctámbulo, que *se pasa los días sentado en las bibliotecas y las noches en tabernas y restaurantes.* Un día Harry alquila una habitación en una ciudad de cuyo nombre Hesse se obstina en no querer acordarse. En la pensión permaneció durante nueve o diez meses y se fue sin despedirse dejando un manuscrito dirigido al sobrino de la dueña de la casa. Es este quien escribe el prólogo de la obra y nos presenta a Heller como *un lobo estepario perdido en las ciudades y en la vida gregaria; ninguna otra imagen podría designar de forma más convincente su arisco aislamiento, su estado salvaje, su inquietud, su nostalgia y su falta de hogar.* La presentación es importante porque nos dice entre otras cosas que Harry Heller es un tipo ideal que representa la neurosis de toda una generación, la generación de Hesse, es decir, la generación joven que experimentó el horror de la primera guerra mundial y de la postguerra.

Heller, se escribe en este prólogo, es un epígono de Nietzsche, *es uno de los que están a caballo entre dos épocas, de los que han perdido todo estado de seguridad y de inocencia, de los que tienen como destino vivir la completa inseguridad de la existencia humana, sublimada en forma de martirio e infierno personales.* Al igual que los más sensibles, al igual que los mejores de su generación, Heller, siente en su interior *la nostalgia de un nuevo sentido para una vida humana que se ha tornado carente de él.*

Todo el libro transpira una sensación de soledad y melancolía, de búsqueda de una moral alternativa a la moral burguesa hecha añicos. El lobo estepario es un ser humano que *ya no encuentra ni su hogar, ni su aire, ni su alimento.* Inconformista, descontento consigo mismo y con su vida, el lobo estepario es un hombre de la noche que vive al borde del abismo. Siente su *yo especialmente peligroso, dudoso y amenazado.* Con frecuencia se veía abrumado por la tentación de suicidio, pero a la vez permanecía apegado con una parte de su alma siempre a las disposiciones del mundo burgués. *Lo que el burgués tiene en más alta estima es el yo, cierto que un yo desarrollado únicamente de modo rudimentario.* El lobo estepario proviene de un mundo burgués, pero renuncia a él para adentrarse en un yo abismal y profundo, para atravesar la atmósfera de la tierra burguesa y llegar a los espacios cósmicos. Pero *para alcanzar esto,*

o quizá para poder atreverse todavía al final a dar el salto hacia el Universo, tal Lobo estepario tendría que ser confrontado consigo mismo, tendría que mirar profundamente el caos de su propia alma y adquirir conciencia plena de su yo. Harry, escribe Hesse, encuentra en su interior un 'ser humano', es decir, un mundo de pensamientos, de sentimientos, de cultura, de naturaleza dominada y sublimada; y al lado encuentra también dentro de sí un 'lobo', es decir, un tenebroso mundo de instintos, de salvajismo, de crueldad, de naturaleza brutal, no sublimada. Sin embargo no estamos ante un Dr. Jekil y Mister Hide, no estamos ante un sujeto bipolar, el lobo estepario no es a la vez espíritu e instinto, santo y libertino, es un ser marcado por una especie de multiplicidad anímica. El pecho, el cuerpo, son siempre uno sólo, pero las almas que moran en él no son dos, ni cinco, son incontables; el hombre es una cebolla formada por cientos de capas, un tejido hecho con multitud de hebras. Esto lo han reconocido y sabido a la perfección los antiguos asiáticos; y en el yoga budista se ha inventado una técnica precisa para desenmascarar el delirio de la personalidad.

Distanciado del mundo burgués por las profundidades abismales del yo, se aleja también inevitablemente del vulgo, de la masa magmática y gregaria, del sentido común, de la democracia y de la instrucción burguesa, del hombre medio conocido por la economía nacional y por la estadística. Comparte quizás con el artista el gusto por la singularidad y la genialidad.

Harry es efectivamente el alter ego de Hermann Hesse. Como él vive en el mundo, pero alejado de las ciudades y de la multitud. Vive en el mundo como si no fuera del mundo. *Nosotros, los hombres de espíritu*, escribe Hesse, *no vivíamos en el mundo de la realidad, le éramos extraños y hostiles; razón por la que el papel desempeñado por el espíritu ha sido tan pobre también en nuestra realidad alemana, en nuestra historia, en nuestra política, en nuestra opinión pública. Bien es verdad que con frecuencia he reflexionado sobre estas cosas, no sin sentir a veces el deseo de actuar ocasionalmente de un modo serio y responsable, de participar en la conformación de la realidad, en vez de estar siempre dedicándome simplemente a la estética y a la consideración espiritual del arte; pero mis intentos terminaban siempre en resignación, en la rendición a la fatalidad.* Al igual que Hesse, Harry, es un apátrida, amante de la vieja Europa, de la Grecia y de la Roma clásicas, y también un pacifista y antimilitarista. Quiere evitar a toda costa *la futura carnicería de millones de seres humanos*. Por esto detesta *la provocación nacionalista, cada día más dura, estúpida y feroz*. Tanto Harry como Hesse comparten un cierto aristocratismo nietzscheano, y un gusto por lo dionisiaco, por la música, la fiesta, la danza, y las fuerzas diabólicas que anidan en nosotros.

En su deambular como un fugitivo Harry se encuentra con Hermine. A semejanza de Siddhartha que pasó del amor ideal y trágico al amor terrenal y humano por mediación de las enseñanzas de una mujer, Hermine se convierte en la maestra de Harry, en una especie de hetaira o sacerdotisa del amor. A Hesse, como a Karl Krauss, como a toda una serie de intelectuales de la época,

le fascinaba el mito de la cortesana, la prostituta, las mujeres libres que eran a la vez mitad artistas, mitad gentes de vida alegre. *Estas muchachas por lo general de origen humilde, eran demasiado inteligentes y hermosas para estar su vida entera sujetas a una ocupación cualquiera mal retribuida y desagradable; tan pronto vivían de trabajo ocasionales como lo hacían sirviéndose de sus encantos y su amabilidad.* Estas mariposas de existencia infantil y refinada llevaban una vida laboriosa, aplicada, inteligente, pero a la vez también alocada e inconsciente. En fin, mujeres especialmente dotadas para amar e iniciadas en el arte del erotismo. Para Hesse las mujeres están vinculadas a la sensualidad y a las emociones, mientras que los varones aparecen del lado de la intelectualidad y de la cultura: *experimentaban (las mujeres) con una nueva canción de moda o con la canción sentimental de un músico de jazz el mismo entusiasmo, la misma emoción e igual enternecimiento que nosotros cuando leemos a Nietzsche o a Hamsun.*

La obra termina con un baile de máscaras, una especie de feria o retablo de las maravillas, de modo que el protagonista se adentra casi flotando en una mansión mágica plagada de salones con espejos trucados y personajes dibujados por Grosz u Otto Dix. En el carrusel de la fiesta, el alcohol, el tabaco y las drogas, abren a un mundo imaginario por el que desfilan, con continuas entradas y salidas, músicos y poetas, asesinos, jueces y personajes con máscaras. Son estos personajes carnavalescos los que revelan a Harry que la verdad no está en la superficie de las cosas, ni en este mundo, sino en otro más próximo y bien distinto: *Sabe perfectamente donde está escondido ese otro mundo; es el mundo de su propia alma lo que usted busca. Sólo en el propio yo de usted alienta esa otra realidad que usted ansía.* Harry descubre efectivamente que su persona está formada por muchos yoes; vive en su propia carne un infierno dionisiaco, vive la disociación del yo, un yo fractal, y a la vez es consciente de que *la esquizofrenia es el principio de todo arte, de toda fantasía.* Como le dice Mozart en el teatro mágico *ha hecho usted de su vida una terrible historia clínica.* El lobo estepario padece el síndrome de la personalidad múltiple. Al igual que el demonio su yo es legión. Para él el juego de la vida únicamente tiene un sentido que el propio protagonista explicita: *atravesar otra vez, y tantas como fuera necesario, el infierno de mi interior.*

Una Primera Sociología del Mundo Interior

El sociólogo húngaro, formado en Alemania, Karl Mannheim llegó a Inglaterra en 1933 huyendo de los nazis. Con el apoyo de Harold Laski fue bien acogido por la *London School of Economics*, y en 1938 impartió cuatro conferencias en el Manchester College de Cambridge agrupadas bajo el título de *La sociedad planeada y el problema de la personalidad humana: Un análisis sociológico.* Mannheim entiende

[...] la planeación como una coordinación bien entendida, y por personalidad un tipo de singularidad o ser diferente, es decir, aquel tipo de organización de la mente, específico para cada individuo, por el cual, mediante su interacción mutua con el ambiente, desarrolla un tipo de organización interior que es único en si mismo (1963, p. 301).

El contenido de esas conferencias, centradas en “[...] averiguar si la tendencia reciente de la sociedad hacia la planificación será inevitablemente perjudicial para el desarrollo de la personalidad” ha sido recogido en el libro titulado *Ensayos de sociología y psicología social*, publicado en México por Fondo de Cultura Económica (Mannheim, 1963, p. 209).

En la primera conferencia Mannheim cree que la era del liberalismo ha terminado de modo que nos hallamos ante una configuración social nueva, pues tanto las armas de guerra, como la riqueza económica, así como la opinión pública, los medios de comunicación, se concentran cada vez más en menos manos. El Estado totalitario hace uso de todas estas técnicas y aparatos para *fomentar la conformidad rígida*. Se rechaza la idea de individualidad y de personalidad en una sociedad de masas. Los sociólogos deben, a juicio de Mannheim, contribuir a un diagnóstico de nuestro tiempo y a proponer líneas alternativas.

El pensador liberal, anclado en el yo era en muchas ocasiones ciego a la estructura social. Sin embargo el ambiente social y cultural incide en la formación del yo. La sociedad influye en la parte conciente de la mente mediante el método de la adaptación inteligente por parte del individuo, mediante el aprendizaje, mediante la educación deliberada, en fin, mediante el psicoanálisis. Mannheim cree que la educación social es aún mas poderosa que la educación formal.

En la tercera conferencia Mannheim se lamenta de los efectos que se derivan de la ausencia de una ciencia de la sociedad que permita por ejemplo analizar el efecto de la diferenciación profesional sobre la personalidad, Cita así la novela de Frances Donovan, *The woman who waits*, la camarera, en donde el autor muestra el marcado individualismo y su interés en la propina. Muestra también un estudio sobre la sala de recreo y la capacidad de iniciativa de los niños y niñas, Y señala:

Mientras el peligro de la sociedad basada en la competencia está en su tendencia a disolver el vínculo, el peligro de la sociedad planeada está en que amplía el mínimo necesario de conformidad a todas las cosas, y la gente pierde la facultad racional y crítica sin la cual no puede sobrevivir una sociedad industrial (Mannheim, 1963, p. 311).

La tercera conferencia de Mannheim es importante pues contrapone la *personalidad de estatus* con la *personalidad introspectiva*. Un buen ejemplo de la primera se puede encontrar en un pasaje de la *Inscripción mortuoria del rey asirio Asurbanipal* que reza así:

Yo soy el Rey. Yo soy el Señor. Yo soy el Sublime. Yo soy el Grande, el fuerte,

el famoso. Yo soy el Príncipe, el Noble, el Señor de la Guerra. Yo soy un león... Yo soy el señalado por Dios. Soy el arma invencible que convierte en ruinas la tierra de los enemigos. Los capturé vivos y los clavé en estacas. Cubrí las montañas como lana con su sangre. A muchos les quité la piel vivos, y cubrí con ella las paredes de mi palacio. Hice una pila con cuerpos aun vivos, y otra con muertos. Y en medio colgué sus cabezas de unas vides. Preparé un retrato colosal de mi real persona y en él inscribí mi poderío y majestad. Mi faz irradia sobre las ruinas. En el ejercicio de mi furia hallé mi satisfacción (Mannheim, 1963, p. 315-316).

El déspota absoluto atribuye sus proezas al poder consustancial a su real persona vertida totalmente hacia el exterior del mundo. En las antípodas se encuentra *el tipo introvertido que despliega los valores del yo interior contra las fuentes exteriores de prestigio*. Pasa de la esfera social externa a la singularidad de su personalidad. Hay por tanto en este tipo de personalidad un proceso de interiorización de los valores. Mannheim señala que *fueron los estoicos quienes por primera vez formularon el concepto de la historia de la vida interior. Fueron los fundadores de un nuevo tipo de autobiografía, de una autobiografía en la que el individuo llega a la etapa del conocimiento del yo no tanto por referencia a la trama de algunos acontecimientos exteriores, como por el recuerdo de experiencias contenidas en la historia de su vida interior*. San Agustín en sus *Confesiones* culminó esta perspectiva de los estoicos. Y añade Mannheim: *Los estoicos son un tipo temprano de intelligentsia altamente individualizada que después de la caída del Imperio quedaron sin la trama externa de referencia de la política*. Así pues, cuando la trama de referencia del mundo social se fragiliza o se hace insegura, cuando la política se desvanece, y el individuo pierde apoyos, se produjo un proceso de interiorización que culminó en *una nueva fuente de valores. Esta nueva fuente de valores fue el concepto de la vida interior y de la historia de la vida interior*. Y añade algo que nos ayuda a comprender mejor la experiencia de Zweig, de Rolland, y de Hesse, en fin, de toda una generación sacudida por cambios sociales acelerados: *Podemos imaginarnos que si durante los decenios que siguieron a la Guerra Mundial se hubiera producido el caos, con la caída de los estados nacionales y la disolución del Imperio, y con el colapso de las esperanzas en el comunismo y el fascismo, los pocos intelectuales que sobrevivieran en algún escondrijo volverían a pensar otra vez exclusivamente de acuerdo con dichos conceptos extremadamente individualistas*. Y añade Mannheim:

Al seguir las implicaciones del concepto sociológico del yo, he procurado mostrar cómo en las sociedades no planeadas el aislamiento, la división del trabajo, la competencia, la democratización etc., actúan no sólo sobre la conducta manifiesta, sino también sobre la iniciativa, los deseos, las preferencias y elecciones del hombre, y aún sobre el yo, tal como se refleja en el plano de las actitudes del sujeto hacia si mismo, en la autoestimación, y en el concepto de singularidad del yo (Mannheim, 1963, p. 318-319).

Mannheim abrió por tanto un nuevo territorio para el análisis sociológico íntimamente vinculado al problema de la libertad personal, cuando los países totalitarios, agrupados en el pacto germano-soviético, estaban desarrollando, frente al liberalismo, los contornos de las sociedades totalitarias planificadas.

La cuarta conferencia de Mannheim en Cambridge se titulaba *Límites del punto de vista sociológico sobre la personalidad, y aparición de la nueva idea democrática de la planeación*. En ella el sociólogo húngaro muestra que hay épocas en las que la organización social favorece un tipo de personalidad extrovertida, como ocurrió cuando tuvo lugar la Revolución Francesa, y épocas en las que predomina la introversión, como por ejemplo en toda Europa tras las guerras napoleónicas. Como se puede comprobar a partir de las historias de vida de los grandes hombres el carácter y la personalidad *varían de acuerdo con los cambios en la estructura social*. El proceso mismo de nuestra civilización lo caracteriza Mannheim como el paso *de una individualización externa a una individualización interiorizada*. En esto coincidía plenamente con su colega y amigo Norbert Elías que por esa misma época estaba poniendo término a su original investigación genealógica sobre *El proceso de la civilización*, que sin duda Mannheim seguía de cerca. Los cambios mentales no son por tanto en absoluto comprensibles si no los contemplamos bajo el prisma de los cambios sociales.

En las sociedades muy jerarquizadas en torno a estatus se tiende a privilegiar la búsqueda de prestigio en el mundo exterior. Son sociedades en las que las posiciones sociales están muy marcadas. Pero cuando esas posiciones se desdibujan, como ocurre en las grandes ciudades, y en las sociedades democráticas, la desaparición de la base exterior de la autovaloración conduce a algunos individuos *a tratar de reestablecer su equilibrio psicológico por algún otro medio*. En Europa, escribe, *esta transformación tiene lugar en una sucesión de ondas, desde la introversión característica de las antiguas sectas, y las corrientes místicas de las nuevas órdenes seculares de las ciudades, hasta el renacimiento romántico más secularizado de principios del siglo XIX*.

A diferencia del déspota, que despliega toda su actividad en el mundo exterior, el individuo introvertido puede ser en buena medida fruto de la disolución de una sociedad basada en la jerarquía o de la inmersión en el anonimato, es decir, puede ser fruto de sustituir la pérdida de la garantía exterior por el desarrollo compensatorio del mundo interior. Sin embargo no siempre estos individuos están separados del mundo, pues *cuando el individuo no puede soportar los tormentos del yo, fácilmente pueden tener lugar frenéticas incursiones en la realidad social*. Así fue como personas alejadas del mundo, o viviendo en sectas, se hicieron reformadores sociales, y arengadores de masas.

A la forma de individualización introvertida añade Mannheim, siguiendo a Max Geiger, otra forma de individuación que considera central para comprender las actuales sociedades capitalistas de masas. Se refiere al “[...] fenómeno moderno del retraimiento, en especial, al retraimiento de la vida interior” (Mannheim, 1963, p. 324). “Creo que Max Geiger dio la definición

correcta de ese retraimiento cuando lo llamó amurallamiento de una esfera del yo interior para aislarla del mundo exterior, la sustracción al control público de un conjunto de valores” (Mannheim, 1963, p. 323).

El *retraimiento* puede ser total o parcial. Mannheim define el retraimiento como *la exploración de una nueva provincia del alma*. Mientras que las sociedades occidentales son *aloplásticas*, es decir, prefieren cambiar el mundo y no al sujeto, las sociedades orientales son *autoplásticas*, prefieren cambiar al sujeto y no al mundo. En Europa prevaleció la actitud aloplástica, mientras que en las sociedades orientales prevalecieron las actitudes autoplásticas. Se entiende por tanto que los individuos anclados en Occidente en el mundo interior hayan viajado a Oriente para reforzar la búsqueda de su yo profundo.

Mannheim era consciente de que las formas de organización social favorecen determinados tipos de personalidad. El problema es si la planificación social es compatible con la libertad. La Unión Soviética muestra que la planificación en una sociedad comunista no deja mucho espacio para la exploración del yo interior, aunque no es fácil distinguir en la Unión Soviética que es lo nuevo y qué es lo viejo heredado del Antiguo Régimen, pero cuando la Alemania de Bismarck sentaba las bases de una estructura imperialista Nietzsche *abrió la entrada a lo inconsciente y dio la primera expresión a la revalorización del siglo que llegaba*.

Mannheim consideraba que una sociedad necesita a la vez que coexistan los diversos tipos de personalidades que puedan surgir en un marco de libertad. A su juicio *el individuo extrañado* permite comprender a la sociedad *sus propias potencialidades más profundas*. Pero no se puede retornar a una sociedad liberal pues el concepto sociológico del yo es incompatible con el concepto liberal del yo. Sin embargo es preciso poner marcos y límites al concepto sociológico del yo, de modo que los planificadores no maten la espontaneidad, ni destruyan las *oportunidades para escoger, decidir, y autodomarse*. Mannheim defiende la compatibilidad entre planificación y libertad. *Si el liberal tendía a ser ciego para el ambiente, los socialistas y los fascistas tienden a serlo para el sujeto*. En este sentido reclama la colaboración de la sociología y la psicología. *Si empleamos los conocimientos sociológicos y psicológicos para la mejor comprensión de las sociedades históricas, esto es beneficioso; pero se hace peligroso si tratamos de planear la sociedad sobre esas bases*. Se necesita planificar para la libertad, es decir potenciar instituciones como los centros educativos, el parlamentarismo y la democracia participativa que transforman la oposición destructora en crítica creadora.

El principal objeto de estas conferencias, es exponer la idea de que en el futuro próximo la libertad y la individualización no pueden conseguirse con *laissez-faire*, sino únicamente planeando con vistas a la libertad, esto es, cuidando de dejar campo para el desarrollo libre y la individualización en los diferentes planos del yo, y correlacionando los factores sociales que los favorecen (Mannheim, 1963, p. 315).

Para que una sociedad sobreviva necesita una cierta dosis de conformidad social, pero frente a los Estados totalitarios, insensibles a la libertad, no es posible una sociedad viva, democrática, sin el desarrollo de la iniciativa personal, y sin la libre espontaneidad creadora de los individuos. Mannheim valoraba enormemente la democratización de la educación escolar en un régimen de libertad. Una sociedad creativa se compone de personalidades diversas. La educación formal en un sistema democrático debe combinar precisamente planificación y libertad. La democracia es incompatible con la uniformidad. Para poner de manifiesto los contrastes el sociólogo húngaro pone el ejemplo del mundo cristiano medieval en el que los gremios articulaban la sociedad, pero en el que a la vez los monjes, separados del mundo, gozaban de un espacio propio para el recogimiento interior, “[...] el desarrollo de los elementos emocionales primarios y las actitudes interiores hacia el yo” (Mannheim, 1963, p. 336).

En cierto modo el yo sociológico que propone Mannheim es una anticipación del yo plástico que precisa el Estado social keynesiano para su desarrollo. Es lógico que sus propuestas no contentasen a liberales como Hayek, ni a revolucionarios seguidores del marxismo, como su amigo y compatriota G. Lukacs. Sin embargo estos planteamientos, tendentes a superar la dicotomía entre individuo y sociedad, se aproximan a posiciones como las de Norbert Elias, Erich Fromm y Hanna Arendt. En todo caso el principal mérito de Mannheim es haber objetivado por vez primera la cuestión central para el siglo XX y XXI de *la psicologización del yo interior*, pese a que él mismo no se distanciaba demasiado de las redes entonces en auge de una nueva cultura psicoanalítica. Tales son las bases sobre las que, a mi juicio, se construyó durante la primera mitad del siglo XX la nueva cultura del yo psicológico. En otro momento trataré de ir más allá, trataré de analizar las transformaciones que se operaron en este espacio del yo interior desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad, es decir, trataré de poner de manifiesto toda una serie de vectores sociales que atraviesan nuestra existencia y conforman, aunque quizás los ignoremos, el modo socialmente instituido de comprendernos a nosotros mismos.

Recebido em maio de 2011 e aprovado em julho de 2011.

Notas

1 Lección magistral pronunciada en el Concurso a una cátedra de sociología en la Universidad Complutense de Madrid. 20 Abril 2010.

Referências

DE TONNAC, Philippe Jean. L'Orient comme Patrie. **Le Magazine Littéraire**, n. 318, p. 46-49, fev. 1994. (Número monográfico dedicado a Hermann Hesse)

- FREUD, Sigmund; ZWEIG, Arnold. **Correspondencia 1927-1939**. Barcelona: Gedisa, 1979.
- HESSE, Hermann. **Viaje al Oriente**. Barcelona: Plaza y Janés, 1979.
- HESSE, Hermann; ROLLAND, Romain; TAGORE, Rabindranath. **Correspondencia entre dos Guerras**. Barcelona: Nuevo Arte, 1984.
- HESSE, Hermann. **Demian**: historia de la juventud de Emil Sinclair. Madrid: Alianza, 1986.
- HESSE, Hermann. **Obstinación**. Escritos autobiográficos. 6. ed. Madrid: Alianza, 1987a.
- HESSE, Hermann. **Siddhartha**. Barcelona: Plaza y Janés, 1987b.
- HESSE, Hermann. **El Lobo Estepario**. Barcelona: Edhasa, 2004.
- HESSE, Hermann; ZWEIG, Stefan. **Correspondencia**. Barcelona: El Acentilado, 2009.
- KLEIN, Wolfgang. Zweig-Rolland: une amitié de trente ans. **Le Magazine Littéraire**, n. 245, p. 34-36, set. 1987.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Sexo y Represión en la Sociedad Primitiva**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.
- MANNHEIM, Karl. **Ensayos de Sociología y Psicología Social**. México: FCE, 1963.
- NIETZSCHE, Friedrich. **La Genealogía de la Moral**. Madrid: Alianza, 1975.
- SCHWARTZ, Joseph. **Casandra's Daughter**: a history of psychoanalysis in europe and america. Londres: Penguin Books, 1999.
- SCHWARTZ, Joseph. Did Freud come up with the greatest idea of the Century?. **The Independent (The Monday Review)**, Londres, p. 4, 16 ago. 1999.
- SIMMEL, Georg. El Individuo y la Libertad. Ensayos de Crítica de la Cultura. In: SIMMEL, Georg. **Estilo Germánico y Estilo Clásico-románico**. Barcelona: Península, 2001. P. 293-304.
- SIMMEL, Georg. **La Ley Individual y Otros Escritos**. Barcelona: Paidós, 2003.
- TÖNNIES, Ferdinand. **Comunidad y Asociación**. El comunismo y el socialismo como formas de vida social. Barcelona: Península, 1979.
- VANDENBERGHE, Frédéric. **La Sociologie de Georg Simmel**. Paris: La Decouverte, 2001.
- VARELA, Julia; ÁLVAREZ-URÍA, Fernando. **Materiales de Sociología del Arte**. Madrid: Siglo XXI, 2008.
- ZWEIG, Stefan. L'Histoire pour Comprendre le Présent. **Le Magazine Littéraire**, n. 245, p. 41-43, set. 1987. (Número monográfico dedicado a Zweig)
- ZWEIG, Stefan. **Correspondencia con Sigmund Freud, Rainer María Rilke y Arthur Schnitzler**. Barcelona: Paidós, 2004.

Fernando Álvarez-Uría é doutor em Sociologia pela Universidade de Paris VIII-Vincennes e doutor em Filosofia pela Universidad Complutense de Madrid. Atualmente é professor de Sociologia na Faculdade de Psicologia da Universidad Complutense de Madrid. Suas linhas de pesquisa abordam os processos sociais de individualização e psicologização do Eu.

E-mail: furia@cps.ucm.es