

# LA INFLUENCIA DEL ROMANTICISMO FILOSÓFICO ALEMÁN EN LA OBRA DE SIGMUND FREUD

# **UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA**

Estudios con reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial del 3 de abril de 1981



## **“LA INFLUENCIA DEL ROMANTICISMO FILOSÓFICO ALEMÁN EN LA OBRA DE SIGMUND FREUD”**

### **TESIS**

Que para obtener el grado de

**MAESTRA EN FILOSOFÍA.**

Presenta

**JENNY LEVINE GOLDNER**

**Director: Dr. Francisco Castro Merrifield**

**Lectores: Dra. Gloria Ma. Elena Bravo Cenicerros;**

**Dr. Luis Guerrero Martínez**

México, D.F.

2014.

# ÍNDICE

Introducción.....	4
1. El psicoanálisis, una amalgama de pensamiento.....	11
1.1. Freud: ¿heredero del romanticismo alemán?.....	13
1.2. El problema de la época.....	19
2. Freud y la ciencia.....	31
3. Freud, heredero de <i>un</i> romanticismo filosófico alemán.....	59
3.1. Descontento con la Ilustración.....	60
3.2. El retorno al inconsciente.....	73
3.3. Expresivismo y cura.....	99
Conclusión.....	110
Bibliografía.....	116

“Hora es ya de no temblar frente a ese antro tenebroso  
en donde la fantasía se condena sus propios tormentos;  
de lanzarse hacia aquel pasaje,  
alrededor de cuya estrecha boca vomita llamas todo el infierno;  
de revolverse a dar este paso con faz serena,  
aun a riesgo de hundirse en la nada.”

J.W. Goethe  
*Fausto*

## INTRODUCCIÓN

El psicoanálisis considerado tanto teoría como práctica clínica, y la filosofía como pensamiento crítico, son dos tierras que ya muchos autores han tratado de unir mediante puentes. Freud ha dejado una huella profunda que no debe ser dejada de lado. Pero, ¿puede aportarnos algo más su pensamiento? Después de todas las lecturas y re-lecturas que se han hecho, ¿podrá haber algo todavía? En el presente texto trataremos de elaborar otra lectura, tomaremos el texto de Freud y lo abordaremos como una herencia. Freud, entonces, se convierte en heredero de una tradición filosófica que se encuentra en sus propias ideas; una tradición, pues, que con su espíritu reinaba en el pensamiento de la época del médico. No solamente lo abordaremos, entonces, como el inventor del psicoanálisis, sino será leído como heredero de una tradición específica. Una herencia que pasó a sus manos sin mucha advertencia y que le indicó el camino que debería de seguir, una herencia que marcó al psicoanálisis y que debemos de traer al frente para comprender con profundidad la tarea freudiana.

Según Derrida, en toda herencia hay una aporía, puesto que a pesar de no poder recibir lo que se hereda, aun así la herencia existe. En el caso de Freud, vemos que ha sido heredero de la tradición de la que estamos hablando; sin embargo, es una herencia que él mismo no pudo recibir: una herencia que queda reflejada sólo en sus textos.

Entonces, ¿cómo leer a Freud? ¿Se puede leer desde una perspectiva filosófica? ¿Cómo leerlo a más de cien años? Aquí presentaremos una lectura distinta a las que se han elaborado. Desplegaremos a un Freud como heredero del Romanticismo alemán. Sabemos que Freud siempre tomó una posición ambivalente

ante la filosofía, “no sabía bien *qué hacer*”<sup>1</sup>. En sus textos sostuvo habitualmente una postura negativa hacia dicho pensamiento, pero en sus cartas muestra algo distinto. Primeramente, hay que destacar el psicoanalista estudió con Franz Brentano, con quien adquirió algunas nociones de filosofía. Pero hay una frase que hallamos en una carta dirigida a Martha Bernays, su esposa, del 16 de agosto de 1882: “La filosofía, que yo siempre imaginé como una finalidad y un refugio para mi vejez, me atrae cada día más.”<sup>2</sup> Ante su silencio y su incapacidad para *tomar la palabra filosófica*, nos queda invitar al texto freudiano a la apertura para leerlo de otra forma.

Freud fue un científico que buscaba construir una ciencia que respondiera a ciertas problemáticas de su época, temas que no eran del todo claros y no tenían una respuesta concreta. Desde sus primeros escritos, Freud, rodeado por neurólogos, ya empezaba a buscar causas psicológicas para los síntomas presentados en sus pacientes, pero fue hasta 1880, con el caso de Bertha Pappenheim —inmortalizada por Breuer con el seudónimo de “Anna O.”—, que empezaron los gérmenes del psicoanálisis.

Por medio del estudio de la histeria, Freud vislumbró que había algo que la ciencia había dejado de lado todo este tiempo: el inconsciente. Los sueños formaron parte de su amplio estudio, así como su relación con la infancia y, más tarde, la cultura, los equívocos del día a día, y las fuerzas pulsionales que trastornan a los hombres. Al hacer este viraje —del estudio de un cuerpo médico a un cuerpo psíquico—, encontramos que el vienés tenía ideas similares a la tradición filosófica del movimiento romántico, en especial el desarrollado en Alemania, y que muchos de sus pensamientos recogen perspectivas acerca del mundo y del ser humano que estos poetas y filósofos habían germinado. Llevando a cabo una detallada lectura de los textos del psicoanalista, hemos reconocido ciertos rastros de un pensamiento romántico que le antecedió. Un pensamiento que quizá llevó a Freud a caminar por otros rumbos, por penetrar en otros saberes que la ciencia no había tomado en

---

<sup>1</sup> Assoun, P.L., *Freud. La filosofía y los filósofos*. Tr. Alberto Luis Bixio Buenos Aires: Paidós, 1982, p.12.

<sup>2</sup> Freud, citado por Assoun, P.L., *op. cit.*, p. 19.

cuenta hasta entonces. Desde sus primeros escritos ya podemos atisbar una *sospecha*<sup>3</sup> hacia las facultades de la conciencia, podemos encontrar que para el psicoanalista todo aquello inconsciente había sido puesto de lado y tildado de “escoria de fenómenos”, puesto que no podía ser medido, verificado o cuantificado. Los síntomas como los que presentaba Anna O. eran aborrecidos por la ciencia, puesto que no se encontraba ninguna causa orgánica que pudiera explicarlos. Pero el psicoanalista dio un paso hacia atrás, en el sentido en que retomó un pensamiento que oscurecía a la Ilustración. Un pensamiento que había sido olvidado por las teorías psicológicas que habían dado a la conciencia la entronización de la razón. Freud sospechó de todo esto y retomó, sin mucha advertencia, los cuestionamientos románticos que se habían asentado poco antes. Así, un psicoanalista heredero del Romanticismo nos muestra una doctrina que no confía en lo que dice la conciencia y que rescata que hay algo más, algo profundo, oscuro, velado y poderoso que atormenta a las personas neuróticas, que conduce la vida e influye en toda relación que tenemos con el mundo y con nosotros mismos.

A pesar de lo anterior, no podremos ignorar que Freud siempre estuvo en aras de los intereses de la ciencia. Pero ¿qué ciencia podía hacer Freud a partir de su paradigma del inconsciente? ¿Qué ciencia sustentaría que existen procesos inconscientes que determinan nuestra vida consciente? ¿Qué ciencia sería ésta si declara que la *via regia* al inconsciente es a través de los sueños? ¿Qué ciencia se propone curar a través de la palabra síntomas que son producto de traumas infantiles no elaborados? ¿Qué ciencia apoyaría la existencia de “pulsiones” y un deseo infantil inconsciente, de amor a las figuras primarias y sexual? A partir de estos cuestionamientos, podríamos retomar la pregunta: ¿Es el psicoanálisis una ciencia? Si en efecto seguimos la palabra de Freud, pero la leemos con una distancia histórica, podemos decir lo siguiente: Freud buscaba crear una ciencia exacta para que sus teorías no fueran desvalorizadas y categorizadas de misticismo o religión, y este edificio teórico que construyó no corresponde a la ciencia exacta como la conocemos, sino que podríamos calificarla de “ciencia romántica”. Una ciencia que busca traer de vuelta preguntas que ya persistían en un periodo que le antecede al

---

<sup>3</sup> Véase Ricoeur, P. *Freud: una interpretación de la cultura*. Tr. Armando Suárez, México: Siglo XXI, 2004.

autor; preguntas que retornan al sujeto y no al mundo físico. Una ciencia que sospecha de la ciencia misma, que duda de la conciencia y que se enfoca en “procesos inconscientes”. Encontramos una queja similar a la que llevaron a cabo los románticos alemanes poco antes de Freud. Tanto los románticos como Freud buscan métodos distintos de acercamiento al interior del hombre. Asimismo, ambos presentan una queja. En el caso del psicoanálisis encontramos una queja que se refleja en una de las piedras angulares de este edificio teórico: la esencia de lo psíquico no está en la conciencia. Los síntomas que presentan los “enfermos” son ocasionados por traumas infantiles no han logrado ser simbolizados y para lograr una “cura”, habrá que llevar a cabo un viaje por el océano del inconsciente. En el caso de los románticos alemanes, podemos leer cuestiones similares, aunque claro que no del todo idénticas a las del psicoanalista: aquellos propondrán un viraje al interior del hombre, ahí en donde residen las emociones, esperando a ser expresadas. Asimismo, los sueños y la infancia como el paraíso perdido, serán ideas que encontraremos en algunos románticos. Para estos poetas y filósofos, los métodos de conocimiento de la Ilustración había dejado de lado al hombre mismo para enfocarse en el mundo físico, y la resistencia que promueven irá dirigida a rescatar esta interioridad porque es ahí en donde se encuentra la esencia del sujeto y la verdadera libertad.

Habría que hacer una ciencia que tomara en cuenta “las exigencias del espíritu y las necesidades del alma humana”, supuestos que se muestran oscuros, incontrolables e inmedibles para el método moderno; un sistema que no ignore la vida psíquica, un método particular para el tratamiento de las neurosis. Pero si Freud se desliga e incluso se opone a la ciencia de su época insistiendo en desarrollar una “ciencia natural”, ¿a qué dirección se dirige? Si partimos de lo ya dicho y de algunas declaraciones hechas por pensadores como Thomas Mann, Paul-Laurent Assoun, Albert Béguin, Jean Allouch, Paul Morand, Roberto Castro y Luis Eduardo Prado de Oliveira, quienes ubican cierta influencia del pensamiento romántico en la obra del psicoanalista, podemos decir lo siguiente: Freud es un autor romántico que está inconforme con el pensamiento moderno, es un romántico “revolucionario”, como lo llama Mann; es autor de una teoría que debe mucho al romanticismo, con palabras

de Béguin; que está influenciado en gran medida por la filosofía, como lo anuncia Assoun en sus textos, y que no puede dejar atrás el pensamiento romántico de su época, como bien podemos leer en Allouch y Roberto Castro, así como en los escritos del mismo Freud al citar a autores como Goethe, Schelling, Dostoievski, Jensen, Heine, Schiller, Jean Paul, Kleist, Schnitzler, entre otros.

Teniendo esto en cuenta, trataremos de sostener en el primer capítulo que el psicoanálisis es una doctrina que se compone de fragmentos de otros pensamientos y abordaremos al psicoanálisis como una *amalgama de pensamiento*<sup>4</sup>. Así, la teoría psicoanalítica se compondría de cuestiones que se encuentran en la ciencia misma, pero también en el estudio de la literatura, la mitología, y, dentro de éstas, del romanticismo alemán. Pero si queremos sostener que el psicoanálisis es una *amalgama de pensamiento*, en donde todos éstos se sostienen de igual modo para dar lugar a esta amalgama, se tendría que sostener que esta doctrina incluye y sostiene, con la misma fuerza, los aspectos románticos y científicos, mismos que a primera vista parecen ser contradictorios. Nos cuestionaremos, entonces, si estos dos son mutuamente excluyentes o no, o de qué forma influyen en la construcción de su pensamiento. Discutiremos en el segundo capítulo los factores científicos que se encuentran dentro del mismo Freud y trataremos de sostener que el psicoanálisis, como amalgama, funcionaría como una *ciencia romántica*, en donde los aspectos científicos y románticos convergen.

Hacia el tercer capítulo, se ilustrarán los factores románticos filosóficos que se encuentran en el psicoanálisis de Freud, cómo influyen en su pensamiento, cómo se relacionan o cómo se distancian. A partir de una lectura del Romanticismo alemán, encontramos que hay tres características que están presentes a lo largo de este movimiento filosófico-literario: i) la primera girará alrededor de un descontento generalizado con la época en la que viven. Habrá fuertes sentimientos de añoranza, melancolía y rechazo del mundo. En este sentido, abordaremos la forma en la que Freud presenta su visión del mundo y cómo interactúa con el sujeto. ii) Debido a que los románticos sienten un fuerte descontento y rechazo al mundo, serán llevados a

---

<sup>4</sup> Posteriormente abordaremos la idea de *amalgama de pensamiento* como un concepto que nos puede ayudar a definir al psicoanálisis freudiano. Será visto como una teoría que tiene la originalidad de tomar conceptos e ideas de distintas áreas del pensamiento, y que tiene como resultado *otra cosa*.

resaltar a la naturaleza y su cara oscura, el inconsciente y la infancia, así como la mitología griega. En este segundo punto, elaboraremos la lectura freudiana acerca de estas cuestiones. iii) Finalmente, la tercera característica del Romanticismo se enfocará en la expresión de las pasiones y los sentimientos que surgen con el retorno a la interioridad. Aquí, pondremos en diálogo al psicoanálisis y su cura por la palabra con el expresivismo de Herder y Hamann y las teorías del lenguaje de Humboldt.

A lo largo del texto tomaremos en cuenta el pensamiento de románticos como Novalis, Schiller, Schelling, Hölderlin, Goethe, entre otros, para componer al romanticismo como un movimiento, un cúmulo de pensamientos revolucionarios. Tenemos que tener en claro que no todos los autores de esta época hablan de las mismas cosas y en la misma línea, y por ello, hemos decidido tomar al Romanticismo en Alemania como un grupo de ideas que pueden ser divididas en las tres secciones que ya mencionamos. Cabe señalar, de igual modo, que esta es *una* visión del romanticismo y podría haber otras lecturas. Este es *un Romanticismo* que explora al sujeto desde cierta perspectiva, así como el psicoanálisis freudiano que rescataremos será también sólo una lectura de él.

Podemos leer en Freud restos de un pensamiento romántico, retoños de *un* Romanticismo que lanzó el diagnóstico de la época: el hombre se encuentra fragmentado, dividido y roto. El hombre está inmerso en una sociedad que no complace sus deseos, que, de hecho, le están prohibidos y por lo tanto siempre estará insatisfecho. El hombre permanece en conflicto constante entre esos “caprichos” y la ley del Estado, entre su naturaleza y la razón que se le ha impuesto.

El diagnóstico que emiten los románticos no se aleja del que Freud postula. El hombre se encuentra en un problema porque la modernidad ha tratado de ocultar y ha desvalorizado la verdadera esencia del sujeto: aquella que no se encuentra en la conciencia. A partir de ello, el hombre permanece en un estado de insatisfacción y fragmentación. Jean Paul piensa que si el entorno no es suficiente, o de hecho es violento para el hombre, hay que llevar a cabo un retorno a los sueños, un momento en donde la razón no está presente y en donde se encuentra la verdadera naturaleza del sujeto. Jean Paul amó al sueño porque lo “transportaba a las regiones de la

infancia; el retorno a la ingenuidad estupefacta de la primera edad fue siempre su respuesta a las ansiedades del hombre maduro”.<sup>5</sup>

La visión que se desprende de un psicoanálisis constituido como una amalgama en el que interactúa un fuerte romanticismo, tiene una profunda repercusión en la visión acerca del sujeto. Freud, al sospechar de la conciencia y de la tiranía de la razón —al igual que los románticos—, emprende el viaje a exponer a un sujeto que ya no esté determinado por lo que *piensa*, ni por el conocimiento del contenido de su conciencia, sino que será un sujeto que estará determinado por la raíz más profunda de su alma: el inconsciente. Un sujeto, pues, ya no de la conciencia, sino del inconsciente, movido por infiernos interiores a los que habrá que descender.

Al entrelazar romanticismo y psicoanálisis, se desprende la exaltación de la subjetividad, de los abismos interiores y de la expresión del *pathos* que se encuentra sumergido en ellos. Se rescata a un psicoanálisis que por su método se encuentra cercano a la ciencia, pero con un diálogo constante con el Romanticismo alemán.

Desde una visión freudiana, los románticos representarán precisamente al sujeto neurótico moderno, aquel en donde la melancolía, la tragedia y la vida interior sacuden y ponen en conflicto constante, un sujeto que es aquejado por síntomas neuróticos al igual que Hamlet. Un sujeto que Freud querrá curar, pero no por medio de un método ilustrado de normalización y “anonimización”, sino por un método Romántico.

Freud, como heredero del Romanticismo alemán, trae a la luz una forma de adentrarnos en el inconsciente y de rescatar lo más recóndito y oscuro de la subjetividad, para historizarlo, reelaborarlo y tratar de conseguir una cura que se aleja de la Ilustración, una cura interior que pasa por el cuerpo y sus afectos.

En este texto podemos ver un Freud más cercano a una filosofía de tradición romántica, en donde se descubre a un sujeto dividido, arrebatado por pulsiones, arrastrado hacia su propia infancia; un sujeto que podemos incluso caracterizar de contemporáneo.

---

<sup>5</sup> Béguin, A. *El alma romántica y el sueño*. Tr. Mario Monteforte Alatorre, México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 240.

## I. EL PSICOANÁLISIS, UNA AMALGAMA DE PENSAMIENTO

Tratar de delimitar al psicoanálisis es un tema ya varias veces discutido. Probablemente, desde que Freud empezaba con sus primeros escritos, él mismo se preguntaba qué era exactamente lo que estaba haciendo. Dentro del pensamiento contemporáneo se ha batallado para colocar a esta doctrina dentro de un concepto que pueda explicarlo. Se ha debatido en cuanto a sus características hermenéuticas, científicas, o su relación con la literatura. Este es un campo del que debemos ocuparnos, no para encerrar al psicoanálisis dentro de un concepto que incluso a veces no dice nada, sino para mostrar las huellas que este pensamiento ha dejado, dilucidar hacia dónde se dirige, qué importancia puede tener en la cultura contemporánea, y también para esclarecer la posición que un analista tomará en relación a un sujeto en análisis. La posición de un analista, dependerá, entre otras cosas, de la forma en que éste se relaciona con la ciencia y de la forma en que vincula su teoría psicoanalítica con la ciencia y con el pensamiento filosófico.

En todo caso, deberíamos preguntarnos, qué tipo de ciencia o hermenéutica es, o si es un enorme edificio teórico que no tiene ningún fundamento en realidad, o si es una práctica clínica. Se ha visto al psicoanálisis como una ciencia natural y esto se ha criticado con fuerza; se ha visto también como una hermenéutica o como un cúmulo de conceptos teóricos vacíos que no tienen vigencia en la actualidad, y esto también se ha criticado. Entonces, si declaramos que no es exactamente ni una ciencia natural ni una hermenéutica, ¿qué es? ¿Por qué es tan importante decir qué es? Y si afirmamos que es una, ¿se elimina la otra? ¿Cómo tomar el comentario de Freud cuando dice que el psicoanálisis es *otra cosa*? ¿qué es esa *otra cosa*?

Es una “cosa” que tiene algo de ciencia natural, algo de hermenéutica, algo de literatura, algo de poesía. El psicoanálisis es una *amalgama de pensamiento*. Pero veamos esto como una revoltura sin sentido que Freud llevó a cabo, tomando un poco de cada cosa. En primer lugar, hagamos hincapié sobre su significado. La palabra amalgama, según el Diccionario de la Real Academia Española, se refiere a una “unión o mezcla de cosas de naturaleza contraria o distinta”. Tomemos esto en cuenta cuando avancemos sobre el tema. Una unión, pues, de pensamientos de naturaleza diversa que forman una armonía particular y sólo mediante esta unión el psicoanálisis puede tener lugar.

Juan Birch Auping en su texto *Una revisión de la teoría psicoanalítica a la luz de la ciencia moderna* escribe, junto con Patricia Kitcher, que “Freud pretendía fundamentar el psicoanálisis en una metapsicología interdisciplinaria”<sup>6</sup>. Según esta lectura, la teoría del psicoanalista está comprendida por muchas otras disciplinas: por un lado, historia y antropología, literatura, mitos, y casos clínicos de pacientes; por otro lado, la psicología evolutiva, neurofisiología, la biología y la etiología.

Asimismo, Makari, historiador del movimiento psicoanalítico y psicoanalista, escribe:

Como han demostrado un gran número de historiadores, muchos aspectos del pensamiento de Freud se inspiraron en ideas postuladas por otros en medicina, política, teología, literatura, filosofía y ciencia, desde los antiguos hasta sus contemporáneos.<sup>7</sup>

Siguiendo la idea de Makari y la de Birch, el psicoanálisis es una amalgama que se compone por varios aspectos que parecen contradictorios de momento, pero que sólo uniéndolos tienen como resultado esta “cosa” *freudiana*. Por un lado, tenemos una ciencia natural, en la que podemos encontrar tendencias darwinistas, aspectos de la física y la química, así como de la medicina y la neurología. Por otro

---

<sup>6</sup> Birch Auping, J. *Una revisión de la teoría psicoanalítica a la luz de la ciencia moderna*. México: Plaza y Valdés, 2000, p. 109

<sup>7</sup> Makari, G. *Revolución en mente. La creación del psicoanálisis*. Tr. Daniela Morávito, España: Sexto piso, 2012, p. 13.

lado, el psicoanálisis está constituido por aspectos literarios, como mitos, poesía, cuentos, chistes. Así, continúa Makari diciendo:

Si Sigmund Freud realmente derivó el psicoanálisis de Aristóteles, Sófocles y la Biblia, así como de Shakespeare, Wordsworth, Goethe y Nietzsche, sin mencionar a Johann Herbart, Ernst Brücke y Pierre Janet (por nombrar sólo algunos), parece justo concluir que esta extraña amalgama fue sólo suya.<sup>8</sup>

Una amalgama, pues, de la cual surge un cuerpo de ideas que se entretajan, un cuerpo de ideas que no puede ser caracterizado mediante una sola disciplina.

En este texto analizaremos una parte de esta amalgama: la literaria-mítica-poética que se encuentra bajo la influencia del romanticismo alemán. Trataremos de sostener, entonces, que este movimiento filosófico-literario puede ser encontrado en la teoría freudiana. Asimismo, discutiremos los aspectos científicos en Freud y argumentaremos que, de hecho, los aspectos científicos y los románticos pueden ser ambos sostenidos en la misma teoría.

### **1.1. Freud: ¿heredero del romanticismo alemán?**

La frontera entre el psicoanálisis y la filosofía se desdibuja al sumergirnos en el estudio del pensamiento romántico alemán y su influencia en la obra de Sigmund Freud. Hay algunos textos en mi conocimiento que señalan la existencia de una relación entre éstas; sin embargo, ninguno de ellos desarrolla el tema con puntualidad. En el siguiente escrito desplegaré y discutiré aquella correspondencia, así como la importancia que tiene el Romanticismo alemán en la obra de Freud.

El problema de rastrear un Romanticismo alemán en los textos de Freud se expone cuando (aparentemente) él mismo no nos da de forma explícita las herramientas necesarias para llevar a cabo esta indagación. Sin embargo, su alto interés en la literatura y las conexiones que realiza con sus trabajos nos han ayudado a atisbar la relación que aquí proponemos.

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 14.

Por ejemplo, en 1927, la ciudad de Francfort crea el “Premio Goethe”, con el que anualmente es reconocida una personalidad destacada por su obra, y cuya influencia creadora sea digna del homenaje tributado a la memoria de Goethe. En 1930, Freud fue elegido para recibir este premio y en una carta fechada el 26 de julio de 1930, Alfons Paquet —conocido hombre de letras, secretario del Consejo de Administración de este fondo y uno de los que propuso al psicoanalista como ganador del premio— escribe:

El Consejo de Administración del Fondo, al discernirle a usted el premio, estimado profesor, desea expresar la alta estima que le merecen las revolucionarias consecuencias de las nuevas formas de investigación creadas por usted sobre las fuerzas plasmadoras de nuestro tiempo. Con el método estricto de la ciencia natural, y al mismo tiempo en una osada interpretación de los símiles acuñados por los poetas, su labor investigadora ha abierto una vía de acceso hacia las fuerzas pulsionales del alma, creando así la posibilidad de comprender en su raíz la génesis y arquitectura de muchas formas culturales y de curar enfermedades para las que el arte médico no poseía hasta entonces las claves. Pero su psicología no sólo ha estimulado y enriquecido a la ciencia médica, sino también a las representaciones de artistas y pastores de alma, historiadores y educadores.<sup>9</sup>

Freud no pudo asistir a la celebración por cuestiones de salud, pero escribió un pequeño texto que leyó su hija Anna, en el que se cuestiona cuál hubiera sido la mirada de Goethe ante su psicoanálisis. A lo que él mismo se responde: “Yo pienso que Goethe no habría desautorizado al psicoanálisis de manera tan inamistosa como tantos de nuestros contemporáneos”. A Goethe —continúa Freud— “le resultaba familiar la incomparable intensidad de los primeros lazos afectivos de la criatura humana. En la ‘Dedicatoria’ de su poema, *Fausto* la celebró con palabras que nosotros, los analistas, podríamos repetir para cada análisis:

‘De nuevo aparecéis, formas flotantes,  
como ya antaño ante mis turbios ojos.  
¿Debo intentar ahora reteneros?

. . . . .

y cual vieja leyenda casi extinta

---

<sup>9</sup> Freud, S., “Premio Goethe” (1930) en *Obras completas*, T. XXI, Tr. José L. Echeverry. Buenos Aires: Amorrortu p. 206. A partir de aquí todas las obras citadas de Freud serán de esta misma edición.

la amistad vuelve y el amor primero”<sup>10</sup>.

También Freud retoma dos textos de Goethe, poema *Ifigenia y Campaña de Francia* en donde presenta una técnica que tiene “notables puntos de contacto con la técnica de nuestro psicoanálisis”. Goethe muestra “el conmovedor ejemplo de una expiación”, de una “liberación del alma sufriente de la presión de la culpa”, en la cual el personaje hace una catarsis “mediante un apasionado estallido de sentimientos bajo el benéfico influjo de una simpatía amorosa”. Más adelante, a propósito de otro texto, escribe que “a caso sea algo más que una casual coincidencia que en *Las afinidades electivas* aplicase a la vida amorosa una idea tomada del círculo de representaciones de la química, vínculo éste que atestigua el nombre mismo del psicoanálisis”.<sup>11</sup>

Por otro lado encontramos que Schiller también era una figura importante para Freud:

Los conocedores de la bibliografía psicoanalítica recordarán en este punto aquel hermoso pasaje de correspondencia de Schiller con Körner (de 1788) donde el gran poeta y pensador recomendaba, a quien quisiera ser productivo, el respeto por la ocurrencia libre.<sup>12</sup>

Freud decide exponer una enorme cita de Schiller en donde el poeta-filósofo explica a su amigo que su falta de producción artística se debe a que el entendimiento se está sobreponiendo a su imaginación, por lo que tiene que “retirar la guardia de las puertas del entendimiento”: “Y en una mente creadora, me parece, el entendimiento ha retirado su guardia de las puertas; así las ideas se precipitan por ellas *pêle-mêle* [en desorden], y entonces —sólo entonces— puede aquel dominar con la vista el gran cúmulo y moderarlo”<sup>13</sup>. También, una línea de extremo importante para el proyecto freudiano es acerca de Schiller y versa así: “En el completo desconcierto de los comienzos, me sirvió como primer punto de apoyo el dicho de Schiller, el filósofo poeta: ‘hambre y amor’ mantienen cohesionada la fábrica del

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>12</sup> Freud, S., “Para la prehistoria de la técnica analítica” (1920) en *Obras completas*, T. XVIII, p. 258.

<sup>13</sup> Freud, S., “La interpretación de los sueños” (1900 [1899]) en *Obras completas* T. IV, p. 124.

mundo"<sup>14</sup>. Cuando el psicoanalista iniciaba sus estudios y empezaba a exponer sus avances, los médicos de aquel tiempo negaron la cientificidad de sus investigaciones y Freud se vio "expulsado" del círculo médico. Invasado por una gran soledad y perdido, como él bien refiere, Schiller fue quien guió su teoría.

Freud expuso un cierto parecido en el psicoanálisis con las ideas literarias de Goethe y Schiller; no obstante, esto no nos puede llevar a la conclusión de que las ideas del Romanticismo son grandes influencias en Freud, pero hay mucho más del romanticismo y del psicoanálisis. El médico era muy cercano a los textos de Goethe y eso podemos verlo con mucha claridad a lo largo de su obra, en donde continuamente lo cita con el objetivo de presentar ejemplos, pero no solamente eso. Según cuenta el propio Freud en su "Presentación autobiográfica": "la lectura en una conferencia popular (por el profesor Carl Brühl) del hermoso ensayo de Goethe "Die Natur", que escuché poco antes de mi examen final de bachillerato, me decidió a inscribirme en medicina"<sup>15</sup>. El ensayo *Fragment über die Natur* también figura en uno de los sueños relatados por Freud en *Die Traumdeutung* (1900 [1899]), cuando se refiere a él ya sea como "el bien conocido ensayo de Goethe "Naturaleza"" (1900: 644) o como "aquel hermoso ensayo de Goethe" (645). Actualmente se sabe que dicha convicción es un malentendido, ya que el texto original es en realidad de Georg Christoph Tobler.

Un *lapsus* de Freud conveniente para nuestro estudio, en donde podemos observar esta herencia rechazada de la que hablábamos en un principio. Freud, de una u otra manera, es heredero de Goethe y de la tradición que este último trae, y lo vemos en este equívoco.

Falta mucho por recorrer, pero estas interesantes notas acerca del psicoanalista y los poetas-filósofos nos da una idea del camino que habrá que seguir y las retomaremos más adelante.

Ahora bien, dejando lo escrito por Freud de lado por el momento, quisiera subrayar algunas menciones acerca del vínculo entre las dos doctrinas señaladas, que nos ayudan a acercarnos mejor al tema y al entendimiento del mismo. Thomas

---

<sup>14</sup> Freud, S., "El malestar en la cultura" (1930 [1929]) en *Obras completas* T. XXI, p. 113.

<sup>15</sup> Freud, S., "Presentación autobiográfica" (1925 [1924]) en *Obras completas* T. XX, pp. 8-9.

Mann es uno de los pensadores que muestra con un poco de detalle que entre Freud y el romanticismo alemán existe un vínculo cercano; sin embargo, también señala que aquél no ha sido elaborado con la precisión que requiere. En su texto *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, escribe:

[...] Freud encuadra perfectamente en las filas de los escritores de los siglos XIX y XX que [...] destacan científicamente la cara nocturna de la naturaleza y del alma, en contra del racionalismo, del intelectualismo [...] y que consideran que esa cara nocturna de la naturaleza y del alma es lo propiamente determinante de la vida, [...] defienden de modo revolucionario, como Nietzsche decía, la primacía del «sentimiento» sobre la «razón».<sup>16</sup>

Freud fue portador de grandes influencias, pues estuvo inscrito en una época específica, en una filosofía y pensamiento característico de su tiempo, en diálogo entre la Ilustración y el pensamiento romántico. No obstante, como Mann señala, aquella relación tan llamativa no ha sido desarrollada con claridad:

Hay una dependencia independiente. Y es manifiesto que de esa clase son las relaciones sumamente notables de Freud con el Romanticismo alemán, relaciones cuyas características son casi más llamativas que las de su inconsciente procedencia de Nietzsche, pero a las que hasta ahora la crítica no ha tenido muy en cuenta.<sup>17</sup>

Elisabeth Roudinesco, historiadora, literata y psicoanalista francesa, refiere que “[...] la teoría freudiana es la heredera del romanticismo y de una filosofía de la libertad crítica que proviene de Kant y de la Ilustración”<sup>18</sup>. Por otro lado, Albert Béguin, en su libro *El alma romántica y el sueño*, anuncia que “El psicoanálisis no acaba de saldar sus deudas con el romanticismo”<sup>19</sup>. ¿Cuáles son esas deudas que falta por saldar?

Jean Allouch en *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*, nos recuerda una cita de Paul Morand, quien ya desde 1932 señalaba esa participación de Freud en la gran ola romántica:

---

<sup>16</sup> Mann, T. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Editorial Alianza, 2006, p. 142.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>18</sup> Roudinesco, E. *¿Por qué el psicoanálisis?*. Tr. Virginia Gallo, Argentina: Paidós, 2000, p. 57.

<sup>19</sup> Citado por Allouch, J., *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*. Tr. Silvio Mattoni, México: Epee, 2001 de Béguin, A. *El alma romántica y el sueño*. México-Buenos Aires: FCE, 1954.

El corazón del romanticismo late en efecto tan fuerte y tan peligrosamente como antiguamente; la gran ola sentimental que nos llega del fondo del siglo XVIII inglés y alemán [...] no se ha retirado de nosotros. Río verbal, tumultuoso, excesivo, acarreado lo bello y lo feo, cataratas dominadas por el castillo en ruinas de lo Sublime, todo el romanticismo, el de Chateaubriand, el de Baudelaire, el de Lautréamont, el de Freud, va a perderse como hace cien años en los pantanos del tedio y el del 'bello suicidio'.<sup>20</sup>

Es curioso que Paul Morand ubique a Freud al lado de los románticos franceses, mientras que Joel Faflak, en *Romantic Psychoanalysis*, encuentre al psicoanálisis dentro del romanticismo inglés. A propósito de su estudio, escribe: “[...] el objeto de mi investigación es acerca de la aparición *del* psicoanálisis en el Romanticismo”<sup>21</sup>. Este autor argumentará que “La poesía romántica, al enfrentar el inconsciente de la filosofía, *inventa* al psicoanálisis”.<sup>22</sup>

Es importante señalar que el análisis que llevó a cabo Joel Faflak se refiere exclusivamente al Romanticismo británico entre los años 1789 a 1832. Sin embargo, a pesar de que el objeto de estudio no es exactamente el mismo, el hecho de que el autor argumente la aparición del psicoanálisis en un romanticismo; es decir, la aparición de un psicoanálisis anterior a Freud, da una pista de que es posible relacionar estas dos instancias y que probablemente tengan algo en común.

Asimismo, otro autor que nos ha podido ayudar a determinar una posible lectura entre estas dos instancias es S.J McGrath, quien en su libro *The Dark Ground of Spirit. Schelling and the Unconscious*, propone la idea de que el inconsciente en el psicoanálisis de Freud, Jung y Lacan, puede ser sondeado en las ideas de Schelling:

Prototipos de tres de los principales modelos del inconsciente en el siglo XX pueden ser rastreados en Schelling: el inconsciente bio-personal de Freud, el inconsciente colectivo de Jung y el inconsciente semiótico de Lacan. A diferencia de Jacques Lacan, ni Sigmund Freud ni Jung leyeron a los idealistas alemanes con cuidado, pero no necesitaron hacerlo: para finales del siglo XIX, el Idealismo Alemán se había infiltrado a la mayoría de los campos de la vida académica alemana; ya sea de forma negativa, al ser inspiración para las reacciones de los materialistas en la lógica, la

---

<sup>20</sup> Allouch, J., *op.cit.*, p. 177.

<sup>21</sup> Faflak, J. *Romantic Psychoanalysis. The Burden of the Mystery. Estados Unidos: Sunny Press, 2008*, p. 5. Traducción mía.

<sup>22</sup> *Ibidem.*, p. 7. Traducción mía.

metafísica y la ciencia natural; o de forma positiva, influenciando a la historiografía, a la hermenéutica y a la floreciente ciencia de la psiquiatría dinámica.<sup>23</sup>

Esta última idea podría ser bastante arriesgada, ya que los inconscientes de los que habla son muy distintos entre sí; sin embargo, habrá que hacer una revisión de cómo es que argumenta esta tesis. Por otro lado, el pensamiento de Schelling es muy complejo y cambiante a lo largo de su vida, por lo que haremos hincapié en sus ideas románticas, sobre aquellas referentes al idealismo alemán.

A lo largo de este escrito, iremos puntualizando y encontrando huellas o rastros que nos permitan re-significar el pensamiento freudiano y su íntima relación con el movimiento filosófico-literario alemán, y principalmente en las ideas de la etapa temprana de éste. Habrá que adentrarnos en el pensamiento romántico alemán y su debate con la Ilustración, con algunos poetas y filósofos de ese tiempo, así como sus escritos, de forma que llegemos a Freud para leerlo desde una perspectiva quizá un tanto distinta, bajo la influencia de un pensamiento que se gestó en su tiempo y como un autor que puede ser leído como heredero del romanticismo alemán. Así, para esclarecer estas “deudas” de las que habla Béguin, esa “dependencia independiente” y “relaciones sumamente notables” de la que escribe Mann, esa correspondencia tan fuerte en donde inclusive Faflak argumenta que el psicoanálisis fue inventado por el romanticismo, —y más allá de que estemos o no de acuerdo con su tesis, no podemos pasar por alto que la idea nos lleva a pensar en qué es eso que parece ser tan indudable y llamativo—; para escalear el fundamento de estos comentarios y hacia a dónde apuntan.

## 1.2. El problema de la época

El espíritu romántico en Alemania se alza con todas sus armas en contra de una concepción que se venía germinando desde los inicios de la modernidad y sus

---

<sup>23</sup> McGrath, S.J., *The dark ground of Spirit. Schelling and the Unconscious*. Reino Unido: Routledge, 2012, p. 1. Traducción mía.

métodos de acercamiento tanto al hombre como al mundo que lo rodea. Los románticos ven en la Ilustración un peligro eminente y surgen como una reacción ante el pensamiento radical que se había desarrollado entre los siglos XVII y XVIII en Inglaterra y en Francia. Esta revolución epistemológica, iniciada a través del pensamiento de autores como Descartes, Bacon, Hobbes, Galileo, entre otros, tomó mayor fuerza en el Siglo XVIII, pero no sólo como una teoría acerca del conocimiento, también como una nueva concepción respecto al hombre y a la sociedad. La principal crítica de esta revolución iba en contra del pensamiento aristotélico y el medieval; pensamiento que, según los modernos, le arrancaba al hombre su esencia, su fuerza, su más grande cualidad: la razón. En su lugar fue exaltada la presencia de un mundo cósmico, en donde el hombre se encontraba inmerso, se escribieron innumerables textos sobre la voluntad de Dios y se veía al universo como un texto, un libro que da lugar a una visión interpretativa de las cosas. Este mundo pre-moderno, inundado por un espíritu religioso que abstraía al hombre de algún control sobre sí mismo o sobre su entorno, fue el que criticaron los modernos. Había que regresarle su poder al hombre y esto se hizo dotándolo de una conciencia y una racionalidad tal, que pudo, inclusive, llegar a sustituir el lugar de Dios.

Por ello, la observación empírica y los métodos de medición se engrandecieron, buscaban controlar aquello que les parecía peligroso por su carácter azaroso y por tanto, incontrolable, aquello que podría quitarle fuerza al hombre y a su capacidad de raciocinio: la naturaleza. Vemos, entonces, que existe una angustia que invade a estos filósofos y científicos, sobre este afecto es que se alza la razón como una herramienta para enfrentarse al mundo, y brota así una objetivación de la naturaleza. El conflicto residía en el intento de unificar a la naturaleza de la subjetividad humana y al mundo. ¿Cómo consolidar dos imágenes del hombre que tenían profundas afinidades pero que, sin embargo, aparecían como incompatibles?

Los modernos, ante estos cuestionamientos, construyeron y presentaron la revolución de un pensamiento anterior, y esta revolución epistemológica trajo consecuencias antropológicas. ¿Qué pasa con el hombre? La noción de sujeto tenía que ser resignificada. Charles Taylor, en su libro acerca de Hegel, escribe con motivo

de esta época que “[l]a diferencia esencial [entre la concepción del hombre en la modernidad y el medievo] puede posiblemente establecerse de este modo: el sujeto moderno se auto-define, mientras que en las visiones previas el sujeto se definía respecto a un orden cósmico”<sup>24</sup>. Bajo esta “auto-definición” se encontraba la base de la revolución científicista, empapada de control y cálculo, acompañada por un carácter mecanicista, atomista y homogeneizante.

La transformación de la noción del sujeto, junto con la noción moderna del Yo, tenía que ver entonces con la meta de control. Un sujeto que se auto-define ya no tendría que depender del exterior, su perfección y su armonía ya no estaban sujetas a un orden cósmico y, por tanto, esta nueva identidad que se auto-define venía acompañada de un gran sentimiento de poder. Junto con esta noción moderna, se forja, también, una nueva perspectiva acerca de la libertad, lo que representará un gran interés y preocupación para los autores de la época.

El conflicto entre la naturaleza del hombre y su racionalidad, comprendía la disputa central de la era que conocemos como la Ilustración: “[...] la noción de subjetividad que se autodefine correlativa a la nueva objetividad; y la visión de hombre como parte de la naturaleza y, por tanto, completamente bajo la jurisdicción de esta objetividad”.<sup>25</sup>

Sin embargo, la Ilustración desarrollada en Alemania no fue tan radical como, por ejemplo, en los materialistas franceses o los ingleses. La Ilustración radical tenía una enorme confianza en la racionalidad; no obstante, la revolución epistemológica en Alemania se vio atenuada por varios motivos, como la Guerra de los Treinta Años, que ocasionó una división interna en pequeños estados, un lento desarrollo de la clase media y un atraso económico con respecto a Europa Occidental.<sup>26</sup> Asimismo, un elemento de tremendo peso para la situación en Alemania fue el trasfondo religioso que se observa en la presencia del pietismo.

En este clima de revuelta entre religiosidad y racionalismo, surge un movimiento que será determinante para el curso del pensamiento en Alemania y

---

<sup>24</sup> Taylor, C. *Hegel*. Tr. Francisco Castro Merrifield, Carlos Mediola Mejía y Pablo Lazo Briones, México: Anthropos; México: Universidad Iberoamericana, 2010, p. 5.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 9

<sup>26</sup> Véase *Idem*.

también para el interés particular que se encuentra en este trabajo. A partir de 1770, se da el período denominado *Sturm und Drang* (tormenta e ímpetu), el cual ocasionó una revolución de la literatura alemana y todo lo que rodea al tema de la subjetividad. El nombre proviene del título de un drama que fue escrito por Friedrich Maximilian Klingler (1752-1831) y fue usado por Augusto Wilhelm Schlegel a comienzos del siglo XIX para designar a todo el movimiento. El hombre que dio impulso a este pensamiento fue Herder, quien reaccionó contra la razón calculadora divorciada del sentimiento y la pasión, y dando comienzo al expresivismo. También otros pensadores, sobre todo Goethe, Schiller y Jacobi, con su producción literaria, le dieron sentido e importancia supranacional. El *Sturm und Drang*, como preludeo al romanticismo, se caracterizaba por la exaltación de la Naturaleza como fuerza vital y omnipotente con la cual el “genio” tiene una íntima relación, pues la crea de forma análoga. Está también la presencia de un sentimiento patriótico que odia al tirano, por lo que exalta la libertad mediante el deseo de infringir leyes convencionales. Y así como el mismo nombre del movimiento lo señala, para estos autores, la pasión y los sentimientos fuertes e impetuosos tenían un lugar privilegiado en sus ideas.

En 1769, Herder se hizo a la mar hacia Francia para escapar e interrumpir la terrible realidad. “Hacerse a la mar significaba para Herder cambiar el elemento de la vida, trocar lo firme por lo fluido, lo cierto por lo incierto, conquistar distancia y extensión”<sup>27</sup>. Herder, amigo y compañero de Kant, era descrito por Goethe como un joven que lo superaba en casi todos los campos, aunque era cinco años menor que él. Tras el viaje en el mar, Herder traía consigo el viento fresco y una brisa que estimulaba su fantasía. Para este autor, lo “vivo” se contraponía a la razón abstracta e inclusive llamó a la *Crítica de la razón pura* “palabrería vacía” y un intento de resolver problemas que no tenían solución. En contraste con la razón que Kant exponía, Herder impulsó a la “razón viva” el elemento de la existencia, de lo irracional, de lo creador, de lo inconsciente. La vida, la naturaleza y la razón adquieren un nuevo tono y la vida interior, oscura, es la fuente de la fuerza creadora. Pero esta vida, que se acompaña de entusiasmo, también tiene algo de inquietante y monstruoso, ante lo cual la consciencia se asusta.

---

<sup>27</sup> Safranski, R. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Tr. Raúl Gabás, México: Tusquets, 2009, p. 19.

Tampoco hay duda de que [...] la raíz más profunda de nuestra alma está cubierta de noche. Nuestra pobre pensadora ciertamente no estaba en condiciones de captar cada estímulo, la semilla de cada sensación en sus primeros componentes. No estaba en condiciones de oír en todo su fragor el zumbante mar del mundo con olas tan oscuras, sin verse cercada por el estremecimiento y la angustia, por la prevención de todos los miedos y la pusilanimidad, sin que se le cayera el timón de las manos. Por tanto, la naturaleza maternal alejaba de ella lo que no podía insertarse en su conciencia clara [...]. El alma se encuentra en un abismo de infinitud y no sabe que está sobre él; gracias a esta dichosa ignorancia se mantiene firme y segura.<sup>28</sup>

La naturaleza viva es para Herder el lugar de toda fuerza creadora pero también tiene esta otra característica de lo inquietante y angustiante. Se perciben ya en estas palabras gérmenes del pensamiento freudiano, de una naturaleza que se encuentra en constante movimiento y en donde se cubre, gracias a una “dichosa ignorancia”, lo inconsciente. Más adelante regresaremos a ello, pero sin perder de vista estas huellas que posiblemente nos permitirán la lectura propuesta en este texto.

Es en esta noción de la actividad y vida humana en donde se instala el expresivismo. A partir de una naturaleza vista como fuerza creadora, se introduce al sujeto como aquel que puede expresar sus sentimientos mediante el discurso, y por tanto tiene su propia manera de ser humano que no puede intercambiarse con otra sin pagar un enorme costo de distorsión y fragmentación. Con la noción de individualidad, trae también otra visión acerca de la historia como un proceso abierto que tiene sentido, aunque no dado de antemano, dependiente de los hombres pero que en su trasfondo actúa una intención de la naturaleza. La historia adopta así un carácter dinámico íntimamente relacionado con el sujeto: “Sólo el que experimenta el principio creador en su propio cuerpo, lo descubrirá también afuera, en el curso del mundo y en la naturaleza”<sup>29</sup>. Esta idea la expondrá más tarde Goethe en su pensamiento mediante la frase: “Sólo puede juzgar sobre la historia el que en sí mismo ha experimentado historia”.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Herder, tomado de *Ibidem*, p.24.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>30</sup> Goethe, tomado de *Idem*.

El *Sturm und Drang* y el expresivismo fueron las ideas que permearon el romanticismo en Alemania. El ser humano visto como una fuente de expresión de sus sentimientos, dio al lenguaje otra perspectiva, ya que éste no sólo se servía para referirse a cosas, sino que también para articular ideas, pensamientos y sentimientos. Yo está ahí en lo que hablo. El ser humano alcanza su punto más elevado cuando expresa y clarifica lo que él es. “La propiedad específica de la vida humana es culminar en la auto-conciencia a través de la expresión”.<sup>31</sup>

Mediante esta exposición, Herder rompe con la visión científica moderna de la naturaleza humana, pues rechaza la dicotomía de significado contra ser. En oposición a las teorías ilustradas, el lenguaje no es tomado solamente como un vehículo para las ideas o por lo menos esa característica deja de ser de crucial importancia, sino que el yo adquiere voz mediante el lenguaje, idea que no tenía lugar en las teorías ilustradas sobre el hombre y su significado.

Ante las dicotomías sostenidas por la Ilustración, una fuerte crítica de estos pensadores, acompañada de sentimientos de enojo y frustración, pueden ser leídas constantemente. Pero, ¿por qué tanto enojo? ¿qué fue lo que dio pie a que estos autores realizaran un giro en su pensamiento y que levantaran sus fuerzas contra el cientificismo y la racionalidad?

Distinguimos en los románticos un fuerte descontento con la sociedad y el pensamiento de su época, puesto que era una revolución que “[...] traía consigo las esperanzas de eliminar no sólo un sistema de poder injusto, sino el poder en general”<sup>32</sup>, que prometía la libertad del hombre. Fue una época que prometió la esperanza de una nueva vida y libertad. No hay que olvidar que un suceso de gran importancia para la historia de la humanidad estaba ocurriendo entre el viaje por mar de Herder y el primer Romanticismo: la Revolución francesa. Ésta fue un evento sustancial para entender el pensamiento que rondaba las ciudades de la época, ya que tuvo una tremenda influencia en los escritores e intelectuales de Alemania, pues los sucesos en Francia representaban el comienzo de un nuevo tiempo. Un tiempo que significaba el “triunfo práctico de la filosofía”, la realización del hombre. Podemos leer en filósofos como Hegel su empatía con la Revolución: “Desde que el sol está en

---

<sup>31</sup> Taylor, C., *op. cit.*, p. 15.

<sup>32</sup> Safranski, R., *op. cit.*, p. 35.

el firmamento y los planetas giran a su alrededor, no se había visto que el hombre sostuviera sobre su cabeza, es decir, sobre el pensamiento y construyera la realidad de acuerdo con él”.<sup>33</sup>

La Revolución acompañaba la ilusión de un cambio radical en las instituciones políticas, se esperaba que aquel acontecimiento sacara a la luz lo mejor del hombre, es decir, al hombre libre. Empero, las cosas no resultaron como lo hubieran querido: la razón reemplazó a la antigua tiranía y dio lugar a otra. La razón que busca restablecer el orden, hacer una limpieza de lo viejo para dar lugar a lo nuevo, hacer las cosas otra vez y mejor, es, pues, una razón tiránica: “Asimismo, la razón es tiránica cuando alza la pretensión de desarrollar una imagen verdadera del hombre, cuando presume de saber en qué se cifra el interés general, cuando en nombre del bien general establece un nuevo régimen de opresión”<sup>34</sup>. A pesar de que la Revolución trajo muchas cosas como los derechos fundamentales del hombre, la libertad de expresión, la seguridad de la vida y la propiedad; estos derechos no brindaban alguna defensa en contra de los nuevos representantes del pueblo, aquellos que presumían ser dueños de la verdad y la voluntad del hombre, aquellos que podían implantar terror a las personas que consideraran enemigos.

Así, en los románticos había un fuerte descontento con el pensamiento de la época y, por lo tanto, la exaltación del pasado fue una característica predominante. Se buscaba adquirir de nuevo la mirada de los antiguos griegos, aquellos en donde, según los románticos, la naturaleza predominaba sobre la razón. El redescubrimiento de los griegos es esencial tanto en la filosofía como en el arte y la literatura. Vemos, entonces, unos filósofos y poetas que sienten un desencanto por el mundo que los rodea, una decepción por lo que prometía la Ilustración, y, por lo tanto, una sobrevaloración por un tiempo en donde esa modernidad, esa incrustación y alzamiento de la razón, aparentemente, no había ocurrido:

[...] el problema esencial de su evolución era, a sus propios ojos, esa partición entre dos mundos, un mundo real que lo hería y un mundo ‘ideal’, una existencia de sueño

---

<sup>33</sup> Hegel, tomado de *Ibidem*, p. 32.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p.35.

en que se refugiaba. Esa creación de un mundo arbitrario en que pueda dilatarse el yo, lastimado por la dura realidad, es el primer movimiento del alma romántica.<sup>35</sup>

La importancia del componente clásico puede ser observado en autores como Schleiermacher, quien retomará los diálogos de Platón y los reintroducirá en el pensamiento filosófico. Schelling retomará de Platón algunos de los conceptos esenciales como la teoría de las Ideas y el concepto de alma del mundo. Por su parte, Hegel construirá un complejo sistema, tomando el sentido clásico de la “dialéctica” y agregará un nuevo elemento al que llamará “especulativo”; asimismo, el estudio de los clásicos y el constante diálogo con ellos le permitirá obtener una enorme riqueza para su pensamiento, así como se observa en su uso de los presocráticos, en especial de Heráclito, de donde tomará ideas para su *Lógica*. Winckelmann buscaba la repetición de lo antiguo, pero intentando superar los límites del clasicismo como simple repetición antigua, y así “adquirir de nuevo la mirada de los antiguos”. Schiller hablará de los griegos como aquellos en donde se encontraba el conjunto de una “humanidad magnífica”, un “hermoso despertar de las fuerzas espirituales” que se encontraban en unidad. Por lo tanto, el componente clásico será un punto decisivo para el estudio de este movimiento y su importancia se irá viendo a lo largo del desarrollo de este texto.

Hay en el espíritu romántico alemán una preocupación por el entendimiento y por el peligro que puede haber en él, un juego entre lo conocido y lo desconocido, el sueño y la ciencia, la naturaleza y la razón. Un sujeto que muchos de los románticos buscan unificar, integrar la poesía a la vida cotidiana, romantizar como bien Schlegel y Novalis refieren. Se busca que toda actividad de la vida se llene de significación poética. Se pretende la unificación entre aquellas dos instancias que se presentan separadas para la modernidad, una unificación que según ellos existió en los antiguos griegos o la edad dorada. Aquel momento en donde la razón todavía no se insertaba y en donde no había mucha conciencia en realidad.

Hemos abordado el predominio del sentimiento sobre la razón del que tanto hablan los autores de la época; miramos aunque sea de reojo la forma en que la Revolución Francesa influyó y los sentimiento desencadenantes que dieron fruto en

---

<sup>35</sup> Béguin, A., *op. cit.*, p. 65.

gran medida a una crítica sobre la Ilustración; también, el descontento con el presente en algunos de ellos (como iremos desarrollando más adelante) y la exaltación del pasado, de los sueños, de lo oscuro y misterioso. El gusto por la literatura, en particular por la poesía, la importancia del juego con el arte, el papel que tiene la expresión en el conocimiento del hombre y de sus sentimientos, son algunos de los resultados que podemos leer. Sin embargo, como hemos visto, en la base de estas preocupaciones se encontraba una en especial: la fragmentación del hombre. Sí, el hombre yacía despedazado, destrozado como si estuviera en un campo de batalla con minas por doquier, manos y brazos y todos los miembros — leemos en el *Hiperión* de Hölderlin— mutilados mientras la sangre derramada desaparece en la arena. También para Schiller, la segmentación de los hombres constituye un motivo para que la razón se torne en terror. Escribe Schiller: “Hasta tal punto está fragmentado lo humano, que es menester andar de individuo en individuo preguntando e inquiriendo para reconstruir la totalidad de la especie”<sup>36</sup>. Surge entonces en Schiller una educación estética que pretende unificar al hombre y llevarlo a ser libre ante la “perversión y la grosería” en las que oscila ese tiempo, las exigencias culturales que impiden ponernos en libertad y la ahogada voz de la naturaleza. Pero ¿qué es ser libre? Ser libre, según Schiller, sería la independencia de las pasiones: “El hombre, está dominado por la naturaleza sin poder dominarse a sí mismo”<sup>37</sup>. Pero ¿no es esta época ilustrada un periodo de florecimiento del espíritu? “La ciencia y la Ilustración no son más que una cultura teórica para gentes que interiormente siguen siendo bárbaros”.<sup>38</sup>

La cultura lleva a la fragmentación del hombre, dirá Schiller. Hay un anuncio, una queja, una crítica que resalta la separación entre esa razón que tanto importó a los ilustrados y una naturaleza a la que temían, una interioridad que los románticos se empeñaron en darle voz. Sí, la naturaleza es descontrolada, desproporcionada, misteriosa, oculta, incomprensible, pero eso era justo lo que les interesaba y lo que sostenían. Los románticos perseguían lo oscuro y destacaban el aspecto misterioso

---

<sup>36</sup> Schiller, F. *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Tr. J. Feijóo, Barcelona: Anthropos, 1990, p. 112.

<sup>37</sup> Schiller, tomado de Safranski, R., *op.cit.*, p. 41.

<sup>38</sup> *Idem*.

en lo ordinario, como en las novelas de las ligas secretas que fluían en la época. Así, el interés por lo oscuro comienza a ser más fuerte que el de la Ilustración. Por ello, dice Safranski, “Lo inexplicable ya no es un escándalo, sino un estímulo”.<sup>39</sup>

Schiller buscaba una unificación del hombre mediante el juego de la literatura y el arte, como si hubiera un hombre enfermo de razón, un sujeto dividido al que habría que “curar”<sup>40</sup>, pero no sólo curar al hombre en particular, sino a toda la cultura. La sociedad había enfermado. Las *cartas sobre la educación estética del hombre* muestran en Schiller una especie de interés terapéutico, en donde se podrían abrir espacios de libertad.

Hacia finales del siglo XVIII y principio del XIX, época en donde se duplica el número de los que saben leer, autores como E.T.A Hoffman, Tieck y Eichendorff, tienen un impulso para una “revolución espiritual”, donde “[...] su principio es el yo creador que despierta a una audaz conciencia de sí mismo”<sup>41</sup>. ¿No ha mostrado la Revolución Francesa que el sujeto es superior a la objetividad rígida? Es tiempo, escribe Schelling en 1794, de realizar la ‘audaz aventura de la razón’ de ‘liberar a la humanidad del espanto del mundo objetivo’”.<sup>42</sup>

Otros autores como Novalis y Schlegel tenían también un interés y una preocupación por lo que la sociedad se había convertido. Schlegel, a través de la poesía, buscaba suprimir el curso y las leyes del entendimiento y la razón, y mediante la ironía se destacaba el caos del propio “sí mismo”, el caos entre los

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>40</sup> El concepto de cura es problemático por varios aspectos. En primer lugar, Schiller no utiliza, hasta nuestro conocimiento, la palabra “cura”; sin embargo, Safranski sí utiliza ese concepto. No podemos decir que Schiller estaba tras una terapéutica, pero quizá podríamos apuntar que su pensamiento tenía el interés de levantar o rearmar a un hombre que estaba destrozado o fragmentado por el pensamiento ilustrado. Aún así, es claro que Schiller no buscaba construir una clínica, cosa que Freud siempre pretendió. Freud incluso propone en sus textos unos “concejos al médico” sobre cómo llevar el proceso psicoanalítico. Por otro lado, hablar sobre cura en Freud es realmente complicado y paradójico. No es un punto esencial en este trabajo resolver esta encrucijada, pero es importante mencionar que el concepto de cura en el filósofo y en el psicoanalista muestran una enorme distancia, sobretodo en el terreno de la implementación. Uno de los puntos que creemos que resulta más interesante en el terreno de la cura, tanto en Freud como en Schiller, es la parte en donde ambos coinciden en que la cura está relacionada con “dominarse a sí mismo”. Freud, en algunos de sus textos menciona que la cura tiene que ver con un “domeñamiento (*bändigug*) de las pulsiones”. Esto quiere decir que se admite la pulsión ‘dentro de la armonía del yo’. Uno de los textos en donde Freud trabaja esto es en “Análisis terminable o interminable” (1937) en *Obras Completas*, T. XXIII, pp. 213-154.

<sup>41</sup> Safranski, R., *op.cit.*, p.55.

<sup>42</sup> Schelling, tomado de *Idem*.

hombres en la sociedad. Shlegel resalta una característica que le parece inherente al sujeto: el desentendimiento. Pero ¿es esto malo? No, dice Schlegel, porque sería peor que creyéramos habernos entendido, porque habría desaparecido el misterio. Hay, entonces, un núcleo que es incognoscible, misterioso, que queda fuera del entendimiento; un núcleo que abre puertas a una infinitud de sentido, pues nunca se puede llegar al final de la comprensión. ¿Y cómo habría de poder llegar hasta el final si no sólo los hombres resultan incomprensibles entre ellos, sino que además cada uno permanece incomprensible para sí mismo?

A partir de estas ideas encontramos en los románticos un espíritu trágico, una especie de duelo frente a algo que debió acontecer y no pasó: una promesa de la razón. En consecuencia de esto, se vino un duelo por una época que fue mejor, más libre, más creativa, menos fría y calculadora.

Podemos rastrear de manera ya un poco más clara la tragedia de lo romántico: el anhelo por retornar a un mundo que le sea satisfactorio y placentero, en donde la libertad del sujeto se ejecute en el arte y la poesía, y no en el cálculo y medición del mundo; un desencanto desasosegado que busca, por un lado, curar al hombre de la razón, regresando a ese momento de la niñez —como también Nietzsche, en su momento, resaltaré el paso desde el camello, al león y luego al niño—, una potencia creadora que advierten e insisten se encuentra en todos los hombres, pero que quizá sólo algunos puedan hacer uso de ella con mayor eficacia y detenimiento, como más adelante Schopenhauer lo postula acerca del genio artístico.

Retomemos las características principales del Romanticismo alemán que hemos ubicado hasta ahora: descontento con su tiempo; una fuerte crítica a la Ilustración y sus métodos de acercamiento al mundo; el hombre moderno como la fragmentación entre sentimiento y razón; en consecuencia, la exaltación del pasado como un tiempo mejor en donde razón y naturaleza estaban unificados, y en algunos, la búsqueda por ese retorno; dado aquello, la añoranza del pasado; la importancia de la expresión de sentimientos y de las artes; el énfasis en la fantasía, lo inconsciente, lo oscuro, lo misterioso y los sueños.

Hasta aquí tenemos una lectura de ciertos autores que nos muestran que sí existe una relación entre el romanticismo y el psicoanálisis, así como otros que formulan que no existe tal cosa y que elaboran una fuerte crítica al psicoanálisis, a su posible misticismo, ocultismo y falta de rigurosidad. También tenemos una mirada bastante clara de lo que fue el romanticismo en Alemania, cuáles son algunos de sus representantes y en qué residen sus ideas. A partir de lo anterior ¿podemos ubicar a Freud como heredero del romanticismo alemán? Si es así, ¿en dónde podemos encontrar estas ideas y cómo se entrelazan con las de los románticos? Dado esto, ¿qué consecuencias tiene esta lectura para el psicoanálisis? ¿No ha sido el psicoanálisis de Freud leído en general como una doctrina que apunta a ser una ciencia? ¿Acaso el mismo Freud no refiere que su psicoanálisis apunta a ser una “ciencia de la naturaleza” y no una “ciencia del espíritu”? Si postulamos que Freud es un romántico, ¿nos llevaría consecuentemente a decir que Freud no es un científico? ¿La ciencia y el romanticismo en Freud son mutuamente excluyentes?

Si sostenemos que la teoría de Freud es una *amalgama de pensamiento*, entonces tanto la ciencia como los aspectos románticos tendrían ambos que sostenerse de igual forma, ambos contenidos en el mismo pensamiento, y ambos sosteniendo la amalgama. Pero, ¿cómo sostener una ciencia natural que incluye conceptos románticos?

¿Cómo leer a Freud?

## II. FREUD Y LA CIENCIA

*“¡Abrevia!  
En el Juicio Final eso no es más que un cuesco.”*

Goethe<sup>43</sup>

¿Cómo leer a Freud? A partir de los cuestionamientos anteriores, pensar en Freud y en la ciencia nos lleva a una *aparente* encrucijada que hemos podido observar con los comentarios de Mann, Roudinesco, Allouch, McGrath: hay dos formas de leer a Freud, una como un autor científicista, y otra como un autor que tiene una fuerte cercanía con el romanticismo, así como una enorme influencia de este pensamiento. Tenemos la primera impresión de que estas dos perspectivas nos llevarían por caminos muy distintos: uno, por una lectura científicista del psicoanálisis que busca sus respuestas a través de la experimentación mediante el método científico; otro, que rescata las ideas que quedaron pendientes del círculo romántico y las plantea como una forma de acercamiento a la subjetividad del hombre y al mundo. A continuación, a partir de estos comentarios y las preguntas hechas anteriormente, trataremos de deshilvanar el nudo.

---

<sup>43</sup> Epígrafe al capítulo III de Freud, S. “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico” (1914) en *Obras Completas* T. XIV, p. 41. James Strachey, como nota al pie, escribe que estas líneas pertenecen a unos versos que Goethe escribió hacia el final de su vida. En ellos se presenta a Satán proclamando ciertos cargos contra Napoleón y las palabras que Goethe escribe aquí son la respuesta del Padre Eterno. Freud retomó esta línea en una carta a Fliess, pues quería utilizarlos como un posible *lema* para un capítulo sobre la resistencia. Strachey nos anuncia dos explicaciones admisibles para esta frase: una, que puede ser aplicable a todas las críticas formuladas en contra del psicoanálisis por sus oponentes, o que puede estar dirigida irónicamente a sí mismo por estar perdiendo el tiempo en trivialidades como éstas.

La pregunta principal que se encuentra en las siguientes páginas es la siguiente: ¿es el psicoanálisis una ciencia exacta así como su autor lo postula? o ¿podría, además de ello, leerse un romanticismo dentro del mismo psicoanálisis? Trataré de sostener que el psicoanálisis, como ya había mencionado, es un cuerpo de ideas en donde se sostienen tanto la ciencia como el romanticismo. En efecto, el psicoanálisis de Freud tiene algo de científico; sin embargo, sus antecedentes románticos lo conducen a formular otra cosa: un psicoanálisis romántico, una *ciencia romántica*. Pero, ¿por qué es esto importante?

Para comenzar a desenlazar estas preguntas, primeramente revisaremos a qué se refiere Freud con psicoanálisis. Es importante reconocer que existen muchos psicoanálisis de distintas escuelas, así como diferentes lecturas que se han hecho de Freud. En este texto presentaré mi lectura y, desde ahí, podremos aproximarnos a algunas respuestas. Después de revisar a qué nos referimos con psicoanálisis, seguiremos por esclarecer cuál es la relación de esta doctrina con las ciencias naturales o exactas. Aquí empieza lo complicado porque Freud nos confunde, nos dice una cosa y luego lo contrario; a veces, también, introduce cuestiones paradigmáticas y sostiene opuestos. Finalmente, cuando elaboremos la relación del psicoanálisis con la ciencia, introduciremos, con más fuerza, una hipótesis: el psicoanálisis es una *ciencia romántica* en donde se sostienen ambas lecturas y dan origen al psicoanálisis como una *amalgama de pensamiento*.

En primer lugar, es importante señalar que estas reflexiones nos llevan indudablemente a un debate que tomó cuerpo en Alemania: la contraposición entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*. Este debate, conocido por el nombre de “la disputa de los métodos” (*Methodenstreit*), tuvo sus primeras manifestaciones a principio del siglo XIX, pero será hacia los años del florecimiento del psicoanálisis cuando alcanzará su apogeo. La discusión consistía en la posibilidad de crear una forma distinta de científicidad, diferente al modelo epistemológico que se construyó alrededor de las “ciencias exactas”, cuyo paradigma se fundó a partir de la física de Galileo en el siglo XVII. Lo que se buscaba era una alternativa al modelo físico-matemático. Escribe Assoun:

[...] en el siglo XIX se constituye un movimiento de «desquite» de aquella forma de saber que, no por tener como objeto un «hecho humano» («cultural») y no «natural»—es decir, sometido a un tratamiento riguroso enhilado por el determinismo—deja de reivindicar [...] una forma de cientificidad *sui generis*.<sup>44</sup>

La pregunta que se estaba gestando es la de la aplicación de la cientificidad al ser humano: ¿cómo se puede estudiar al hombre, quien está dotado de libertad, a partir de las leyes del determinismo científico, que bien son aplicadas a hechos naturales? ¿Cómo formular leyes de la singularidad? Las leyes de las que se habla en las “ciencias del espíritu” tendrían como objetivo encontrar un “universal” a partir de una reflexión acerca del hombre.

No podemos dejar de lado al hombre que fundó una epistemología de las ciencias humanas y sociales, Wilhelm Dilthey, quien se esforzó por marcar las diferencias entre las “ciencias del espíritu” y las “ciencias naturales”, tanto por el método que utilizan como por su objeto de estudio. Dilthey señala que mientras las *Naturwissenschaften* tienen como objetivo “explicar” los fenómenos, las *Geisteswissenschaften* están ligadas a la “interpretación”, por tanto, a la hermenéutica. Freud, ante este debate, parece tener una actitud un tanto indiferente, escribe Assoun; pero, continúa el autor, no es por desconocimiento, sino porque su actitud mantiene un carácter “naturalista”:

En este sentido, el psicoanálisis no parece necesitar de otra «racionalidad» que la *explicativa*. Por eso nunca leeremos del fundador del psicoanálisis que «su» ciencia sea de naturaleza «comprensiva» y «hermenéutica». Aun cuando se apoyó en las «interpretación» (*Deutung*), el acto de conocimiento por excelencia sigue siendo «el explicar» (*erklären*).<sup>45</sup>

En definitiva, hay una discusión significativa acerca del método de Freud. Sin embargo, hay algunas cuestiones interesantes a resaltar: Se habla de un “acto de conocimiento” a través de la explicación y no a través de la comprensión o la hermenéutica. El cuestionamiento que está por debajo de esta afirmación que hace Assoun —en donde, por cierto, utiliza la palabra “parece”, lo que lleva a pensar que

---

<sup>44</sup> Assoun, P.L., *El psicoanálisis y las ciencias sociales*. Tr. Oscar Fontrodona, España: Ediciones del Serval, p. 20.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 23.

quizá haya algo distinto a lo que de hecho “parece”— es: ¿cómo se da el conocimiento en el psicoanálisis? La discusión reside en si el psicoanálisis propuesto por Freud es una ciencia o no, o qué tipo de ciencia es.

Podemos anunciar que Freud buscaba formar una “ciencia natural”; no obstante, ¿podemos estar de acuerdo de que el psicoanálisis no pertenece al campo de la hermenéutica? Este tema, ámbito de gran debate, puede ser discutido con extensión y será abordado con mayor precisión un poco más adelante. Pero si Freud no apuntaba hacia una hermenéutica en sus casos clínicos y en su teoría, entonces ¿cómo pensar, por ejemplo, al psicoanálisis aplicado? Obras literarias como la *Gradiva* de W. Jensen son analizadas e interpretadas por Freud a su gusto, inclusive Jensen, respondiendo a Freud a partir del texto que escribe, le dice que eso no era lo que quería decir, que él no se refería a nada de lo que Freud escribe. También, el escrito de Freud *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, es un texto en donde claramente aplica la interpretación. En su reseña crítica de *La Jeunesse d'André Gide* de Jean Delay, Lacan, a propósito del psicoanálisis aplicado, afirma en particular que "El psicoanálisis sólo se aplica, en sentido propio, como tratamiento y, por lo tanto, a un sujeto que habla y oye"<sup>46</sup>. Cualquier otra forma de aplicación sólo podía serlo en sentido figurado, es decir, imaginario, sobre la base de analogías, y como tal sin eficacia. Aquí nos encontramos ya con una diferencia dentro del psicoanálisis: ciertamente Freud interpretaba a sus pacientes y jugaba también con textos literarios; Lacan, por su lado, no llevaba a cabo tal cosa, su propuesta y su método no pasan por la interpretación (por lo menos no en un sentido explícito) sino que se enfocaban en la “escucha a la letra”. En estos dos psicoanalistas se ve una diferencia bastante clara en cuanto a la percepción del tratamiento psicoanalítico y la cura, y por ello es importante dar cuenta y señalar a qué tipo nos estamos refiriendo cuando se habla de psicoanálisis. Hay distintos métodos y ramas del mismo, puesto que hubieron muchos otros médicos que formularon una teoría con base en la de Freud. El psicoanálisis propuesto por Winnicott en definitiva no es el mismo que el de Freud, o del que habla Klein, Bion, Jung o Abraham. Cuando hablamos de psicoanálisis no podemos decir, por consiguiente, que dicha doctrina se refiere a un

---

<sup>46</sup> Lacan, J. “Juventud de Gide, o la letra y el deseo” en *Escritos 2*. Tr. Tomás Segovia, México: Siglo XXI, p.711.

único hombre. Debemos tener claro este aspecto si queremos hablar de temas como ciencia, hermenéutica y verdad, y su relación con la teoría psicoanalítica. Pero más allá de estas diferencias tan esenciales, si continuamos hablando de Freud en sentido estricto, encontramos algunas contradicciones: Freud se opone a la hermenéutica pero se apoya en la interpretación; quiere hacer de su método un “ciencia natural” pero habla de conceptos como inconsciente, sueños, chistes, lapsus, que, en definitiva, no son objeto de tal ciencia. Karl Popper, en 1962, intentó demostrar que la doctrina freudiana se reduce a una simple hermenéutica y que su método es una “técnica chamánica de influencia” que consiste en actuar sobre el enfermo por simple sugestión.

La teoría psicoanalítica que se construyó a partir de Freud y muchos otros de sus colegas, tuvo un gran impacto sobre la ciencia y el pensamiento de su época, constituyó una fuente de escándalos, halagos, discusiones y debates que llegan hasta nuestros días. Freud, por un lado, fue acusado de pansexualista, pansimbolista, adivino y místico, especialmente por teóricos estadounidenses; por otro lado, fue halagado por personas que conformaron su círculo y más tarde por otros teóricos interesados en su pensamiento. Sus teorías dejaron una huella tremendamente convulsiva. ¿Cuál era la preocupación de Freud? ¿Era el tema de la Verdad como inquietaba a muchos pensadores? ¿La libertad? ¿El sentido de la vida? Freud estaba, de hecho, preocupado por todo ello pero no a la manera de un filósofo, pues él nunca se postuló como tal, fue, más bien, un científico. ¿Lo fue? Veamos.

Freud estaba intranquilo por el tema de la verdad. La verdad que la ciencia exclamaba no le era suficiente, inclusive, le parecía errónea. En textos como *La interpretación de los sueños*, *Psicopatología de la vida cotidiana*, *El chiste y su relación con el inconsciente* y *Estudios sobre la histeria*, Freud comienza señalando el discurso de la época: qué es lo que se ha pensado en relación con el tema que está tratando y cuáles han sido los alcances de la ciencia para resolver esos conflictos. Después de esta presentación, Freud afirma que lo que dice la ciencia, los científicos y los modernos, está equivocado. Hay algo más que no sólo pasaron por alto, sino que tacharon de inservible por su falta de medición, claridad y control. El

lapsus no es un simple desliz como dijeron los lingüistas; hay, de hecho, otra intención, una intención inconsciente que busca su expresión y que inclusive tiene repercusiones sobre la vida del sujeto y sobre los síntomas que presenta. La histeria, como fue revisada por Freud y Breuer, no es sólo una enfermedad sin bases orgánicas, por la cual no hay nada que hacer al respecto. La histeria es una neurosis en donde los síntomas que se presentan son símbolos que encubren pensamientos reprimidos. Los sueños escenifican un deseo reprimido, infantil y transgresor, y no solamente un fenómeno de ondas eléctricas. La ciencia había ignorado la vida psíquica. La verdad se encontraba en todo lo que se podía medir, aquello con lo que se podía experimentar, lo que podía ser visto con un instrumento construido para observar aquello que se buscaba. La verdad del sujeto estaba en el porvenir de la ciencia, en el exterior, en lo tangible y cuantificable. La ciencia era una cosmovisión que tenía como objetivo explicar todo, y para el psicoanalista esto no es posible: “el freudismo se inscribe incluso explícitamente en el combate histórico por los intereses de la ciencia”<sup>47</sup>. A pesar de que el psicoanálisis se une a la ciencia en la crítica respecto a la cosmovisión religiosa, “[...] el freudismo se deslinda de la presunción científicista de dar respuesta al ‘todo’ del mundo con el modo del conocimiento científico”<sup>48</sup>. Así escribe como epígrafe el autor en la *Interpretación de los sueños*: “*«Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo»*”<sup>49</sup> \*. Desde estas palabras podemos alcanzar a ver la fuerte crítica a la ciencia, a esa “superficie” de iluminación, en contraposición al “mundo subterráneo”, el infierno, el lugar capaz de revelar un sentido que retumba y se sobrepone a lo consciente o a la superficie.

Estas ideas nos pueden dar indicio del pensamiento y el camino que toma el psicoanálisis, pero no son suficientes para esclarecer su definición.

¿Qué era lo que Freud buscaba? Intentemos responder a este cuestionamiento a más de cien años del nacimiento del psicoanálisis. En un texto de 1923 titulado “Breve informe sobre el psicoanálisis”, el autor escribe que el

---

<sup>47</sup> Assoun, P. *El freudismo*. Tr. Tatiana Sule Fernández, México: Siglo XXI, p 135.

<sup>48</sup> *Idem*.

<sup>49</sup> Freud, S. Epígrafe de “La interpretación de los sueños” (1900 [1899]) en *Obras completas* T. IV. Aparece en una carta que escribe a Werner Achelis el 30 de enero de 1927.

\* “*Si no se puede mover la superficie, retumbará el mundo subterráneo*” (traducción mía). Nota de Freud: “El deseo rechazado por las instancias mentales superiores remueve al mundo mental subterráneo (el inconsciente) para ser oído”.

psicoanálisis “en su origen conoció una sola meta: comprender algo acerca de la naturaleza de las enfermedades nerviosas llamadas «funcionales», a fin de remediar la impotencia en que hasta entonces se encontraban los médicos para su tratamiento”<sup>50</sup>. Así comienza su exposición. Por medio de este texto, como lo dice el título, desarrolla un breve informe que va desde los inicios de esta doctrina hasta sus hallazgos, seguido de algunas conclusiones. Siendo éste un escrito ya bastante avanzado en la teoría psicoanalítica, podemos observar con cierta determinación la búsqueda de Freud. A través de sus inicios en la hipnosis (que después dejó), la asociación libre, la teoría de la represión, la sexualidad infantil, los sueños, entre otras cosas, el psicoanalista llega a la siguiente conclusión:

A partir de la interpretación de los sueños, el psicoanálisis alcanzó una doble significación: no era sólo una nueva terapia de las neurosis, sino, además, una nueva psicología; elevaba el reclamo de ser tenido en cuenta no sólo por los médicos neurólogos, sino por todos aquellos que cultivaban una ciencia del espíritu.<sup>51</sup>

Aquí podemos ver con mucha precisión este doble propósito del psicoanálisis: por un lado, una nueva psicología que contradecía el saber de su época; por otro, el interés por las ciencias del espíritu. Este es un cierto lazo entre dos perspectivas, pero ¿cómo llegó a esto? Retomemos, pues, desde el principio.

Freud fue un científico y un médico que buscaba construir una ciencia que respondiera a ciertas problemáticas de su época, temas que no eran del todo claros y no tenían una respuesta concreta, si es que podían tenerla. Desde sus primeros escritos, Freud, rodeado por neurólogos, ya empezaba a buscar causas psicológicas para los síntomas presentados en sus pacientes. Ya en estos textos ubica a la sexualidad como un efecto imprescindible en el papel de las neurosis; sin embargo, no fue sino con el caso de Pappenheim en 1880 —inmortalizada por Breuer con el pseudónimo de “Anna O.”—, que empezaron los gérmenes del psicoanálisis. Una mujer incomprendida por la ciencia, que rebasaba el saber de la época. ¿Cómo podía ser que una persona con una gama enorme y apantallante de síntomas no tuviera algún daño o falla orgánica? A partir del tratamiento mediante la hipnosis en

---

<sup>50</sup> Freud, S. “Breve informe sobre el psicoanálisis” (1924 [1923]) en *Obras completas* T. XIX, p. 203.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 212.

pacientes histéricas surgieron muchas preguntas. Esta corriente, impulsada por Charcot, admirado maestro de Freud, se planteaba la siguiente pregunta: “Si la autosugestión tenía su origen en la propia mente del paciente, ¿cómo terminaba esa idea fuera de los confines de la consciencia?”<sup>52</sup>. Parecía que la imaginación podía enfermar a una persona.

Sumergido en todo el debate acerca de la hipnosis, Breuer inició el tratamiento de Anna O. y lo interrumpió en 1882. Después de esto, Breuer platicó al joven Freud acerca el caso de forma detallada. Freud, defraudado por los efectos que había tenido la hipnosis en la paciente, indagó más en la historia. “Un cuarto de siglo más tarde, Breuer sostuvo con justicia que su tratamiento con Bertha Pappenheim contenía la ‘célula germinal de todo el psicoanálisis’”<sup>53</sup>. Anna O. era una mujer con dolores de cabeza, perturbaciones en la visión, parálisis, lagunas mentales y alucinaciones con serpientes negras, huesos y esqueletos, por mencionar algunas de sus querellas. Breuer, en sus visitas diarias, descubrió, junto con ella, que conversar la aliviaba temporalmente. Ella designó a esas charlas “curación por la palabra” o “por la conversación” (*talkingcure*) o, con humor, “limpieza de chimenea” (*chimney sweeping*). Mediante este método catártico se evocaban recuerdos y emociones que estaban olvidados. Sus síntomas, concluyó Breuer, eran residuos de sentimientos o impulsos que se había visto obligada a reprimir, en especial, de naturaleza sexual. El médico se negó a publicar sus investigaciones y hallazgos. ¿Cómo se iba a exponer un médico y aseverar que los síntomas de su paciente eran originados por recuerdos, pensamientos y sentimientos reprimidos y además de naturaleza sexual? Ya que Breuer no tuvo el coraje, según Freud lo veía, éste partió de los descubrimientos de su colega para investigar con mayor profundidad.

A partir de otras pacientes histéricas, Freud dejó la hipnosis por completo y la catalogó de inútil, puesto que hallaba mejores resultados en “la cura por la palabra”, al cabo que desarrolló su método y teoría sobre la asociación libre. Mediante éste se lograba una disminución de los síntomas pero no la cura. Esto no era suficiente, el trauma tenía que ser “elaborado”.

---

<sup>52</sup> Makari, G., *op. cit.*, p. 34.

<sup>53</sup> Gay, P., *op. cit.*, p. 91.

¿Por qué al hablar de su vida y sus síntomas había efectos terapéuticos y cuál es el proceso de cura a través de este método? Con sus pacientes histéricas se dio cuenta de que el cuerpo del sujeto no es bio-lógico como lo señala la ciencia, sino que es bio-ilógico, un cuerpo que no responde a las leyes neurobiológicas conocidas.

En otro texto titulado “Psicoanálisis”, escrito en 1926, para la *Encyclopaedia Britannica*, el autor escribe que el psicoanálisis designa “[...] un método particular para el tratamiento de las neurosis, y la ciencia de los procesos anímicos inconscientes, que con todo acierto es denominada también «psicología de lo profundo»”<sup>54</sup>. A pesar de su formación de médico, Freud distingue al psicoanálisis de una práctica médica, pero no la deja fuera de la ciencia en su totalidad. En 1926, a propósito del problema acerca del tratamiento psicoanalítico ejercido por personas que no pertenecen al campo médico; es decir, los legos, el autor es cuestionado por un juez imparcial por el hecho de que el psicoanálisis haya pasado inadvertido para la ciencia hasta que él lo “descubrió”. Freud responde que la psicología tenía por supuesto que todos los procesos anímicos nos son conscientes, siendo ésta la característica distintiva de lo anímico, y que si existieran procesos no-conscientes no merecerían el título de actos anímicos y no serían de interés para la psicología. De esta forma, Freud se opone a la psicología de su tiempo al revelar que en efecto existen procesos que no son claros para la consciencia y que inclusive ahí reside el problema principal.

Assoun recupera la definición de Freud acerca del psicoanálisis y escribe:

El término [...] designa tres niveles que es importante distinguir.

«Psicoanálisis —se dice en *Psicoanálisis y teoría de la libido*, (1923)— es el nombre:

1. De un método para la investigación de procesos anímicos, inaccesibles de otro modo;
2. De un método terapéutico de perturbaciones neuróticas basado en tal investigación; y
3. De una serie de conocimientos psicológicos así obtenidos, que van constituyendo paulatinamente una nueva disciplina científica».<sup>55</sup>

Así pues, el psicoanálisis constituye un método de investigación tanto

---

<sup>54</sup> Freud, S., “Psicoanálisis” (1926) en *Obras completas* T. XX, p. 252.

<sup>55</sup> Assoun, P. *El psicoanálisis y las ciencias sociales*. Tr. Oscar Fontrodona, España: Ediciones del Serval, p. 19.

psicológico como terapéutico. Pero además, es la experiencia propiamente clínica lo que hizo posible la elaboración de una teoría metapsicológica.

Otra nota de Assoun nos puede ayudar mucho a entender lo que estamos buscando. Respondiendo a la pregunta acerca de qué es el psicoanálisis, este autor escribe: “Esto es el psicoanálisis”: un Jano bifronte, una divinidad joven y ambigua. Uno de sus rostros mira hacia la ‘psique’, que es un objeto de una inteligibilidad rigurosa; el otro, hacia el objeto de las ciencias de la cultura (Kulturwissenschaften)”<sup>56</sup>. El psicoanálisis dividido en dos caras, mirando hacia dos lugares distintos que complementan una sola mirada.

También, una nota de entero interesante, es un fragmento de una carta de Bleuer a Freud, en donde el primero tuvo la oportunidad de expresar sus opiniones acerca del psicoanálisis en relación con la interpretación de los sueños en el ‘caso Dora’, el cual consideró un “logro genial”. Escribe, entre otras cosas que: “[...] El psicoanálisis no es ni una ciencia ni una artesanía. En sentido corriente no se puede enseñar. Es un arte. [...]”.<sup>57</sup>

No podemos estar seguros de qué nos quiso decir Freud. Podemos suponer que la ciencia a la que él se refiere y la ciencia que encontramos en la actualidad es distinta; empero no podemos olvidar que sólo podemos hablar desde el lugar que tenemos en la actualidad, aquí y ahora. Ahora nos preguntamos, con distancia, ¿cómo se da el conocimiento en el psicoanálisis? ¿Es a través de la luz, de la vista? ¿La medición? ¿La adivinanza o intuición? La pregunta es: ¿cómo llega el paciente al conocimiento? La vista y la luz han sido por excelencia las formas de conocimiento. La vista se ha relacionado con el saber desde la antigüedad hasta nuestros días y ésta es la forma de conocimiento que más ha sobresalido en la filosofía. Hay otras formas de conocimiento, pero ¿en dónde ubicar la psicoanálisis? ¿Es la vista, la luz, la forma en que el sujeto llega a un sa(v)er?

El enfermo o el neurótico, como Freud le llama, se encuentra recostado en el diván, al analista está sentado detrás de él, por lo que no puede ser visto por el paciente, y éste último habla e historiza su vida a través de la narración. El paciente

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>57</sup> Marinelli, L., Mayer, A. *Soñar con Freud. La interpretación de los sueños y la historia del movimiento psicoanalítico*. Tr. José Amícola, Buenos Aires: Cuenco de plata, 2011, pp. 50-51.

está recostado en el diván, en un estado parecido al estado previo al sueño, en donde las resistencias del yo se reducen y se puede hablar con más “libertad”. La vista apunta al techo, quizá a algún cuadro colgado en el consultorio o a las grietas en la pared, tal vez tenga los ojos cerrados. Lo que aquí sucede es que hay una escucha. El paciente habla y se escucha, habla y es escuchado por el analista, quien, también habla, y su voz es escuchada por el paciente. El conocimiento llega al oído, se llega a él a través de la escucha.

El conocimiento a través de la escucha lo podemos encontrar en la antigüedad, en especial cuando se trata del oráculo. Cuando alguien quería hacer una pregunta al oráculo de Delfos, se purificaba en las aguas del Castalia y luego sacrificaba un animal sin defectos para Apolo, preferiblemente una cabra. Después del ritual, si éste había sido efectuado de manera correcta, se llevaba al consultante al templo, pagaba un impuesto y se les conducía a la antecámara del *ádyton* (en griego *αδυτον*, lugar al que no se entra):

El sacerdote le hacía la pregunta del consultante [a la pitonisa], ella con la mirada perdida entraba en extático trance; en sacro delirio era poseída por Loxias y hablaba. Hay evidencias que sugieren que en tiempos antiguos la sacerdotisa misma salía a la antecámara a dar la respuesta en verso o al menos algunos consultantes muy prominentes pudieron acceder a la sagrada cámara del oráculo; ya en tiempos posteriores, los sacerdotes oían las confusas palabras de la profetisa y ellos entregaban el mensaje a los consultantes unas veces en prosa, otras en verso.<sup>58</sup>

Había una interacción muy particular con el oráculo: se le hacía una pregunta, se recibía la respuesta, pero más que una profecía era un enigmático consejo. El oráculo nunca mentía, mas todo dependía de la *interpretación* que el consultante le daba a aquello que *escuchaba*.

Subes por la cuesta de la vía sacra y después de cumplir con todos los ritos, interrogas a la pitia. Excitado por la respuesta que esperas, aguardas en silencio, casi a oscuras, rodeado de una atmósfera densa, sofocante, con un ligero y dulce aroma que te embelesa. Ya la ves salir; la gran sacerdotisa se para frente a ti, te mira fijamente a los ojos, con la profundidad de donde viene su inspiración; y con voz fría y sentenciosa dice: ‘Cuando seas aquello que ignoras, lo comprenderás’.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> Rodríguez Morales, U. “De la embriagues que viene de la tierra: el oráculo de Delfos”, *Elementos*, Vol. 13, No. 64, octubre-diciembre, 2006, página 43, p.47.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 51.

El conocimiento que venía del oráculo era a través de la escucha. El *ádyton* era un lugar oscuro, a donde se debía pagar un impuesto para entrar, y la respuesta que la pitia tenía para el consultante no era clara, tenía que ser interpretada por aquél. La respuesta a la pregunta, dicha en verso o en prosa, era, justamente, algo dicho y el consultante, escuchando con atención, tomaba aquel enigmático consejo y lo llevaba a reflexionar acerca de él y a pensar. No era, entonces, un saber dado o claro, consistía, más bien, en un saber oscuro, enigmático y confuso.

Ahora bien, claramente no podemos decir que la palabra del oráculo es la palabra del analista, eso sería algo peligroso en donde el analista y su palabra quedan fetichizados y elevados al nivel de los dioses. En definitiva, hay cuestiones que no es posible comparar, puesto que son —el oráculo y el psicoanálisis— dos momentos distintos que buscan reacciones diferentes. La palabra del analista no es en absoluto la promulgación de un destino ya escrito. Aquí lo importante a resaltar es lo siguiente: el conocimiento de sí llega a través de una palabra pronunciada que el consultante escucha, lo dicho consiste en un enigma que hay que interpretar, y la mitología. Como sabemos, la escucha y la interpretación son en el psicoanálisis de Freud dos elementos de gran importancia, así como la mitología. Dado esto, ¿no nos hemos alejado tremendamente de la ciencia al hablar del oráculo? Hay distintas maneras de interpretar el psicoanálisis y pueden ser tantas como las escuelas que surgieron a partir de él.

A propósito de los mitos, ya Assoun los explica cuando habla del mito, el inconsciente y la cultura. Escribe que el psicoanálisis es una poesía de la cultura al referirse al «mito científico» de *Tótem y tabú*.

El psicoanálisis [...] tiene vocación de escribir el «poema» de los pueblos, que es leído por el saber del inconsciente. [...] El psicoanálisis se sitúa dentro de un movimiento que tiende a construir una «ciencia de los mitos» [...]. Por tanto, se vuelve a plantear la cuestión de la ruptura que el saber de los procesos inconscientes efectúa en el seno de esa «ciencia» en busca de un método y un objeto.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Assoun, P., *op. cit.*, p. 75.

Freud lleva a cabo una analogía entre los sueños, los síntomas y los mitos. Comprender lo que dice el mito secretamente, es dar cuenta de cómo éste trabaja. Entre la formación del sueño y la formación de los mitos hay una “homología del trabajo”. Entonces, ¿qué ciencia podría ser una que se dedica a rescatar a los mitos y a comparar la manera en la que operan con algo llamado aparato psíquico, en particular, con los sueños y los síntomas? Cuando Freud dice “ciencia de los mitos”, podemos percibir esta doble forma que tiene Freud de ver a su doctrina. Por un lado, quiere retomar la mitología, hablar de sueños, escribir acerca de un inconsciente que, en el romanticismo, ya tenía gran peso; y, por otro lado, busca formar una “ciencia de los procesos anímicos”, una «ciencia natural» que asemeja a la química y a la física. Como se escribe en la cita anterior, para Freud el inconsciente ha efectuado una ruptura en el saber de la ciencia moderna. El inconsciente ha dado luz a otro tipo de estudio en donde el método y el objeto son de naturaleza distinta.

Por ello, el tema de los mitos es un aspecto importante e interesante en la teoría freudiana. El médico utiliza este campo de conocimiento para ilustrar algunos de sus conceptos más substanciales. Uno de los mitos más trascendentales que ha tenido un enorme peso tanto en la teoría psicoanalítica como en la sociedad, es el mito de Edipo, del cual derivó el “Complejo de Edipo” con la ayuda de Jung. Freud fundamentó su teoría sobre la neurosis y las relaciones parentales sobre este mito. Más adelante desarrollaremos con más sutileza la cuestión de la mitología en el psicoanálisis; no obstante, respecto al tema que nos interesa en este punto, el de la ciencia, hay algunas cosas que nos pueden iluminar. Cuando Freud escribe acerca de una “ciencia de los mitos”, no podemos dejarlo de lado. ¿Qué papel tienen los mitos sobre el proceso de conocimiento en el psicoanálisis? ¿Qué trabajo efectúan en los procesos de subjetivación? ¿Cómo poder unir a la mitología con la ciencia?

En “Tótem y tabú”, Freud *inventa* un mito. El objetivo de este trabajo es construir un puente entre la etnología, la lingüística, el folclor, por un lado, y el saber psicoanalítico, por el otro. A partir de estudios antropológicos acerca del ordenamiento social de los primates y sus conductas, Freud lleva a cabo una analogía con la neurosis y el origen de la cultura, así como el de la culpa. Al sostener que este mito es de carácter científico, Freud nos lleva a otra aparente encrucijada

porque se ha pensado a los mitos como un campo de estudio que no pertenece al de la ciencia. Kurt Hübner, en *La verdad del mito*, lleva a cabo, entre otras cosas, un estudio de la mitología en contraposición con la ciencia, y argumenta que la relación que tenemos con los mitos es hoy ambivalente. En su texto, Hübner escribe que los mitos se han visto como algo apartado del mundo científico-tecnológico y parece pertenecer a un pasado “ya superado”:

Por un lado se confina al mito al reino de la fábula, de los cuentos, en cualquier cosa a lo no comprobable. Proveniría así más bien de la profundidad del sentir, de lo inconsciente, de la fantasía, al punto de que no podría realmente ser aprehensible a través de conceptos. Comparado con la ciencia, que se basa en la racionalidad, la inteligencia, los hechos comprobables, la experimentación, la objetividad, la claridad y la exactitud, se lo ve como resabio de oscuros tiempos, gobernados por la supuesta voluntad demoniaca o divina, por el miedo y la superstición.<sup>61</sup>

Freud lleva el campo mitológico al “científico”. Sabemos que en la antigüedad los mitos conservaban un carácter de verdad, una verdad que hablaba sobre el hombre y sobre su relación con el mundo. Con la entrada de la Ilustración y la ciencia positivista, la mitología quedó cuarteada: los mitos ya no anunciaban una verdad, sino que justamente se acentuaba su carácter fantástico e improbable. Ya desde el movimiento romántico se trató de rescatar el carácter verdadero que se escondía en la mitología antigua, pero fue Freud quien otorgó al mito una verdad subjetiva. En todo sujeto se escondía en el inconsciente un mito que, de cierta forma, todos comparten, a saber, el mito de Edipo. Pero el mito, en general, adquiere un carácter individual, puesto que se desarrolla con un contenido puramente subjetivo, perteneciente a la propia historia del sujeto. El mito intervendrá en cada neurótico, pero la forma en que el mito se desarrolla dependerá de cada persona. Será, entonces, un mito que le concierne a la ciencia de los procesos anímicos inconscientes; un mito, pues, científico, que tiene validez, tiene actualidad y es escenificado en la relación terapéutica.

---

<sup>61</sup> Hübner, K., *La verdad del mito*. Tr. Luis Marquet, México: Siglo XXI, 1ª edición en español, 1996, p. 9.

Retomemos la discusión: ¿Cómo leer a Freud? Navegando a través de sus escritos podemos dar cuenta, entre muchas otras cosas, de una posible contradicción: Freud, un científico, un médico que buscaba construir una ciencia natural, y Freud un hombre que se apoyaba en la literatura, la mitología, criticando fuertemente la ciencia de su tiempo, desplegando una metapsicología y apoyando su edificio teórico en los conceptos de represión y sexualidad. Encontramos estas dos posturas en sus textos y parece ser que son contradictorias. ¿Qué científico basaría sus teorías en algo que aparece oculto y extraño a la conciencia? ¿Qué científico se enfocaría en una interpretación de los sueños y un análisis de los chistes? Con ello en mente ¿acaso podríamos decir que Freud no estaba haciendo una ciencia de la naturaleza, sino que más bien iba en dirección de construir una ciencia del espíritu? A pesar de ello, no podemos ignorar las palabras literales de Freud cuando él mismo se considera un científico que quiere hacer una ciencia de la naturaleza.

Pero ¿qué ciencia podía hacer Freud a partir de su paradigma del inconsciente? ¿Qué ciencia sustentaría que existen procesos inconscientes que determinan nuestra vida consciente? ¿Qué ciencia sería ésta si declara que la *via regia* al inconsciente es a través de los sueños? ¿Qué ciencia se propone curar a través de la palabra síntomas que son producto de traumas infantiles no elaborados? ¿Qué ciencia apoyaría la existencia de “pulsiones” y un deseo infantil inconsciente, de amor a las figuras primarias y sexual? A partir de estos cuestionamientos, podríamos retomar la pregunta: ¿Es el psicoanálisis una ciencia? Si en efecto seguimos la palabra de Freud, pero la leemos con una distancia histórica, podemos decir lo siguiente: Freud buscaba crear una ciencia exacta para que sus teorías no fueran desvalorizadas y categorizadas de misticismo o religión. En un mundo de revolución científica, del estudio objetivo de la mente, había que apoyarse en los métodos de las ciencias naturales, ya que las nociones convencionales de la filosofía hacían imposible el estudio de la mente. A partir de críticas como las de Ribot, los psicólogos no podían establecer sus fundamentos teóricos a partir de conceptos trascendentales ni apoyarse en nociones como la alma, tenían que emplear los métodos que las ciencias naturales exigían. A partir de estas ideas, Freud tenía que sostenerse de la ciencia para no ser desacreditado.

Freud era un médico y como tal tenía que elaborar una ciencia a partir de sus descubrimientos. ¿Qué podía hacer si no era eso? ¿Qué sustento y qué legitimidad tendrían sus pensamientos si no los formulaba como una ciencia? Claramente podían caer en el campo de la mística, como posteriormente se le acusó a Jung. Freud adoptó (aparentemente) la *Weltanschauung* de la ciencia y negó, junto con esta última, la *Weltanschauung* de la religión. Pero, ¿es el psicoanálisis una ciencia? Si lo es, ¿de qué tipo? En sus escritos podemos leer que sus teorías perseguían los intereses de las ciencias exactas, designadas como “ciencias de la naturaleza”. Peter Gay escribe:

El intento de establecer la psicología como una ciencia natural sobre la sólida base de la neurología se adecuaba a las aspiraciones de los positivistas con los que Freud había estudiado, y cuyas esperanzas y fantasías él trataba entonces de realizar con su trabajo. Nunca abandonó su ambición de fundar una psicología científica.<sup>62</sup>

Parece ser que Freud nunca soltó su deseo de construir una ciencia. Roudinesco, a propósito de esto escribe:

[...] Freud tuvo siempre la tentación, *aun renunciado* a ello desde 1896, de hacer del psicoanálisis una ciencia natural en virtud de la cual el inconsciente sería un puro producto del funcionamiento cerebral. Que haya abandonado este proyecto, aunque haya seguido soñando con él, no significa de ningún modo que rehusó a hacer del psicoanálisis una disciplina científica.<sup>63</sup>

Asimismo, Makari escribe que Freud, situado en un mundo mecanicista y confrontado con el problema de establecer los principios de un mundo interno, “[...] fue uno de tantos intelectuales de finales del siglo XIX y principio del XX que respondió a esta confusión intentando crear una ciencia de la vida interna”<sup>64</sup>. Pero los fundamentos para elaborar esta nueva ciencia no solamente podrían ser recogidos de la biología evolutiva de Darwin o la física de Newton, ya que existía un pequeño problema con esta nueva empresa: ¿Cómo crear una ciencia objetiva a partir de la subjetividad? Si la ciencia en Occidente se ha empeñado en sostener que el conocimiento científico sólo es posible si el objeto de estudio es medible y

---

<sup>62</sup> Peter, G., *op. cit.*, p.106.

<sup>63</sup> Roudinesco, E., *op. cit.*, pp.73-74.

<sup>64</sup> Makari, G., *op. cit.*, p.14.

cuantificable, ¿qué ocurre cuando el objeto de estudio es la mente, un lugar sombrío que no es ni lo uno ni lo otro?

Freud habla de una “ciencia de los procesos anímicos inconscientes” y sitúa al psicoanálisis dentro del campo de una especie de ciencia. ¿Qué ciencia es ésta? El autor estaba preocupado por la ciencia y quería, de hecho, hacer del psicoanálisis una «ciencia de la naturaleza», pues enuncia que esta doctrina no pertenece al campo de las llamadas «ciencias del espíritu». Inspirándose en el modelo darwiniano, Freud quiso ubicar el psicoanálisis entre las «ciencias de la naturaleza», o al menos asignarle un estatuto de ciencia "natural". Ahora bien, como heredero de las medicinas del alma, Freud pertenecía a otra tradición científica, según la cual el arte de curar consiste menos en demostrar la validez de una deducción que en elaborar un discurso capaz de dar cuenta de una verdad simbólica y subjetiva. A causa de esta doble pertenencia del psicoanálisis, sus refutaciones "científicas" se desplegaron en el terreno de la terapia.

Freud comenzó sus investigaciones con respetados científicos que habían empezado a desplegarse en el campo de la hipnosis; no obstante, llegó un momento en el que el psicoanalista se dio cuenta que faltaba algo en todas esas teorías y se aventuró a construir la suya.

En una presentación de la asociación médica de Viena, precedida por Von Krafft-Ebing, Freud escribe:

Yo trataba mis descubrimientos como contribuciones ordinarias a la ciencia, y los mismo esperaba que hicieran los otros. Sólo el silencio que siguió a mi conferencia, el vacío que se hizo en torno a mi persona, las insinuaciones que me fueron llegando, me hicieron comprender poco a poco que unas tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis no podían tener la misma acogida que otras comunicaciones.<sup>65</sup>

Cuando Freud empezó a exponer su teoría acerca de la sexualidad infantil y los sueños, se vio envuelto en soledad. La comunidad científica no aceptaba estas ideas como parte de la ciencia de ese tiempo, por lo que surgieron enormes críticas

---

<sup>65</sup> Freud, S., “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico” (1914) en *Obras Completas* T. XIV, p. 20.

hacia él. Su teoría de los sueños se encontraba con la negativa de las teorías científicas, ya que estas últimas

[...] no dejan espacio alguno al eventual problema de su interpretación, puesto que según ellas el sueño no es en absoluto un acto anímico, sino un proceso somático que se anuncia mediante ciertos signos en el aparato psíquico. Muy diferente fue la opinión de los profanos en todo los tiempos.<sup>66</sup>

También escribe que “[...] la ciudad de Viena ha hecho todo lo posible para desmentir su participación en el nacimiento del psicoanálisis. En ningún otro lugar como allí sintió el analista tan nítidamente la indiferencia hostil de los círculos científicos e ilustrados”.<sup>67</sup>

Freud estaba en una *splendid insolation*, como él mismo refiere. No había mucha gente que creyera en sus ideas y en sus fundamentos, y menos aún cuando había nombrado a su teoría como científica.

La ciencia no alcanzaba a ver estos recónditos espacios en donde se escondían sueños y en donde se encontraba la clave para la cura. La ciencia, escribe Freud:

[...] todavía ni vislumbra el significado de la represión, no discierne que lo inconciente le es indispensable para explicar el mundo de los fenómenos psicopatológicos, no busca el fundamento del delirio en un conflicto psíquico ni aprehende sus síntomas como una formación de compromiso. Siendo ello así, ¿estaría solo el poeta contra la ciencia entera?<sup>68</sup>

Reescribamos: ¿Estaría solo Freud contra la ciencia entera? ¿Quién podría, entonces, rescatarlo de la oscuridad en donde vivía y guiarlo? Nada más y nada menos que Schiller: “En el completo desconcierto de los comienzos, me sirvió como primer punto de apoyo el dicho de Schiller, el filósofo poeta: ‘hambre y amor’ mantienen cohesionada la fábrica del mundo.”<sup>69</sup> Este poeta romántico fue quien le dio la idea inicial sobre la cual seguiría todo.

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 39

<sup>67</sup> *Idem*.

<sup>68</sup> Freud, S., “El delirio y los sueños en la ‘Gradiva’ de W. Jensen” (1907 [1906]) en *Obras completas* T. IX, p. 45.

<sup>69</sup> Freud, S., “El malestar en la cultura” (1930 [1929]) en *Obras completas* T. XXI, p.113.

Pero para los científicos continuaba siendo una teoría que podía ser fácilmente desacreditada. En sus “Conferencias de introducción al psicoanálisis”, al hacer un recuento de la historia de la construcción de su teoría, Freud escribe que a los científicos “[...] les es ajeno un modo de pensamiento psicológico y se han habituado a mirarlo con desconfianza, a negarle carácter de científicidad y a abandonarlo a los legos, a los poetas, a los filósofos de la naturaleza [se refiere a Schelling] y a los místicos”<sup>70</sup>, y opinan que “[su] material de observación [el del psicoanálisis] lo constituyen por lo común aquellos sucesos inaparentes que las otras ciencias arrojan al costado por ser demasiado ínfimos, por así decir, la escoria del mundo de los fenómenos”.<sup>71</sup>

El vienes seguiría su camino y se encontraría con muchos obstáculos. Por ejemplo, cuando empezó a estudiar la histeria y al llevar a cabo el “rodeo” hasta las impresiones y situaciones de la infancia más temprana, los pacientes anunciaban vivencias sexuales pasivas que tenían lugar en sus primeros años infantiles, y, bajo la influencia de la teoría traumática de la histeria que se originaba en Charcot, se juzgaban estos “informes” como reales y de pertinencia etiológica. Pero había un pequeño problema: estas vivencias resultaron no ser verdaderas. “Era perder el apoyo en la realidad”.<sup>72</sup>

Freud, desconcertado por ello, dejó todo el trabajo ya hecho como su colega Breuer, porque ¿cómo podría sustentar una teoría en algo que nunca sucedió en “realidad”? Pero, escribe el autor, no tenía la opción de empezar otra investigación desde cero. Después de reflexionar sobre ello, Freud cayó en cuenta de que “si los histéricos reconducen sus síntomas a traumas inventados, he ahí precisamente el hecho nuevo, a saber, que ellos fantasean esas escenas, y la realidad psíquica pide ser apreciada junto a la realidad práctica”.<sup>73</sup>

Poco a poco, Freud se vio llevado a investigar más acerca de estos fenómenos que la ciencia había tachado de “escoria”. Se sumergió con más fuerza en el estudio de la histeria fundamentada bajo la teoría de la fantasía y se vio

---

<sup>70</sup> Freud, S., “1ª Conferencia. Introducción” (1916 [1915]) en *Obras Completas*, T. XV, p. 17.

<sup>71</sup> Freud, S., “2ª conferencia. Los actos fallidos.” (1916 [1915]) en *Obras Completas* T. XV, p. 24.

<sup>72</sup> Freud, S., “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico” (1914) en *Obras Completas* T. XIV, p. 17.

<sup>73</sup> *Idem.*

seducido a estudiar más acerca de los sueños. Sobre estos últimos escribe en su *Interpretación de los sueños* que se vio llevado a admitir “[...] que estamos otra vez frente a uno de esos casos, no raros, en que una creencia popular antiquísima, mantenida con tenacidad, parece aproximarse más a la verdad de las cosas que el juicio de la ciencia que hoy tiene valimiento”.<sup>74</sup>

Sus teorías se vieron conducidas a través del estudio de los mitos y los pueblos antiguos, pero siempre con la bandera de la ciencia en alto: “En realidad, el psicoanálisis es un método de investigación, un instrumento neutral, como lo es, por ejemplo, el cálculo infinitesimal”.<sup>75</sup> ¿Cómo entender esta frase? ¿A qué se refiere? He aquí un ejemplo de aquellas ideas con las que Freud nos confunde enormemente.

Otro autor que nos ha ayudado a pensar el problema de la ciencia es Juan Birch Auping, quien en su libro *Una revisión de la teoría psicoanalítica a la luz de la ciencia moderna*, lleva a cabo un estudio en donde busca analizar el estatus científico de las teorías de Freud. En esta parte, el autor dialoga con Popper, Grünbaum, Fisher y Greenberg, Eysenck, Bergin, Knight, entre muchos otros autores que critican la teoría y clínica freudiana, y llevan a cabo, algunos de ellos, una “verificación” de datos mediante estudios empíricos. En el texto aparecen una serie de datos estadísticos, refutaciones a la teoría, análisis de síntomas de hombres y mujeres. Se revisa si la teoría freudiana tiene una comprobación empírica, científica. La subjetividad de los pacientes que aparecen en estas estadísticas se ve traducida a números, porcentajes, cifras que advierten mejoría o empeoramiento de su “patología”. El psicoanálisis toma otra posición: la científicidad moderna. Se discute entonces, si Freud era objetivo, si sus teorías pueden ser refutadas, si pueden ser sometidas a una comparación con otras terapéuticas, si sus argumentos son coherentes. Y lo que pasa es que sus argumentos no siempre son coherentes, cosa por la que es altamente criticado.

Después de proponer esta comparación estadística con otras disciplinas terapéuticas, Birch presenta una lectura del *estatus científico de la metapsicología de*

---

<sup>74</sup> Freud, S., “La interpretación de los sueños” (1900 [1899]) en *Obras completas* T. IV, p. 121.

<sup>75</sup> Freud, S., “El porvenir de una ilusión” (1927) en *Obras completas* T. XXI, p. 36.

*Freud*. Algo que podremos retomar de este texto es que el autor, junto con Patricia Kitcher, argumenta que “Freud pretendía fundamentar el psicoanálisis en una metapsicología interdisciplinaria”<sup>76</sup>. Según esta lectura, la teoría del psicoanalista está comprendida por muchas otras disciplinas: por un lado, historia y antropología, literatura y mitos, y casos clínicos de pacientes; por otro lado, la psicología evolutiva, neurofisiología, biología y etiología. Quizá esta perspectiva se podría acercar también a lo que nosotros hemos llamado *ciencia romántica*. Tanto la historia, la antropología, la literatura y los mitos, nos dan noticia del *contenido* que tiene la teoría de Freud, mientras que las ciencias evolutivas, fisiológicas y biológicas, nos dan el método de estudio, es decir, el método científico. Podemos encontrar muchas cosas en su obra que están escritas con un lenguaje científico. El mejor ejemplo, a primera vista, es el *Proyecto de psicología*, texto en donde Freud habla de neuronas de distintos tipos, energía, barreras-contacto, facilitaciones, y otros conceptos. Lo interesante, por lo menos en lo que nos concierne en este momento, es que estos conceptos son utilizados para *ilustrar* cómo surge el aparato psíquico, el yo, la represión, etc. En este escrito, el autor nos puede parecer un científico, neurofisiólogo, pues nos habla de neuronas y considera que el aparato psíquico está formado por ellas. Pero, ¿si tomamos esto como justamente una ilustración o metáfora? En su exterior, en la superficie de su lenguaje, hay científicidad. Pero quizá esté hablando de algo más que neuronas y sólo se sirve de ellas para generar una *ilustración* de su romántico inconsciente.

Retomemos. ¿Qué sucede cuando el tratamiento psicoanalítico de un sujeto queda impreso en libro mediante números? ¿No buscaba Freud resignificar a la subjetividad que consideraba perdida? ¿No quería él con sus escritos darle lugar a la subjetividad de cada “neurótico” sin masificarla? ¿Qué pasa cuando hacemos estadísticas de la subjetividad, cuando, en lugar de hablar de un nombre e historia propia, ponemos un número con un signo de porcentaje? La subjetividad queda *anonimizada*. En textos como éstos nos puede quedar algo claro: la ciencia *anonimiza*, des-subjetiviza.

---

<sup>76</sup> Birch Auping, J., op. cit., p. 109.

Siguiendo esta línea de pensamiento, así como Freud sostiene a la ciencia como una parte fundamental de su teoría, también escribe que “estaba reservado a nuestro siglo descubrir el presuntuoso argumento de que semejante cosmovisión [la ciencia] es tan pobre como desconsoladora, que descuida las exigencias del espíritu y las necesidades del alma humana”<sup>77</sup>. En contraposición a la ciencia de su época, el creador del psicoanálisis busca retomar aquellos aspectos que la ciencia había dejado de lado, es decir, “las exigencias del espíritu” y “las necesidades del alma”, aquellos supuestos que se muestran oscuros e incontrolables para el método de la modernidad.

Por otro lado, Adolf Grünbaum, físico de renombre, filósofo y profesor de psiquiatría, es uno de los autores que ha desarrollado una fuerte crítica al psicoanálisis. En su trabajo de 1984, *The Foundations of Psychoanalysis*, el autor argumenta que el psicoanálisis no cumple con los estándares que las ciencias exactas esperan, ya que no hay pruebas empíricas ni comprobación de datos. Grünbaum ataca a tres filósofos que, a su manera de ver, no entendieron el psicoanálisis de Freud: Karl Popper, Paul Ricoeur y Jürgen Habermas. Al primero le critica su intento de sacar a Freud del plano de la demostración, trasladando a la teoría psicoanalítica fuera de la esfera de la ciencia, por lo que de esa doctrina no se esperaría que haya ninguna verificación empírica de hechos medibles y cuantificables. El psicoanálisis sería entonces “irrefutable respecto de la ciencia”. A Ricoeur y a Habermas los acusa de haber “[...] transformado al psicoanálisis en una hermenéutica desprendida de todo anclaje experimental”.<sup>78</sup>

Frente a reproches de un modelo positivista de científicidad, algunos pensadores y psicoanalistas han examinado dos alternativas: tratar de reconciliar, lo más que sea posible, al psicoanálisis con el modelo de la ciencia; o rechazar este modelo y apuntar que el psicoanálisis responde a otro modelo, por ejemplo el de la hermenéutica.

El modelo científico, como ya vimos, buscaría una doctrina que se ajuste al método científico; en cambio, la hermenéutica “pide que el método sea conforme al

---

<sup>77</sup> Freud, S. “35<sup>a</sup> conferencia. En torno de una cosmovisión.” (1933 [1932]) en *Obras completas* T. XXII, p. 147.

<sup>78</sup> Roudinesco, E., *op. cit.*, p. 73.

objeto de cada disciplina, de manera analógica o proporcional [...]”<sup>79</sup>. La hermenéutica, entonces, buscará la comprensión de un texto, un texto polisémico, en el que no se pretende caer en la equivocidad o univocidad absolutas.

Paul Ricoeur, en un diálogo con hermeneutas como Gadamer y Habermas intentará presentar a la hermenéutica como una “semiótica filosófica completa”. Para este filósofo, el texto y el contexto constituyen las partes esenciales del proceso de comprensión. Al ampliar la noción de texto, no sólo se refiere a lo escrito, sino también al diálogo vivo y al acontecimiento. Beuchot, siguiendo a Ricoeur, afirma que estos últimos se prestan a ser aplicables al psicoanálisis, puesto que no solamente importa aquello que se dice, sino también la acción que se emprende con la transferencia. Asimismo, el filósofo francés sostiene que existen dos operaciones del intérprete frente al texto. La primera es una actitud de *acercamiento* en donde se reconocen tres aspectos del texto: éste se aleja de la intención del autor, puesto que se ha expuesto a las interpretaciones acerca de él; en segundo lugar, se aparta de la cultura del autor, porque se ha expuesto a las interpretaciones que se hagan desde una cultura ajena y, por último, se desliga de sus destinatarios originales y queda abierto a otros. Todo ello puede traer malas interpretaciones del texto, pero para evitarlas habrá que recordar y tener en mente nuestro distanciamiento frente al texto y tener en cuenta la influencia de nuestra subjetividad. La segunda operación del intérprete frente al texto, es una actitud de acercamiento, en donde el intérprete es quien queda expuesto acercándose al texto con su subjetividad. En este sentido, siguiendo esta línea, el analista tendrá que tener en cuenta su propia subjetividad, puesto que una llamada “contratransferencia” estará en juego en todo momento.<sup>80</sup>

Otra operación de la hermenéutica es la de “buscar la apertura del texto hacia un mundo al que señala”<sup>81</sup>. En la hermenéutica hay un momento de sentido en donde el intérprete delimita la organización interna de la obra, y también hay un momento de referencia, en donde se define cómo es que la obra abre un cierto tipo de mundo y qué mundo es éste. Según esta perspectiva, en el psicoanálisis el analista halla un

---

<sup>79</sup> Beuchot, M., Blanco, R. (comp). *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 13.

<sup>80</sup> Véase *Ibidem*, p. 16.

<sup>81</sup> *Idem*.

mundo en donde se encuentran los deseos inconscientes del analizante. Y “es en este mundo del deseo donde la hermenéutica se presenta como un instrumento valioso para el ejercicio del psicoanálisis”.<sup>82</sup>

La hermenéutica es uno de los modelos epistemológicos que se ha utilizado para ubicar al psicoanálisis. Este paradigma no es de hecho exclusivo para el psicoanálisis, pero sí tendrán algunas coincidencias. El propio Freud concibió dentro de su estudio un arte de interpretar.

Hemos presentado dos tipos de proposiciones para abordar el psicoanálisis, una científica y otra hermenéutica. Contrario a lo que dice Roudinesco en cuanto a que Habermas afirma que el psicoanálisis es una hermenéutica alejada de la ciencia, Habermas enfatizará que el psicoanálisis no es ni ciencia empírica analítica, ni hermenéutica.

La propuesta de Habermas consiste en distinguir tres tipos de saberes: el primero, las ciencias empíricas analíticas, son las que controlarían al sujeto de estudio a través de un método experimental preciso y además se guiarían por principios estables de explicación, por ello también les llama nomológicas. El segundo tipo de conocimiento es la hermenéutica que se distingue del primer grupo de ciencia porque el resultado de su comprensión afecta directamente al interpretante, tratándose de un juego entre el saber del fenómeno y estilo de vida del intérprete que aclara y explicita los contenidos de su conciencia a través de su interpretación. En este sentido, la hermenéutica no podría dar cuenta de aquellas condiciones de su propio lenguaje, cultura y subjetividad que son ideológicas, es decir, aquellas condiciones lingüísticas y socio-históricas que determinan como en un telón de fondo toda la conducta y lenguaje del interpretante (lo que Marx llamó *superestructura*). A esto Habermas le llama “lenguaje sistemáticamente distorsionado” del que no podría dar cuenta el propio intérprete, porque más bien lo condiciona a él. Y esta ideología, desde la perspectiva del psicoanálisis, es la determinación del inconsciente, de la cual tampoco podríamos dar cuenta con nuestros propios esfuerzos de interpretación. Entonces, Habermas no estaría de acuerdo con que el psicoanálisis es una hermenéutica, porque el sujeto quedaría atrapado en su propio saber, y necesitaría

---

<sup>82</sup> *Ibidem*. p. 17.

otro tipo de herramientas para penetrar en el inconsciente. Sólo un tercer tipo de conocimiento que Habermas llama “ciencias crítico sociales” podría dar cuenta tanto de las trampas y los engaños involucrados en el lenguaje ideológico, como de los condicionamientos inconscientes involucrados en nuestra conducta y lenguaje. A este último modelo no le es suficiente sólo describir leyes de control de un objeto científico ni la auto-interpretación de la hermenéutica, sino que va más allá:

Una ciencia social crítica no se contenta obviamente con esto. Se esfuerza por examinar cuándo las proposiciones teóricas captan legalidades invariantes de acción social y cuándo captan relaciones de dependencia, ideológicamente fijadas, pero en principio susceptibles de cambio. Mientras este sea el caso, *la crítica de las ideologías*, cuenta —del mismo modo, por lo demás, que el *psicoanálisis*— con que la información sobre nexos legales desencadene un proceso de reflexión en el afectado; con ello, el estadio de conciencia irreflexiva, que caracteriza las condiciones iniciales de semejantes leyes\*, puede ser cambiado. [...] La autorreflexión está determinada por un interés cognitivo emancipatorio.<sup>83</sup>

La herramienta del saber “crítico social” tiene como modelo el psicoanálisis, porque es el único que ve los elementos de manipulación del lenguaje y los mecanismos inconscientes que no son visibles para el propio intérprete, y necesita del momento transferencial del análisis. Tanto el psicoanálisis como la Teoría Crítica estarían tras la emancipación y liberación del sujeto, en tanto que las ciencias empírico analíticas tienen un interés técnico, y la hermenéutica tiene un interés de auto-comprensión. De este modo, tanto el psicoanálisis como la Teoría Crítica persiguen intereses que tiene que ver con la existencia del sujeto, puesto que buscan la liberación. Ahora bien, la disputa acerca de que el psicoanálisis es una teoría que no puede separarse de la práctica clínica puede tener un interés para la filosofía. Sabemos que la Teoría Crítica tiene un método que persigue la emancipación subjetiva, pero es un método que no es puesto en marcha socialmente. Así, el interés por esta libertad queda como un ideal. Por el contrario, podríamos afirmar que también el psicoanálisis tiene un método, pero éste sí es puesto en marcha en el marco del análisis mismo. La búsqueda por la liberación del sujeto se pone a prueba

---

<sup>83</sup> Habermas, J. “Conocimiento e interés”, en *Ciencia y técnica como “Ideología”*. México: REY, 1993, p. 172. \* Cuando aquí Habermas habla de nexos legales o leyes se refiere a las leyes del lenguaje enajenado o a las dinámicas del inconsciente y a la posibilidad de transformarlas críticamente.

en acto a través del psicoanálisis. En consecuencia, el sujeto podría liberarse del dominio y la manipulación de la cultura, y habría, entonces, un impacto social directo.

Nos preguntamos nuevamente: ¿La ciencia en Freud y el romanticismo en su obra son mutuamente excluyentes? ¿Si afirmamos que el psicoanálisis es una ciencia, se excluye la posibilidad de que la filosofía y literatura del periodo romántico sean parte de éste?

A lo largo de esta última parte, observamos que Freud no se detiene en un solo campo de estudio, lleva a cabo saltos desde la ciencia darwiniana hasta filósofos como Schopenhauer. La científicidad en el psicoanalista es muy ambigua. Sabemos por lo que él nos comunica, que buscaba hacer una ciencia, pero siempre teniendo en mente una *nueva ciencia*, una ciencia que incluyera los procesos anímicos inconscientes, una ciencia que cuestione a la ciencia misma, un pensamiento que no se dejara atrapar por los poderes mecanicistas de esa época. Freud siempre mantuvo esa búsqueda. Mann se refirió a él como médico de las profundidades del alma, de los laberintos oscuros del cuerpo y de la memoria. Freud siguió los pasos de los románticos, y continuó con su proyecto, aunque con algunas diferencias.

Hasta este momento, hemos intentado destacar que la ciencia que Freud llevó a cabo, fue una ciencia apoyada sobre un romanticismo. Su método de estudio sería, entonces, el método científico, mas la coraza o envoltura de su pensamiento tendría un contenido profundamente romántico. De esta manera, hemos intentado sostener que el psicoanálisis no es una ciencia, no es una forma de literatura, no es un hermenéutica. El psicoanálisis es *otra cosa*.

El psicoanálisis: un Jano bifronte. Hemos destacado, así, la doble cara del psicoanálisis y hemos abordado la posibilidad de que éste sea leído como una *amalgama de pensamiento* que, entonces, incluiría tanto a la ciencia natural como aspectos mítico-literario-poéticos que provienen del periodo romántico en Alemania.

A partir de estas ideas, proponemos que el psicoanálisis de Freud sea leído como una *ciencia romántica*, un pensamiento que retoma el Romanticismo alemán en sus conceptos y la crítica a la modernidad, así como los intereses de la ciencia natural, en especial, en lo que respecta a su método de investigación. Y en esta

misma línea plantearemos la posibilidad de un *mito científico*. El concepto de *ciencia romántica* —como lo defendemos aquí— estaría en el mismo plano que la propuesta de Habermas, en cuanto al interés del ciencia que sería emancipador; haríamos psicoanálisis porque querríamos liberarnos de los condicionamientos sociales e ideológicos.

La conjunción entre científicidad y mitología trae a la luz una amalgama que solamente hilando y unificando estos componentes —aparentemente divergentes y contradictorios— se da origen a un psicoanálisis.

El psicoanálisis perseguirá los intereses de una ciencia que retoma cuestionamientos de un periodo que antecede al autor, que regresa al sujeto y no al mundo físico, puesto que este último sólo puede conocerse a través de lo psíquico. Una ciencia que sospecha de la ciencia, que duda de la conciencia y que se enfoca en “procesos inconscientes”, en sueños, actos fallidos, chistes, síntomas neuróticos que no pueden ser explicados por la medicina o el razonamiento lógico y que están enredados en la sexualidad del sujeto (todo aquello que el pensamiento de su época ignoró y lo que la modernidad buscó censurar). ¿No es ésta una propuesta similar a la que llevaron a cabo los románticos alemanes poco antes de Freud? Ninguno de ellos está conforme con el método de la Ilustración, ambos presentan una queja. Desde la perspectiva psicoanalítica, "la esencia de lo psíquico no está en la conciencia", los síntomas de la neurosis son causados por traumas infantiles que no han podido ser simbolizados y la única forma de cura es a través de llevar a cabo un viaje al inconsciente, a la infancia y a los sueños. En palabras del romanticismo alemán: regresemos a la infancia, a los sueños, a lo inconsciente, al juego y a la poesía, porque la sociedad lo ha olvidado. La Ilustración había negado la existencia de todo ello y también que ahí se encuentra la esencia del sujeto y su verdad.

Me parece que estos cuestionamientos no pueden dejar de hacerse en especial cuando se practica la clínica psicoanalítica. La pregunta por la científicidad del psicoanálisis es importante, pues afecta directamente a la posición que el analista adopta en su práctica. Su lugar frente a otro sujeto está atravesado por la posición que toma en relación con la ciencia y con la verdad. Ciertamente, pensar el psicoanálisis de Freud como una *ciencia romántica* tiene implicaciones éticas sobre

la práctica clínica. En definitiva no es objeto de este texto desarrollarlo, pero es significativo hacer tal indicación.

Hay romanticismo en el psicoanálisis. En el psicoanálisis, recordando las palabras de Thomas Mann, hay una “dependencia independiente” con el romanticismo alemán, hay una relación llamativa que la crítica no ha tenido muy en cuenta. Pero, ¿dónde leemos ese romanticismo? Podemos hacer esa lectura; sin embargo, ¿dónde encontrar huellas románticas en Freud?

### III. FREUD, HEREDERO DE *UN* ROMANTICISMO FILOSÓFICO ALEMÁN

En los capítulos anteriores hemos delimitado al psicoanálisis como una *amalgama de pensamientos*. Por un lado está la ciencia, las teorías darwinistas, aspectos de la física y la química, así como de la medicina y la neurología. Por otro lado, el psicoanálisis está constituido por aspectos literarios, como mitos, poesía, cuentos, chistes, principalmente inspirados, como veremos, por el periodo romántico. En este capítulo analizaremos y reflexionaremos sobre esta última parte de la amalgama.

A partir de la lectura de algunos autores, hemos encontrado que existe una fuerte influencia del romanticismo alemán como movimiento filosófico en la obra de Sigmund Freud. A continuación, trataremos de esclarecer este problema. Hemos dilucidado características que consideramos importantes para la época romántica, con énfasis especial en el periodo temprano:

1. Descontento e insatisfacción con su tiempo. Una fuerte crítica a la Ilustración y sus métodos de acercamiento al mundo, así como al hombre moderno como la fragmentación entre sentimiento y razón;
2. En consecuencia, la exaltación del pasado como un tiempo mejor en donde razón y naturaleza estaban unificados, y en algunos, la búsqueda por ese retorno; dado aquello, la añoranza del pasado, el retorno a los griegos, el énfasis en la fantasía, lo inconsciente, la Naturaleza, lo oscuro, lo misterioso y los sueños.
3. En consecuencia, la exaltación de la expresión de sentimientos, así como la expresión de la palabra y de las artes.

En las siguientes páginas llevaremos a cabo un análisis de cada una de estas características y trataremos de mostrar “pruebas” de que éstas pueden ser leídas en el psicoanálisis freudiano.

### 3.1. Descontento con la Ilustración

Pasado el medievo y con la Ilustración en su máxima expresión, muchos europeos de finales del siglo XIX buscaron la manera de reconciliar el mundo interno del sujeto con las demandas expuestas por el positivismo científico. En medio de un mundo mecanicista y atomista, intentaron darle sentido a lo que significaba tener una vida interior. Los románticos, “en oposición a la época empírica que les precede y a la científica que les seguirá, no dan crédito sino a las intuiciones que van reforzadas por algún choque afectivo. El lugar de las certidumbres se desplaza de la evidencia lógica hacia la adhesión apasionada”<sup>84</sup>. Frente a la mentalidad calculadora de la ilustración, los románticos basaron sus anhelos en la búsqueda de afectos y sentimientos auténticos.<sup>85</sup>

Los románticos estaban desilusionados. La llegada de una época de la Razón les había prometido mucho, pero no se cumplió. Este sentimiento, en parte de carácter melancólico, se encuentra muy presente en el romanticismo en Alemania. En voz de estos poetas y filósofos, Basave escribe:

Estamos insatisfechos porque nuestro insoslayable afán de plenitud no encuentra— en esta vida— bien alguno que le colme. Estamos insatisfechos porque nuestra insuficiencia radical, nuestro desamparo ontológico, son obstáculos permanentes que nuestro afán de plenitud subsistencial no puede eludir ni vencer. Vivimos esencialmente insatisfechos [...]”<sup>86</sup>; “El estado del espíritu romántico está presidido por la insatisfacción, por la inquietud y por la tristeza ante la vida” [...] En los románticos “hay ese anhelo vago —‘Sehnsucht’— de un ideal impreciso[...].”<sup>87</sup>

---

<sup>84</sup> Béguin, A., *op. cit.*, p. 77.

<sup>85</sup> Véase Guerreño, L. “La melancolía como pasión romántica Werther y Kierkegaard” en *La melancolía entre la psicología, la filosofía y la cultura*. México: Universidad Iberoamericana, p. 35.

<sup>86</sup> Basave, A. *El Romanticismo Alemán*. México: Centro de estudios humanísticos de Nuevo León, 1964, p. 26.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 19.

Es claro que había insatisfacción, pero ¿cuál era la causa? Como ya vimos antes, la Revolución Francesa trajo consigo la promesa de la libertad, de la paz perpetua, la promesa de que la razón por fin liberaría al hombre del yugo. La palabra de la Ilustración era enorme, penetraba en los corazones del pueblo, de los poetas y los filósofos, con tal fuerza que, más que una promesa, parecía la única esperanza. Pero la promesa de la Ilustración de la paz perpetua y la humanidad unida, como hermanos, como hijos de Dios, no fue lo que se esperaba. Mientras tanto, esta fuerza que arrasó con las mentes y los corazones de nuestros pensadores, tomaba la forma de cartas como la que escribió Hölderlin a su único hermano Carl Gock en 1793:

Pues ésta es mi más profunda esperanza, [...], la de que nuestros nietos serán mejores que nosotros, que la libertad tendrá que llegar alumbrada por sagradas luces que den calor, en la helada región del despotismo. Vivimos en una época en la que todo está trabajando para lograr días mejores. Este germen de ilustración, estos callados deseos y esfuerzos de algunos por formar el género humano, se extenderán y fortalecerán y darán hermosos frutos... Esto es lo único a lo que se apega mi corazón.<sup>88</sup>

Quizá, tras leer este pequeño fragmento, podemos atisbar la decepción de un juramento no cumplido. Así, toda la pasión que surgió a partir de este momento, iba en contra del poder, en contra de la razón y de un Estado que había traído violencia y guerra, una cultura que había dejado al hombre destrozado, fragmentado, despojado de sus pasiones, había dejado a un hombre que era puramente “funcional” y había dejado del lado su integridad. El movimiento romántico es un reclamo político y social que busca levantar a ese hombre perdido y devolverle la naturaleza que había dejado atrás:

[...] El problema esencial de su evolución era, a sus propios ojos, esa partición entre dos mundos, un mundo real que lo hería y un mundo ‘ideal’, una existencia de sueño en que se refugiaba. Esa creación de un mundo arbitrario en que pueda dilatarse el yo, lastimado por la dura realidad, es el primer movimiento del alma romántica.<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Hölderlin, F. *Correspondencia completa*. Traducción e introducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Ediciones Hiperión, Madrid, 1990. Citado por Onetto, B. *Hölderlin. Revolución y memoria*. Chile: Beuve-dráis Editores, 2002, p.14.

<sup>89</sup> Béguin, A., *op. cit.*, p. 65.

Esto lo podemos observar, por ejemplo en el pensamiento de Schiller, en especial en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, en donde escribe que “[...] en la misma medida en que la sociedad [moderna] se hace más rica y compleja, conduce al empobrecimiento del individuo”<sup>90</sup>. El reclamo del romanticismo incluye un reclamo hacia la nueva concepción de hombre. El ser humano estaba fragmentado: sus pasiones habían sido denigradas y la racionalidad había sido puesta en lo alto de la cima de la humanidad, como si ello fuese lo único importante en el hombre. Una de las curas o formas de salida de esta fragmentación es la propuesta de Schiller acerca del juego que veremos más adelante.

Freud, por su parte, también estaba preocupado por la fragmentación del sujeto. De forma constante escribe que la medicina o ciencia moderna había dejado de lado las inquietudes sobre lo psíquico, mismas que eran incluso más importantes y poderosas que las de la conciencia. Los médicos de ese tiempo, escribe Freud, habían sido educados en el respecto exclusivo por los factores anatómicos, químicos y físicos, y no estaban preparados para aquello que dotaba a lo psíquico de significado. “En este período materialista —o, mejor, mecanicista—, la medicina hizo grandes progresos, pero también exhibió un miope desconocimiento de lo supremo y más difícil entre los problemas de la vida.” ¿Y qué era lo más difícil entre los problemas de la vida? La vida psíquica, el inconsciente, claro.

Asimismo, en el pensamiento de Freud es fácil ver su reclamo a la sociedad y al empobrecimiento que la modernidad ha traído al sujeto. En su texto *Malestar en la cultura*, el médico lleva a cabo una descripción de la sociedad a la luz de la teoría psicoanalítica. Freud escribió el *Malestar en la cultura* en 1929, una época precedida por la Primera Guerra Mundial, misma que trajo consigo consecuencias catastróficas. Su visión general del mundo fue atravesada por esta guerra y poco después por lo inicios de la Segunda. Freud toma una posición “pesimista” del mundo que lo rodea. Para él, la cultura moderna había enfermado al hombre. Con la introducción del pensamiento calculador y la primacía de la razón sobre el sentimiento, el ser humano había quedado desvalido y debilitado, mientras que fuerzas oscuras y desconocidas por él mismo, lo atormentaban en sus noches. Ya desde sus primeros textos

---

<sup>90</sup> Safranski, R. *op.cit.*, p. 44.

podemos leer una fuerte crítica a la ciencia de su tiempo y la Razón imperante. La verdad del ser no está en la consciencia, ésta se encuentra, más bien, en una “región” oscura, a la que hay que descender, porque ahí es en donde reside el conflicto. Descender a los infiernos del alma: el inconsciente. Desde que Freud sitúa la esencia de lo psíquico en el inconsciente y lo llama la *shibbólet*<sup>91</sup> de su pensamiento, podemos estar seguros de que el camino que tomará todo su edificio teórico no será para darle más poder a la Razón y para convertirla, nuevamente, en la tirana que reinó por tantos siglos.

Después de *El porvenir de una ilusión*, en donde critica con mucho detenimiento y dureza a la religión, en *El malestar en la cultura* no es menos espinoso. El tema principal de este libro es el irremediable antagonismo entre las exigencias pulsionales y las restricciones impuestas por la cultura. Una de las premisas iniciales para introducirnos en el pensamiento psicoanalítico es la posición de Freud en cuanto al Yo. Para los pensadores de la modernidad, el Yo representaba el *cogito* cartesiano, un yo poderoso, capaz de (casi) todo. Una de las preguntas que surgieron de este momento, en especial de Kant, es ¿qué pasa con una sensación que no puede ser representada (la experiencia de lo sublime)? Esta pregunta que Kant no pudo responder, es una de las elaboraciones principales de la teoría psicoanalítica. El proyecto de la modernidad perseguía las condiciones universales del juicio científico y moral, a saber, condiciones racionales que puedan garantizar el bien común y la paz perpetua, ya que la pasión y el deseo no podían garantizarlo. Pero la razón tampoco pudo.

El yo para Freud es complicado y enredado. Primeramente porque a lo largo de su obra va cambiando; no obstante, podríamos rápidamente señalar que el yo sirve al ello “como fachada” a pesar de que nos “aparece autónomo, unitario, bien deslindado de todo lo otro”. El yo “continúa hacia adentro, sin frontera tajante, en un ser anímico inconsciente que designamos ello”<sup>92</sup>. Un concepto de ello que tiene ecos en la concepción del sí-mismo de Nietzsche, así como Freud lo refiere.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> Véase Freud, S. “El yo y el ello” (1923) en *Obras completas* T. XIX, p. 15.

<sup>92</sup> Freud, S. “El malestar en la cultura” (1930 [1929]) en *Obras completas* T. XXI, pp. 66-67.

<sup>93</sup> En “El yo y el ello” Freud escribe que su concepto de *ello* fue retomado de la obra de Georg Groddeck. mismo que retomó este concepto de Nietzsche. “El propio Groddeck sigue sin duda el ejemplo de Nietzsche, quien usa habitualmente esta expresión gramatical para lo que es impersonal y

A partir de estas ideas, el psicoanalista explora el mundo con un tono shopenhaueriano: profundamente pesimista. La cultura (moderna) nos ha enfermado, nos ha traído un dolor tal que ya no es soportable, por lo que nos vemos en la necesidad de buscar salidas. “La vida, como nos es impuesta, resulta gravosa: nos trae hartos dolores, desengaños, tareas insolubles”<sup>94</sup>. Nuestra constitución limita nuestras posibilidades de felicidad. Así, el ser humano se ve amenazado por el sufrimiento desde tres lugares: desde el propio cuerpo que está destinado a la ruina, y en la muerte nos envía señales de angustia como alarma. El mundo exterior también nos trae un gran monto de sufrimiento porque puede destruirnos con sus fuerzas, y, finalmente, el sufrimiento está presente cuando nos relacionamos con otras personas. Esta última fuente es, a su parecer, la que más sufrimiento nos causa, aunque nos inclinemos a verlo como “un suplemento superfluo”. Para soportar la vida, entonces, no podemos prescindir de calmantes. Hay tres tipos: fuertes distracciones por medio de las cuales podemos olvidar de nuestra miseria. Esto lo encontramos en la actividad científica y en el *Cándido* de Voltaire, cuando aconseja que cada cual cultive su jardín. En segundo lugar, buscamos satisfacciones sustitutivas que reduzcan esa miseria, como el arte, aunque este es ilusorio respecto de la realidad, pero no por ello menos efectivo psíquicamente. Ahí encontramos el papel que la fantasía ha tenido en la vida anímica. Y, por último, sustancias embriagadoras que amortigüen el dolor o que nos vuelvan impasibles a él.

Así, el hombre sufre por la hiperpotencia de la naturaleza, la fragilidad del cuerpo y, también, por las normas que regulan la cultura y los vínculos con los otros. Parece ser, pues, que la solución a este problema es resignar a la cultura y volver a encontrarnos en condiciones primitivas. Pero, dice el autor, todo aquello con lo que intentamos salir de la rueda del sufrimiento que nos causa la cultura, pertenece, justamente, a ella misma. Aquí, los progresos técnicos y científicos han tenido un gran peso. Por medio de ellos hemos buscado una forma más fácil de vivir, que aligere nuestra pena. “En el curso de las últimas generaciones, los seres humanos

---

responde, por así decir, a una necesidad de la naturaleza, de nuestro ser.” Nota al pie 12 en Freud, S. “El yo y el ello” (1923) en *Obras Completas* T. XIX. Respecto a la cuestión del sí-mismo de Nietzsche véase “De los despreciadores del cuerpo” en *Así habló Zaratustra*, México, Alianza, 2008, pp. 64-66.

<sup>94</sup> Freud, S. “El malestar en la cultura” (1930 [1929]) en *Obras completas* T. XXI, p. 75

han hecho extraordinarios progresos en las ciencias naturales y su aplicación técnica, consolidando su gobierno sobre la naturaleza en una medida antes inimaginable”<sup>95</sup>, pero sienten que estos avances no los han hecho más felices. Sin embargo, no podemos dejar de lado estos beneficios y no podemos extraer la conclusión de que los procesos técnicos tienen un valor nulo para nuestra felicidad. ¿Acaso no es una ganancia de felicidad que cada vez que quiera pueda viajar en ferrocarril para visitar a mi amigo en un país lejano? ¿o que pueda escuchar la voz de mi hijo a cientos de kilómetros? ¿o no podemos estar felices de que con los avances de la medicina hayamos reducido el índice de mortalidad infantil y que hayamos podido prologar la vida de los hombres? ¡Hemos conquistado el espacio y el tiempo! Y no sólo eso, ¡también la muerte! Podemos escuchar la pluma cínica de Freud: “Se hace oír la voz de la crítica pesimista y advierte que la mayoría de estas satisfacciones siguieron el modelo de aquel ‘contento barato’ [...]”<sup>96</sup>:

Si no hubiera ferrocarriles que vencieran las distancias, el hijo jamás habría abandonado la ciudad paterna, y no haría falta teléfono alguno para escuchar su voz. De no haberse organizado los viajes transoceánicos, mi amigo no habría emprendido ese viaje por mar y yo no necesitaría del telégrafo para calmar mi inquietud por su suerte. Y de qué nos sirve haber limitado la mortalidad infantil, si justamente eso nos obliga a la máxima reserva en la concepción de hijos, de suerte que en el conjunto no criamos más niños que en las épocas anteriores al reinado de la higiene [...]. Y en definitiva, ¿de qué nos vale una larga vida, si ella es fatigosa, huera de alegrías y tan afligente que no podemos sino saludar a la muerte como redentora?<sup>97</sup>

Para Freud, la cultura es el conjunto de reglas y operaciones que distancian nuestra vida de nuestros antepasados animales, que sirven para proteger al ser humano de la naturaleza y para regular los vínculos entre los hombres. Las actividades culturales son aquellas que ponen la tierra al servicio del ser humano, por medio del uso de instrumentos, domesticación del fuego y construcción de viviendas. Los motores, por ejemplo, ponen a nuestra disposición enormes cantidades de energía que podemos direccionar a donde queramos, así como el barco y el avión que hacen que ni el agua ni el aire sea un obstáculo para nuestra marcha. Todo en cuanto pueda serle útil al hombre, es decir, todos los instrumentos técnicos por

---

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>97</sup> *Idem*.

medio de los cuales el hombre pueda servirse para controlar a la naturaleza, es cultura moderna. La naturaleza había sido tormentosa, azarosa e imperante, que el hombre moderno tuvo que hacer algo para mostrar que podía ser más poderoso que aquella.

Así, vemos cómo la cultura es un factor importante en la lucha del hombre consigo mismo. Tanto para algunos románticos como para el psicoanalista, la cultura de la época moderna había tenido una gran influencia en el devenir del sujeto. Ahora, el ser humano estaba atravesado por una tendencia imposible de evadir, una fuerza que había aplastado al hombre mismo y que lo había destrozado por dentro. La sociedad y sus formas regulatorias habían sido la causa principal de la división del sujeto: por un lado estaban las pasiones y por otro, el pensamiento. Herder, acerca de esto último escribe que “[...] a la filosofía le resultó inevitablemente cómodo postular una única fuerza del alma, *el pensamiento*, y el querer derivar de él todo, hasta la más oscura y arbitraria sensación”.<sup>98</sup>

Asimismo, Hölderlin, mediante su poesía escribe la forma en que la necesidad, como referencia íntima al *pathos*, aquello que deleita el corazón, destruye montañas y pasa por encima de gigantes:

Todo placer ha surgido de la necesidad,  
y sólo entre dolores prospera  
lo más querido, lo que deleita a mi corazón,  
el sublime encanto de la humanidad...<sup>99</sup>

...la necesidad viene, como rayo de Dios,  
convirtiendo gruesas montañas en polvo  
y despliega su curso por encima de gigantes.<sup>100</sup>

La necesidad —o podríamos decir las pulsiones— es tan poderosa, que pasa inclusive por encima de gigantes, que pueden ser entendidos como la racionalidad o el *pensamiento* del que Herder habla.

---

<sup>98</sup> Herder, *Philosophical writings*. Traducido y editado por Michael N. Forster, Reino Unido: Cambridge University Press, 2002, p. 178 .Traducción mía.

<sup>99</sup> Onetto, B., op. cit., p. 51.

<sup>100</sup> *Idem*.

Por otro lado, este descontento con la época y la división del hombre entre sentimiento y razón puede ser rastreado en algunos textos de Goethe. Encontramos en *Fausto* una fuerte crítica al mecanicismo, un poderoso descontento y un retorno a lo oscuro. Leemos en la boca de Mefistófeles: “Un poco mejor viviera si no le hubieses dado esa vislumbre de la luz celeste, a la que da el nombre de Razón y que no utiliza sino para ser más bestial que toda bestia”<sup>101</sup>. También en la boca de Fausto: “Vosotros, instrumentos, sin duda os burláis de mí con esas ruedas y esos dientes, cilindros y arcos. Yo estaba ante la puerta; vosotros debíais de ser las llaves [...]”<sup>102</sup>. De la misma pluma goethiana, encontramos en el diario joven Werther un fuerte contraste entre el ambiente que lo rodea, a saber, una realidad asfixiante de la sociedad, y el aire que se respira en la vida cercana a la naturaleza. Goethe, mediante la voz de este personaje, nos pone en relieve a una sociedad preocupada por la grandeza y atemorizada por la libertad:

La raza humana es harto uniforme. La inmensa mayoría emplea casi todo su tiempo en trabajar para vivir, y la poca libertad que les queda les asusta tanto, que hacen cuanto pueden por perderla. ¡Oh, destino del hombre!<sup>103</sup>

En contraste con esta vida burguesa, la vida en la naturaleza “ofrece al alma noble un espacio para los sentimientos más elevados que un ser humano puede poseer”.<sup>104</sup>

Por otro lado, Schleiermacher también nos puede aportar grandes ideas acerca de este tema. En su libro *Monólogos*, considerado para muchos románticos una especie de Biblia, escribe acerca del autoconocimiento, la libertad, la reflexión y también nos trae un reclamo más acerca de la sociedad moderna: los hombres modernos “consideran que si pudieran explicar sus representaciones y sensaciones de forma mecánica, se encontrarían sobre la cúspide de la humanidad y de la autocomprensión”.<sup>105</sup>

---

<sup>101</sup> Goethe, J.W., *Fausto*. Tr. José Roviralta Borrel, Estados Unidos: W. M. Jackson, INC., 5ª edición, 1973, p. 12.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>103</sup> Goethe, J.W., *Werther*. España: Salvat, 1969, p. 26.

<sup>104</sup> Guerrero, L., *op. cit.*, p. 38.

<sup>105</sup> Schleiermacher, F.E.D., *Monólogos* (1800). Tr. Ramón Castilla, Argentina: Aguilar, 3ª edición, 1965. p. 24.

En estas citas alcanzamos a vislumbrar un descontento muy parecido al del *Malestar*, en donde se destaca un cierto repudio al mundo, en especial a un tipo de racionalidad que se expresa como en contra del hombre y sus valores, una racionalidad que “debió de haber sido la llave” ante esa puerta en donde el hombre esperaba. En la obra romántica es un descontento que más bien se expresa con la tonada melancólica de algo que se ha perdido para siempre. Se habla de la pérdida de una naturaleza que ahora el hombre cree poseer: “Los hombres se creen incluso dueños de la naturaleza, sus dominadores, agazapándose juntos en el nido de sus reducidas moradas, pero no advierten su auténtica pequeñez”.<sup>106</sup>

En este sentido, y como ya habíamos mencionado antes, la preocupación por el hombre y sus pasiones están íntimamente relacionadas con un carácter social, cultural o incluso político. Tanto en algunos románticos, como *El malestar en la cultura* de Freud, hay un reclamo a la sociedad moderna que ha mecanizado al hombre y a sus relaciones, y en consecuencia lo ha llevado a la enfermedad. A partir de esta “nueva” sociedad y en contraposición a una, quizás, más primitiva, antigua o, por lo menos, pre-moderna, el sujeto cayó en un abismo, su racionalidad ha fragmentado a su cuerpo, y éste no ha podido hacer nada más que enfermar. El hombre moderno, como un hombre enfermo, es un punto muy interesante y se puede leer en las *Cartas sobre la educación estética* de Schiller, en donde propone una nueva forma de liberar o unificar a ese hombre que había enfermado a causa de la cultura. Schiller, quien después de una enorme matanza repelió la revolución, se empeñó en formular una “educación estética” que tendría la tarea de hacer a los hombres capaces de ser libres, por medio de la vía que tanto interesó a estos autores: el arte. El juego con el arte podría hacer a los hombres verdaderamente libres. ¿Qué es ser libre? Ser libre, según Schiller, sería la independencia de las pasiones: “De una manera u otra el hombre está dominado por su naturaleza sin poder dominarse a sí mismo”<sup>107</sup>. Pero ¿no es esta época ilustrada un periodo de florecimiento del espíritu? “La Ilustración y la ciencia no han pasado de ser más que una ‘cultura teórica’, un asunto externo para ‘gentes que interiormente siguen siendo

---

<sup>106</sup> *Idem.*

<sup>107</sup> Tomado de Safranski, R., *op. cit.*, p. 41.

bárbaros”<sup>108</sup>. En estas palabras de Schiller podemos distinguir varias cuestiones: un descontento con la Ilustración, una búsqueda de libertad que prometía esa revolución pero que no pudo cumplir, es decir, que se tenía la esperanza o el anhelo de que ocurriese algo que nunca llegó, y también una preocupación por la interioridad. Safranski, siguiendo el pensamiento de Schiller, escribe que el autor lleva a cabo una crítica a la sociedad moderna, pues “La cultura, lejos de ponernos en libertad, desarrolla, con cada fuerza que en nosotros forma, una nueva exigencia”<sup>109</sup>

La crítica que Schiller realiza a la cultura moderna tiene una gran peso en su teoría sobre la educación estética y el juego. En sus palabras se resalta una gran pasión:

Eternamente encadenado a una púnica partícula del todo, el hombre se educa como mera partícula; llenos sus oídos del monótono rumor de la rueda que empuja, nunca desenvuelve la armonía de su esencia y, lejos de imprimir a su trabajo el sello de lo humano, tórnase él mismo un reflejo de su labor o de su ciencia.<sup>110</sup>

En estas palabras observamos que para Schiller la esencia del hombre estaba en problemas, se estaba perdiendo, y en su lugar el hombre aparecía como un mero reflejo de ese pensamiento calculador, moderno, que apuntaba a la producción, ya sea de ciencia o de trabajo en general.

Schiller buscaba una “cura” mediante el juego de la literatura y el arte, como si hubiera un hombre enfermo de razón, un sujeto dividido y fragmentado a quien debía “curar”, pero no sólo curar al hombre en particular, sino a toda la cultura. La sociedad había enfermado. Las cartas sobre la educación estética del hombre muestran en Schiller un interés terapéutico, en donde se podrían abrir espacios de libertad. Asimismo, para este autor, el arte debía tener un lugar importante en la vida interior de las personas, puesto que era parte de su proyecto de “educación estética”. Sin embargo, escribe: “las fronteras del arte se van estrechando al compás del crecimiento de las ciencias”.<sup>111</sup>

---

<sup>108</sup> *Idem.*

<sup>109</sup> Schiller, F., *op. cit.*, p. 111.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p.100.

En este mismo texto, Schiller, preocupado por los intereses del hombre y los intereses del estado o la ley, postula dos impulsos, el moral (ley del Estado) y el sensible (naturaleza), y escribe que estos dos están en conflicto constante, ya que “[...] el carácter natural del hombre, el cual, egoísta y violento, más tiende a la destrucción que a la conservación de la sociedad”<sup>112</sup>. El camino a un Estado político o a la libertad, no es ni por medio de la libre naturaleza, puesto que ésta es violenta, pero tampoco por medio de la moral total porque se ignoraría a la naturaleza. Sólo el “ser absoluto” puede unir a la necesidad física y a la necesidad moral, y si el hombre logra esta unificación: será libre. Para esta unificación de impulsos o instintos, escribe que habría que introducir un tercer instinto que permite la unión (siempre fallida) de los otros dos: el “impulso de juego”, cuyo objetivo es la libertad física y moral, la “belleza” y la “figura viva”. Dice Schiller: “El hombre es sólo plenamente hombre cuando juega”<sup>113</sup>. Según este autor, el hombre está perdido, es decir, el hombre ya no juega, y para que pueda ser plenamente hombre se tiene que agregar o recatar el componente lúdico que lo caracteriza. Schiller sabe que la unión total de estos dos impulsos nunca será posible de efectuar, pero propone llegar a un tipo de equilibrio desequilibrado, que logre defender tanto a las pasiones del hombre como a la ley al que éste tiene que responder:

[...] la razón destruye el Estado natural —como forzosamente ha de hacerlo, para poner en su lugar al Estado moral—, arriesga al hombre físico y efectivo, por un hombre moral problemático; arriesga la existencia de la sociedad, por un ideal de sociedad meramente posible, aun cuando moralmente necesario; le quita al hombre algo que posee efectivamente, algo sin lo cual nada tendría, a cambio de enseñarle lo que podría y debería poseer.<sup>114</sup>

¿No encontramos ecos en la obra del psicoanalista? Freud en el *Malestar* escribe que hay una constante riña entre las exigencias pulsionales y las restricciones que la cultura impone. Claramente, Freud no es está proponiendo retornar a un estado primitivo en donde todas las exigencias pulsionales sean resueltas, porque eso llevaría a la destrucción del mismo sujeto y de su mundo, puesto que la pulsión de muerte imperaría. Tampoco Schiller propone el retorno;

---

<sup>112</sup> *Ibidem*, p.104.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 103.

para él, el carácter natural de hombre es egoísta y violento, y tiende más a la destrucción que a la conservación de una vida social.<sup>115</sup> Pero ni Freud ni Schiller proponen que hay que resignar a fuerzas violentas y acatarse al ejercicio de la ley en su máxima plenitud. Para Schiller, dejarse regir por la cultura, es decir, por la ley y la autoridad, solamente llevarían al hombre a alejarse todavía más de la libertad. La cultura, escribe, no nos otorga ni nos abre los espacio a la libertad, sino que desarrolla, cada vez con más fuerza, una nueva exigencia. Cuando Freud habla de las exigencias de la pasión o de la pulsión, de manera muy similar a este último gran poeta y filósofo, está refiriéndose a lo que compete al ello, y cuando se refiere a cumplir con la ley exterior y con la autoridad, se refiere al superyó en definitiva. ¿Qué es lo que Freud propone? ¿Cuál es la salida a este inextricable conflicto? Freud no tiene mucho para dónde mirar. Hacia el final del *Malestar*, su pluma pesimista cobra acción nuevamente y nos recuerda que él no tiene la solución a este problema y quizá ni siquiera la haya. Para el psicoanálisis la psique siempre estará en conflicto, y es este conflicto el que caracteriza al sujeto. Podríamos decir que la neurosis es el precio que el sujeto tiene que pagar para ser, es decir, que un conflicto constante es la única manera de estar en el mundo, dentro de la sociedad. Por otro lado, a lo largo de su obra, Freud propone que por medio de un tratamiento psicoanalítico se reducirían las exigencias del superyó y se levantarían, hasta cierto punto, las barreras de la represión, teniendo como resultado la cura psicoanalítica. En cuanto al concepto de juego en Schiller, se podría llevar a cabo una comparación con la teoría psicoanalítica y quizá con la asociación libre que es característica del psicoanálisis. Según Schiller, la cura del hombre es posible encontrarla cuando éste recupera su instinto lúdico. Freud plantea un problema similar cuando dice que el adulto, “en vez de *jugar*, ahora *fantasea*”<sup>116</sup>. El adulto ha dejado de jugar para hacer otra cosa en su lugar, ha dejado el acto para dedicarse a la fantasía. La fantasía sustituye al juego pero no cualquier tipo de fantasías, sino las fantasías inconscientes. En lugar de representar fantasías conscientes en forma de juego, el adulto ya no juega y fantasea de forma inconsciente. ¿Por qué ya no puede jugar? Ahora tiene que dedicarse a la vida adulta, en donde lo que hace debe ser serio, calculado, entregado

---

<sup>115</sup> Véase *Ibidem*, p. 104.

<sup>116</sup> Freud, S. “El creador literario y el fantaseo” (1908 [1907]) en *Obras completas* T. IX, p. 128.

al azar de la vida y los ideales de la sociedad. Las fantasías que antaño eran conscientes y que se representaba en el juego, ahora han sido reprimidas por la conciencia o por el superyó.

Podemos leer en Freud restos de un pensamiento romántico, retoños de un romanticismo que lanzó el diagnóstico de la época: el hombre se encuentra fragmentado, dividido y roto. El hombre está inmerso en una sociedad que no complace sus deseos y que la satisfacción de éstos le está prohibida y por lo tanto siempre estará insatisfecho. El hombre permanece en conflicto constante entre esos deseos y la ley del Estado, entre su naturaleza y la razón que se le ha impuesto.

El diagnóstico que emiten los románticos no se aleja del que Freud postula. El hombre se encuentra en un problema porque la modernidad ha tratado de ocultar y ha desvalorizado la verdadera esencia del sujeto, aquella que no se encuentra en la conciencia. A partir de ello, permanece en un estado de insatisfacción y fragmentación. Jean Paul piensa que si el entorno no es suficiente o de hecho es violento para el hombre, hay que llevar a cabo un retorno a los sueños, a un momento en donde la razón no está presente y en donde se encuentra la verdadera naturaleza del sujeto. Jean Paul amó el sueño porque lo “transportaba a las regiones de la infancia; el retorno a la ingenuidad estupefacta de la primera edad fue siempre su respuesta a las ansiedades del hombre maduro”.<sup>117</sup>

El retorno es una característica del romanticismo que se puede leer en muchos de los autores de este movimiento, cuya condición es la insatisfacción y la fragmentación del hombre. Pero, ¿por qué es esto tan importante? El sentido de la existencia está en problemas, es éste al que hay que rescatar, incluso redefinir. Éste no se encuentra en el progreso, no está en la medición y el cálculo, ni en la creación de nuevas ramas de la ciencia. Tampoco se encuentra en el escape total al salvajismo de la naturaleza. El sentido se encuentra en el retorno. Pero aquí la palabra “retorno” es importante, ya que no se está diciendo que el sentido esté en el pasado mismo, sino en el acto de regresar, y en este acto se encuentra la unidad. ¿Qué es este acto? ¿Cómo llevarlo a cabo?

---

<sup>117</sup> Béguin, A., *op. cit.*, p. 240.

Si existe un descontento con el mundo, la solución de muchos de nuestros románticos se ha dirigido a buscar una salida, la cual implica este retorno del que hablamos, una salida, también, que trae una importante desligadura con el mundo moderno y que los lleva a alojarse, como bien dice Jean Paul: en los sueños.

En la siguiente sección podremos analizar y discutir el concepto de “retorno” y su relación con los sueños, la fantasía, el inconsciente, entre otros, así como la presencia de estas ideas en la obra del psicoanalista. Asimismo, resaltaremos sus similitudes y diferencias, y las respuestas que cada uno propone.

### **3.2. El retorno al inconsciente**

En la sección anterior nos dedicamos a revisar el estatuto emocional de los románticos, la época que critican, así como sus intentos de restaurar a la naturaleza en el hombre. Asimismo, hemos trabajado con sus ideas en relación con las de Sigmund Freud y la perspectiva psicoanalítica, y hemos visto la similitud en sus textos y sus pensamientos teóricos.

Los románticos, expuestos a un mundo que les trajo un sentimiento melancólico y defraudados por las ideas que la Ilustración había prometido, muchos de ellos se dedicaron a buscar un lugar que los pudiera refugiar de su atormentada existencia. Así, algunos poetas y filósofos de esta época empeñaron sus fuerzas para extraerse del mundo y exaltar un momento anterior en donde, según ellos, podía ser encontrada la felicidad y la libertad, la verdadera esencia del hombre. Un momento en donde razón y naturaleza no estaban divididos y, por lo tanto, el ser humano estaba unificado. No obstante, en este intento de “retorno”, dieron cuenta que no era del todo posible, pero eso no obstaculizó sus sentimientos de añoranza, desasosiego y melancolía. En estos intentos se mostraron interesados en lo que la experiencia poética podía traer, así como la verdad oculta en los sueños y, en especial, todo lo que podía contener la interioridad del sujeto. Aseveraban<sup>118</sup> que la

---

<sup>118</sup> Queremos dejar claro una vez más que esta lectura sobre el romanticismo es una que está atravesada principalmente por dos críticos de la época, a saber, Béguin y Safranski, quienes afirman que gran parte de este pensamiento está marcado por el interés en la fantasía, en los sueños y su

fantasía, el inconsciente, los sueños, lo oscuro y misterioso, así como el énfasis en la filosofía griega antigua, eran las claves para formar una nueva filosofía, un nuevo pensamiento que no dejara de lado la naturaleza y que ésta pudiera unificarse nuevamente con la razón. Un nuevo pensamiento que des-fragmentara al hombre que se encontraba destrozado, una visión, pues, que transformara la noción de sujeto: de un sujeto de la razón a un sujeto del inconsciente. Esta revolución de pensamiento traería consecuencias imprescindibles para la filosofía y su concepción del hombre, así como para el psicoanálisis.

A lo largo de textos románticos, encontramos que muchas veces los autores tienen ideas muy distintas; sin embargo, hemos podido ubicar algunas peculiaridades que caracterizan gran parte de este movimiento. En las siguientes páginas, recorreremos algunos de estos pensamientos y entrelazaremos las reflexiones con la teoría psicoanalítica.

Como ya hemos visto antes, los románticos sostenían la idea de que el ser humano había sido dividido y fragmentado. Después de que la modernidad le había dado a la razón el poder que no tenía, debilitando así a la naturaleza del hombre, los románticos se dirigieron a buscar la interioridad que se había perdido. El rechazo del mundo que los rodeaba los llevó a alojarse en el alma, en los sueños, en el inconsciente, en todo aquello que demandaba el retorno hacia la interioridad. Hemos ido hacia afuera en todas las direcciones, pero es dentro de nosotros en donde se encuentra la respuesta. Como dirá Novalis “Es sorprendente que el interior del hombre sólo haya sido tratado en forma tan escasa y carente de espíritu [...]. A nadie se le ocurrió buscar nuevas fuerzas, todavía sin denominar”<sup>119</sup>. La explicación que se había dado a todas las sensaciones, representaciones y fenómenos de la conciencia, había sido una explicación mecánica. Schleiermacher es uno de los filósofos románticos que se empeñó en retomar el espíritu, el interior, y crítica

---

simbología, en la poesía, en el inconsciente, entre otros. Habría que decir que ciertamente no es la única lectura que se puede hacer sobre este pensamiento, si bien no todos los románticos hablan sobre misticismo o religión, o no todos hablan sobre los sueños o el arte. En fin, hemos visto en este texto que el movimiento romántico es difícil de definir, puesto que está compuesto por muchos autores y muchas ideas diversas; sin embargo, quizá deberíamos decir uno de los puntos por el cual se podría definir tal movimiento, es por lo que todos ellos se oponen, a saber, el movimiento ilustrado, la primacía de la razón sobre el sentimiento, y el interés por la subjetividad, por mencionar algunas.

<sup>119</sup> Novalis, tomado de Safranski, R., *op. cit.*, p. 107.

arduamente a la modernidad en su manera mecanicista de explicar al hombre. En sus *Monólogos* se puede ver la importancia que éstos le daban a la cuestión de la subjetividad: “Sobre mí he de volver los ojos no sólo para dejar pasar cada momento como una parte del tiempo, sino para aprehenderlo como un elemento de la eternidad, y transformarlo en una vida más clara y elevada”<sup>120</sup>. La mirada que retorna a sí misma y hacia el interior puede traer una transformación. Esta idea la veremos más adelante respecto a los sueños. De forma poética, al igual que muchos otros románticos, Schleiermacher nos guía a través del reclamo de la interioridad y la defiende en contra de lo exterior y de lo engañoso. Aquellos, escribe, que no se atreven o no son capaces de penetrar en la parte más oscura de su ser, para resolver el enigma, serán esclavos de un “resplandor más engañoso”, porque habrán apagado “la luz más propia”. Pero al fin y al cabo, ¿qué es la interioridad y cómo podríamos entenderla? Pues bien, ésta podría ejemplificarse por el cuestionamiento ¿quién soy?, ¿cuál es mi lugar en este mundo?, ¿qué es lo que me hace ser lo que soy? Tanto para Schleiermacher como para otros autores, estas preguntas están acompañadas por el acto de sumergirse en la región más oscura del espíritu. Así, dice el autor: “Temen los hombres mirar en su interior y tiemblan muchos servilmente cuando ya no pueden seguir eludiendo la pregunta de qué han hecho, qué han llegado a ser, quiénes son”<sup>121</sup>. ¡Vergüenza para el que nada sabe de su vida interior! Dirá Schleiermacher.

Volvamos, pues, a la región interior. La insistencia llevada a cabo por el movimiento romántico se dirigía a dejar atrás las apariencias transitorias y engañosas para poder llegar a esta unidad más profunda, la única, la real; todo aquello que podemos encontrar en nosotros mismos antes de aquella separación o división. Los románticos sostenían que hay una región “más profunda que nosotros mismos”, donde ese estado sobrevive “a pesar de la caída”: “Aun en el estado actual subsiste en nosotros ese sentido, y aunque borroso y fragmentado, hasta él debemos descender si queremos llegar a un conocimiento verdadero”<sup>122</sup>. Este estado, escriben, se manifiesta con claridad en fases de hipnosis, sonambulismo,

---

<sup>120</sup> Schleiermacher, F.E.D., *op. cit.*, p. 28.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p.38.

<sup>122</sup> Béguin, A., *op. cit.*, p. 106.

exaltación poética: todos aquellos que se pueden llamar *éxtasis*. Éste “nos saca fuera de nuestro estado habitual para restituirnos momentáneamente a una existencia diversa”<sup>123</sup>. Con esto se refieren a aquellos estado por medio de los cuales es posible salir de la prisión material y retornar a una armonía primitiva con la naturaleza. Un ejemplo de la reconducción de esta fase la apuntalaban a la experiencia de la poesía, en donde apelan a que *todo artista, todo auténtico poeta es un vidente*. No obstante, en la sociedad actual, estos momentos de éxtasis son muy raros y solamente están reservados para unos cuantos. Para los románticos, este menoscabo de la experiencia de éxtasis en donde puede hallarse el verdadero conocimiento, ha traído la pérdida de los poderes del hombre y la posibilidad de reconquistarlos. Si ponemos especial atención sobre este punto, reconocemos que estos pensadores alemanes no apoyan la idea de que la razón o el pensamiento (calculador) son los verdaderos poderes del hombre. Como bien observamos, la fuerza de la naturaleza, la experiencia poética y el inconsciente, son los verdaderos poderes. En esta misma línea, J. J. Wagner opone al *sentido* moderno, que divide y construye, el *sentido* antiguo, que trabaja de forma ciega e inconsciente, pero que puede percibir de manera inmediata “el gran encadenamiento de las cosas”.<sup>124</sup> Para este pensador, el hombre ha perdido la capacidad indivisa, ya que el conocimiento se ha visto dividido; no obstante, en una etapa posterior de progreso, se alcanzará la forma superior de la contemplación.

¿Cuál es este lugar de indivisión? Pues bien, este lugar es el alma: nuestro contacto con el organismo universal, el principio de la vida misma. Por medio de esta declaración, afirman que el pensar y el razonar, cualidades de nuestra psique consciente, no conocen lo verdaderamente real, ya que esta parte consciente es una etapa posterior a aquella separación. A través de una región interior, anterior a la separación, se liberan las cadenas del mundo falso y abren paso al mundo verdadero. Esta región es el inconsciente.

El concepto de inconsciente no era desconocido para los románticos, ya que pensadores como Leibniz y Herder ya le habían dado un espacio importante. Sin embargo, fueron los románticos los que le dieron toda la fuerza. El inconsciente, en

---

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>124</sup> Véase *Ibidem*, p. 108.

uno de sus momentos, era “la raíz misma del ser humano, su punto de inserción en el vasto proceso de la naturaleza”.<sup>125</sup>

Acerca de este tema, Ritter escribía a Baader:

Creo haber hecho un descubrimiento de importancia: el de una conciencia pasiva, de lo Involuntario. Se suscita este estado por medio de preguntas y pero medio de recogimiento... Muchas cosas no se explican sino así: la amistad, el amor..., el poder de la imaginación. [...] Todas nuestras acciones son de la especie de sonambulismo, es decir, respuestas a preguntas; y somos nosotros quien interrogamos.<sup>126</sup>

Lo que Ritter descubre con tanto júbilo es una parte de nosotros que es capaz de dictarnos nuestros actos y las cosas que imaginamos, una región en nosotros que no es parte de nuestro “ser individual”, es decir, no es parte de la conciencia. Más adelante, en la misma cita, escribe: “el estado de vigilia no conserva de ello ningún recuerdo”. Esta presencia sagrada y poderosa es ubicada en nuestro corazón y está vinculada directamente con Dios, expresión a la que los místicos han dado uso, y que está presente en el periodo romántico. Tanto los místicos como los románticos, han experimentado la sensación de una doble existencia en nosotros. “El Inconsciente de los románticos no es más que el *Grund*, la *scintilla*, el *centro* de los místicos, esto es, una simple parte de nuestro ser individual”<sup>127</sup>. A esta región interior de nuestro ser descienden las imágenes y las cosas que olvidamos, moviliza y dicta los actos y aspiraciones. Steffens escribe que “así, junto al claro discurso que llamamos vigilia, continúa el hilo de otro discurso apagado... El olvido no es otra cosa que la caída en la infinita profundidad de esas tinieblas. [...] El sueño es el profundo retorno del alma a sí misma”.<sup>128</sup>

Según Herder, esas tinieblas a la que el alma desciende y se encuentra consigo misma, está “cerrada a nuestra investigación consciente” por una “sabia disposición de la naturaleza maternal”, pues nuestro espíritu consciente no soportaría verlo.

También, en la boca de Fausto, Goethe nos habla de la Naturaleza en el mismo sentido que Herder lo hace: “Misteriosa en pleno día, la Naturaleza no se deja

---

<sup>125</sup> *Idem.*

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>127</sup> *Idem.*

<sup>128</sup> *Ibidem.*, p. 110.

despojar de su velo, y lo que ella se niega a revelar a tu espíritu, no se lo arrancarás a fuerza de palancas y tornillos”<sup>129</sup>. La naturaleza es misteriosa en plena luz de día, inclusive a los ojos luminosos de la ilustración, representados quizá por medio de las palancas y tornillos. No bastan los artefactos de la modernidad para que la naturaleza se revele.

¿No están hablando precisamente del inconsciente freudiano? Es claro que encontramos enormes similitudes, pero también algunas diferencias. En primer lugar, encontramos que, tanto en los románticos como en Freud, existe un gran apego a este concepto que llaman inconsciente, ambos lo elevan sobre todas las cosas y le dan una fuerza tal que inclusive arrasa con la conciencia misma. El inconsciente puede desde dictar nuestro movimientos hasta establecer nuestras aspiraciones. Una de las principales diferencias entre los dos inconscientes, es que claramente los románticos lo vinculan a una cuestión mística, de experiencia de lo Intemporal, y lo que buscan es precisamente la reintegración total, la unificación de las dos regiones. También, como Steffens escribe, el inconsciente es la continuación de la vigilia en un discurso apagado. Por apagado podemos entender silencioso, disipado, que no tiene consecuencias en la vigilia. En este sentido, Freud no estaría de acuerdo con ello, puesto que para él el inconsciente es dinámico, es decir, que tiene repercusiones sobre la conciencia y que todo el tiempo está haciendo ruido, nos atraviesa en todos los sentidos y no solamente a la vigilia o a la conciencia, sino también al cuerpo mismo. Sin embargo, encontramos en Grosse una idea similar a la de Freud:

En todos los embrollos de aparentes casualidades actúa una mano invisible, que quizá fluctúa sobre alguno de nosotros, lo domina desde la oscuridad y puede haber tejido desde hace mucho tiempo el hilo que el afectado cree tejer él mismo con despreocupada libertad.<sup>130</sup>

Parece ser que tanto algunos románticos como Freud, concibieron al inconsciente como una fuerza, es decir, como un importante efecto en el cuerpo, en la libertad y en las acciones. No obstante, Freud busca restituir el poder de esta región y quiere, a través de su tratamiento, unificar a la conciencia con lo

---

<sup>129</sup> Goethe, J.W., *Fausto*. Tr. José Roviralta Borrel, Estados Unidos: W. M. Jackson, INC., 5ª edición, 1973, p. 25

<sup>130</sup> Grosse, tomado de Safranski, R., *op. cit.*, p. 54.

inconsciente; sin embargo, a pesar de que sabe que esto no es del todo posible y que es insuficiente, él busca en su clínica un cambio subjetivo, en donde recordar es una parte de ello, pero también repetir y reelaborar, como bien se titula uno de sus textos. En contraste, algunos románticos siempre buscan la unidad, lo que significa no abandonarse al inconsciente sin resistencia, sino apoderarse de él, elevarlo a la conciencia hasta llegar a la “reconciliación final”. La búsqueda de la unidad absoluta será una persecución constante en el pensamiento romántico. No es objetivo de este texto analizar el concepto de inconsciente en ambas disciplinas, puesto que sería una tarea larga digna de una investigación particular. Lo que aquí nos interesa es la preocupación por una región oscura, de la cual la conciencia no tiene noticia, pero que nos mueve como “sonámbulos”; respuestas a preguntas que nosotros mismos interrogamos. Así como en los románticos, el inconsciente en el psicoanálisis constituye la piedra angular de la teoría y el nacimiento de ésta. Los románticos alemanes anuncian la importancia de un retorno a esta región, pues llevando esto a cabo, el hombre se encontraría con los ritmos cósmicos, con la unidad total, por lo tanto con la libertad que ha anhelado desde siempre. Así, la libertad no se encuentra en la vigilia, de hecho, en la conciencia creemos ser libres, pero no los somos, como bien leímos en el fragmento de Grosse.

Al igual que los románticos, en contraste con la elevación de la conciencia en la modernidad, Freud distingue al inconsciente como fuente de nuestra vida. Por otro lado, es claro que los románticos no hablaban de síntomas y curas de la neurosis, aunque sí de pasiones. Por ejemplo, leemos en Fausto

Al punto anida la inquietud en el fondo del corazón, engendrando ahí secretos dolores, y se agita intranquila turbando placer y reposo. Cúbrese sin cesar con nuevos disfraces y puede aparecer ora como hacienda y hogar, ora como esposa e hijo, o bien como fuego, agua, puñal o veneno. Tiembas ante todo lo que no te afecta, y tienes que llorar sin tregua aquello que nunca perdiste.<sup>131</sup>

En este fragmento, Fausto siente que en el fondo de su corazón hay una inquietud que genera dolores, una inquietud que se muestra ora como placer, ora como reposo; una inquietud que se disfraza y tiene muchas máscaras. En su última

---

<sup>131</sup> Goethe, J.W., *op. cit.*, p. 25.

frase: “Tiemblas ante todo lo que no te afecta, y tienes que llorar sin tregua aquello que nunca perdiste”, podemos atisbar a un sujeto neurótico, aquel que Freud intentará curar.

Así, para Freud, la participación del inconsciente y su estudio están enfocados a resolver los conflictos que se exteriorizan en la vida consciente, a saber, la neurosis. Para el psicoanalista, el estudio de esta región interior<sup>132</sup> siempre estará dirigida al entendimiento de la dinámica de las fuerzas que llevan a un sujeto a tener un conflicto psíquico. En cambio, el inconsciente romántico se empeñará en dar un lugar de resguardo, de tener una región en donde la razón mecanicista no pueda penetrar; también, en salvar al hombre de su propia racionalidad y de su propia fragmentación. En algunos, el ideal más grande será la unidad; en otros, la ida sin retorno.

---

<sup>132</sup> Sobre este punto tendremos que preguntarnos: ¿está el inconsciente en el interior del sujeto? ¿Se encuentra en las profundidades? Estos cuestionamientos son de gran importancia para la teorización del psicoanálisis; no obstante, en Freud resultan igualmente paradójicos y a veces contradictorios. Por un lado, podemos decir que el médico sí concibió al inconsciente como una región escondida en la oscuridad del hombre, y por ello autores como Thomas Mann se refieren a él como el “médico de las profundidades del alma”, como ya lo habíamos comentado anteriormente. Un ejemplo clásico de la teoría freudiana y uno muy ilustrativo, es un esquema muy conocido de Freud en donde ubica al ello y al inconsciente en la parte inferior del dibujo y a la percepción conciencia en el intercambio con el exterior. A pesar de que el mismo Freud tiene sus dudas sobre su propio gráfico, nos alienta a entender al aparato psíquico bajo estas particularidades. (Véase Freud, S. “31ª Conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica” (1933 [1932]) en *Obras completas* T. XXII, p. 73. También en “conciencia e inconsciente” (1923) en *Obras completas* T. XIX, p. 26.) Ahora bien, por otro lado Freud nos indica que el inconsciente también se encuentra en la superficie, cosa que Lacan después tomará y trabajará extensamente. Una de las citas que nos indican este camino se encuentra en “Conciencia e inconsciente” (1923) en *Obras completas* T. IXI, p. 29. Escribe así: “No sólo lo más profundo, también lo más alto en el yo puede ser inconciente. Es como si de este modo nos fuera demostrado (*demonstriert*) lo que antes dijimos del yo conciente, a saber, que es sobre todo un yo-cuerpo”. Mediante esta frase, que ciertamente habría que trabajar de forma más amplia, observamos que el inconsciente también se extiende a la superficie y al cuerpo. En otra cita del mismo Freud, muy conocida, también podemos atisbar el sentido paradójico de que loe estamos tratando aquí. En una nota del 22 de agosto de 1938 (Véase Freud, S. “Conclusiones, ideas, problemas” (1941 [1938]) en *Obras completas* T. XXIII, p. 302), el autor escribe: “La espacialidad acaso sea la proyección del carácter extenso del aparato psíquico. Ninguna otra derivación es verosímil. En lugar de las condiciones *a priori* de Kant, nuestro aparato psíquico. Psyche es extensa, nada sabe de eso” (*Psyche ist ausgedehnt; weiss nichts davon*). A partir de esta nota podemos decir que la psique se amplía hacia el exterior y hacia el cuerpo propio. Así, el inconsciente no solamente es una región profunda a la que habría que descender, también podría leerse que no hay que buscar en las profundidades del alma, la psique está ahí, fundamentando todas las percepciones y sensaciones que tenemos, y también es el cuerpo mismo. Aquí encontramos a un Freud anticartesiano, que no postula la división cuerpo-alma, sino que argumenta que el cuerpo es la psique y viceversa. A partir de estas dos modalidades que se encuentran en el mismo autor, podemos decir que es sumamente paradójico y contradictorio, y también podemos ver con más precisión esta clara diferencia con los autores románticos.

En esta temática, también se encuentra, para los románticos y para el psicoanálisis, el sueño, la infancia, la fantasía, todo aquello que justamente la modernidad había dejado de lado. El inconsciente es el centro de donde parte la vida misma, la vida psíquica, nuestras representaciones, acciones y demás. Como parte de la idea de inconsciente, encontramos también la necesidad de retornar a los sueños, a la fantasía, a los jardines de la infancia, aquello que los románticos expresarán por medio de su idea sobre la “edad dorada”. Junto con esta última, encontraremos con la persistencia de nuestros autores románticos a retomar el pensamiento griego, así como la mitología.

En primer lugar, los sueños tuvieron un papel fundamental en los escritos de los poetas y filósofos alemanes. No encontramos las mismas ideas en todos ellos, puesto que, como ya mencionamos antes, algunos buscan en los sueños un refugio del terrible mundo que los rodea, y quieren ir a los sueños y nunca regresar; otros, querrán unificarlos con la conciencia para lograr la unidad absoluta; otros escucharán sus sueños y los elevarán como formas de verdad. Veremos que muchas de estas ideas están también presentes en la teoría psicoanalítica.

Tanto Freud como los románticos parten del mismo estatuto del conocimiento bajo la sentencia “para ver hay que cerrar los ojos”. Esta idea está presente en muchos textos románticos acerca del inconsciente<sup>133</sup> y el autoconocimiento, y en el caso de Freud, este pensamiento representa uno de sus principales reclamos y también aquello que dio origen, entre otras cosas, al psicoanálisis. Sabemos que el autoanálisis de Freud, mismo que lo llevó a trabajar en *La interpretación de lo sueños* se originó a partir de la muerte de su padre. El 2 de noviembre de 1896, período en el que comienza su autoanálisis, escribe a propósito de su ya anciano padre que “hacía tiempo que sobrevivía a sí mismo, pero, con su muerte, todo el pasado está resurgiendo”<sup>134</sup>. La noche del entierro de su padre, Freud tuvo un sueño que más tarde retomó para su libro sobre los sueños. En una carta a Fliess, escribe que soñó que estaba en una tienda en donde leyó la siguiente inscripción: “Se ruega cerrar los

---

<sup>133</sup> A pesar de que los románticos hablaron muchas veces sobre el inconsciente y el autoconocimiento, no hay que olvidar que ninguno de ellos realizó un estudio específico acerca del inconsciente como lo hicieron los psicoanalistas.

<sup>134</sup> Grimbert, P. *No hay humo sin Freud. Psicoanálisis del fumador*. Tr. María Antoranz del Pozo, España: Síntesis, 1999, p. 81.

ojos”<sup>135</sup>. No retomaremos todo el sueño ni su amplia interpretación, pero esta parte muestra el contenido de la doctrina psicoanalítica en cierto modo. A partir de la muerte de su padre y este sueño, la vida del psicoanalista dará un importante viraje que repercutirá en su obra y dará pie a escribir un libro sobre los sueños. En el prólogo a la segunda edición de este libro, asegura que el texto tiene para él un significado muy personal porque constituía una parte de su autoanálisis, mismo que fue la reacción ante la muerte de su padre. A partir de esta idea, Freud recostará a sus pacientes en el diván y les pedirá que, justamente, cierren los ojos, para que las palabras puedan fluir sin tanta resistencia y la guardia de la razón no moleste.

*La interpretación de lo sueños*, publicada a principios del siglo XX, daría lugar a una nueva ciencia, un nuevo tipo de pensamiento que reformaría todo conocimiento sobre la conciencia y sobre las enfermedades psicológicas. Por lo menos eso creía Freud. A pesar de que este libro estaba ya preparado para su publicación un año antes del inicio del nuevo siglo, Freud esperó para que este texto inaugurara la nueva era. A pesar de su confianza en su magnífico escrito, el médico no obtuvo la respuesta que esperaba, se encontró con fuertes críticas y dificultades en la aceptación de sus teorías. ¿Por qué sucedió esto? Antes de que Freud diera la importancia que le dio a los sueños, en el campo de la medicina no eran aceptados, eran considerados “escorias de fenómenos”, así como los actos fallidos, los chistes y todos mecanismos psíquicos sintomáticos que el psicoanalista luego Freud examinaría. Los sueños, como hemos visto, constituían parte de una región oscura, incierta, que no podía ser observada ni medida.

Al inicio de su libro, Freud retoma los estudios que se han elaborado en torno al sueño, seguido por sus críticas al tema, y finalizando con una exposición que dará lugar a todos sus ejemplos. Según él, ningún médico le había dado el peso necesario a las teorías oníricas. Al mismo tiempo que quería recuperar a los sueños, intentaba también alejarse de los lazos con la mística, y por ello rechazó cualquier libro de símbolos prefabricados y cualquier teoría en donde la idea de Dios o cualquier tipo de religión estuviera presente. Aquí observamos, quizá, una de las mayores dificultades cuando se trata de relacionar al psicoanálisis con el romanticismo

---

<sup>135</sup> Freud, S. “La interpretación de los sueños” (1900 [1899]) en *Obras Completas* T. IV, p. 323.

alemán, puesto que este último, en gran medida, estaba sumergido en un misticismo. No podemos simplemente ignorar este punto, mas podríamos resolverlo como Mann lo hace: aseverando que Freud era un revolucionario ilustrado, un ilustrado que retomó las ideas románticas, sin embargo, un ilustrado que no tomaría el camino de los místicos. Pero más allá de este conflicto, retomemos el juego con los sueños. A través de estos fenómenos, dice el psicoanalista, podemos introducirnos al mundo de los deseos infantiles que no pudieron satisfacerse; dando lugar a los sueños y al relato de los mismos en un psicoanálisis, podemos conocernos mejor a nosotros mismos que por medio de la conciencia; a través de esta exploración abrimos las puertas a la fuente de los síntomas y de todo conflicto psíquico. Quizá Freud dio más peso a los sueños que a cualquier otra formación del inconsciente, ya que éstos eliminaban las defensas de la conciencia y es posible representar un deseo sin la peligrosidad de la motilidad del cuerpo y sin riesgo alguno. Por eso, bien dijo Freud que los sueños son la *via regia* al inconsciente. En este sentido, al igual que los románticos, el sueño representa una suerte de acceso a un mundo infantil, anterior a la conciencia, en donde se encuentra un tipo de verdad acerca del sujeto y al resaltar esta cuestión, la subjetividad que se había fomentado en la ilustración se transformó en una subjetividad fundamentada por procesos inconscientes. La ciencia de su época —como hemos dicho— no le había dado a los sueños la importancia necesaria. Para Freud, los pensadores antiguos sí habían retomado al sueño, y ésta armonizaba con su cosmovisión general, la cual proyectaba al mundo exterior como realidad sólo a aquello que se movía dentro de la vida anímica.<sup>136</sup>

Asimismo, al traer a los sueños al campo de la curación, Freud se encontró con otras cuestiones. A partir de los sueños surgía la importancia de la infancia y sus deseos, así como la fantasía y la mitología. Al jalar el hilo que los sueños traían consigo, estos otros fenómenos fueron arrastrados al campo de estudio psicoanalítico. Los sueños, como el “cumplimiento de un deseo inconsciente”, infantil, transgresor y reprimido, representaban todo aquello que en el pasado había causado un conflicto en la persona y que era vivido como presente: el pasado constituía al presente, un pasado revivido una y otra vez. Freud se dio cuenta de que los

---

<sup>136</sup> Véase *Ibidem*, p. 32.

pacientes que veía en su tratamiento y que contaban sus sueños, tenían, de cierta forma, el deseo inconsciente de permanecer en este pasado infantil, en donde parecía no haber sufrimiento, en donde ellos estarían unificados con el seno materno y vivirían para siempre en este paraíso de totalidad. En parte, los sueños de sus pacientes traían estos deseos. Al parecer nuestros autores románticos ejemplifican a los pacientes de Freud: nostálgicos, melancólicos, tropezando siempre con el mundo y prefiriendo retornar a un pasado menos conflictivo. Un claro ejemplo de esto, aunque habrá muchos, es lo que Freud escribe acerca de uno de sus pacientes:

Por una de mis pacientes, que había perdido a su padre muy temprano y buscaba reencontrarlo en todo lo grande y sublime de la naturaleza, he considerado probable que el himno de Nietzsche ‘Antes del nacimiento del Sol’ expresara esa misma añoranza.<sup>137</sup>

El médico encuentra que muchos de sus pacientes se aquejan de una profunda añoranza, a veces explícitamente dicha, otras veces se da cuenta de ello por otras vías, por ejemplo, por el deseo de repetición del síntoma en el que estarían atrapadas impresiones infantiles, o con el simple hecho de que los sueños traían consigo un deseo infantil insatisfecho.

Al igual que el sujeto neurótico, el modelo romántico exclama que “[a] veces se vuelve a lo pasado, con mirada nostálgica, porque cree que otros tiempos mejores pueden calmar su hambre de progresión y avance”<sup>138</sup>. Hombres insatisfechos, buscan en su pasado el momento en que su aflicción pueda ser colmada. Hubo un gusto por la indecisión y la ambivalencia, por el desasosiego y la angustia. El término más típico que se utilizó en los románticos para definir estos estados fue *Sehnsucht*: “[...] un deseo que nunca alcanza su meta, porque no la conoce y no desea conocerla; un desear en el desear, un deseo sentido como inagotable y que por lo tanto halla en sí mismo su propio agotamiento”<sup>139</sup>, mismo que podemos encontrar en el modelo del neurótico del médico vienés.

---

<sup>137</sup> Freud, S. “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente” (1911 [1910]) en *Obras Completas* T. XII, p. 51.

<sup>138</sup> Basave, A., *op. cit.*, p. 27.

<sup>139</sup> Reale, G., Antiseri, D. *Historia de la Filosofía V. Del romanticismo al empiriocriticismo*. Tr. Jorge Gómez, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2010, p. 22.

Novalis, Jean Paul, Moritz, Schubert y Schiller son algunos de los pensadores románticos que nos pueden ayudar a comprender con mayor extensión el paraíso de los sueños y la añoranza. En especial Novalis y Jean Paul derraman una nostalgia de algo perdido que puede ser recuperado por medio de los sueños y la poesía. Ambos autores desencantados por el mundo que los rodea proponen retomar a los sueños, al pasado y permanecer ahí atemporalmente: “El camino misterioso va hacia el interior; dentro de nosotros, y si no en ninguna parte, es donde está la eternidad con sus mundos, el pasado y el porvenir”<sup>140</sup>. También Schiller, con respecto a esto escribe:

...aquel tiempo en que todavía lo divino vestía de vida,  
y el sentimiento se conservaba virgen y puro,  
la ley suprema que allí arriba gobierna el rumbo del sol  
y secretamente aviva el punto que retoza en el huevo,  
la ley silenciosa de la necesidad, igual y permanente...<sup>141</sup>

Novalis, ante la muerte de su amada escribe sus *Himnos a la noche*, en donde las ideas de la muerte, regreso a la unidad fundamental y el pasado cobran una importancia superior:

Con recelo y añoranza lo vemos  
oculto en la noche oscura,  
en esta temporalidad  
no se calma la sed.  
Debemos ir al hogar  
y ver ese santo tiempo.<sup>142</sup>

Jean Paul es uno de los románticos que más acento pone en el curso de los sueños y del paraíso perdido de la infancia. Lo que Jean Paul llamó sus “sueños”, son “escenas brotadas de las mismas regiones en que se nutre la fantasía nocturna [...]. En esas profundidades es donde estamos en contacto más estrecho con nuestra *existencia* [...]”.<sup>143</sup>

---

<sup>140</sup> Béguin, A., *op. cit.*, p.81.

<sup>141</sup> Schiller, F. *Poesía filosófica*. Tr. Daniel Inerarity, Madrid: Ediciones Hiperión, 1994, p. 147.

<sup>142</sup> Novalis. *Himnos a la noche*. Tr. Jorge Arturo Ojeda, México: Fontamara, 2007, p.37.

<sup>143</sup> Béguin, A., *op. cit.* p. 234.

Este poeta, quien mató a Dios incluso antes que Nietzsche, rescata al sueño como el camino hacia la sanación de las heridas de la vida. Mediante el sueño, dice el poeta, se puede acceder a ese mundo, ese paraíso perdido, que está en el pasado:

[el sueño] resucita las islas afortunadas de la infancia, nos pone ante los ojos un reflejo fugitivo del paraíso perdido, una fuente de luz que por un instante anula la sombra de esta tierra. Consumación de los tiempos, alivio de las heridas de la vida, puertas abiertas del Edén, muerte de los mundos que se hunden como islas efímeras en el océano de Eternidad: todas esas bienaventuranzas, a las cuales aspira el alma, le son prometidas y prefiguradas por los sueños.<sup>144</sup>

En este último párrafo observamos con mucha exactitud la elevación de los sueños, de la infancia y el deseo de retorno a la atemporalidad; el deseo de retorno a un cierto principio de constancia al que podríamos referirnos con la idea de pulsión de muerte freudiana. También entrevemos que para los románticos el sueño trae de vuelta a la infancia, es decir, cuando soñamos contemplamos nuestra infancia, nuestros recuerdos y vivencias, que, para los románticos, significan la edad dorada, momento en el cual la eternidad y la totalidad reinaban sobre el ser. Ahora bien, para el psicoanalista también la vida infantil constituye una parte primordial del desarrollo y significado de los sueños. Leemos en *La interpretación*: La vida infantil es una de las fuentes de donde el sueño recibe, para su reproducción, un material que, en parte, no es recordado ni utilizado en la actividad de pensamiento de la vigilia”.<sup>145</sup>

Así, los románticos sentían que habían perdido algo y añoraban su regreso. Así como los neuróticos freudianos, el romántico exclama<sup>146</sup>:

Devuélveme, pues, también aquellos tiempos en que yo mismo estaba todavía en camino, en que un copioso manantial de cantos brotaba de nuevo sin cesar, en que niebla me velaba en mundo, en que el capullo me prometía aún maravillas, y cogía yo miles de flores que con profusión llenaban todos los valles. Nada tenía entonces, y,

---

<sup>144</sup> *Ibidem*, pp. 221-222.

<sup>145</sup> Freud, S. “La interpretación de los sueños” (1900 [1899]) en *Obras Completas* T. IV, p. 42.

<sup>146</sup> Los pacientes de Freud ejemplifican, en algunas cosas, el pensamiento romántico; no obstante, debemos aseverar que los neuróticos tienen la ilusión de retornar a ese objeto perdido, llámese edad dorada, pero ese objeto estará para siempre ya perdido y nunca podrá retornar. Así, para el psicoanalista, este objeto, que más tarde Lacan trabajará con el nombre de *objeto a*, no podrá encontrarse nunca y esto será parte del proceso terapéutico. En los románticos, a diferencia del psicoanalista, este objeto sí existe y hay un camino de retorno a él.

sin embargo, tenía bastante: el afán de verdad y el goce de la ilusión. Tórname aquellos indómitos impulsos, la honda, dolorosa felicidad, la fuerza del odio, la potencia del amor; ¡devuélveme mi juventud!<sup>147</sup>

Los sueños no sólo abren el camino hacia el retorno y hacia los paraísos de la infancia, sino que también permiten el des-cubrimiento de una verdad y de una transformación:

La noche trae la gran transformación, pero es también una noche del origen; de ella brota el ser. Es la oscuridad del reino de la tierra, donde germina la semilla, protegida todavía del sol. El reino de las raíces es oscuro como la noche.<sup>148</sup>

Al igual que en el psicoanálisis, el sueño es capaz de lograr una transformación, aunque no sólo por su mera existencia o su retorno, sino que más bien por su análisis y examinación. El sueño guía nuestras ideas y constituyen el fundamento de nuestra personalidad, puesto que encontramos los rezagos de las imágenes infantiles. En este sentido, para Moritz, las impresiones infantiles “[...] son de alguna manera la base de todas las siguientes, y que a veces se mezclan *imperceptiblemente con nuestras demás ideas* y les dan una dirección que sin ello quizá no hubiesen tomado”.<sup>149</sup>

Pero estas aseveraciones sobre el sueño por parte de los románticos, pueden traer consigo varias tentaciones. Elevan al inconsciente hacia un paraíso divino y nos alertan acerca de esta otra vida que todos tenemos en nuestro interior. Pero, lo que podría parecer una salida, amenaza también con ser una puerta hacia un oscuro abismo: así como puede traer la libertad final y la absolución de todos los dolores, tiene como consecuencia la pérdida de la individualidad. Al huir de la prisión que el yo consciente ha generado, hay que evitar el peligro de perderse en la huida, de quedar encerrado en la profundidad del sueño, en donde ya no hay salida. De ahí los terrores que podemos encontrar, por ejemplo, en la obra de Hoffman: de ahí que “casi todos los que se han lanzado a la aventura han vuelto a ‘la rugosa realidad’, enriquecidos con todos los tesoros de las profundidades, pero convencidos de que

---

<sup>147</sup> Goethe, J.W., *op. cit.*, p. 9.

<sup>148</sup> Safranski, R., *op. cit.*, p. 111.

<sup>149</sup> Béguin, A., *op. cit.*, p.68.

los límites impuestos a nuestra existencia actual no se pueden traspasar sin que sea castigada la osadía”. Quizá aquí podemos atisbar un rasgo de la locura que ahogó a Hölderlin hacia el final de su vida.

En este sentido, los sueños en el romanticismo y en el psicoanálisis presentan quizá su mayor diferencia. Para Freud, justamente se trataba de lo contrario, de restituir a subjetividad, la individualidad, aquella que se había perdido en los laberintos del mundo moderno. Aunque por un lado el movimiento romántico también busca traer de vuelta la subjetividad y la unicidad de cada hombre, corre el riesgo de perderla. Freud parte quizá de esta subjetividad perdida para rescatarla, dándole lugar a la palabra, al síntoma, a la historia y conflicto psíquico de cada sujeto. Si el psicoanalista hubiese creado un manual de interpretación, con lecciones específicas y reglas específicas de cada una de las técnicas que se deben llevar a cabo para cada uno de los pacientes por igual, quizá hubiera caído en el error de elaborar una técnica moderna en donde nuevamente la subjetividad quedaría negada, a pesar de los intentos de traerla de vuelta. Pero Freud no hizo eso, partió de la fragmentación del hombre diagnosticada por los románticos, y siguió por el mismo camino, pero hacia una nueva concepción de subjetividad que no pierde de vista a la subjetividad misma.

Un autor que acompañó a las ideas de Freud en su *Interpretación de los sueños* y en otras obras fue su gran amigo Otto Rank. Este joven que en su vida estudiantil se encontró con este texto, decidió entrar en el mundo del psicoanálisis en donde más tarde colaboraría con Freud en muchas ideas, en especial acerca de los sueños y la mitología. Dos textos de Rank muestran no sólo una recopilación de analogías y descripciones, sino que también apoyaba la ampliación de la fórmula freudiana del cumplimiento de deseo como una ley psíquica.<sup>150</sup> Dos trabajos de Rank titulados “Sueño y poesía” y “Sueño y mito”<sup>151</sup> formaron parte de la séptima edición de la *Interpretación*, hasta que fueron eliminados en la séptima edición por problemas entre ambos autores. A pesar de esto último, podemos estar seguros de

---

<sup>150</sup> Véase Marinelli, L., Mayer, A., *op. cit.*, pp. 232-233.

<sup>151</sup> Rank, O., *Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung Gesammelte Studien au den Jahren 1912 bis 1914*, Leipzig/Viena: Internationales Psychoanalytischer Verlag, 1919. Tomado de Marinelli, L., Mayer, A., *op. cit.*, pp. 234-291.

que estos textos fueron importantes para la teoría freudiana. En su lectura observamos un constante encuentro entre pensadores románticos y otros pensadores, así como la teoría psicoanalítica en lo que respectaba al sueño. El estudio de los procesos oníricos “estaba en puja con el juicio de la ciencia oficial y de la mayoría de los intelectuales, pero finalmente salía al encuentro de una sabiduría popular ancestral que ahora recibía su confirmación desde la psicología”.<sup>152</sup>

En esta compilación, el autor nos indica que los sueños tenían un papel fundamental cuando se trataba del autoconocimiento. Rank asegura que en Jean Paul encontramos ideas que apuntan a describir al sueño como aquel que podría aleccionarnos en la vida y a encontrar la verdad en nosotros mismos. Así, retoma al poeta diciendo que “realmente algunas mentes podrían aleccionarnos más con sus sueños que con sus ideas...”<sup>153</sup> En otro pasaje también hace una observación que nos muestra el camino hacia el psicoanálisis: “Cuestión de especial asombro es para mí por qué no se utiliza el sueño para estudiar *el proceso de imaginación involuntaria en el niño*, en los animales, en los locos; e incluso en los poetas, en los compositores y en las mujeres”.<sup>154</sup>

Por otro lado, Rank, continuando con la osada tarea de recuperar material literario que diera cuenta de la importancia de los sueños en relación al psicoanálisis, retoma a Hebbel, dramaturgo alemán, quien se acerca mucho a la tarea de la *Interpretación*, dice en sus *Diarios*:

Si un individuo pudiera decidirse a *poner por escrito todos sus sueños, sin diferencia ni consideración, con fidelidad y detalladamente y con el agregado de un comentario que abarcara aquello que él mismo pudiera explicar en sus sueños según los recuerdos de su vida y de sus lecturas*, le dejaría un inmenso presente a la humanidad...<sup>155</sup>

En este párrafo alcanzamos a ver no sólo la importancia que tenían los sueños para el dramaturgo, sino que también las huellas del método freudiano sobre

---

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>153</sup> Rank, tomado de *Ibidem*, p. 235.

<sup>154</sup> *Idem*.

<sup>155</sup> *Ibidem*, 238.

los sueños. Asimismo, E.T.A Hoffmann, también le ha dado al sueño la máxima atención. Sobre el mismo tema escribe en su “Kater Murr”:

[...] toda impresión psíquica extraordinaria deja atrás en la época de su desarrollo un germen que luego ha de florecer cuando resurja la capacidad intelectual. Y así todo el dolor y todo el goce de las horas del alba siguen viviendo en nosotros. Son esas las dulces y anhelantes voces de los amores, que cuando nos despiertan, creímos sólo recordar en sueños y cuyos ecos siguen resonando dentro de nosotros en la vigilia.<sup>156</sup>

De esta forma, vemos cómo se entrelaza la cuestión de los sueños con el pasado. Para los autores que hemos revisado hay una clara relación entre estas dos instancias. El sueño, al ser una región perteneciente al mundo inconsciente, extirpa de ellos a toda razón, a todo yo consciente, y eso tiene como consecuencias el viraje hacia la infancia, hacia aquello que sobrevive cuando la conciencia queda adormecida. Al destacar que los sueños son el camino por el cual se puede acceder a la memoria infantil, a un estado anterior a toda separación y que parte en esta región es en donde se puede encontrar la verdad del sujeto, puesto que sus ecos siguen resonando en nosotros durante la vigilia; al acentuar esto, los poetas y filósofos románticos llevan a cabo un giro en la concepción de sujeto moderno, como bien ya habíamos dicho antes. El psicoanálisis freudiano tomará este mismo camino y lo llevará a ser un método de conocimiento y de cura. El médico, a través de la escucha de sus “enfermos”, se dio cuenta de que los recuerdos de la infancia y los sueños traían consecuencias antes inimaginables para el proceso de la cura, y esta misma escucha fue la que lo llevó a poner mayor énfasis sobre la infancia y “[s]e vio que el psicoanálisis no puede esclarecer nada actual si no es reconduciéndolo a algo pasado [...]”<sup>157</sup>.

Las asociaciones de los enfermos retrocedían desde las escenas que se requerían esclarecer hasta vivencias anteriores, y así obligaban al análisis, cuyo propósito era corregir el presente, a ocuparse del pasado. [...] los fracasos así como las lagunas de la comprensión atrajeron al trabajo analítico hacia los años más remotos de la infancia, inasequibles hasta ese momento para cualquier tipo de investigación.<sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 243.

<sup>157</sup> Freud, S. “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico” (1914) en *Obras Completas T. XIV*, p. 10.

<sup>158</sup> *Idem*.

El concepto de regresión psicoanalítica toma aquí un importante lugar. Por medio de esta idea, el psicoanalista resuelve que los pacientes tienen el deseo de retornar a las vivencias infantiles, así como la clave para la resolución del conflicto psíquico. El lugar de la regresión en la teoría y técnica psicoanalítica tiene que ver con “rodeo” hacia la infancia más temprana para posibilitar la “comprensión” y la solución del conflicto final. Freud, mediante su caso “Dora”, se dio cuenta que ésta era la forma de poder penetrar a lo reprimido y des-cubrir los detalles de la situación que llevó a la paciente a desarrollar su síntoma histérico. El psicoanalista escribe que “Por este solo ejemplo [el de Dora] puede advertirse cuán descaminado anda el consejo que mencionamos antes [el de hacer un largo rodeo por la infancia] y la cuota de regresión científica [...]”.<sup>159</sup>

Los sueños, entonces, muestran como contenido vivencias infantiles que tienen un significado y un sentido en el presente que, a pesar de que pueda parecer absurdo, tiene un sentido propio. Hebbel, por su parte, también exploró el carácter incomprensible de los sueños y escribe que “el alma compone como un alfabeto que ella misma no comprende, figuras demenciales, como un niño con 24 letras. Esto no significa, sin embargo, que el alfabeto sea de por sí absurdo”.<sup>160</sup>

Podríamos seguir exponiendo ejemplos, porque muchos los hay, de la relevancia de los sueños y de la infancia para los románticos y para Freud; sin embargo, nos queda bastante claro que para ambos los sueños eran imprescindibles. Éstos constituían un fenómeno que traía un retorno a los paraísos de la vida infantil y un cumplimiento de un deseo que no ha podido ser satisfecho, un deseo, pues, que en el sueño mismo trae alivio, placer, eliminación de los dolores de la vida adulta o consciente. Encontramos, asimismo, que las fuerzas de la naturaleza que se expresan en el sueño están contenidas por otra fuerza mayor que no las deja salir a la conciencia: una “dichosa ignorancia”, como ya habíamos visto en Herder. Retomemos, con fines ilustrativos, esta larga cita:

---

<sup>159</sup> *Idem.*

<sup>160</sup> Marinelli, L., Mayer, A., *op. cit.*, p. 245.

Tampoco hay duda de que [...] la raíz más profunda de nuestra alma está cubierta de noche. Nuestra pobre pensadora ciertamente no estaba en condiciones de captar cada estímulo, la semilla de cada sensación en sus primeros componentes. No estaba en condiciones de oír en todo su fragor el zumbante mar del mundo con olas tan oscuras, sin verse cercada por el estremecimiento y la angustia, por la prevención de todos los miedos y la pusilanimidad, sin que se le cayera el timón de las manos. Por tanto, la naturaleza maternal alejaba de ella lo que no podía insertarse en su conciencia clara [...]. El alma se encuentra en un abismo de infinitud y no sabe que está sobre él; gracias a esta dichosa ignorancia se mantiene firme y segura.<sup>161</sup>

Para Herder y otros románticos, nuestra pobre conciencia no puede soportar las representaciones que habitan en el sueño porque no puede manejarlos. Por ello, una “naturaleza maternal” aleja de la conciencia estas impresiones y gracias a esta “dichosa ignorancia” es como puede conducirse sin reclamos. Ahora bien, a esta “dichosa ignorancia” la podríamos claramente equiparar con el concepto de represión en Freud. Asimismo, nuestra conciencia no puede soportar el material reprimido del sueño porque el sueño está compuesto por ideas contradictorias que son impensables por la conciencia. Así, escribe Freud, el sueño es “inconexo, no le repugna unir las contradicciones más ásperas, admite cosas imposibles, desecha el saber de que nos precisamos durante el día, nos muestra embotados en lo ético y lo moral”.<sup>162</sup> Mediante el quebranto de la guardia durante el dormir, el sujeto es capaz de representar imágenes que en la vigilia estarían castigadas por la conciencia.

Sabemos que para el psicoanálisis la “lectura” de los sueños forma una parte esencial del tratamiento psicoanalítico. Apunta a que el relato expresado por el soñante contiene una lectura distinta, una lectura en donde cada una de las representaciones que aparecen en el relato del sueño, significan otra cosa muy distinta, como dijimos, un cumplimiento de un deseo inconsciente. A través de la asociación libre, el soñante descubrirá que su discurso esconde algo y que ello tiene una seria relación con su vida y con la forma en que este se relaciona con el mundo. También se descubrirá que ese sueño y todos los que pueda el analizado tener en el proceso de psicoanálisis, mantendrán un vínculo directo con el síntoma que lo acoge. El sueño entonces, contiene una lectura específica del soñante y, como todo síntoma, invita a ser leído. Por su parte, Schubert, filósofo cándido, dulce y

---

<sup>161</sup> Tomado de Safranski, R. *op. cit.*, p.24.

<sup>162</sup> Freud, S. “La interpretación de los sueños” (1900 [1899]) en *Obras Completas* T. IV, p. 78.

conmover, como Clemens Brentano lo describió, tampoco se alejó de un estudio más preciso acerca de los sueños; aunque, claro, con importantes diferencias con Freud. Schubert, autor de *Simbólica del sueño*, estudia medicina y comienza una labor literaria que va desde estudios de la naturaleza hasta una antología poética de sus maestros preferidos: Tieck, Novalis, los hermanos Schlegel, entre otros. Schubert hace el intento de fundar una metafísica sobre la concepción de sueño, una metafísica un tanto esotérica, en compañía de algunas otras ramas del conocimiento, como la medicina, la fisiología y la lingüística; no obstante, la meta última de él era la apologética cristiana. A pesar de sus lagunas, desorden, abandono de un tema para comenzar otro de forma repentina, pensamientos pueriles y divagaciones imprecisas, el libro tuvo un tremendo éxito. Según Béguin, este libro es “la más original de todas las obras teóricas consagradas al mito romántico del Sueño”<sup>163</sup>. En este texto, el autor trabaja de manera amplia la cuestión del lenguaje onírico; desde las primeras páginas escribe:

En el sueño, y ya en ese estado que precede al dormir, el alma parece hablar un *lenguaje* completamente distinto del ordinario. Ciertos objetos de la naturaleza, ciertas propiedades de las cosas designan de pronto a personas y, de manera inversa, tal cualidad o tal acción se nos presenta bajo la forma de personas.<sup>164</sup>

Schubert, bajo la influencia de los ocultistas, para quienes todo es “Verbo”, se cuestiona acerca de la relación que vincula o no al lenguaje del sueño con el de la poesía y la naturaleza. A diferencia de la forma de expresión que se destaca en la vigilia, a saber, el de las palabras, en el sueño se trata de imágenes, objetos y personajes. Asimismo, en el sueños las ideas se encadenan unas con otras a partir de un principio distinto de asociación, que ya no será la misma forma oscura, poco clara e inferior como en el siglo XVIII, sino que permite un avance o evolución del espíritu.

Para Schubert, médico-poeta, el lenguaje de los sueños está compuesto por imágenes que representan símbolos que pueden ser compartidos por todos, es decir, este lenguaje no varía de uno a otro, sino que podría confiar en unas *Claves de los*

---

<sup>163</sup> Béguin, A., *op. cit.*, p. 143.

<sup>164</sup> *Ibidem*, 144.

sueños. Contrariamente a lo que Béguin expresa en esta sección acerca del psicoanálisis<sup>165</sup>, para este último los sueños no pueden ser interpretados a partir de un libro de simbología preestablecido o de claves que anuncien un sentido único de los sueños, como ya veníamos diciendo antes. En *Traumdeutung*, Freud explica que en el mundo de los antiguos se buscaba interpretar el sueño de dos maneras distintas: el primer método busca reemplazar todo el contenido del sueño por un contenido distinto que sea comprensible. Este método de interpretación *simbólica* fracasa, dice Freud, cuando el contenido del sueño es incomprensible o confuso. El segundo método es el de “descifrado” y trata al sueño como una escritura cifrada en donde cada signo puede traducirse a algo comprensible y significativo a partir de una clave fija. Ahora bien, ¿por qué estos dos métodos no son aceptables para el método freudiano? Porque, primeramente, estos dos procedimientos populares son totalmente inservibles para la ciencia: el método simbólico queda atado a la ocurrencia y a la intuición del interpretante; asimismo, es de aplicación restringida y “no susceptible de exposición general”. En cuanto al segundo procedimiento, todo caería en manos de la “clave” o el libro de los sueños y se tendría que confiar en que éste es acertado y verdadero para todos. De este modo, escribe Freud, le estaríamos dando la razón a todos los médicos y psiquiatras que aseveran que los sueños no son un objeto de estudio digno de la ciencia y que pertenece al campo de la mística y el ocultismo. El psicoanalista, contrario a estas ideas, descubre que existe otra forma de interpretar sueños, a saber, por medio de la asociación libre del soñante y tratando al sueño bajo la misma estructura que un síntoma. Así, las reglas o mecanismo que subyacen al contenido de cualquier sueño, son las mismas en todos los sujetos, a saber, condensación y desplazamiento; sin embargo, el contenido del sueño será distinto en cada uno de los sujetos, por lo que un libro de sueños no es aceptable. Mediante esta exposición, Freud eleva la subjetividad a un estatuto mucho más alto que los románticos y, como decíamos, la individualidad no corre riesgo de perderse en el Todo. Así, podemos decir, contrario a lo escrito por Béguin, que para

---

<sup>165</sup> “[...] del mismo modo que las *Claves de los sueños* de todos los pueblos, y también del mismo modo en que los psicoanalistas modernos (aunque éstos se basan en premisas enteramente opuestas), Schubert admite que ese lenguaje simbólico no varía de individuo en individuo; es ‘semejante en todos, o, a lo sumo, está apenas modificado por matices dialectales.’ Véase *Ibidem*, p.145.

el psicoanálisis los antecedentes de los sueños son muy parecidos a los que retoman los románticos, pero el método de interpretación es por entero distinto.

Las ideas de pasado, sueños, infancia y naturaleza unificada —tanto en los románticos como en Freud— son acompañadas por la persistencia a retomar la mitología griega y el pensamiento antiguo. En general, observamos que cada uno de estos movimientos retomará esto por sus propias razones; no obstante, encontramos algunas similitudes en ambos que caminan en la misma dirección de nuestro análisis.

Para los románticos alemanes, la cultura griega había sido la perfecta ejemplificación del alma y de la naturaleza humana, ya que exclamaban: aquellos no partían de la conciencia o de la razón para hablar de la naturaleza, como bien lo hacían los modernos, sino que naturaleza y razón estaban unificados. Para los poetas y filósofos, la filosofía y cultura griega serán un lugar de retorno constante, acompañado de este sentimiento nostálgico de pérdida. Ahora bien, para Freud está presente en los neuróticos una suerte parecida. En sus pacientes se encontró con que todos tienen un enorme parecido con la figura de Edipo y más tarde aseveró que todos los sujetos, no sólo los “enfermos”, están constituidos bajo los mismos estragos que persiguieron a Edipo Rey:

Su destino nos conmueve únicamente porque podría haber sido el nuestro, porque antes de que nació el oráculo fulminó sobre nosotros esa misma maldición. [...] El rey Edipo, que dio muerte a su padre Layo y desposó a su madre Yocasta, no es sino el cumplimiento de deseo de nuestra infancia.<sup>166</sup>

Es claro que el modo en que los románticos y el psicoanálisis emplean la mitología y la filosofía griega es enteramente distinto: por una parte, al igual que en las ideas sobre el inconsciente, los románticos buscan un tipo de retorno a los griegos, pero sabiendo que esto no es del todo posible, les trae el sentimiento de añoranza. Este es uno de los aspectos de este tema. Para Freud, los neuróticos están constantemente e inconscientemente trayendo al presente este pasado, y este pasado actualizándose en todo momento, esto es lo que estructura los síntomas neuróticos.

---

<sup>166</sup> Freud, S., *op. cit.*, p. 271.

Ahora bien, la mitología griega trae consigo un especial gusto por el drama, por la escenificación. Para el psicoanálisis, el complejo de Edipo reflejado en los sueños y en todas las otras formaciones del inconsciente es un acto de escenificación, un drama que representa el conflicto del deseo infantil: “La acción del drama no es otra cosa que la revelación, que avanza paso a paso y se demora con arte —trabajo comparable al de un psicoanálisis—, de que el propio Edipo es el asesino de Layo pero también el hijo del muerto y de Yocasta”<sup>167</sup>. Así, Freud expone que el acto dramático, la puesta en escena es comparable al trabajo psicoanalítico en tanto que en la transferencia con el analista, el paciente pondrá en acto esta trágica escena. El trabajo consistirá, entonces, en develar esto, en darle contenido subjetivo, con el fin de que el neurótico pueda librarse del mismo fatuo destino que acechó a Edipo. A lo largo de la obra del psicoanalista, podemos encontrar muchas referencias a este tema; empero, no olvidemos que Freud también habla acerca del Hamlet de Shakespeare y le parece curiosa la relación que puede haber entre ambos escritos. Freud dice que nuestro aparato psíquico está constituido como la tragedia de Sófocles: el objeto de amor inicial es la madre y queremos matar al padre para quedarnos con ella. Pero hacia el final de esta tragedia, Edipo reconoce lo que ha pasado, se saca los ojos y es exiliado de su tierra. Sale de la tierra de sus padres para después encontrarse consigo mismo. Entonces, al final, Edipo tendrá la posibilidad de mirar la verdad, mirar dentro de sí y hacer un acto, un acto, pues, de castración, como bien dirá el psicoanalista. En la tragedia quedaría escenificada y cumplida la fantasía inconsciente, al igual que en los sueños: “Al paso que el poeta en aquella investigación va trayendo a la luz la culpa de Edipo, nos va forzando a conocer nuestra propia interioridad, donde aquellos impulsos, aunque sofocados, siguen existiendo”<sup>168</sup>.

Freud asocia la vida psíquica interior a los pueblos primitivos y a la mitología. Pero, ¿qué pasa entonces con la consciencia y la vida en la vigilia? Si nuestros deseos inconscientes se comportan como la tragedia, ¿cómo nos comportamos en la cultura y en la consciencia?, ¿cuál es la tragedia que representa con todas sus fuerzas el conflicto neurótico moderno? Bueno, dice Freud, nosotros somos como

---

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 270.

<sup>168</sup> *Idem*.

Hamlet. Un personaje atormentado por la duda, no sabe qué hacer, está paralizado por la culpa, ve a su padre muerto que le habla, hace síntomas. Este es el sujeto de la cultura moderna. Freud, de cierta forma, nos muestra esto, lo podemos leer en textos como *La interpretación de los sueños*, *Tótem y tabú*, y en algunas de las cartas de su correspondencia.

Hamlet se comporta como el hombre moderno, un hombre inundado de angustia y culpa, paralizado. Un hombre ahogado en sus crisis, alucinante, que no puede hacer más que poner en escena, literalmente, lo que le quiere decir a su padre. Un hombre, pues, que no puede hablar, que no puede pronunciar su deseo y que sólo por medio de una escenificación es capaz de comunicarse. ¿No representa éste el drama del neurótico? Edipo, por su lado, logró ver la verdad, asumirla e iluminarse. Hamlet no puede tomar acción, no sabe qué hacer. Se enoja, se enfurece, pero más allá de eso, sólo quedan sus síntomas. El personaje nos muestra al hombre ilustrado, aquel que tanto criticaron los románticos.

Hamlet, a diferencia de Edipo, representa síntomas como desorientación en cuanto al sentido de su existencia, ciertas alucinaciones encantadoras y es acogido por la duda. Pero, ¿qué debemos hacer? ¿Hay salida ante esta encrucijada? Quizá, a partir de una lectura desde Freud y el psicoanálisis, podemos decir lo siguiente: no seamos más como Hamlet, regresemos a ser como Edipo. ¿Como Edipo? ¿Así de trágico y aterrador? Edipo buscó la verdad a pesar de que le dijeron que se detuviera, le rogaron que dejara eso atrás y que siguiera adelante, pero él no hizo caso. Fue en busca de esa terrible verdad, aquella que quizá él ya sabía que vendría, vio la verdad o, más bien, le dijeron la verdad, escuchó la verdad y después se arrancó los ojos. Sin embargo, a pesar de esto, Edipo siguió su camino y más tarde se elevó a los dioses. Edipo buscó la verdad, la asumió y tomó acción ante ello, ulteriormente siguió su camino. El psicoanálisis, podemos decir, vendría a proponer justo este movimiento, este retorno de Hamlet a Edipo, del hombre ilustrado al héroe trágico.

El gusto de los románticos por la mitología griega también guiaría al hombre hacia la libertad. Schleiermacher, nuevamente, es uno de los románticos que muestra un interés particular en este asunto. Pero ¿qué significa la vinculación de la

mitología con el sentimiento de libertad?: “Es libre aquella mitología que vivifica al hombre, que incita sus fuerzas creadoras; aquella que no lo condena a sus orígenes, sino que le permite librarse de ellos para emprender nuevos esbozos y cambios que rompan el anatema de lo siempre igual[...].”<sup>169</sup> Una mitología que sea una ventana al infinito, es decir, una mitología que de lugar a lo abierto, al porvenir que incluye en sí el pasado y el futuro, pero un futuro abierto. Los mitos narran transformaciones de hombres y es justo eso lo que los románticos —y el psicoanálisis— buscan. Para el médico vienés, el destino del hombre seguirá siendo trágico, pero se busca la apertura al por-venir. ¿Puede el hombre librarse de su destino? ¿Podrá lograr la transformación necesaria para crear su *propio* destino? ¿Escribir su propia historia? El destino, entendido quizá como ese pasado para siempre ya escrito como huellas mnémicas en el aparato psíquico, está presente, pero es un destino abierto, inconcluso, que habrá de transformar. Y ¿cómo llevar a cabo esta transformación? Como ya revisamos, tanto para los románticos como para Freud, la transformación viene con la vuelta de la mirada, cerrando los ojos para ver, un conocimiento que viene no de la iluminación, sino de la oscuridad, como la mirada de Tiresias. El conocimiento de sí —la búsqueda de una verdad— está en el interior, en el inconsciente, los sueños, la fantasía y el pasado.

Ahora bien, ¿cómo se llega a esta verdad? Sabemos que está ahí, entendemos que la transformación subjetiva se alcanza a través del retorno de la mirada a uno mismo, pero ¿cómo hacer esto? Para los románticos, las artes y en especial la poesía, podían traer consigo este cambio; sin embargo, como ya vimos, su búsqueda queda quebrantada por la pérdida de la individualidad y por la unión del espíritu con el Todo. Para el psicoanalista, este obstáculo es justamente otro síntoma neurótico característico de la sociedad. En el inicio de su *Malestar en la cultura*, Freud retomará la búsqueda del hombre por un sentimiento que abarca todo, que se conecta con lo infinito, un sentimiento que se encuentra, entre otras cosas, en la religión. Este sentimiento “*oceánico*” —retomando a Romain Rolland— es una persistente búsqueda del hombre que no inicia con la cuestión religiosa o mística, sino que todos los hombres la persiguen porque se asemeja a la sensación que el

---

<sup>169</sup> Safranski, R., *op. cit.*, p. 138.

bebé tiene cuando nace, una sensación de totalidad con la madre, con el mundo, con el Todo. Y este sentimiento aparece también en la religión. Los románticos emprenderán esta búsqueda, pero Freud traerá al frente su historia de médico, su parte más ilustrada, al decir que ese sentimiento es el que habría que curar porque solamente puede traer añoranza, melancolía, y porque nos impide avanzar hacia la creación de nuestra vida. Sabemos lo que buscan, pero nos seguimos preguntando ¿cómo llevarlo a cabo? Por medio de la palabra que anuncia la interioridad. La expresión de las emociones, sentimientos, fantasías, sueños, todo lo que pueda caber en el espíritu, en la subjetividad, es el primer paso para la transformación. Sobre este punto trabajaremos con profundidad en la siguiente sección.

### 3.3. Expresivismo y cura

“Nada más doloroso que descifrar una pena.”

Hölderlin  
*Empédocles*

En la sección anterior revisamos los caminos que convergen o divergen entre el pensamiento romántico alemán y el psicoanálisis en relación con el inconsciente, así como los sueños, la edad de oro, la fantasía y el pensamiento antiguo mitológico. Encontramos que ambos movimientos buscan la vuelta hacia el pasado, al interior de la subjetividad y argumentan que es ahí en donde ha de encontrarse la verdad del sujeto. La región más oscura de nuestro interior se cubre de noche, se entrelaza con los sueños y retoma a la mitología que se había olvidado. Los juegos con la literatura y con la poesía persiguen el intento (siempre fallido) de los románticos por restituir un momento en donde la libertad reinaba en el sujeto. La creación literaria y la expresión de los sentimientos y las pasiones traen a nosotros la exaltación más arrebatadora del *pathos* romántico. Por su parte, Freud no se queda atrás en estas cuestiones. Retoma la problemática romántica y lleva la subjetividad a su punto más alto —quizá aún más que sus precursores— para afirmar con mayor intensidad aquellos

cuestionamientos. ¿Qué hacer con esta región oscura que gobierna nuestro yo? ¿Cómo puede esto llevarnos a la transformación? En las siguientes páginas intentaremos entrelazar al expresivismo, frecuente idea de los románticos, con el concepto de "cura por la palabra" que emergió del psicoanálisis; asimismo, analizaremos los límites de la palabra y su relación con el cuerpo.

La verdad del sujeto, la libertad anhelada y perseguida por los agitadores de la Revolución Francesa se encuentra en nosotros mismos, en lo más profundo del alma y de la naturaleza; en los abismos del interior se halla toda la riqueza de nuestra vida. Es una verdad, pues, que está velada por la niebla de la conciencia, que está enterrada en los sueños y que conduce nuestros actos con despreocupación; una verdad que está muy cerca de nosotros, pero al mismo tiempo tan lejos y desconocida. Pero entonces "[...] ¿Cómo realizar el descenso a los infiernos interiores? Por medio de la palabra y la poesía"<sup>170</sup>. La expresión por medio de la palabra constituye el camino por el cual el sujeto puede traer al frente sus pasiones más ocultas. La palabra constituirá el punto de partida para que el hombre pueda expresar su mundo, y no sólo esto, sino también construirlo. Herder, precursor principal del expresivismo, contrapuso la razón "viva" a la razón abstracta, como la que podía encontrarse, según él, en la *Crítica de la razón pura*, a la que tildó de "palabrería vacía". Herder formuló, así, un desprecio por la Razón kantiana, en la misma línea que Hamann y Humboldt. Herder impulsó a la "razón viva", ésa que se sumerge en el elemento de la existencia, de lo irracional, de lo creador y de lo inconsciente. Es en esta noción de la actividad y vida humana en donde se instala el expresivismo. A partir de una naturaleza vista como fuerza creadora, se introduce al sujeto como aquel que puede expresar sus sentimientos y su mundo mediante el discurso y por tanto tiene su propia manera de ser humano que no puede intercambiarse con otra sin pagar un enorme costo de distorsión y fragmentación. Con la noción de individualidad, trae también otra visión acerca de la historia como un proceso abierto que tiene sentido, aunque no dado de antemano, dependiente de los hombres, pero que en su trasfondo actúa la naturaleza. La historia adopta así un carácter dinámico íntimamente relacionado con el sujeto: "Sólo el que experimenta el

---

<sup>170</sup> Béguin, A. *Op. cit.*, p.82.

principio creador en su propio cuerpo, lo descubrirá también afuera, en el curso del mundo y en la naturaleza”<sup>171</sup>. Idea que más tarde Goethe expondrá en su pensamiento mediante la frase: “Sólo puede juzgar a la historia el que en sí mismo ha experimentado historia”<sup>172</sup>.

El expresivismo junto con el *Sturm und Drang* fueron las ideas que permearon el romanticismo en Alemania. El ser humano visto como una fuente de expresión de sus sentimientos dio al lenguaje otra perspectiva, ya que éste no sólo se servía para referirse a cosas, sino también para articular ideas, pensamientos y sentimientos. El sujeto alcanza su punto más elevado cuando expresa y clarifica lo que él es. Y entonces, “la propiedad específica de la vida humana es culminar en la autoconciencia a través de la expresión”<sup>173</sup>.

Mediante esta exposición, Herder rompe con la visión científica moderna de la naturaleza humana, pues rechaza la dicotomía de significado contra ser. En oposición a las teorías ilustradas, el lenguaje no es tomado solamente como un vehículo para las ideas (o por lo menos esa característica deja de ser de crucial importancia), sino que el yo adquiere voz mediante el lenguaje, concepción que no tenía lugar en las teorías ilustradas.

Al problema de la interioridad, la ilustración ofrece algunas respuestas que no fueron totalmente abrazadas por los románticos. Kant, en esta línea, “ofrece una forma de interiorización moderna, es decir, una manera de encontrar el bien en la motivación interna”<sup>174</sup>. Para este filósofo, el problema de la moralidad constituye uno de los cuestionamientos de mayor interés. La moralidad no será definida en términos del resultado que una acción tiene, sino en sus motivos, a lo que Kant llama motivo “formal”. Dándole ese lugar a la motivación del hombre (como hombre racional), Kant afirma que la moral proviene del interior y no es impuesta desde fuera, y por ello puede darse la libertad. Así, siguiendo a Rousseau, define a la libertad y a la moralidad como necesarias y esencialmente correspondientes. La ley, entonces, es dictada desde la razón y los motivos para ir de acuerdo con la ley siempre tendrán un

---

<sup>171</sup> Safranski, R., *op. cit.*, p. 26.

<sup>172</sup> *Idem.*

<sup>173</sup> Taylor, C. *op. cit.* p. 15.

<sup>174</sup> Taylor, C. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Tr. Ana Lizón, Paidós, España, 1996, p. 389.

fundamento racional. Con esto Kant propone su “Imperativo categórico”, en donde las acciones y las decisiones tendrán que constatarse de manera universal, y mi forma de vida será según “mi auténtica naturaleza como agente racional”.<sup>175</sup>

La manera en la que Kant explica la motivación humana por medio de la razón —en contradicción con una ley moral que vendría desde el exterior— fue una de las formas de encontrar el bien y la libertad en la motivación interna. Otra noción de interiorización vendría con la idea de la naturaleza como aquella que proviene del interior. En oposición con la noción ilustrada de interioridad, los románticos proponen una filosofía de la naturaleza en donde “la noción de una voz o pulsión interior; la idea de que la verdad se halla en nosotros, y en particular en los sentimientos, fueron los conceptos principales que justificaron la revuelta romántica en sus diferentes formas”.<sup>176</sup>

Entonces, en la naturaleza interior se encuentra la verdad del sujeto y la libertad. Herder no estará de acuerdo con la concepción ilustrada y declara que “a la filosofía le resultó inevitablemente cómodo postular una única fuerza del alma, *el pensamiento*, y el querer derivar de él todo, hasta la más oscura y arbitraria sensación”<sup>177</sup>:

¿Se supone que toda la montaña de nuestra cognición esté acumulada sin sentimientos? ¿Se supone que la fuerza más divina de nuestra alma esté construida con menos recompensa que una abeja, y que vuele al centro del pensamiento como un flecha lanzada, como un rayo de luz, rápida y sin sentimiento? ¡No! ¡En el pensamiento viven sensaciones, las más profundas, espirituales y divinas sensaciones!<sup>178</sup>

Si decimos que la naturaleza constituye esa fuerza que surge desde nuestro interior, entonces, ¿cómo conocer esa fuerza? Claramente mediante el viaje hacia el interior de nosotros, conociendo qué es aquello a lo que nos llevan esos impulsos. Sólo por medio de la articulación de los sentimientos y de lo que encontramos dentro de nosotros será posible conocer dicha naturaleza. Asimismo, las filosofías de la

---

<sup>175</sup> *Ibidem*, p. 383.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 390.

<sup>177</sup> Herder, *op. cit.*, p. 178 “[philosophy] the seer to seeing, it inevitably proved comfortable for philosophy to posit a single force of the soul, *thought*, and to want to derive from it simply everything right down to the obscurest, most arbitrary sensation.” Traducción mía.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 179.

naturaleza proponen que la sola manifestación de la naturaleza interior constituye ya una forma de expresión. Por ello “la idea de la naturaleza como fuente interior está de acuerdo con la visión expresiva de la vida humana”<sup>179</sup>:

Realizar mi naturaleza significa abrazar el *élan*, la voz o el impulso interior. Y ellos hacen que lo que estaba oculto se manifieste, tanto para mí como para los demás. Pero esa manifestación también contribuye a definir lo que hay que realizar. La dirección de dicho *élan* no está clara —ni podría estarlo— antes de dicha manifestación.<sup>180</sup>

Así, para poder descubrir el sentido de mi vida, habrá que manifestar y definir el impulso interior, y no seguir algún modelo exterior ya determinado. Aquí podemos ver el profundo y embriagador individualismo que advierte que cada sujeto es particular, único y original. Cada uno tiene un camino propio que habrá que vivir. Ideas en extremos contradictorias a las de Kant, quien exponía el hecho de que todos deberíamos de vivir siguiendo una ley moral que se encuentra en el interior de nosotros, la misma para todo sujeto, y esta ley es la moral racional. La subjetividad, entonces, adquiere su fuerza con el expresivismo y la revolución en contra de las ideas ilustradas kantianas. Así dirá Herder: “Cada ser humano tiene su propia medida, como si fuera un acuerdo peculiar a él de todos sus sentimientos entre sí”<sup>181</sup>. El hombre seguirá siendo la medida de las cosas pero cada quien tendrá su propia medida.

Schiller, mediante su poesía, exalta la interioridad y habla del sentido de la vida dentro de cada uno de nosotros:

Lo que ni oído oyó ni ojos vieron,  
eso es lo bello, lo verdadero.  
No está afuera, donde lo busca el necio,  
está *en* ti, tú lo creas continuamente.<sup>182</sup>

¿Cómo se expresa esta interioridad? Bien dijimos que por medio de la palabra. En este sentido, la disputa acerca de la palabra hablada y del lenguaje adquieren importancia. La palabra será tomada como el espíritu del hombre cada vez

<sup>179</sup> Taylor, C., *Op. cit.*, pp.395-396.

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 396.

<sup>181</sup> *Idem*.

<sup>182</sup> Schiller, F. *Poesía filosófica*. Tr. Daniel Inerarity, Madrid: Ediciones Hiperión, 1994, p.95.

que se conoce a sí mismo. En este sentido herderiano, cabe decir que el lenguaje es activo y creador, expresa pasiones, suscita emociones y es una fuerza positiva del pensamiento. No nos adentraremos en el problema del lenguaje como tal, pero aquí lo importante a resaltar, como ya dijimos, es el viraje de la palabra como medio o utensilio, a la palabra como la expresión de sentimientos internos.

Así como Herder, Hamann tendrá un peso importante en esta disputa. Crítico arduo de la ilustración, adjudicará al lenguaje el papel de la razón, pero también de la revelación. En la búsqueda de unir al hombre y a su mundo, Hamann, junto con Herder y Humboldt, observaron que el lenguaje no es “un mero instrumento para el establecimiento y comunicación de la experiencia del mundo, pues aquello que experimentamos está determinado, ‘constituido’, por el carácter de nuestro lenguaje”<sup>183</sup>. Así, ambos pensadores critican a Kant de proponer una razón “pura” separada del lenguaje.

El nexo entre lenguaje, razón y humanidad tendrá un papel crucial en los escritos de Hamann y Herder, y posteriormente en Humboldt. Este último, interesado en la historiografía, antropología y lingüística, estudió las diferencias culturales en el mundo y se detuvo sobre el papel heterogéneo cultural en donde está inmerso el hombre. Las distintas sociedades y tradiciones culturales fueron estudiadas por varios románticos, puesto que la individualidad, la unicidad del hombre y la variedad de subjetividades eran imprescindibles. Asimismo, se aparta de la posición defendida de la tradición que llega hasta él y rechaza la concepción del lenguaje en tres aspectos: primero, como un mero sistema de signos, es decir, como un instrumento que sirve para transmitir pensamientos prelingüísticos; segundo, el lenguaje no es un sistema preexistente en el hombre, (es decir, la razón pura como un acto de autoproducción), sino que se desarrolla a partir de “sus propios sonidos” y de su naturaleza, y finalmente, a partir de esta concepción tradicional, asevera que “los distintos lenguajes son distintas perspectivas del mundo.”

El lenguaje, entonces, constituirá un principio histórico de la comprensión, en donde el sujeto se aparta de su aislamiento para penetrar en la humanidad y en la historia: “El lenguaje no sólo es una de las dotes de que dispone el hombre que vive

---

<sup>183</sup> Lafont, C. *La razón como lenguaje*. España: Visor Dis, 1993, p. 25.

en el mundo: sobre él se funda y en él se representa el hecho mismo de que los hombres tengamos un *mundo*<sup>184</sup>. Así —al igual que Herder— Humboldt dará al lenguaje un papel activo, vivo, formador de mundo. El lenguaje será para estos tres pensadores (en especial para Humboldt) la “apertura al mundo”, en donde la articulación constituye el papel central.

Asimismo, Herder lleva al lenguaje al plano de la inmanencia de la naturaleza humana, porque “es precisamente en la lengua [...] donde se depositan las etapas esenciales del desarrollo de la Humanidad”.<sup>185</sup> Existe una enorme discusión filosófica sobre este punto, discusión que advierte los problemas en el pensamiento posterior, en especial para la lingüística y la filosofía analítica; no obstante, no es objeto de esta investigación penetrar en dicha querrela. Rescatemos que, para nuestros filósofos, el lenguaje no es un instrumento, es agente formador y articulador de sentido del mundo; por medio de él se expresa el interior, los sentimientos y pensamientos.

¿Qué ocurre en el psicoanálisis? ¿Podríamos atribuir estas mismas características expresivistas a la teoría freudiana y a la práctica clínica? ¿Cuál es el estatuto de la palabra y cuál es su relación con la cura? ¿Qué influencia tiene esta perspectiva del lenguaje en la constitución subjetiva y cómo ésta puede abrir las puertas a una relectura de la historia, a una reelaboración?

En el psicoanálisis, en la práctica clínica, habrá una regla fundamental para el paciente: la asociación libre. Cuando el analista le pide al paciente que diga todo lo que le viene a la mente. La palabra del sujeto que trae a la superficie su más profunda subjetividad, cobra una importancia especial. Podríamos decir que tanto para los filósofos del expresivismo como para Freud, la palabra se desliga de su sentido instrumental, incluso racional, y aparece como aquella que muestra el camino hacia el interior. En su 1<sup>era</sup> Conferencia de Introducción al Psicoanálisis, el neurólogo escribe:

Las palabras fueron originariamente ensalmos, y la palabra conserva todavía hoy mucho de su antiguo poder ensalmador. Mediante palabras puede un hombre hacer

---

<sup>184</sup> Ferraris, M. *Historia de la hermenéutica*. Tr. Jorge Pérez de Tudela, Madrid: Akal, 2000, p. 117.

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 114.

dichoso a otro o empujarlo a la desesperación; mediante palabras el maestro transmite su saber a los discípulos; mediante palabras el orador arrebató a la asamblea y determina sus juicios y sus resoluciones. Palabras despiertan sentimientos y son el medio universal con que los hombres se influyen unos a otros.<sup>186</sup>

La palabra tiene efectos sobre uno mismo y también sobre los otros. La palabra tiene efectos sobre el mundo. El poder ensalmador es uno de los principales puntos del psicoanálisis. Pero ¿qué papel tiene ésta en la constitución subjetiva y cómo interviene en la cura?

Sabemos que en el psicoanálisis “no ocurre otra cosa que un intercambio de palabras entre el analizado y el médico”<sup>187</sup>. Este intercambio dará lugar a una revelación del sujeto y de su interioridad. En el mismo camino que Hamann, el lenguaje hablado en el psicoanálisis será la fuente principal del conocimiento de los abismos interiores del alma y el tratamiento psíquico se fundará sobre este principio. En uno de sus primeros escritos, Freud advierte que los médicos se habían desligado del tratamiento anímico para volver a la cura del cuerpo; no obstante, olvidaron que entre el cuerpo y el psiquismo existe una cercana relación. Mediante la cura por la palabra, Freud descubrió que se podían tratar enfermedades del cuerpo, y escribe que un recurso para el tratamiento del alma

[...] es sobre todo la palabra, y las palabras son, en efecto, el instrumento esencial del tratamiento anímico. El lego hallará difícil concebir que unas perturbaciones patológicas del cuerpo y del alma puedan eliminarse mediante ‘mera’ palabras del médico. Pensará que se lo está alentando a creer en ensalmos. Y no estará tan equivocado; las palabras de nuestro hablar cotidiano no son otra cosa que unos ensalmos desvaídos. Pero será preciso emprender un largo rodeo para hacer comprensible el modo en que la ciencia consigue devolver a la palabra una parte, siquiera, de su prístino poder ensalmador.<sup>188</sup>

Así, para lograr la cura por la palabra habría que llevar a cabo un largo rodeo, no solamente por la teoría freudiana, sino también un recorrido que se emprende a través de la narratividad o historicidad de la vida del sujeto.

---

<sup>186</sup> Freud, S. “1ª Conferencia de introducción al psicoanálisis” (1915) en *Obras Completas* T. XV, p. 15.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 14

<sup>188</sup> Freud, S. “Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)” (1890) en *Obras completas* T. 1, p. 115.

Como ya hemos revisado con anterioridad, los estudios realizados por Freud y su colega y maestro Breuer, dieron lugar a la aparición de la catarsis como un momento de la cura. A partir de las “limpiezas de chimenea” de Anna O., los psicoanalistas se darán cuenta de que hablar de las peripecias de la vida lleva a la sanación o parte de ella. Después de que Breuer deja el camino de la formulación de las teorías psíquicas, Freud continúa por esta vía y observará que hablar, es decir, la catarsis, no es suficiente. El simple hecho de hacer historia, de contar las vivencias, fantasías y demás, no basta para la cura, puesto que la historia tenía que ser reelaborada.

En este sentido, tanto los románticos como Freud abordarán la cuestión de la palabra como medio de expresión interior; sin embargo, será Freud quien dará un peso todavía mayor a ésta. Claramente los románticos no hablan de una cura como Freud, o por lo menos no en la misma dirección. Será el psicoanalista quien otorgue a la palabra el papel sanador.

Pero ¿cómo está intrincado el cuerpo? Como ya revisamos, el cuerpo tiene una importante relación con la psique. Aparentemente Freud se desliga de teorías dualistas y propone que la cura por la palabra es también una cura que pasa por el *soma*. De ser esto así, ¿cuáles son entonces los límites de la palabra? Para Freud, en una línea parecida a la de Herder, las palabras traen consigo afectos y éstos no pueden sino estar ligados a la cuestión del cuerpo: “El más cotidiano y corriente ejemplo de influencia anímica sobre el cuerpo, que cualquiera puede observar, es la llamada ‘expresión de las emociones’”.<sup>189</sup>

Herder, al hablar de los mitos, explica que no es suficiente realizar un análisis “filológico-erudito”, sino que habrá que penetrar en el relato con una “viva sensibilidad”:

Ningún análisis erudito, por mucho que se desarrolle, puede devolver al hombre a aquella atmósfera fantástica y poética de la que nació el mito y en la que es necesario reinsertarse con una actitud de participación, de simpatía viva y sentida, sólo mediante la cual es posible comprender no sólo *el significado particular de distintos mitos*, sino sobre todo *el sentido del mito en la vida del hombre*.<sup>190</sup>

---

<sup>189</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>190</sup> Ferraris, M., *op. cit.*, p.115.

El psicoanálisis iría justamente en esta línea, en donde el punto crucial sería comprender cómo influye el mito, en este caso el mito de Edipo, sobre la vida del sujeto, pero no sin depositar afectos, “simpatía viva y sentida”. Así, Herder refiere que la razón nunca será suficiente para el conocimiento de un texto. Comprender un texto para el filósofo significa “historizarlo” para obtener su sentido particular, mismo que permanecería inaccesible “para una razón que se pretenda metahistórica y universal.”<sup>191</sup>

El psicoanálisis adquiere la particularidad de la *experiencia* cuando las palabras *pasan* por el cuerpo, cuando estas representaciones están ligadas con afectos,. No se tratará solamente de “un intercambio de palabras entre el médico y el paciente”, sino que también la experiencia afectiva tendrá un lugar importante cuando se hable de la cura. La asociación libre permite desenfocar el duro poder de la represión para que emanen con mayor libertad los contenidos inconscientes y dará lugar a una palabra que se va alejando poco a poco de un yo consciente; es decir, la palabra que se escenifica en el análisis no será de contenido racional y coherente, sino una palabra de ocurrencia, de equívoco y de incoherencia para dar lugar, entonces, a la historización de la vida del sujeto. Sin embargo, cabe señalar, que la pura *habladuría* o la palabra vacía, no será suficiente palabra, siempre tendrá que estar ligada, como dijimos, a la empatía, a los afectos. Así, el lenguaje que se despliega en el diván no podrá ser historizado sin la presencia de la relación terapéutica, a saber, la transferencia, que sostiene afectivamente la palabra que se habla entre el analista y el analizante.

El lenguaje, entonces, no será suficiente. Observamos que la presencia del cuerpo es imprescindible, pero en este punto también se encuentra otra cosa. Cuando hablamos de la relación de la ciencia con Freud, introducimos la idea del oráculo como una función parecida a la del psicoanálisis en contraposición con la ciencia. En este sentido, reflexionamos que el papel de la escucha y de la palabra hablada forman una parte indispensable en ambas situaciones. Cuando el paciente habla, *se escucha* a sí mismo. La escucha de las palabras será un punto esencial en el proceso de la cura. En el psicoanálisis, similar al oráculo, los ojos siempre

---

<sup>191</sup> *Idem.*

permanecerán cerrados como condición de conocimiento. Los ojos, que habían prevalecido como metáfora del conocimiento en la ilustración, se cierran, se vuelcan hacia sí mismos, y se abre la escucha. La palabra acompañada de afectos o libidinizada, mostrará al sujeto; la palabra que pasa por el cuerpo llevará al sujeto a devenir, justamente, un sujeto, una subjetividad. Por medio de la palabra y el cuerpo en el psicoanálisis, el sujeto encontrará su más profundo sentido, su camino, como dirían los románticos. De este modo, encontramos que la fuerte exposición de la individualidad por medio de la palabra hablada y la “simpatía viva y sentida”, enaltecen el deseo de cada sujeto. Dándole lugar a cada discurso como único, el sujeto encuentra su propio camino y se aleja de un cierto tipo de “normalización”. Podríamos decir que la normalización traería, entonces, la muerte del deseo.

Habría quizá una mayor discusión en cuanto a la relación del psicoanálisis con el lenguaje (en especial con la aparición de Lacan). Hasta ahora, cabe resaltar que las palabras, tanto para los románticos como para Freud, tienen un rol particular cuando se trata de la subjetividad y la historización. Las palabras se desligan del sentido instrumental, se llenan de sentido y de afectividad.

La cura por la palabra desarrollada por Freud mediante la asociación libre, que como vimos tiene una fuerte influencia de Schiller, estará acompañada de una reelaboración. Ésta tendrá que ver siempre con un proceso de cambio subjetivo, en donde la cura estará implicada. Tampoco profundizaremos en este ámbito, pues convocaría a una investigación mayor, pero es importante resaltar que la simple expresión del interior no será capaz de llevar al sujeto a la cura.

## CONCLUSIÓN

Freud nos deja un texto que permanece abierto. Nos deja en las manos un pensamiento que nunca estará cerrado, por lo que siempre habrá la oportunidad de seguir elaborando y reflexionando acerca de éste. Para la filosofía, no deja de ser importante y debatible el psicoanálisis freudiano, y no deja de ser un punto que habrá que discutir para retomar o rechazar.

En el texto anterior, nos dedicamos a reelaborar una lectura freudiana distinta, en donde los aspectos filosóficos del romanticismo alemán se entrelazan con el psicoanálisis, dando lugar a otra lectura acerca de esta disciplina. Debemos tener en cuenta que lo que elaboramos constituye *una* forma de acercarse tanto a Freud y a la filosofía que se encuentra dentro de su doctrina, como al movimiento romántico alemán.

Leyendo algunos textos del romanticismo alemán, observamos que existen muchas similitudes con las ideas que propone Sigmund Freud, y nos propusimos a investigar con más profundidad y determinación esta aparente relación. Sabemos que hay muchos filósofos y otros pensadores que han tomado los escritos del psicoanalista para ayudarse en su teoría, o simplemente para relacionarlo con otros teóricos anteriores. La escuela de Frankfurt por una parte y por otra Ricoeur, Deleuze, Bataille, Derrida, Habermas y Žižek, por nombrar sólo algunos, han utilizado los conceptos psicoanalíticos freudianos para explicar nuevas ideas en su pensamiento. Cada uno de ellos tiene su propia lectura acerca de Freud. Pero ¿qué pasa cuando intentamos leer al psicoanalista bajo el lente de una filosofía romántica? Primeramente, nos da a un Freud distinto, nos da a un pensador que aborreció a la filosofía por un lado, pero la abrazó por otro; un pensador que se desligó de un ideología filosófica parecida, quizá, a la que los románticos criticaron. Esta filosofía

ilustrada es la que sirvió de base para la crítica de la que se desplegaron los textos románticos y también los psicoanalíticos. No obstante, al querer leer a Freud bajo esta perspectiva, nos encontramos con una aparente encrucijada: por lado, sí, el médico retoma el movimiento filosófico-literario romántico, pero también se une a la ideología científica positivista de su época. De pronto, parece ser que estas dos ideas se contraponen y parecen contradictorias; sin embargo, es claro que no podemos solamente ignorar la empresa freudiana cuando perseguía los intereses de la ciencia natural. ¿Qué hacer con este dilema? Ciertamente, no encontraremos con exactitud lo que Freud nos quiso decir (si es que él mismo sabía bien qué era lo que quería decirnos), y tendremos, como consecuencia histórica, la oportunidad de tomar el texto como un texto abierto a la reflexión. Claramente, no se puede llevar a cabo *cualquier* lectura. No podemos añadir cualquier cosa, como dice Derrida, habría, pues, que seguir el hilo dado. Ante este problema, nos introdujimos el concepto de *amalgama*. El psicoanálisis de Freud es visto como una *amalgama de pensamiento* en donde la ciencia natural, el darwinismo, la física y la química, se bordan y se tejen junto con la literatura, la poesía y la mitología encontrada principalmente en el Romanticismo alemán, una amalgama que tiene como resultado *otra cosa*. De este modo, la presencia de estos dos pensamientos, aparentemente contradictorios, son necesarios para sostener la amalgama. En el primer capítulo, revisamos este problema, así como al romanticismo como herencia en Freud. Retomamos a algunos autores que han hecho hincapié en este asunto, pero aclaramos que ninguno de ellos desarrolló la cuestión romántica en Freud con detenimiento. Con base en estos pequeños guiños, nos dedicamos a hacer un rastreo. En primer lugar, desarrollamos la situación de la época romántica en Alemania y de ahí introducimos a Freud como un autor que continúa con estas ideas. Sin embargo, aparece como problema la encrucijada entre la ciencia y el romanticismo que ya mencionamos. Sobre esta cuestión, seguimos el hilo del psicoanálisis establecido como una *amalgama de pensamiento* y concluimos que la ciencia y el romanticismo en Freud funcionarían justamente así, y por ello presentamos el concepto de *ciencia romántica*.

Sabemos que el tema de la ciencia en el psicoanálisis es uno muy basto y complejo, por lo cual no nos detuvimos tanto en ello. Creemos que sería necesario

profundizar más en este ámbito, pues es un tema de actual discusión. Quedaría pendiente, para una investigación más amplia y concreta, tratar con más detenimiento las preguntas acerca de la ciencia. En este sentido, habría que acentuar que este texto no trabajó sobre este tema con el énfasis del que estamos hablando, porque requería mayor tiempo, profundización y detalle. Asimismo, el tema de la ciencia no era el principal objeto de esta investigación. A pesar de ello, no podemos ignorar que hay muchas preguntas que permanecen abiertas, desde: ¿es el psicoanálisis una ciencia y en todo caso qué tipo de ciencia? y si no lo es, ¿qué tipo de disciplina constituye? ¿Es parte de la filosofía? ¿De la literatura? ¿es una práctica clínica solamente como muchos psicoanalistas nos advierten? A pesar de nuestros hallazgos, debemos tener en cuenta que estas interrogantes siempre darán lugar a nuevas reflexiones, en especial a la luz de otras disciplinas como la filosofía o la literatura.

En el tercer capítulo se desarrolló el punto central: el romanticismo en Freud. En esta sección nos encontramos con varios obstáculos. En primer lugar, la literatura romántica es excesivamente amplia, multiforme y variada, y ante esto tuvimos que tomar al romanticismo como un solo movimiento que incluía ideas que muchos de los autores dentro de éste desarrollan; no obstante, hicimos hincapié en que la lectura que presentamos es una y podría haber varias otras. Así, abordamos al romanticismo como un conjunto de ideas compartidas por muchos escritores de este periodo, y las dividimos en tres secciones: la primera característica de esta época se refiere a la fuerte crítica que se le hace a la Ilustración, a las formas de conocimiento y la idea de sujeto que se estableció aquí. Los románticos serán los primeros críticos y traerán un cambio de paradigma acerca del hombre y del mundo. En esta sección discutimos si Freud es o no parte de un movimiento que critica a la Ilustración y llegamos a la conclusión de que él junto con estos poetas y filósofos, van en contra de las ideas ilustradas y proponen un camino contrario, a saber, hacia lo más oscuro y profundo en lugar de hacia la luz y la claridad. Así, tanto el psicoanálisis freudiano como el movimiento romántico filosófico, se enfocarán en áreas del conocimiento muy similares, en donde la interioridad, la subjetividad, el enojo hacia las formas

modernas de investigación, y la ocupación sobre la crítica hacia la cultura de aquel tiempo, estarán presentes en todo momento.

En la segunda sección de este tercer capítulo, retomamos las ideas acerca del inconsciente presentes en los románticos, así como todo aquello que tiene que ver con la edad de oro, la fantasía y los sueños. Revisamos la importancia que todo esto tiene en la filosofía romántica y las hilamos con la teoría psicoanalítica. Observamos que la vida interior del sujeto es la condición de posibilidad del conocimiento y de la verdad. El viraje hacia el interior que los románticos comienzan es una tarea que Freud nunca dejó de lado; sin embargo, observamos que en Freud existe una enorme diferencia que lo llevará a establecer su teoría desde otro lugar. Este punto recae sobre el hecho de que los filósofos románticos buscaban siempre el Absoluto, aquello que unificara totalmente a la naturaleza con la razón, también ahí donde las fronteras entre el mundo y el sujeto se borran. Para Freud esto es crucial para pensar en el sentimiento oceánico que retomó de Rolland, y hablará de que esta búsqueda es característica del neurótico y que siempre persigue el momento en el cual madre e hijo eran uno mismo. El médico vienés, ante este problema, no responderá románticamente, sino que tendrá otro punto de vista. Como bien dice Béguin, la búsqueda romántica por el absoluto conlleva el riesgo de perderse en la nada, mientras que desde nuestro punto de vista, Freud tratará de rescatar al sujeto de esta nada y devolverle su subjetividad.

En esta sección, un punto central del texto será el concepto de inconsciente. Sabemos que para Freud y para los románticos esta idea es distinta y quedará pendiente para una futura investigación analizar detalladamente las similitudes y diferencias que presentan ambos movimientos respecto al inconsciente. No es tarea de nuestra investigación llevar esto a cabo, sino señalar la relevancia y el papel que juega este concepto en ambas teorías. Aunque hay un punto muy importante que permanece también abierto en esta investigación y que sería importante seguir trabajando, y es la cuestión de la interioridad. En este texto no trabajamos con profundidad esta idea, pero hablamos de que hay diferencias en el concepto de "interioridad" en los románticos y en Freud. Para los primeros, colmo ya lo revisamos, existe una región interior, pero el problema se encuentra cuando nos preguntamos si

para Freud el inconsciente se encuentra en la interioridad del sujeto. Abarcamos de manera muy rápida dos formas de acercamiento que este autor ha realizado sobre este tema; no obstante, permanece abierto para nosotros.

En la tercera y última sección del último capítulo, retomamos lo imprescindible del viraje al interior y al conocimiento de sí mismo para ambas teorías. Pero, ¿cómo llevar a cabo este viaje a los infiernos del alma? Tanto para el psicoanalista como para los filósofos alemanes, la palabra será el vehículo principal. En esta parte introducimos el pensamiento del expresivismo con ayuda de Herder, Hamann y Humboldt, así como las teorías acerca del lenguaje de esa época. El lenguaje, entonces, será tomado, ya no como mero instrumento de referencia, sino como el medio por el cual podemos expresar nuestra vida interior. Por medio de la palabra podremos dar a conocer los afectos y sentimientos que tenemos, ideas que iban en contra de la situación filosófica acerca del lenguaje. En este sentido, encontramos que la palabra hablada es también para la práctica psicoanalítica el medio principal con el cual se trabaja. El paciente habla acerca de su vida y narrará su historia con afectividad. Pero, ¿cuáles son los límites del lenguaje? En el caso del psicoanálisis, observamos que hablar no basta, pues existe algo que pasa por el cuerpo, transforma la subjetividad desde el cuerpo y constituye una experiencia. Como bien dice Freud, la catarsis no es suficiente, hay que elaborar la historia. Así, se hablaría de una reelaboración que se lleva a cabo desde el cuerpo.

Esta última sección nos sirvió como puente entre el expresivismo desde el romanticismo, y la cura por la palabra desde el psicoanálisis. No obstante, faltarían varias cosas pendientes a desarrollar. La cuestión acerca del lenguaje es muy amplia, por lo que no profundizamos en ella ni tampoco sobre el enorme impacto que tienen estas teorías en la filosofía posterior. Asimismo, tampoco penetramos en Lacan en donde podría encontrarse con incluso más énfasis la importancia del lenguaje, puesto que en esta investigación nos propusimos a hablar de Freud únicamente. Por otro lado, cuestionamos el papel de la cura tanto en los románticos como en el psicoanalista. Este es un tema controversial, ya que el concepto de cura es muy distinto en uno y otro, y también constituye una pregunta que se dejará abierta y debatible. ¿Qué constituye la cura en Freud? ¿Es el análisis terminable o

interminable? ¿Qué significa un cambio de lugar subjetivo? ¿El concepto de cura es pertinente para la filosofía? Estas son preguntas que quedarán en duda en nuestro texto.

A lo largo del texto hicimos especial acento sobre la cuestión del sujeto y el lugar que ocupa en las teorías señaladas en contra del pensamiento Ilustrado. Quizá éste sea uno de los puntos clave de nuestra investigación. El movimiento filosófico romántico, que de cierta forma Freud continuó, dará lugar a una perspectiva distinta acerca del sujeto. Como ya vimos, aparecerá un sujeto del inconsciente, un yo que se ve arrebatado por fuerzas pulsionales o por “una mano invisible”; un yo que nunca podrá conocerse a sí mismo del todo, y se formará un pensamiento en donde la conciencia no es la región que nos llevará a conocer la verdad.

## BIBLIOGRAFÍA

### Sigmund Freud

Freud, Sigmund. "Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)" (1890) en *Obras completas* T. I, Tr. José L. Echeverry. Buenos Aires: Amorrortu. A partir de aquí todas las obras citadas de Freud serán de esta misma edición.

— "La interpretación de los sueños" (1900 [1899]) en *Obras completas* T. IV.

— "El delirio y los sueños en la 'Gradiva' de W. Jensen" (1907 [1906]) en *Obras completas* T. IX.

— "El creador literario y el fantaseo" (1908 [1907]) en *Obras completas* T. IX.

— "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente" (1911 [1910]) en *Obras Completas* T. XII.

— "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico" (1914) en *Obras Completas* T. XIV.

— "1ª Conferencia. Introducción" (1916 [1915]) en *Obras Completas* T. XV.

— "2ª conferencia. Los actos fallidos." (1916 [1915]) en *Obras Completas* T. XV.

— "Para la prehistoria de la técnica analítica" (1920) en *Obras completas* T. XVIII.

— "El yo y el ello" (1923) en *Obras completas* T. XIX.

— "Conciencia e inconsciente" (1923) en *Obras completas* T. XIX.

— "Breve informe sobre el psicoanálisis" (1924 [1923]) en *Obras completas* T. XIX.

— "Presentación autobiográfica" (1925 [1924]) en *Obras completas* T. XX.

— "Psicoanálisis" (1926) en *Obras completas* T. XX.

- “El porvenir de una ilusión” (1927) en *Obras completas* T. XXI.
- “El malestar en la cultura” (1930 [1929]) en *Obras completas* T. XXI.
- “Premio Goethe” (1930) en *Obras completas* T. XXI.
- “31<sup>a</sup> Conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica” (1933 [1932]) en *Obras completas* T. XXII.
- “35<sup>a</sup> conferencia. En torno de una cosmovisión.” (1933 [1932]) en *Obras completas* T. XXII.
- “Conclusiones, ideas, problemas” (1941 [1938]) en *Obras completas* T. XXIII.

## **Psicoanálisis**

- Allouch, Jean, *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*. Tr. Silvio Mattoni, México: Epeeel, 2001.
- Assoun, Paul-Laurent. *Freud. La filosofía y los filósofos*, Tr. Alberto Luis Bixio, Buenos Aires: Paidós, 1982. Buenos Aires: Paidós, 1982.
- *El freudismo*. Tr. Tatiana Sule Fernández, México: Siglo XXI, 2003.
- *El psicoanálisis y las ciencias sociales*. Tr. Oscar Fontrodona, España: Ediciones del Serval, 2003.
- Beuchot, Mauricio, Blanco, Roberto. (comp). *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- Birch Auping, Juan. *Una revisión de la teoría psicoanalítica a la luz de la ciencia moderna*. México: Plaza y Valdés, 2000.
- Castro, Roberto. *Freud mentor, trágico y extranjero. Aproximaciones al pensamiento freudiano*. México: Siglo XXI, 1999.
- Faflak, Joel. *Romantic psychoanalysis: the burden of the mystery*. Estados Unidos: Sunny Press, 2008.

- Gay, Peter. *Freud, una vida de nuestro tiempo*. Tr. Jorge Piatigorsky, México: Paidós, 1ª edición, 1989.
- Grimbert, Philippe. *No hay humo sin Freud. Psicoanálisis del fumador*. Tr. María Antoranz del Pozo, España: Síntesis, 1999.
- Lacan, Jacques. “Juventud de Gide, o la letra y el deseo” en *Escritos 2*. Tr. Tomás Segovia, México: Siglo XXI.
- Makari, George. *Revolución en mente. La creación del psicoanálisis*. Tr. Daniela Morávito Rojas, España: Sexto piso, 2012.
- Mann, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 2006.
- Marinelli, Lydia., Mayer, Andreas. *Soñar con Freud. La interpretación de los sueños y la historia del movimiento psicoanalítico*. Tr. José Amícola, Buenos Aires: Cuenco de plata, 2011.
- Prado de Oliveira, Luiz Eduardo. *Freud y Schreber. Las fuentes escritas del delirio, entre psicosis y cultura*. Tr. Paula Mahler, Buenos Aires: Nueva Visión, 1997.
- Robinson, Paul. *Freud and His Critics*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Roudinesco, Elizabeth. *¿Por qué el psicoanálisis?* Tr. Virginia Gallo, Argentina: Paidós, 2000.

## **Romanticismo**

- Basave Fernández del Valle, Agustín. *El Romanticismo Alemán*. México: Centro de estudios humanísticos de Nuevo León, 1964.
- Béguin, Albert. *El alma romántica y el sueño*. Tr. Mario Monteforte Alatorre, México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Ferraris, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. Tr. Jorge Pérez de Tudela, Madrid: Akal, 2000.

- Goethe, Johann Wolfgang von. *Fausto*. Tr. José Roviralta Borrel, Estados Unidos: W. M. Jackson, INC., 5ª edición, 1973.
- *Werther*. Tr. Revista de Occidente, España: Salvat, 1969.
- Guerrero, Luis. “La melancolía como pasión romántica Werther y Kierkegaard” en *La melancolía entre la psicología, la filosofía y la cultura*. México: Universidad Iberoamericana.
- Herder, Johann Gottfried von. *Philosophical writings*, traducido y editado por Michael N. Forster, Reino Unido: Cambridge University Press, 2002.
- Hübner, Kurt. *La verdad del mito*. Tr. Luis Marquet, México: Siglo XXI, 1ª edición en español, 1996.
- Lafont, Cristina. *La razón como lenguaje*. España: Visor Dis, 1993.
- McGrath, S.J., *The dark ground of Spirit. Schelling and the Unconscious*. Reino Unido: Routledge, 2012.
- Novalis [Friedrich von Hardenberg]. *Himnos a la noche*. Tr. Jorge Arturo Ojeda, México: Fontamara, 2007.
- Onetto, Bruno. *Hölderlin. Revolución y memoria*. Chile: Be-uve-dráis Editores, 2002.
- Safranski, Rüdiger. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Tr. Raúl Gabás, México: Tusquets, 2009.
- *Schiller o la invención del idealismo alemán*. Tr. Raúl Gabás, México: Tusquets, 2006.
- Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel. *Monólogos (1800)*. Tr. Ramón Castilla, Argentina: Aguilar, 3ª edición, 1965.
- Schiller, Friedrich. *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Tr. J. Feijóo, Barcelona: Anthropos, 1990.
- *Poesía filosófica*. Tr. Daniel Inerarity, Madrid: Ediciones Hiperión, 1994.
- Taylor, Charles. *Hegel*. Tr. Francisco Castro Merrifield, Carlos Mediola Mejía y Pablo Lazo Briones, México: Anthropos-Universidad Iberoamericana, 2010.

— *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna.* Tr. Ana Lizón, Paidós, España, 1996.

### **Bibliografía Complementaria**

Habermas, Jürgen. “Conocimiento e interés”, en *Ciencia y técnica como “Ideología”*.

Tr. Manuel Jiménez Redondo, México: REY, 1993.

Reale, Giovanni, Antiseri, Dario. *Historia de la Filosofía V. Del romanticismo al empiriocriticismo.* Tr. Jorge Gómez, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2010.

Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura.* Tr. Armando Suárez, México: Siglo XXI, 2004.

Rodríguez Morales, Uxmal. “De la embriaguez que viene de la tierra: el oráculo de Delfos”, *Elementos*, Vol. 13, No. 64, octubre-diciembre, 2006, página 43.

Roudinesco, Elizabeth, Plon, Michel. *Diccionario de psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós, 1998.