

Freud y Mannheim: Una Comparación Sistemática

JOSEPH HODARA B.

Introducción

Todo estudio comparativo debe comenzar con el planteamiento de, por lo menos, tres preguntas: a) ¿Es la comparación legítima?; b) ¿Es la comparación fecunda?; c) ¿Cuáles son los contenidos legítimos y fecundos sujetos a comparación?

a) La primera pregunta entraña arduos problemas metodológicos. Existen autores, en el dominio literario como en el histórico, que se han consagrado a trazar comparaciones entre personalidades y/o situaciones, sin que los *principios y criterios de la comparación* hayan sido previamente explicitados.¹ Suponen que *toda* comparación es posible, si se cuenta con la imaginación y/o erudición necesarias. En el mejor de los casos obtienen comparaciones de valor didáctico, aceptables sólo como primera aproximación a un tema; mas carecen de validez metodológica.

Por tales razones, al emprender una comparación sistemática entre S. Freud y K. Mannheim debemos explicitar desde el principio que esta comparabilidad es legítima, desde que ambos autores influyeron y fueron influidos en un mismo marco histórico constituido por la Europa Occidental hasta el cuarto decenio del siglo xx; la formación básica la recibieron en la lengua y tradición alemanas; y la tragedia personal de ambos —en la que su común ascendencia hebrea tuvo un papel importante—² se verificó en tiempos y en circunstancias semejantes.

Más aún, Mannheim no deja de señalar la comunidad temá-

¹ Una de las pocas excepciones en el dominio histórico es C. Brinton, *Anatomía de la revolución*, FCE, México, 1942.

² Sobre la ascendencia hebrea de Freud y su importancia, véase Joseph Hodara, "Freud Como Judío", *Cuadernos Peruanos-Israelíes*, Lima, Perú, 1966

tica que le une a Freud, especialmente en la fundación de una sociología del conocimiento.³ Y como veremos más adelante en este trabajo, Mannheim reconoció la influencia de Freud en su caracterización de los procesos colectivos patológicos que le preocuparon hacia el fin de su vida.

De otra parte, no encontramos en los escritos de Freud el nombre de Mannheim. Este hecho no debe sorprender, por cuanto Freud no gustaba citar a estudiosos sociales y prefería más bien la compañía de los literatos.⁴ Sin embargo, el análisis de textos que aplicaremos en el decurso de este trabajo demostrará la presencia de influencias mutuas. Estimamos, entonces, que la participación en un marco histórico común y la semejanza de algunos de los focos temáticos legitiman un intento de comparación entre ambos autores.

b) Pero esta comparación será, además, fecunda, por cuanto pondrá de manifiesto algunas analogías entre componentes que, tomados individualmente, podrían pasar desapercibidos. La comparación provoca una mayor comprensión de sus aportes individuales.

c) Al seleccionar los contenidos legítimos y fecundos sujetos a comparación, hemos actuado de una manera subjetiva. Nuestro procedimiento consistirá en detectar un tema determinado y diseñar las posturas de ambos —con sus semejanzas y distinciones— frente a él. De todos modos, nos esforzamos en lograr y mantener una consistencia lógica entre los temas que sirven de nódulos de comparación.

Ciertamente, este estudio no pretende ser exhaustivo. Representa más bien un primer intento de sistematizar un largo interés.

Ideología y racionalización

Varios autores de las ciencias del comportamiento han señalado la semejanza conceptual que existiría entre la "ideología" y la "racionalización", tal como han sido apprehendidos por Freud y Mannheim. Se asevera que "la ideología es una racio-

³ Véase K. Mannheim, *Ideología y utopía*, FCE, 1941, p. 270.

⁴ Y en verdad, Frazer, en *Totem y tabú*, y Le Bon, en *Psicología de las masas*, se cuentan entre los pocos estudiosos sociales mencionados por Freud. Este prefería la compañía y la inspiración de los escritores. En una conversación con Reik, acordó que "Dovstoyevsky tenía percepción psicológica más aguda que todos los miembros de la Asociación Psicoanalítica Internacional." Ver, Th. Reik, *Treinta años con Freud*, Lautaro, Bs. As., 1955, pp. 66-67.

nalización de un grupo determinado, mientras que la racionalización es la ideología de un individuo" . . .⁵ Más aún, se trata de señalar la importancia relativa que tiene cada concepto respecto de la teoría de la cual se han derivado. En este orden de ideas, la ideología sería tan importante para la teoría sociológica como la racionalización para la psicológica. A los fines de considerar el problema con mayor precisión, aislaremos cada uno de estos dos motivos para comprenderlos en el contexto de su autor. Posteriormente, procederemos a señalar las analogías.

El concepto de ideología

El concepto de "ideología" es uno de los elementos que testimonia con claridad la influencia ejercida por Marx en Mannheim, desde que este concepto fue tomado directamente de *La ideología alemana*,⁶ y, más específicamente, de las celebradas tesis contra Feuerbach, en las que intentara Marx descubrir el condicionamiento existencial y el carácter clasista de toda ideología.⁷

Mannheim recogió este concepto, tratando de enriquecer su validez analítica. De este modo distingue en la ideología dos dimensiones: una "particular" que implica: "nuestro escepticismo respecto de las ideas y representaciones de nuestro adversario"; las ideologías son aprehendidas por Mannheim como "disfraces más o menos conscientes de la verdadera naturaleza de una situación, pues no podría reconocerla sin perjudicar sus intereses. Tales deformaciones abarcan todo el camino que media entre las mentiras conscientes, las semiconscientes y las involuntarias disimulaciones; entre los intentos de engañar al prójimo y el engaño a uno mismo".⁸ Esta dimensión particular se contrapone a una "total" que plantea en signos interrogativos "toda la concepción del mundo (inclusive su aparato conceptual) del adversario y se esfuerza en comprender dichas concepciones como un producto de la vida colectiva en que participa".⁹ El su-

⁵ Véase P. Hecker, *Freud, Marx y Kierkegaard*, New York, pp. 129-130.

⁶ C. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1958. Las "Tesis sobre Feuerbach", se encuentran publicadas al final de este obra. Ver páginas 633 en adelante.

⁷ Tanto en Marx como en algunos exponentes de la moderna sociología del conocimiento encontramos una multiplicidad de términos para señalar la variable independiente de las ideologías. Merton puso de manifiesto estas variaciones, elaborando un instructivo paradigma. Véase R. Merton, *Teoría y estructura sociales*, FCE, México, 1964, pp. 458-459.

⁸ K. Mannheim, *op. cit.* p. 49.

⁹ *Ibid.*, p. 50.

jeto de la denotación "particular" es el individuo y sus representaciones psicológicas; mientras que la aprehensión total se refiere a grupos y a sus perspectivas históricamente articuladas.¹⁰

Pero, sin embargo, ambas acepciones tienen notas semejantes. "El elemento común a ambos parece consistir en el hecho de que ninguno confía en lo que dice el adversario para comprender su verdadero significado e intención".¹¹ En otros términos, del concepto de ideología se deriva una posición escéptica y suspicaz frente a los contenidos declarados de un sujeto considerado en alto grado como un adversario político. De aquí la necesidad de un método indirecto de análisis, desde que "las ideas del sujeto son funciones de su existencia".¹²

Esta distinción parece ser bastante original en Mannheim, por cuanto el propio Marx tendía a postular la dimensión "total" de ideología.¹³ Mas, en verdad, Mannheim se interesó también por esta dimensión, si bien trató de liberarse de la influencia marxista. En Marx, el "acondicionamiento existencial" parece ser un disfraz solamente de la burguesía, o, en general, de la clase dominante. Mannheim amplió el alcance de este término hasta abarcar la globalidad de todas las situaciones humanas, individuales y grupales. Esto es, en lugar de una "sociología del proletariado" que es una sociología clasista desde que postula una sola categoría sociológica que es la clase, Mannheim aspiraba a una sociología a-clasista, que labora con categorías diferentes, como generación, sexo, etcétera.¹⁴ La ideología siguió siendo considerada como un "disfraz", es decir, como una representación simbólica interesada, con la diferencia de que esta concepción se aplica también a los grupos proletarios. De esta manera Mannheim enriquece la significación sociológica de este término "ideología", si bien, en otro orden de ideas, lesiona su eficacia revolucionaria, desde que todos —proletarios y burgueses— articulan ideologías de acuerdo con sus

¹⁰ Agrega Mannheim: "la concepción particular de ideología se aplica principalmente a una psicología de intereses, en tanto que la concepción total emplea un análisis funcional más formal, sin referencia alguna a las motivaciones..." *op. cit.*, p. 51.

¹¹ *Op. cit.*, p. 50.

¹² *Ibid.*

¹³ Por ejemplo, refiriéndose sarcásticamente a los viejos y neo-hegelianos, Marx dice: "A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea." Marx-Egels, *op. cit.*, p. 18.

¹⁴ K. Mannheim, *Essays on the Sociology of Culture*, London, 1953, p. 152.

particulares intereses. El carácter universalista que Marx quiso imprimir a la lucha de clases queda disminuido por este señalamiento más general que Mannheim hace.

El concepto de racionalización

El concepto de racionalización no fue acuñado por el propio Freud; Jung lo propuso y aquél lo aceptó.¹⁵ Consiste sustancialmente de un mecanismo psicológico por el cual el hombre, "desde que no puede tolerar un estado de consciente hipocresía, modifica la motivación verdadera de muchos de sus pensamientos con el fin de articular otra que le permita vivir con mayor facilidad".¹⁶ Es decir, la racionalización vendría a ocultar las voliciones verdaderas del individuo, por cuanto no puede o no quiere manifestarlas públicamente a él mismo. Tiene en este sentido funciones defensivas y afirmativas. De todos modos, la racionalización juega un papel importante en el sistema ideado por Freud.¹⁷

Analogías y distinciones

Explicados los dos conceptos estamos ahora en condiciones de establecer algunas relaciones entre ellos.

a) La ideología y la racionalización son sistemas de simbolización que ocultan una realidad social y psicológica que es anterior desde el punto de vista de la secuencia temporal.

b) Esta particular relación entre la realidad previa y subyacente y sus expresiones simbólicas obliga al empleo de métodos indirectos de aproximación, dirigidos no a los contenidos declarados, sino a aquellos que están detrás o allende de los mismos.

c) No obstante, la racionalización tiene un campo semántico que no puede equivalerse con facilidad al de la ideología. El principio es un concepto claramente psicológico, aplicable al individuo; el segundo es sociológico y se aplica a grupos. Creemos que invalidar esta distinción conllevaría una cierta confusión, como se aprecia claramente en la obra de algunos autores como, por ejemplo, Bastide.¹⁸

¹⁵ N. Holitzer, *S. Freud*, N. York 1954, p. 95.

¹⁶ *Ibid.*, p. 7.

¹⁷ E. Fromm, "The Psychoanalysis", en P. Newman (ed) *Essays in Science*, New York, 1960, p. 365.

¹⁸ R. Bastide, *Psychoanalyse et Sociologique*, Paris, 1954, p. 45.

El inconsciente colectivo y el individual

Mannheim y Freud han insistido en la importancia de los contenidos inconscientes tanto a nivel del individuo como del grupo. Con el objeto de precisar si en verdad han utilizado criterios análogos, procederemos a ubicar la conceptualización que del inconsciente hace cada uno de ellos.

Mannheim consagró un capítulo especial de su *Utopía e Ideología* al problema del "control de lo inconsciente colectivo".¹⁹ Este concepto entraña la concepción que, más allá de las proposiciones declarativas y ceremonias públicas peculiares a un sistema social dado, se da al área de lo inconsciente que implica exigencias vitales y existenciales difíciles de sofrenar. Mannheim explica que la mayoría de los cambios intelectuales modernos —secularización, protestantismo, democratización— han abrazado solamente a una minoría; la mayoría sigue sumida y absorbida por fuerzas elementales, míticas, mágicas, y religiosas.²⁰

Y todo tiempo que este inconsciente se encuentra relativamente postergado e ignorado, esto es, todo tiempo que los contenidos declarados son enjuiciados sin remitirse a lo que "está detrás de ellos", el inconsciente tiene un papel positivo. Pero la política moderna, concebida por Mannheim como un "combate de vida o muerte",²¹ ha desnudado todas las motivaciones que previamente estaban actuando desde el inconsciente colectivo. Descubrir al adversario no solamente por lo que dice, sino por qué lo dice —se transforma en un arma de lucha política sumamente demoledor. Mannheim percibe con claridad que las reglas de discusión a nivel académico son diferentes de las controversias conectadas con la lucha por el poder. "La discusión política. . . se esfuerza no solamente en tener razón, sino en demoler los cimientos de la existencia intelectual y social del adversario."²² Al tal punto que "la política fue la primera que descubrió el método sociológico en el estudio de los fenómenos intelectuales".²³ En un principio sólo el marxismo pretendió "desgarrar los disfraces" de la burguesía; pero ahora todos los políticos están desnudos. La agresividad física puede sublimarse

¹⁹ Mannheim, *Utopía e ideología*, p. 30.

²⁰ Mannheim, *op. cit.*, p. 31.

²¹ Mannheim, *op. cit.*, p. 34.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 35.

en discusión política; mas la lucha por el poder es una constante que une a los rivales. El vivir con el "inconsciente destapado"²⁴ provoca no pocas tensiones, si bien constituye "el requisito histórico de la conciencia crítica y científica". El científico — parece indicar Mannheim — lo es en la medida que es capaz de detectar las fuerzas que lo determinan y de este modo descubrir sus "puntos ciegos". Mas lo que es necesario y funcional para el científico, podría resultar contraproducente para el político. La lucha política parece perder legitimidad cuando se descubren y analizan a la luz del día sus motivos subyacentes. Las ideologías políticas ya no son aprehendidas como patrones ideicos de reflexión y acción, sino como técnicas más o menos eficaces de manipulación. En esta situación de total "desnudez sociológica" se percibe paradójicamente la necesidad de un mayor control.

El inconsciente individual

El descubrimiento de una serie de fenómenos psicológicos que no podrían ser explicados por los contenidos conscientes y verbalizados llevó a Freud a sistematizar la existencia y la importancia del inconsciente.²⁵ En esta capa de la psiquis se encontrarían vivencias y deseos que fueron desplazados por razones varias, pero que se manifiestan o irrumpen de una o de otra manera en la vida de un sujeto.

De este modo Freud agregó una dimensión más a la estructura psicológica del individuo. Freud sabía que otros autores antes de él habían intuido o descrito impresionísticamente la existencia de un inconsciente; mas su mérito consiste en haber dado a este concepto un valor heurístico estratégico y general a la psicología humana, tanto a nivel individual como colectivo.

Estos dos niveles de aplicación se derivan de su particular concepción de la psicología social. No se puede distinguir entre una psicología individual y otra colectiva, por cuanto "la vida del individuo está ligada con la vida del 'otro'", y esta ligazón es ya social.²⁶ De esta manera los modelos aplicados al individuo también son operativos a nivel colectivo. El miedo — explica Freud — cuando sobrecoge a las masas, conlleva un debilitamiento de la "libido colectiva". Incluso se pueden describir

²⁴ *Ibid.*, p. 42.

²⁵ Fromm, *op. cit.*, p. 364.

²⁶ Freud, *La psicología de las masas*, Bs. As, 1955, pp. 35 y 37.

estructuras sociales completas como el ejército, por ejemplo, y caracterizarlos de esencialmente “libidinosos”.²⁷

Estas consideraciones son suficientes para poner de relieve la importancia que Freud concedía al inconsciente.

Semejanzas y distinciones

Desde un ángulo formal, se puede destacar alguna semejanza en la concepción de Mannheim y Freud acerca del inconsciente. Pero también se dan diferencias, tanto en el contenido del concepto como en las consecuencias de su aplicación.

Freud y Mannheim percibieron —algunas veces vagamente y otras con mayor precisión— que la interacción de individuos crea una nueva entidad que no se reduce a la mera suma de sus partes constitutivas.²⁷ O en las palabras de Mannheim: “No podemos nosotros saltar de la observación de la vida individual y de los mecanismos que le son propios al análisis de la sociedad. La psicología social no es una suma de psicologías individuales.”²⁸ Incluso el mismo Freud no dejó de percibir esta irreductibilidad del fenómeno social al estimar que un individuo imbricado en una masa sufre cambios, con frecuencia profundos, en su capacidad reflexiva y en sus reacciones emocionales.²⁹

Pero allende estas reservas ambos autores reconocen también que los campos de la psicología y de la sociología podrían unirse de modo que una se fertilice con sus contactos con la otra. Y, en verdad, Mannheim después de refugiarse en Londres (en 1933, con el ascenso de Hitler en Alemania) comenzó a interesarse por “el psicoanálisis para aclarar algunos factores responsables de los cambios sociales, entre ellos los factores psicológicos”.³⁰

Esta inclinación explica por qué Mannheim prefirió el término “inconsciente” e “inconsciente colectivo” cuando trata de aseverar que en la “estructura general” existen capas de contenidos no conscientes.

Pero si incursionamos un poco más en el tema descubriremos que se dan también diferencias. El *contenido* del inconsciente para Mannheim es esencialmente político; el inconsciente colectivo y su “destapamiento” son categorías de la lucha política

²⁷ Popper podría indicar aquí el ascendiente “historicista” sobre Mannheim. Véase *La miseria del historicismo*, Ed. Taurus, Madrid, 1961.

²⁸ K. Mannheim, *Essays on Sociology and Social Psychology*, London, p. 5.

²⁹ Freud, *op. cit.*, p. 29.

³⁰ Mannheim, *Essays on Sociology, etc.*, p. 7.

que —para Mannheim— agotan la totalidad de la lucha social. Mientras que para Freud el inconsciente comprende contenidos intrínsecamente psicológicos —motivaciones, recuerdos desplazados, deseos insatisfechos, etcétera—, los conflictos son y se verifican en el individuo mismo.³¹

De aquí que ambos autores propusieran métodos diferentes para el estudio del inconsciente. Freud, por ejemplo, postula que “el sueño es el instrumento más importante para el conocimiento de los procesos psicológicos más profundos”,³² en tanto que Mannheim tiende a considerar las ideologías, o los “estilos de pensamiento”,³³ como la llave de la comprensión del inconsciente colectivo.

Las distancias se ponen de manifiesto, además, en otro campo. Freud y Mannheim evaluaron de diferente manera los resultados de la revelación del inconsciente. Para Freud, el “destapamiento” es una forma de terapia. La técnica psicoanalítica facilita la curación del enfermo mediante el descubrimiento y la sistematización conscientes de sus contenidos motivacionales y volitivos ocultos. El sujeto, mediante un auto-conocimiento más profundo, adquiere mayor libertad.³⁴

Mas Manheim tiene una diferente estimación. Cuando el descubrimiento del inconsciente colectivo se hace de una manera declarativa y pública se producen tensiones en el ámbito socio-político. Los políticos, al carecer de todo ropaje, se ven invalidados. La desnudez común neutraliza las presuntas diferencias. Pero, claro está, el destapamiento es necesario para constituir una ciencia política, con la condición de que las conclusiones de esta ciencia no sean del dominio de todos.³⁵ Si las conclusiones se generalizan, la lucha política es percibida y librada como un forcejeo movido por una cruda y descarnada aspiración al poder. Como veremos más adelante, esta evaluación conducirá a Mannheim a la idea de que un estrato determinado monopolice el conocimiento real de la política, dejando a las “masas” en una ignorancia que resultará socialmente funcional.

Esta última consideración nos enrumba a un nuevo tema: la

³¹ Freud, *La psicología de las masas*, op. cit.

³² Freud, *La técnica psicoanalítica*, Ed. Rueda, Bs. As, 1954, p. 60.

³³ Mannheim, *Ideología*, etc., p. 75.

³⁴ Esta idea refleja la profunda influencia de Spinoza sobre Freud. Vide Spinoza, *Oeuvres*, Ed. Garnier, Tome Premier, París, s/f. p. 114 en adelante.

³⁵ Mannheim, *Ideología*, etc., p. 145.

misión peculiar y las atribuciones "curativas" que Freud y Mannheim asignan a un tipo social particular.

Intelectuales y psicoanalistas

Aquí trataremos de articular la hipótesis de que intelectuales y psicoanalistas —en la concepción de los autores analizados— tienen papeles sociales parecidos, desde que su *encuentro* con la sociedad o con el paciente afecta una *estructura similar*. Estos papeles y la posibilidad de este encuentro se derivan de atributos singulares que poseerían intelectuales y psicoanalistas. Veamos este tema con algún detalle.

La intelligentzia

La *intelligentzia* tiene un lugar importante en el sistema propuesto por Mannheim. En este contexto pondremos de relieve sus características; en el capítulo dedicado a la "imputación" veremos su valor en las decisiones y elecciones entre ideologías diferentes. En un ensayo dedicado a la *intelligentzia*,³⁶ Mannheim señala que sus notas distintivas en la sociedad moderna son: "alta movilidad, la capacidad para enjuiciar un asunto desde diferentes ángulos, y una facultad más intensa de empatía".³⁷

La *intelligentzia* puede llenar estas extra-ordinarias funciones y superar la "condicionalidad existencial" de cada estilo ideológico gracias a su *status* "flotante", desde que puede desapegarse de las clases en una sociedad, o al menos puede intentar este desapego con posibilidades de éxito. Dice Mannheim que "... esta visión experimental, incesantemente sensible a la naturaleza dinámica de la sociedad y a su conjunto, no podrá ser desarrollada por una clase que ocupe una posición intermedia, sino por una capa relativamente sin clase no demasiado firmemente situada en el orden social. . . Esa capa que no pertenece a clase alguna, cuando menos *relativamente*, . . . es la "intelligentzia", socialmente desvinculada".³⁸ Mannheim reconoce que esta cualidad tiene sus desventajas desde el punto de vista de la acción política, "ya que los intelectuales, en la actualidad, no podrían ejercer una actividad política independiente".³⁹ Pero, de

³⁶ Mannheim, *Essays on Sociology of Culture*, el cap. final.

³⁷ *Ibid.*, p. 29.

³⁸ Mannheim, *Ideología, etc.*, p. 137.

³⁹ *Ibid.*, p. 141.

otro lado, le posibilitaría el cumplimiento de una misión singular: "el descubrimiento de la posición desde la cual sería posible tener una perspectiva total. Así podrían desempeñar el papel de centinelas en lo que, sin ellos, sería una noche de impenetrables tinieblas".⁴⁰

De acuerdo con esta concepción, al intelectual se le atribuyen calidades de demiurgo. Mannheim reconoce que existen diferencias dentro del grupo de los intelectuales, pero asevera de una manera muy sugerente que "la participación en una común herencia docente tiende progresivamente a disminuir o suprimir las diferencias de nacimiento, de profesión y de riqueza, y a unir a las personas educadas por medio de la educación que recibieron".⁴¹

Ciertamente, el intelectual puede unirse deliberadamente a una clase determinada, pero esta adhesión no será ni larga ni coherente. La prueba consistiría en observar que los "hijos verdaderos" de una clase ven con suspicacia al "intelectual intruso", porque se dan cuenta rápidamente del carácter transitorio de la solidaridad. No obstante, no solamente —según Mannheim— el intelectual puede participar en la lucha política, sino que *debe* hacerlo, porque en esta participación atesora posibilidades de conocimiento político que no puede lograrse en otro ámbito.⁴² Pero se trataría de una participación *condicional y condicionada*: para no traicionar su misión específica (trazar síntesis globales y pluri-grupales), el intelectual deberá desapegarse y retroceder de la acción política y de sus actores en un momento dado, con el objeto de reconsiderar su lugar en la lucha global. En este orden de ideas, el intelectual estaría ejerciendo la labor de un "observador participante" en el campo político.

Los psicoanalistas

Muchos autores han acusado a Freud de haber fundado y regentado una secta relativamente cerrada, cuyos miembros sabrían los secretos de la psiquis humana y monopolizar este conocimiento.⁴³ Esta impresión —por lo demás errónea— se

⁴⁰ *Ibid.*, p. 142.

⁴¹ *Ibid.*, p. 137.

⁴² Y en las palabras de Mannheim: "El gabinete y la dependencia en la realidad contada en los libros permiten sólo una percepción derivada de los procesos sociales." Mannheim, *Essays on Sociology of Culture*, *op. cit.*, p. 150.

⁴³ Véase la biografía —por lo demás injusta— de Freud escrita por E. Ludwig, Bs. As, 1955, p. 94-98.

derivó, al parecer, del carácter esotérico y simbólico del vocabulario psicoanalista y, de una manera especial, de la postura "liberada" que el psicoanalista aspira a mostrar en sus publicaciones y frente a su paciente.

¿Cuál es la fuente de la "sintética comprensión" que supuestamente caracterizaría al psicoanalista? Para contestar a esta pregunta hay que observar algunos aspectos formativos, re-socializadores, que intervienen en la recepción funcional de la labor psicoanalítica.

Y en efecto, Freud concibió claramente —y, desde luego, sus epígonos— que el analista de las profundidades debe pasar por un conjunto de etapas formativas tendientes a liberarlo de su natural "narcisismo".⁴⁴ De este modo lograría una "amplia paciencia, un alto nivel moral, alejamiento de todo pre-juicio, en especial respecto a los temas sexuales".⁴⁵ Uno de los caminos para conseguir estas calidades sería el auto-análisis sistemático, que abriría nuevas fuentes de conocimiento y facilitaría la comprensión de los "puntos ciegos". Porque "el analista no puede llegar más lejos (en la comprensión) de lo que sus complejos le permiten".⁴⁶

La técnica misma debe ser aprendida entre aquellos que ya la han adquirido. Éstos ayudan al neófito a conocer y liberarse de sus complejos. El auto-análisis no es un ejercicio esporádico, sino debe convertirse en un hábito permanente, desde que los propios conflictos del psicoanalista, si son ignorados, se reflejan en su capacidad de comprensión de su paciente.⁴⁷

Formulado de otra manera: el entendimiento del psicoanalista sería más amplio y profundo, por cuanto conoce y controla sus ansias secretas. Este mayor entendimiento determina su superioridad relativa frente al paciente, que no alcanza a dominar las fuentes de su angustia. El analista participa y "empatiza" con los problemas del paciente; mas se trata de una participación *condicional y condicionada*. Para curar, el analista debe establecer un doble juego de participación y alejamiento.

Es interesante que Freud utilizó un término que recuerda la caracterización de Mannheim respecto a los intelectuales. El analista, según Freud, debe relacionarse hacia su paciente con

⁴⁴ S. Ferenci, *On the methodology of the psychoanalysis*, London, 1958, p. 95.

⁴⁵ Freud, *La técnica del psicoanálisis*, op. cit., p. 72.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 109.

una "atención flotante".⁴⁸ El analista debe escuchar, mas no concentrarse profundamente en las palabras de su paciente, con el objeto de preservar su objetividad. El analista debe adoptar una posición casi impenetrable, porque el enfermo es sensible a cualquier cambio de expresión en su analista.⁴⁹ O en las pictóricas palabras de Freud: "El analista debe reflejar cual espejo solamente lo que se le muestra. . ."⁵⁰ La atención, si bien "flotante", debe ser intensa con el objeto de facilitar la transferencia, relación que se mueve entre "el amor más profundo y el odio más agudo" (entre analista y paciente), pero que sin ella no habría posibilidad de curación.⁵¹

Analogías y diferencias

De lo establecido más arriba se derivan algunas analogías en los papeles y en la estructura del encuentro social de los psicoanalistas e intelectuales, si bien la *fente* de la mayor comprensión que tendrían estos dos grupos es diferente.

El papel asignado es terapéutico: ambos deben evitar y/o neutralizar desviaciones, ya sea a nivel de paciente, ya sea a nivel de agrupación social. En un mundo regido por ideologías más o menos totales, los intelectuales tendrían la posibilidad y la necesidad de una percepción "no contaminada". De la misma manera, el analista debe ir más allá de la "sociedad insana" y de la "civilización intrínsecamente opresiva" con el objeto de ofrecer alguna orientación al paciente. Pero en ambos casos, la capacidad de orientación es dada por un doble juego de adhesión participante y olímpico desapego.

Pero, como anticipamos, la fuente de este papel es diversa. En los intelectuales, la comprensión se deriva de su carácter "intersticial", "flotante", inter-clasista, que le permite liberarse de la condicionalidad existencial de todo pensamiento ideológico; en tanto que entre los analistas, la comprensión es un producto de un mayor y sistemático auto-conocimiento, coadyuvado por los métodos de análisis y la codificación simbólica implicados en el sistema psicoanalítico.

La existencia misma de un grupo social (psicoanalistas e intelectuales), con capacidad de síntesis allende las clases y sus

⁴⁸ *Ibid.*, p. 106.

⁴⁹ Ferenci, *op. cit.*, p. 93.

⁵⁰ Freud, *op. cit.*, p. 110.

⁵¹ *Ibid.*, p. 273.

luchas históricamente condicionadas, abre la posibilidad de diseñar modelos de "reconstrucción y/o progreso" en el mundo. Pero esto amerita que lo tratemos por separado.

Diseños de reconstrucción humana y social

Estos diseños de reconstrucción, que pueden nutrirse de una "ingeniería social" o de una "liberación psicológica", se fundan no solamente en la existencia de un grupo social capaz de diseñar, sino también de *instrumentalizarse* en la acción. Esto es, Freud y Mannheim ofrecen no solamente una mayor "comprensión" de la sociedad, sino que proponen, además, métodos concretos para reformarla. En ambos autores hay un sentido de *futuridad* sumamente intenso.

Veamos este tema con mayor detalle.

El diseño mannheimiano

El año 1933 significó un viraje en la vida y en las ideas de K. Mannheim. Hasta esa fecha era Mannheim "un intelectual de avanzada. . . alejado de la lucha colectiva, si bien tratando siempre de unirse a las fuerzas creadoras de futuro. . ." ⁵² Al parecer, se contaba entre las filas del partido social-demócrata en Alemania, ⁵³ mas sin demostrar un decidido activismo. Al pasar a Londres, presionado por las fuerzas antisemitas en Alemania, Mannheim descubre una nueva vocación. Se puede especular sobre el origen de este cambio; tal vez su contacto con la tradición anglo-sajona, tan diferente de la alemana, nebulosa y metafísica, ⁵⁴ o, quizás, la necesidad de legitimar su *status* de refugiado político. ⁵⁵ De todos modos, es un hecho que su producción intelectual desde 1933 expresa su profunda preocupación por el destino de la sociedad y, específicamente, la exaltación de la *planificación* dentro de la democracia. Mannheim busca nuevos diseños de una "sociedad justa", tratando de aplicar activamente lo que había ensayado, conceptualizar al referirse a los intelectuales y a la posibilidad de una sociología del conocimiento político. "Mannheim —dice Salomon— ⁵⁶ percibió,

⁵² Véase el prólogo de Keshkenti a *Essays on Sociology, etc. op. cit.*, p. 9.

⁵³ Véase H. E. Barnes-H. Becker, *Social Thought from Lore to Science*, Boston 1938, p. 924.

⁵⁴ Esta caracterización es hecha por el mismo Mannheim, *ibid.*, p. 185 y ss.

⁵⁵ Véase Mannheim, *Essays, op. cit.*, p. 9.

⁵⁶ Salomon, *op. cit.*, p. 350.

como Comte y Durkheim anteriormente, que la sociología puede proponer un camino de salvación al hombre moderno." Porque la sociología del conocimiento es concebida doblemente como un instrumento de ingeniería social y como una perspectiva filosófica que permite y promete una posibilidad de salvación. La posibilidad de un "perspectivismo aclasista" conllevaría la realización de una comprensión social más ajustada.

Estos fundamentos de "ingeniería social" se perfilan ya en sus ensayos sobre el "pensamiento conservador" y, más claramente, en *Sociología y utopía*. Más después de 1933 sus preocupaciones activistas se tornan obsesivas; esta circunstancia se pone de manifiesto en su conferencia sobre la "Planificación como necesidad de nuestros tiempos".⁵⁷ De la libertad en cuanto problema epistemológico Mannheim pasa a la libertad en cuanto problema político. "La libertad en una sociedad no planificada da lugar a un escapismo social. . . No es una libertad positiva. . . En esta situación es preferible un régimen de dictadores fundado en la coerción."⁵⁸ De aquí que Mannheim comenzará a insistir en la necesidad de que la sociología sirva a la educación, esto es, que se convierta en un instrumento de re-socialización política,⁵⁹ con el objeto de hacer germinar una generación "más libre", más paciente, familiarizada con el perspectivismo ofrecido por la sociología del conocimiento.

El diseño freudiano

La fe en que el psicoanálisis podría traer la "liberación psicológica" se insinúa claramente en los escritos de Freud. Esta liberación está conectada con los contenidos opresivos de la civilización. Mas la comprensión del carácter funcional de esta opresión podría determinar la articulación de un estilo de vida compatible con ella, sin sacrificar la autenticidad individual.

En el famoso diálogo tejido en el *Futuro de una ilusión*, el interlocutor de Freud le pregunta: ¿es posible concebir una humanidad liberada de ilusiones y, sin embargo, capaz de tolerar una vida sobre la tierra? Freud cree que es posible, "en base a los conocimientos adquiridos por la observación de los procesos psicológicos en el individuo, desde su infancia hasta la madu-

⁵⁷ Apareció por primera vez en *Essays, op. cit.*, pp. 255-266.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 259.

⁵⁹ Salomon, *op. cit.*, p. 355.

rez".⁶⁰ Esta comprensión, además de la desaparición de la religión, traerán "el dominio de la inteligencia sobre la vida instintiva".⁶¹ "La voz de la inteligencia es débil, pero no cesa hasta que le escuchan, y siempre realiza sus aspiraciones después de innumerables intentos. . ."⁶²

Freud no sólo propone una mayor comprensión de la psiquis; sugiere, además, algunos medios, como la sublimación, de neutralizar y canalizar las tendencias agresivas y sexuales. De esta manera su sistema no tiene validez solamente para los "enfermos", sino que ofrece a todo hombre la posibilidad de un futuro de mayor "liberación".

Analogías y semejanzas

De lo que acabamos de apuntar podemos concluir que tanto Mannheim como Freud vieron en sus respectivos sistemas no solamente un instrumento heurístico y formal, sino también un medio activo de lograr una modificación social.⁶³

Mas Freud y Mannheim ubican la posibilidad de una redención social en puntos diferentes. El primero aspira a una liberación psicológica de los encadenamientos implicados en la civilización o, al menos, a una adecuación más tolerable con ella; mientras que Mannheim postula una sociedad planificada que impida desviaciones sociales, como la guerra y el crimen. Ambos parecen situarse en los linderos de un humanismo liberal que quiere operacionalizarse mediante el método científico. Esta dimensión activista y comprometida que resaltamos en el pensamiento de estos dos autores, tal vez explique las razones de la hostilidad, con frecuencia violenta, con la que han tropezado.

La actitud reduccionista

Establecidas ya algunas mutuas influencias y acercamientos entre Freud y Mannheim, desde el ángulo sustantivo de sus sistemas, pasaremos a examinar los aspectos metodológicos.

Freud y Mannheim se acercan en el intento de explicar e interpretar los contenidos cognitivos no por ellos mismos, esto es, mediante la formulación de sus relaciones e inter-acciones intrínsecas, sino por virtud de factores externos que determinan

⁶⁰ Freud, *El futuro de una ilusión*, op. cit., p. 51.

⁶¹ Freud, op. cit., p. 49.

⁶² *Ibid.*, p. 51.

⁶³ *Ibid.*, p. 17.

e informan estos contenidos. Ninguno de los dos se interesaron en las calidades inmanentes del pensamiento, como algunos epistemólogos tradicionales y modernos lo habían hecho.⁶⁴ Prefirieron adoptar una actitud reduccionista, si bien la concibieron de una manera diferente.

La condicionalidad existencial del pensamiento

“La teoría del conocimiento deriva de las condiciones concretas del conocimiento en determinado periodo (y, por lo tanto, en determinada sociedad), no sólo su ideal de lo que debe ser el conocimiento fáctico, sino también la concepción utópica de la verdad en general. . .”⁶⁵ De aquí articula Mannheim sus principales tesis que abonan la sociología del conocimiento. Por ejemplo, que la “génesis significativa”⁶⁶ de una idea debe tomarse en cuenta para la comprensión cabal de esa idea, haciendo la importante salvedad de que la sociología del conocimiento no se refiere a *todos* los contenidos cognitivos posibles, sino a aquéllos, sujetos a variación existencial. Más claramente, se refiere a los contenidos con origen, estructura, y ascendientes *políticos*.⁶⁷ Esto es, contenidos cualitativos abiertos al debate político, desde que son susceptibles de convertirse en armas de lucha política.

Estos contenidos deben ser considerados y referidos en relación con los grupos sumidos en la rivalidad por el poder. Porque ellos legitiman al par que ocultan los intereses grupales. “El resultado de esta doble tendencia es que, en vez de una unidad ficticia, de ‘una conciencia en sí’, colocada fuera del tiempo e inmune a los cambios (cosa que nunca se pudo demostrar), tenemos un concepto que varía con los periodos históricos, las naciones y las clases sociales.”⁶⁸

Ciertamente, esta evaluación la recibió Mannheim de los escritos de Marx y Engels, si bien, como vimos al comienzo de este trabajo, le concedió características aún más radicales de determinación, desde que las mismas ideologías del proletariado son también parciales, esto es, representan intereses de un grupo definido.

⁶⁴ Al respecto es instructivo consultar la excelente obra del metodólogo H. Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, N. York, 1951.

⁶⁵ Mannheim, *Utopía, etc.*, p. 254.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 256.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 255 y ss.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 60

El propio Mannheim testimonia que la percepción de este condicionamiento existencial de las ideas políticas⁶⁹ se desarrolla en confrontación con “el idealismo alemán que sobreestimó el valor y la función de las ideas en los asuntos humanos, concluyendo que los conceptos emergentes de diferentes periodos históricos se desenvuelven de una manera inmanente, uno del otro, como en un *continuum* lógico, de un lado y, del otro, con la ilusión “burguesa racionalista” creada por las ciencias naturales en el sentido de que existen contenidos cognitivos no determinados por condiciones históricas.⁷⁰ De aquí que Mannheim viera en la sociología del conocimiento no solamente un nuevo campo en la sociología, sino una nueva actitud en la epistemología de las ciencias.

De lo apuntado podemos concluir que este reduccionismo tiene aspectos gnoseológicos a la par que ontológicos: las ideas se derivan de estructuras sociales de poder (clase, nación, generación, etcétera); en ellas mismas no son ni comprensibles ni existentes. Tienen, a lo sumo, una existencia *derivada*, mas no autónoma.

El condicionamiento inconsciente de los contenidos cognitivos

Freud se inclinaba a estimar los contenidos de la conciencia como controlados y determinados por aquella capa en el psiquismo que dio en llamar inconsciente,⁷¹ si bien fue sumamente prudente al estimar la medida de este condicionamiento.⁷² Esta actitud reduccionista —desde que no explica la vida consciente por la conciencia misma— se refleja con claridad en su examen de la religión. Freud no estaba interesado en interpretar la religión en la perspectiva —histórica o doctrinaria— de la religión misma,⁷³ sino que la explicó en términos de “neurosis de la comunidad humana originada (la neurosis) en el complejo de

⁶⁹ Véase Mannheim, *Essays on The Sociology of Culture*, op. cit., p. 18.

⁷⁰ Mannheim, *Ideología*, etc., p. 146 y ss. A efecto de precisar la influencia marxista sobre Mannheim véase el prólogo de Engels al *Dieciocho brumario* (hay varias ediciones).

⁷¹ Freud, *Metapsicología*, Ed. Rueda, Bs. As., 1955, p. 93-95.

⁷² A diferencia de su rebelde discípulo Jung, quien concedía al inconsciente un intenso poder determinante, hasta el punto de afirmar —muy curiosamente, por cierto— que el principio de la conservación de la energía se encontraba oculto en el inconsciente de la humanidad desde la eternidad, hasta que apareciera Meyer para revelarlo a los ojos de todos... Véase Jung, *El inconsciente*, Bs., As., 1955, pp. 80-82.

⁷³ A semejanza del interesante intento hecho por R. Otto, *The Idea of the Holy*, Oxford Univ. Press, 1961.

Edipo".⁷⁴ Vale decir, la religión, que es un contenido cognitivo, es explicada recurriendo a una variable no religiosa, sino psicológica.

Otro dominio en el cual esta actitud reduccionista se pone de relieve es el sueño. Los contenidos oníricos no son examinados en sus aspectos formalmente declarativos, sino en un marco de símbolos relativamente codificados que se aplican a los elementos descriptivos que aparecen en el sueño. De esta manera, objetos como "corbata", "sombbrero", "paisaje", "habitación", etcétera, tienen significaciones alegóricas establecidas por el mismo psicoanalista.⁷⁵ Estas significaciones son válidas no solamente en la elucidación de los sueños, sino también en la comprensión de eventos difundidos en leyendas o testimoniados por historias.⁷⁶

Analogías y diferencias

El carácter reduccionista en ambos autores queda así explicado. Mannheim asevera (con no poca osadía e imprudencia) que "se puede poner una fecha precisa a una obra de arte, según su estilo, ya que cada forma sólo es posible (lo subrayado es mío) en determinadas condiciones históricas y revela las características de una época".⁷⁷ De la misma manera *formal* procede Freud al conceder significaciones extrínsecas a chistes, opiniones y sueños, significaciones que sus autores desconocen.⁷⁸

No obstante, debemos señalar también diferencias, tanto temáticas como en la intensidad de la imputación extrínseca. Freud se interesó por contenidos psicológicos, como los sueños, los *lapsus*, los chistes, los olvidos, etcétera, mientras que Mannheim está casi obsesionado por los elementos ideológicos que informan la lucha política, en cuanto que es la lucha social más significativa.

De otra parte, Freud postula un acondicionamiento menos global, constreñido al dominio psicológico del individuo y a algunos ámbitos culturales, mientras que Mannheim demuestra

⁷⁴ Freud, *El futuro de una ilusión*, op. cit., p. 43.

⁷⁵ Freud, *Introducción al psicoanálisis*, Ed. Rueda, Bs., As., 1955, p. 159.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 163.

⁷⁷ Mannheim, *Ideología*, etc., p. 237.

⁷⁸ Uno de los más conocidos ejemplos está constituido por el sueño infantil de Goethe. Vide E. Ludwig, op. cit., pp. 176-178.

mayor agresividad en su intento holístico⁷⁹ de afirmar un condicionamiento existencial en el campo cultural, social, político y hasta lógico.

Es posible que la debilidad metodológica de ambos autores esté dictada por su ignorancia de los recursos heurísticos propuestos y diseñados por la nueva filosofía analítica.⁸⁰ Esta debilidad consiste en el desentendimiento del problema de la imputación.

El problema de la imputación

Se trata de un problema interesante y difícil. La imputación consiste, en este contexto, en referir una idea —o conjunto de ideas— a un grupo social y/o a un individuo determinado.⁸¹ Nosotros opinamos que tanto Freud como Mannheim enfrentaron el problema de la imputación de una manera semejante que envuelve dos aspectos: 1) La fuente de la imputación se encuentra *dentro* del sistema mismo; 2) Los que rechazan esta emergente imputación son descalificados con argumentos similares. Veamos este tema en forma más particular.

En Mannheim

Ya vimos que, según Mannheim, ideas determinadas (o estilos de reflexión) responden a grupos determinados. Pero, ¿quién establece esta adecuación-imputación entre la particular idea y el particular grupo? Mannheim contesta: los intelectuales. Éstos, en razón de su apuntado carácter flotante e intersticial, son capaces no solamente de desarrollar un perspectivismo sintético, que abraza los grupos todos, sino también de fijar a quién o a qué "pertenece" determinada idea. Esto es, el criterio de validación de una ideología, su funcionalidad grupal, su eficacia relativa, etcétera, son establecidos y estimados por esta capa social flotante. Mas, ¿cómo es posible dirimir objetivamente entre diferentes percepciones? Y ¿cuáles son las reglas de la imputación?

Mannheim no se enfrenta, tal vez por una suerte de insensibi-

⁷⁹ Justamente en razón de este intento holístico Popper enmarca a Mannheim en la tradición historicista. Ver Popper, *op. cit.*, pp. 103 y ss.

⁸⁰ Al respecto véase, por ejemplo, la excelente antología de Feigl-Brodbeck (ed), *Readings in the Philosophy of Science*, Appleton, New York, 1953.

⁸¹ Véase muy especialmente A. Child, "The Problem of Imputation in the Sociology of Knowledge", en *Ethics*, 1941, 51, pp. 200 y ss.

lidad metodológica, a estos interrogantes. Se limita a señalar que ha menester de una "objetividad indirecta", que sólo puede conseguir el intelectual en razón de sus notas estructurales. ¿Cómo procede este intelectual? Uniendo ideas y retazos de ideas en un todo relativamente coherente respecto de los intereses del grupo considerado. Y en los casos en que las ideas no se articulan (porque se dan de una manera difusa en el grupo), el intelectual puede proceder a su articulación de acuerdo con la "lógica" por él revelada en las ideas manifiestas. En otras palabras, la legitimación de este procedimiento está dictada por el operador mismo del procedimiento.⁸²

Y el segundo aspecto de la imputación: ¿Cómo explicar las resistencias a las interpretaciones y procedimientos del intelectual que monopoliza la capacidad perspectiva global? Mannheim responde que estas resistencias se *derivan* (esto es, carecen de notas legítimas inmanentes) del hecho de que la sociología del conocimiento desnuda la verdadera intencionalidad de los grupos en pugna, y, por esta razón reacciona con hospitalidad respecto a ella.

Formulado de una manera un poco pictórica: la sociología del conocimiento —y sus operadores intelectuales— imponen un régimen de "nudismo social generalizado"; pero los grupos sociales, habituados al atuendo más o menos elegante de las ideologías, se rebelan contra este régimen y sus promotores.

Al subrayar Mannheim que "la determinación existencial del pensamiento deberá considerarse como un hecho",⁸³ descarta la posibilidad del análisis lógico inmanente. Las resistencias a los intelectuales y a sus interpretaciones son, por lo tanto, "ideológicas", es decir, carecen de validez no derivada.

En Freud

La amplia comprensión conseguida por el autoanálisis, de un lado, y la realización de la terapia en condiciones no penetrables por observadores externos, del otro, conllevan una imputación operacionalizada solamente por el psicoanalista. Vale decir, cuando el analista concede una significación simbólica a un sueño o chiste, la legitimidad de la significación se deriva, por

⁸² Mannheim, *Ideología*, op. cit. p. 269.

⁸³ *Ibid.*, p. 234.

una parte, del sistema teórico con el cual se identifica y, por la otra, de la singular situación terapéutica. No existen criterios externos para validar las significaciones.

Y en el segundo aspecto de la imputación: Freud espera resistencias en la recepción de su sistema. Pero estas resistencias no pueden comprenderse según categorías lógicas, desde que "la cultura, sus tendencias y las formas ordinarias de pensar inclinan a las personas a oponerse al psicoanálisis".⁸⁴ De aquí que toda oposición despierte suspicacia. Las objeciones al sistema son explicadas de acuerdo con las motivaciones que presuntamente las estimulan y no de acuerdo con los enunciados intrínsecos de las objeciones.

Analogías y diferencias

De lo dicho podemos concluir que Freud y Mannheim coinciden en otorgar a sus respectivos sistemas una validez heurística, axiológica e instrumental intrínseca a los sistemas. Vale decir, estos sistemas constan de un aparato que valida no solamente sus singulares proposiciones, sino también que *invalida a priori* las posibles objeciones. O formulado de otra manera: las reglas de la validación y de la invalidación (aun cuando ésta proviene de una fuente externa o rebelde al sistema) son pre-establecidas en el sistema mismo.

Pero esta particular forma de imputación es hecha por capas sociales diferentes, que poseen atributos diferentes. Por un lado, los intelectuales y, por el otro, los psicoanalistas.

Mas, Freud y Mannheim al proyectar en los demás —especialmente en los que dudan sobre las imputaciones por ellos fijadas— el carácter interesado de las resistencias, no perciben que esta *proyección puede ser devuelta a ellos mismos*. En otras palabras, se podría postular que la sociología del conocimiento (según el patrón mannheimiano) y el psicoanálisis son *ideologías* de los intelectuales y de los analistas . . . Y de este modo la circularidad del criterio imputativo se pondría de manifiesto.

Algunas conclusiones

Este ensayo se propuso señalar sistemáticamente algunas afinidades entre Freud y Mannheim en diferentes campos temáti-

⁸⁴ Freud, *Introducción*, etc., op. cit., p. 12.

cos, sistemáticos y metodológicos. No hemos pretendido agotar el tema. El diseño de estas afinidades y diferencias es provisional. En una ulterior oportunidad esperamos *formalizar* esta comparación. De todos modos creemos que en virtud de este intento es posible precisar las notas distintivas de ambos autores, sometidos aquí a un cotejo razonablemente sistemático.