

El lugar de Freud en la modernidad

Carlos Gómez Sánchez

Carlos Sánchez, filósofo e historiador, es profesor de Ética y Teoría Psicoanalítica en la UNED. Es autor del libro *Freud, crítico de la Ilustración* (Crítica, 1998).

I

Las ideas de autonomía y emancipación han sido pilares básicos de la Modernidad. Con esas ideas Kant respondía de algún modo a dos de las grandes preguntas en las que cifraba los intereses últimos de la razón humana, a saber: la pregunta acerca de *¿qué debo hacer?* –y cuáles son sus fundamentos– y la pregunta acerca de *¿qué podemos esperar?* Y aunque la articulación entre una y otra no era fácil para el propio Kant, lo cierto es que el desarrollo de la Modernidad, sin abdicar de esos ideales, iba a problematizar, tanto las bases normativas de nuestra acción, cuanto las esperanzas que en ella podíamos depositar. En esa evolución, el lugar de Freud es ambiguo, ambivalente, pues sí, por una parte, él es un destacado representante de la Ilustración, en su obra, sin embargo, quiebran muchos de los supuestos ilustrados y, aunque recorre un gran trecho por ellos, acaba por ofrecer otros giros y planteamientos, que fuerzan a buscar nuevos senderos.

Desde un punto de vista filosófico, la aportación más eminente de Freud quizá estribe en la crítica a la filosofía de la conciencia, que había primado hasta los «maestros de la sospecha» –por utilizar la denominación de Ricouer–, y en la nueva idea de sujeto que ahí se fragua. Mas, sin desconocer las relaciones que entre una y otra cuestión se dan, aquí atenderemos, ante todo, a la crítica del psicoanálisis a la idea de progreso, motor del desarrollo moderno. En efecto, la pregunta *¿qué podemos esperar?*, en la que resumíamos esos interrogantes, no sólo se refiere a la esperanza trascendente a la que trata de responder la religión, sino también a la posibilidad de progreso, técnico y moral, en las sociedades humanas, frente a la ignorancia y la barbarie, erigiéndose ese ideal de emancipación en motivo central del pensamiento ilustrado ①. Es cierto que, bajo este rótulo, englobamos movimientos diferentes y, a veces, contrapuestos, que habría que diferenciar. Con todo, subsiste el hecho de que, como indicaron Adorno y Horkheimer, la Ilustración, en su sentido más amplio, siempre ha perseguido «el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores» ②.

Por lo que a Kant se refiere, y aunque, como decíamos, la articulación entre la pregunta ética y la pregunta elpídica, es decir, entre la moral y la esperanza, haya hecho correr mucha tinta entre los kantólogos, la mayor parte de los textos parece ir en la línea de abrirse a una esperanza en la Trascendencia, como garantía de que nuestro esfuerzo moral no ha de ser baldío; esto es, en la línea de un teísmo de base moral, muy diferente de la moral teológica que él quiso criticar. Dicho brevemente, Kant se resistía a pensar que el saldo de nuestro esfuerzo moral, un esfuerzo racional en sí mismo, fuese el absurdo de una historia en la que, a menudo, el verdugo triunfa sobre su víctima inocente. Kant veía ahí la posibilidad de lo que él llamaba una *fe racional* y una razonable confianza en la Providencia.

Tras el eclipse de Dios acontecido en nuestro mundo, esa fe y esa esperanza no se han desechado simplemente, sino que han tratado de secularizarse. La idea de redención dejó paso de ese modo a la más secular de emancipación ③ y dio lugar a una floración sin igual de tendencias, corrientes y movimientos políticos de inspiración utópica, que se fueron desarrollando en un pro-

① Sobre la idea de progreso se pueden consultar, entre otros: J. Bury, *La idea de progreso*, trad. de E. Díaz y J. Rodríguez Aramberrí, Madrid, Alianza, 1971; R. Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, trad. de E. Hegewicz, Barcelona, Gedisa, 1981.

② Th. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 1994 [ed. orig.: 1944 y 1947, trad. sobre la edición alemana de 1969], 59.

③ Para las relaciones entre ambos conceptos puede consultarse J. B. Metz, *La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Madrid, Cristiandad, 1979, sobre todo, 129 ss.

ceso de radicalización a lo largo de la modernidad. Por lo que se refiere al marxismo, como principal articulador político de esos movimientos, los problemas sobrevendrían tanto al tratar de aclarar las bases normativas de la crítica (cuestión en la que el marxismo siempre osciló entre la confianza en las leyes inexorables de la historia y la acentuación de la subjetividad revolucionaria, que es a lo que ese marxista peculiar que fue Ernst Bloch calificaría como corrientes fría y cálida del marxismo, respectivamente) cuanto al cuestionarse el receptor de la apelación, por disolución progresiva del supuesto sujeto no distorsionado de la historia, el proletariado, integrado en el sistema capitalista. La apelación revolucionaria quedaba amenazada por el hecho de dirigirse a una conciencia cada vez más controlada por el propio sistema que, al destruir así ese foco de resistencia que puede anidar en la subjetividad, tendía a convertir la sociedad en una realidad completamente planificada. No es de extrañar que, en estas circunstancias, algunas de las corrientes del marxismo, y particularmente la que conocemos bajo el nombre de «Escuela de Frankfurt», se vieran llevadas desde la inicial crítica de la economía política a la posterior crítica de la razón instrumental, cuyos mecanismos alcanzan a toda la sociedad, por la que los gérmenes de la regresión se verifican por doquier. Inflexión que se cumple de manera ejemplar en la obra conjunta de Adorno y Horkheimer *Dialéctica de la Ilustración*, en la que el apogeo de la racionalidad instrumental es visto precisamente como el *eclipse de la razón*, pues «la Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres»^④: sólo se interesa por ellas en la medida en que puede manipularlas. Y así, en un mundo totalmente administrado por una razón meramente calculadora y formal, el proyecto ilustrado se ha convertido en el gestor de un mundo ensombrecido, el programa de la razón en un nuevo rostro de la barbarie ^⑤.

④ Th.W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, cit., 64.

⑤ Me ocupé de alguno de estos temas y su prolongación en el programa habermasiano en «La Escuela de Frankfurt: Jürgen Habermas», en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política*. VI, Madrid, Alianza, 1995, 219-258.

⑥ F. Fukuyama, «El fin de la historia», *Claves de Razón Práctica*, I (1990), 85-96. Un resumen del mismo puede encontrarse en *El País*, 24-IX-1989.

En nuestro mundo, en el que esas aporías no son sólo analizadas, sino que hemos visto desplomarse ante nuestros ojos el llamado socialismo real –desde luego siempre más real que socialista– de los países del Este, y aunque sería injusto equiparar todo el marxismo con las prácticas que en esos regímenes tuvieron lugar, parece que después de siglos de inflación de la utopía asistimos ahora a su desmoronamiento e incluso, si no se abusara tanto del término (muerte de Dios, muerte del hombre, muerte del marxismo y otros fallecimientos por el estilo) a su muerte. No en vano se ha llegado a anunciar, como lo ha hecho Francis Fukuyama, el *final de la historia* ^⑥, no en el sentido de que no continúen los procesos, pero sí en el de que éstos no tienen ya nada nuevo que anunciar, pues la marcha de la historia misma se ha encargado en zanjar las disputas político-sociales y morales que se venían debatiendo, con el triunfo incontestable del liberalcapitalismo. Un liberalismo que, al quitar a los conceptos de autonomía e individuo su espoleta crítica, prefiere quedarse con los más romos de individualismo posesivo y liberalismo económico, y según el cual más que aprestarnos a la encarnizada «lucha final», a la que aprestaba el *Manifiesto comunista*, lo que tendríamos que hacer, si no queremos perdernos en extravagantes fantasías, es disponernos a buscar un puesto al sol crepuscular del final de todas las luchas.

En cualquier caso, frente a las proclamas de esos voceros –que pese a pretender basarse positivamente en la presunta fuerza de los hechos, no pueden evitar el tono apocalíptico de situarse al final de la historia–, y por más que los tiempos actuales sean más bien refractarios a los anhelos utópicos, habría que volverse a preguntar por el destino de la esperanza –y sus correlatos utópicos– en nuestro mundo.

Por lo que a Freud se refiere, la pregunta acerca de la emancipación se plantea desde el momento en que tomamos conciencia de que, por más que la marcha general de su indagación sea regresiva y arqueológica, la posibilidad de progreso, no solamente está continuamente supuesta en la práctica analítica, sino que tampoco es ajena a las reflexiones que, en sus obras tardías, nos ofre-

ce a propósito de la evolución cultural y las expectativas que respecto a ella guardaba, por más que éstas nunca dejaran de ser cautelosas y, como vamos a ver, no exentas de tensiones.

2

En efecto, sin entrar en el problema de la sublimación –cuya problemática, aunque central para nuestra articulación, nos robaría todo el tiempo de que disponemos–, y concentrándonos en esas consideraciones del Freud tardío, podemos observar cómo en la concepción de la historia que, más o menos implícitamente, opera en su pensamiento, hay dos perspectivas nunca del todo conciliadas.

Como se sabe, el proyecto freudiano, tal como se expresa en *El porvenir de una ilusión* es el de la sustitución de la antigua legitimación religiosa de la moral, por otra basada en su necesidad social, lo cual haría perder a los preceptos el aura de santidad en que hasta ahora se han visto envueltos, pero ganando a cambio en flexibilidad y haciendo que los individuos adoptasen una posición más amistosa respecto a ellos. Frente al fabuloso despliegue de la imagería religiosa, Freud propone la sobria aceptación de los límites impuestos por la realidad, respecto a los que la luz de la ciencia es la única que puede guiarnos.

En realidad, esta línea de pensamiento no es nueva y enlaza con la que ya había expuesto 15 años antes en el capítulo III de *Tótem y tabú*. En él, una evolución de los sistemas de pensamiento que recuerda la ley de los tres estadios de Comte –animismo, religión, ciencia–, se hacía corresponder con tres grandes fases en la evolución de la libido –narcisismo, elección de objeto y fase de madurez genital–, en una historia cuyo curso se ve presidido por una progresiva renuncia a la omnipotencia y el narcisismo, educados por la necesidad.

Necesidad que hace que no podamos esperar del pequeño dios Logos, que ahora se proclama, tanto como de sus predecesores, pues es un dios precario, cuya voz es apagada e incierta, aunque, también, no descansa hasta haber logrado hacerse oír. Gracias a él, podremos abandonar los paraísos infantiles y «salir algún día a la vida, a la dura “vida enemiga”». Esta sería la “educación para la realidad”»⁷. En este contexto, Freud llega a afirmar que si los hombres retiran sus esperanzas del más allá y concentran en este mundo todas sus energías se «conseguirá, probablemente, que la vida se haga más llevadera a todos y que *la civilización no abrume ya a ninguno*»⁸.

Este tono, siempre cauteloso, pero algo más vehemente en el marco de la polémica con la religión, y algo más confiado respecto a las expectativas, como herencia del racionalismo ilustrado, va a cambiar, sin embargo, en cierta medida, poco después, cuando, tres años más tarde, publique *El malestar en la cultura*. También ahora se trata de establecer un balance de las renunciaciones y compensaciones que la cultura ofrece a los individuos. Pero, en contraste con las perspectivas marcadas en *El porvenir de una ilusión*, Freud comienza dando cauce a la decepción que los progresos científicos por sí solos –pese al valor irrenunciable que comportan– han supuesto para las expectativas de la felicidad del hombre. Junto a «la sujeción de las fuerzas naturales, cumplimiento de un anhelo multimilenario», Freud insiste en la importancia de la regulación de la interacción social, sin que ello suponga recusar esa racionalidad técnica: «Deberíamos limitarnos a deducir de esta

Walter Regent
Airspeed, 1934



⁷ *El porvenir de una ilusión*, en *Obras Completas*, trad. de L. López-Ballesteros y de Torres, 3ª ed., Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, III, 2986.

⁸ *Ib.* (subrayado mío).

comprobación que el dominio sobre la Naturaleza no es el único requisito de la felicidad humana –como, por otra parte, tampoco es la meta exclusiva de las aspiraciones culturales–, sin inferir de ella que los progresos técnicos son inútiles para la economía de nuestra felicidad»^⑨.

Esas relaciones sociales son difíciles de regular dado que, en el ser humano, es preciso contar con una muy amplia dosis de agresividad. No hemos de pensar que las agrias descripciones que Freud realiza en el capítulo V de la obra, le llevan a sostener que esos aspectos son los únicos o prevalecientes, como a veces se le ha querido achacar. Más bien, él los resalta porque son aquéllos que pretendemos olvidar. Pero no son exclusivos. Que hasta las creaciones que estimamos sublimes en nuestra civilización puedan enraizarse en tendencias perversas –como quiso destacar en sus *Tres ensayos para una teoría sexual*– no resta sublimidad a las mismas. Es preciso, pues, como en diversas ocasiones se ha señalado, no remplazar las fantasías optimistas acerca de la naturaleza humana por otras opuestas que nos quieran llevar a aceptar como inevitables todas las monstruosidades de la vida social. En el sentir de Freud, una civilización como la nuestra, que excluye de sus beneficios a tan gran número de individuos, probablemente no podrá subsistir mucho tiempo, «ni lo merece»^⑩. Marcuse supo defender la antropología freudiana de esa acusación de inmovilismo que se le ha dirigido con tanta frecuencia como inexactitud ^⑪. En efecto, pese a sus dificultades, «cabe esperar –indica Freud– que poco a poco lograremos imponer a nuestra cultura modificaciones que satisfagan mejor nuestras necesidades». Sólo que, frente a lo que luego serán los animosos proyectos de Marcuse, él ya mostró por adelantado sus reservas, no sólo frente al pasado irrevocable de las víctimas –que es lo que oscurecía para Marcuse la perspectiva de una civilización sin represión ^⑫–, sino también respecto a las posibilidades de mejora respecto al futuro. Pues aunque no toda transformación está descartada de antemano, «quizá convenga que nos familiaricemos también con la idea de que existen dificultades inherentes a la esencia misma de la cultura e *inaccesibles a cualquier intento de reforma*»^⑬.

Estamos lejos pues, de la esperanza de tres años antes según la cual sería posible que algún día la civilización «no abrumara ya a ninguno». Algunos de los motivos del pesimismo freudiano se remontan también muy atrás en su obra. Enunciados brevemente, ellos se refieren en primer lugar a la contrapartida de la en su tiempo escandalosa afirmación de la sexualidad infantil. Más allá del escándalo que supuso para las mentiras habituales de la sociedad «civilizada», lo que importa resaltar es que la réplica de esa sexualidad inicialmente errática es que la entrada en la cultura se hace inevitablemente penosa. La historia de cada individuo está hecha de renunciadas dolorosas, jalonada de objetos perdidos, de forma que los conflictos no son un accidente, una contingencia que una pedagogía mejor o una sociedad mejor pudieran por entero evitar, sino conflictos *necesarios*, cuyos jirones acompañarán el desarrollo del yo.

Y, sobre todo, está el dualismo pulsional al que Freud da entrada en el capítulo VI, resumiendo las posiciones que había mantenido desde *Más allá del principio del placer*. Ahora bien, la renuncia a los componentes agresivos es algo de lo que la cultura no puede prescindir, si es que las tendencias eróticas que amalgaman el entramado de la civilización han de fructificar. En función de ello, volverá esos impulsos destructivos contra el propio individuo, originando una progresiva «exaltación del sentimiento de culpabilidad», que quizá alcance un grado difícil de soportar, por lo que los desajustes entre la perspectiva individual y la cultural se consideran irresolubles. Desde este punto de vista ni siquiera es fundamental, llega entonces a afirmar, si en realidad matamos al padre o nos abstuvimos de hacerlo. En ambos casos nos sentiremos por fuerza culpables, pues el sentimiento de culpabilidad se enraíza en última instancia en el dualismo pulsional, y adquiere así un «carácter fatalmente inevitable», que lo convierte, a la postre, en «el problema más importante de

⑨ *El malestar en la cultura*, en OC, cit., III, p. 3032.

⑩ *El porvenir de una ilusión*, cit., 2966.

⑪ H. Marcuse, «La doctrina de los instintos y la libertad», en Th. W. Adorno & W. Dirks, *Freud en la actualidad*, Barcelona, Barral, 1971, 523-551, nota 3. Cfr: también, del propio Marcuse y en el mismo volumen, «La idea del progreso a la luz del psicoanálisis», 552-572.

⑫ H. Marcuse, *Eros y civilización*, Trad. J. G^a Ponce, 5^a ed., Barcelona, Seix Barral, 1970, 218.

⑬ *El malestar en la cultura*, cit., 3048-3049 (subrayado mío).

⑭ Ibid., 3059-3060.

⑮ Habermas, *Conocimiento e interés*, cit., 280.

⑯ Ibid.

⑰ *El malestar en la cultura*, cit., 3067.

la evolución cultural»^⑭. Es todo ello lo que acaba por provocar lo trágico en la cultura, de la que no nos podemos desembarazar y en la que, sin embargo, no nos podemos desenvolver.

Al arribar así, y por decirlo en lenguaje kantiano, a esa «insociable sociabilidad», Freud acaba por desconfiar de cualquier astucia de la razón que dialectizara el mal y lo negativo y nos sitúa en una antitética irresoluble. Es decir, Freud elige aquí, frente a Hegel o Marx, a Kant. No por ello renuncia a toda perspectiva hacia el futuro. Pero en todo caso, y por decirlo con Habermas, ha dado «a la dominación y a la ideología fundamentos demasiado profundos como para que pudiera prometer seguridad»^⑮. Es cierto que, según el propio Habermas, las reservas freudianas frente a la posibilidad de la liberación no «impiden la actividad crítico-revolucionaria, al contrario, tienen la ventaja de excluir la certeza totalitaria»^⑯. Al final de la obra, Freud hace una declaración que es un alegato frente a la Ilustración ingenua: «He procurado eludir el prejuicio entusiasta según el cual nuestra cultura sería lo más precioso que podríamos poseer o adquirir y su camino habría de conducirnos indefectiblemente a la cumbre de una insospechada perfección»^⑰. Y aunque, según hemos observado, no por ello se arrumba toda posibilidad de futuro, la esperanza ahí puesta en juego es radicalmente incierta.

De este modo, el hijo positivista de la Ilustración del estudio de 1927 se convierte ahora, sin por ello renunciar a la misma, en uno de sus principales críticos, en el pensador romántico que quiere hacernos ver las sombras que arroja, ella también, la luminaria del progreso. Significativamente, la apelación final de la obra invoca no a Logos sino a Eros. La mitología ^⑱, la lucha de los titanes Eros y Tánatos entre los que se desenvuelve el drama de nuestra existencia, complementa, si es que no alcanza la primacía, a la sobria y positivista razón científica, de la que él quiso siempre ser un defensor, sin lograr, pese a sus deliberados propósitos, mantenerse en el cuadro que la misma le ofrecía.

⑱ «La teoría de las pulsiones es, por decirlo así, nuestra mitología» (*Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, en OC, III, 3, 154). También en *Psicología de las masas y análisis del yo* se refirió al «padre primordial» como a una «mitología científica» (OC, III, 2604).

3

Y bien, hemos de preguntarnos, en estas condiciones, ¿qué sentido podríamos darle aún al término progreso?

Y, por lo que al pensamiento freudiano se refiere, si su insistencia en lo arcaico y lo idéntico no quiere ponerse al servicio del mantenimiento de la miseria imperante, sino, al contrario, posibilitar una liberación mejor fundada, ¿qué tipo de emancipación cabría aún —si es que alguna cupiera— dentro de unas coordenadas postfreudianas?

Excluida por Freud la esperanza religiosa, lo primero que habría que excluir con ella es la posibilidad de algún sustituto inmanente que ocupara su lugar. Para Freud, el ateísmo prometeico resulta tan pueril como la ilusión religiosa. En esto se separa de muchos otros casos del pensamiento contemporáneo que, de alguna forma, quieren compaginar las antiguas esperanzas con las nuevas creencias, sin que dicha componenda sea de ninguna manera factible, como la insistencia frankfortiana en las víctimas de la historia —a las que ninguna patria secular, por lograda que fuese, puede ya redimir—, ha vuelto a poner de manifiesto. Si nos apartamos, pues, de ese camino (lo cual no quiere decir que demos la cuestión por cancelada, sino que renunciamos ahora a tratarla) y nos concentramos en los que en nuestro mundo se abren, en ellos, según lo que hemos visto, no solamente quiebra, para Freud, la confianza en la llegada indefectible a algún final feliz, sino incluso



19 Sobre la relación de moral y filosofía de la historia en Bloch, cfr. J. A. Gimbernat, «La conciencia de la libertad. (La filosofía moral como filosofía de la historia en Ernst Bloch)», *Isegoría*, 4 (1991), 37-48.

20 E. Bloch, *Sujeto-Objeto*, Trad. de W. Roces, México, FCE, 1982 [ed. orig.: 1949, aumentada, 1962], 415.

21 L. Kolakowski, *El mito de la autoidentidad humana*, Trad. de J. Álvarez, Valencia, Teorema, 1976.

22 J. Muguerza, *Desde la perplejidad. (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, Madrid, FCE, 1990, 414-415.

23 A. Wellmer, «Modelos de libertad en el mundo moderno», en C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991, 104-135, cit., 135. Cf. asimismo, del propio Thiebaut, «La emancipación desvanecida», 198-218.

la posibilidad misma de que algún final pudiera resueltamente ser feliz. Es sobre esto sobre lo que él no ha querido dejar de insistir, con lo que parecería que toda posibilidad utópica queda arrumbada y, más allá de ello, tal vez el sentido mismo de la vida moral, pues para muchos que no se sitúan en el punto de vista de Kant, no es la moral la que funda la esperanza sino al contrario sería la esperanza la que otorgara su sentido a la moral.

E. Bloch defendió este punto de vista precisamente 20, pues aunque él renunciaba asimismo a la esperanza en la Trascendencia, no quería hacerlo sin embargo a toda forma de trascender, y por eso hablaba de un «trascender sin Trascendencia», que ofrecía sin embargo sentido al esfuerzo humano hacia lo mejor. Y aunque también el camino de su héroe rojo estaba jalonado de crespones negros, aunque su esperanza no quería ser seguridad, pensaba no obstante que el esfuerzo moral necesita una visión de esperanza, que es preciso echar en algún lugar una raya final, divisar tierra, pues «allí donde la intención carece de meta y la esperanza no puede echar el ancla, no tiene sentido abrigar intenciones morales y carece de base el concebir esperanzas humanas» 20.

Tanto en su historia del marxismo como en otras obras, Kolakowski ha argüido que el tipo de utopía del que Bloch es decantada expresión depende del mito de la autoidentidad humana 21. La objeción ha sido recogida entre nosotros por Javier Muguerza que ha señalado la dependencia de las que denomina utopías horizontales de una filosofía de la historia de corte escatológico en la que se nos acaba por asegurar un final feliz como culminación del desarrollo lineal de la historia. Frente a ese modelo, la utopía vertical «incidiría más bien en perpendicular sobre el proceso histórico, esto es, sobre tal o cual momento dado de éste, reactualizando en cada uno de esos instantes el contraste entre la realidad y el ideal –la tensión entre el ser y el deber ser– y fragmentando, así, el cumplimiento de la intención utópica, que no hay por qué pensar que alcance nunca definitivo cumplimiento» 22.

Algo similar ha apuntado Albrecht Wellmer al indicar que «este final de la utopía no sería el bloqueo de las energías utópicas, sería más bien su redirección, su transformación, su pluralización, porque ninguna vida humana, ninguna pasión humana, ningún amor humano parece concebible sin un horizonte utópico. Solamente la objetificación de este horizonte utópico de la vida humana en la concepción de un estado último de reconciliación es lo que podría ser llamado “metafísico”» 23.

Y bien, por lo que a Freud se refiere, parece que no le queda abierto sino un estrecho sendero. Al rechazar tanto la esperanza religiosa como la intramundantemente escatológica, sin plegarse por ello al sueño positivista, parecería que sólo un tipo de aliento emancipatorio como el que últimamente hemos esbozado podría ser legítimo dentro de las difíciles aristas que él dibuja. Claro que, aplicado a Freud, ese modelo volvería a abrir una serie de interrogantes, de los cuales quiero ahora, para terminar, apuntar al menos un par de ellos.

1º. En primer lugar estaría la cuestión del fundamento y los motivos que una acción emancipatoria tal podría encontrar. Esto nos pondría en conexión con la relación entre ética y psicoanálisis, que aquí sólo apuntamos, sin podernos detener siquiera en su planteamiento.

2º. En segundo lugar, y respecto al tema del progreso y la emancipación que ha dado lugar a estas reflexiones, nos encontramos con que si la creencia en la posibilidad de su realización choca con los argumentos que hemos estado esgrimiendo (por no referirnos a la facilidad con que esa creencia degenera en lo que podríamos llamar el «totalitarismo de la salvación», es decir, en una especie de regulación social por mandato que difícilmente se diferenciaría del simple autoritarismo), no es menos cierto que la crítica conservadora encierra asimismo el peligro de convertirse en la consagración del presente, en la utopía del *statu quo*, como la denominó R. Musil, y provoca el olvido de aquellas aspiraciones sin las cuales parece que una vida humana abdica de su dignidad, por

más que no sepamos a ciencia cierta por qué hemos de empeñarnos en tratar de mantenerla. De esta forma nos encontraríamos con una conclusión que, al decir de Kolakowski, en una reciente revisión del tema, «acaso se nos antoje algo trivial, aunque, al igual que tantas trivialidades, sea digna de reflexión». Afirma que el concepto de progreso, y sus ideales de libertad y fraternidad, son desastrosos como programa político pero indispensables como señales orientadoras. Los necesitamos –por volver a emplear expresiones kantianas– como ideas regulativas, más que constitutivas. De todos modos, no quiere dejar de reconocer que estas dos caras complementarias («una creencia en un movimiento perpetuo, cargado de luchas y contradicciones, hacia una meta, y la convicción de que la meta no podría ser alcanzada»), «son ciertamente reconciliables en términos filosóficos. Es improbable, sin embargo, que la humanidad en conjunto pudiera nunca ser convertida a la filosofía kantiana. Seguramente, entonces, los dos tipos de mentalidad –la escéptica y la utópica– sobrevivirían separadamente, en inevitable conflicto. Y necesitamos su precaria coexistencia»²⁴.

Y es que tal vez la tarea del pensamiento sea más la de tratar de hacer convivir tendencias tan necesarias al hombre como de trabajosa, si es que no imposible armonización, que la de resolverse unilateralmente por cualquiera de ellas. Pues, como ya señalara Pascal, el yerro no suele estribar tanto en seguir una falsedad, cuanto en, al seguir una verdad, no hacerlo también con otra distinta, cuando no opuesta. Quizá uno de los mayores méritos de Freud, en este sentido, haya sido su capacidad para poner de manifiesto los múltiples perfiles de un problema, en vez de encerrarse en un sólo lado de la cuestión. Decantación ésta que proporcionaría al espíritu humano quizá una necesaria tranquilidad, pero al enorme costo de simplificar el pensamiento. Pues probablemente una de las tareas del mismo consista en tratar de encontrar un hilo de sencillez que sepa, sin embargo, dar cuenta de la complejidad de las situaciones en las que nos vemos envueltos. Mientras que el tratamiento simplista de las cuestiones, en realidad, acaba siempre por complicarlas.

Si, en conclusión, queremos aplicar estas últimas reflexiones al propio Freud que nos ha servido de hilo conductor a través de las mismas, creo que no nos equivocaremos al pensar que los aspectos más optimistas de su pensamiento le vienen de su ilustrada confianza en el progreso de las ciencias, de su talante positivista y científicista al que nunca renunció. Pero, como tuvimos ocasión de observar, él mismo se encargó en reseñar los desencantos y decepciones que esos progresos por sí solos comportaban, dejando aflorar otro aspecto de su personalidad, más poético o romántico. Probablemente en ningún otro lugar se expresa éste mejor que en ese duelo que él veía desarrollarse en el escenario de la cultura, presidido por los titanes Eros y Tánatos, la Vida y la Muerte.

Para muchos, esa apertura de Freud a la filosofía y a la mitología, esa tensión nunca resuelta entre científicismo y poesía, entre positivismo y romanticismo, es el lado más endeble de su producción. Es claro por lo dicho que, a mi modo de ver, es esa pugna, en cambio, la que presta a Freud, desde un punto de vista filosófico, su mayor grandeza y su talante peculiar ²⁵.

Ilustrado crítico, hijo de la Ilustración en muchos de sus temas y orientaciones, él es sin embargo una de las figuras fundamentales en las que esa Ilustración hace crisis. De ahí que haya podido señalársele como uno de los padres de la, hasta hace poco al menos, tan traída y llevada postmodernidad. Pero también se podría decir que, aunque retomados a otro nivel, en él vuel-

²⁴ L. Kolakowski, *La modernidad siempre a prueba*, trad. de J. Almela, México, Vuelta, 1990, 206-207.

²⁵ Ese interés filosófico ha sido señalado en diversas ocasiones. Desde la perspectiva de la Teoría Crítica ya nos hemos referido a la posición adoptada por Adorno, Marcuse o Habermas. Desde el campo de la hermenéutica, P. Ricoeur advirtió en su día que si, en principio, Freud puede aparecer como un representante de la hermenéutica de la sospecha, junto a Marx y Nietzsche, «al final, resultará el testigo privilegiado del combate total, ya que todas las oposiciones vendrán a confluir en él» (*Freud, Una interpretación de la cultura*, trad. de A. Suárez, Madrid, Siglo XXI, 1970, 56). Entre nosotros, F. Savater le calificó como el mayor de nuestros clásicos en su artículo «Un trono en el desierto», que conmemoraba el cincuenta aniversario de la muerte de Freud (*El País*, 24 de septiembre de 1989, aunque ese comentario se encuentra, por un problema de erratas, en la edición del día 25).



Jiří Kroha Mesa, 1926

ven a tomar cuerpo algunos de los conflictos básicos que estuvieron presentes en los esfuerzos capitales de la Ilustración. En ese sentido podríamos considerarle entonces –lo que tal vez fuera más justo para con él y también para nosotros mismos– no como padre de ningún movimiento ideológico sino tan sólo como un jalón –aunque, eso sí, eminente– de ese proceso, difícil e inconcluso, que sigue nuestra Modernidad. Una modernidad ilustrada que es la que, a fin de cuentas, el propio Freud quiere proseguir, aunque para ello se vea obligado a llevar su crítica por carriles ajenos a un pensamiento moderno, del que, pese a todo, no quiere abdicar, sino, en todo caso, dotarle de nuevas vías y plantear nuevos límites, en un trabajo ilustrado sobre la Ilustración misma.

En todo caso, si, para finalizar, quisiéramos efectuar un muy breve balance de la influencia de Freud en la filosofía del siglo XX, no sólo a través del desarrollo de alguno de sus ejes vertebrales, como he procurado apuntar, sino a través de las grandes corrientes de pensamiento que nuestro siglo ha conocido, podríamos decir que, donde menor influencia ha ejercido, ha sido en la filosofía analítica, aunque algún estudio hay al respecto ²⁶ y su cabeza de fila (un cabeza de fila que desborda ampliamente el marco en el que se le suele encuadrar), Ludwig Wittgenstein se ocupó ocasionalmente de la cuestión ²⁷. En cambio, en los otros dos grandes paradigmas su influencia ha sido muy notable. Así es en el caso del marxismo, al menos en aquellos marxismos más críticos y abiertos, como el que representan Ernst Bloch o, en su conjunto, la Escuela de Frankfurt y, dentro de ella, no sólo en los autores más habituales al respecto (piénsese en Fromm o en Marcuse), sino asimismo en Adorno y Horkheimer, cuya *Dialéctica de la Ilustración* (un libro de gran repercusión y escasos lectores) no se entiende sin las premisas del psicoanálisis, una y otra vez utilizadas en los desarrollos de la obra. Y esa influencia se prolonga en la segunda generación, la representada, sobre todo, por J. Habermas, pero también por otros autores como A. Wellmer. En cuanto a la línea fenomenológico-existencialista y su transformación hermenéutica, baste pensar en la obra de Paul Ricoeur para calibrar la importancia de ese influjo. Si a ello se agrega que muchos han querido hacer de Freud uno de los padres de la postmodernidad (cosa, según veíamos, discutible y que, en cualquier caso, requiere importantes precisiones), podemos hacernos una idea del inmenso legado que Freud ha dejado a la posteridad, a la que le ha dado a digerir y a rumiar un gran bocado. Son algunas migajas de ese suculento festín, las que yo he querido traer a colación en estas reflexiones.

²⁶ Cf. John Wisdom, «Filosofía, metafísica y psicoanálisis», en J. Muguerza (comp.), *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza, 2ª ed., 1986, 420-454.

²⁷ L. Wittgenstein, *Estética, psicoanálisis y religión*, trad. de E. Rabossi, Buenos Aires, Sudamericana, 1976.



Sigmar Polke
El látigo de Polke, 1968

