

Freud y Moisés

El rabino Richard L. Rubenstein es el protagonista judío más eminente de una investigación teológica pluriconfesional que parece esbozarse hoy en día en los EE.UU. bajo el signo de la «muerte de Dios», o más bien, como así desea precisar, en un pensamiento que debe tener en cuenta el hecho de que «vivimos en la época de la muerte de Dios». La importancia de este matiz relativista ha sido desarrollado por Rubenstein en una obra suya anterior, que no ha sido traducida al francés, y que lleva el sintomático título de *After Auschwitz*; en este libro se conforma con hacer alusión a ese tema en su introducción. «Con tristeza y con amargura me he visto obligado a rechazar la creencia en un Dios dueño de la historia», escribió de modo significativo. Semejante proposición, me parece a mí, no puede ni apuntalarse ni desmentirse con el apoyo de datos históricos o histórico-estadísticos, aun siendo tan espantosos como a los que se refiere; a lo sumo, el historiador puede advertir al teólogo o al filósofo que, al menos, uno de los fenómenos que parece haber determinado su pensamiento —a saber, la incongruencia de las reacciones judías ante el holocausto, más vulgarmente conocida como la tesis de la colaboración de los judíos en su propia masacre— debe ser clasificado como mito contemporáneo, engendrado en los tiempos del proceso de Eichmann y difundido a través de Occidente por un cierto número de novelistas y ensayistas.

De hecho, la desesperada resistencia de los judíos a sus verdugos fue en su conjunto tan combatiente y activa como la de

cualquier otro pueblo o sociedad europeos. Algunos investigadores equipados de la competencia necesaria, incluso tienden a afirmar que fue superior¹. La empresa hitleriana ha dejado suficientes secuelas para que no sea necesario añadir reproches, sin fundamento alguno, de los vivos a los muertos. La acogida por la *intelligentsia* internacional a la tesis de la «colaboración judía» atestigua una predisposición a acusar a las víctimas; y que dicho mito haya tenido como foco principal los EE.UU., donde se polemizó con un particular encarnizamiento en el seno de un judaísmo muy atenuado, me parece revelar igualmente su propio lenguaje, lo que al psicólogo no le costará ningún trabajo descifrar. La cuestión merece subrayarse aunque Rubenstein no la aborde más que en su introducción.

Dicho esto, en el seno de una obra cuyo subtítulo es *Teología judía y psicoanálisis*, y cuyo autor es un rabino iniciado en el saber freudiano, podríamos esperar encontrar algunas reflexiones o nuevos puntos de vista acerca de la difícil cuestión sobre las «fuentes judías» del psicoanálisis. Pero, al contrario que su compatriota David Bakan —quien vinculaba directamente el pensamiento de Freud a las especulaciones cabalísticas²—, Rubenstein apenas se extiende sobre este aspecto. En su libro, Bakan citaba un gran nú-

¹ Henri Michel, «La résistance juive dans la résistance européenne», *Le monde juif*, 4, 1968. [Cf., luego, Lucien Steinberg, *La Révolte des Justes*, París 1970].

² Cf. la tr. francesa de David Bakan, *Freud et la tradition mystique juive*, París, Payot, 1964.

mero de textos sugestivos que merecían una reflexión y que multiplicaban las ingeniosas hipótesis relativas a las motivaciones y a los sentimientos profundos del creador del psicoanálisis. Ocurre, desgraciadamente, que éste no conocía ni el hebreo ni la cábala. Este aspecto fundamental del problema fue despachado por Bakan en pocas líneas: «eso es algo secundario», decía, lo esencial es que «el espíritu cabalístico impregnaba la cultura de la que Freud se había nutrido».

Hablando de cultura, parece evidente que aquella en la que Freud había sido formado, es decir, la cultura germánica, acrecentaría sus pretensiones de mejorar sus juicios. Indudablemente, una vez más, es la coyuntura histórica, es decir, los doce años del Reich milenario y sus secuelas, lo que explica que resulte tan extraño el acercamiento entre la génesis del psicoanálisis y las especulaciones del Romanticismo alemán, que culminan en los estudios de psicología y de simbolismo de un Carus, que Freud conservaba en su biblioteca. No se sabe con certeza si conocía los escritos del colegio médico de los «Psychiker» alemanes de principios del siglo XIX, hostil a la escuela pro-occidental de los «Somatiker», cuyo cabeza de filas, el místico luterano Johann Heinroth, en su *Lehrbuch der Seelenstörungen*, elaboraba, tratando la causalidad de los estados patológicos no únicamente algunas concepciones sino incluso algunos términos³ que encontramos, en una

forma y con una significación análogas o incluso tal cual, en el vocabulario freudiano. Las posibilidades ofrecidas por la lengua alemana en este caso jugaban su papel; pero mucho antes, según creemos, la gran revolución del Romanticismo alemán frente al Siglo de las Luces y al racionalismo cartesiano, es decir, contra un modo de pensamiento que, más que cualquier otro, contribuyó a implicar a la psicología prefreudiana en un callejón sin salida, quizás simplemente porque la frase *Pienso, luego existo* conducía a una filosofía enemiga de lo irracional para concluir en: *No soy más que lo que pienso*. En su momento, este «germanismo» de Freud se percibía muy claramente en Francia y, por ello, las resistencias al psicoanálisis adquirieron allí un carácter muy particular. En 1927, el gran historiador Lucien Febvre, para defenderse mejor contra las interpretaciones psicoanalíticas de Lutero, hablaba de un «Freud luterano» que «traduce uno de esos aspectos permanentes del espíritu alemán que se encarna precisamente en Lutero»; el comentario fue realmente de mejor calidad que las vituperaciones antifreudianas de los psiquiatras parisinos de la época, cuyo cabeza de filas, Henri Claude, admitía que el análisis podía ser apropiado para «la raza alemana» pero de ninguna manera para la «raza mediterránea». Por otro lado, señalemos que uno de los primeros autores que mencionó con elogios a Freud desde 1900, fue el famoso wagneriano H. St. Chamberlain, en su suma pangermánica y antisemita *Los fundamentos del siglo XIX*.

Si ahora concedemos la palabra al propio Freud sobre las fuentes de su creación, constatamos que él destacaba sus orígenes judíos, y nunca su cultura alemana. La mayoría de las veces daba mucha importancia al estímulo intelectual que se deriva de una

³ Por ejemplo, los términos *Widerspruch, Entgegensetzung, Verdrängung, Über-uns* (ni que decir tiene que este «sobre nosotros» era para Heinroth, la representación de una moralidad piadosa, enfermedad resultado de los deslices del pecador). Cf. B. D. Lewin, *Conscience and consciousness in medical psychology: and historical study*, en *Psychoanalysis in America: Historical Perspectives*, ed. por M. H. Sherman, Springfield, 1966, p. 431 y ss.

HISTORIA DE LA PSIQUIATRÍA

condición minoritaria; pero a veces, y de un modo que parecía anticiparse a la tesis de Bakan, tendía a aproximar la dialéctica psicoanalítica al pensamiento talmúdico⁴ y también incluso solía rendir tributo a las ideas de su tiempo, al hablar en ese contexto de sus «orígenes raciales»⁵. Pero en su autointerpretación más profunda, situaba en primer lugar el «sentimiento íntimo de una misma construcción psíquica» que le vinculaba al judaísmo: «se conservan aún bastantes cosas que hacen del judaísmo algo atractivo y a los judíos irresistibles, muchas fuerzas afectivas oscuras, tanto más poderosas cuanto menos se dejan captar por las palabras, y hay además también la clara consciencia de una identidad interior, el sentimiento íntimo de una misma construcción psíquica. A esto se añade luego el descubrimiento que debo únicamente a mi naturaleza judía, las dos cualidades que más necesité en mi difícil caminar. Siendo judío, me encontraba exento de numerosos prejuicios que limitaban a los demás en el uso de sus facultades intelectuales; como judío, también estaba preparado para pasarme a la oposición y a renunciar a cualquier acuerdo con la sólida mayoría».

Un interés adicional de esta profesión de fe es que Freud, después de haber evocado a las oscuras fuerzas afectivas, tanto más poderosas cuanto más difíciles de apresar por medio de las palabras, descubre inmediatamente una palabra para ceñir mejor el problema —aún siendo una palabra que

parece prácticamente intraducible. En efecto, «sentimiento íntimo» (según la traducción de Marthe Robert)⁶ no recoge más que de lejos el significado de la palabra *Heimlichkeit* que él utiliza, aunque «secreto», «misterio» o «intimidad», como proponen algunos diccionarios, serían todavía menos adecuadas, siendo la raíz esencial *Heim* —domicilio, su propia casa, hogar— en resumidas cuentas, un asunto privado que concierne a la familia⁷. Volvemos a encontrar desde este ángulo las dificultades o las ambigüedades del problema lingüístico cultural planteado por los orígenes del psicoanálisis. Pero ocurre que, presentando de esta manera éstos como una especie de asunto familiar, Freud hizo una consideración que, positiva y estadísticamente, implica la convicción de las afinidades originarias de su obra con el judaísmo: a saber, que más allá de sí mismo, la comprensión que encontró, es decir, sus primeros adeptos y compañeros de batalla, fieles o heréticos, fueron judíos austro-alemanes en la proporción abrumadora que todo el mundo conoce. A este respecto, el rabino Rubenstein nos recuerda al comienzo de su libro como C. G. Jung intentaba corregir o completar la antropología freudiana con la ayuda de una antropología «aria» (de ahí su

⁶ Marthe Robert, *La révolution psychanalytique*, París, Payot, 1964, I, p. 33.

⁷ El propio Freud revisó los matices de la palabra *Heimlichkeit* en un estudio estético-literario consagrado, en 1919, a su antónimo «Das Unheimliche», término igualmente poco traducible [= 'extraño, siniestro, inhabitual, inquietante, fatídico']. Muestra que *Heimlichkeit* y *Unheimlichkeit*, tenían ciertas afinidades secretas que habían sido abordadas por el pensamiento alemán, como Schelling, y escritores como Schiller y Hoffmann. *Unheimlich* sería, en cierto modo, un tipo de *Heimlich*, autores judíos, como Albert Cohen o como Ossip Mandelstam han empleado términos similares.

⁴ En la correspondencia Freud-Abraham, carta del 11-V-1908: «el modo talmúdico de pensamiento no puede haber desaparecido de repente». Otra cosa es lo que quería demostrar Bakan, en el sentido de que la Cábala, que no forma parte del Talmud, era una reacción mística contra el rigorismo intelectual de éste.

⁵ Correspondencia Freud-Abraham, carta del 3-V-1908.

concepto del «inconsciente colectivo»; pero Freud, justo después de su ruptura con Jung, parecía aventurarse en el mismo camino incierto, ya que ansiaba a su vez «realizar un corte seco con todo lo que fuese religioso-ario», con la «psicología de los arios»⁸. En términos aproximados, reconocemos las insuficiencias de las definiciones y representaciones usuales, divididas, sobre todo cuando se trata de judíos, entre las categorías de religión, raza, lengua, cultura y pueblo; confusión que posiblemente no se pueda desarraigar, a juzgar por la manera en la que en nuestros días influye en los debates encarnizados de los que es objeto el Estado de Israel.

Sin embargo, no se trata ni de una raza, cuya primera idea nació por lo demás en la imaginación de los lingüistas, ni siquiera de una cultura religiosa o de sus vestigios las que proporcionan la llave maestra para la inteligibilidad de los orígenes judíos del psicoanálisis. De un modo general, la historia de los judíos atestigua que, mientras vivieron siguiendo sus hábitos tradicionales, su papel en el movimiento de las ideas y el progreso del conocimiento fue en general moderado; precisamente cuando comenzaron a integrarse y se pusieron la máscara social del momento, permaneciendo unidos por su *Heimlichkeit* doméstica, entonces su papel se convirtió en algo preponderante. ¿Es necesario añadir que, en el plano psicológico, el proceso fue rico en conflictos, tuvo desgarramientos de todo tipo y consecuencias muy divervas? «La única generalización aceptable, podemos escribir a este respecto, es afirmar que todas las virtualidades humanas podían cumplirse, y podían ser vividas con una

intensidad diez veces mayor»⁹. La historia occidental fue por primera vez testigo de este auge durante la persecución de los marranos ibéricos, que llevaron a los cuatro rincones de Europa, simultáneamente a sus contradicciones y sus dudas, un fermento intelectual que culminó con Spinoza. Su contemporáneo, el poeta Pinto Delgado, describió la dialéctica marrana en estos términos: «esta ansiosa duda que oprimía mi espíritu me hacía juzgar al resto diferente de lo que era, pues yo mismo disimulaba tímidamente las verdades bajo engañosas apariencias»¹⁰. Dos siglos más tarde, otro poeta, Heinrich Heine, declaraba sardónicamente que el judaísmo no era una religión, sino una «desgracia familiar» (*Familienunglück*). Así es como la condición minoritaria, redoblada de una «ansiosa duda», e incluso de «desgracia», desarrollaba en los judíos la facultad de ver las cosas a la vez desde fuera y desde dentro; la *Heimlichkeit*, siempre hay que volver a ello, hacía germinar su sentido de la relatividad. Una humildad intelectual que surgía de la misma fuente que se absorbía en otra raíz, más profunda, en la tradición rabínico-ética de vuelta sobre sí mismo; sobre este tema, el libro de Rubenstein abunda en indicaciones y en citas que merecen especial atención¹¹.

Ahora bien, si existió un lugar, a finales del siglo XIX, donde los judíos, teóricamente iguales en derechos, estaban sometidos a una presión social que les recordaba a cada paso que su condición no era sino una «apariencia engañosa», que un abismo separaba a un médico o a un escritor de

⁹ Cf. nuestra *Histoire de l'antisémitisme*, II, p. 254.

¹⁰ *Ibidem*, p. 253.

¹¹ En Freud, la mejor ilustración es su ensayo «Sobre la sexualidad femenina».

⁸ Correspondencia Freud-Abraham, carta del 13-V-1908.

HISTORIA DE LA PSIQUIATRÍA

«confesión mosaica» de su hermano de «confesión católica», fue precisamente Viena, violento crisol de campañas antisemitas. Lo cual permite ponerse en contacto con una creatividad cultural inigualable, pero el precio humano de esas actitudes tocaba ya su punto álgido. Las conclusiones que se podían extraer eran numerosas y variadas, el programa sionista divulgado en la época por Theodor Herzl no era más que una constatación verbal; al querer vivir se le oponía el querer morir, el ejemplar suicidio de un Otto Weininger, quien, llevando al extremo la dicotomía semita / aria de su tiempo, hacía contrastar metafísicamente entre ellas la «raza noble» de los alemanes y la «raza ruín» de los judíos. Freud, que conocía bien esos dos personajes tan simbólicos de la sociedad vienesa, y que veía a su recién nacida escuela diezmada por el suicidio y la locura, procuraba comprender el mal e intentaba poner remedio; si luego se le ocurría criticar ciertos excesos sionistas, lo atribuía al mal ejemplo dado por los pueblos que hospedan. «La historia no ha facilitado al pueblo judío, escribió a Arnold Zweig, los medios para desarrollar su capacidad de formar un Estado y una sociedad, y manifiesta en su nueva residencia todos los defectos y todos los vicios de la cultura de las patrias abandonadas»¹². Lo que no podía prever en 1936 es el grado que muy pronto iban a alcanzar los defectos y los vicios de esas patrias cristianas o arias. En principio, nada enfrentaba las convicciones éticas de Freud con el acrecentamiento de los nacionalismos; en su mencionada profesión de fe judía declaró: «Cuando cedí a la exaltación nacional, siempre me esforzaba en reprimirla como algo catastrófico e

injusto, tan asustado como estaba por el ejemplo de los pueblos entre los que vivíamos, nosotros los judíos». Esta represión que él mismo se impuso nos recuerda que se identificaba en su infancia con Aníbal, vencedor de Roma, y que ese fantasma, según su propia confesión, siempre permanecía vivo en él¹³. Cabe creer que tal censura o tensión interna no dejó de tener secuelas en su obra; y ese es un primer punto sobre el que el escrupuloso trabajo de Rubenstein nos permite ver más claro.

De hecho, el material que ha reunido nos permite rectificar o completar en varios aspectos los grandes ensayos antropológicos de Freud –en los cuales, dicho sea de paso, buscaríamos en vano discusiones sobre el simbolismo de la relación de los hombres con respecto a la tierra a la que quieren como lugar de su nacimiento¹⁴. Una primera aportación capital es la de demostrar que Adán, en la tradición rabínica, simboliza al Padre, y no al hijo, cuyo papel es ocupado por la serpiente que desea a Eva. «Según los rabinos, la serpiente fue empujada por el deseo de suplantar a Adán, de reinar en el mundo en su lugar y de poseer a Eva [...]. La serpiente está sobre todo acuciada por el deseo de reemplazar al padre primitivo».

Reconociendo a Adán como prototipo del hijo rebelde, Freud, nos advierte Rubenstein, se acerca a la tesis paulina de Cristo, segundo Adán, llegado para redimir por medio de su sacrificio el pecado original del primero. Podemos creer que, a partir de este primer error relativo al padre «proto-judío» del género humano, Freud en

¹³ Cf. en la biografía de Jones la voz 'Aníbal'.

¹⁴ Y lo mismo sobre el papel de las imágenes maternas en la génesis de las religiones, como lo muestra Rubenstein en el primer capítulo.

¹² Correspondencia Freud-A. Zweig, carta del 21-II-1936.

sus ensayos y más claramente en *Moisés y la religión monoteísta*, ha cometido otros errores de perspectiva, imputando el antisemitismo de los cristianos a la desaprobación por parte de los judíos de su parricidio original. («Este sería el texto integral de esta inculpación: ‘No quieren admitir que han matado a Dios, mientras que nosotros lo admitimos y hemos sido redimidos de esa culpa’. Uno se da cuenta fácilmente de la parte de verdad disimulada que se oculta tras ese reproche [...]. Los judíos con eso han tomado sobre sus hombros una culpa trágica que se les ha hecho pagar severamente»).

Ahora bien, el material histórico nos muestra que, para las imaginaciones cristianas, los judíos deicidas eran por excelencia padres crueles e infanticidas, como lo atestiguan los procesos por muerte ritual y por profanación de las formas, acusaciones surgidas en la época de culto ferviente del niño Jesús, así como otras informaciones iconográficas y leyendas seculares, que culminan con los «Sabios de Sión»¹⁵. Freud habría sido incapaz de darse cuenta de lo que el dios de los cristianos es, en su misteriosa naturaleza trinitaria, un hijo tanto como un padre, y Jung, seguido por numerosos autores, le hubiera reprochado el haber elaborado su mitología o su crítica religiosa inspirándose en el modelo de una religión particular, un judaísmo estrictamente paternalista.

Pero su interpretación de la religión ancestral, que no conocía sino imperfectamente, no podía más que resentirse de las deformaciones que le hacían padecer

la cultura cristiana circundante, al oponer el legalismo y el rigor del Antiguo Testamento a la dulzura maternal del Nuevo. Ya que es sabido que, durante su desdoblamiento cultural, resultó muy difícil para los judíos no sucumbir a la tendencia a contemplar las creencias ancestrales a través del prisma cristiano, y participar de esta manera en la visión del viejo y cruel Jehová, de una escritura rebasada por otra, pasada de moda al mismo tiempo que sus sectarios. No creo que sea necesario mostrar hasta qué punto una determinada tendencia puede ser rica en elementos culpabilizadores, pero la visión, de hecho, corre el riesgo de enmarañarse ya desde el principio. Algunos autores judíos, más próximos a sus fuentes, conservaban la mirada más lúcida, y expresaban mejores juicios sobre ese punto tópico de la relación judío-cristiana. Así, por ejemplo, el polemista judío-alemán Ludwig Börne (casualmente uno de los autores favoritos de Freud), para quien «el horror inexplicable» que inspiraba el judaísmo era debido a «cierto fantasma, o cierto espectro de una madre degollada, que acompañase riéndose de forma sarcástica al cristianismo desde su nacimiento»¹⁶. O bien, el judío ruso Leon Pinsker, precursor de Herzl, que hablaba del «temor al fantasma judío transmitido de generación en generación y de siglo en siglo»¹⁷. Este «fantasma judío» lo reencontramos en el espectro popular del judío errante, que no puede ni vivir en paz ni morir, y es precisamente éste el que tanto los antisemitas como los partidarios de la asimilación intentaban exorcizar, difiriendo entre ellos en la fórmula de su receta.

¹⁵ Aspecto muy bien desarrollado por Norman Cohn, *Histoire d'un mythe. La «conspiration» juive et les protocoles des Sages de Sion*, París, Gallimard, 1967, p. 256 y ss.

¹⁶ L. Börne, «Für die Juden», 1819; cf. *Histoire de l'antisémitisme*, III, p. 303.

¹⁷ L. Pinsker, *Auto-émancipation*, 1882.

HISTORIA DE LA PSIQUIATRÍA

Razonablemente puede uno preguntarse si Freud no corregiría su error de óptica, sin saberlo, al elaborar el mito central de *Totem y tabú*, que está tan determinado por su intuición de unos hermanos cristianos con-fabulados para suprimir el espectro del padre judío. Pero nada atestigua tan claramente su ambivalencia ante el judaísmo, como *Moisés y la religión monoteísta*. Las dudas de Freud al declinar de su vida, su temor fantasioso de «privar a un pueblo del hombre que celebra como el más grande de sus hijos» (es la frase con la que comienza su libro) son bien conocidas. Sabemos también la fragilidad –inevitable, después de todo– del material histórico que le sirvió para desarrollar su argumentación, y se sabe que el *Moisés* contiene dos tesis, de las que Rubenstein nos recuerda que no tienen prácticamente nada que ver una con la otra: que los judíos asesinaron a su legislador y que éste era egipcio.

Que Moisés, educado en la corte del faraón, creció en Egipto, es algo que se lee en la Biblia, pero ¿por qué plantea Freud el problema en términos «de pertenencia racial», atribuyéndole tanta importancia que le dedica, con todas sus dudas, la mitad del libro? ¿Qué le incitó a emprender esta «novela histórica» que, según escribió a su amigo Arnold Zweig, «no soporta mi propia crítica»?¹⁸. Se respondía a sí mismo: son las nuevas persecuciones antisemitas las que en 1934 le habían empujado a interrogarse por el origen de los judíos¹⁹. Pero fue el racismo hitleriano el que había situado las investigaciones de filiación biológica en primer plano: tema obsesivo para to-

dos los judíos y, luego, una cuestión de vida o muerte.

Rastreemos, pues, su ambición: Freud, por medio de Moisés, ¿quería abrir las fronteras, salvar, «arianizar» a los judíos, quería neutralizar una leyenda de consecuencias catastróficas por otra diferente? Semejante visión parecería insuficiente, sobre todo si recordamos que la figura del legislador judío le había fascinado a lo largo de toda su vida y que era para él un sustituto del Padre originario condenado a muerte. A propósito de este tema, su concienzuda y desenvuelta mente de sabio, respetuosa con los datos, parecía estraviarse pues dedicaba una parte del *Moisés* a justificar el mito pseudo-darwiniano (totalmente abandonado por los antropólogos) de *Totem y tabú*, incluso después de haberlo desarrollado, a juicio de Roberston Smith, un cuarto de siglo antes, cuando abordó otro trabajo sobre Moisés²⁰. En estas condiciones, la «astucia de la pasión», convendría buscarla, eso creemos, en la pasión del ateo militante, ese contrapeso a su apostasía psicológica: hacer de Moisés un no-judío era, para el judío desjudaizado Freud, identificarse con esta grandiosa figura paternal; después de lo cual, la Némesis podía plantear su obra como un asesinato por una horda de fanáticos judíos. Así pues, el tema del asesinato del padre, tan caro a Freud, era susceptible de darle satisfacción de múltiples maneras.

Observemos esto más de cerca para captar el pensamiento del sabio: «el asesinato de Moisés por su propio pueblo, alegaba Freud, es indispensable para nuestro razonamiento». En efecto, esta hipótesis le permitía construir un puente entre el Asesinato

¹⁸ Correspondencia Freud-A. Zweig, cf. carta del 6-XI-1934, y 16-XII-1934.

¹⁹ Correspondencia Freud-A. Zweig, cf. carta del 30-IX-1934.

²⁰ Cf. su «El Moisés de Miguel Ángel», publicado anónimamente en 1914.

original, el de *Totem y tabú*, y el Deicidio: «el arrepentimiento del asesinato de Moisés, es el que ha provocado el fantasma del deseo de un mesías, que vuelve a la tierra para procurar a su pueblo la salvación [...]. Si Moisés fue precisamente ese primer mesías, Jesús se transforma entonces en su sustituto y su sucesor [...]. La resurrección de Cristo adquiere así una cierta autenticidad histórica, ya que Jesús fue verdaderamente Moisés, resucitado y tras él, se ocultaba el Padre primordial de la horda primitiva». Por lo tanto, el asesinato de Moisés permitía a Freud enjalbregar su vieja teoría; la crucifixión se insertaría de manera natural dentro del mismo esquema, el genio del apóstol Pablo hubiera comprendido intuitivamente su sentido, y remontándose así a la primera fuente, el asesinato original: «en su alma, los restos oscuros del pasado esperaban el momento para surgir en las regiones de la consciencia». En los orígenes del cristianismo, incluso en el de todas las religiones, Freud situaba así la toma de conciencia de ese parricidio inmemorial *in actu* que, según él, únicamente los judíos negaban, para su gran infortunio. (Recordemos que Freud finalizaba *Totem y tabú* con esta pequeña frase que sonaba como un desafío: «en el principio era la acción»).

Continuando con este impulso inicial freudiano, Rubenstein se nos presenta mejor inspirado, y sugiere que el cristianismo es igualmente «verdadero» en la medida en que tiene en cuenta no un acto histórico, repetido indefinidamente, sino su equivalente psíquico, la intención, la Palabra o el Pensamiento culpable, purificado por el sacrificio de Jesús: de ahí el antilegalismo y el poder consolador del cristianismo. La exégesis del Sermón en la montaña, a la que Rubenstein se entrega a este respecto, es uno de los pasajes más importantes de su

trabajo. A esta forma de salvación opone el realismo judío, que extraerá sus fuentes y sus consolaciones, a reservas de la puerta estrecha de la sublimación, del sistema simbólico de sus mandamientos, ceremonias y ritos. Sustancialmente es también lo que Freud decía en una de sus concisas fórmulas de las que él guardaba el secreto, cuando oponía la «acción» judía al «recuerdo» cristiano: a continuación se extendía como psicoanalista, detenidamente, sobre la relación entre las desgracias y el carácter culpabilizador del judaísmo: «el destino procuró al pueblo judío una serie de duras y dolorosas pruebas, su dios se convirtió en cruel, riguroso y como envuelto en tinieblas [...]. Al pueblo le debió costar mucho trabajo comprender cómo la idea de la preferencia que les concedía su dios podía conciliarse con las tristes experiencias a las que le sometía una desgraciada suerte. Pero éste no se dejaba invadir por la incertidumbre, su sentimiento de culpabilidad crecía para acallar la duda de la existencia de Dios».

Incluso las «cumbres éticas inaccesibles para el resto de los pueblos de la Antigüedad», Freud las relacionaba con ese rasgo nacional de los judíos, que comparaba con una neurosis obsesiva. «Es innegable que esta ética tiene su origen en un sentimiento de culpabilidad debido a un sentimiento reprimido de hostilidad hacia Dios. Conserva el carácter nunca terminado, inacabable, de formaciones reactivas que se observan en las neurosis obsesivas. Se adivina también que sirve secretamente de castigo».

De esta manera, Freud combinaba juicio de valor y diagnóstico psicoanalítico: la elevada ética de los judíos se nutría, así lo pensaba él, de su culpabilidad lacerante. En los orígenes de esta dramática relación situaba a su *Moisés* egipcio. Entonces su

HISTORIA DE LA PSIQUIATRÍA

tono cambiaba: el Egipto poco conocido, la oscura religión de Ikhnaton, no admitía lugar para el análisis: el misterio de los orígenes no suscitaba más que una admiración sin reservas. El Moisés egipcio proporcionaba a una parte de su pueblo una concepción diferente y más espiritual de la humanidad: la idea de un dios único abarcando todo el universo, siendo todo amor y disponiendo de todo el poder, derramando magia, hechizos y haciendo de la verdad y de la justicia los principios más elogiados de la humanidad. Pero no eran únicamente los principios de verdad y de justicia los que habían sido planteados trece siglos antes de nuestra era en Egipto: Freud llegaba hasta atribuir al faraón Ikhnaton, el inspirador de Moisés, la presciencia de las leyes del mundo físico, «una sorprendente intuición de visiones científicas ulteriores», ya que éste proclama que «la energía solar constituye la fuente de cualquier tipo de vida sobre la Tierra y debe ser adorada como símbolo del poder divino [...]. Es el primero y sin duda, el ejemplo más puro de religión monoteísta en la historia de la humanidad».

¡Qué trayecto tan curioso! Haciendo nacer los verdaderos conocimientos de este modo, no en el desierto del Sinaí, según la tradición religiosa, sino en el valle del Nilo, Freud, sospechándolo o no, hizo suya una polémica teoría de la filosofía del Siglo de las Luces; después, sobre todo entre los metafísicos alemanes, fueron los hindúes o los iraníes quienes sucedieron a los egipcios para disputar a los hebreos sus títulos. Para el ilustre linaje que va de Spinoza y de Voltaire hasta Nietzsche, se trataba de aniquilar el mito de la Revelación, aplastar al Infame: el sabio positivista Freud, sea lo que lo que haya pensado y dicho, ¿no habrá estado movido por la misma pasión icono-

clasta? Filósofo de cara a los judíos, parecía convertirse en judío de cara a los cristianos cuando comparaba a éstos últimos con «gentes que irrumpen o son admitidos en un país cuyos habitantes son más civilizados que ellos», ya que «el cristianismo no alcanzaba el grado de espiritualidad del judaísmo y no era más puramente monoteísta». Con todo, marcaba un progreso en la historia de las religiones, al menos en lo que concierne «al retorno de lo reprimido». Por consiguiente, «el judaísmo ya no fue, por así decirlo, más que un fósil».

Un cuarto de siglo más tarde, Rubenstein parece implícitamente extender esta conclusión a todas las religiones reveladas; y lo que es más, interpretando la suya como lo hace, este rabino se declara culpable: «cada una de las palabras que he pronunciado en elogio de Agadah no son en realidad más que un clavo para su féretro». Pues ese sería el fatal efecto de la desmitificación analítica: «explicar la eficacia psicológica del Agadah supone destruir en gran parte esta eficacia». Uno acaba preguntando si, superponiéndose a la catástrofe histórica que le había hecho rechazar las creencias ancestrales, esta desmitificación no ejerció sobre él un efecto disolvente. En cualquier caso, observamos que Rubenstein se cuida bien de unir psicoanálisis y religión, como ciertos analistas intentan hacerlo en nuestros días a fin de acoplar al individuo en el mejor de los mundos occidentales posibles. Imbuido de un pesimismo freudiano, volcado en las filosofías modernas del absurdo, dirige su mirada nostálgicamente hacia el pasado lejano, cuando las leyendas rabínicas «ayudaban al judío a remontar los conflictos psíquicos irracionales que amenazaban el equilibrio de su personalidad, y a enunciar recuerdos razonables en un mundo caótico y trágico».

Pero, para estudiar el material reunido en este libro, ¿cuáles eran a los ojos de los rabinos los recuerdos desmesurados, irracionales por excelencia?

Rubenstein nos habla de ello en el capítulo en el que trata el pecado, y donde, de golpe, opone a la antropología freudiana la concepción que se hacían los rabinos del *primum mobile* del hombre, que percibían en la voluntad de poder. Nos enseña que, según las leyendas judías, el «fin último del pecador» es el de igualar o suplantar a Dios, no siendo la satisfacción sexual, incestuosa o cualquier otra, más que un medio al servicio de este fin sacrílego. Este último está simbolizado por la atracción del fruto prohibido: «Serás semejante a él, un dios, igual que Él crea y destruye los mundos, así tú podrás crear y destruir mundos». Si nuestra cultura nos hace familiar esta aspiración prometeica, los extraños adornos de los que se rodeaba la fantasía rabínica son más sorprendentes para nuestro entendimiento. Así, en lo que concierne a la provocación de Joachim, rey de Judá, quien, antes de cometer incesto con su madre, hizo grabar sobre su pene el tetragrama sagrado; y la leyenda precisa concretamente que el «fin último» era el desafío que lanzaba y no la concupiscencia carnal. Joachim peca «por espíritu de animosidad», y no «por el placer que procura el pecado».

En este estadio del libro de Rubenstein, uno se extraña un poco de no ver mencionado a Alfred Adler, porque un pecador como aquél, agresivamente poseído de sí mismo, parece más bien «adleriano» que «freudiano». Sea como sea, creo que podemos abordar por ese lado un aspecto interesante de la historia del psicoanálisis.

Recordemos este lugar común: las resistencias que, de entrada, la revolución freudiana tuvo que afrontar —los tabúes sexua-

les, el odio al padre, la sed de mal, la mogigatería victoriana— no tenían nada de inconfesable, incluso se servían de un tema literario trillado en cualquier época. Pero, ¿esta coyuntura cultural no habría pesado sobre las especulaciones teóricas de Freud, hasta el punto de hacerle invertir el orden de las prioridades, convirtiendo el fruto más severamente prohibido de hecho, en el fruto supremo? La antropología rabínica permite plantear esta cuestión, puesto que fue elaborada en un universo mental que ignoraba los condicionamientos occidentales específicos. La antigua moral judía no tenía nada que ver con la burguesa: la total franqueza con la que el Talmud trata las cuestiones sexuales era incluso antes, para sus detractores cristianos, uno de los signos de su nocividad. Así, parece que los rabinos no tenían una razón particular para privilegiar a una serie de fantasmas a expensas de otros. Sus testimonios merecen tanto más ser considerados que los del propio Freud. Revisando con el paso de los años sus posiciones, parece, después de la introducción del narcisismo y el «giro» de 1920, que tiende a saldar una «psicología del yo» a expensas de la primacía primeramente reconocida a la sexualidad. Algunos de estos sucesores que hoy hacen hincapié en el acrecentamiento narcisista, y sus determinaciones, sean post o incluso prenatales, parecen también conceder al deseo sexual el papel de una especie de causa secundaria, siendo la aspiración primaria la de un regreso hacia «el ego-cósmico» original, hacia el poder imaginario y puro anterior a la individualización y a sus traumatismos. La convergencia no deja de ser curiosa, en ese sentido, y podemos dar la razón a Rubenstein cuando nos dice que las intuitivas visiones rabínicas no han perdido nada de su pertinencia.

HISTORIA DE LA PSIQUIATRÍA

Incluso uno está tentado de añadir que ciertos apólogos citados por él son de una verdadera actualidad. Particularmente tengo a la vista el episodio de la infructuosa rebelión de «Coré y su tropa». Como Rubenstein omite resumir el asunto, tal y como se encuentra relatado en el Antiguo Testamento, voy a hacerlo en su lugar.

Unos 600.000 israelitas bajo la dirección de Moisés y Aarón, caminan a duras penas a través del desierto hacia la Tierra Prometida. En el transcurso del camino, al ejército de Coré, del que nos han contado que eran más de 250 hombres y estaba compuesto por «gente de renombre», se le ocurre cuestionar la autoridad de sus dos jefes. ¿En virtud de qué son privilegiados? Puesto que todos los israelíes son santos... ¿por qué os eleváis por encima de la asamblea del Eterno? A la reivindicación de igualdad se añade la renuncia de la superchería clerical sobre la que descansa el poder de Moisés: ¡No es suficiente que nos hayas obligado a salir de un país donde abundan la leche y la miel para hacernos perecer en el desierto, sin que continúes dominándonos! ¿Piensas reventar los ojos de este pueblo? A estas acusaciones, Moisés, aparentemente no sabe qué decir, ya que se conforma con invocar al Eterno, y con proponer una especie de ordalía cuyo resultado es fácil de prever: «Un fuego surgió del Eterno, y consumió a los doscientos cincuenta hombres». Pero la historia no termina ahí: algunos inocentes pagaron muy pronto por el grupo rebelde, pues una plaga brotó y se extendió hasta hacer perecer, se nos precisa, a 14.700 israelitas.

He aquí, pues, se diría, al cruel Jehová, con todo el esplendor de su poder arbitrario. Pero, adornando un poco el tema, la imaginación rabínica parece concentrarse para hacer restallar mejor la verdad, incluso

la racionalidad, de la causa de los contestatarios. Esta imaginación podría ir aún más lejos. En el relato de la pobre viuda, —sabiamente explotada y arruinada por Moisés—, incluso en el libro de Job parece una anciana, y al narrador imaginario, que no es otro que Coré el rebelde, no le falta hacer evidente cómo los mandamientos clericales sobre lo puro y lo impuro contribuyen a precipitar la angustia de la pobre mujer. ¿Es una sublime ironía? ¿Se trata de un intento de reducción al absurdo? Rubenstein por su parte piensa que los talmúdicos, con su franqueza, se las ingeniaban para hacer expresar sus sentimientos a través de los pecadores y los rebeldes, que se trataba pues de una crítica apenas velada de las incoherencias y absurdos que parecen abundar en la ley de Moisés. He aquí, en efecto, una moral muy represiva, como diríamos hoy día, comentada de una manera que pudiera parecer conscientemente provocadora —a menos que los rabinos no buscasen por este camino recordar que es así como ocurren las cosas a menudo en este infame mundo. ¿Querían superar el realismo característico del Antiguo Testamento? Es éste, en algunos pasajes, un libro muy extraño.

Leamos el relato del Éxodo y esforcémonos en revisar, versículo a versículo, la interminable legislación que Dios dicta a Moisés, ante los israelitas reunidos al pie del Sinaí. En alguna parte, entre las arcaicas prescripciones sobre la ofrenda de los recién nacidos y sobre el minucioso ceremonial de la Pascua, encontramos este adagio que cae como un puñal: «No favorecerás al pobre en un proceso». (La orden se reitera en el Levítico: «No tendrás ninguna consideración con el pobre, y no favorecerás tampoco al rico, sino que juzgarás a tu prójimo según la justicia»). ¿De ahí viene este conocimiento de las astucias del chan-

taje sentimental, que Occidente tardó siglos en volver a descubrir y que nuestros contemporáneos, digan lo que digan, prefieren ignorar la mayoría de las veces? Pues, observándolo más de cerca, los hombres de izquierda, especialmente, siguen profesando una moral que considera la riqueza como una circunstancia agravante. No abordaré aquí el examen de los escalafones históricos, para mí evidentes que unen la moral de los Evangelios a las ideologías progresistas de hoy, para prometer a los últimos el primer lugar, simplemente como tales. Me aventuraría aún menos en el terreno ético-filosófico para intentar justificar mis preferencias, ya que creo que esta discusión carece de salida. Lo que la tradición del Sinaí tiene de excepcional, y lo que podría enseñarnos todavía, creo poder mostrarlo mucho mejor tomando a la biología como árbitro. Elegiría como punto de partida uno de los escritos del Génesis que, a primera vista, se han intentado situar entre los cuentos insensatos, llenos de furor y de ruido: a saber, la historia del diluvio.

Esta historia, en principio, es muy conocida, y sabemos que el Eterno tomó la decisión de destruir a la especie humana, a excepción de Noé y sus hijos, porque los hombres habían pecado, porque los «pensamientos de su corazón se dirigían cada día más hacia el mal». Pero, ¿qué habían hecho que fuese censurable? El relato bíblico es parco en detalles: sin embargo, observándolo más de cerca, lo que atribuye como pecado a los hombres es un mérito en cualquier mitología. En efecto, este relato nos cuenta que, en aquel tiempo, los «hijos de los dioses» se traen consigo a las «hijas de los hombres», y les daban hijos que se convertirían en «esos héroes que fueron famosos en la Antigüedad». Así pues parece iniciarse un augusto linaje, y uno confía en

presenciar que tenga éxito en alguna raza superior o real, orgullosa de llegar a ser medio dioses. Pero en la *Biblia* todo gira a la inversa de otros mitos, puesto que Dios «se arrepintió de haber creado al hombre»: todo ocurre como si no pudiendo tolerar un imposible mal casamiento, decretara el diluvio, a fin de extirpar la semilla híbrida. Ésta, una vez destruida o «censurada» de este modo, desde los principios del género humano, no reaparecerá nunca más a lo largo de todo el Antiguo Testamento: la extraña historia que prelude el diluvio es en el único lugar donde se manifiesta, de manera fugaz, una unión fecunda entre seres que pertenecen a especies diferentes de la creación. En cualquier parte, paralelamente a la lucha contra la magia y la brujería, y a través de la reglamentación sobre lo puro y lo impuro y las prohibiciones de los mestizajes, se perfila un esquema taxonómico perfectamente correcto: por un lado el hombre, los animales por otro, perpetuándose únicamente «según su propia especie». Los engendramientos fantásticos y los mitos de origen de los que abundan en las otras culturas están ausentes, como si hubieran sido metódicamente censurados. En fin de cuentas, las modalidades de la procreación de los seres vivos no dan lugar, en el Antiguo Testamento, a ningún desarrollo contra el cual la biología experimental pudiera atestiguar que es falso.

Este contraste entre la tradición judía y el resto de las cosmogonías se deja difundir en la ciencia occidental del pasado que, cuando no se trataba más que de un cosmos inanimado e inorgánico, continuó manteniendo durante siglos, bajo el vocablo de ciencia, supersticiones paratotémicas. Nada más sugestivo a este respecto que una polémica entre John Locke y su devoto contemporáneo, el naturalista John Ray. El

HISTORIA DE LA PSIQUIATRÍA

primero afirmaba en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) que no sabríamos definir genéricamente al hombre, ya que es público y notorio que el hombre y el mono son interfecundos, como lo son las especies animales de cualquier orden, e incluso aseguraba haber observado con sus propios ojos una criatura resultado de la unión de un gato y de un ratón. El segundo negaba rotundamente la existencia de «generaciones espontáneas o equívocas» dando importancia a sus observaciones; pero se hace necesario asociar su ciencia exacta con su fe ortodoxa, ya que él mismo tituló su tratado *La sabiduría de Dios* (1693). La fe en la religión revelada inspiraba su magnífica hipótesis científica, el proceso de Galileo parecía seguirse a la inversa: cuando Linneo se enteró hacia 1750 que Réaumur intentaba cruzar conejos y gallinas, predijo el fracaso de una experiencia cuyo resultado hubiera provocado graves consecuencias para la religión.

La creencia en la interfertilidad entre el hombre y el mono fue una superstición particularmente característica. Era compartida por una gran parte de naturalistas del siglo XVIII, especialmente en lo que concierne a la fecundidad de las uniones entre orangutanes y mujeres negras, y siempre se trataba de una mujer fecundada por un animal, lo que parece decir mucho acerca de ciertos límites en la imaginación de esos autores. En definitiva, los conocimientos biológicos occidentales, en materia de reglas de procreación, no consiguieron más que confirmar al principio del siglo XIX, las reglas planteadas por el Antiguo Testamento, después de muchos extravíos.

Éstos, ni que decir tiene, no están metódicamente formulados; sólo se encuentran de forma implícita, y en cierta medida tras los pasos de la lucha declarada a las divini-

dades antiguas, a los ídolos de madera y piedra. En resumen, todo ocurre como si las alianzas y las genealogías fabulosas, la fertilidad sin límites dispuesta por la Madre Naturaleza, hubieran sido sustituidas, en la religión espiritualizada del Padre, por mandamientos o prohibiciones relativas a las uniones que no conllevan fruto. Desde este punto de vista, las severas prohibiciones antisodomitas parecen muy peculiares. Por otro lado, paralelamente a la institución del monoteísmo, se esbozaba en Judea el conocimiento de las barreras que separan a las especies, y se manifestaba una toma de conciencia de la singularidad de la especie humana, en relación con otras especies vivas. Además, volviendo a las especulaciones de *Moisés y la religión monoteísta*²¹, no hay nada que nos impida admitir que de este modo se encontraba transmitida y perpetuada alguna tradición más antigua. Pero «la sorprendente intuición de los pareceres científicos ulteriores», de la que hablaba Freud a propósito de Ikhnoton, no se encuentra dentro del dominio de las leyes físicas donde se manifiesta lo que parece anticipado, y supone las grandes y simples leyes de la procreación de la vida, y si un abismo separa el nuevo único Dios, al envolver a todo el universo, de su creación, este abismo podría no ser más que el símbolo de lo que separa al hombre de las otras criaturas. Por lo demás, el fenómeno no parecería absolutamente excepcional, ya que encontramos alguna analogía en los griegos. Así, Hesíodo ya sabía que existía una

²¹ Cf. al final de *Moisés y la religión monoteísta*, donde el pensamiento de Freud parece tomar un sesgo eurocéntrico, muy propio de su tiempo: «por qué a los judíos les fue imposible participar en el progreso implícito en dicha confesión del asesinato de Dios, a pesar de todas sus distorsiones, es un problema que bien podría constituir el tema de un estudio especial».

ley particular para los hombres: «Los peces, las fieras y los pájaros se devoran entre sí, dijo en *Los trabajos y los días*, pero a los hombres, Cronos les ha hecho justicia». Pero en el caso del «milagro griego», estas concepciones nunca han amedrentado a las antiguas mitologías totémicas, y este folclore, transmitido por diversos autores de la Antigüedad clásica, se ha integrado rápidamente en las leyendas, incluso en las supersticiones científicas occidentales.

Así se esboza, de modo vacilante en la Hélade y de forma preceptiva en Judea, la noción de abismo que separa al hombre del animal. En los dos casos, va en consonancia con la de una ética universal, es decir, promulgada con la intención de unir al género humano. ¿Se trata de una etapa decisiva y quizás última del proceso de hominización, testimoniando con ello la intuición de que la humanidad se halla comprometida en una aventura sin retorno, y sometida

a leyes que no son más que las que rigen en los animales o en la naturaleza? Pero cualquier reflexión sobre el tema corre el riesgo de conducirnos hacia viejos problemas teológico-filosóficos sin salida.

Quizás sería más productivo plantear la cuestión a la inversa, preguntándonos por ejemplo si las dificultades que la ciencia del Siglo de las Luces tuvo para elaborar las reglas taxonómicas correctas no eran debidas a resistencias unidas a mecanismos físicos del mismo orden que los que inspiraron en las otras culturas esos mitos que emparentaban al hombre con el animal. ¿Por qué, en todas las tradiciones, la creencia en esos linajes encontraba tantos adeptos? y, ¿cuáles serían sus deseos subyacentes? He aquí una cuestión que merece, me parece, un debate entre psicoanalistas y antropólogos; un debate que podría enseñarnos que la tradición judía todavía tiene algo que decirnos.

* Este texto de Léon Poliakov, director de estudios del CNRS, apareció en 1968, como prefacio a la traducción francesa del libro de Richard L. Rubenstein, *La imaginación religiosa. Teología judía y psicoanálisis*. Tras la segunda guerra mundial, Poliakov, gran historiador de origen ruso nacido en 1910, se centró en el estudio del genocidio hitleriano (fue miembro del tribunal de Nuremberg), y de ahí pasó a interrogarse sobre los orígenes del fenómeno antisemita y racista en general. Su magnífica *Historia del antisemitismo*, aparecida entre 1956 y 1968, fue publicada en Barcelona por Mario Muchnik.