

Paul-Laurent Assoun

**Freud y las
ciencias sociales**

PAUL-LAURENT ASSOUN

FREUD Y LAS CIENCIAS SOCIALES
PSICOANÁLISIS Y TEORÍA DE LA CULTURA

Traducción de Oscar Fontrodona

Ediciones  del Serbal

Título original: *Freud et les sciences sociales*, Armand Colin Éditeur, 1993

Primera edición 2003

10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

© 2003, edición española
Ediciones del Serbal
Francesc Tàrrega, 32-34 – 08027 Barcelona
Telf. 93 408 08 34 – Fax 93 408 07 92
serbal@ed-serbal.es
www.ed-serbal.es

Impreso en España
Depósito legal: B-10558-2003
Impresión y encuadernación: Hurope S.L.

ISBN: 84-7628-443-8
SEANTIGO016

SUMARIO

INTRODUCCIÓN. El psicoanálisis, la cultura y las ciencias sociales.....	9
---	---

Preliminares

POR UNA EPISTEMOLOGÍA PSICOANALÍTICA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

1. EL PSICOANÁLISIS Y LAS CIENCIAS DE LA CULTURA

El psicoanálisis, ¿una «ciencia del hombre»?	17
Definición del psicoanálisis	18
«Ciencias naturales» y «ciencias del espíritu»: La «disputa de los métodos» y la posición freudiana.....	20
Los «conceptos fundamentales» de las «ciencias del espíritu»	24
La contribución psicoanalítica a las «ciencias del espíritu»	27
De un «psicoanálisis aplicado» a las ciencias de la cultura	32

2. LA METAPSIKOLOGÍA Y LAS CIENCIAS DE LA CULTURA

Freud y la Cultura. Un «interés» originario	35
La génesis de la teoría freudiana de la Cultura	39
La topografía psicoanalítica de las ciencias de la cultura	41
El psicoanálisis y la <i>Kulturwissenschaft</i> . El punto de vista «genético» .	42
Para una «metapsicología de la realidad social». La «economía psicocultural»	45

Primera parte

FREUD Y LA GENEALOGÍA DE LA CULTURA

3. EDIPO, NEUROSIS Y *SITTlichkeit*

El complejo de Edipo y la prohibición cultural	51
El niño civilizado. Sexualidad y cultura	52

La condición cultural y la «aptitud para vivir»	53
La neurosis y el «proyecto cultural»	57
De la «nerviosidad moderna» al malestar de los orígenes	59

4. PARA UNA GENEALOGÍA DE LA CULTURA

El «estimulante» psicoanalítico a las ciencias de la cultura	61
La psicología de los pueblos y el psicoanálisis	63
Más allá del «inconsciente colectivo». La transmisión cultural.....	67
El incesto, o el punto ciego de la teoría etnológica	70
El mito originario de la Cultura: el Asesinato del Padre	72

5. MITO, INCONSCIENTE Y CULTURA

El psicoanálisis y la ciencia de los mitos. La <i>Völkerphantasie</i>	75
Sueños y mitos. La <i>Mythenbildung</i> y el síntoma	78
La mitología y la «novela familiar»	80
De Edipo a Prometeo: la tragedia de la Cultura	81
Logos freudiano y mythos. El «mito científico»	84

6. EDIPO, CULTURA Y CULTURAS. EL PSICOANÁLISIS Y LA ETNOLOGÍA

Una «historia» controvertida	85
Edipo y Cultura. El debate Malinowski	86
Ontogénesis y filogénesis de la Cultura. Freud y Roheim.....	90
La genealogía edípica. El <i>fons et origo</i> de la Cultura	92

Segunda parte

FREUD Y LA METAPSICOLOGÍA DE LO SOCIAL

7. EL PSICOANÁLISIS Y LA PSICOLOGÍA SOCIAL

Del psicoanálisis de la Cultura a la contribución freudiana a las «ciencias sociales»	97
Entre la psicología social y el psicoanálisis. La «psicología de las masas»	98
El psicoanálisis como «psicología social». La función del Otro	99
Pseudo «pulsión social» y la familia	102

De la horda primitiva al mito del héroe	104
Del «alma colectiva» al «trabajo del ideal»	107

8. EL PSICOANÁLISIS Y LA SOCIOLOGÍA

Sociedad y sociología en el discurso freudiano	113
La sociedad y su «residuo». El «oprobio»	116
El «momento social» de la angustia	119
La génesis de las «pulsiones sociales». La psicosis y el carácter social	122
Norma social y síntoma. La «anomia» y el inconsciente	124

9. PSICOANÁLISIS, CIENCIA DEL DERECHO Y CRIMINOLOGÍA

La norma en cuestión. De la sociedad al Derecho	127
El «pacto original». El totemismo, o la re-institución del padre	129
Freud y el «derecho público». El Estado, el poder y el Derecho	132
Psicoanálisis, derecho penal y criminología	134
Del Crimen original a la «Norma original»	140

Tercera parte

LOS DESTINOS Y LAS ILUSIONES DE LA CULTURA

10. LA KULTUR Y SU MALESTAR

La <i>Kultur</i> , un «concepto fundamental»	143
¿Cultura y/o Civilización? El debate y el rechazo freudiano del dualismo	145
El «campo semántico» de la <i>Kultur</i> en Freud	148
El <i>Kultur</i> <i>mensch</i> y la «renuncia a las pulsiones»	150
Cultura y religión. La «creencia»	153
Cultura y sublimación	154
La <i>Kultur</i> , un objeto metapsicológico. El malestar y la pulsión de muerte	158

11. PSICOANÁLISIS, CULTURA Y EDUCACIÓN

La «educación», entre las ciencias sociales y la teoría de la cultura ..	161
«Teoría de la educación» y «sexualidad infantil»	164
El ideal cultural y el ideal educativo. El educador en la escuela de la neurosis	166
La educación y la «posteducación». Del maestro al analista	172

12. LO FEMENINO O EL REVERSO DE LA CULTURA

La feminidad, «síntoma» de la <i>Kultur</i>	175
Las mujeres en la «nerviosidad moderna»	176
La feminidad, la culpa y el carácter social. El reverso del Asesinato del Padre	177
Los ideales sociales y el Eros cultural. Lo «masculino» y lo «femenino»	179
Feminidad y malestar en la cultura	181
La mujer y el «inconsciente» de la Cultura	183

CONCLUSIÓN

Freud, la Cultura y las ciencias sociales	185
El freudismo y la «modernidad social». El «nuevo malestar de la cultura»	188
La ilusión de la Cultura y su porvenir	190
Notas	193
Índice de nombres	211

INTRODUCCCIÓN

EL PSICOANÁLISIS, LA CULTURA Y LAS CIENCIAS SOCIALES

El objetivo de esta obra es presentar la aportación que el psicoanálisis ha hecho a la Cultura, en tanto que Objeto de las llamadas ciencias del hombre. Esto hay que entenderlo en sentido literal. Al tomar como referencia los procesos psíquicos inconscientes, el psicoanálisis cambió el concepto que teníamos del hombre, produciendo una especie de «revolución antropológica» de hecho, que ha afectado profundamente a la propia noción de Cultura. Más aún; su irrupción venía a poner en tela de juicio la noción misma de «ciencia del hombre». De ahí que nos veamos obligados a intentar, no sólo un *balance crítico* global de los efectos del psicoanálisis sobre las «ciencias de la cultura», sino también una nueva valoración del proceso con el que modificó la propia noción de ciencia de la Cultura.

Como podemos ver, esta mera formulación previa de nuestro propósito ya pone de manifiesto una necesidad y nos confronta con una pregunta.

Desde luego hay, de entrada, para el miembro de la Cultura —ése que Freud llama el *Kultur Mensch*—, el imperativo de saber en qué forma afecta la idea de inconsciente a su «pertenencia cultural». En este sentido, una dimensión obligada de la «condición cultural» contemporánea consiste en el «pensar» la propia «posición» frente a la Cultura a partir de la mirada que introduce el psicoanálisis. Después de todo, lo que llamamos «el freudismo»¹ —una noción tan ambigua como significativa— ha acabado convirtiéndose en un «signo» de la Cultura contemporánea. Pero un «signo» que, en contrapartida, viene a afectar a la autoconciencia de la Cultura, en vez de limitarse a añadirse al acervo como otro conocimiento más.

Y sin embargo, tras dicho imperativo se oculta una perplejidad: después de todo, ¿qué puede aportarle el «psicoanálisis», que se concibe como una forma de «psicología» —la «psicología» llamada «profunda»— a las ciencias de lo colectivo o «ciencias sociales»? Lo primero de todo: ¿no estamos ante una especie de «abuso de poder», incluso ante una usurpación de

competencias? Este «recelo», el fundador del psicoanálisis fue el primero en aplicárselo a sí mismo y a su disciplina, para responder, como veremos, con una concepción precisa y exigente que abre el camino a una auténtica *epistemología psicoanalítica de las ciencias sociales*.

Al introducir la conjunción «El psicoanálisis y las ciencias sociales» —y, correlativamente, la conjunción «El psicoanálisis y la Cultura— estamos reflejando justamente la necesidad de reintroducir una y otra vez esta tensión fructífera entre los «campos», lejos de todas las facilidades del «psicoanálisis aplicado» (en el equívoco sentido del término)² y de las confusiones epistemológicas que éste parece avalar. Pero al «construir» esta conjunción, se confirma que la referencia a las ciencias de la Cultura no es en absoluto un «apéndice» del psicoanálisis, sino una expansión necesaria. También para las ciencias sociales el psicoanálisis se ha vuelto una especie de «destino»; será pues conveniente descifrar las figuras que le son propias.

En primer lugar, el concepto mismo de «Cultura» —con toda su densidad terminológica, que se refleja en el término alemán *Kultur*—³ es preferible al de «sociedad»; en la medida en que la cuestión del vínculo social, determinante, como veremos, sólo cobra su importancia y significación en el contexto más amplio y fundamental de una «teoría de la Cultura».

Por otro lado —y por las mismas razones—, el psicoanálisis no se contenta con añadir su discurso a los ya existentes sobre ese objeto de estudio científico o valoración ideológica que es la *Kultur*. Todo lo contrario; ayuda a problematizarla, a redefinirla, y a redescubrir en ella, rastreando su origen de manera ambiciosa, el enigma que le es propio. Éste es justamente el punto crucial de una investigación como la nuestra: lo que el psicoanálisis introduce de de-construcción y de re-construcción del concepto de *Kultur*. Por eso este libro se dedicará íntegramente a restituir las etapas por las que, mediante el psicoanálisis, se va (re)definiendo la Cultura. No es sólo una cuestión terminológica (en la que entraremos más tarde); lo que está en juego es el propio sentido del concepto.

La definición más explícita que da Freud de la *Kultur* —cuya traducción más justa sería el término ‘cultura’—⁴ nos servirá de punto de partida. Se trata de «la suma de las producciones e instituciones» con las que se opera una ruptura con la animalidad y la naturaleza, y que responden a la doble finalidad de «proteger al hombre contra la naturaleza» y «regular las relaciones de los hombres entre sí.»⁵ Es una definición, como vemos, mínima y fundamental, que habrá que ver en sus múltiples elementos.⁶

Nos presenta una especie de «hecho generador», que obliga a reexaminar la diversidad de las «culturas» y de sus articulaciones institucionales.

Pero el psicoanálisis pone también de relieve la necesidad de preguntarnos por las propias *condiciones de posibilidad* de una Cultura concebida de esta manera, a partir de la experiencia del inconsciente. No es para nada casual que, en el contexto de la crisis de la noción de «ideología», recobre tanta vitalidad la necesidad de una reflexión de este tipo. Lo paradójico de la pregunta psicoanalítica por la Cultura es justamente que nos devuelve al propio problema de la estructura originaria de la Cultura. Ésta se revela en la hipótesis del «Asesinato del Padre»,⁷ que demuestra estar operando en la *actualidad* de las manifestaciones de la propia sociedad.⁸

De la concepción freudiana de la Cultura nos quedamos con esta hipótesis, aparentemente arbitraria, que parece hacer depender una realidad tan compleja de un Acto primitivo: ese «Asesinato del Padre», que va de la mano de un «complejo de Edipo» que también se nos presenta como algún tipo de postulado. Sin embargo, igual que el complejo de Edipo sólo cobra sentido referido a las vicisitudes de la experiencia clínica —neurótica—, también el Acontecimiento primitivo de la Cultura que saca a la luz Freud sólo tiene sentido en tanto que respuesta al problema del *sujeto de la cultura*; por medio de un «paralelismo» con el *sujeto inconsciente*.

En el fondo, el reto de una investigación sobre «el Psicoanálisis y la Cultura» es hacer entender y comprender el sentido de esa «hipótesis». De ese «mito científico», como lo llama Freud, que renueva la inteligibilidad del proceso cultural. Pero eso sólo será posible reconstruyendo su dinámica de «descubrimiento» y la justificación de sus presupuestos. El esfuerzo de esta reconstrucción queda recompensado por la fecundidad sin precedentes que introduce el «punto de vista» freudiano en la comprensión de los mecanismos más concretos que están operando en la lógica colectiva.

Los objetivos recién expuestos nos dictan en cierta manera nuestra manera de proceder. «Freud y las ciencias sociales», «El psicoanálisis y la Cultura»: en esta doble conjunción hay tanto un interrogante como una constatación.

Partiremos por tanto de una reflexión sobre los postulados de un «encuentro» de tales características. La cuestión de partida es la propia definición del psicoanálisis; tanto de su objeto como del tipo de «saber» que representa. Esta parte epistemológica es necesaria para poder redescubrir un problema elemental: ¿podemos considerar el psicoanálisis como una «ciencia del hombre»? ¿Qué debemos incluir por tanto en la expresión de «psicoanálisis aplicado»? ¿Cómo formula el fundador del psicoanálisis la problemática de una contribución psicoanalítica a las ciencias del hombre y de la cultura? (cap. 1).

El segundo eslabón de esta investigación previa de epistemología psicoanalítica se refiere al lugar que ocupa la cuestión de la Cultura en el trayecto fundacional del psicoanálisis. Lo cual nos permitirá formular los propios principios de una metodología psicoanalítica de «lectura» del Hecho sociocultural (cap. 2).

Y es en esta perspectiva donde habrá que poner el acento sobre el trabajo fundacional del propio Freud; porque en ese «gesto», por decirlo así, se inaugura el vínculo entre el «psicoanálisis» como «disciplina científica» y el «interés» por la Cultura. El privilegio de poder remitirnos a Freud —algo que permitirá poner en perspectiva su legado para el presente— viene dado por la característica de la ciencia psicoanalítica de permanecer contemporánea a su propio acto fundacional.⁹

Por eso el lector será invitado a seguir, en su literalidad, el texto freudiano, tan riguroso como lleno de vida. El empeño queda recompensado por un acceso a las propias fuentes de la teoría de la Cultura, al «laboratorio de investigación», por decirlo así.¹⁰

Pertrechados con esta «brújula» epistemológica, podremos penetrar en aquellas regiones que el psicoanálisis pone al descubierto. El «viaje» se hará en tres etapas.

En un primer momento (parte I), trataremos de comprender cómo la neurosis confrontó al psicoanálisis con la cuestión de la moral colectiva objetiva; con eso que se ha designado como *Sittlichkeit*, y que es una realidad que habrá que circunscribir (cap. 3). Es con la vivencia conflictiva del «complejo de Edipo» como aparece la cuestión de la Cultura. Y esto impone, en un segundo tiempo, la ambiciosa tentativa de reconsiderar, a través del inconsciente del síntoma, el origen mismo de la Cultura (cap. 4). Lo cual hace posible, en retorno, una relectura de los mitos (cap. 5). El debate histórico que generó la universalidad cultural del complejo de Edipo y, con él, la hipótesis del Asesinato del Padre —ligada como está al nombre de Malinowski— nos permitirá comprender el alcance y legado de esta aportación (cap. 6).

Esto nos hará acceder, en un segundo tiempo (parte II), a la cuestión del «carácter social». En efecto, nos encontramos con unas contribuciones concretas del psicoanálisis a la psicología social o colectiva (cap. 7), a la sociología (cap. 8), e incluso al derecho y a la criminología (cap. 9). Desde el *vínculo social* a la *norma social*, pasando por el *sujeto social*, todos los problemas del carácter social experimentan una «relectura» a través del «saber del inconsciente». Pero precisamente éste sólo cobra sentido con el telón de fondo de una «genealogía» de la Cultura.

En un tercer tiempo (parte III), puede aparecer ya el valor del psicoanálisis como «anizador» de la propia estructura de la *Kultur*, cuyo «males-tar» constitutivo y sus mecanismos de «sublimación» revela (cap 10). Esto lleva a que nos preguntemos —a través de la posición del psicoanálisis frente a la educación (cap. 11)— por su efecto sobre la práctica social.

Nos ha parecido que la cuestión de la feminidad marcaba el punto final de esta exploración, en la medida en que la feminidad verifica tanto el re-verso de la Cultura y del hecho social como el punto más revelador del funcionamiento de la Cultura,¹¹ en la confluencia de «renuncia cultural» y represión social (cap. 12).

Al tematizar la Cultura, el psicoanálisis compromete su propia legiti-midad: ¿qué «signo» de la Cultura es ése que al mismo tiempo le «diagnos-tica» sus conflictos? En este sentido, bien podría Freud, transmutado como «metapsicólogo de la realidad social», cumplir el anhelo nietzscheano de un «médico de la civilización».¹² Pero Freud también demuestra que mu-chos de los problemas se vuelven más inteligibles cuando se plantean desde el punto de vista de la cuestión de la Cultura. Y sin tener que someterse por ello a una determinada ideología «culturalista» (hasta tal punto aspira la «ciencia psicoanalítica» a extraer una determinada *verdad* del sujeto incons-ciente). De ahí la lectura de la «modernidad social» que hace posible.

En este sentido, redescubrir la Cultura *por medio* del psicoanálisis es también, y al mismo tiempo, reintroducir *al* psicoanálisis por medio de la Cultura.

Preliminares | POR UNA EPISTEMOLOGÍA
PSICOANALÍTICA DE
LAS CIENCIAS SOCIALES

1. EL PSICOANÁLISIS Y LAS CIENCIAS DE LA CULTURA

EL PSICOANÁLISIS, ¿UNA «CIENCIA DEL HOMBRE»?

Al psicoanálisis, esa disciplina inventada por Sigmund Freud, se le tiene comúnmente por una «ciencia del hombre». ¿Acaso no es, conforme a la expresión de su fundador, una «psicología profunda», una ciencia de los procesos psíquicos llamados «inconscientes»? Al «conquistar» el inconsciente para la psicología, Freud habría venido a ampliar las posesiones de la psicología, esa ciencia del hombre. Después de todo, «el psicoanálisis» se ha hecho un hueco, en las bibliotecas del Saber moderno, en la sección de «ciencias humanas».

Sin embargo tendremos que problematizar ese gesto, tan simple en apariencia, pensando la afirmación freudiana, tan obstinada como incongruente a nuestra manera de ver las cosas, de que el psicoanálisis pertenece a la familia de las «ciencias naturales» (*Naturwissenschaften*), sinónimo de la expresión actual «ciencias exactas». El psicoanálisis se fundó precisamente bajo el signo del «espíritu de rigor» de las «ciencias naturales». También es verdad que Freud no dejó de subrayar la contribución de la ciencia psicoanalítica a las llamadas ciencias humanas o del espíritu (*Human -, Geisteswissenschaften*). Pero sólo tras haberse ganado su legitimidad en el terreno de la «racionalidad» de las ciencias «físicas» puede ponerse a cuestionar el campo de las ciencias humanas e inscribir sobre el «saber social» el efecto de revelación del saber del inconsciente.

Esto es el psicoanálisis: un Jano bifronte, una divinidad joven y ambigua. Uno de sus rostros mira hacia la «psique», que es un objeto de una inteligibilidad rigurosa; el otro, hacia el objeto de las ciencias de la cultura (*Kulturwissenschaften*). Se trata de una metáfora que, como veremos, se encuentra en el corazón de la teoría freudiana de lo colectivo.

La descripción del primer rostro la dimos ya en otra parte;¹ aquí trataremos del segundo. Nos hará falta algo así como girar la efigie freudiana sobre sí misma, para leer en ella el efecto que inscribe en el saber del hombre. Pero es que, precisamente, no se trata de postular de entrada que el psicoanálisis es una ciencia del hombre (no lo es más que una ciencia de la naturaleza «normal»). Sigue siendo válido aquí el imperativo freudiano de autonomía: «El psicoanálisis *fara da se*».² Extrae de sí mismo las restricciones de su objeto —el inconsciente—, cuyas exigencias copia. Y es de ahí, de esa ruptura que introduce el «pensamiento del inconsciente», de donde llega el psicoanálisis para «abrir una brecha» en el mapamundi del saber del hombre (al volver problemática, con esa misma acción, la propia noción de una «ciencia del hombre»). De este efecto de ruptura es de lo que hay que tomar nota, extrayendo su contribución, que consiste en esclarecer esa *dimensión de ausencia* que está presente en el propio corazón del saber de lo social, y que el psicoanálisis tiene la vocación de desvelar.

Hace ya tiempo que lo sabemos: el psicoanálisis cambió la imagen de la Cultura y la posición del sujeto en la *Kultur*; vale la pena además mostrar cómo y en qué forma. El psicoanálisis no se hace un hueco pacíficamente en los Tratados del saber del hombre y de la sociedad. Sino que introduce en ellos el «caballo de Troya» inconsciente, de modo que el imperio de las ciencias sociales se despierta una buena mañana transformado... sin saberlo. Aquí se trata de medir esta transfiguración.

Lo cual significa además que hay motivos para desconfiar de la expresión «psicoanálisis aplicado». Es verdad que Freud la emplea, y tampoco hace un misterio de una ambición: el psicoanálisis tiene la vocación de «aplicarse». El *angewendte Psychoanalyse* designa ese tipo de operación que pronto se volvió sospechosa «de anexionismo». Pero no estamos ante un efecto «mecánico»; no se trata de ir encontrando en el saber del hombre las evidencias supuestamente logradas por el psicoanálisis (una problemática cuya esterilidad resulta lo bastante clara como para ponerse a investigarla). Se trata más bien de comprender que, si no tenemos en cuenta la noción de inconsciente, es la *realidad* misma del vínculo social la que queda mutilada en su inteligibilidad.

DEFINICIÓN DEL PSICOANÁLISIS

Es importante recordar la definición del psicoanálisis expuesta por su creador, a fin de situar el momento en que se encuentra con la cuestión de las

ciencias del hombre o de la cultura. El término, conforme a la definición más completa que da Freud, designa tres niveles que es importante distinguir.

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

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

Así pues el psicoanálisis es originariamente un «método»; de *investigación psicológica y terapéutico*. Estos dos aspectos —*Untersuchung y Behandlung*— están estrechamente ligados, ya que el método terapéutico de las perturbaciones neuróticas se basa en el conocimiento de esos «procesos anímicos» llamados «inconscientes». Fijémonos en que no se trata ya de un Inconsciente en tanto que «principio», sino de una cierta «clase de procesos anímicos», que de esta manera queda conquistada para la investigación psicológica. Pero además, es la experiencia —propia «clínica», adquirida en el «lecho» de los pacientes— de la sintomatología neurótica la que hizo posible la elaboración teórica («metapsicológica») de este campo de la psicología.⁴ Por lo demás, Freud levanta acta de una especie de «promoción» progresiva de la palabra «psicoanálisis», que «originariamente no constituía sino el nombre de un método terapéutico especial», pero que «ha llegado a convertirse en el nombre de una ciencia, de la ciencia de lo psíquico inconsciente».⁵ Dicho de otro modo, el psicoanálisis *no es sólo* un método «psicopatológico», es una teoría renovada del psiquismo; algo que refleja la expresión «psicología profunda» (*Tiefenpsychologie*).

Este punto es esencial, porque sin él no habría ninguna razón para implicar al psicoanálisis fuera de la terapia o de la «psicología» *stricto sensu*. Así pues, subraya Freud, el psicoanálisis *no es sólo* eso (aunque extraiga su fuente de su «material», el cual le brinda la legitimidad del saber que le es propio). Sobre esta base, y de paso, el psicoanálisis elabora «una serie de conocimientos psicológicos» (*psychologische Einsichten*). La expresión subraya que aún se trata solamente de una «serie»; pero no deshilvanada —la metapsicología manifiesta, por el contrario, su fuerte coherencia—, sino no sistematizada. El psicoanálisis es virtualmente una «disciplina científica» (*wissenschaftliche Disziplin*); y aquí lo que hay es un imperativo, pero no un «dato». La «cientificidad» queda como el «ideal regulador» del psi-

coanálisis, que queda de una vez por todas bajo los auspicios del ideal de inteligibilidad científica. Pero éste sólo cumple una función «reguladora» y remite su cumplimiento a la progresividad de su desarrollo (especialmente el clínico).

Si el psicoanálisis está pues abocado, por su propio movimiento, y sin artificios, a producir «conocimientos» de este tipo (con lo que el término *Ein-sichten* sugiere de «mirada incisiva y penetrante lanzada sobre un terreno oscuro»), éstos desbordan la psicología *stricto sensu* para abordar el conjunto de los terrenos donde precisamente los procesos inconscientes están trabajando a pleno rendimiento (es decir, el conjunto del «saber del hombre»). En otras palabras, el psicoanálisis contiene los elementos de una verdadera «revolución antropológica».

«CIENCIAS NATURALES» Y «CIENCIAS DEL ESPÍRITU».

LA «DISPUTA DE LOS MÉTODOS» Y LA POSICIÓN FREUDIANA

Al movilizar esta contraposición entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*, Freud recupera una dicotomía que se fue construyendo en el curso de un largo debate epistemológico, que hemos de tener en perspectiva para comprender qué es lo que hereda de él el psicoanálisis y en qué se desmarca.

El largo debate filosófico y metodológico donde tomó cuerpo esta contraposición se conoce en Alemania, que es donde se desarrolló básicamente, con el nombre de la «disputa de los métodos» (*Methodenstreit*). Sus primeras manifestaciones datan de principios del XIX, pero será hacia la época del nacimiento del psicoanálisis cuando alcance su apogeo, es decir, su forma más sistematizada y «dramatizada».

¿En qué consistía? Tras la constitución de un modelo epistemológico formalizado alrededor de las «ciencias exactas», cuyo «paradigma» se obtuvo en el siglo XVII con la física de Galileo, se planteó la cuestión de otra forma distinta de científicidad y de «posición de objeto», alternativa al modelo «físico-matemático». Y así como la «ciencia de la naturaleza» había socavado el dominio de las «humanidades» clásicas en una ascensión irresistible, en el siglo XIX se constituye un movimiento de «desquite» de aquella forma de saber que, no por tener como objeto un «hecho humano» («cultural») y no «natural» —es decir, sometido a un tratamiento riguroso enhilado por el determinismo— deja de reivindicar, al principio tímidamente, más tarde con determinación, una forma de científicidad *sui generis*.

Lo que está en marcha es la carrera de acceso a la identidad (epistémica) de las llamadas «ciencias humanas», que de algún modo encuentran su «código constitucional» en esta «disputa de los métodos».

Las «ciencias humanas», distintas por su «objeto» («humano») de las ciencias «físicas», ven en la identificación de un *método* específico y original la garantía de su reconocimiento científico, basado en la singularidad de un *objeto* propio. Por consiguiente, se vuelve esencial distinguir el método de las ciencias llamadas «humanas», «del espíritu» o incluso «ciencias morales», de sus «competidoras».

Este debate, que empezó en la filología y en la historia, alcanzó la ciencia económica y jurídica y a dirigió el nacimiento de la sociología, de manera que cristalizó una conciencia epistemológica de las «ciencias sociales».

El «hallazgo» capital es la contraposición entre el método llamado «explicativo», propio de las «ciencias naturales» y el método denominado «comprensivo», que distingue a las «ciencias del espíritu». Dicha distinción, que propone en 1854 el historiador alemán Droysen,⁶ estaba destinada a hacer fortuna. El gran debate en el seno de la economía a partir, sobre todo, de 1883 acabó prolongando hasta la primera guerra mundial los ecos interminables de esta discusión.

El alcance de esta distinción metodológica era al mismo tiempo científico (epistemológico) y filosófico (metafísico). Pues en el fondo se trataba de trasplantar los términos del debate metafísico clásico al terreno de la ciencia y su práctica.

Efectivamente, el «saber del hombre» se enfrentaba a la cuestión de fondo: ¿cómo aplicar al ser humano, que está dotado de libertad, las leyes del determinismo científico aplicables de pleno derecho a los «hechos naturales»? En tanto que «ciencias», las ciencias humanas ligan su credibilidad a poder formular «leyes» dotadas de una cierta universalidad y de una «generalidad» real. Pero sus objetos —esos hechos humanos, ya sea el hecho lingüístico o el económico, el histórico o el social— se distinguen justamente por su «singularidad». De este modo, volvía a encontrarse la fractura entre la «naturaleza» y el «espíritu» en la contraposición entre «leyes generales» y «leyes» de singularidad (un término en sí mismo problemático, por no decir contradictorio).

Ahí interviene la saludable contraposición entre *erklären* —«explicar»; es decir, relacionar los hechos singulares con leyes generales— y *verstehen* (comprender), que consiste en captar un hecho significativo en cierto modo desde el interior, por «simpatía» con su singularidad (ya sea histórica, social o lingüística).

Si es que aún puede hablarse de «leyes» a propósito de las «ciencias del espíritu», éstas no vendrían a «subsumir» hechos singulares bajo «leyes generales», sino a encontrar un «universal» a partir de un movimiento «reflexionante» de la singularidad del objeto humano. Se intuye, de paso, lo que podía cundirle a esta distinción la contraposición establecida por Kant en su *Crítica del juicio*, entre «juicios determinantes» y «juicios reflexionantes».

Esta contraposición epistemológica capital iba a venir a fijarla la corriente «hermenéutica», que se centra precisamente en el problema de la interpretación. En efecto, fue Windelband (1848-1915) quien, justo en el momento en que aparecía el término «psicoanálisis»,⁷ formula dicha contraposición, según la cual las «ciencias naturales» son por definición «nomotéticas» (literalmente, «establecedoras de leyes»), mientras que las «ciencias de la cultura» son «ideográficas»; lo cual sugiere una escritura o «grafía» de lo «singular» (idios). No es una formulación inocente. Tal y como vemos en Rickert (1863-1936), esta reivindicación de una irreductibilidad del «espíritu» en tanto que objeto «ideográfico»⁸ acaba llevando a la noción de una «axiología» o «teoría de los valores». Lo cual reanuda, por la vía de la hermenéutica, la vena «espiritualista».

Para comprender el contenido y los retos que plantea esta noción de «ciencia del espíritu», así como su vínculo con la noción de «concepción del mundo», vale la pena referirse al proyecto de aquél que se consagró a fundar una epistemología de las ciencias humanas y sociales, es decir, Wilhelm Dilthey (1833-1911). Entre 1883, fecha de la publicación de su *Introducción al estudio de las ciencias del espíritu*, y 1907-1910, en que aparecen sus *Estudios para una fundamentación de las ciencias del espíritu* —o sea, durante el periodo de «fundación» del psicoanálisis—, Dilthey se aplicó con perseverancia a poner de relieve la especificidad de esas ciencias del hombre y a dotarlas de legitimidad, sobre la base de una antropología que desemboca en una concepción de la *Weltanschauung* (ver *infra*).

Todo el esfuerzo de Dilthey tiende a marcar las diferencias entre esas «ciencias del espíritu» y las «ciencias naturales», tanto por su «objeto» como por su «método» o, mejor aún, por el tipo de «racionalidad» que ponen en juego. De esta manera, Dilthey hacía hincapié en que, mientras las *Naturwissenschaften* tratan de «explicar» los fenómenos, las *Geisteswissenschaften*, cuyo origen vendría a hallarse en la «enseñanza», están ligadas al arte de «interpretar» (la hermenéutica). De estos dos «bloques» que se liberan de la metafísica, las «ciencias del espíritu», que encuentran su fundamento en la «historicidad» (*Geschichtlichkeit*) pueden en consecuencia reivindicar una esfera de «experiencia» propia, pero que es «comprensiva» y

no explicativa. Dilthey liga esta noción de «historia» a la de «vida»: hay un «arraigo» del hombre en «conjuntos» orgánicos y significantes, donde el conjunto es más importante que la parte. Es ahí, tan bien situada, donde encontramos la noción de «Weltanschauung».

Este recordatorio del contexto nos permite situar con precisión la posición de Freud respecto a la problemática que se deriva del *Methodenstreit*.

En primer lugar, Freud da la impresión de permanecer completamente indiferente a esta agitación del problema.⁹ Pero no por desconocimiento, sino porque en definitiva mantiene una actitud que podemos calificar de «naturalista», en el sentido estricto de que la *Naturwissenschaft* sigue siendo para él la «ciencia propiamente dicha». En este sentido, el psicoanálisis no parece necesitar de otra «racionalidad» que la *explicativa*. Por eso nunca leeremos del fundador del psicoanálisis que «su» ciencia sea de naturaleza «comprensiva» y «hermenéutica». Aun cuando se apoya en la «interpretación» (*Deutung*), el acto de conocimiento por excelencia sigue siendo «el explicar» (*erklären*). Lo cual viene, por lo demás, a negar que exista una «discontinuidad» entre el «espíritu» y la «naturaleza» (y que haya, en consecuencia, una especie de «originalidad» esencial en el objeto de las «ciencias» llamadas «del espíritu»). Este «rechazo» del dualismo debemos tenerlo presente para comprender que el psicoanálisis no implica ningún tipo de creencia en una «autonomía» de la ciencia de la psique. Se trata de una ciencia que debe tender, al menos «idealmente», al rigor de la física o de la química.

En el fondo Freud es reacio, de manera espontánea, al cariz un poco «escolástico» de aquellas discusiones interminables sobre la especificidad del método, así como a los misterios de la «comprensión». Nunca abandonará este «monismo» epistemológico que proviene además de una voluntad de respetar el terreno de juego entre la «naturaleza» y el «espíritu». Y así, recuerda con ironía: «Yo le tengo mucho respeto al espíritu pero, ¿se lo tiene también la Naturaleza? A fin de cuentas, aquél no es más que un pedazo de ésta, y lo demás parece podérselas arreglar muy bien sin ese pedazo.» Fijémonos en cómo queda relativizada la propia noción de una ciencia del «espíritu», si éste no es más que un «pedazo de naturaleza»...

LOS «CONCEPTOS FUNDAMENTALES» DE LAS «CIENCIAS DEL ESPÍRITU»

Hay un aspecto esencial, subrayado a menudo por Freud, que pone de manifiesto la diferencia que hay entre las «ciencias naturales» y las «ciencias

del espíritu», al tiempo que confirma la opción freudiana de incluir la «psicología profunda» entre las primeras. Se trata del estatuto de los «conceptos fundamentales» (*Grundbegriffe*), sobre los que descansa la arquitectura entera de cualquier ciencia que consideremos. Es un problema que está inscrito en lo que podríamos llamar el frontispicio de la metapsicología. En efecto, Freud recuerda, en el umbral de su *Metapsicología*, la exigencia según la cual «una ciencia debe hallarse edificada sobre conceptos fundamentales, claros y precisamente (*sharf*) definidos», pero precisando que «en realidad, ninguna ciencia comienza por tales definiciones», ni siquiera «la más exacta». ¹⁰ De ahí el carácter de «convenciones» de estos pilares conceptuales, a los que hay que acordar «una perpetua modificación del contenido», teniendo como referencia la «materia empírica» (*Erfahrungsmaterial*). Éste es el caso del concepto fundamental del psicoanálisis, «la pulsión» ¹¹ (*Trieb*), que es necesario postular, por mucho que su carácter sea «todavía algo oscuro». Pues bien, el modelo de comparación de Freud es muy en concreto el de la «física». ¡El concepto de «pulsión» no es ni más ni menos determinado y necesario que el de «masa» o el de «cuerpo» en física!

Freud procede a más precisiones aún. Caracteriza las *Naturwissenschaften* justamente por su capacidad para tolerar el carácter de postulación convencional de sus «conceptos fundamentales», en contraposición a lo que sucede en las «ciencias del espíritu»: «Los conceptos fundamentales claros y las definiciones precisamente delimitadas no son posibles en las disciplinas científicas sino cuando las mismas intentan integrar un conjunto de hechos (*Tatsachengebiet*) dentro del cuadro de una construcción sistemática intelectual (*in der Rahmen einer intellektuellen Systembildung*).» ¹² Este pasaje es determinante para comprender la posición del psicoanálisis respecto a la exigencia de rigor conceptual de las «ciencias humanas».

La declaración de Freud es en sí misma paradójica, porque lo que esperaríamos justamente en este caso es una apelación al carácter rigurosamente definido de las ciencias exactas, a diferencia del carácter más impreciso de los conceptos de las ciencias humanas. Y se afirma exactamente lo contrario: son las «ciencias del espíritu», debido a su ambición *sistemática*, las que exigen, para «ceñir» el campo factual que les es propio, unas definiciones estrictas. Pues bien, semejante exigencia sistemática (*intellektuelle Systembildung*) confirma una vez más, a los ojos de Freud, el carácter que es propio de la «concepción del universo» (*Weltanschauung*). Ésta consiste en una «construcción intelectual que resuelve unitariamente, sobre la base de una hipótesis superior, todos los problemas de nuestro ser, y en la cual, por tanto, no queda abierta interrogación alguna y encuentra su lugar determi-

nado todo lo que requiere nuestro interés».¹³ De modo que esa exigencia absoluta de «conceptos fundamentales» hipoteticodeductivos refleja lo presuntuoso de unas *Geisteswissenschaften* que tienden a una «concepción del universo» totalizadora. Pues bien, nada puede ser más sospechoso a los ojos de Freud, que traza una línea de demarcación absoluta entre el carácter «totalizador» de una «concepción del universo» y el carácter «parcelador» de la «ciencia». Así pues, el psicoanálisis no puede suministrar una «concepción del universo específica» —enunciado capital para la epistemología freudiana—,¹⁴ por la misma razón que no puede afiliarse a las «ciencias del espíritu» ni suscribir sus draconianas exigencias de «claridad» sistemática.

Al psicoanálisis no le podemos pedir pues ni más ni menos que a las ciencias de su «familia»: «En las ciencias naturales, a las cuales pertenece la psicología, es inútil e imposible llegar a una tal claridad de conceptos superiores (*Oberbegriffe*).» Y con razón, pues es en el «campo de fenómenos de que se trate» (*Erscheinungsgebiet*) donde los «conceptos fundamentales científicos» (*Grundvorstellungen*) nacen y se legitiman progresivamente.¹⁵

Dado que el «material de observación» (*Beobachtungsmaterial*) de la ciencia psicoanalítica es el «material clínico», lo que determina su «irse completando» progresivamente es el toma y daca entre los «conceptos» y el «material» .

Ya se ve lo peligroso e inexacto que es hacer del psicoanálisis una especie de «super-ciencia del hombre», cuando Freud ni siquiera lo relaciona con esa familia, y además lo exime de tales exigencias epistemológicas, que considera exorbitantes. Más allá de la discusión sobre esta concepción de las «ciencias humanas», retengamos de pasada esa interesante sugerencia de que, en el fondo, son las ciencias llamadas «no exactas» las que aspiran con mayor ahínco a la precisión en el contenido y a la perfección del «modelo». No tanto por «imitación» de las «ciencias exactas», como por añoranza de algún tipo de «sistematicidad». Quieren componer —por la vía del lenguaje de la ciencia, eso sí— una determinada «concepción del universo».

En este punto Freud es taxativo: el psicoanálisis «no come de ese pan». Su preocupación no es poner de relieve lo que pudiera haber de «más gratificante» o «ventajoso».¹⁶ Se presenta nada menos que como una especie de física de lo real inconsciente.¹⁷

Freud nos deja además de paso esta otra sugerencia que merecerá una interpretación: ¿Y si toda «ciencia del hombre» estuviera animada, de una manera secreta pero obstinada y nostálgica, por una voluntad, que es propia de las «concepciones del universo», de apoyar el deseo de «totalización» del mundo; en suma, de tener «respuesta para todo»?

Estamos ante una especie de «diagnóstico», según el cual las ciencias humanas buscarían —mediante el estudio, eso sí, lo más «objetivo» posible, del fenómeno humano en cuestión— «volverse útiles» al deseo del hombre. Querrían encontrar algo «más gratificante o más cómodo o más ventajoso para la vida». Un proyecto loable en sí mismo pero que se aleja de la ciencia propiamente dicha. La cual se interesa exclusivamente por «lo que más se aproxima a esa misteriosa realidad que existe fuera de nosotros». En este sentido, el psicoanálisis permanece fiel a esa «más completa renuncia al principio del placer» que representa la ciencia¹⁸ en sentido propio («exacto»), aunque esa realidad «fuera de nosotros» también esté «dentro» (inconsciente). Vemos el alcance que viene a ser «genealógico» y ético de esta posición de Freud respecto a las «ciencias del espíritu», y también lo importante que resulta subrayar esta línea de demarcación.

Esta jerarquización epistemológica —que sitúa por principio las «ciencias naturales» por encima de las «ciencias del espíritu»— se conecta en Freud con la idea de una «verdad» efectiva hacia la cual hay motivos para tender; plenamente conscientes, eso sí, de que se trata de un proceso de aproximación. Así es como rechaza de manera muy taxativa —e incluso con reveladora vehemencia— la postura de la «filosofía del Como si» (*Philosophie des Als ob*) de Hans Vaihinger, que conoció un éxito rutilante a principios del xix.¹⁹ A la «hipótesis», que es una construcción provisional que tiende no obstante al establecimiento de una «verdad», Vaihinger oponía la «ficción», sin más contenido que su utilidad pragmática. Pero esto —y he aquí un punto importante para nuestros propósitos— venía a colocar en el mismo plano las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*, en tanto que ciencias que manejaban, las unas y las otras, «ficciones»; sólo que en grados diversos.

Cuando Freud se desmarca, en los años 1925-1927,²⁰ del «ficcionalismo», justo en el momento en que vuelve a subrayar la contribución del psicoanálisis a las «ciencias del espíritu», lo que está haciendo es reafirmarse en su adhesión a una determinada concepción «dura» de la ciencia. Para él, en efecto, no hay nada tan perjudicial como disolver el esfuerzo por comprender los fenómenos en la grisalla de una postura donde todas las «ficciones» vendrían a valer lo mismo. Si la ciencia *tiene* necesidad de «ficciones», es que la ciencia *no es* una «ficción»...

Este relativo recelo de Freud frente a las «ciencias del espíritu» —en tanto que *Weltanschauung* «rampante»— tiene como efecto paradójico pero esencial el propugnar una absoluta *positividad* en la metodología de las «ciencias sociales». En la medida en que el psicoanálisis rompe con toda «concepción del universo» —aunque sea la del Inconsciente—, introduce, al

«colaborar» con las ciencias que se ocupan de lo «social», un punto de vista rigurosamente «positivo». En el caso de que las ciencias sociales no tuvieran en cuenta esta dimensión de los procesos inconscientes que están operando en la realidad social, es cuando se verían tentadas de ceder a su nostalgia totalizadora.

Así pues, «aplicar» el psicoanálisis al saber de la realidad social es todo lo contrario de que la sociología «se contamine» por la psicología (del inconsciente). Es tomar en consideración ese *reverso de la realidad social* del que dicha «realidad» no puede prescindir. Éste es el punto de vista que nos permitirá comprender en todo su alcance la contribución freudiana a las ciencias sociales, para luego extraer las lecciones pertinentes.

LA CONTRIBUCIÓN PSICOANALÍTICA A LAS «CIENCIAS DEL ESPÍRITU»

Así bien, ¿qué es lo que les puede aportar el psicoanálisis a esas «ciencias del espíritu»? Antes de reconstruir la poderosa irrupción del psicoanálisis en este campo, con sus propias hipótesis y con una ambición «de esclarecer», vale la pena percatarse de la modestia de la formulación freudiana. Si bien se mira, la toma en consideración de las «ciencias del espíritu» se menciona como una especie de necesidad negativa, como un «antídoto» a lo limitada que resulta una formación científica «positiva», en especial la médica. Éste es el motivo de que la expresión apareciera en una puntualización sobre la formación de los analistas. Tras haber recordado la utilidad de una «formación médica previa», Freud les recomienda que descarten la idea de hallar en «la endocrinología» y en la neurología del «sistema nervioso autónomo» respuestas auxiliares para los «hechos psicológicos». ²¹ Es la ocasión de recordar que «esto no constituye la totalidad del psicoanálisis, y en sus demás aspectos nunca podremos prescindir de la colaboración (*Mitarbeit*) de aquellas personas que cuentan con una formación preliminar en las ciencias del espíritu.» Como vemos, el recurso al espíritu de las ciencias humanas es para Freud un correctivo necesario frente a las «limitaciones» del punto de vista científico «positivo». Por un lado, se trata de proteger al psicoanálisis de las tentaciones de esas «concepciones del universo» que aparecen al abrigo de una concepción determinada de las «ciencias del espíritu». Pero por el otro, la instancia de las ciencias no exactas resulta decisiva para evitar que el saber del inconsciente se enfangue en esa «apariencia de exactitud» (*Scheinexaktheit*) psiquiátrica o médica. Cae por su propio peso que una «colaboración», por muy estrecha que sea, implica que se trata de

dos cosas distintas. *Debido a que* el psicoanálisis *no* es una ciencia del espíritu, debe «aliarse» —para circunscribir el campo que le es propio, y para ampliarlo— con las ciencias del espíritu, esos interlocutores privilegiados.

Por tanto Freud apela a las «ciencias de la cultura» para exorcizar un determinado «destino» funesto del psicoanálisis: el de acabar, tras ser «devorado por la medicina», encontrando su «última morada» en un manual de psiquiatría, en el capítulo «terapia», junto a otros «métodos» terapéuticos.²² Si acaba merced a «mejor suerte», entonces, en su calidad de «psicología profunda» o de «ciencia de lo anímico inconsciente», «puede llegar a ser indispensable a todas aquellas ciencias que se ocupan de la historia de los orígenes (*Entstehungsgeschichte*) de la civilización humana y de sus grandes instituciones, tales como el arte, la religión y el ordenamiento social». En cuyo caso hay que reconocer que «ha prestado ya una considerable ayuda a estas ciencias para la resolución de sus problemas.» Dicho de otra manera, el psicoanálisis constituye un «medio de investigación» (*Forschungsmittel*) que se pone a disposición de «los hombres de ciencia dedicados al estudio de la historia de la civilización, psicología de las religiones, filosofía, etc.». Con una única condición: que perciban y acepten las riquezas de que dispone, así como las promesas de inteligibilidad que contiene. Ni más ni menos.

En este llamamiento apremiante a las «ciencias de la cultura», Freud llega incluso a presentar «la terapia de las neurosis» como sólo «una de las aplicaciones del análisis, y ni siquiera la más importante». Con lo cual da a entender que las ciencias de la cultura pueden reivindicar esta función, a condición de precisar que al «campo de aplicación» sólo puede ser reivindicado en la medida en que «toca el círculo de los intereses médicos», y sin poder desinteresarse de la clínica. El interés por la Cultura proviene, mucho más que de un «gusto» por la cultura, de una necesidad (la que va del «saber del síntoma» al «saber de la cultura»).

Ya lanzado, Freud «remacha el clavo» hasta el punto de pedir a los «representantes de las ciencias del espíritu», como un casi-imperativo en el caso de que quieran profundizar en esa «coherencia» con el psicoanálisis: que se formen en él, sin contentarse con compilar los resultados de los «métodos y puntos de vista» consignados, a modo de inventario, en la «literatura analítica». Por tanto es con su espíritu y con su manera de proceder con lo que tienen que familiarizarse, pasando por un «análisis didáctico» (*Lehranalyse*).²³ No hay mejor medio para comprender «la cosa misma» de la que el psicoanálisis habla y saca su «material» que someterse en persona a la experiencia analítica.

El psicoanalista, por su parte, integra las ciencias del espíritu en su formación con pleno derecho. «La enseñanza del psicoanalista comprendería también asignaturas ajenas al médico y con las que no suele tropezar en su actividad profesional: historia de la civilización (*Kulturgeschichte*), mitología, psicología de las religiones y literatura.»²⁴ Estos conocimientos no son un «lujo» (intelectual). «Sin una buena orientación en estos campos no puede llegar el analista a una perfecta comprensión de mucha parte de su material.» Debemos interpretar dicha obligación al pie de la letra. Para descifrar su propio «material» (el que le suministra la clínica de los procesos inconscientes), el analista debe ser en cierto modo «bilingüe». No puede orientarse en su material sin dominar las dos lenguas: la de las «ciencias naturales» y la de las «ciencias de la cultura». De esta manera es como se le vuelve inteligible *su* propio objeto.

Entre el psicoanálisis y la ciencia del hombre, pues, «amor con amor se paga». No es casual que lo que dé lugar al acercamiento con las «ciencias del espíritu» sea el desarrollo del «simbolismo del sueño»: «La labor psicoanalítica nos pone en relación con una gran cantidad de otras ciencias del espíritu, tales como la mitología, la lingüística (*Sprachwissenschaft*), el folklore, la psicología de los pueblos y la ciencia de las religiones (*Religionslehre*), ciencias todas cuyas investigaciones pueden proporcionarnos los más preciosos datos.»²⁵ Es la ocasión de precisar que «en todas estas relaciones con las demás ciencias, el psicoanálisis da más que recibe. Los resultados, a veces harto extraños, anunciados por el psicoanálisis, se hacen más aceptables al ser confirmados por las investigaciones efectuadas en otros sectores, pero nuestra disciplina es la que proporciona los métodos técnicos y establece los puntos de vista, cuya aplicación a las otras ciencias produce tan fructíferos resultados.» Como vemos, se trata de una idea doble. Las «ciencias humanas» se limitan a confirmar los logros del psicoanálisis. Experimentan lo «extraño» de sus descubrimientos, y en ese sentido los vuelven más «creíbles» al introducirlos en un universo científico ya constituido. A cambio, el psicoanálisis fructifica en el humus de las ciencias humanas. Estamos ante una ambición concreta que tiene el psicoanálisis con respecto al saber de lo social: «La investigación psicoanalítica descubre en la vida psíquica del individuo humano (*Einzelwesen*) hechos que nos permiten resolver más de un enigma de la vida colectiva de los hombres (*Menschenmassen*) o, por lo menos, fijar su verdadera naturaleza.»²⁶

La puesta en claro que aparece en *Psicoanálisis y teoría de la libido* (1923) resulta valiosísima para poder ubicar ese «puente» que se tiende entre el psicoanálisis y las «ciencias del espíritu».²⁷

Freud recuerda en este libro que la «exposición del psicoanálisis sería incompleta si omitiéramos manifestar que es la única disciplina médica que entraña amplísimas relaciones con las ciencias del espíritu, y está en vías de lograr, en cuanto a la historia de la religión y de la cultura, la mitología y la literatura, la misma significación que en cuanto a la psiquiatría». Las cosas están pues claras: el psicoanálisis forma parte de las «disciplinas médicas». De hecho, esto puede «maravillar», ya que el psicoanálisis «originariamente no tenía otro fin que la comprensión y la influenciación de los síntomas neuróticos», pero resulta que es la disciplina que con más intensidad se ha dedicado a «tener tratos» con las «ciencias del espíritu».

Es cuestión pues de «indicar en qué punto de su evolución hubo de tenderse el puente que la unió a las ciencias del espíritu». Cuando el «análisis de los sueños» muestra que «los mecanismos que crean los síntomas patológicos actúan también en la vida psíquica normal», el psicoanálisis se eleva a la categoría de «psicología profunda» demostrándose así «capaz de aplicación a las ciencias del espíritu». Se ve bien la secuencia: Una vez promovido al rango de *Tiefenpsychologie*, el psicoanálisis «se aplica» de pleno derecho y de plena necesidad a las ciencias del espíritu, abriéndoles un filón infinito, con su interrogación de la «época primordial de la humanidad» y de la «formación de los mitos.»²⁸

Las *Nuevas lecciones* le dan la ocasión a Freud, en 1932-1933, de proceder a nuevas aclaraciones. El fundador del psicoanálisis se refiere a los «sectores de las ciencias del espíritu» como una esfera de expansión en cierto modo natural del movimiento de descubrimiento propiamente psicológico: «Dado que nada de lo que los hombres crean o hacen es comprensible sin auxilio de la psicología, nacieron espontáneamente las aplicaciones del psicoanálisis a los numerosos sectores científicos, sobre todo a las ciencias del espíritu (*geisteswissenschaftliche Gebiete*), y plantearon nuevas tareas.»²⁹ Se habrá observado la discreta profesión de fe en pro de «la psicología», la cual acompaña a toda «actividad» humana como una sombra, y también la idea de que la «aplicación» a las ciencias del espíritu no es un lujo suplementario ni procede siquiera de una voluntad deliberada, sino de una necesidad. Cuando se hace psicología (con la «hipótesis del inconsciente»), uno queda inevitablemente en disposición de meter baza en esa dimensión de las ciencias humanas; en cierto modo hay una Ananké³⁰ del psicoanálisis, pero ésta plantea «nuevas tareas» (*Bearbeitung*). Tan espontánea es su «necesidad» como minuciosa la construcción que exige satisfacerla.

Tampoco subestima Freud los «obstáculos» que nacen tras dichas «tareas». El más evidente es que «tal aplicación requiere» unos conocimientos

especializados (*fachliche Kenntnisse*) que el analista no posee, mientras que «los especialistas (*Fachleute*) correspondientes desconocen el análisis y a veces no quieren tampoco saber nada de él.» Un cuadro severo, por tanto, el que traza Freud del «trato» entre estos interlocutores, veinte años después de *Tótem y tabú*: «Resulta así que los analistas, como meros aficionados con más o menos preparación, improvisada a veces en breve tiempo, han emprendido incursiones en dominios tales como la mitología, la historia de la civilización, la etnografía, la ciencia de las religiones, etc.» El fundador del psicoanálisis está describiendo aquí una auténtica «chapuza», una especie de «razzias» o incursiones en territorio ajeno (ya sea el del etnólogo, o el del historiador de la cultura y de la religión) con instrumentos mal dominados. Pero los «indígenas» —los investigadores del ámbito en cuestión— no los han tratado mejor, sino que les han considerado unos «intrusos» (*Eindringlinge*) y han negado la más mínima atención ni a «sus métodos» ni a sus «resultados».

Sin embargo, Freud considera que la situación está en vías de mejora. Cree descubrir un número creciente de «personas que estudian psicoanálisis para aplicarlo en su especialidad (*Spezialfach*)»; hemos pasado ya de los «pioneros» a los «colonos». Lo que Freud nos describe ahora es una «rica cosecha». Sembrada por los «conocimientos» (*Einsichten*) psicoanalíticos, la tierra etnosociológica dará frutos de calidad.³¹ Freud nos está hablando de una ciencia que está arraigada en una práctica. Se trata precisamente de sacar a las ciencias humanas de esos «combates de opinión» que demuestran lo desconectadas que están de una auténtica «práctica», de cara a una fecundación recíproca. Porque el psicoanálisis, en sus ratos perdidos entre las ciencias sociales, no hace más que «despistarse». Se pone a esperar las «confirmaciones» de sus «aplicaciones» al tiempo que está poniendo a las ciencias sociales a trabajar. La idea principal es que la confrontación con el psicoanálisis es un *momento de verdad interna de las propias ciencias sociales*. Esta «necesidad» es la que se trata de poner al descubierto, suscitándola, en un intercambio de «prácticas» en el seno del «trabajo científico». La noción de «aplicación» entendida de esta manera apunta la idea de una puesta en «práctica» del saber psicoanalítico, No se trata tanto de aplicar el psicoanálisis a las ciencias sociales como de invitar a las propias ciencias sociales a que lo usen y lo apliquen... ¡a sus propios objetos!

DE UN «PSICOANÁLISIS APLICADO» A LAS CIENCIAS DE LA CULTURA

Ahora ya estamos en condiciones de captar el sentido estricto del término «aplicado», que aparece en la expresión «psicoanálisis aplicado» y que parece designar la imposición de algo —en este caso, la «rejilla» de la interpretación psicoanalítica— a otra cosa distinta (aquí, las ciencias del hombre y de la cultura).

De entrada, «aplicar» (*anwenden*) significa literalmente «emplear un procedimiento» —un «medio», una «astucia» o un «método» (sabiendo o no lo que se hace)— para alcanzar un fin digamos empírico. Por extensión, es aplicar *en* algo otra cosa que «damos por sabida» porque está «probada» y «comprobada» en sí misma. Esto implica la idea de «extrapolación» de un «terreno» a otro, sobre la base de una *transferencia* fructífera de un «uso» a otro (de ahí la connotación más mecánica que tiene, en tanto que «modo de empleo»).

Este recordatorio semántico elemental nos permite comprender tanto la connotación sospechosa que ha cobrado la noción de «psicoanálisis aplicado» como el uso sereno y legítimo que hace Freud de este concepto. El *angewendte Psychoanalyse* se basa en esa convicción de que el psicoanálisis es en sí mismo un medio (de investigación, *Forschungsmittel*), que exige probar su «empleo» fructífero en *otros objetos* que en un principio resultaban externos a su experiencia; se trata de una cuestión de «oportunidad». Resulta esencial dar muestras de discernimiento y de método, incluso de «astucia» (veremos estas modalidades en el Freud lector de ciencias sociales), pero desde luego la «necesidad» está ahí. Aquello que está comprobado (*erprobt*) en el terreno del psicoanálisis es también «elocuente» por sí mismo para las ciencias no médicas; el objeto del psicoanálisis les «habla» a las ciencias sociales. Estamos ante algo completamente distinto a un «modo de empleo» del saber del inconsciente. ¡Es cualquier cosa menos un «prêt-à-porter» para uso del primer saber que aparezca! De ahí que Freud haga hincapié en la necesaria «disciplina» que se ha adquirido en el terreno del inconsciente, y que debe intensificarse aún más cuando «se la aplica» a los terrenos fronterizos.

La «aplicación» del psicoanálisis a las ciencias del espíritu es para Freud la prueba de que éste no puede reducirse a una «psicopatología». O sea, de que tiene algo que decir, no sólo sobre los «síntomas», sino también sobre el «funcionamiento normal» de la psique y, más allá todavía, sobre la *Kultur*. Así es como hay que entender esta descripción que hace Freud, al final de su trayectoria, de las «aplicaciones del psicoanálisis a las ciencias del espíritu»:

«Son interesantes para todo intelectual, y además sería para todos nosotros un merecido reposo apartarnos por algún tiempo de lo anormal y lo patológico.»³² Ésa es la «repercusión» que tiene el discurso sobre las ciencias del espíritu en la palabra freudiana: una «recreación» (*Erholung*) en el corazón del trabajo sobre el síntoma. Se trata de una recreación legítima justamente porque el psicoanálisis interviene de pleno derecho en dichas ciencias: es en el terreno clínico donde recoge los frutos de la experiencia que le es propia, pero ésta, a su vez, esclarece ¡y recrea, en cierto modo! la «normalidad» colectiva, en su reverso.

La vocación que presenta el psicoanálisis es, en definitiva, funcionar como «mediador» entre las «ciencias médicas» y las «ciencias de la cultura». En la medida en que se ve sometido a este «desplazamiento», está en condiciones de *hacer de vínculo* entre los dos «continentes» del saber. Tal y como se desprende del texto freudiano, el psicoanálisis es un candidato a la función de «nexo de unión» (*Bindeglied*) entre ambos.

Tampoco se encuentra el psicoanálisis en la incómoda posición de «servir simultáneamente a dos señores»,³³ ya que configura su «competencia» a partir de un objeto propio. Pero éste —el inconsciente— requiere de esa doble lengua, de modo que el psicoanálisis demuestra, a su manera, la necesidad de ¡una *universitas scientiarum et litterarum!*³⁴

La posición de Freud queda bien resumida en su texto *Psicoanálisis: Escuela freudiana* (1926), que alude a «las aplicaciones que el psicoanálisis, surgido en terreno médico, ha tenido en las ciencias del espíritu, como la historia de la cultura y de la literatura, la ciencia de las religiones y la pedagogía, aplicaciones que cobran cada día mayor importancia». En tanto que psicología de los actos psíquicos profundos e inconscientes, el psicoanálisis promete convertirse en «el nexo de unión (*Bindeglied*) entre la psiquiatría y todas esas ciencias del espíritu.»³⁵ En este sentido, demuestra la necesidad de que estén unidas y viene a conjurar, dentro del respeto a las diferencias entre los campos, los efectos de una profunda dualidad epistemológica. He ahí la «promesa» de la «psicología profunda».

Cuando viene al caso, Freud expresa todo esto valiéndose de una «lítote». Dice del psicoanálisis que «sin violentar su naturaleza, puede ser aplicado tanto a la historia de la civilización, a la ciencia de las religiones y a la mitología como a la teoría de las neurosis.»³⁶ Es una jugosa manera de decir que no estamos forzando los recursos del psicoanálisis cuando le hacemos lidiar con las neurosis, ¡lo cual invierte la lógica de sospechar que la interpretación analítica violentaría el objeto «cultura» al aplicarle la experiencia adquirida de la neurosis! Desplegar la «esencia» del psicoanálisis implica

ese tipo de incursión. Lejos de ser el anexo de la teoría de las neurosis, la teoría de la Cultura es en cierto modo su desenlace.

Ahora podemos situar de modo preciso la posición de Freud con respecto a la «doble pertenencia» epistemológica del psicoanálisis.

El recordatorio de la pertenencia a las «ciencias naturales» tiene por objeto echar por tierra cualquier tentativa de transformar el psicoanálisis en una «concepción del universo» o de utilizarlo para avalar una «concepción del universo». De ahí que sea necesario devolverlo a su definición de «procedimiento médico» y recordar que su prioridad se encuentra en tanto que saber clínico (y terapéutico). Pero en modo alguno viene esto a ser un reduccionismo «cientifista». El psicoanálisis es un acontecimiento del «saber del hombre» y de la cultura que se sitúa en el campo de las ciencias de la cultura como en su propio elemento.

Cuando se presenta la ocasión, Freud resume las múltiples dimensiones de esa *necesidad de transgresión* con una fórmula sorprendente: «La aplicación de los métodos de investigación psicoanalíticos a sectores alejados de su tierra madre (*Mutterboden*), a las más diversas ciencias del espíritu, fue desde ese momento una tentación irresistible, un imperativo científico (*wissenschaftliches Gebot*).»³⁷

A este imperativo de éxodo y de exploración es a lo que hay que dar forma. Y para ello partiremos de su génesis, que se halla en el corazón del proyecto fundacional del psicoanálisis.

2. LA METAPSICOLOGÍA Y LAS CIENCIAS DE LA CULTURA

FREUD Y LA CULTURA. UN «INTERÉS» ORIGINARIO

Resulta esencial determinar cómo, ya en la propia trayectoria del fundador del psicoanálisis, vinieron a quedar clasificadas esas dos «postulaciones»: una, que se orienta hacia las ciencias exactas, que se confirma con insistencia como la «obediencia» principal; y otra que se orienta hacia las ciencias de la cultura en tanto que «desembocadura» necesaria.

Si repasamos la obra, las cosas parecen estar claras. Lo primero que aparece es la fundación del psicoanálisis, como saber psicológico y como terapia. Después, por el camino, se produce el encuentro con la cuestión de la Cultura. Ésta irrumpe a la luz del día hacia 1912-1913, con *Tótem y tabú*; cuando ya han ocupado su sitio las grandes síntesis psicoanalíticas (*La interpretación de los sueños*, de 1900 y los *Tres ensayos para una teoría sexual*, de 1905), y las líneas maestras de la «técnica psicoanalítica» ya están fijadas. El reconocimiento de la importancia de la dimensión cultural viene a materializarse simbólicamente en la creación de la revista *Imago*, «consagrada exclusivamente a las aplicaciones del psicoanálisis a las ciencias del espíritu».¹ En lo sucesivo no dejará ya de corroborarse este interés por el problema de la Cultura, de *El malestar en la cultura* (1929) a *Moisés y la religión monoteísta* (1937-1939).

Pero esta representación oculta una especie de evolución secreta que Freud nos «confiesa» en una fórmula capital que coloca, ya en 1935, en el *Post-scriptum* a su *Autobiografía (Selbstdarstellung)*: «Mi interés, luego de un largo rodeo por las ciencias naturales, la medicina y la psicoterapia, volvió a los problemas culturales que tanto me habían fascinado largo tiempo atrás, cuando era un joven apenas con la edad necesaria para pensar.»² Esta argumentación, que en principio expone para explicar la ralentización de las contribuciones metapsicológicas desde principios de los años veinte (de ahí la proporción cada vez mayor de los escritos consagrados a a Cultura)

se acompaña de un autodiagnóstico de «alteración». Pero ésta no es presentada como una transformación, sino como «una fase de desarrollo regresivo» (*ein Stück regressiven Entwicklung*). Dicho de otra manera, se trata de una forma de «evolucionar» volviendo a un interés de partida. Con su fórmula, Freud subraya el aspecto «regresivo» de dicho interés, como si se tratara de un tentación de «vuelta atrás». Pero para la racionalidad de las «ciencias exactas», esas incondicionales de la objetividad, ¿acaso no constituían también, potencialmente, las ciencias de la cultura una «regresión» hacia una forma más «débil» o frágil de «objetividad», incluso hacia una «no objetividad»? Con su fórmula, Freud encuentra la manera de «censurar» aquella tentación —¡de juventud!— de ocuparse de la Cultura, corroborando su convicción «cientifista», al tiempo que nos pone al corriente de un «*inco-rregible* deseo de juventud» por esos «problemas culturales». Se trata en este sentido de un deseo originario y auténtico, que polariza su auténtico *interés* (en el sentido fuerte de «implicación en» algo esencial).

En esta formulación límite, la vida entera del fundador del psicoanálisis vendría a cobrar sentido como un gigantesco «rodeo» para dar respuesta a los «problemas culturales» de partida. Lo cual permite pensar de un modo interesante en la imbricación de ambas dimensiones; porque aquí, de nuevo, «encontrar el objeto» es, en el fondo, «reencontrarlo». Que el interés del Freud maduro por la cultura sea supuestamente tardío y que su origen esté envuelto en un enigma acaba ocultándonos que es en este terreno donde cobra significación el conjunto del saber de los procesos inconscientes. Sólo al *dar respuesta al origen de la Kultur* cobra significación el saber psicoanalítico. Pero precisamente, no se trataba de plantear en términos «culturalistas» el Problema de la *Kultur*. Era preciso imponerse dicho rodeo a través del saber del síntoma y poner de relieve sus «leyes» —«frustrar» por tanto en un primer momento la propia pasión por la *Kultur*—, a fin de volver en serio más tarde. Realmente Freud nos está haciendo aquí una confesión, que hay que tomarse al pie de la letra, de una «pasión» incurable por los «secretos de la Cultura».

¿Por qué medios se manifiesta este «interés precoz» de Freud por la Cultura? El hilo conductor lo tenemos en una «predilección por la prehistoria en todas sus formas», tal y como le dice a Fliess en una carta³ a propósito de la lectura de *La historia de la civilización griega* de Burkhardt. No es en modo alguno casual que el autor de *La Interpretación de los sueños* esté «sumergido en la lectura» de esta *Kulturgeschichte*. La «historia de la Civilización» brinda unos «paralelismos imprevistos»⁴ y también preciosos con el viaje de un soñador en sus orígenes.

El símbolo de este nexo es la pasión bien conocida de Freud por la arqueología. Una disciplina que certifica, con su investigación de los vestigios materiales, la presencia activa del origen «bajo» el presente. De modo que podemos representar la cultura, lo mismo que el inconsciente, como un «apilamiento» de estratos que hacen coexistir el presente y el pasado. No es ninguna casualidad que Freud, al término de su meditación sobre la memoria individual, no encuentre, para expresar el «problema de la conservación en lo psíquico»⁵ de lo que una vez se concibiera en él, mejor comparación que la ciudad de Roma, que está formada por «varias ciudades apiladas, por así decir, unas sobre otras a lo largo de los siglos.» La propia cultura es en el fondo una fábrica de «huellas mnésicas», es decir, de «recuerdos» que no paran de actuar sobre el presente. Si la Cultura, en su estructura, viene a ser como «un inconsciente» o una memoria, no debe sorprendernos que Freud haya partido de dicho espectáculo de la Cultura, de ese conjunto de «restos» (*Überreste*) que son otras tantas «incrustaciones» (*Einsprengungen*) en el presente.⁶ Esto es la Cultura; no una abstracción sino un «ser psíquico» (colectivo) que está dotado de sustancia; una mezcla «caótica», y al mismo tiempo ordenada, de pasado y presente...

De entrada, por tanto, ese interés precoz es una inclinación personal del creador del psicoanálisis, que ya desde un principio es un modélico *Gebildeter Mensch*, término que designa al «hombre cultivado»; aquel que, a partir de unos «conocimientos» en distintos campos, funda un determinado «arte de vivir» (*Lebensart*). Dicho de otra manera, antes incluso del «hombre de estudio» (*Gelehrte*) especializado que llegará a ser, como resultado de una formación médica precisa que le iniciará precisamente en el «espíritu de rigor» de las «ciencias naturales», Freud es alguien que tiene una relación viva con la realidad cultural. Esto le dará ese *Belesenheit* —el saber obtenido en «fuentes literarias» diversas— que distinguirá a su «producto», el psicoanálisis. Una disciplina que, significativamente, le permite «atravesar» capas muy diversificadas de la cultura, como si el conocimiento del inconsciente viniera a requerir una cierta erudición. Efectivamente, el inconsciente vuelve de nuevo «interesantes» —en el sentido más fuerte— unos «objetos culturales» supuestamente conocidos.

De ahí también que Freud, más allá de una predisposición y un «baga-je» personales, reencuentre muy pronto esa dimensión en su objeto de estudio «psicológico». Desde la correspondencia con Fliess que señala el nacimiento del psicoanálisis, la propia «formación» (*Bildung*) de Freud —ese «juicio» forjado en la confrontación, frecuentación y cotejo de los grandes textos— le permite renovar la mirada sobre hechos que pueden adscribirse

al «folklore» o a la mitología, y que dan pie a las primeras hipótesis; por ejemplo a esa «novela familiar» cuya importancia veremos.

La razón decisiva que confronta al inventor del psicoanálisis con la cuestión de la cultura en este sentido civilizatorio es la «limitación pulsional» y la prohibición del incesto, donde advierte consecuencias de cara al neurótico. Así, en un manuscrito de 1897, contemporáneo a la aparición del término «psicoanálisis», descubrimos una fórmula que nos brinda el principio y fin de un psicoanálisis de la cultura: «El incesto es un hecho antisocial al que la sociedad, para existir, ha debido poco a poco renunciar.»⁷

Cuando quince años más tarde Freud escriba su obra capital de teoría de la Cultura, lo que hará, desde luego, será retomar el interés por esta función de la «cultura» (que no deja de ser un «interés objetivo», inherente a su movimiento de «descubrimiento»). De alguna manera él parte de ese «shock» de la angustia del incesto en tanto que «motor» y reverso de la «cultura».

Se comprenden también los violentos sentimientos que le asaltaron cuando por fin tuvo que vérselas con ese enigma. Los sentimientos que Freud pone de manifiesto, durante el «alumbramiento» de *Tótem y tabú*,⁸ expresan, nos parece, una doble euforia. La de ceder a una tentación, que está arraigada en un deseo precoz y profundo; y la de una «transgresión» (con todos los riesgos, intelectuales y «afectivos» que eso implica). En el momento de formular la hipótesis decisiva del «asesinato del padre», afirma que «es la empresa más osada a la que me haya lanzado nunca».⁹ La está escribiendo «con la impresión de que éste será mi mejor, más importante, y tal vez último buen trabajo.»¹⁰ Desde luego estamos rozando la «exaltación». «No he escrito nada con más convicción, a no ser *La interpretación de los sueños*.»,¹¹ le dice a Ferenczi. Pero aún especifica más. Manos a la obra desde 1911, Freud afirma: «A veces tengo la sensación de que sólo quería tener una pequeña aventura y que he descubierto, a mi edad, que he de casarme con una nueva esposa.»¹² Esta atrevida imagen de una «tentación de hombre maduro» de carácter intelectual es un anticipo del «diagnóstico» de 1935. Se trata del sentimiento de una «aventura ilegítima» y clandestina, que es vivida con pasión. Pero, ¿a qué «esposa» va a engañar Freud con la «teoría de la cultura» si no es... al propio psicoanálisis? Debemos interpretar que se distrae de su deber de engendrar el psicoanálisis, clínico y teórico, al «flirtear» con una teoría de la *Kultur* que, al volverse una amante exigente, amenaza con alejarle de su tarea. Algo que sólo puede lograr despertando, a una edad relativamente avanzada, una reprimida pasión de juventud. Hay mucho en Freud por tanto de una relación de autosedución

de la Kulturtheorie, y es así como hay que abordar el primitivo contexto existencial del «matrimonio» entre el psicoanálisis y las ciencias sociales. Ésta es la razón por la que dice no haber «trabajado nunca en nada con tanta exaltación y confianza en mí mismo»¹³ como en este «manifiesto» psicoanalítico que escribe con destino a las ciencias de la cultura.

LA GÉNESIS DE LA TEORÍA FREUDIANA DE LA CULTURA

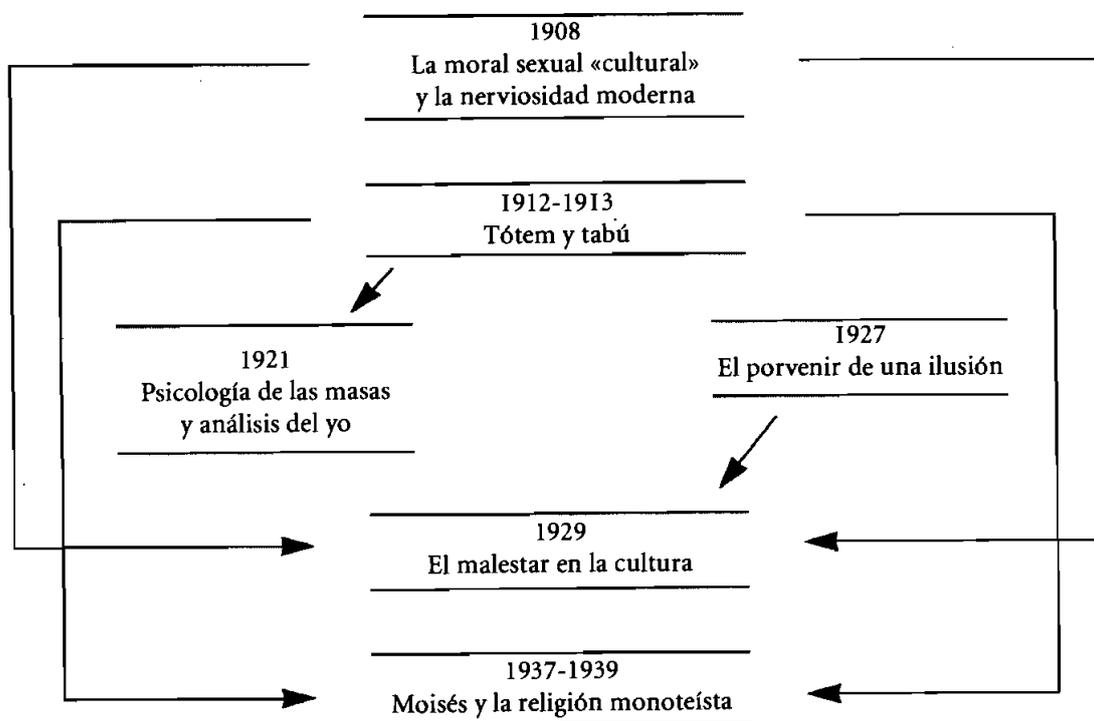
Ahora podemos pasar a analizar cómo se desplegó en la obra publicada de Freud su interés por el campo general de las «ciencias de la cultura» y sus «elementos».

En un primer momento, Freud se enfrenta con la cuestión de la *Kultur* como una derivación de otra cuestión que tiene importancia para el niño: la «represión de las pulsiones», que de esta manera queda así establecida como el secreto principio fundador de la Cultura. Éste es el sentido de un escrito aparentemente coyuntural pero que debe reconocerse en toda su importancia: *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna* (1908). Vendría a ser el equivalente, en el aspecto sociocultural, de los *Tres ensayos para una teoría sexual*, que enunciaban, tres años antes, la tesis capital de la «sexualidad infantil». Estamos ante la llegada del psicoanálisis a la cuestión de la *Kultur*, con la que será su contribución en cierto modo «más literal».

En una segunda época —que marca el apogeo de la problemática y una ruptura en el seno de esta evolución—, en 1912-1913, es la genealogía de la *Kultur* lo que se interroga; lo mismo que la etnología, la mitología y la ciencia de las religiones. No es casual que Freud publique, al mismo tiempo que la obra capital *Tótem y tabú*, ese artículo-programa, tan valioso a modo de lo que podríamos llamar un balance «autógrafo» de dicha contribución a las «ciencias no psicológicas», que es *Múltiple interés del psicoanálisis* (1913).¹⁴

En una tercera época, en los años 1927-1930, Freud vuelve, por una parte, a la cuestión religiosa —cuyas fuentes ya había rastreado, con un enfoque clínico, en algunos ensayos precedentes, y a la que había asignado una función en la génesis de la *Kultur* en *Tótem y tabú*— para examinarla en sí misma, en su significación psicológica; algo que hace en *El porvenir de una ilusión*. Y por otra parte regresa a la cuestión de la *Kultur*: El diagnóstico de 1908 se ha visto extraordinariamente radicalizado en 1929-1930 con una categoría como la de *El malestar en la cultura*, que eleva de hecho las ambiciones diagnósticas del psicoanálisis al plano de lo colectivo.

Cuadro 1. Génesis de la teoría freudiana de la cultura y de la sociedad



Pero el paso de la *segunda* a la *tercera* época se habrá visto mediado por una etapa decisiva y relativamente subestimada; es la que encuentra su arranque en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921). Se trata de una incursión audaz en la «psicología colectiva» que saca las consecuencias de la fase precedente al «poner al día» las tesis de *Tótem y tabú*, mientras se prepara para radicalizar la cuestión de la «creencia social» y sus «síntomas»; es decir, el conflicto entre la «idealización» —motor de lo «social» institucional— y el «malestar» (*Unbehagen*) que «fermenta» la Cultura.

En un momento final, Freud vuelve a la cuestión de la creencia, el Padre y la historia religiosa en *Moisés y la religión monoteísta* (1937-1939), que no sólo aborda este conjunto de problemas sino que constituye un auténtico «testamento» de su teoría de la *Kultur*.

LA TOPOGRAFÍA PSICOANALÍTICA DE LAS CIENCIAS DE LA CULTURA

En ese momento bisagra en que presenta el psicoanálisis a un «círculo de hombres de estudio»,¹⁵ en *Múltiple interés del psicoanálisis*, Freud anuncia

ya que esa disciplina «aspira a interesar a hombres de ciencia distintos de los psiquiatras, pues se extiende a otros varios sectores científicos (*Wissensgebiete*) diferentes y establece entre ellos y la patología de la vía psíquica relaciones insospechadas». ¹⁶ Esto es algo que queda de manifiesto en su subdivisión del artículo-programa en dos. Al «interés» que puedan naturalmente experimentar las «ciencias psicológicas» por los logros del psicoanálisis, se añade legítimamente su «interés para las ciencias no psicológicas» (*nicht psychologische Wissenschaften*). ¹⁷ Se trata de una designación negativa —por «contraposición»— de las «ciencias del espíritu», de las que ofrece un recuento completo para la ocasión.

Freud adscribe a las *Geisteswissenschaften* las «ciencias del lenguaje» (*Sprachwissenschaften*), las «ciencias de la cultura» (*Kulturwissenschaften*) y las «sociales» (*Sozialwissenschaften*). A este núcleo hay que añadir, por una parte, los campos afines: la filosofía y la estética se cuentan en Freud, por asociación, entre las ciencias del espíritu, en la medida en que remiten a los «bienes» y los «ideales» que definen la *Kultur*. ¹⁸ Y por otra parte tenemos los saberes que vienen a servirles de «contexto» o de apoyo antropológico. En este sentido, Freud hace constar entre los intereses «no psicológicos», además de la biología, los «puntos de vista metodológicos» que resultan inseparables de las ciencias del espíritu. Así, «la historia de la evolución» (*entwicklungsgeschichtlich*) se halla en significativa simetría con «la historia de la civilización» (*kulturhistorisch*); en lo que supone una indicación del contexto «naturalista» de la teoría freudiana de la *Kultur*. Por último, Freud adscribe a las «ciencias del espíritu» esa disciplina donde teoría y práctica se vuelven inseparables: el punto de vista pedagógico y su correlato, la «teoría de la educación» (*Erziehungslehre*).

La topografía freudiana de las «ciencias del espíritu» fija en cierto modo el perfil de nuestra propia investigación. Lo que ahora es materia de discusión es el «núcleo», es decir, la «ciencia de la cultura» (*Kulturwissenschaft*) y sus «anexos», a saber: la etnología, la mitología y la «ciencia de las religiones» por un lado, y la «psicología colectiva», por el otro. Se tratará pues de determinar esa abertura freudiana al campo de lo «colectivo» —ya que, de hecho, las ciencias del hombre son en este caso las ciencias de lo «social»— y, de resultas —matiz a considerar—, «las ciencias sociales», la «sociología» y sus «terrenos fronterizos»: la «psicosociología» y la «juridicocriminología». Tendremos que reconstruir esta topografía en su temática y en su coherencia, pero también y al mismo tiempo en su génesis, en la medida en que la contribución freudiana a las ciencias de la cultura se amolda estrictamente a la evolución del psicoanálisis y a sus avances clínicos y metapsicológicos.

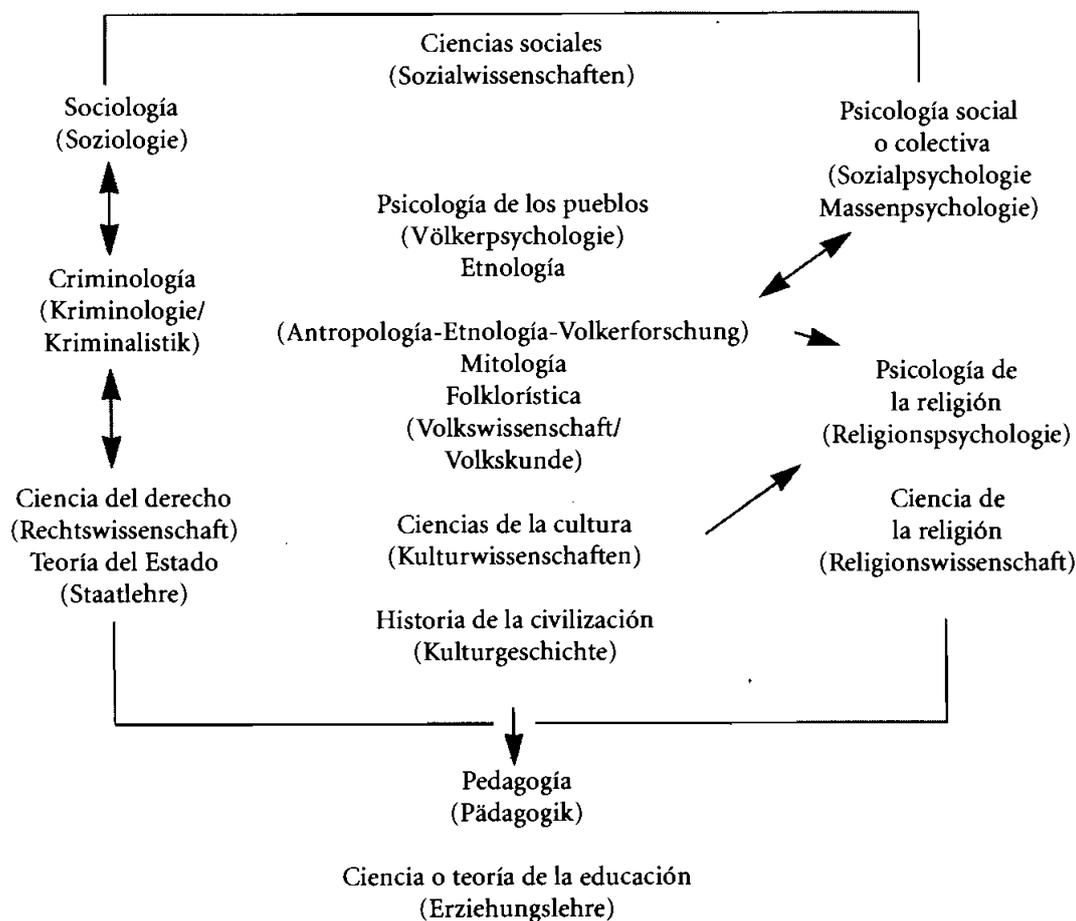
En el cuadro 2 (p. 43), vemos el «plano» o «mapamundi» de las ciencias de lo colectivo que «interesan» —en sentido preciso— al psicoanálisis. Los dos «continentes» —las «ciencias de la cultura» y las «ciencias sociales» (sociología y psicología social)— están enlazados por la «etnología» freudiana; con su «mito» científico del asesinato del padre, que extiende sus efectos de un lado al otro. Cada uno de estos tres elementos se desarrolla a través de sus «anexos» y «prolongaciones». Así vemos cómo la etnología hace posible una ciencia de los mitos, de las costumbres y del folklore, por un lado; y de las religiones, por el otro. Entre la «sociología» y la etnología, se sitúan los conocimientos sobre criminología, el derecho y el Estado. Por último, el tema de la educación vuelve a plantear la cuestión del «ideal» de la Cultura y de la norma social.

EL PSICOANÁLISIS Y LA *KULTURWISSENSCHAFT*. EL PUNTO DE VISTA «GENÉTICO»

Nos equivocariamos si buscáramos en la concepción moderna de las «ciencias sociales» —sobre todo con la noción obtenida por la Escuela Sociológica Francesa de una «sociología» fundamental con sus ciencias afines (la etnología, etc.)— el lugar al que se adscribe Freud. Él extrae su clasificación, en concreto, de la concepción de la *Völkerpsychologie* de Wilhelm Wundt. El subtítulo de la gran síntesis de Wundt, publicada en 1907, indica bien a las claras que se trata de «una investigación sobre las leyes evolutivas de la lengua, el mito y la costumbre.»¹⁹

En primer lugar se trata pues de un punto de vista «genético». Freud admite de una vez por todas que sólo se puede hacer teoría del hecho sociocultural desde el punto de vista de la evolución (*Entwicklung*). Así es como hay que entender que él mismo incluya, entre los «intereses» del psicoanálisis, un «punto de vista» de la historia de la evolución (*das entwicklungsgeschichtliche Interesse*) directamente articulado con un punto de vista de la «historia de la civilización» (*das kulturhistorische Interesse*). No hay forma de ponerse a hablar de las «instituciones» sin captarlas «en movimiento», en su génesis. De ahí que, para Freud, la respuesta a la pregunta por la significación de un «hecho cultural» se confunda con la respuesta a la pregunta por su origen. «¿Qué es?» viene a ser «¿cómo se ha formado?». Estamos simplemente simplemente ante un banal recordatorio del contexto: la significación es en sí misma «histórica» (en el sentido de la génesis) y, por tanto, «psicológica» (en el sentido de un origen significativo que el saber del inconsciente tiene que esclarecer).

Cuadro 2. Topografía de las ciencias sociales y de la cultura de interés para el psicoanálisis



En segundo lugar, el hecho cultural —la *Kultur*— remite a tres «anclajes»: la «lengua» (*Sprache*), el «mito» (*Mythus*) y la «costumbre» (*Sitte*). Esta última debe entenderse en sentido fuerte, como ese «conjunto de reglamentos éticos y reglas morales que vinculan a un determinado grupo de hombres», y de ahí, por extensión, los «usos y costumbres» y las formas de relacionarse entre sí que observan los miembros del grupo. Esta connotación «ética» plantea la cuestión del «vínculo». Éste se basa, en efecto, en el conjunto de lo que en una sociedad y en un pueblo se considera bueno, correcto u «honorable». La cuestión que se plantea es pues la del *vínculo* y la *norma*.

Y es también la cuestión que debe el psicoanálisis esclarecer su vez : ¿Qué es lo que «crea» y lo que «funda» ese vínculo de la *Sittlichkeit*? ¿Cuáles son sus «restricciones» y cuáles sus «beneficios»? No puede haber cuestión más fundamental para las ciencias sociales, y el propio psicoanálisis se topa, en su experiencia, con ella.

Pero esto nos lleva al segundo elemento: el «mito». Es a través de estos relatos que se van transmitiendo como se constituye la *Sittlichkeit* del grupo, de modo que encontrar el sentido del mito es esclarecer la significación de esta moral pública. Es fácil comprender la importancia que tenía para Freud poner al descubierto, por medio del examen de unas culturas determinadas, la estructura mítica de la propia Cultura.

Por último, al hacer el recuento de estos «elementos de base» del análisis cultural, resulta que la lengua interviene como ilustración de la costumbre y complemento del mito (en sentido estricto). Es decir, para Freud la *Sprache* es, en primer lugar, un concepto de la *Kulturtheorie*, antes que objeto de la lingüística.

Hay que recordar esta evidencia, que va ligada a un postulado epistemológico, antes de extrañarse o lamentarse de que Freud no haya sistematizado el régimen lingüístico de la lengua.²⁰ En su modalidad explicativa, la lengua interviene antes que nada como una categoría social operativa.

Ya se ve que lo que le permite a Freud asegurar la «conexión epistemológica» entre el campo de las «ciencias naturales» y el de las «ciencias de la cultura» es una determinada «racionalidad» que legitima la aplicación de una misma «lógica» (homológica) a uno y a otro. Esta lógica se apoya en una determinada concepción del proceso evolutivo (*Entwicklungsprozesse*), cuyo origen hay que buscar en su adscripción a una forma de «transformismo» y «evolucionismo» combinados.

Esto es lo que justifica que Freud use constantemente una «ley» que se encarga, si lo pensamos bien, de asegurar dicha «homología». Se trata de la «ley biogenética fundamental», enunciada por Ernst Haeckel, un discípulo alemán de Darwin. Obtenida en el terreno de la embriología, esta «ley» establece que «la historia de la evolución individual u ontogénesis es una repetición abreviada y rápida, una recapitulación de la historia evolutiva paleontológica o filogénesis, conforme a las leyes de la herencia y de la adaptación al medio».²¹

Quedaba así establecida una correlación entre el desarrollo individual y el desarrollo de la especie. «En los últimos años —observa Freud en 1913— ha caído el psicoanálisis en que el principio de que «la ontogenia es una repetición de la filogenia (*die Ontogenese sei eine Wiederholung der Phylogenie*)» podía ser también aplicable a la vida anímica, y de esta reflexión ha surgido una nueva ampliación del interés de nuestra disciplina.»²²

¿Qué es lo que hace de esta ley algo inestimable para el psicoanálisis? Por un lado encuentra las trazas, en el desarrollo individual que revela el proceso neurótico, de unos elementos «primitivos» que tienen que ver con

la «especie». Y por el otro, hace posible que los logros en el plano individual esclarezcan los aspectos del segundo plano. En resumen, *fundamenta* una «comparación de la infancia del individuo con la historia primitiva de los pueblos» y cobra, más allá de la dimensión «*bio-genética*», un alcance sociocultural.

PARA UNA «METAPSIKOLOGÍA DE LA REALIDAD SOCIAL».

LA «ECONOMÍA PSICOCULTURAL»

Nos topamos aquí con la sorpresa de comprobar cómo Freud coloca una verdadera ley, simétrica a la que opera en la psique individual en tanto que «principio del placer-displacer», en la base de la «economía cultural»: «El psicoanálisis establece una íntima relación entre todos estos rendimientos del individuo y de las colectividades, al postular para ambos la misma fuente dinámica. Parte de la idea fundamental de que la función capital del mecanismo psíquico es descargar el ser de las tensiones generadas en él por las necesidades». ²³ Ésta es la *Grundvorstellung* (representación de «fondo») de la homología entre los dos tipos de «rendimientos psíquicos» (*psychische Leistungen*). En ambos, el «ser» —fijémonos en este término incongruente que engloba al ser individual y al social, como una especie de «base» antropológica— busca descargar las «tensiones» (*Spannungen*).

Pero aquí aparece una bifurcación que nos va a indicar el camino de una metapsicología de la realidad social. «Una parte de esta labor se soluciona por medio de la satisfacción extraída del mundo exterior, y para este fin se hace preciso el dominio del mundo real. Pero en otra parte de tales necesidades, y entre ellas esencialmente ciertas tendencias afectivas, se ve siempre negada por la realidad toda satisfacción. Esta circunstancia da origen a la segunda parte de la labor antes indicada, consistente en procurar a las tendencias insatisfechas una distinta descarga. Toda la historia de la civilización es una exposición de los caminos que emprenden los hombres para dominar sus deseos insatisfechos, según las exigencias de la realidad y las modificaciones en ella introducidas por los progresos técnicos.» Por tanto, la «historia de la civilización» (*Kulturgeschichte*) se puede leer, a la luz del psicoanálisis, como algo que se disputa en la frontera del «principio del placer» y el «principio de la realidad».

Ciertamente comprendemos que hay «necesidades» que suponen el dominio del mundo exterior (y el psicoanálisis, aunque hace hincapié en la «realidad psíquica», tampoco es dado a subestimar este aspecto de la «rea-

lidad práctica»; prueba de ello es su completa adscripción a la Ananké. Pero también hay espacio para esas «necesidades afectivas» —que haríamos mejor en llamar «deseos»— cuya satisfacción no pasa por la realidad material. Se trata de una dimensión de «insatisfacción crónica» que Freud certifica al observar que en la naturaleza misma de la pulsión (especialmente el sexual) parece estar el no llegar nunca a una satisfacción total.²⁴ Ésta dimensión es la que atestigua el síntoma neurótico.

No obstante, la *Kultur* muestra esa fatalidad de los «deseos insatisfechos» —en el plano colectivo— al mismo tiempo que su relación con las «circunstancias en que se realizan» («técnicas»). Se adivina que es por ese lado de la relación con la «carencia» —con lo «insaciable»— como va a abordar el psicoanálisis la «historia de la civilización». Estos dos aspectos son los que ayudarán a definirla; pero le compete al psicoanálisis esclarecer esa dimensión de «malestar». Se trata, si bien se mira, de *comprender la Kultur por medio de sus «síntomas»*.

Ya vemos por qué la noción animista de «omnipotencia de las ideas» —en contraposición a la ciencia— va a desempeñar un papel tan crucial en *Tótem y tabú*: «El principio de la evitación del displacer (*Unlustvermeidung*) rige la actividad humana hasta que es sustituido por el de la adaptación al mundo exterior, mucho más conveniente al individuo. Paralelamente al dominio progresivo del hombre sobre el mundo exterior, se desarrolla una evolución de su concepción del universo, que va apartándose cada vez más de la primitiva fe en la omnipotencia y se eleva, desde la fase animista hasta la científica, a través de la religiosa.»²⁵ Se revela aquí la función compensatoria de las formaciones colectivas: «En este conjunto entran el mito, la religión y moralidad (*Sittlichkeit*) como tentativas de lograr una comprensión de la inlograda satisfacción de los deseos (*die mangelnde Wunschbefriedigung*).»

Vemos que el «carácter social» y la neurosis se hacen de espejo, por así decir, el uno de la otra: «El conocimiento de las enfermedades neuróticas del individuo ha facilitado mucho la comprensión de las grandes instituciones sociales, pues las neurosis mismas se nos revelan como tentativas de resolver individualmente aquellos problemas de la compensación de los deseos (*Wunschkomensation*), que habrían de ser resueltos socialmente por las instituciones.»

Ya nos damos cuenta de cuál es la manera en que el neurótico sirve como revelador social. Se aplica a la tarea —en sí misma imposible— de compensar —¡valiéndose de su síntoma!— una «carencia» que expresa una desarticulación entre lo «sexual» y lo «social». El neurótico permite pues captar la lógica de la «compensación» que estructura lo «social». Así es como

hay que interpretar esta fórmula elíptica: «La desaparición del factor social y el predominio del factor sexual convierten estas resoluciones neuróticas en caricaturas (*Zerrbildern*) inutilizables para cosa distinta de nuestra aclaración de estos importantes problemas.» Dicho de otra manera, el «fracaso» social neurótico, en tanto que representación deformada de la realidad social, nos brinda un «modelo» para interpretarla. La «desocialización» neurótica nos da libre acceso a ese «inconfesable» donde se estructura la propia «socialización normal». Estamos penetrando ya en lo más específico que el psicoanálisis tiene que decir de la realidad social; es decir, la *Sittlichkeit* comprendida de nuevo por medio del síntoma neurótico.

Hemos llegado a ese punto en que el interés freudiano por la *Kultur*, aguzado por la experiencia de la neurosis, se vuelve un verdadero operador de lectura del hecho social.

1 | FREUD Y LA GENEALOGÍA DE LA CULTURA

3. EDIPO, NEUROSIS Y SITTLICHKEIT

EL COMPLEJO DE EDIPO Y LA PROHIBICIÓN CULTURAL

Encontramos el «complejo de Edipo» en el frontispicio de la empresa psicoanalítica. Pero nos resulta necesario comprender qué hizo falta para sacarlo a la luz y en qué forma modificó los propios términos del «problema cultural.»

En efecto, es el «descubrimiento» del complejo de Edipo, fechado con cierta solemnidad por Freud,¹ lo que instituye el psicoanálisis como tal. Tras la «escena primordial» neurótica tuvo Freud, según su propio testimonio, su «primer contacto con el complejo de Edipo.»² Éste constituye, junto con la «represión», la «piedra angular» del edificio psicoanalítico. Es un «complejo» en tanto que conjuga dos «deseos» (*Wunsche*) del hijo, «matar al padre y desposar a la madre»,³ tal y como sugiere el destino de Edipo descrito por Sófocles. Se trata pues de una doble inclinación psíquica, que consiste en «la vinculación afectiva con el personaje parental del sexo opuesto, acompañada de rivalidad frente al del mismo sexo.»⁴ Y en este sentido, da prueba de un conflicto que estructura la vida sexual infantil en sus inicios, entre la tendencia a la apropiación erótica (del objeto maternal) y la prohibición paterna, el cual genera una relación de ambivalencia (amor-odio).

Hay que señalar que, cuando habla de él por primera vez, en 1897⁵ y en *La interpretación de los sueños*,⁶ Freud tan sólo hace referencia a «un deseo de nuestra infancia», que se revela «común a todos los niños pequeños», y cuya expresión y, por decirlo así, confesión, se halla en el *Edipo rey* de Sófocles. La expresión «complejo de Edipo» (*Ödipuscomplex*) no aparece oficialmente como entidad psicológica hasta 1910. Hasta ese momento, cuando Freud habla de él se refiere al «mito» del rey Edipo que mata a su padre y toma a su madre «por mujer».⁷ Por tanto, el «mito» es concebido como «la exposición del deseo infantil» incestuoso. Una vez reconocido como «complejo»,⁸ el «Edipo» seguirá siendo *ilustrado por* el mito. Es decir, no sólo hay una «analogía» entre los registros «psicológico» y «mitológico»,

sino una *derivación* del segundo al primero. Precisamente el que algo ya se haya manifestado en el lenguaje del mito permite que un «saber psicológico» lo pueda analizar. Esto implica por lo demás «volver a traducir» en el elemento psíquico el contenido del mito, con arreglo a la «metapsicología.»⁹

Este recordatorio es importante para comprender que el propio contenido del complejo de Edipo, con su mezcla de sentimientos «tiernos» y «agresivos», es ya un *texto* cultural antes de encontrar su interpretación en el psicoanálisis.

Por una parte está pues en la propia esencia del «complejo de Edipo» el ser tematizado por el texto cultural (poético); esto hace sospechar además que la Cultura tiene una relación privilegiada con *este* mito, como veremos más adelante.¹⁰ Y por otra parte, el psicoanálisis tiene la vocación de descifrar *este* mito para acceder a lo que el propio texto cultural ignora de sí mismo; se trata ciertamente de un secreto que al mismo tiempo es «confesado» e ignorado como tal. ¡Extraído de la mitología, el mito edípico se convierte en un diagnóstico sobre la mitología!

Si bien se mira, Edipo es el héroe trágico del conflicto central entre la pulsión y la prohibición. Un conflicto que remite, de manera sumaria, a la contraposición entre la «naturaleza» y la «cultura». Sufre por tanto la relación conflictiva que mantienen el deseo y la prohibición paterna en su doble valor, el «simbólico» y el «sociocultural».

EL NIÑO CIVILIZADO. LA SEXUALIDAD Y LA CULTURA

¿Qué vínculo en concreto se da entre la sexualidad infantil y el problema de la Cultura?

Freud lo señala en un curioso pasaje de la conclusión de sus *Tres ensayos*. Ahí considera lo importante que es tener en cuenta la sexualidad infantil y sus efectos sobre el desarrollo posterior, según el grado de evolución de las distintas civilizaciones. Lo que está en juego es una relación distinta con el «tiempo»: «A causa de la relación antagónica existente entre la civilización y el libre desarrollo de la sexualidad, relación cuyas consecuencias podemos perseguir hasta estratos muy profundos de la conformación de nuestra vida, la forma en que se haya desarrollado la vida sexual del niño entrañará máxima importancia para su existencia ulterior en las civilizaciones y capas sociales superiores, y será indiferente en las más bajas.»¹¹ Lo que Freud está expresando aquí, en un lenguaje fuertemente impregnado de «evolucionismo», es la correlación que existe entre el mecanismo de fija-

ción-regresión a la infancia y el *grado de cultura*. Un grado que aumenta la intensidad de la represión y con ello mismo la acción a destiempo de la represión de las pulsiones. Es como si las civilizaciones modernas se distinguieran justamente por un efecto de represión aguda, que introduce un corte en la vida pulsional. Así pues, los efectos neuróticos de ese estatuto de «niño padre del hombre» estarían muy ligados también a este contexto cultural; para entendernos, a cierta *economía cultural* de la pulsión. Expresado de una manera sumaria, el «salvaje», al permanecer niño, no tendría que pagar un «precio psíquico» tan alto de renuncia como el «civilizado», que debe romper con su infancia para satisfacer unas «exigencias culturales» severas. Esto es lo mismo que decir que lo logra con mayor dificultad (¡algo de lo que dan fe, en la clínica psicoanalítica, los estigmas de la infancia en el «civilizado»!).

El caso es que Freud formula una verdadera «ley de los tres estados» que permite comprender cuál es el «destino social» del complejo de Edipo. Así, en el *Esquema del psicoanálisis* (1923) leemos que el complejo de Edipo es «la correlación psíquica de dos hechos biológicos fundamentales»: una «prolongada dependencia infantil» y una experiencia psicosexual pregenital que se ve interrumpida por la pubertad. «Ulteriormente se nos reveló que un tercer trozo, altamente serio, de la actividad mental humana, aquél que ha creado las magnas instituciones de la religión, el derecho, la ética y todas las formas estatales (*Sittlichkeit*), apunta en el fondo a facilitar al individuo el vencimiento de su complejo de Edipo y a derivar su libido, desde sus vinculaciones infantiles a las vinculaciones sociales definitivamente deseables.»¹² He aquí una fórmula notable en tanto que presenta la *Sittlichkeit* como ese mecanismo de «vencimiento» (*Bewältigung*) de los complejos infantiles.

Siguiendo por esta vía, es legítimo presentar la institución social como una «formación reactiva» al complejo de Edipo. Recordando en 1923 la enseñanza de *Tótem y tabú* de que «los dos impulsos optativos que componen el complejo de Edipo coinciden intrínsecamente con las dos prohibiciones capitales (*Hauptverboten*) del totemismo (la de matar al patriarca y la de matrimoniar con mujer de la misma casta)»,¹³ Freud formula la conclusión: «La significación del complejo de Edipo comenzó a crecer de un modo gigantesco. surgió la sospecha de que el orden estatal, la moral, el derecho y la religión habían surgido conjuntamente en la época primordial de la humanidad como productos de la reacción (*Reaktionsbildung*) al complejo de Edipo.»¹⁴

Si recordamos que una formación reactiva se constituye como formación sintomática «defensiva» contra un deseo inhibido, la *Kultur* cobraría su sentido como una especie de «contrasíntoma», defensa exitosa o «contrafuerza» donde se leería, en lo más profundo, la obra de la pulsión.

LA CONDICIÓN CULTURAL Y LA «APTITUD PARA VIVIR»

Así pues Freud define el concepto de cultura, al principio, a través de la experiencia psicoanalítica en su especificidad. No es un discurso de «filosofía de la cultura» (aunque ésta se impondrá posteriormente).¹⁵ El discurso freudiano no vale por las «generalidades» que pudiera añadir a los discursos precedentes sobre la Cultura, sino por lo que es experimentado por la teoría de las neurosis y de sus orígenes infantiles; por la «etiología sexual», en consecuencia. Es importante entender que los conflictos neuróticos son la prueba, más allá de su contenido estrictamente «psicopatológico», de *un cierto malestar en la cultura*; que va a revelarse, con más radicalidad, como un *Malestar cierto de la Cultura*.

No es extraño pues que Freud se permita intervenir en este terreno en un texto complementario a aquél donde formulara la tesis de la «sexualidad infantil», y que tiene por objeto la cuestión de «la moral sexual cultural». Sólo tres años separan los *Tres ensayos para una teoría sexual* (1905) del artículo programático *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna* (1908).

El contexto de este artículo es una reflexión, que estaba a la orden del día a principios de siglo, sobre la «ética sexual», y que resume Von Ehrenfels,¹⁶ al cual se refiere Freud (para determinar, según la estrategia de costumbre, su propia posición). El tema del debate es, más en concreto, la *Lebenstüchtigkeit*. Este término designa una cierta «decencia» en la vida. En otras palabras, las exigencias que debe satisfacer una existencia colectiva para ser materialmente «correcta» y moralmente «digna»; para ser, en suma, una existencia digna de ser vivida.

Estamos entrando ya en una reflexión sobre las circunstancias de la modernidad social. Una reflexión destinada a hacer fortuna a lo largo del siglo y cuyo origen es contemporáneo al nacimiento del psicoanálisis, en el viraje del siglo XIX al XX.

Cuando Freud se aplica al problema del «malestar neurótico» de la Cultura, está tomando posición respecto a un debate introducido, en 1870, por un concepto en concreto: el de «neurastenia.» Este término, forjado por el

psiquiatra americano Beard,¹⁷ describe un síndrome de patología individual, por lo demás bastante difuso y diversificado, que muy pronto se interpretará como el signo de un malestar colectivo del «ambiente» que es propio de la sociedad industrial moderna (no es casual lo pronto que se popularizó la palabra).

Esta «debilidad nerviosa», con su cortejo de trastornos, tan difusos como estereotipados —tendencia a la fatiga, insomnio, alteración del humor, disfunciones somáticas—, se va a interpretar ya de entrada como un «fruto de la civilización moderna». Estamos ante una especie de manifestación «psicopatológica» de una perturbación de la «norma social» que «cubre», al mismo tiempo, el terreno del propio sujeto. El uso posterior de las nociones de «depresión» y, más tarde, de «estrés» desempeñará, si nos fijamos, la misma función, «remozando» el estereotipo para confirmar ese mismo discurso de una «patología social». Con esto es con lo que se encuentra Freud ya en los años 1896-1908.

Como vemos, Freud aborda el problema de la *Kultur* en su forma más concreta: el «bien» y el «mal» que pueda «hacerle» al individuo. ¿Es su «amiga»? ¿Es su «enemiga»? No es una cuestión nueva, pero se ve actualizada por la condición moderna de la sociedad. La «aptitud para vivir», ¿no queda fuertemente comprometida por las mutaciones socioeconómicas? Relacionar un aumento de las «enfermedades mentales» con las condiciones de vida de la sociedad industrial y con los «transportes» era un tema ya frecuente entre los médicos y psiquiatras «avanzados» de la época. Se trata de un discurso del «estrés» *avant la lettre*.¹⁸

Freud parte pues de lo que podríamos llamar «el problema de Ehrenfels». Éste diagnostica, en términos «eugenésicos», una desnaturalización de la salud pulsional, y propugna una reacción contra esa «moral sexual cultural» que presenta un carácter artificial. La experiencia psicoanalítica no puede sino confirmar esta impresión de que estamos ante unos «daños» a la salud que aparecen ligados a una condición cultural. Después de todo, el neurótico es un miembro de la sociedad moderna y el psicoanalista puede observar, por ejemplo, la vinculación que hay entre la «movilidad social» que se le impone a una familia y las condiciones patógenas que llevarán a la aparición de una neurosis individual. Por eso puede hablarse tranquilamente de una «coerción nociva de la vida sexual de los pueblos civilizados (*Kulturvölker*)». ¹⁹

Pero aquí interviene ya lo que el psicoanálisis puede articular en exclusiva, contando con su propia experiencia. Junto a las «neurosis» clásicas —que en cierto modo son unas perturbaciones funcionales, y que Freud

pone en relación con un proceso «tóxico»— hay razones para distinguir lo que él denomina la «*psiconeurosis*». Se trata de una neurosis en el sentido psicoanalítico, de naturaleza psicógena; es decir, proveniente de un trastorno que en este caso llamaremos «simbólico», para distinguirlo del «trastorno funcional». Estos sujetos —completamente ignorados por la psiquiatría clásica, incluso por la mejor intencionada— también sufren por su sexualidad, pero no como una simple «frustración». Se trata de conflictos ligados a la acción de unos «complejos inconscientes (reprimidos) de representaciones», y que se deben a una puesta en cuarentena de las pulsiones indeseables.²⁰

Así pues, las «psiconeurosis» nos dan a ver otra forma de malestar en la cultura, más profunda que la diagnosticada por el resto de discursos. No se trata simplemente de una distancia entre la satisfacción y la realidad, sino de una profunda «imposibilidad de vivir», que aparece ligada al propio estatuto cultural. Con otras palabras, el neurótico no es un simple «enfermo». Por su imposibilidad de acomodarse a las exigencias de represión cultural, revela —en su disidencia— la verdad misma de la Cultura. «Nuestra cultura —expone Freud— descansa totalmente en la coerción de las pulsiones». Así pues, para el ser civilizado no sólo hay «incomodidad» en la satisfacción de sus pulsiones, sino que la «coerción de las pulsiones» (*Triebenunterdrückung*) es el *fundamento* del edificio cultural.

Algunas categorías de los miembros de la *Kultur* se caracterizan por la «anomia». En el discurso freudiano, son los «perversos» y los homosexuales, por un lado, y las mujeres, por el otro.²¹ Pero es el neurótico, en cierto modo, el símbolo viviente de la *Kultur*.

Lo esencial es ver que, en este conjunto de problemas, Freud no se apoya en ninguna «sociología» de las enfermedades, ya que se está refiriendo al propio sujeto del conflicto; aquél que, a título «personal», «se yergue» contra las «exigencias culturales» (*Kulturforderungen*). Pero, por otro lado, tampoco hace del episodio neurótico un elemento puramente «individual». Es, en sí mismo, un «signo» de un mal-estar de la *Kultur*, mucho más radical que los que reconoce el «humanismo» social y terapéutico que se está instaurando en ese momento.

LA NEUROSIS Y EL «PROYECTO CULTURAL»

¿Vale entonces la pena la «renuncia cultural»? ¿No paga la pulsión un precio demasiado alto por las «garantías» que le ofrece, a cambio, la *Kultur*?

¿No es víctima «el individuo» de un pseudointercambio? Ésta es la pregunta freudiana, a través de la cual aprehende la cuestión de la *Kultur* desde un principio y, en cierta medida, hasta el final de su reflexión. Es un problema «económico» entre el «debe» y el «haber»; se trata de saber si los «daños» (*Schädigung*) están a la altura de las «compensaciones» (*Entschädigung*).

Lo esencial es ver que este problema, en el fondo elemental, Freud lo plantea según el punto de vista que le ha «enseñado», como si dijéramos, la neurosis. Por tanto, Freud ni se siente inclinado al «tono apocalíptico» de los enemigos de la Civilización que la presentan como una «catástrofe» para la «naturaleza humana», ni tampoco a un «armonismo» que venga a exaltar las ventajas de la *Kultur*. No encontraremos en la posición freudiana ni una exaltación de la hostilidad a la cultura (*Kulturfeindseligkeit*) ni un elogio o un himno al *Kulturwelt*.²²

Lo que la neurosis certifica es la imposible armonía entre la «pulsión» y la «cultura» (sin que esto implique vaciar de sentido a la segunda, en aras de reivindicar la pulsión). Así pues, el impasse neurótico es en sí mismo el revelador de una hipocresía cultural (*Kulturheuchelei*). (He aquí una auténtica categoría diagnóstica en Freud: una especie de «mentira», artimaña o no dicho que está presente en su base y es re-producida con más o menos eficacia... hasta que la neurosis, precisamente, recuerda inexorablemente su fracaso.)

Por tanto lo que el neurótico viene a «desafiar» es la *Kultur* en su «corazón»; es decir, su «intención» misma, su «propósito» constitutivo. La neurosis, lejos de ser un «accidente en el camino» del proceso civilizatorio, es nada menos que el «gusano» dentro de la «fruta» de la Cultura.

Este enunciado lo encontramos en toda su radicalidad en el escrito de 1908, y es importante fijarse en los términos que emplea: «La neurosis, sea cualquiera el individuo a quien ataque, sabe hacer fracasar, en toda la amplitud de su radio de acción, la intención cultural (*Kulturabsicht*).»²³ La neurosis cobra aquí la dimensión de unos «males de Hesíodo» con rostro moderno; «se abate» sobre los «humanos» para recordarles la imposibilidad de vivir. Tanto es así que «para la mayoría de los hombres existe una frontera, más allá de la cual no pueden seguir su constitución las exigencias culturales (*Kulturforderung*).»²⁴ Con la neurosis, la Cultura no se ve simplemente entorpecida sino que entra en conflicto con su propia «intención», con su finalidad. Pero esto mismo es lo que no puede confesar(se). Así pues, la neurosis es *la realidad* que rechaza la «intención» de la Cultura y con ello mismo proclama su vanidad.

Una imagen musical restituye esta relación de la «pulsión» (*trieb*) con la *Kultur*. «En realidad —escribe Freud—, se ha escogido en la sinfonía del suceder universal un par de tonos civilizados (*ein paar kulturelle Obertöne*), y se ha desatendido de nuevo la poderosa melodía primitiva (*die urgewaltige Triebmelodie*) de las pulsiones.»²⁵

Aquí ya está todo dicho, a poco que percibamos la relación entre los elementos. Lo que podemos percibir es la «sinfonía del suceder universal» —que hay que entender como un fragmento musical poderosamente orquestado—, modulada por el lenguaje de la «civilización», esa «voz» que canta bien audible y que hace de resonancia de la sinfonía universal. Todo iría a pedir de boca si no fuera por cierta pequeña «melodía» primitiva, esa secuencia de tonos y sonidos que se «cuela por los oídos» e impone su propio estribillo.

Todo está dispuesto para tapar la melodía peligrosa, puesto que remite a un registro arcaico; de ahí la «cacofonía» de la que da fe el síntoma neurótico, que en este sentido es insoportable. He ahí en cierto modo la tarea del psicoanálisis: hacernos escuchar de nuevo, bajo el estruendo de la civilizada orquesta sinfónica, la «pequeña música» de la *Triebmelodie*. No tanto para reorquestarla en su conjunto como para que pueda reconocerse esa *otra tonalidad* de la que da testimonio, esa otra partitura que «entona» la neurosis.

Tampoco se trata en modo alguno de rechazar la sinfonía de la civilización. El proyecto psicoanalítico es mucho más modesto que eso. Se trata de dar testimonio del «resto», en cierto modo inorquestable, mediante la capacidad de escucha de esa melodía clandestina y obstinada que perturba secretamente las armonías de la *Kultur*. La expresión de Freud es digna de mención; habla de los «armónicos» (*Obertöne*) de la Cultura, y por tal tonalidad hay que entender la que se encuentra por encima de la tonalidad fundamental (*Grundton*) y que, sin ser audible ella misma, contribuye a determinar de modo esencial el «timbre». Esa tonalidad concomitante es la que ha cobrado tal relieve que hay que atreverse a que se pueda oír de nuevo la «tonalidad fundamental», la de la pulsión.

DE LA «NERVIOSIDAD MODERNA» AL MALESTAR DE LOS ORÍGENES²⁶

Aunque Freud reconoce sin ambages la parte que le corresponde a la Cultura en la represión, hay en su explicación algo que se opone a una reducción «culturalista»: el hecho de que «el niño produce represiones de pulsiones».²⁷

La «vieja afirmación de que la nerviosidad era un producto de la civilización —escribe Freud en 1913, en resonancia con su anterior reflexión— tiene, por lo menos, una parte de verdad.» Entonces, ¿cuál es la otra parte? Se trata de una parte de represión «espontánea»; dicho de otra manera, una represión que no espera a los «signos» de las prohibiciones culturales para cumplirse. Es como si el niño, indudablemente un miembro de la civilización, mantuviera no obstante con la prohibición una relación espontánea, que Freud presenta como una «exigencia primitiva»... que ha acabado por convertirse en el patrimonio organizado y hereditario del hombre.

No estamos ante un simple argumento «hereditario», sino que Freud está aludiendo aquí a la difícil cuestión del origen mismo de la represión cultural. Porque si la Cultura obliga a sus miembros a reprimirse, ¿cómo ha llegado la propia Cultura a instituir tal imperativo de represión? «Lo que hoy constituye una restricción interna fue en un tiempo sólo externa, impuesta quizá por las circunstancias de la época, resultando así que también lo que hoy se plantea ante cada individuo como exigencia cultural externa podrá convertirse un día en disposición interna a la represión.»

En esta densa formulación, ¿qué es lo que está sugiriendo Freud? Que la prohibición misma no es sino la forma «interiorizada» (como exigencia etnocultural) de una «necesidad», de una Ananké —término que le resulta muy querido—;²⁸ en definitiva, de una necesidad material originaria. Su satisfacción, precisamente por no haber sido posible «fuera», ha sido objeto de una prohibición «dentro»; y esto es algo que viene a hacer literalmente de la necesidad virtud. Así pues, tras la Cultura se halla la instancia de la Realidad en tanto que «ley» muda, y por ello mismo más exigente todavía.

De modo que el propio niño reproduce, al mismo tiempo que la prohibición cultural, una prohibición «primitiva». Una prohibición, fijémoslo bien, convertida en un modo de transmisión que pierde el rastro de su origen (es en este sentido que es «hereditaria»). Este terreno «extracultural», que afianza el proceso propiamente cultural, es precisamente el que exige una investigación sobre el origen mismo de la Cultura y sus prohibiciones. Estamos viendo aquí, sobre el terreno, cómo Freud se ve llevado de una descripción de los efectos «represivos e inhibidores» de la cultura —en su forma moderna— a una auténtica genealogía de la *Kultur*.

4. PARA UNA GENEALOGÍA DE LA CULTURA

EL «ESTIMULANTE» PSICOANALÍTICO A LAS CIENCIAS DE LA CULTURA

El prólogo de *Tótem y tabú* define la ambición que atraviesa este texto y permite medir su audacia. Es la de un empeño por «llenar la brecha» (*vermitteln*) entre los antropólogos sociales, los lingüistas y los folkloristas, por un lado; y los psicoanalistas, por el otro.¹ Con otras palabras, se trata, tal y como precisa la introducción al tercer ensayo, de «aplicar a los temas de las ciencias morales (*Themen der Geisteswissenschaften*) los puntos de vista del psicoanálisis (*Gesichtspunkte der Psychoanalyse*).»² Son pues las ciencias humanas —la etnología, en este caso— las que proporcionan los «temas», mientras que el psicoanálisis brinda los «puntos de vista». Los suyos, los que ha ido adquiriendo sobre el terreno de su propia experiencia (clínica) y elaborando por medio de sus concepciones (metapsicológicas), que han acabado por transformar la problemática.

De manera significativa, una expresión se repite cada vez que Freud alude a dicha situación de «fecundación» recíproca: «despertar el interés» (*Anregung*). Los estudios de «psicoanálisis aplicado» (a las ciencias sociales) «deben conformarse con [...] «despertar el interés»».³ Es en este sentido que les hacen a los «especialistas», a los «profesionales del ramo» (*Fachmänner*), unas «proposiciones» susceptibles de ser tenidas en cuenta en su propio trabajo. En otros términos, se trata de atraer su atención sobre aspectos desconocidos. Es un «estímulo» cuyo efecto es despertar, incluso «chocar escandalosamente» (*Anstoss*). En cierto modo ésta es la atmósfera en que debe producirse el encuentro entre el psicoanálisis y el saber del hombre: un efecto de vigilancia o de «alerta» frente a aspectos que, aunque forman parte del objeto de las ciencias humanas, hasta la intervención del psicoanálisis pasaron desapercibidos; no por falta de atención de los interesados sino por una razón más profunda: se necesitaba el «saber de los procesos inconscientes» para hacerlos *emerger*.

El mismo Freud debe haber recibido un doble «estímulo» (*Anregung*) que le impuso, por decirlo así, la escritura de *Tótem y tabú*. Nos estamos refiriendo a la «psicología de los pueblos» (*Völkerpsychologie*) de la escuela de Wilhelm Wundt, por una parte, y a la «escuela de psicoanálisis de Zurich» (jungiana), por la otra. Éste es el contexto inmediato de *Tótem y tabú*: un intento de «aplicar los puntos de vista y hallazgos del psicoanálisis a problemas no resueltos de psicología social». Así pues, la *Völkerpsychologie* proporciona la «temática»; y la teoría psicoanalítica, la problemática. Pero la manera de proceder jungiana, que busca en «el material derivado de la psicología social» una manera de resolver «los problemas de la psicología individual» (*Individualpsychologie*) funcionó como un estímulo en la búsqueda de «puentes entre los dos». El que *Tótem y tabú* sea coetáneo de la ruptura con Jung aún vuelve esta confesión más interesante.

No nos equivoquemos. Freud, a pesar de la modestia de su presentación, se ve a sí mismo como algo muy distinto a un mero mediador entre Wundt y Jung. Por un lado, la «psicología de los pueblos» no puede integrar seriamente la hipótesis del inconsciente. Por el otro Jung, al valerse del material colectivo, está condenado a disolver en él la referencia al sujeto inconsciente. Por tanto se trata, mucho más que de buscar una «tercera vía», de operar una «ruptura», la cual constituirá la originalidad profunda de *Tótem y tabú*: redefinir el momento colectivo a través del «punto de vista» del sujeto inconsciente. Estamos ante una empresa de cumplimiento y subversión del propio proyecto de la *Völkerpsychologie*. En lugar de un «inconsciente de los pueblos» o de un «Inconsciente Colectivo», se tratará de volver a comprender lo colectivo por medio de la lógica del síntoma, que ha sido descubierta en el plano «individual».

Esta declaración de Freud sobre su método de trabajo, aun cuando fuera dictada por su talante, parece capaz de provocar un sobresalto en las metodologías de las ciencias sociales, que son unas incondicionales de la «objetividad». Refiriéndose al «trabajo sobre el Tótem», Freud le dice a Ferenczi: «Leo gruesos libros que carecen de verdadero interés, puesto que ya conozco las conclusiones; mi pulsión me las dicta: Sin embargo hay que arrastrarlas a través de todo el material; entre tanto, las intuiciones se oscurecen. Hay muchas cosas que se resisten a dar en el clavo, pero tampoco hay que forzarlas.»⁴ Podríamos sacar la conclusión de que el autor de *Tótem y tabú* no busca sino ratificar unas conclusiones ya obtenidas de antemano y que no esgrime en su texto el discurso de la «objetividad científica» más que para disfrazar un modo de pensar «intuitivo» (y, como tal, sospechoso de arbitrariedad). Pero en realidad se trata, por una parte, de reconocer el

derecho a *phantasieren*,⁵ en un terreno —el de la «metapsicología de la realidad social»— donde es necesario: la investigación sobre los orígenes. En la medida en que su finalidad es sacar a la luz el «punto ciego» de las teorías etnológicas, la lectura de esos «gruesos libros» —que tienen su prototipo en el tratado de Frazer *Totemismo y exogamia*— no es más que un requisito previo (¡y en este sentido, un incordio!) para Freud. Por otra parte, Freud contrarresta su búsqueda de «cosas que dan en el clavo» (podemos reconocer el enigma de la Esfinge y su desafío) al tomar en cuenta obstinadamente lo que se le resiste; eludir esas dificultades sería justamente una «victoria pírrica». De ahí que también sea esencial no «forzar» las «cosas» con el fin de ajustarlas a un «molde» predeterminado cualquiera. Este doble elemento —audacia del *phantasieren* y «forcejeo» contradictorio con los «hechos»— constituye precisamente el dinamismo y la fecundidad de la investigación consignada en *Tótem y tabú* (y por tanto su «desafío» a las ciencias sociales).

Así, por una parte *Tótem y tabú* está trufado de referencias que lo inscriben en el contexto de las ciencias sociales. Por la otra, es un texto de una originalidad provocadora, que indica y *realiza* — así lo certifican las modalidades de «pasaje al acto» de la escritura— una ambición de ruptura. Freud lo expresa con la ayuda de una bonita imagen, en el momento en que da el último toque a su texto: «El que quiera besar a la princesa que duerme ahí dentro deberá... abrirse camino a través de algunos setos de espinas de literatura y referencias.»⁶ Éste es el estatuto del «saber» que legitima el esfuerzo de Freud: hay que atravesar sus obstáculos para llegar al centro, a esa «princesa» a la que se trata de despertar. No podría definirse mejor esa confianza de Freud en su capacidad de despertar a las ciencias sociales de cierto «sueño». Ese «tesoro» desconocido es justamente lo que hay que ir a buscar, en ninguna otra parte que en el «país» de las ciencias de la cultura, que no obstante la hipótesis freudiana va a «dejar sin brújula»...

LA PSICOLOGÍA DE LOS PUEBLOS Y EL PSICOANÁLISIS

Es en medio de las «obras de construcción», por decirlo así, de la *Völkerpsychologie* de Wundt —que hace su aparición en 1900—⁷ donde se erige la «mitología» freudiana, que tiene su culminación en *Tótem y tabú*. Freud empieza a trabajar siguiendo esta vía, y no la tradición de la etnología «de campo» anglosajona. Por tanto, es a la luz del «concepto» y de la «tarea» de esta «psicología de los pueblos», tal y como Wundt los definió en

el momento de construirla, donde hay que situar el proyecto freudiano, justamente para medir en qué momento cambiará de orientación.

A diferencia de la psicología en su «significación corriente y general», que es una «psicología individual» (*Individual psychologie*) que «se ocupa de estudiar los hechos de la experiencia inmediata tal y como nos los presenta la conciencia subjetiva», la «psicología de los pueblos» es aquella «investigación» (*Untersuchung*) que tiene como «tarea», según Wundt, el «análisis de los fenómenos nacidos de la interacción espiritual (*geistigen Wechselwirkung*) de una pluralidad de individuos.» Estudia, por tanto, «los procesos psíquicos ligados a la convivencia (*Zusammenleben*) de los seres humanos.»

Hay que decir que el vínculo entre «psicología individual» y «colectiva» procede del hecho de que «la experiencia subjetiva» individual tiene como «condiciones previas» (*Vorbedingungen*) los «hechos» que va a tomar en consideración la psicología colectiva. Es decir, «las representaciones transmitidas; el lenguaje, con las formas de pensamiento que implica; y, por último, los efectos en profundidad de la educación y la formación.» Esto es lo que hace que «numerosos hechos» de la llamada psicología individual sólo resulten plenamente comprensibles después de pasar por la «psicología colectiva».

Para Wundt —y esto vale también para Freud *mutatis mutandis*— la psicología colectiva, más que una «aplicación» de la psicología individual, es una «extensión» (*Ausdehnung*) de la psicología individual. Tiene por objeto, en tanto que «ciencia puramente teórica» —dentro de la familia de las «ciencias del espíritu teóricas»— «el origen y el desarrollo del lenguaje, la formación de representaciones mitológicas y religiosas, y el nacimiento de las costumbres y sentimientos morales (*sittliche Gefühle*).» Podemos reconocer, de pasada, la «topografía» freudiana de las ciencias de la cultura.

Desde luego no es indiferente que *Tótem y tabú* se encuadre dentro de la «legitimidad» epistemológica de Wundt y su *Völkerpsychologie* (sin perjuicio de que vaya a subvertirla radicalmente con su propio proyecto). Es el momento de precisar qué tipo de objetos y métodos definen esta disciplina; algo que suele pasarse por alto.

La *Völkerpsychologie* fue bautizada como tal por Lazarus y Steinthal, quienes publicaron su «manifiesto» en 1851. Así que cuando Freud emplea el término, cuenta ya aproximadamente con medio siglo de existencia. Entre 1860 y 1890, que son los años que preceden a la aparición del psicoanálisis, la *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (*Revista de psicología de los pueblos y ciencia del lenguaje*) difunde los primeros estudios

de esta «disciplina» que, en la línea de las teorías del *Volkgeist* («espíritu del pueblo») desarrolladas de Herder a Hegel, aspira ahora a proceder como una «ciencia». En resumidas cuentas, se trata de encuadrar los hechos psicológicos dentro de las acciones de la vida social y de su «inter-acción», describir las manifestaciones del *Volkgeist* dentro de la cultura y, finalmente, estudiar, con un método comparativo, los «casos» y los «tipos» de psicología de pueblos concretos (algo que es bautizado significativamente como «*Völkerkarakterologie*»). El producto cultural por excelencia, el lenguaje, es el que se encuentra de hecho en el centro de dichas investigaciones.

A comienzos del siglo xx, la obra de Wundt prolonga ese empeño. En su vasta síntesis (en diez tomos), toma en consideración la «psicología de la cultura» (en concreto en el segundo tomo, que es citado en *Tótem y tabú* con toda la intención). En el contexto de una teoría de la evolución del espíritu humano —esa *Entwicklungsgeschichte* por la que Freud no dejará de mostrar predilección—⁸ se trata de descubrir las causas del devenir de la psique colectiva, de la que las diferentes «culturas» son tan sólo una diversificación. A través de los «productos» de esta génesis —el lenguaje y el arte, el mito y la costumbre— se hace visible la acción de un principio, de una especie de «voluntad» que es la causa motriz del devenir colectivo. Es como si Wundt se consagrara a verificar, en el plano del devenir de la psique colectiva, la «lógica» de la psique individual que estudiara en su proyecto de «psicología científica» (que, como se sabe, influyó en el psicoanálisis).⁹ Esta «lógica» viene dada por la interacción de la «representación» del «sentimiento» y la «voluntad» creadora de «sentido cultural».

En resumen, Freud puede aparecer como un continuador de la *Völkerpsychologie* en el primer tercio del siglo xx. Algo que resulta aún más notable si pensamos que, después de la primera guerra mundial, dicha disciplina conocerá una renovación pero también una especie de crisis de identidad. Bajo la inspiración de Richard Thurnwald, animador entre 1925 y 1933 de la afamada *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, abandonará progresivamente las ambiciones globales de la psicología de los pueblos de Wundt para asemejarse a un estudio específico, más empírico y experimental, de «caracterología de los pueblos» concretos; con lo que desde 1930 fue asemejándose a la «psicología social» norteamericana.¹⁰ En ese sentido, por esas fechas parece apagarse el concepto de *Völkerpsychologie* dentro de la tradición germánica, aun cuando no dejara de inspirar en lo sucesivo síntesis reconocibles.

Reubicado de esta manera, el proyecto de Freud viene a reafirmar el interés de una «teoría de la psique colectiva»; algo bien distinto de la culturalista «caracterología de los pueblos».

La formulación de *Múltiple interés del psicoanálisis* «para la historia de la civilización» es aplicable a la metodología del coetáneo *Tótem y tabú*. «La concepción (*Denkweise*) psicoanalítica —escribe Freud— viene a constituir aquí un nuevo instrumento de trabajo. La aplicación de sus hipótesis a la psicología de los pueblos permite plantear nuevos problemas y contemplar a una nueva luz los ya investigados, cooperando a su solución.»¹¹ Por tanto, el objeto de «aplicación» lo constituye precisamente el conjunto de «hipótesis» (*Voraussetzungen*) de la investigación psicoanalítica, que debemos entender no como postulados intangibles, sino como el corpus de hipótesis teóricas que estructuran su campo propio y reflejan su dinámica.

Esta operación de «aplicación» se basa a su vez en un principio, el de «la comparación de la infancia del individuo con la historia primitiva de los pueblos» (literalmente, «historia precoz»; *Frühgeschichte der Völker*). Esto es lo que permite «aplicar» o «transferir» una experiencia a la otra.

Así es como «parece muy posible aplicar (*übertragen*) la concepción psicoanalítica obtenida en el estudio de los sueños a los productos de la fantasía de los pueblos (*Völkerphantasie*), tales como los mitos y las fábulas». Pero aún hay más: «Esta misma transferencia (*Übertragung*) de sus puntos de vista, hipótesis y conocimientos capacita al psicoanálisis para arrojar luz vivísima sobre los orígenes de nuestras grandes instituciones culturales, tales como la religión, la moral, el derecho y la filosofía.»¹²

Como es fácil de adivinar, lo decisivo es la naturaleza, objeto y modalidades de tal «transferencia», que debe apoyarse en una audaz «analogía» sin exponerse a los riesgos de la «extrapolación». En todo caso, es de aquí de donde brota esa irremplazable «luz» del psicoanálisis.

Éste es pues el proyecto de genealogía de la *Kultur* que contiene *Tótem y tabú*: «Aplicar el análisis a la investigación de ciertos problemas de la psicología de los pueblos, que conducen inmediatamente a los orígenes de nuestras más importantes instituciones culturales (*zu den Ursprüngen unserer wichtigsten Kulturinstitutionen*) —el orden social, la moral (*Sittlichkeit*) y la religión— y a los de la prohibición del incesto y la conciencia ética».¹³ Lo que queda al descubierto, efectivamente, es que la cuestión del origen de las *Kulturinstitutionen* remite a la de la «prohibición del incesto» (*Inzestverbot*).

MÁS ALLÁ DEL «INCONSCIENTE COLECTIVO». LA TRANSMISIÓN CULTURAL

Es muy significativo que cuando Freud justifica, al final de *Tótem y tabú*, su hipótesis capital sobre la «transmisión de la conciencia de culpabilidad» respecto al Acto Primitivo (asesinato del padre de la horda) a través de las «generaciones», se refiere a la «hipótesis» de base elemental, por así decir, de la «psicología de los pueblos» (tal y como la concebía Wundt, sobre todo). «Sin la hipótesis (*Annahme*) de un alma colectiva (*Massenpsyche*) y de una continuidad de la vida afectiva de los hombres que permita desprestigiar la interrupción de los actos psíquicos individuales resultantes de la desaparición de la existencia *no podría existir la psicología de los pueblos.*»¹⁴ Su postulado de la «herencia de las disposiciones psíquicas» (*Vererbung der psychischen Dispositionen*), que a menudo se entiende como transmisión hereditaria de las experiencias, cobra su sentido, de un modo más sobrio, como una especie de *a priori* de la continuidad social y de la interacción de la vida psíquica del individuo con sus «pertenencias».

Sin eludir las cuestiones que plantea esta idea de unas huellas que «persisten» (*Fortsetzung*) en la conciencia colectiva, este contexto permite comprender que, para Freud, no hay en este caso más que una simple *constatación*: algo del origen colectivo sigue «trabajando» en la psique¹⁵ individual (esto es lo que expresa la idea de «alma colectiva»). Por otro lado, «la psicología de los pueblos se preocupa muy poco de averiguar por qué medios queda constituida la necesaria continuidad de la vida psíquica en las generaciones sucesivas». Se limita a tomar nota del «hecho» de la continuidad, que el psicoanálisis confirma mediante la noción de un «aparato psíquico» que pone al individuo en condiciones de «interpretar las reacciones de los demás»; es aquí donde se verifica una «herencia afectiva» (*Gefühlserbsschaft*). Aun cuando Freud se verá llevado a relativizar en gran medida esta idea en *Moisés y la religión monoteísta*, no deja de ser significativo que empiece por apoyar su noción de una «transmisión» del guión en la misma hipótesis de una «psicología de los pueblos».

En su último texto sobre la Cultura, Freud tiene un modo sorprendente de «desembarazarse» de la hipótesis de un «inconsciente colectivo». La cuestión se plantea al describir cómo el pasado perdura a través del tiempo en la vida de los pueblos: «No es fácil trasladar los conceptos de la psicología individual (*Einzelpsychologie*) a la psicología de masas, y por mi parte no creo que se adelantaría mucho adoptando el concepto de un inconsciente «colectivo». De por sí, el contenido del inconsciente es ya (*überhaupt*) colectivo, es patrimonio universal de la humanidad.»¹⁶ Freud rechaza pues

firmemente la noción de un «inconsciente colectivo», no para establecer la primacía del inconsciente «individual», sino para refutar a esta creación terminológica en su pretensión de introducir una verdadera respuesta al problema de la «transferencia» de los puntos de vista de la psicología individual al plano colectivo. El término de «inconsciente colectivo» es *vacío* en la medida en que el inconsciente es para Freud, *en sí mismo* colectivo («patrimonio» de la humanidad). Mientras que dicho término designa, sobre todo en Jung, una instancia propia del inconsciente, para Freud no es más que el recordatorio —en este sentido, superfluo y engañoso— del «hecho» mismo del inconsciente.

La ocasión de esta alusión explícita llega, no por azar, con la idea de una «simbolismo del lenguaje» (*Sprachsymbolik*). Freud señala que se trata, en el niño, de un saber «sin duda alguna innato»¹⁷ que no es objeto de aprendizaje, y que dicho «simbolismo» «data de la época en que se desarrolló el lenguaje» y «es uno y el mismo en todos los pueblos, a pesar de todas las diferencias idiomáticas». Hay que pensar por tanto en una «herencia (*Ergibt*)» de los «tiempos primitivos», que el desarrollo del lenguaje ha ido formando¹⁸ y reactualizando.

La crítica freudiana de la «psicología colectiva» jungiana se refiere a su papel auxiliar dentro de una estrategia deliberada para evitar y suprimir la significación psicosexual: «La investigación individual (*Individualforschung*) había demostrado, y demostrará siempre de nuevo, que los complejos sexuales subsisten siempre con su pleno sentido primitivo en el sujeto. Por eso se prescindió de ella y se sustituyeron sus resultados por juicios apoyados en la investigación de los pueblos (*Völkerforschung*).»¹⁹ Ésta es la «operación» del jungismo que Freud recusa por mortal para la investigación propiamente clínica. Lo cual no viene a ser en modo alguno una recusación de la legitimidad del recurso a la *Völkerforschung* —que tanta importancia tiene, como hemos visto, en *Tótem y tabú*—; pero ésta no puede sustituir a la interrogación del síntoma «individual». De modo que la «Mitología» cobra en Jung cada vez más importancia a medida que se van apartando las preocupaciones propiamente clínicas y se va agravando la negación de lo sexual.

Esto es lo que aclara *a contrario* la resistencia de Freud a sistematizar en exceso el estudio de las formaciones mitológicas en sí mismas,²⁰ aun cuando las use constantemente a modo de «paralelismos». La *Völkerforschung*, de gran valor para recoger «rasgos» comunes con la *Individualforschung*, ya no puede servir como «cuadro de orientación» fiable para quien ha empezado por perder la pista del síntoma neurótico. Lejos de apartarse de la neurosis, la mitología nos devuelve a ella.

Vemos por tanto que entre Freud y Jung no hay una simple discrepancia hermenéutica, que pueda resumirse en la dicotomía significación sexual o significación «general» de los mitos (en cuyo caso no habría más que elegir según la «concepción del universo»... ¡o el talante!). Por el contrario, se trata de un debate fundamental de epistemología respecto al tema del síntoma y la Cultura.

He aquí la estrategia freudiana en este terreno: responder al «estímulo de la psicología social» valiéndose de la hipótesis del inconsciente, forjada sobre la base de la experiencia propiamente psicoanalítica —de ahí que Freud precise en su prólogo que el proyecto sólo pueden comprenderlo «aquellos pocos que ya no son extraños a la naturaleza esencial (*Eigenart*) del psicoanálisis»— para actuar a su vez como «estímulo» para las ciencias sociales.

Un proceso en tres tiempos que coloca al psicoanálisis en una situación de «mediador». Se encarga de revelarnos los «puntos ciegos» de la psicología social y la etnología, gracias a la «mirada» (*Gesichtspunkt*) adquirida con el material del síntoma neurótico.

Al mismo tiempo podemos comprender el papel antes subrayado de «operador» de comprensión social que representa la neurosis. A pesar de lo que ciertas formulaciones podrían dar a entender, no se trata tanto de extrapolar analógicamente de lo «individual» a lo «colectivo» como de explorar, con la ayuda del síntoma (neurótico), el «punto ciego» de la realidad social. He aquí la audacia sin precedentes de este texto que señala la cúspide de la intervención del psicoanálisis en las ciencias sociales: hacer del neurótico la llave de acceso a la verdad de la realidad social. O lo que viene a ser lo mismo: al ser el neurótico la ilustración misma de la represión (en su destino patológico), hacer de la neurosis el *modo de descubrir los impulsos reprimidos que operan en el corazón de la realidad social*.

El pasaje decisivo emerge en la última frase del análisis del Caso Schreber. «Hemos dicho que en el sueño y en la neurosis volvemos a hallar al niño con todas las peculiaridades de su pensamiento y su vida afectiva. Agregaremos ahora que también encontramos en él al salvaje, al hombre primitivo, tal y como se nos muestra a la luz de la arqueología (*Alttertumwissenschaft*) y la etnología (*Völkerforschung*).»²¹

EL INCESTO, O EL PUNTO CIEGO DE LA TEORÍA ETNOLÓGICA

Este recordatorio de la problemática y la metodología freudianas nos pone en situación de captar la significación de ese texto capital de la contribución psicoanalítica a la teoría de la cultura que es *Tótem y tabú*. La cuestión no es aplicar mecánicamente los logros del psicoanálisis a la etnología, sino aceptar un «reto» concreto, que es una especie de cambio de mirada sobre «los hechos de la psicología de los pueblos», en la medida en que «la aplicación de los métodos psicoanalíticos arroja una nueva luz».²²

Se trata pues de partir de una constatación: la existencia de «múltiples teorías [...] sin unanimidad»²³; y precisamente alrededor del «hecho» de que para la etnología, que se supone ha obtenido entre 1870 y 1913 su autonomía científica, es el punto central: el del «tótem» y el «totemismo». En efecto, en él tenemos «el hecho socializador primitivo», ya que alrededor de esa «especie» animal o vegetal, se organiza la serie de «prohibiciones» y «reglamentos» que distingue a un «clan» (que es el verdadero tronco fundador del grupo). Por eso resulta paradójico que ese hecho inaugural dé lugar a interpretaciones tan variadas. Freud localiza el «punto ciego» de este hecho central en la cuestión del vínculo entre el «tótem» y la exogamia. ¿Por qué y en qué forma se encuentra ésta vinculada a aquél? Ahí donde la etnología no puede más que constatar, el psicoanálisis va a tratar de explicar... nada menos que el propio «hecho primitivo» de la ciencia etnológica. Por eso el primer ensayo se consagrará, lo mismo que al tótem, al «horror al incesto» (*Inzestscheu*). En este primer momento, la intervención de la teoría psicoanalítica queda voluntariamente limitada. Freud parece contentarse con describir, a partir de la «compilación» (sobre todo de Wundt y Frazer). Es el «seto de espinos»²⁴ que hay que atravesar; pero ya está ahí la «princesa»: Freud suscita, en el corazón del pensamiento etnológico, una perplejidad sobre el vínculo con el incesto. *Pues bien*, resulta que la experiencia psicoanalítica localiza en «su» neurótico una confrontación similar con el «deseo incestuoso».

Lo que hace Freud es comparar, de un modo externo pero al mismo tiempo poderosamente significativo, el registro social arcaico con la dimensión edípica. El examen de la noción de «tabú», el segundo panel del díptico, será el que opere la «ruptura». Lo que revela esta figura, en su doble significación de «sagrado» y de «impuro», de respeto y de temor, permite una segunda comparación; ahora con la ambivalencia, esa dualidad de «direcciones afectivas» (amor/odio) que se combinan sobre un mismo objeto y que la vivencia neurótica ilustra de modo preferente. Vemos cómo el neu-

rótico obsesivo, cuya vivencia está tan marcada por la ambivalencia, va a desempeñar el papel de «paradigma» para ilustrar la vivencia social arcaica. La «postura» del neurótico civilizado con respecto al «tabú» aclara, haciendo de espejo, la del «primitivo» (¡con respecto a los enemigos, los jefes o los muertos!). Es como si Freud «se descolgara» puntualmente del registro etnológico para pasar a ese «otro escenario» de la neurosis y volver a la realidad social para fecundar los problemas que le son propios. Al describir el tabú y la ambivalencia de las direcciones afectivas, ya no sabemos —éste es justamente «el objetivo de la operación»— si seguimos hablando del «primitivo» o del «neurótico». De este modo se revela una «ley»: «En la vida psíquica del primitivo desempeña la ambivalencia un papel infinitamente mayor que en la del hombre civilizado de nuestros días»;²⁵ sin perjuicio de añadir que precisamente en el neurótico, ese *Kulturmensch* conflictivo, la ambivalencia se encuentra exacerbada en cierto modo como en los orígenes.

La «conversión» de este punto de vista está lo suficientemente adelantada como para que Freud formule una cuestión que, si bien se mira, resulta sorprendente: «Sin embargo el tabú no es una neurosis, sino una formación social (*soziale Bildung*)», una «creación cultural» (*Kulturschöpfung*).²⁶ ¿Dónde está pues la diferencia?

Resulta entonces que la neurosis se caracteriza por «el predominio de las tendencias sexuales sobre las tendencias sociales»; pero esto mismo está revelando que las «tendencias sociales» tienen su origen en esa «mezcla de elementos egoístas con elementos eróticos». Por tanto las neurosis son las «caricaturas» (*Verzerrungen*) de las «grandes producciones sociales». En la neurosis y su «naturaleza asocial» hay un poderoso revelador de la «sociedad»; pues en ese mundo real que evita la neurosis, «reina la sociedad humana con todas las instituciones creadas por el trabajo colectivo».²⁷ Pero esto es precisamente un recordatorio a la «comunidad humana» de que hace frente sin descanso a una eventualidad donde domine el carácter asocial.

Ahora bien, esta eventualidad se manifiesta en un «hecho» capital que queda concretado en el paso del animismo, la magia y la omnipotencia (título del tercer ensayo) al universo de la religión, y más tarde de la ciencia: la «renuncia pulsional» (*Triebverzicht*). No es casualidad que encontremos en el neurótico más civilizado e incondicional de la «razón» (como el obsesivo) ese principio de «omnipotencia de las ideas» que es el postulado mágico del «primitivo». La *Kultur* tiende progresivamente a imponer la «renuncia» a la pulsión; de manera que Freud concluye este ensayo presentando «la fase científica» del «desarrollo de la concepción humana del mundo»

como «aquel estado de madurez en el que el individuo renuncia al principio de placer».²⁸ Éste es «el hecho de la renuncia cultural» fundador del «progreso». Es lo que el primitivo «no ha interiorizado (todavía, en ese momento de la evolución), pero es también lo que el neurótico ha interiorizado de un modo conflictivo (incluso cuando la cultura ha alcanzado ya su nivel de represión colectiva). De modo que la «represión» se impone como una verdadera «vara de medir» del grado de socialización...

EL MITO ORIGINARIO DE LA CULTURA: EL ASESINATO DEL PADRE

Es como si Freud no hubiera hecho, en los tres ensayos anteriores, más que preparar al lector para que reciba de lleno la «revelación» final. En efecto, no es exagerado decir que el ensayo sobre «el retorno infantil al totemismo» constituye el acta de nacimiento de la «metapsicología de la realidad social» por medio de una hipótesis genealógica sobre la Cultura.

Efectivamente, el totemismo y el tabú quedan anudados en su raíz misma: la prohibición del incesto. Ahora sí que Freud llega a «tenérselas que ver» con todo el arsenal de teorías existentes sobre «el origen del totemismo» y el vínculo con la exogamia (la prohibición de tomar esposa en el interior del grupo). Esta vez, la encargada de «proyectar alguna luz sobre estas tinieblas»²⁹ es la clínica de las fobias infantiles. El pequeño fóbico civilizado — del que Hans ha quedado como la efigie, con la pareja del «niño-perro» y el «niño-gallo» como su espectacular complemento— practica en efecto un secreto culto totémico del padre. Esto es algo que, a su vez, aclara el secreto del hecho social que se está perfilando: la fobia a los animales, que aparece en lo más alto del conflicto edípico, coincide extrañamente con el culto al animal primitivo del tótem.

El reto es cada vez más portentoso. Se trata ni más ni menos que de «explicar de dónde viene (*Entstehung*) el horror al incesto (*Inzestscheu*)»,³⁰ un origen del que ninguna de las «racionalizaciones» posteriores (higiénicas y morales) supo dar cuenta. Aquí es donde Freud sitúa la «hipótesis» de Darwin relativa al estado social primitivo (*sozialen Urzustand*) de la humanidad. En aquella «horda primitiva», el macho más poderoso es el que domina y el que se reserva el monopolio de las hembras. Más tarde, en la teoría de Robertson Smith de una «comida originaria» conmemorada por sacrificios festivos ritualizados,³¹ Freud descubre las secuelas de ese Acontecimiento que es la «causa» y el secreto de la historia posterior y de la relación de la humanidad con las prohibiciones totémicas e incestuosas.

Lo más justo sería llamar a esa hipótesis teoría de Darwin-Atkinson. Por una parte Freud se apoya en efecto en un pasaje de *El origen del hombre*, donde Darwin se hace eco de una observación de Savage sobre las comunidades de gorilas y el conflicto entre el único «macho» adulto y los «jóvenes machos». ³² Y por otra parte, se apoya en la tesis de Atkinson, sostenida en 1903 en su obra *Primal Law*; y en este caso decisiva para sus propósitos, de que «la forma original de la familia era ciclópea, con un macho solitario como jefe».

Ahora sí que estamos en el corazón de ese «fantasear» que, mediante el trabajo combinado de la teoría clínica y de la teoría social, hace posible una *narración del origen*. Esa «comida totémica» (*Totemmahlzeit*), ³³ durante la cual son transgredidas ritualmente (y en ese sentido, confirmadas) las prohibiciones totémicas, pone de manifiesto la «huella» de ese «estado primitivo de la sociedad humana» (*Urzustand der Gesellschaft*) del que Freud recuerda que «no ha sido observado en parte alguna». ³⁴ De ahí que pueda relatar lo que el complejo ovillo de los hechos y las teorías precedentes le permite «describir»: «Los hermanos expulsados se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así un fin a la horda paterna».

En este caso la «identificación» se lleva a cabo «en la práctica»; precisamente en ese acto criminal reside la condición de posibilidad «de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión». ³⁵

Aunque Freud encuentre un último estímulo para esta hipótesis del «asesinato original» (*Urmord*) del padre primitivo (*Urvater*) en el etnólogo Atkinson, está claro que, en última instancia, si da este paso es sobre la base de la experiencia propiamente psicoanalítica. Este «texto» que no deja de materializarse en la palabra neurótica es en efecto lo que Freud lleva de nuevo al registro social, por medio de una operación compleja y matizada. De ese mismo modo, la «renuncia a las pulsiones» (*Triebverzicht*) va a ser vista a partir de ahora como una constante «estructural» de la *Kultur*.

El lector no puede abandonar la lectura de *Tótem y tabú* sin preguntarse si la hipótesis del «asesinato del padre» remite para su autor a un acontecimiento real o es algo simplemente «fantaseado». La respuesta es precisa: si ese acontecimiento no puede «ser probado» (puesto que no ha sido objeto de una observación fundada en testimonios reales, ¡problema «judicial»!), entonces sólo puede ser «supuesto» —sobre la base de los fantasmas neuróticos, verdaderos «testimonios en diferido»—; y sin embargo Freud lo entiende como un «Hecho» en cierto modo «histórico». Por tanto hay que suponer que los hijos mataron realmente al padre en el origen (a dife-

rencia de las neurosis, que no consuman el acto más que «en la imaginación»). He aquí toda la diferencia entre la «realidad práctica» (del Acto original) y la «realidad» psíquica» (del fantasma). Pues bien, ésta es también la línea de demarcación entre la *Kultur* y la neurosis. Verdaderamente la *Kultur* ha «comenzado» con ese Acto de violencia dirigido contra la «persona» del Padre.

Por eso, como demuestra la conclusión de *Tótem y tabú*, para Freud es esencial subrayar que «aquella reacción moral que ha creado el totemismo y el tabú», y por tanto la *Sittlichkeit*, no es debida a una simple «fantasía optativa» (*Wunschphantasie*).³⁶ Por el contrario, es preciso afirmar que estamos ante una «parte de realidad histórica».³⁷ Freud lo afirma con claridad cuando Jones le preguntó cómo era posible que aquél que había descubierto el complejo de Edipo pudiera verse tan afectado por la idea de que «en el hombre primitivo ese complejo se hubiera podido poner en práctica». «En aquella época, estaba describiendo el deseo de matar al padre, mientras que lo que he descrito ahora es el asesinato real; al fin y al cabo, pasar del deseo a la realización ya es otra cosa.»³⁸

Vemos que, en el pensamiento de Freud, ese crimen no es sólo «metafórico»; pero sólo accederemos definitivamente a él mediante el fantasma del individuo neurótico, que se convierte así en una prueba del origen mismo de la realidad social. El neurótico es el «indicio» viviente de ese secreto «olvidado».

Es «una simple historia» (*just-so story*). A Freud le gustaba hacer ver que asumía este dictamen de un adversario de *Tótem y tabú*, en alusión al relato central del «Asesinato del Padre.»³⁹ Era su manera de expresar que, en efecto, en una «historia» todo tiene cabida. Pero ésta, según su narrador, contiene el «quid» de la Cultura y él la escribe por «orden» de sus «conexiones inconscientes».⁴⁰ Por tanto, debemos tomárnosla «al pie de la letra» para comprender que tal vez es «la» historia misma de la Cultura, retomada en su origen; lo cual hace del psicoanálisis una poesía⁴¹ de la Cultura.

5. MITO, INCONSCIENTE Y CULTURA

EL PSICOANÁLISIS Y LA CIENCIA DE LOS MITOS. LA VÖLKERPHANTASIE

La «historia» precedente nos devuelve al objeto mismo de la Cultura en tanto que «texto»: la «mitología», la cual requiere una especie de *Dichtung*; con lo que la palabra indica de «obra de arte del lenguaje». Un «pueblo» se define como tal conjunto de «textos», y su cultura, como el «patrimonio» de mitos que se encarga de transmitir.

El psicoanálisis, tal y como estamos viendo, tiene vocación de escribir el «poema» de los pueblos, que es releído por el saber del inconsciente.

También aquí, lejos de partir de cero, el psicoanálisis se sitúa dentro de un movimiento que tiende a constituir una «ciencia de los mitos», la cual se encuadra en una «folklorística». Por tanto, se vuelve a plantear la cuestión de la ruptura que el saber de los procesos inconscientes efectúa en el seno de esa «ciencia» en busca de un método y un objeto.

Por otra parte, Freud está en condiciones de reaccionar, en un momento decisivo de su trayectoria, a una tendencia, en el seno mismo del psicoanálisis, que pretende transformar el psicoanálisis en algo así como el «anexo» de una «Mitología». He ahí el sentido de su vigorosa reacción frente a la «sistematización» jungiana de los mitos. Esto nos obliga a reexaminar el estatuto privilegiado de *ese* «mito científico» que presenta a *Tótem y tabú* como un operador de relectura de todos los demás mitos, ¡incluso como una herramienta de «des-mitificación»!

Es necesario recordar lo que designan los términos de «folklore» y «folklorística» en el momento en que Freud los utiliza. El término folk-lore («estudio» o «conocimiento del pueblo») fue acuñado en primer lugar en inglés, por W. J. Thomas, en 1846. Esto tiene sus implicaciones epistemológicas porque, al reemplazar a las manifestaciones por entonces disponibles de *Popular antiquities* («Antigüedades populares»),¹ quedaba reconocido como el objeto de una ciencia propia (en vez de una recolección de las creencias y las costumbres). La «folklorística» (*Volkskunde*), a la

que abrieron camino los hermanos Grimm a principios del XIX, se ve así reconocida. La teoría de Max Müller sobre el origen de los mitos —ligada al simbolismo astral— dotó a la joven ciencia de una ambiciosa teoría del origen, antes de que la gran corriente evolucionista de la etnología, en el último cuarto de siglo, se encargara de dotarla de un cuadro de legitimidad. Incitado, como hemos visto, por ese movimiento, Freud se encuadra en él de un modo natural.

¿Cuál es la contribución específica que aporta el «modo de pensar» psicoanalítico a la comprensión del mito? Cabría suponer que lo que hace es sacar a la luz «el elemento inconsciente» que hay en él. Pero se trata de otra cosa. La «aplicación» de la «concepción psicoanalítica obtenida en el estudio de los sueños a los productos de la fantasía de los pueblos» implica tener en cuenta en ambos casos —en el «trabajo del sueño» y el de las formaciones de síntomas, por una parte; y en el «trabajo» del mito, por la otra— una lógica en cierto modo homóloga. Dicho de otra manera, del examen de ese trabajo —de transformación de un «contenido latente» en «contenido manifiesto»— es de donde se desprende cierto «sentido oculto» («*geheimen Sinn*») que da la «clave» de dichos «productos» (*Gebilde*)² (literalmente, objetos «hechos forma» o «imagen»). Ése es un sentido al que sólo puede accederse mediante un examen de las «transformaciones» y «modificaciones» que ha sufrido dicho sentido oculto. «El psicoanálisis aporta a esta labor la experiencia extraída de su investigación de los sueños y de la neurosis, mediante la cual ha de serle posible descubrir los caminos técnicos de tales deformaciones» y «revelar en toda una serie de casos los motivos ocultos que han desviado al mito de su sentido original».

Así pues, decir que un mito —con toda la influencia social que implica— está estructurado como un sueño o síntoma es ponerse a aclarar lo que podríamos llamar su «escritura» inconsciente. No es que la causa del mito sea algún «misterioso inconsciente» —¡tampoco lo es del «sueño»³ o del síntoma!—. Sino que comprender lo que dice el mito «secretamente» es leer *cómo* «trabaja». Por tanto, entre formación onírica y formación mítica no hay más que «analogía». Se trata de una homología del «trabajo», que desde este momento se convierte en un principio de desciframiento de la *historia* del mito y sus transformaciones. En ese sentido *Tótem y tabú* constituye de todas todas la *Mitología* freudiana; pone al descubierto la «matriz» del mito y nos da la clave de sus «transformaciones».

Pero al mismo tiempo vemos que el «motor» de ese trabajo no es tanto una «creación» —como podría hacer pensar una concepción romántica de la *Völkerphantasie*— como una reelaboración, por «deformación», de un

«sentido original» que se trata de poner de manifiesto y de ocultar al mismo tiempo; de «salvar» y de disfrazar. Lo que se trata de reconstruir es justamente esa galaxia de «complejos psíquicos».

A semejanza del soñador y del neurótico, el «mitólogo» se está esforzando siempre, y sin saberlo, en «decir» algo, por medio de un complejo juego de deformaciones. Igual que el fantasma individual, el «fantasma social» es tan repetitivo —incluso monótono— como variado. Porque se trata de decir siempre «lo mismo», con los ilimitados recursos de las variantes del «guión». Así es como hay que entender la presentación que hace Freud de la «aplicación» de la «ciencia de los sueños» a los mitos: «El análisis de ciertos sueños típicos facilitó la comprensión de algunos mitos y fábulas [...] El estudio del simbolismo de los sueños condujo a los problemas de la mitología, el folklore y las abstracciones religiosas.»⁴ Así es como la exploración del país de los sueños se encuentra de bruces «en mitad» de los mitos, no tanto por una voluntad deliberada como porque ha franqueado una frontera invisible. Al hablar de los sueños e interpretarlos, ¡se encuentra *en situación* de hablar de los mitos! Por tanto no resultará extraño que la ciencia del folklore (*die Folkloristik*), que emprende «rutas muy distintas en su estudio», haya «sin embargo arribado a los mismos resultados que la labor psicoanalítica», en puntos concretos del lenguaje de los mitos.⁵

En resumen, los mitos aparecen como «los recuerdos infantiles» de los pueblos.⁶ Este paralelismo cobra todo su contenido literal a partir de lo que el psicoanálisis ha revelado del papel determinante de la memoria infantil. Aquí Freud, de nuevo, siguiendo la lógica de una cosa, acaba encontrándose con otra: «Los «recuerdos infantiles» del individuo van tomando la significación de «recuerdos encubridores» (*Deckerinnerungen*) y adquieren una analogía digna de mención con los recuerdos de la infancia de los pueblos, depositados por éstos en sagas y mitos.»⁷

Puesto que sabemos que tales recuerdos sirven de «tapadera» (*Deck-*) de un contenido anterior reprimido y reelaborado⁸ —de modo que el sujeto, recordando conscientemente tal «detalle», encuentra el modo de «desplegar» el recuerdo de otro, más importante y reprimido, y rememorado asociativamente a través del primero— habrá que suponer que la *Volksphantasie* trabaja del mismo modo: por una «elaboración» (*Bearbeitung*) a destiempo de recuerdos que están «en clave». La memoria mitológica estaría así repleta de «pseudorecuerdos», que le permitirían «desplegar» un determinado «contenido reprimido». Este sería el «trabajo del mito»: una especie de «mentir-verdadero» que daría forma a los contenidos reprimidos colectivos. Un medio para la *Gemeinschaft* de contarse en

forma de fábula su deseo y sus conflictos; una manera de afrontarlos apaciguándolos. Pero precisamente por eso no hay motivos para suponer un «sujeto» autógeno, una *Gemeinschaft* dotada de una «memoria». Se trata más bien de un «trabajo» de interacción entre el «presente» y el «pasado», que hay que deconstruir sin cesar.

SUEÑOS Y MITOS. LA *MYTHENBILDUNG* Y EL SÍNTOMA

Así, el mecanismo con que el neurótico «encubre» la historia de su infancia en sus «fantasías» permite acceder al trabajo de formación de leyendas (*Sagenbildung*) mediante el que todos los pueblos encubren y expresan su «olvidado pretérito» (*vergessene Vorzeit*).⁹ Esto es lo que otorga su sustancia a esa «realidad psíquica» que, no por no ser «material» deja de ser determinante, tanto en la *Phantasie* colectiva como en su homóloga individual.

Como estamos viendo, si Freud se abstiene de postular ningún tipo de inconsciente colectivo o incluso de «psique popular» es porque parte una y otra vez de la experiencia clínica del sujeto (neurótico). Lo «colectivo» se revela siempre en este sentido, pero en un momento determinado impone una especie de «torsión», hace que la lógica del síntoma individual gire sobre su «prehistoria» colectiva; lo que permite, a modo de eco, hacer justicia a la *Mythenbildung* («formación del mito»).

Esta «homología» del material onírico y del material mitológico tiene en Freud una interpretación literal, en los textos poco conocidos de los años de preparación de *Tótem y tabú*.

Por una parte, el intérprete de los sueños localiza unos «elementos y situaciones» que proceden de los «cuentos».¹⁰ Sabemos la importancia que tienen los «cuentos populares» para «la vida psíquica de nuestros niños»; por tanto no resulta sorprendente saber que en algunos soñadores adultos «el recuerdo de sus cuentos favoritos sustituye los recuerdos de la propia infancia». Más aún, «los cuentos se han convertido, simplemente, en recuerdos encubridores», de modo que volvemos a dar con ellos al ponernos a interpretar el contenido asociativo. Como prueba de ello, Freud cita elocuentes ejemplos de la implicación de esta «materia de los cuentos» (*Märchenstoffe*) en el propio «soñar».

Un ejemplo extraído de la práctica clínica de Freud ilustra dicho proceso. Freud descubre, en un joven obsesivo, una extraña «imagen obsesiva». Cuando su padre entra en la habitación le viene a la cabeza, junto a una extraña palabra («culo del padre», *Vaterarsch*), una imagen que representa

a su padre bajo la forma de «medio cuerpo»; es decir, como un vientre provisto de brazos y piernas, sobre el que están dibujados los rasgos del rostro.¹¹ Pero en este caso se impone un «paralelismo mitológico». Encontramos una representación similar de Baubo, personaje mitológico, mujer de Dyraules y de la que se cuenta que, para tratar de animar a Demeter y hacerle olvidar la muerte de su hija, se desnudó y exhibió sus genitales.¹² Efectivamente Baubo se representa como un «cuerpo femenino sin cabeza ni pecho y con una cara en el vientre».¹³ Más allá de la interpretación del tema, fijémonos en cómo, en el corazón mismo del trabajo del síntoma del neurótico más «civilizado», que es el obsesivo, aparece implicado este «inconsciente mitológico». Es como si el neurótico, siguiendo el hilo de sus asociaciones, volviera a encontrar las sendas del «trabajo del mito». De modo que una cosa arroja luz sobre la otra, en un «círculo» que debemos leer en los dos sentidos. El ejemplo es, nunca mejor dicho, espectacular, puesto que disponemos en este caso de una «imagen» —fantaseada por el neurótico, ilustrada por el mito— que certifica una analogía literalmente «plástica» entre el lenguaje del mito y el del síntoma.

Y sin embargo Freud, más que sistematizar la interpretación del mito en sí mismo, se limita a señalar ese «encuentro» repleto de sentido entre los dos registros, haciéndonos meditar sobre esa «imagen», que es toda una encrucijada.

Aunque por otra parte, y en cierto modo en sentido opuesto, ocurre que Freud, al colaborar con un especialista en folklore,¹⁴ muestra que «el simbolismo empleado» en los sueños hallados en el folklore «abarca todo el espectro que asumen los psicoanalistas». Es más, «muchos de esos sueños el pueblo los capta exactamente como los interpretaría el psicoanálisis; es decir, no como indicios de un futuro que otear sino como cumplimientos de los deseos...».¹⁵ Veamos cómo en este caso es el propio imaginario popular el que brinda el material y su interpretación. A través del «simbolismo del pene» y de «los excrementos» en los «sueños del folklore», se trata justamente de mostrar que «el folklore interpreta los símbolos del sueño de la misma manera que el psicoanálisis».¹⁶

No nos llamemos a engaño. Este ejercicio no pretende minimizar la radical diferencia que existe entre una «ciencia de los sueños» y esa especie de interpretación popular espontánea. Pero muestra que, cuando se tercia, la *Volksphantasie* deja claro que no se engaña con lo que está en juego en sus propias producciones, hasta el punto de colocar a la ciencia psicoanalítica en situación de «parafrasearla». Y esto es una manera de echar por tierra el escepticismo de la propia ciencia respecto al valor significativo de los sue-

ños en su contenido sexual. También es una forma de rehabilitar esa producción psíquica popular que, tras la apariencia de trivialidad, deja divisar unas «resonancias tristes». Y es un modo de decir que en el folklore hay una intuición de los enigmas de la existencia que el psicoanálisis viene a subrayar, más que a revelar...

LA MITOLOGÍA Y LA «NOVELA FAMILIAR»

Esta capacidad del «niño civilizado» para producir «fabulaciones» mitológicas, que aclaran a su vez la fabulación (*Dichtung*) colectiva, la vemos ilustrada sobre todo con la «novela familiar» (*Familienroman*). Es revelador que Freud, que enseguida se percató de esa actividad imaginaria edípica,¹⁷ aproveche la ocasión brindada por la publicación de la obra de Otto Rank consagrada al *Mito del nacimiento del héroe* en 1909,¹⁸ para describir con precisión y concisión dicha *Mythenbildung*. Es como acudir a la fuente para expresar aquella homología entre la *Phantasie* del niño y la de los pueblos. Lo que Rank mostraba a pleno rendimiento en la *Völkerphantasie*, Freud lo hacía escuchar, a modo de resonancia, en ese trabajo tan preciso como discreto al que se entrega el niño para solucionar un problema idéntico: el de la relación con los «ascendientes». Por lo demás, en ambos casos a lo que asistimos es al «nacimiento» de un mito del héroe. Pero al mismo tiempo Freud, al hacer brotar el discurso sobre el imaginario colectivo de la situación edípica individual, encuentra la manera de recordar que es en esta última donde el primero toma por así decir su «inspiración» decisiva. Y que por tanto, comprender cómo trabaja el niño, a su modo todo un pequeño «poeta» (*Dichter*), es reconocer el procedimiento y la inspiración de la narración colectiva.

¿De qué estamos hablando? Freud recuerda que «el progreso de la sociedad descansa esencialmente en la oposición entre dos generaciones»,¹⁹ de modo que el individuo debe llevar a cabo, para acceder a la edad adulta, el «despego» (*Ablösung*) de la autoridad de los padres. Esto se realiza mediante un determinado trabajo psíquico, una especie de «ensoñación despierta» bautizada como «novela familiar» (literalmente, ‘novela de las familias’). El «pequeño Edipo» imagina que sus padres, al principio idealizados y luego rebajados ante sus ojos, no son los suyos; que él es en realidad el «vástago» de padres de noble extracción, ¡y desde ese momento se erige en un hijo adoptivo de sus padres reales! En un segundo momento, cuando se entera de la realidad de las relaciones sexuales, somete su «novela» a una

restricción particular. Se ve a sí mismo como el hijo de su madre real y de un padre noble que sedujo y abandonó a la madre. Eso le permite inculpar a la madre y conservarla al mismo tiempo, mientras expresa su hostilidad hacia el progenitor, ¡al que desposee de la paternidad! Observamos en todo este trabajo la importancia de los «signos sociales». La riqueza y la elevación de la condición social brindan el pretexto a todo este trabajo de «elevación» y «rebajamiento». La comparación del estatus social de los padres es especialmente importante en ese sentido.

Todo esto da forma a una serie de «fabulaciones» (*Dichtungen*) que encuentran su eco en los mitos. Así, en el niño «tardío», el preferido de la madre, volvemos a encontrar esa «devolución» (por no decir esa «condena») al papel de «héroe», después de haber dejado de lado al resto de sus hermanos como ilegítimos, Vemos que Freud capta la vocación heroica del pequeño Edipo a ras mismo de su propio trabajo psíquico. Es esta cuestión de «filiación» la que le da de algún modo su fértil «imaginación». Después de todo, es la vocación del «fundador de religión».

DE EDIPO A PROMETEO: LA TRAGEDIA DE LA CULTURA

Vemos por qué es importante la aportación freudiana a la teoría de los mitos, pero también por qué no se podría extraer de estos «conocimientos» un «tratado de los mitos» (en el sentido de Reinach o Eliade). Por un lado, resulta que lo que se somete a análisis no es en modo alguno un conjunto sistematizado de mitos, sino mitos determinados o fragmentos mitológicos que «atravesan», digamos, el camino del trabajo inconsciente (por la vía del sueño y del síntoma). Resulta también que el psicoanálisis no postula ninguna «esencia» psíquica y/o simbólica del mito, sino que lo aborda a través de sus mecanismos de elaboración, o más bien de «deformación». De ahí hasta cierto punto la voluntad de no detenerse más de la cuenta en el conjunto (por lo demás ilimitado) de los aspectos del mito, sino más bien en los «rasgos» significativos que tienen importancia para la «verdad» inconsciente que aquéllos revelan.

Dicho lo cual, aún resulta más notable que el psicoanálisis haya abordado una gran cantidad de mitos que quedan aclarados, revelando de ese mismo modo una homología de funcionamiento, que toma en cuenta la «causalidad» psicosexual.

Por tanto podemos hacernos una idea, a partir de los mitos que Freud sometió a una interpretación más o menos detallada, de qué contendría

algo así como un Tratado freudiano de mitología, en el caso de que tal cosa existiera (y fuera deseable, ya que acabamos de ver que encierra una ilusión, la de postular una esencia psíquica del «Mito»; algo que Freud acierta a rechazar, sobre todo en Jung).

Cuando hacemos el recuento los mitos con los que Freud se enfrentó, se nos presenta una primera diferencia, que es capital para nuestros propósitos. Hay razones para distinguir los «mitos» cuyo contenido está sometido a interpretación de aquéllos que, a partir de una determinada interpretación, acabaron convertidos en verdaderos «operadores» de la interpretación de los mitos. Es el caso de la leyenda de Edipo y del mito subsiguiente. Si el mito de Edipo parece haber sido de algún modo «reinventado» por el psicoanálisis para representar el complejo que lleva su nombre —el «complejo nuclear» de la vida psíquica inconsciente— es porque no es un mito más a interpretar, sino aquél mediante el que se revela y por así decir «se confiesa» el «contenido secreto» o más bien la «laguna» de todo mito. Es en este sentido que, como hemos visto, Freud procede a una relectura de la versión que Sófocles nos da de él.

Este punto es capital, porque certifica que el «mito de Edipo» viene a abrir una brecha en el tejido mitológico, y que ese mito, por el acceso que permite al texto *mitológico*, introduce un elemento de «disimetría» en cualquier «Tratado de mitología», que en la práctica debe poner a todos los mitos al mismo nivel. Esto naturalmente nos remite a la cuestión de saber de dónde obtiene este mito en concreto su «privilegio» de «revelar» el sentido del mito en general.

¿Estamos en consecuencia diciendo que el mito de Edipo va a permitirnos «deducir» —en tanto que paradigma— el conjunto de los otros mitos, con toda su diversidad? No; se trata de algo muy distinto. Como hemos visto, Freud va encontrando formaciones o «rasgos» mitológicos uno detrás de otro. Estos conducen por sus propios caminos hacia un «contenido secreto» que desde luego es, en última instancia, de significación «edípica», pero justamente ésta no explica la formación mitológica globalmente. Aclara un aspecto o un «rasgo» (*Zug*) limitado que resulta ser, eso es cierto, el momento de la verdad.

Nos queda el caso del mito de Narciso. Sabemos que la referencia al «narcisismo» cobra cada vez más importancia en la elaboración metapsicológica; hasta el punto de que puede hablarse de un desplazamiento del polo de interés desde Edipo a Narciso. No obstante, en este caso nos vemos confrontados con un fenómeno digno de mención. El «narcisismo», que es identificado como perversión, y más tarde elaborado como

autoerotismo, debe su nombre a Narciso. Pero el mito de Narciso, que aparece tan detallado en las *Metamorfosis* de Ovidio,²⁰ Freud sólo lo relata rara y brevemente, limitándose a recordar «la leyenda griega de aquel adolescente llamado Narciso, al que nada era tan amado como su propia imagen, reflejada en el agua, y que fue transformado por los dioses en una bella flor que lleva su nombre»,²¹ o bien que se quedó «enamorado de su propia imagen» (*Spiegelbild*).²² Esta sobriedad extrema muestra que Freud no somete el mito de Narciso a un verdadero análisis, sino que se sirve de él como de una referencia o metáfora que extrae su pertinencia de su fuente mitológica sin más.

En suma, es en la *traducción metapsicológica* donde los mitos encuentran tanto su función de verdad como su «disolución».

Hay un mito que a los ojos de Freud contiene la «confesión» del fundamento de la *Kultur*, que es la renuncia pulsional. Es el mito de «la conquista del fuego»²³, tal y como se expresa en la leyenda de Prometeo. Esto hace de la aventura prometeica algo así como el complemento de lo que se manifiesta en el mito fundador del Asesinato del Padre. Aquí tenemos en efecto al «héroe cultural» (*Kulturheros*).²⁴

También en este caso la significación del mito se revela a través del conjunto de las «deformaciones» del «contenido latente» en un «contenido manifiesto», por medio de dos mecanismos privilegiados que son la «representación simbólica» y la «sustitución por lo contrario». Dos mecanismos que, sin explicar «todos los rasgos del mito», dan cuenta de los elementos «más notables e importantes». De este modo Freud sostiene que «la condición previa de la conquista del fuego» hay que encontrarla en «la renuncia al placer de extinguirlo con el chorro de orina, placer de intenso tono homosexual.»

En esta nueva relación con el cuerpo del «hombre primitivo» (*Urmensch*),²⁵ Freud encuentra tanto la base pulsional de la *Kultur* como su «superación» —mediante la renuncia— de la satisfacción de las pulsiones. A través de su representación heroica, es ahora «la humanidad pulsional» la que expresa su relación con la satisfacción fálica así como el sentimiento de culpa que hace posible la entrada en la civilización.

El trayecto que va del mito de Edipo al mito de Prometeo simboliza de algún modo el trayecto de la Mitología freudiana. La tragedia de Edipo simboliza precisamente esa relación con un espacio «fuera de la ley» cuya relectura por la experiencia psicoanalítica permite «diagnosticar» una parte de alienación interna en el corazón mismo del ideal cultural. El «pequeño Edipo» será siempre rebelde a la Cultura; de modo simétrico la tragedia

de Prometeo demuestra el retorno al «ideal cultural» *mediante* la renuncia. Estos dos polos de la *Kulturtheorie* freudiana ilustran al mismo tiempo la tragedia del sujeto inconsciente y su reinscripción en la dinámica cultural.

LOGOS FREUDIANO Y MYTHOS. EL «MITO CIENTÍFICO»

Ahora vemos cuál es la significación del «Asesinato del Padre». Este «mito científico», en vez de añadirse a la serie de mitos producidos por las sociedades y culturas, lo que hace es brindarnos la clave mitológica que se esconde tras toda «poetización de los orígenes». Esto es algo que nos permite salirnos del mito y lo convierte en un potente operador de «desmitificación»; es un mito «científico» en el sentido de que es «de-mistificador» por naturaleza.

Es verdad que, a su manera, todo mito pretende ser «el bueno» y dar respuesta a la cuestión del Origen. El Freud «mitólogo» quedaría así encuadrado también él en esa «caza y captura» de los orígenes, como el forjador de un mito más. Pero ese «mito freudiano» tiene la característica de «inducirse» de la experiencia clínica y Freud inscribe en él su hipótesis de que «el complejo del padre» (*Vatercomplex*) es el «prejuicio necesario» de esa experiencia.²⁶ Es innegable que estamos ante «un círculo», pero es el del propio sujeto inconsciente, que sólo se relaciona con su deseo por esa relación inaugural con lo prohibido.

Así pues el *Vatermord* sería, más aún que el «significado» fundamental de todo mito, la «cláusula» que experimenta el saber psicoanalítico, el lugar donde éste inscribe, al producir ese mito, su «cientificidad». Al mismo tiempo es «el mensaje» del psicoanálisis a las ciencias del hombre y de la cultura: no se debe repetir, en el terreno de la ciencia, el propio gesto inaugural de la *Kultur*, es decir, ¡el rechazo del Asesinato del Padre!

Una consecuencia concreta es que la búsqueda de cualquier otro «mito» refleja inexorablemente la complacencia en el imaginario mítico (algo que ilustra lo que el psicoanálisis tiene que decir de la *actualidad* del malestar en la Cultura).²⁷

6. EDIPO, CULTURA Y CULTURAS. EL PSICOANÁLISIS Y LA ETNOLOGÍA

UNA «HISTORIA» CONTROVERTIDA

¡Es «sólo una historia»! Viene a la memoria la «frase» condescendiente con que se refería el etnólogo a ese «poema» científico de la Cultura que es *Tótem y tabú*.¹ Sintetiza bien las objeciones que llueven, por el lado de los especialistas de las «ciencias» sociales y de la cultura, en el momento en que se publica la síntesis capital de Freud.

Las objeciones a su teoría de la etiología sexual en los primeros momentos del psicoanálisis —¡es «un cuento de hadas científico!»— parecen volver a estar de actualidad en el ámbito de lo social. Y de hecho, por todas partes se anda en pos del «relato del origen», que valga *ipso facto* como teoría. El contar cómo pasaron las cosas en su momento nos ayudará a comprender «cómo están ahora»...

Desde luego no es casual que la polémica se haya desencadenado a propósito de este aspecto de la teoría psicoanalítica, con una violencia sólo comparable a la que se empleó contra la tesis de la «sexualidad infantil». Quizá es que en ambos casos se está apuntando al mismo punto neurálgico. Por lo demás, el movimiento crítico no dejó de hacer oír su voz sobre este punto hasta la muerte de Freud,² de modo que el eje de la resistencia al psicoanálisis se desplazó básicamente al terreno de las ciencias sociales.

Las objeciones recaen por supuesto sobre el carácter objetivamente inverificable de la «hipótesis», calificada de «absurda» o cuando menos, de «arbitraria». En el mejor de los casos, es «una fantasía brillante» que parece querer justificar la teoría psicosexual a toda costa. Estas reacciones, más allá de su efectiva voluntad de discusión o de su acritud fuertemente impregnada de ideología,³ ponen de manifiesto un desconocimiento de la manera de proceder propiamente freudiana y de su metodología, que se fundamenta en la especificidad del «material» clínico en que se basa. Es como si los

etnólogos se tomaran la hipótesis de *Tótem y tabú* «en primer grado», como una afirmación que hubiera que evaluar de la misma manera que otras hipótesis etnológicas; cuando en realidad compete a una especie de «metaetnología». Hay que entender que se trata de retomar el discurso etnológico a través de lo que éste evita y reproduce, el «punto ciego» que habíamos localizado en la «prohibición del incesto» y sus dimensiones inconscientes. Si la «tribu etnológica» se moviliza de este modo —de hecho, con un brío desproporcionado, frente a una teoría considerada tan «fantasiosa»— es porque en el fondo intuye la «violencia» de la discusión que plantea. Hay que suponer que de esta manera, «trono y altar» se veían en peligro; hay que darse cuenta de que la *creencia etnológica* quedaba cuestionada por la obra de Freud, que además no vacilaba en meterse directamente en problemas *internos* del campo etnológico.

Como se ve, el debate entre psicoanálisis y etnología empezó con mal pie, pero las derivaciones «pasionales» tampoco parecían mejores. Desde ese momento, la etnología hubo de volver de tarde en tarde a aquella obra extraña para reevaluarla.⁴ El verdadero intrínquilis era sin duda: ¿qué nos está contando aquí este hombre?

EDIPO Y CULTURA. EL DEBATE MALINOWSKI

Más allá de las críticas «pasionales» dirigidas a la teoría freudiana de la Cultura, la gran «prueba» de la problemática «psicoanálisis y cultura» cristalizó en torno a las objeciones del etnólogo Malinowski y al debate que éstas abrieron entre etnólogos y psicoanalistas. Este debate debe examinarse de nuevo, más allá de sus aspectos coyunturales y polémicos, a la luz de los presupuestos de la teoría freudiana de la Cultura. Básicamente fue la teoría de Freud la que se puso en cuestión, por lo que no deja de ser notable que él mismo se mantuviera relativamente al margen de la «justa» en la que participaron sus discípulos, sobre todo aquéllos que habían intervenido en el campo de las «ciencias de la cultura»; Géza Roheim y Ernest Jones los primeros.

Fue unos diez años después de la publicación de *Tótem y tabú* cuando estalló la polémica, con la aparición de la obra de Bronislaw Malinowski, *Los Argonautas del Pacífico occidental* (1922)⁵ así como con *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de la Melanesia*⁶ y *Sexo y represión en la sociedad primitiva*.⁷ De la posición de Malinowski se recuerda que puso en tela de juicio el carácter universal del complejo de Edipo, supuestamente postula-

do por Freud. La tempestuosa discusión con Jones, sobre todo, que intervino con una respuesta vehemente en 1924,⁸ motivó una síntesis de la posición de Malinowski, que apareció con el significativo título de «Familia matriarcal y complejo de Edipo. Estudio de etnología psicoanalítica».⁹

El propio contexto de la intervención de Malinowski merece ser tenido en cuenta para apreciar los términos de la discusión. Buen conocedor de Nueva Guinea, adonde había efectuado tres expediciones, y de las islas Trobriand, donde había pasado dos años,¹⁰ Malinowski, un «hombre de trabajo de campo», empeñado en una teorización precisa de sus observaciones, y conocedor «de segunda mano» del psicoanálisis, se vio solicitado por el antropólogo Seligman con el fin de «comprobar» si el «complejo de Edipo» dado a conocer por Freud podía verificarse también en el tipo de culturas que él estaba estudiando. Los textos de Freud, adjuntos a la petición, debían informar a Malinowski del contenido de las tesis freudianas.¹¹

Vemos cómo el problema se formuló del modo más directo y en cierto modo más (¿falsamente?) concreto: Freud vendría a sostener que «*hay*» un complejo de Edipo, verificable en la «cultura» que él observa («civilizada» de tipo occidental, la de los neuróticos, en definitiva). ¿Le es posible a un «etnólogo» certificar igualmente su *existencia* en las «sociedades primitivas» que tiene a la vista? De algún modo Malinowski aceptó la petición de «consulta» etnologicopsicoanalítica (con un bagaje relativamente rudimentario sobre el propio psicoanálisis) y buscó responder lo más «objetivamente» posible. Al mismo tiempo se trataba de comprobar «la aplicación de la teoría psicoanalítica», de modo pragmático: ¿«funciona» también en esos otros escenarios culturales?

Después de todo, la pregunta podía invocar el ejemplo del propio Freud que, como hemos visto, se basaba en el ejemplo de los «primitivos» actuales para fundamentar su método «genealógico» (salvo para volver a preguntarse, como veremos, por la relación de la *Kultur* con las «culturas»).

Después de examinar los «hechos», llegó el «veredicto» de Malinowski, inequívoco: En una sociedad matrilineal, como la de las islas Trobriand, el complejo de Edipo «no existe», al menos en la forma paradigmática supuestamente postulada por el psicoanálisis.

Hay que señalar que Malinowski había partido de una simpatía real por la teoría freudiana y las perspectivas de esclarecer las relaciones sociales mediante una lógica de la represión (en particular la de la familia, que Malinowski consideraba como la institución que modificaba las pulsiones y permitía la socialización). Pero de ahí también que su uso del «freudismo» se inscribiera en una concepción «funcionalista». Al etnólogo, la so-

ciudad se le aparecía como el instrumento de adaptación destinado a satisfacer «necesidades», de manera que toda «institución» corresponde, en tanto que «órgano social», a tal o cual función compleja. Es como si Malinowski hubiera abordado la cuestión del complejo de Edipo como ese «operador psicosocial» funcional del que en un momento dado se pregunta si es totalmente indispensable para el funcionamiento del órgano social, especialmente en el marco del sistema de parentesco y transmisión.

Y resulta que en las sociedades matrilineales que conocía bien por su experiencia en Nueva Guinea Oriental, Malinowski no «descubre» ese «operador» edípico en su forma freudiana. Esto se debe, por un lado, al papel determinante de las mujeres en el sistema de filiación y, por otro, a la privación de derechos del padre en beneficio del tío materno. De modo que la función de autoridad a quien le corresponde es al hermano de la madre, mientras que el padre real, que debiera ser «amenazador» —habida cuenta de los sentimientos de agresividad edípica que «deberían» investirlo—, no ejerce autoridad efectiva alguna y es más bien el objeto de una especie de interés afectivo pacífico y «amistoso». Más aún, los melanesios ignoran el papel de ese padre «natural» en la procreación. El contenido de los mitos, leyendas y rituales ratifican, al igual que la vida social cotidiana, el vínculo privilegiado con el «padre social» (que es el hermano de la madre).

La respuesta de Jones a Malinowski refleja, de puro enérgica, una actitud que podríamos calificar de más «freudiana» que la del propio Freud. Para él se trata de mostrar, como se desprende de su intervención sobre «El derecho de la madre y la ignorancia sexual entre los salvajes», que los hechos concretos que Malinowski alega como objeciones que invalidan la universalidad del complejo de Edipo no constituyen más que una simple variante de éste.

Por tanto se dedica a «reajustar» el baremo, digamos, para mostrar que la sociedad trobriandesa elaboró una compleja red de relaciones sobre la base del sistema de parentesco, adaptado a su forma de ambivalencia.

Y lo mismo hace con «la solución al complejo del padre».¹² El padre «natural», que debiera haber sido el objeto de odio e identificación pero se ve reducido a la función de «niñera» (!), se explicaría por el hecho de que «debido al carácter ambivalente obsesivo de los salvajes, se debió dar paso a un objeto al que pudieran remitirse las actitudes menos amables de temor, terror, respeto y hostilidad reprimida, todas ellas inseparables de la imagen del padre.»¹³ Así pues, «en casi todas las sociedades matrilineales... el tío materno desempeña este papel.»

Dicho de otra manera, «el tío, al ser el amante inconsciente de la madre, es el padre imaginario de los hijos de ésta y, lógicamente, ejerce la *potestas* sobre ellos.»¹⁴ Ya vemos en qué consiste el problema: mientras que Malinowski sostiene que «el complejo nuclear familiar varía según la estructura familiar concreta que existe en la comunidad», de modo que «el complejo de Edipo» no se impone como «complejo nuclear» más que mediante un «sistema patrilineal», Jones sostiene que «el sistema matrilineal, con su complejo basado en los tíos, se origina... como *un modo de defensa contra las tendencias edípicas primordiales* y no por razones sociológicas desconocidas.»

Así, contra «la hipótesis de Malinowski» de que «el complejo de Edipo no sería más que un producto tardío», se impone recordar que «es el *fons et origo* de la cultura».¹⁵ De este modo, el recordatorio correlativo del carácter originario de la horda primitiva paterna implica que «el sistema del derecho de la madre, con su complejo basado en los tíos, representa un modo de defensa entre los muchos que se adoptaron para defenderse contra las pulsiones del Edipo.»¹⁶

De esta defensa del freudismo en la teoría de la Cultura se desprende, como hemos podido ver, algo así como una inversión de «causalidad» — con un Jones que llega a profesar una especie de «funcionalismo edípico», encargado de «echar por tierra» el «funcionalismo social» malinowskiano—, cosa que da un papel central a la idea de «defensa». Así, la sociedad se «defendería», mediante la economía de las pulsiones codificada por su sistema de parentesco, contra lo «reprimido» (de ahí el juego de «desplazamientos» que Jones relaciona con su «identidad» edípica). Por otro lado resulta que el ataque de Malinowski se sustentaba, no por casualidad, en aquellos sistemas donde la «maternidad» desempeña un papel «socio-simbólico» determinante; de modo que la teoría freudiana de la Cultura se vuelve, en su fervoroso representante Jones, una especie de defensa e ilustración del papel del padre, del cual recuerda, aunque no haga de ello un «valor», que «el reconocimiento de su papel en la familia» constituye «el progreso más importante en el desarrollo cultural.»¹⁷

Así pues, es en los términos de este debate pasional entre Malinowski y Jones donde quedó fijada la discusión de fondo y así pasó a la posteridad, con toda su carga de malentendidos y dimensiones científicas e «ideológicas».

ONTOGÉNESIS Y FILOGÉNESIS DE LA CULTURA. FREUD Y ROHEIM

Puede que no se haya insistido lo bastante en la actitud del propio Freud en este «combate» con los etnólogos. Es como si, al dejar a sus discípulos más fervorosos la tarea de responder, él se limitara a observar la algarabía mientras reforzaba la coherencia interna de su propia construcción; sosteniendo por lo demás, en vez de «argumentos epistemológicos» muy elaborados, irónicas apelaciones a los «hechos». Es en este contexto donde cobra su sentido la siguiente anécdota. A un Roheim que le informaba la objeción de Malinowski de que los melanesios ignoran las perversiones, objeto del psicoanálisis, así como el erotismo anal, Freud se limita a responder: «¡Vaya! ¡Así que esos tipos no tienen ano!»¹⁸ En este caso, como vemos, acogerse a la evidencia de la realidad pulsional (con esa referencia brutal a su basamento anatómico) es lo que le sirve a Freud de «argumento» tan sumario como lacónico, en un debate que llevaba camino de tomar la forma escolástica, incluso obsesiva, de un juego al escondite con el «hecho edípico». Esta clase de «argumento» contrasta significativamente con la construcción «defensiva» de Jones, que parece ir parcheando laboriosamente un discurso encima del otro en un «trabajo de albañilería» más bien artificial (aunque no desprovisto de argumentos pertinentes).

De modo que Freud prefiere, antes que recurrir a la argucia verbal, valerse del «chiste» (*Witz*) cuyo valor de «mensaje» inconsciente no ignora. ¡Es sólo una historia! Nos falta todavía saber oírla, escucharla y seguir sus resonancias en el texto social. El problema no es sólo comprobar la «veracidad» de la historia —principio que, por lo demás, Freud afirma como esencial— sino también saber oírla; lo cual implica exponerse a la escucha analítica del síntoma. Ahí radican los mayores retos y dificultades de la controversia.

Resulta revelador que la relectura que efectúa Roheim de la teoría freudiana —en cierto modo, la más sistemática de la posteridad inmediata— viene a ser un desplazamiento del eje o centro de gravedad de la dimensión «filogenética» a la dimensión «ontogenética». Dicho de otra manera, Roheim elige, sobre todo en la segunda parte de su trayectoria, hacia mitad de los años treinta,¹⁹ basar la «aplicación» de la inteligibilidad psicoanalítica de los «hechos de cultura» en el estudio de las vivencias y comportamientos pulsionales actuales de los miembros de las culturas en cuestión, en tanto que condicionados por técnicas socioeducativas propias de cada cultura.

Es la manera, advierte Roheim, de ahorrarse el concepto de «inconsciente colectivo» (que, como hemos visto, sirvió para recusar la empresa freudiana de teoría de la Cultura). Roheim va más lejos en ese sentido, porque renuncia a remitir a un cuadro de conjunto y aspira, en cambio, a captar la realidad de las culturas en la singularidad de sus devenires y habitus. Por tanto, aunque sigue adhiriéndose sin equívocos a la hipótesis sobre el Origen de la Cultura —el Asesinato del Padre—, renuncia a la hipótesis de una transmisión filogenética de esta memoria del Acto; un aspecto, como hemos visto, que en Freud es esencial.

Esta «teoría ontogenética de la Cultura» viene a localizar los traumas específicos que van ligados a los hábitos en el cuidado de los niños, los cuales dan en cierto modo su «estilo» a cada una de las culturas en cuestión. Es un proyecto —menos ambicioso, y así lo reconoce, que el del autor de *Tótem y tabú*— que capta la cultura en el plano de los habitus de los «portadores actuales de la cultura.» Esta puesta al día de la cuestión de la cultura va a encontrarla Roheim en Mélanie Klein. De esta manera, y en base a una hipótesis biogenética sobre «la infancia prolongada del hombre», Roheim va a describir el trabajo de «relación de objeto» y sus modalidades fantasmáticas propias de cada cultura. De ahí que estas culturas se vuelvan analizables como «formaciones reactivas» a esos traumas inherentes al proceso de transmisión.

En el fondo es como si Roheim, un etnólogo de formación que se adhiere a las ideas de Freud, hubiera retenido de las objeciones de su colega Malinowski la necesidad de remitirse a la singularidad de las culturas. Sin recusar la universalidad del «complejo de Edipo» y la hipótesis del Asesinato del Padre, se aplica a localizar la *idiosincrasia pulsional* de una cultura determinada. Es el modo de «salvar», por así decir, la hipótesis genérica, pero refractándola a través de la diversidad de los «códigos sociales» y constelaciones pulsionales correlativas; cosa que constituye una versión psicoanalítica de la *Völkerkarakterologie* (en el sentido *supra*).²⁰

Estaríamos tentados de decir que Roheim busca la receta del «ragú pulsional» propio de cada «cocina» u «olla» cultural, para apreciar el «sabor» que le es propio (y además, esencialmente, las formas de «indigestión», ¡ya que la pulsión se ve crónicamente perjudicada por el régimen cultural y pedagógico que se le impone!). Pero al hacer esto, privaba a la construcción freudiana de su pilar epistemológico, esa «ley biogenética» que, como vimos al principio,²¹ encajaba por así decir el desarrollo ontogenético en el Antes filogenético. Esta «revisión» permitía llevar la teoría freudiana al nivel de la observación etnológica pero al precio, al adoptar

ese «perfil bajo», de reducir el mensaje crítico del psicoanálisis, en tanto que genealogía de la *Kultur*, a la intención del propio discurso sociológico.

LA GENEALOGÍA EDÍPICA. EL *FONS ET ORIGO* DE LA CULTURA

El «reajuste», por lo demás valeroso y astuto, que emprende Roheim de la teoría freudiana de la Cultura, destinado a reconciliarla con el «culturalismo» antropológico y a ratificar su fecundidad, permite comprender mejor *a contrario* la especificidad de los presupuestos freudianos.

Como hemos visto, Freud extrae el punto de partida necesario de su construcción precisamente de los «hechos» de las culturas observadas. Pero es esencial para su proyecto —que remite, recordémoslo, tanto a la hipótesis de una «psique colectiva» en el sentido de la «psicología de los pueblos» de la tradición germánica como a las observaciones de la «etnología de campo» inglesa— desembocar en una inteligibilidad del proceso civilizatorio en su estructura; cosa que implica una «hipótesis» fundamental sobre el *fons et origo* de la *Kultur*.

En este sentido podría pensarse que Freud tiene tendencia a restarle importancia a la diversidad de culturas (¡escrito con minúscula y en plural!); un legado del «evolucionismo» y que refutaron corrientes posteriores, como el «difusionismo». Sin embargo, el enfoque metodológico que encontramos en *Tótem y tabú* deja claro lo tremendamente consciente que era Freud de las limitaciones de la investigación de campo.²² Por tanto se trata de otra cosa: la opción de abordar *la cuestión de las culturas en base a una genealogía de la Kultur*; una «ambición» que es también una exigencia del saber de los procesos inconscientes.

Esta exigencia se expresa entonces en el modo en que Freud se obstina en remitirse a un cuadro «filogenético»; algo que, como hemos visto, proviene no tanto de alguna hipótesis «biopsicológica» como de una referencia al «hecho social» fundamental, al *Grund* de la vida social.

Sin duda nos encontramos ante un «círculo»: la «teoría del parricida primitivo», producto del *Phantasieren* freudiano, no puede entenderse sino adosada al conjunto de la experiencia psicoanalítica. Así es como hay que entender la postura humorística del propio Freud, cuando en un momento dado disuade a un interlocutor de «darle vueltas» a esta hipótesis y de «tomársela demasiado en serio»: «¡Fue una fantasía que tuve un domingo lluvioso!»²³ Pero después de lo visto hasta ahora, no nos podemos llevar a engaño: no es para distraerse del aburrimiento que Freud se pone a «fanta-

sear» de esta manera el origen del vínculo social. Todo el movimiento de la experiencia analítica, en tanto que articulado con la «subjetividad» freudiana, lleva hacia allí. Este es el hecho que el debate sobre métodos no puede ocultar: la necesidad íntima, para el vínculo del psicoanálisis y las ciencias sociales, de este *ensueño fundador...*

2 | FREUD Y LA METAPSICOLOGÍA DE LO SOCIAL

7. EL PSICOANÁLISIS Y LA PSICOLOGÍA SOCIAL

DEL PSICOANÁLISIS DE LA CULTURA A LA CONTRIBUCIÓN FREUDIANA A LAS «CIENCIAS SOCIALES»

Hemos llegado al momento en cierto modo «lógico» —en nuestra reconstrucción— y «cronológico» —en la evolución de la propia obra freudiana— en que la genealogía freudiana de la *Kultur* «viene a parar» en una contribución «positiva» a las propias ciencias sociales.¹ Pensemos que, una vez desplegado el «cuadro» en cierto modo arqueológico —en la gran síntesis de *Tótem y tabú*— las «estimulaciones» van a dirigirse a partir de ahora a los «hechos» de las propias ciencias sociales.

No es ocioso medir esta incidencia histórica del psicoanálisis en el «campo» de las llamadas ciencias sociales.

En efecto, el psicoanálisis es contemporáneo de esa fase decisiva de «fundación» y expansión de las ciencias de la cultura y la sociedad.

Es entre el último tercio del siglo XIX y la primera guerra mundial cuando se constituyen las grandes «disciplinas» del terreno científico; reciben su «nombre de pila» al tiempo que conciben sus «objetos» y sus «métodos»; pero es también cuando experimentan su primera «crisis de madurez».

La «sociología» —a la que dio nombre Auguste Comte— sale de su periodo de elaboración teórica, entre 1830 y 1895, para postularse como una metodología de los hechos sociales; como lo prueba la búsqueda durkheimiana de las «reglas del método sociológico» (un año después de la aparición del término psicoanálisis).

La etnología conoce, hacia 1870 y bajo el efecto del «evolucionismo», su «muda» decisiva (como lo prueban las obras de Tylor, Frazer y compañía).

La ciencia del folklore (un término que aparece en 1846) se confirma como el complemento de la «mitología» (de la que Müller pone los principios).

La «psicología de los pueblos» (término que aparece en 1860), como teoría de la interacción entre la psicología y los hechos sociales, aspira a conquistar su autonomía hacia 1900.

La «psicología social» nace a principios del siglo xx (Ross, Mac Dougall) como manifestación de la necesidad de hallar un «puente» entre las vivencias individuales y las vivencias colectivas; es decir —mediante una teoría de los «grupos» sobre todo— entre la «psicología» y la «sociología».

ENTRE LA PSICOLOGÍA SOCIAL Y EL PSICOANÁLISIS. LA «PSICOLOGÍA DE LAS MASAS»

Para situar la contribución freudiana a la psicología social, hay que recordar cuáles son el objeto y el campo de aplicación de ésta. En la medida en que pretende introducir una mediación entre el saber de la vida social («sociológico») y el saber de la vida individual («psicológico»), la «psicología social» —término que significativamente ha coexistido con el doblete «psicosociología», lo cual indica que sigue poniéndose alternativamente el acento sobre uno u otro de los componentes— aspira a ocupar un espacio vacío entre los dos registros. Por tanto será eminentemente un estudio de la «motivación» psicosocial, del aprendizaje de los «roles» y «estatutos», y se centrará en esa «realidad» intermediaria, ese «nudo» entre el individuo y el hecho social, que es el «grupo» (del italiano *groppo*: «nudo»).

Por otra parte, una «subdisciplina» de la psicología social — que está suministrando una especie de «modelo» de análisis en su fase de constitución— se impone bajo el nombre de «psicología de las masas»; ligada en Francia al nombre de Gustave Le Bon.²

En efecto, la sensación que se tiene es que la respuesta a la cuestión de la naturaleza y modalidades de funcionamiento del «individuo en masa» condiciona el acceso al problema general de la psicología social. Por eso, cuando Freud habla de *Massenpsychologie* y le consagra un «tratado» especial —en forma de ensayo—,³ invita a poner bajo ese término, por un lado, todo lo que contiene la psicología social: como estudio de la psique de los «agregados» sociales (se les llame *Mengen* o *Massen*), como estudio de los «grupos» y al mismo tiempo, de modo más específico y también más ejemplar, lo que se entiende por la «*Psychologie der Massen*»; título por el que la obra manifiesto de Le Bon, publicada en 1895, se conoce en su versión alemana.⁴ Se hablará entonces, no de un modo indiferente sino asumiendo el equívoco, de una «psicología de las masas» si se hace hincapié en el «objeto» o de una «psicología colectiva», si se recuerda la ambición de la «disciplina».⁵

Partiendo de que «una aglomeración de hombres posee caracteres nuevos muy distintos de los de cada individuo que la compone», Le Bon aísla «un alma colectiva» provista en consecuencia de «caracteres generales provisionales, pero determinables». El «individuo en masa», verdadero «autómata», sufre el «desvanecimiento de la personalidad consciente», el «predominio de la personalidad inconsciente» y la «guía mediante sugestión y contagio de sentimientos e ideas en un mismo sentido», así como una «tendencia a transformar inmediatamente en actos las ideas que se le sugieren». Podemos reconocer aquí el modelo hipnótico, que permite enumerar los sentimientos de ese ser psicológico que es la masa: impulsividad, movilidad e irritabilidad, sugestionabilidad y credulidad, exageración y simplismo de los sentimientos, autoritarismo y conservadurismo y, por último, disminución de la «moralidad». Esto organiza un modo de pensar —«ideas», «razonamientos» e «imaginación»— específico, esencialmente «afectivo», así como una tendencia a la «convicción» que excluye la duda. Esto es lo que abre el camino a la creencia, la «capacidad de contagio» y la necesidad de seducción por los «líderes» (algo que por otra parte hace del tratado de «psicología de las masas» una herramienta de «manipulación» política).

Como vemos, Le Bon postula un «inconsciente» de las masas. Pero, precisamente, prolonga una creencia en el inconsciente *de* la masa — considerada como una especie de «sujeto» autónomo— que es ajena a la concepción freudiana y revela la divergencia de problemática. Lo que para Le Bon es un «hecho», en Freud se vuelve un problema. Para entender la diferencia, vale la pena pasar por la deconstrucción freudiana de la «psicología social».

EL PSICOANÁLISIS COMO «PSICOLOGÍA SOCIAL». LA FUNCIÓN DEL OTRO

La puntualización introductoria del ensayo consagrado a la psicología colectiva nos brinda los elementos de reflexión esenciales para que podamos comprender la posición freudiana en lo que se refiere al vínculo social y a su relación con el individuo.

Lo que se pone en tela de juicio es la dualidad entre una «psicología individual» (*Individualpsychologie*) y una «psicología de las masas» (*Massenpsychologie*). De entrada, parece claro que el psicoanálisis es una manifestación de la primera, puesto que se «concreta en el hombre aislado (*den einzelnen Menschen*) e investiga los caminos por los que el mismo intenta alcanzar la satisfacción de sus pulsiones». ⁶ Sin embargo, el psicoanálisis se ve abocado a no poder prescindir de las «relaciones del individuo

con sus semejantes», en la medida en que «en la vida anímica individual aparece integrado siempre, efectivamente, «el otro» (*der Andere*), como modelo (*Vorbild*), objeto (*Objekt*), auxiliar o adversario (*Helfer und Gegner*)». La cuestión que está sobre la mesa son «las relaciones (*Beziehungen*) del individuo con sus padres y hermanos, con la persona objeto de su amor, con su maestro y con su médico.»⁷ Ya vemos adónde quiere ir a parar Freud, en este primer tiempo de su argumentación. En la medida en que todas ellas «han sido objeto de la investigación psicoanalítica» y que «pueden aspirar a ser consideradas como fenómenos sociales (*soziale Phänomene*)», el psicoanálisis, esa «psicología individual» es «al mismo tiempo y desde un principio psicología social (*Sozialpsychologie*), en un sentido amplio, pero plenamente justificado.» En consecuencia, «la oposición entre psicología individual y psicología social o colectiva (*Sozial-oder Massenpsychologie*), que a primera vista puede parecernos muy profunda, pierde gran parte de su significación cuando la sometemos a más detenido examen».

Esta apelación a la «contextualización» social de la experiencia analítica, por útil que sea, no basta para convencer de que el psicoanálisis es de suyo una psicología social. Podría alegarse que lo único que hace es encontrar algunas constelaciones psicosociales o «roles». Habría, junto a los «procesos *narcisistas*, en los que la satisfacción de las pulsiones elude la influencia de otras personas», unos «procesos sociales» («eróticos» e «identificatorios»). Pero justo después viene Freud a reconocer que «la oposición entre actos anímicos sociales y narcisistas [...] cae dentro de los dominios de la psicología individual y no justifica una diferenciación entre ésta y la psicología social o colectiva».

¿Hemos vuelto pues a la «casilla de salida»? En realidad, el segundo tiempo de la argumentación freudiana contiene una auténtica crítica epistemológica de la «psicología social», a la que no reconoce sino una existencia «convencional». «En estas relaciones con sus padres y hermanos, con el ser amado, el amigo, el maestro y el médico, se nos muestra el individuo bajo la influencia de una única persona, o, todo lo más, de un escaso número de personas, cada una de las cuales ha adquirido para él una extraordinaria importancia.» Ahora bien, «al hablar de la psicología social o colectiva se acostumbra a prescindir de estas relaciones, tomando solamente como objeto de la investigación, la influencia simultánea ejercida sobre el individuo por un gran número de personas a las que le unen ciertos lazos (*durch irgend etwas*).»⁸

De ahí la emergencia de un «campo» de estudio pretendidamente autónomo y, como tal, definible: «La psicología colectiva (*Massenpsychologie*)

considera al individuo (*den einzelnen Menschen*) como miembro (*Mitglied*) de una tribu, de un pueblo, de una casta, de una clase social o de una institución, o como elemento (*Bestandteil*) de una multitud humana (*Menschenhaufens*), que en un momento dado y con un determinado fin se organiza en una masa o colectividad.» Se trata de una definición irreprochable —a la cual se adhería poco más o menos la «psicología social» que nace, recordémoslo, contemporánea a este texto—, excepto por este matiz —decisivo— con que Freud tacha de falsa la legitimidad de un tipo de operación que se basa en un «prescindir». La propia expresión —*Sozial-* o *Massenpsychologie*— no es, para el fundador del psicoanálisis, más que, literalmente, una «forma de hablar». Es una especie de «arrebato» verbal con pretensiones de saber. El motivo es que nos hemos acostumbrado a extrapolar, de esas «relaciones», anclajes sociales del sujeto, del *Einzelne* a un fenómeno global de «influencia social», sin prestar atención a su especificidad.

Alguien podría decir, haciendo uso del lenguaje moderno, que Freud está impugnando el paso de una «microsociología» a una «macrosociología» o, más aún, que está reduciendo la esfera de las relaciones a una «minisociología», la cual, al límite, puede comprenderse con la experiencia clínica psicoanalítica. Sin embargo se trata de algo bien distinto. En términos descriptivos, no es erróneo tratar al individuo como «miembro» o «elemento» de una entidad social —el propio Freud lo hace en *Tótem y tabú*—; pero, ¿qué es lo que estamos diciendo exactamente cuando hablamos de esta manera? Estamos «desgarrando» el tejido donde está arraigado el sujeto desde siempre, para «hipostasiar» unas relaciones que son, en este sentido, «abstractas». «Roto así un lazo natural (*Zerreissung eines natürlichen Zusammenhanges*), resultó ya fácil considerar los fenómenos surgidos en las circunstancias particulares antes señaladas como manifestaciones de una pulsión especial irreductible de la pulsión social —*herd instinct, group mind*—, que no surge al exterior en otras situaciones.» Ya se ve el fondo de la crítica freudiana para con una «psicología» llamada «social»; ésta se adscribe al «desgarramiento» de un «lazo natural» (la expresión es digna de mención en lo que manifiesta del carácter «artificial» de ese «cortar» por lo «sano» el tejido de las «pertenencias» sociales del sujeto).

Por tanto la relación de fuerzas se ha invertido por completo. Los «objetos psicosociales» a los que el psicoanálisis da valor no son objetos menores. Al contrario: son los objetos electivos y sintomáticos del «arraigo» del sujeto en el tejido social los que la psicología social propiamente dicha viene a «acallar», por así decir, al disolver la especificidad de las «situaciones» en cuestión.

LA PSEUDO «PULSIÓN SOCIAL» Y LA FAMILIA

Sobre todo, la psicología social llega a postular una «pulsión social» (*soziale Trieb*) autónoma e indivisible; una especie de entidad individualizada y colectivizada, más allá de la cual ya no puede llegar el análisis. Freud cita los equivalentes ingleses (como los que aparecen en la obra de Trotter) de una entidad semejante porque, como hemos recordado, es en la órbita anglosajona donde la psicología social acababa de adquirir sus títulos de legitimidad y autonomía.

Sobre este punto Freud es categórico; y aquí nos encontramos con la tesis fundamental que dirige a la psicología social: la idea de una «pulsión social» autónoma —llamada más adelante «pulsión gregaria» (*Herden-trieb*)—⁹ no resulta fundada. En cierto modo es la misma clase de falso *Grundbegriff* (véase pág. 24), en la medida en que, lejos de fundamentar la legítima autonomía de un «campo», con una dosis aceptable de «convención», no es más que una «palabra» y un «ente de razón». De algún modo es la «superstición» en que se apoya el «imaginario psicosociológico».

Formulándolo de esta manera no hacemos más que radicalizar la posición freudiana, cuyas palabras, moderadas al comenzar este preámbulo, terminan en una crítica punzante que alcanza a la propia esencia del proyecto «psicosociológico», como vamos a comprobar con la «psicología de las masas». El psicoanálisis impugna con determinación la idea de una «pulsión social» como *nec plus ultra* del análisis: «Sin embargo, hemos de objetar que nos resulta difícil atribuir al factor numérico importancia suficiente para provocar por sí solo en el alma humana el despertar de una nueva pulsión, inactiva en toda otra ocasión.»¹⁰ He aquí en cierto modo el *hic* de la confrontación entre el psicoanálisis de lo social y la psicología social. El tener en cuenta a las «formaciones colectivas» —donde interviene el «número», a diferencia de esas pequeñas células que tienen por modelo a la familia—, ¿justifica la tesis de la emergencia de una pulsión *sui generis*, de un género propio, que tuviéramos que llamar «social»? Con otras palabras, la «institución», ¿crea la pulsión?

Freud se limita aquí a esbozar la crítica de una sociología «cuantitativa». Plantea la cuestión de la economía social de la pulsión y de sus modalidades de *emergencia*.

El psicoanálisis expresa las más serias reservas hacia esa creencia «psicosocial» en una «pulsión social» autónoma, «creada» por lo colectivo: «Nuestra atención queda orientada hacia dos distintas posibilidades, a saber: que la pulsión social no es una pulsión primaria e irreductible, y que

los comienzos de su formación pueden ser hallados en círculos más limitados; por ejemplo, el de la familia.» El quid de la discusión es tan claro como capital: mientras que la familia —«un círculo social», a su escala— tiene por supuesto el poder de «formación» (*Bildung*) de pulsiones, ya que es precisamente el *núcleo de socialización* —conflictivo por naturaleza, como muestra el Edipo— de la pulsión, las formaciones sociales más grandes *no tienen* el poder de producir por sí solas una pulsión *ad hoc*.

La consecuencia práctica es que resulta indispensable buscar en el propio origen de la «formación» social de la pulsión, en sus «primeros pasos» —en la «cuna» familiar!—, los elementos que van a marcar de una vez por todas el destino posterior de la socialización. De este modo, el psicoanálisis ayuda indiscutiblemente a señalar el «privilegio» de la experiencia familiar, pero en concepto de «laboratorio» —conflictivo— de la socialización, mientras que hay algo, en el propio proyecto de la psicología social «oficial», que lleva de hecho a restar importancia al papel determinante de ese «origen».

Pero decir que *no hay pulsión social en sí misma* —tesis esencial de la epistemología freudiana de las ciencias sociales— no significa en modo alguno que estas formaciones «macro-sociales» no tengan ya nada que añadir a lo que se ha jugado «más abajo», en la «fábrica» familiar. Eso sería ignorar el lugar propio de la tesis freudiana, que lo que hace es más bien poner de nuevo en cuestión la *Massenpsychologie* por entero, a partir de esa sospecha metodológica de principio; pero también de forma positiva, a fin de analizar los efectos, en las «instituciones», de ese origen que es el «punto ciego» de la socialización, al mismo tiempo que un «determinante» secreto de la dinámica psicosocial en su conjunto.

Es de esta manera, tal y como concluyó Freud, como puede intervenir «la investigación profunda» (*Tiefenforschung*) del psicoanálisis, a fin de incluir, en la investigación de «las diversas formas de agrupaciones colectivas (*Massenbildung*)» y de los «fenómenos psíquicos» que se expresan en ellas, «un escaso número de cuestiones» que atañen a «algunos puntos» de la materia en su conjunto (los cuales no pueden, por lo demás, agotar la considerable «vastedad» de la disciplina).¹¹ Sin embargo, una lectura atenta a esta introducción revela que la intención de estas cuestiones dirigidas a esa disciplina constituida que es la *Massenpsychologie* es apuntar «al corazón»; es decir, quieren poner en cuestión sus presupuestos y aclarar los puntos oscuros.

Podemos reconocer aquí la estrategia freudiana. Se trata de abordar la disciplina, no «de frente» sino por sus «brechas», para penetrar por ellas en la intimidad de su «campo». De ahí que *Psicología de las masas y análisis del*

yo sea tanto un «breve tratado psicoanalítico de psicología colectiva» como una crítica de la *Massenpsychologie* a cargo del inconsciente y su saber. En este sentido, es un acontecimiento de la propia historia de la disciplina, cuyo sentido hay que descubrir.

DE LA HORDA PRIMITIVA AL MITO DEL HÉROE

La demostración del ensayo freudiano nos reserva una gran sorpresa, que viene a resumir toda la ironía objetiva de su contribución psicosocial. La hipótesis de la «horda primitiva», al permitir comprender la «masa» como «una resurrección (*Wiederaufleben*) de la horda primitiva»,¹² hace posible situar esta «psicología colectiva» en el origen mismo del desarrollo antropológico. «Habremos, pues, de deducir —nos dice Freud— que la psicología colectiva es la psicología humana más antigua.»

Una afirmación de lo más sorprendente en la pluma de este partidario de una *Individualpsychologie* del inconsciente. «Aquel conjunto de elementos —que hemos aislado de todo lo referente a la masa para construir la psicología individual— no se ha diferenciado de la antigua psicología colectiva sino más tarde, muy poco a poco, y aun hoy en día tan sólo parcialmente.» ¿Qué se está diciendo aquí, sino que la individualidad —incluida la inconsciente, de la que se ocupa por tanto el psicoanálisis— no es más que una derivación tardía de la de un «hombre de la masa», tan antiguo precisamente como la *Urhorde*?

¿Cómo conciliar esta afirmación con las consideraciones de la Introducción del ensayo, que resaltaban el carácter artificial de la *Massenpsychologie* como disciplina (supra, p. 100)? En este caso debemos entender el término no ya como una «disciplina» científica, sino en cierto modo como una «realidad» originaria. Si el hombre es, no un «animal gregario» (*Herdentier*) sino un «animal de horda» (*Hordentier*),¹³ ésta, como situación psíquica originaria, organiza una psicología de la masa. De hecho sería mejor decir que «la psicología individual tiene que ser por lo menos tan antigua como la psicología colectiva, pues desde un principio debió de haber dos psicologías, la de los individuos componentes de la masa (*Massenindividuen*) y la del padre, jefe o caudillo».¹⁴ Ya se vislumbra la extraordinaria paradoja que Freud nos lleva a asumir: el «padre primitivo» (*Urvater*) es (era) por sí solo toda una psicología (éste es el logro decisivo de la «genealogía» de *Tótem y tabú*). «Enfrente», digamos, se constituye el resto de los individuos que *son* ellos mismos «la psicología de las masas».

Es preciso entender que el Padre primitivo tiene una función de «paradigma» precisamente porque es alguien fuera de la masa, radicalmente «independiente» de los demás —la viva imagen de la Soberanía que sirvió de modelo al «superhombre» nietzscheano—¹⁵. En cierto modo él es el Hecho social, o más bien socializador, primitivo: «Los individuos de la masa se hallaban enlazados unos a otros en la misma forma que hoy, pero el padre de la horda permanecía libre». El vínculo social se constituyó precisamente porque hubo este «Uno» separado.

Al mismo tiempo, es la muerte del *Urvater* la que provoca el paso de la «psicología de las masas» a la «psicología del individuo». La promoción del «menor de sus hijos», el heredero del Padre, va a crear la «posibilidad de transformar la psicología colectiva en psicología individual»; una transformación (*Umwandlung*) que viene a constituir «la invención del individuo».

El «padre primitivo» había empujado, digamos, a los hijos «a la psicología colectiva». Esta concepción hace del Padre la «Causa» del vínculo social. «La psicología colectiva no es, en último análisis, sino un producto de sus celos sexuales y su intolerancia.»¹⁶ En el origen, los hijos «se hicieron una masa» precisamente como reacción al Uno paterno primitivo. Podemos intuir las trazas indelebles que ha dejado este origen en las sociedades modernas, de las que ha desaparecido el Padre primitivo, pero que están habitadas más que nunca por masas.

Ya vemos en qué sentido «el Asesinato del padre» primitivo determina de manera crónica la dinámica social. El «Padre», en su dimensión real y, más tarde —por el efecto de transmisión del crimen original—, simbólica, tiene por resultado el «condensar», digamos, las «masas humanas». El Asesinato del Padre no es en sí mismo un hecho social, sino el Acontecimiento que condensó, a la manera de un «big bang», la «física» de las sociedades humanas. En tanto que «muerto», el padre es, por seguir con nuestra metáfora, el «agujero negro» que sigue polarizando las vicisitudes de las «masas», desde el origen hasta la modernidad.

En efecto, es «posible determinar, en el desarrollo psíquico de la humanidad, el momento en que el individuo pasó desde la psicología colectiva a la psicología individual.»¹⁷ Podemos ver el realismo «histórico» de esta formulación; es como si se tratara de localizar este tránsito, que se presenta explícitamente como un «progreso» que hace pasar del oscurantismo de la psicología «en masa» a la emergencia de una «individualidad».

El momento decisivo de este proceso de «individualización» lo constituye el «mito del héroe». El cual ilustra la propia naturaleza del mito, a

través de su función histórica inconsciente; algo con lo que ya nos habíamos encontrado antes.

En este sentido es como hay que entender la afirmación capital de Freud, en esta audaz reformulación: «Así pues, el mito constituye el paso con el que el individuo (*der Einzelne*) se separa de la psicología colectiva. El primer mito fue seguramente de orden psicológico, el mito del héroe (*Heroenmythus*).»¹⁸ ¿Por qué cumple el mito del héroe esta función de «apartarse» de la «psicología colectiva»?

Estamos ante una «ficción poética». El héroe es el individuo que se supone que «sin auxilio alguno había matado al padre». Un acto que en realidad ha cometido la coalición de hermanos sublevados contra el padre primitivo. Se trata de la «mentira del mito heroico», que cumple una función fantasmática. «La frustración nostálgica pudo decidir entonces a un individuo a separarse de la masa y asumir el papel de padre». Para Freud, el «acto» se confunde con el relato, ya que el «poeta» (*Dichter*), encargado de realizar ese «progreso» en su «fantasía» (*Phantasie*), y que inventó el «mito heroico», se confunde con el héroe mismo.

Si en el estado primitivo, el Padre primitivo era el único Individuo (frente a las masas de hombres), el héroe es el primer verdadero individuo de la historia.

La audacia de la tesis de Freud-Rank radica en presentar el «mito de la naturaleza» como posterior incluso al del héroe. Dicho de otra manera, lo que se está haciendo añicos es la esperanza de encontrar en la naturaleza el modelo explicativo del mito, un paradigma que introdujo Max Müller en los orígenes de la «mitología».

En primer lugar, el mito no «habla» para comentar la naturaleza, sino para relatar el *acto*; en su forma «heroica» y, en este sentido, «histórica». Pero al mismo tiempo, la «mentira del mito heroico» —que «culmina en la divinización del héroe»— funciona como encubridora de la verdad del Asesinato del Padre, y además hace recaer la explicación en la hazaña del hijo «preferido» de la madre, una proeza que, en este sentido, va ligada al tema de la «Diosa madre» (ver *infra*).

He aquí la función mediadora del héroe, que, a modo de de «ficción», hace entrar al hombre en la historia a modo de recordatorio y «maquillaje» del Acto original.

Así pues, entre el «Asesinato del padre» y el mito heroico hay la misma relación que entre la «verdad» y la «ficción».

A partir de este momento ya podemos volver a valorar la «psicología colectiva».

DEL «ALMA COLECTIVA» AL «TRABAJO DEL IDEAL»

La crítica freudiana de la «psicología de las masas» y de su «alma colectiva» refleja la interesante contribución del psicoanálisis a la problemática socio-institucional. En Le Bon, el alma de la masa se postula como un dato, sin que se ponga en cuestión «lo que caracteriza a la masa» ni «ese algo que vincula... sí» a los «hombres dentro de una masa». Y en esa medida Le Bon es, a fin de cuentas, más «psicólogo» que Freud. Al describir las formaciones colectivas e investigar sus características, incluso sus leyes de funcionamiento, elude la cuestión fundamental del *vínculo social*. Aborda las «masas» en tanto que conglomerados, donde *encuentra* a los individuos —«cimentados» por el alma de las masas y sus mecanismos afectivos—, mientras que Freud se plantea la cuestión de la «masificación». Uno de sus comentaristas más pertinentes de la época, el eminente jurista Kelsen, tiene por tanto razón cuando observa que «Freud no sólo desgarrar el velo de la hipostasiada «alma colectiva», sino que sobre todo eleva el problema de la masa a problema de la unidad social, del vínculo social.»¹⁹

Es fácil comprender que el rechazo de la «superstición» del «alma colectiva» está destinado a abrir el camino a un verdadero cuestionamiento del «sujeto social» —inconsciente— en tanto que éste «establece un vínculo» con otros sujetos en el seno de una formación, cosa que desemboca en la noción de un «erotismo social» y de un «objeto» que es la «causa» de dicho vínculo.

Lo que esta valoración crítica de la «psicología colectiva» pone de manifiesto es su desconocimiento de un hecho tan elemental como básico: el que «en la esencia del alma colectiva existen también relaciones amorosas (o, para emplear una expresión neutra, lazos afectivos)».²⁰ Aquí Freud plantea como equivalentes las «relaciones amorosas» (*Liebesbeziehungen*) —algo que remite a su concepto genérico de «erotismo», obtenido en el terreno psicosexual— y los «lazos afectivos» (*Gefühlsbindungen*) que definen la sociabilidad.

Pues bien, esto mismo es lo que ni Le Bon ni Mac Dougall pueden pensar, aunque lo reconozcan implícitamente al «rastrear» el erotismo de las masas, porque en dichos autores el poder del Eros social queda oculto «tras la pantalla, o el biombo» de la sugestión. Es pues como si el gesto de negación del Eros de la psicología en el plano individual se repitiera en el plano de la psicología llamada «social». Por tanto es al psicoanálisis al que le corresponde sacar todas las consecuencias de este reconocimiento de un «amor» social.

Aquí nos topamos con uno de los grandes problemas de la contribución del psicoanálisis a la cuestión de la «sociabilidad». Al darle al «erotismo» una «parte demasiado buena», ¿no se arriesga a menospreciar la dimensión de «relaciones de fuerza» y «poder» que parece esencial en la relación social, llena como está de «antagonismos»?

Hay que hacer notar que esta dimensión de «rivalidad» Freud la admite sin ningún problema; incluso la coloca en la «base» de la relación social, pero al hacerlo justamente queda «invertida» en favor del erotismo. Se dice explícitamente que «los sentimientos sociales» nacen de la «coerción (Nötigung) para vencer (Überwältigung) la rivalidad que permanece entre los miembros de la generación joven»,²¹ la de los herederos del asesinato del padre. En otras palabras: «Los sentimientos sociales nacen aún hoy en el individuo como una construcción sobre (Überbau) los impulsos de rivalidad celosa hacia los hermanos y hermanas».²² Lo social es la «superestructura»²³ de la «rivalidad». Eso significa que, a ese Otro con quien se está en relación de rivalidad, hay que decidirse a «quererlo» e identificarse con él: «Puesto que la hostilidad no puede satisfacerse, se produce una identificación con el rival de antes». Así, la «disposición agresivo-hostil» se resuelve en una «elección de objeto afectivo» (por medio de la *inhibición* del *fin* pulsional).

Vemos que «el amor social», lejos de ser originario, es el resultado de una inversión de la relación de «odio», y le proporciona una «salida». Por tanto el «vínculo social» sirve para erotizar la agresividad, si bien se nutre de ella subterráneamente. Así podemos comprender cómo la «ilusión de ser amados todos con el mismo amor» por un padre ideal tiene por función «domar» la hostilidad de los hijos y cómo la angustia de la pérdida del ideal colectivo reactiva los sentimientos de rivalidad originarios. De modo que el amor social es una «formación reactiva» contra el impulso de odio; de ahí su fondo «homosexual».

La noción de «ideal del yo» (*Ichideal*) es la que va a brindar el «puente» entre la «psicología del yo» y la «psicología colectiva». Freud levanta acta del proceso, de forma tan sumaria como clara, en las últimas líneas del ensayo donde introduce el narcisismo: «Del ideal del yo parte un importante camino para la comprensión de la psicología colectiva.»²⁴ Es preciso entender que esta instancia idealyoica, verdadero Jano bifronte, tiene un rostro que mira hacia lo «individual» y otro que mira hacia lo «colectivo»: «Este ideal tiene, además de su parte individual, su parte social: es también el ideal común (*gemeinsame Ideal*) de una familia, de una clase o de una nación.»

Conviene medir el alcance de este acontecimiento. Va a ser profundizando en la relación más autoerótica —la relación narcisista de uno consigo mismo, el vínculo entre la libido y el «yo» — como Freud da un nuevo impulso, de forma decisiva, a su reflexión sobre el hecho social. No se trata de «completar», por una especie de «remordimiento» del análisis, la toma en consideración de la individualidad inconsciente con la de los «conjuntos sociales». Sino que es la instancia narcisista y su secuela —el ideal del yo— la que impone esta derivación hacia la *Massenpsychologie*. No hay duda de que es *el propio ideal del yo* el que está operando tanto en un lado —en el corazón del narcisismo individual (tenemos que asumir aquí el pleonasmismo)— como en el otro, como sostén ideal de la *Gemeinschaft*: Es en el corazón de la «familia», de la «clase» (*Stand*) o de la «nación», donde se encuentra localizado un determinado «trabajo del ideal». Así pues la temática del ideal nos lleva, de forma tan imprevista como necesaria, a la cuestión principal del *vínculo social*. Al mismo tiempo la teoría freudiana, hasta entonces centrada en las tendencias reprimidas y lo prohibido, va a recentrarse en las circunstancias de la represión *por el lado del sujeto* (introduciendo precisamente el ideal del yo como «instancia represora»).

Freud señala con precisión la «filiación» de la «horda primitiva» —que es la estructura social troncal— con la «organización» o «masa artificial» «moderna». Esta última es «la transformación idealista (*idealistische Umarbeitung*) de las condiciones de la horda primitiva». ²⁵ De hecho se trata de una especie de alquimia libidinal. Lo mismo que en la horda primitiva, «todos los hijos se saben igualmente perseguidos por el padre, que les inspira a todos el mismo temor», igual, en la institución moderna —la Iglesia o el Ejército, por ejemplo—, se supone que el «jefe» (*Führer*) «los ama a todos con un amor justo y equitativo». Hay que darse cuenta de que el vínculo social instituido «moderno» viene a ser una «erotización» de las relaciones primitivas. Pero precisamente la «relación de fuerzas» originaria, con su «división» de papeles padres/hijos, se mantiene bajo la forma «idealizada». Ya se ve la perspectiva considerable que queda así abierta de una «metapsicología de lo social». El ideal del yo colectivo tiene por función erotizar la oposición primitiva al Padre. Una vez muerto el padre tiránico, éste halla el medio de perpetuarse, debidamente «embalsamado» por la idealización colectiva, en tanto que «padre vivo» que se supone que quiere a todos los miembros de la institución tanto como el otro padre los había «perseguido». Es el paso de una «igualdad en el odio» a una especie de «democracia en el amor». Estamos ante una genealogía del «Eros Social», que fija al mismo tiempo la mirada en el nacimiento de la modernidad.

Un momento decisivo de la teoría freudiana es aquél en que se revela su función de «conjurar» la amenaza de pérdida del objeto valiéndose del ideal.

Este descubrimiento se vuelve accesible en el terreno de la clínica individual en el momento de pánico en que el sujeto, al descubrir la ausencia fálica en el cuerpo de la mujer (de la madre) experimenta la zozobra de la angustia de castración. No es casualidad que ahora se imponga, en la pluma de Freud, una imagen (político)social a fin de restituir con la máxima precisión el contenido de esta amenaza fantasmática: «No, eso no puede ser cierto [...] En épocas posteriores de su vida, el adulto quizá experimente una similar sensación de pánico cuando cunde el clamor de que «trono y altar están en peligro», y es probable que aquél conduzca también a consecuencias no menos ilógicas.»²⁶ En este sentido, el «pánico» es claramente, en su forma inmediata o bajo formas en clave, el «síntoma social» más revelador de esta amenaza de disolución del vínculo y, con ello mismo, la confesión de lo que estructura secretamente este vínculo.

Esto nos brinda la fórmula de «constitución libidinal» de la «institución», verdadero Shibolet para una teoría psicoanalítica del grupo social, logrado mediante el examen de esas dos «masas artificiales» que son la Iglesia y el Ejército:²⁷

«Una reunión de individuos que han reemplazado su ideal del yo por un mismo objeto, a consecuencia de lo cual se ha establecido entre ellos una general y recíproca identificación del yo.»²⁸

En este sentido, el ensayo de psicología colectiva y el ensayo sobre el fetichismo se reflejan mutuamente. En efecto, sabemos que es gracias al «fetiche» como el sujeto se las arreglará, en la práctica, para manejar esta doble relación con la amenaza: reconocerla e ignorarla; siendo el fetichista el sujeto de la «negación» (*Verleugnung*). Debemos suponer entonces que la «lógica social» obedece a este mismo imperativo. Lo que revela el pánico es que este «tapaagujeros» social que es el «ideal del yo» encarnado ya no cumple su función de protección contra-fóbica.

Frente al objeto «pánico», el psicoanálisis se encuentra directamente en competencia con la explicación «psicosocial». Aquí tenemos, en efecto, uno de los primeros temas de reflexión de la naciente «psicología social», y uno de sus pioneros, Mac Dougall, responde a él con la noción de «inducción primaria» (*primary induction*). En otras palabras, el pánico se debería a una «intensificación de los afectos por contagio».²⁹ Volvemos a encontrarnos aquí con la palabra que, en la «psicología de las masas», tiene respuesta para

bras, *es en tanto que sujeto del ideal* como el «sujeto inconsciente»³² se confirma como «sujeto colectivo».

8. EL PSICOANÁLISIS Y LA SOCIOLOGÍA

SOCIEDAD Y SOCIOLOGÍA EN EL DISCURSO FREUDIANO

Se plantea la cuestión de saber si, más allá de una «psicología social analítica» —tal y como permite concebirla la teoría del ideal— hay en Freud indicaciones sobre la propia *realidad* social. Si la noción de un «sujeto del ideal» contiene ciertamente una teoría de lo real inconsciente que opera en lo social, ¿en qué medida hay una contribución propiamente sociológica del psicoanálisis?

Se trata en este caso, y más que nunca, de ceñir lo más posible el uso de los términos para comprender su alcance en Freud, antes de «hacer extrapolaciones».

Primero hay que hacer notar lo raro del uso del término «sociología» en Freud. Aunque desde luego hay un «interés sociológico» del psicoanálisis,¹ se plantea la cuestión de saber lo que Freud entiende por «sociología» *stricto sensu* (a distinguir del uso delimitado de las *Sozialwissenschaften*).

El *Esquema del psicoanálisis* (1923) alude a «las aplicaciones del psicoanálisis a la ciencia de las religiones y a la *sociología*» (en referencia a los trabajos de Reik y de Pfister), en un contexto que aclara la cuestión. Se trata de presentar «las magnas instituciones de la religión, el derecho, la ética y todas las formas estatales (*Staatlichkeit*)», como instancias que tienen por objetivo «facilitar al individuo el vencimiento de su complejo de Edipo y derivar su libido, desde sus vinculaciones infantiles a las vinculaciones sociales definitivamente deseables».² Es la ocasión de recordar la «juventud» de esta contribución y el carácter incompleto de los resultados.

El término también se impone en el contexto de la valoración del marxismo. Para cumplir las condiciones de una verdadera «ciencia social» (*Gesellschaftskunde*), el marxismo se ve sometido al reto de «indicar al detalle cómo estos distintos factores, la disposición pulsional general humana, sus variantes raciales y sus transformaciones culturales, inhiben y fomentan bajo las condiciones de la ordenación social, de la actividad profesional

y de las posibilidades adquisitivas.»³ Esto da lugar a una tajante «definición» de la sociología: «Tampoco la sociología, que trata de la conducta del hombre en la sociedad (*Verhalten der Menschen in der Gesellschaft*) puede ser otra cosa que una psicología aplicada (*angesendte Psychologie*)». Y en caso de que no se hubiera comprendido:

«En rigor, no hay más que dos ciencias: la psicología, pura y aplicada, y la historia natural (*Natur-kunde*)».

Por otra parte, con motivo de esta «valoración» del marxismo, Freud se muestra como alguien que está lejos de ignorar la importancia de la estructura propiamente *económica* en la definición de la sociedad. De hecho, rinde homenaje a su «perspicacísima demostración de la influencia coercitiva que las circunstancias económicas de los hombres ejercen sobre sus disposiciones intelectuales, éticas y artísticas». Es como si viera ahí una formulación de su propio concepto de «necesidad de la vida» (*Lebensnot*), esa versión material de la *Ananké* cuyo poder sobre el deseo humano reconoce el psicoanálisis. Pero, más allá de rechazar la sobrestimación de los «motivos económicos» como algo que determina «la conducta de los hombres en la sociedad», Freud opone al concepto marxiano de sociedad y a lo que éste supone de conflictividad histórica, un modelo del antagonismo «prehistórico», cuya trama hemos visto en el guión originario de la «horda primitiva» y sus vicisitudes. Después de todo, él valora la «revolución soviética» como un «experimento cultural» (*Kulturexperiment*).

Sin embargo no se trata de «biologizar» el concepto de devenir sociohistórico. Sólo de apuntar que no podríamos entender la «sociedad» a partir de su devenir económico puro, sino que ésta requiere que se tome en consideración esa especie de «metapsicología» que nosotros bautizamos como «metapsicología de los social».

Correlativamente podemos entender la doble consideración de la «sociedad» como «hecho» *sui generis* y como dimensión para la Cultura y sus conflictos.

La sociedad (*Gesellschaft*) no debería confundirse con la *Kultur*. No se trata de aquel principio de ruptura con la naturaleza y de esa galaxia de «instituciones», «acciones» y «valorizaciones»; sino de un auténtico «ordenamiento», de una *realidad colectiva* instituida. El término *Gesellschaft* alude en alemán a un «grupo de hombres, articulado en su interior, que viven juntos en ciertas condiciones y según un ordenamiento determinado». De ahí la idea de una «organización» que regula ese «estar juntos». Por tanto la

sociedad es el aspecto de ordenamiento (*Soziale Ordnung*) visible en concreto, mientras que la *Kultur* está en cierto modo del lado de la «fundamentación» oculta del orden social. Basada en la articulación de las tareas y los roles, la *Kultur* es la forma de la comunidad (*Gemeinschaft*). Se trata, por lo demás, de una contraposición que jugará un papel decisivo en la sociología alemana a partir de Tönnies.

No por casualidad, esta trilogía —*Kultur-Gemeinschaft-Gesellschaft*— se dispone en una secuencia rigurosa en el momento en que Freud está en situación de presentar al psicoanálisis como tal.

No nos sorprenderá que se nos recuerde que «la cultura ha sido creada obedeciendo al impulso (*Antrieb*) de las necesidades vitales y a costa de la satisfacción de las pulsiones». ⁴ Pero en consecuencia, lo que existe es la *Gemeinschaft*, y la *Kultur* es «de continuo creada de nuevo, en gran parte, del mismo modo, pues cada individuo que entra en la sociedad humana repite, en provecho de la colectividad, el sacrificio de la satisfacción de sus pulsiones». Se trata de una «construcción poco estable», habida cuenta de la resistencia de las pulsiones sexuales.

Pero he aquí que interviene la *Gesellschaft*. «La sociedad cree que el mayor peligro para su labor civilizadora sería la liberación de las pulsiones sexuales y el retorno de los mismos a sus fines primitivos y, por tanto, no gusta de que se le recuerde esta parte, un tanto escabrosa (*heikle Stück*), de los fundamentos en los que se basa.» Podemos ver que es de la «sociedad», que concibe la *Kultur* como su propiedad («su» cultura), de donde emana la resistencia a la «revelación» psicoanalítica. De modo que lo «social» tiene que vérselas con esa «negación». Lo sexual es esa «verdad» que, en el credo social, es cualquier cosa menos «de buen decir».

Parece natural contraponer esta negación de lo sexual en la sociedad de principios de siglo a la posterior permisividad sexual en la sociedad. Pero una vez más resulta conveniente entender el «diagnóstico» de Freud en todo su alcance.

No se trata aquí del ejercicio puro y simple de la sexualidad (con un dispositivo social forjado, en consecuencia, para conciliar «represión» e «hipocresía»). Sino de una prohibición-de-decir. Correlativamente, el psicoanálisis es un recordatorio del «malestar en la Cultura»... a la «sociedad», que no quiere *oír hablar de ello* (en sentido literal).

Lo que se revela así es la función más general de «supresión de los afectos» (*Affektunterdrückung*) en la sociedad. Algo que debe distinguirse de la «represión» (*Verdrängung*) que se refiere a las «representaciones». Se trata desde luego de una forma de «censura», que prohíbe la expresión «afectiva»

al tiempo que controla sus manifestaciones. Puede hablarse, por lo demás, de «un destino social del afecto»,⁵ puesto que la norma social va redefiniendo sin cesar sus modos de expresión.

LA SOCIEDAD Y SU «RESIDUO». EL «OPROBIO»

El tema freudiano de las «resistencias contra el psicoanálisis»⁶ refleja pues en qué forma el psicoanálisis es síntoma... social. Éste es el punto aporético entre lo «sexual» y lo «social», que se representa en una parábola sorprendente: «La cultura humana reposa sobre dos pilares; uno, la dominación de las fuerzas naturales; el otro, la coerción de nuestras pulsiones. Esclavos encadenados son los que soportan el trono de la soberana. Entre los elementos pulsionales así sometidos a su servicio, descuellan por su fuerza y su salvajismo las pulsiones sexuales en sentido más estricto. ¡Ay si quedasen en libertad!: el trono sería derribado estrepitosamente, y la soberana, pisoteada sin conmiseración. *Bien lo sabe la sociedad, y no quiere que de ello se hable*».⁷

Al poner en peligro «el trono y el altar» de la *creencia* social, el saber de lo sexual se erige en una forma de resistencia y acaba incluso por quedar identificado con el lugar mismo del oprobio, el de su objeto: lo que debe ser «callado»...

Pero al mismo tiempo vemos que el psicoanálisis tiene la vocación de funcionar como operador literalmente «sociológico», al «descubrir» el punto «sintomático» de aquello que estructura la sociedad en el momento de «rechazarlo».

Esta relación con los «restos», con el residuo incluso, caracteriza con la máxima precisión la economía inconsciente de lo «social». Estamos abordando aquí un registro que ya no es el de la «represión» (*Verdrängung*) propiamente dicha, sino el de lo que podemos llamar «el oprobio» (*Verpönung*).

Una cosa es «*verpönt*», en sentido corriente, cuando es el blanco de una «desaprobación» radical. Son los «hechos y gestos» tenidos por «malos» o «nocivos». Es todo aquello que, conforme al uso del momento, está «mal visto» y es generador de «escándalo» (*Anstoss*). Por consiguiente merece sancionarse con una «pena» (*Strafe* = en latín, *poena*, que encontramos en la etimología del término, y que debemos entender como «multa»), o «poniéndolo en la lista negra», por así decir. De modo que el objeto de la *Verpönung* es lo que censura la «opinión pública» social del momento, que pone al encausado «al margen de la sociedad».

Es ésta una noción esencial que nos descubre la existencia de una especie de «ideal social». Al «condenar al oprobio» una determinada acción individual, la sociedad nos demuestra que ella misma «se encabrita» contra algo que debe seguir escondido, no dicho y, más aún, «no visto». Esto es objeto incluso de un «consenso» entre los miembros del grupo, y ay de aquéllos que vayan al lugar del oprobio, infringiendo por así decir esa «ley no escrita» que constituye, en el sentido tal vez más exacto, un «inconsciente social» normativo.

Freud hace de este registro un uso limitado pero constante, que es revelador de este aspecto de su teoría de la cultura.

No es casual que sea en el neurótico obsesivo, encadenado a sus «ceremoniales» sintomáticos, donde Freud localiza, como «modelos» para esas repeticiones patológicas, determinados «actos reprobados» (*verpönte Aktionen*) de su época infantil. Constituyen la expresión pulsional de una forma autoerótica, y la masturbación va a ser el sujeto por excelencia del oprobio social.⁸ Otro ejemplo lo brinda la retención anal, particularmente sensible habida cuenta de la exigencia cultural de «limpieza» y «pureza corporal». Precisamente un ensayo etnológico, por lo demás particularmente original, sobre los *Ritos escatológicos*⁹ le da a Freud la ocasión de subrayar este aspecto. Efectivamente, la *Kultur* tiene que determinar cómo se trata el excremento, lo que Goethe llama «resto terreno». Y reacciona con una prohibición tal que, como señala Freud, incluso el que «estudie esos asuntos» se ve condenado a una especie de indecencia por contaminación de su propio objeto. Lo que está en la picota —en este caso el ejemplo es la cosa misma!— son las «manifestaciones vergonzosas (*verpönten Seiten*) de la vida humana».¹⁰ Sin embargo, «el psicoanálisis y la ciencia del folklore [es decir, la que estudia las tradiciones populares], no se han dejado arredrar por estas prohibiciones». La primera, al poner en evidencia la existencia de «pulsiones coprófilas» como un elemento de la evolución normal de la psicosexualidad infantil. Y la segunda, al describir «la multiformidad de sus aplicaciones en la magia, las costumbres populares, los ritos religiosos y las artes médicas» que atestiguan el ¡«antiguo aprecio de las secreciones humanas»! Estamos aquí ante un desafío lanzado a la moral pública —la *Sittlichkeit*—, que debe reconocer esta «parte maldita»¹¹ de sí misma que repudia.

Pero esto nos permite entender que el psicoanálisis, justamente, tiene vocación de traer a la «memoria» social y cultural esos aspectos vergonzosos de sí misma. Desde este punto de vista, parece que más allá de los aspectos visiblemente censurados como «indecentes», el psicoanálisis revela un

objeto más sutilmente «indecente» y de alcance más radicalmente subversivo para la «hipocresía cultural»: la sexualidad infantil.

Es propio del movimiento mismo de la «civilización occidental», observa Freud, el «considerar dignas de vergüenza» (*verpönnen*) las expresiones de la vida sexual «infantil», ¡a modo de una tribu que reprime a otra, que le es sumisa!¹²

A esta «desaprobación» de la sociedad civilizada (*Kulturgesellschaft*) es a la que interpela el psicoanálisis, al ponerle, por decirlo así, «delante de las narices», este secreto. Al hacerlo, se pone en el lugar del «individuo» y se vuelve de algún modo su «abogado» frente a las exigencias realmente abusivas de la *Kultur*, para darle la palabra en estos términos: «Renunciaríamos con gusto a aquellos caminos de la satisfacción que la sociedad nos prohíbe (*alle von der Gesellschaft verpönten Wege*), más, ¿estamos seguros de que aquélla premiará tal renuncia...?». ¹³

«Las actividades sexuales perversas» quedan «prohibidas» por la sociedad.¹⁴ Pero la sexualidad infantil tiene la «virtud» de revelar esa parte de oprobio que resulta en cierto modo fundadora y estructural, lo cual hace que constituya —más allá del reconocimiento, charlatanería incluida, de la sexualidad— lo más «inconfesable». Al «resistirse» a las enseñanzas del psicoanálisis, la *Kultur*, a través de su «órgano social», procede a esa «negación» (en el sentido de la *Verleugnung*; es algo de lo que no quiere saber nada y que suprime «mágicamente» del mundo).

Esta temática de la mirada social de oprobio nos lleva a la «función del tercero». Cuando tratamos de comprender el «carácter social» a ras de la experiencia individual, a través del campo abierto por la clínica psicoanalítica, acabamos descubriendo esta «función del tercero».

El «tercero» (*der Dritte*) es esa instancia que, en un momento dado, ha de intervenir en calidad de «copartícipe» —básicamente como «testigo»— en un «guión» en que el sujeto implica a su inconsciente. Esta definición, bastante amplia, de hecho abarca el campo concreto de la «psicopatología de la vida cotidiana»,¹⁵ incluida esa actividad que es «el chiste». ¹⁶ Efectivamente, estamos ante situaciones donde se revela, sobre todo en forma de un desorden de «comportamiento», la manera que tiene un sujeto determinado de traducir en actos un conflicto. Sin embargo, esta «situación» es por definición «social», ya que tiene lugar en un determinado contexto «relacional» que se ha visto modificado o perturbado. Los «síntomas de lo cotidiano» manifiestan, en este sentido, una implicación social del síntoma, puesto que queda al descubierto la relación con el otro (y de modo selectivo, la relación con la *mirada* del otro). Mientras que el sueño es «un

producto anímico totalmente asocial», el «chiste» (*Witz*) debe ser reconocido como «la más social de todas las funciones anímicas encaminadas a la consecución de placer»,¹⁷ en tanto que el registro de los lapsus y actos fallidos manifiesta la irrupción del inconsciente en el *Lebenswelt* social.

EL «MOMENTO SOCIAL» DE LA ANGUSTIA

La neurosis es el lugar de des-armonización de lo «erótico» y lo «social», donde se revela el «fondo erótico» reprimido que estructura la vida social. Así, el psicoanálisis «ha hallado que los sentimientos sociales reciben una aportación de carácter erótico, cuya superacentuación y ulterior represión vienen a constituirse en características de un determinado grupo de perturbaciones anímicas». De lo cual surge un paralelismo sorprendente: el psicoanálisis ha «reconocido, en general, el carácter asocial de las neurosis, que tienden todas a expulsar al individuo de la sociedad, sustituyendo el asilo que antes le brindaba el claustro por el aislamiento que la enfermedad trae consigo».¹⁸ El neurótico cobra una dimensión de «monje» —a su pesar— de los tiempos modernos; es un exiliado en el interior de la sociedad. Hemos de entender también que la «inadaptación social» no expresa más que una pequeña parte de la neurosis. Más bien es su elemento profundamente asocial la causa de que la neurosis venga a des-ordenar la vida social.

Tenemos aquí una pista esencial, la del vínculo entre la angustia erótica y la «angustia social». «El intenso sentimiento de culpabilidad, dominante en tantas neurosis —se limita a decir Freud en este caso— resulta ser a sus ojos [los del psicoanálisis] una modificación social de la angustia erótica». Esto es la prueba de que está operando aquí una especie de lógica de los «vasos comunicantes.»

Por tanto vamos a encontrar en Freud formulaciones que se inclinan hacia una especie de «sociogénesis» de la neurosis. «Ha descubierto el psicoanálisis cuán ampliamente participan las circunstancias y exigencias sociales en la etiología (*Verursachung*= literalmente «causación») de las neurosis». Pero hay que ver bien que ahí donde la caña humana «normal» acierta a doblegarse con flexibilidad frente a «las exigencias culturales sociales» (practicando la economía de la enfermedad), el neurótico «se rompe». Lo determinante, por tanto, es la «postura» del sujeto frente a tales exigencias.

La angustia social queda clínicamente localizada en el destino psíquico del antiguo «delito sexual» del que fue culpable el neurótico obsesivo. Por tanto tiene su fuente en ese temor elemental a que la «mala acción» llegue a

oídos de la sociedad.¹⁹ Un temor que se manifiesta en una «conciencia de culpa». En esto, Freud es categórico: «Nuestra conciencia no es el juez incorruptible que los moralistas suponen; es tan sólo, en su origen, «angustia social», y no otra cosa», producto del «reproche» de la comunidad (*Gemeinschaft*)²⁰ al individuo. Esta angustia social ha sido fuertemente interiorizada pero no de manera irreversible, como lo demuestra el ejemplo de la guerra. ¡En ese caso la conciencia sí que se sabe callar!

Freud presenta a menudo esta expresión entre comillas, por ejemplo cuando afirma que «el nódulo de lo que denominamos conciencia moral» no es otro que «la «angustia social»».²¹ Por tanto, es la «etiqueta» la que viene a recordar el arraigo, en lo real social, de la propia disposición ética. Pero la instancia metapsicológica común no es otra que el Superyó. Y lo que consagra el poder del Superyó es la cristalización de la angustia de castración en la instancia parental: «La angustia a la castración se convierte en angustia moral (angustia social).»²² De modo que la angustia social es un «miedo del superyó»²³ (y aquí el genitivo es subjetivo y objetivo, ya que la angustia se «socializa» al encontrar en el superyó su *sujeto*). Cuando me encuentro angustiado por mis «obligaciones sociales», es mi superyó el que «habla»; y también su *objeto*, ya que en este caso lo que me da miedo es mi superyó, ese heredero del miedo al padre y a la castración.²⁴

Hay además una angustia ante la «pérdida del objeto». Porque la «mala conciencia» no es, en lo más íntimo, sino un «temor ante la pérdida del amor» (*Liebesverlust*), es decir, una angustia «social».²⁵

El «órgano» psíquico de esta función social, que está presente en el seno del individuo en tanto que «voz» de la conciencia, es la «formación de un ideal» (*Ideálbildung*). «La institución de la conciencia moral fue primero una encarnación de la crítica parental y luego de la crítica de la sociedad».²⁶ Freud ubica ahí la esfera de los «*Mitmenschen*» (las personas con la que vivimos), que bautiza, de manera digna de mención, como «opinión pública» (*öffentliche Meinung*). Ésta no hay que entenderla en un sentido vago y general (en cierto modo «mediático»), sino como esa instancia ante la cual el sujeto se siente «justiciable». Estamos ante la experiencia del reconocimiento por el «ideal del yo» social o, al revés, ante la experiencia del «oprobio» (*Verpönung*).

En el «delirio de observación» psicótico, es esta experiencia la que habla de algún modo «dentro» y «fuera», para no dejar ya en paz al sujeto. ¡De ahí la paradójica afinidad entre la «lógica paranoica» y la «lógica social»!

Resulta pues esencial comprender la propia génesis del sentimiento de culpa superyoica para captar en él la emergencia del «momento social». En

un principio, se opera la renuncia a las pulsiones bajo el efecto de la autoridad parental real. Si el niño renuncia a satisfacer su pulsión es por miedo a perder realmente el amor de la «pareja paterna»; de ese modo nace el sentimiento del «mal». Pero en un segundo tiempo es el superyó, esa instancia interna, la que toma el relevo. La pregunta es: ¿se gana o se pierde con este «cambio»? Por un lado, el superyó se comporta como una «autoridad» interna, y en el fondo el yo se esfuerza en hacerse querer. Pero por otro lado, resulta que el superyó no se da jamás por satisfecho. Es una censura interna que trata «la propia intención de hacer el mal» como una acción. De hecho se trata de un «termómetro» de las pulsiones: cuanto más «virtuoso» es el sujeto, más feroz se vuelve el superyó. He ahí la prueba del carácter infinito del proceso. Cada renuncia instintual se traduce en un reforzamiento de la severidad de la prohibición y en un agravamiento del sentimiento de culpabilidad.

De esta teoría capital nos basta con tomar lo que resulta útil para comprender la socialización de la angustia: ésta es a la vez una relación con la «autoridad» real —al tomar la *Gemeinschaft* el relevo del padre, la angustia teme el «castigo» por una falta— y al mismo tiempo una relación con el superyó, que de este modo brinda el pretexto para una «autotortura», o forcejeo con la conciencia.

Por tanto podemos considerar la «angustia social» como lo que asegura el paso —y también la «mediación», por decirlo así— del miedo de la autoridad (real) a la angustia (superyoica). Se trata de un miedo a «hacerlo mal», que se expresa en primer lugar mediante ¡la «angustia escolar»! Y es un miedo también a no cumplir en provecho propio el «papel» que se tiene en la sociedad. Algo que activa la angustia edípica, pero que al mismo tiempo la canaliza hacia unas instancias de relevo que podemos llamar propiamente «sociales».

Llegados a este final de trayecto, ya podemos caer en la cuenta de qué es lo que dibuja este trazado del «carácter social» en Freud.

La *realidad* social no resulta negada en modo alguno. Aparece verdaderamente como tal; pero queda en cierto modo representada, de un lado, por el trabajo imaginario que despliega (la función de «oprobio»), y del otro, por el objeto que excluye. Entre los dos se genera una forma de angustia propiamente social, que no se reduce a la angustia neurótica, sino que obliga a examinar la interacción que hay entre ambos, mediante la posición del sujeto (social) respecto a la «culpabilidad». La neurosis se vuelve aquí, en el sentido más material, un «síntoma» *de lo* social (en tanto que «síntoma social»); cosa que obliga a reinterpretar la *norma* social y su reverso.

Pero al mismo tiempo, en la concepción freudiana del carácter social viene contenida una especie de «relativización» de lo social mismo. En efecto, lo social se define —en su propio funcionamiento— por ese círculo «imaginario» cuyas figuras hemos descrito. Por tanto, es en su «basamento» —el de la Cultura (*Kultur*)— donde se encuentra el «secreto» de lo social, algo de lo que dan fe los destinos socioculturales del superyó.

De modo que nos será necesario volver a plantear, a la luz de la patología inconsciente, la cuestión de la génesis de las «pulsiones sociales», y también la de la patología de la propia norma social.

LA GÉNESIS DE LAS «PULSIONES SOCIALES». LA PSICOSIS Y EL CARÁCTER SOCIAL

Mientras que para el psicoanálisis resulta esencial rechazar la noción de una «pulsión social» *sui generis*,²⁷ se ve obligado a responder a una cuestión mucho más compleja: la (de)sexualización que hace posible la existencia de unas «pulsiones sociales». Desde luego el sujeto tiene que «socializar», en un momento dado, sus pulsiones. Resulta esencial ver cómo funciona esto. No es casualidad que la ocasión de describir esta génesis se la brinde a Freud el examen del caso Schreber. En efecto, es por medio de la psicosis como vamos a captar la interacción íntima entre la «pulsionalidad» y el «socialidad». Si el neurótico es un virtual «disidente», el psicótico introduce en su relación con lo social los destinos de su relación imposible con la sexualidad. En este sentido no es casualidad que el paranoico navegue entre una sobreinversión pulsional de las actividades sociales (que llegado el caso hace de él un «fundador» de instituciones y movimientos sociales de interés ideológico) y un absoluto retraimiento que, en el delirio, le devuelve a la soledad extrema. De ahí que precisamente en su intento por comprender este proceso patológico, Freud sugiere una génesis de las pulsiones llamadas «sociales», que quedan articuladas en el momento *homosexual* de la libido.

En la evolución «normal» de la libido, entre la inversión narcisista y la elección del objeto propiamente dicho (heterosexual), se sitúa aquel momento donde se «ama» al objeto que, aun siendo diferente de «sí mismo» (dado que nos salimos del «autoerotismo») se le parece (es «un objeto provisto de idénticos genitales a los propios»). Sin embargo, «una vez alcanzada la elección heterosexual de objeto», las tendencias homosexuales «no desaparecen ni quedan en suspenso, sino que son simplemente desviadas del fin sexual y orientadas hacia otros nuevos». De modo que vienen a unirse con contribuciones de las pulsiones del yo para constituir con ellas, en su

calidad de componentes «apuntaladas», las «pulsiones sociales» (*sozialen Triebe*) y representan de este modo «la aportación del erotismo (*Erotik*) a la amistad, a la camaradería, a la sociabilidad y al amor general a la humanidad». ²⁸ En este «resumen», Freud nos brinda la fórmula «metapsicológica» de las «pulsiones sociales».

Podemos reconocer aquí la parte que le corresponde a la «libido homosexual». «Narcisista» y (pre)objetal al mismo tiempo, va a intervenir, una vez «desviada» de los fines propiamente sexuales, como sostén o apuntalamiento de las pulsiones sociales. Así, en el «sentido de solidaridad» ²⁹ en todas sus formas (algo que expresa el término alemán *Gemeinsinn*), la homosexualidad interviene como factor de socialización de la libido.

Los paranoicos son reveladores de este proceso precisamente porque «intentan defenderse contra una tal sexualización de sus tendencias sociales (*sozialen Triebbesetzungen*)». ³⁰ Por un lado, el carácter social viene requerido para «poner en práctica» de forma desexualizada la tendencia pulsional homosexual. Por otro lado, el carácter social se «sexualiza» proporcionalmente a la inversión del sujeto (sobre todo, en esas «masas de hombres» que aseguran la reproducción social). De ahí la intensa sollicitación de lo social por parte del paranoico, pero también el riesgo permanente de que «una intensificación general de la libido, demasiado poderosa [...], rompa los puntos débiles de los diques que trazan su curso.» Bajo el efecto de esta «crecida de la libido, que no encuentra otra derivación distinta», se opera «una sexualización de sus pulsiones sociales», que abre las compuertas del delirio, y también las del retraimiento de la libido sobre el yo. Vemos de qué manera el paranoico revela *a contrario* la economía libidinal del *sujeto social*. De ahí la fórmula general del «carácter social»: «La unión de los componentes eróticos transforma las pulsiones egoístas (*eigensüchtigen Triebe*) en pulsiones sociales.» ³¹

NORMA SOCIAL Y SÍNTOMA. LA «ANOMIA» Y EL INCONSCIENTE

Hay una noción que ha servido, en sociología, para localizar la idea de una «patología social». Es la noción de «anomia». Fue introducida, como se sabe, por el fundador de la Escuela sociológica francesa, Émile Durkheim, justo en la época de nacimiento del psicoanálisis. ³² El uso que se hace por regla general de este concepto en sociología expresa lo que se dirime en él: ¿cómo pensar el «destino patológico» de la *norma social* misma? Puesto que la «norma» social asegura, mediante el ejercicio de la «fuerza» que le es propia, un

efecto *regulador* sobre el «comportamiento» individual, la «anomia» expresa ese momento en que justamente tal poder regulador ya no se puede ejercer «normalmente». Se trata de un momento «crítico» en el propio interior de la relación del «individuo» con la totalidad social.

Es significativo que Durkheim introduzca el término en un contexto concreto: se trata de dar cuenta de ese momento problemático del paso de una forma «mecánica» a una forma «orgánica» de «división del trabajo». Dado que en la concepción durkheimiana, la división social del trabajo juega el papel de una especie de «hecho generador» del carácter social, el movimiento general de la génesis de lo social viene definido por esa sustitución de una forma de solidaridad mecánica o «por similitudes» en aras de una forma de solidaridad orgánica. Mientras que en la primera los individuos se relacionan con la sociedad sin intermediario, en la segunda el individuo depende «de manera funcional» de la totalidad social; algo que expresa la metáfora «vital», que se opone a la imagen mecánica de interacción externa.

¿En qué consiste entonces el momento de la «anomia»?³³ Durkheim remite al «trabajo anómico» las «formas anormales en que la división del trabajo no genera solidaridad» propiamente dicha, de modo que «las funciones no cooperan» y «los órganos solidarios no están en contacto suficiente o suficientemente prolongado».³⁴ «Si la división del trabajo no genera solidaridad —resume Durkheim— es que las relaciones entre los órganos no están reglamentadas, sino en un estado de *anomia*».³⁵ Esto desemboca en un «individualización de los fines», que se traduce en una desarmonización del individuo y de la sociedad, donde cada cual lleva de algún modo su propio camino. Ya se entiende que este estado de hecho se inscribe en los individuos, en crisis de «pertenencia» comunitaria, mediante un «malestar» distintivo de la modernidad.

Ésta es la razón de que el concepto de anomia sea retomado en el estudio consagrado al suicidio. Durkheim localiza, en esta manifestación límite del malestar en la identidad, una forma «anómica», en la que la «anomia» interviene esta vez para señalar una causalidad social de la conducta suicida individual. De este modo, el «suicida» denominado «anómico»³⁶ es revelador de un «hecho general de anomia en estado crónico en el mundo económico» y social. Si se vuelve imposible el dominio y la restricción de las «pasiones» individuales o las «necesidades morales», infinitas por naturaleza, es porque el «poder regulador» de la norma social ha dejado de ejercerse. Bajo el efecto de la crisis y las transformaciones repentinas, la «regla social» se vuelve incapaz de cumplir aquel papel de «freno». De ahí «el estado de

desorden o de *anomia*».³⁷ Dicha forma de suicidio de los individuos procedería, por tanto, del «hecho de que su actividad está desordenada y eso lo sufren».³⁸ Por tanto el «suicidio anómico» es en Durkheim, indisociablemente, una «patología individual» y un «síntoma social». Esto es algo que se manifiesta sobre todo, a su manera de ver, en el vínculo en crisis de la vida conyugal (el aumento de los divorcios) y en el aumento de la tasa de suicidio. Pero justamente, tal y como observa Durkheim, la modernidad social se caracteriza por que «el estado de crisis y de anomia es constante».³⁹ Se precisa «la autoridad necesaria para dictar justicia y marcar a las pasiones el punto más allá del cual no deben ir.»⁴⁰

Este recordatorio permite ver en calidad de qué puede intervenir la teoría freudiana de lo social en la cuestión clave de la «anomia», mediante el rodeo de la experiencia que le es propia.

Naturalmente se trata de aquella cuestión con la que Freud se topó desde sus primeros escritos sobre el malestar sociocultural. Pero Freud, por lo demás, estaba en condiciones de radicalizar el «diagnóstico» sobre este efecto de «desregulación».

Si la sociología señaló con acierto los efectos de la modernidad sobre los «individuos» —que se ponen «enfermos» en parte *al* percibir esa «perturbación» que sufre la pertenencia colectiva— es justamente ese síntoma de la propia *Kultur* lo que hay que interrogar. El sujeto no acaba «enfermando» por el simple hecho de que la «conciencia colectiva» reguladora deje de cumplir su función «orgánica» (algo que le lleva a poner sus esperanzas en una especie de ética del retorno a la «buena totalidad social».⁴¹ Lo que se dirime es una «conflictividad» que está en el corazón mismo de la *Kultur*. En ese momento de crisis, descrito con pertinencia por los sociólogos, pero no «explicado» —a falta de una teoría del sujeto inconsciente— lo que está en juego no es sólo un «declive», o incluso una «decadencia». Sino más bien la «confesión» de la contradicción entre la Cultura y su «órgano social». Lo que suele llamarse «crisis» (en el sentido histórico) no sería sino la revelación de esa «contradicción» en cierto modo estructural, que en ese momento saldría a la luz. Y de resultas de ello, lo que habría que pensar es una relación de «interacción» más estrecha entre los «individuos» y las «sociedades». El tránsito de Durkheim a Freud podría expresarse en la idea de una «anomia», ya no «coyuntural» sino «crónica». La «anomia inconsciente» se distinguiría por ser precisamente «estructural»; algo que legitima al psicoanálisis a intervenir para describir y explicar sus efectos. Luego esto nos devuelve al examen de la norma —sociojurídica— y sus desviaciones. Cosa que supone acceder al propio «malestar en la cultura».

9. PSICOANÁLISIS, CIENCIA DEL DERECHO Y CRIMINOLOGÍA

LA NORMA EN CUESTIÓN. DE LA SOCIEDAD AL DERECHO

El diagnóstico freudiano de la sociedad desemboca, como hemos visto, en una reevaluación de la relación de la norma y su «patología» con aquella cuestión de la prohibición original (que queda consignada en la genealogía de la *Kultur*).

Pues bien, la articulación entre ambos «escenarios» la brinda en cierto modo el registro del Derecho. En efecto, por un lado el Derecho afecta a la realidad social (al suponer todo cuerpo social una reglamentación jurídica). Pero por otro lado el Derecho nos devuelve a la cuestión de un determinado principio originario y fundador de la «obligación» y la «sanción» colectivas. Es fácil ver que el psicoanálisis ayuda a reevaluar el vínculo entre ambos aspectos. De ahí que constituya una contribución a estas cuestiones fundamentales del origen y génesis del Derecho. Menos «visible» que la norma social —que se manifiesta en sus efectos—, la norma jurídica constituye sin embargo la «infraestructura simbólica» que le sirve de base.

Con una ambigüedad que resulta reveladora, el «derecho» designa al mismo tiempo «lo que resulta conforme a una regla concreta, y en consecuencia es legítimamente exigible» y «lo que está permitido». Esta ambivalencia se refleja en la doble expresión «tener derecho *a*» y «tener derecho *de*». ¹ Por consiguiente, el Derecho designa el propio principio de exigibilidad que permite señalar «lo legítimo por contraposición a lo real». ² Pero justamente, ¿cómo se operó esta contraposición originaria? ¿Qué es lo que puede decirnos la genealogía de la *Kultur* freudiana sobre el origen del Derecho?

Naturalmente, de entrada nos encontramos con un interés del psicoanálisis por las «ciencias jurídicas». Este interés procede del hecho genérico ya apuntado de que el psicoanálisis está en condiciones de «arrojar luz

vivísima sobre los orígenes de nuestras grandes instituciones culturales, tales como la religión, la moral, el derecho (*Recht*) y la filosofía».³ No cabe duda de que el Derecho figura entre esas «instituciones» fundamentales», junto a la religión y la moral pública (*Sittlichkeit*). Es posible, y por tanto exigible esclarecer su sentido retrotrayéndose «a las situaciones psíquicas primitivas» que fijan su «creación».

No sólo eso; el «Derecho» procede, por su propia elección, de ese hecho que constituye el «origen mismo»: el Asesinato-del-Padre. En efecto, si las «organizaciones sociales», «las restricciones morales» y la «religión» señalan las secuelas del Acto original,⁴ el Derecho, bien mirado, constituye su huella principal. En su significación inconsciente, el «Derecho» bien podría ser la «formación reactiva» al Acto fundacional.

En el ensayo sobre *El malestar en la cultura* es donde Freud llega a expresarlo de manera más directa: «Los preceptos del tabú constituyeron el primer «Derecho»».⁵ ¿Cómo entender esta fórmula, que supone toda una promesa de una auténtica «genealogía del Derecho»?

La fórmula implica, de entrada —y no es algo que deba sorprendernos, habida cuenta de la genealogía de la Cultura— que el Derecho tiene que ver fundamentalmente con el Padre. Es en tanto que *Vaterrecht*⁶ como procede el Derecho (y en esto es en lo que viene a fundamentar, en referencia a la «norma jurídica», la «renuncia a las pulsiones»). Y es desde esta perspectiva como Freud llega a subrayar en los términos más claros, en su ensayo *Moisés y la religión monoteísta*, el vínculo que existe entre la «paternidad» y el «progreso cultural». La referencia al padre es en ese sentido «la Ficción legal» por excelencia, que hace posible, en contraposición al «derecho materno» (*Mutterrecht*), que está basado en el «testimonio de los sentidos», el acceso a la «intelectualidad» (*Geistigkeit*).⁷ En efecto, el Derecho propiamente dicho descansa en la contraposición entre lo que es (*Sein*) y lo que debe ser (*Sollen*); una distinción que parece llevarse a cabo en relación con el «padre».

Pero justamente, y paradójicamente, esto sólo se efectúa a destiempo. Si el Padre lleva a cabo su función fundadora del Derecho es en calidad de «muerto». El Derecho nace pues de una «reacción» a la violencia original.

No obstante, como hemos visto, la institución totémica es la conmemoración de aquel Acto de violencia original. Sólo que a estas alturas ya podemos tener claro que no tiene otra función que la de servir como recuerdo y arrepentimiento (éste es el eje de la religión). De manera que implica —en tanto que «reglamentación»— una función propiamente «jurídica» de «reconciliación».

Ya caemos en la cuenta de que la norma jurídica —tanto en su dimensión *prohibitiva* como en la *prescriptiva*— supone una «reconciliación con el padre» (*Vaterversöhnung*). Una reconciliación que permite, más allá de su muerte y *gracias a* su asesinato, un «contrato» con el padre muerto (y de ese mismo modo, con la «Ley»).

EL «PACTO ORIGINAL». EL TOTEMISMO, O LA RE-INSTITUCIÓN DEL PADRE

Es en el plano de la epopeya colectiva («filogenética») donde Freud localiza esta función de reconciliación.

No es casualidad que las «prescripciones de reconciliación» (*Versönungsvorschriften*) y las «costumbres de reconciliación» (*Versönungsgebräuche*) merezcan la atención de Freud en el segundo ensayo de *Tótem y tabú*. Es ahí donde ve la ocasión de establecer el vínculo entre la institución del «tabú» y «la ambivalencia de los sentimientos»,⁸ a través del extraño discurso de conciliación de los «primitivos» para con unos enemigos que acababan de ser tratados con extrema crueldad. La cuestión es «reconciliarse con las almas de los enemigos» (hasta el punto de «convertir a sus enemigos muertos en amigos, guardianes y protectores».)⁹ Es una forma de expresar el miedo a los espíritus de los enemigos,¹⁰ pero, más allá de eso, también es una forma de «arrepentimiento» que manifiesta una lógica —ambivalente— de estar en deuda con aquél a quien se ha hecho daño.¹¹ No debe extrañarnos ver que esta lógica está operando en el neurótico civilizado.

Pues bien, tenemos aquí un hito en el camino hacia la tesis articulada por Freud sobre la función —derivada, si se quiere, pero esencial a nuestros propósitos— que se le asigna al «tótem». Si el tótem se define por su función de «conmemoración»/reencarnación del padre muerto, tiene como efecto —como una especie de «beneficio secundario» de la institución totémica— hacer posible una «reconciliación» con éste. El paso decisivo se sitúa en ese último ensayo de *Tótem y tabú*, un momento abrumador del *Phantasieren* freudiano donde acaba de formularse la «historia» de la rebelión mortífera de los hijos.¹² Freud sugiere, en efecto, una función *postcrimen* del «tótem», «ersatz del padre» (*Vaterersatz*), que va más allá del arrepentimiento. Es el momento en el que el «animal tótem» se encuentra «protegido», organizando un auténtico culto, que está basado en la obediencia a sus *prescripciones*.

Vamos a ver, ¿por qué razón hay que proteger «la vida del animal totémico»? Es un punto importante a dilucidar, y más aún teniendo en cuenta que Freud ve en él «la primera tentativa de una religión». Este tratamiento obsesivo del animal sustituto del padre expresa algo más que «la simple necesidad de manifestar su arrepentimiento». «Mediante esa actitud con respecto al subrogado del padre (*Vatersurrogat*) podía intentarse apaciguar el sentimiento de culpabilidad que les atormentaba y llevar a efecto una especie de reconciliación (*Aussöhnung*) con su víctima.»¹³ Dicho de otra manera: «El sistema totémico era como un contrato otorgado con el padre y por el que éste prometía todo lo que la imaginación infantil puede esperar de tal persona —su protección y su cariño— (*Schutz, Fürsorge und Schonung*), a cambio del compromiso de respetar su vida; esto es, de no renovar con él el acto (*Tat*) que costó la vida al padre verdadero.»¹⁴

Todo esto es nítido e incongruente a la vez. Este heredero del padre muerto —aquél que fue objeto de la «mala acción» primitiva— debe ahora ser protegido y honorado.

Hay que señalar que no se trata sólo de remordimiento puro y simple por el asesinato. Desde luego que está en juego el «sentimiento de culpabilidad», pero los hijos asesinos hacen, por decirlo así, un paso más hacia la gestión del postcrimen, puesto que prometen «protección» a ese equivalente simbólico de la Víctima paterna. Dado que el tótem tiene que ver sin duda con los «restos mortales» del padre, es como si se tratara, por medio de ese cadáver, de «cuidar» (el término *Fürsorge*¹⁵ es revelador, en lo que connota de ayuda a un ser que está en cierto modo abandonado) de ese padre, reducido a la impotencia (¡y con motivo, ya que lo han fulminado!), pero que precisamente por eso «impone respeto». Estamos en el camino de la gran reconciliación que al mismo tiempo nos introducirá en el universo del Derecho.

¿Cómo se les ocurre entonces a los asesinos del padre (o a sus herederos) ponerse a velar ese resto-de-padre —naturalmente el tótem es, a su modo, la «reliquia paterna»— como la niña de sus ojos? ¿Por qué resulta importante proteger —contra toda agresión— esos restos de aquella agresión de la que hemos hablado? ¿En qué forma tiene todo esto que ver con una estrategia de «reconciliación» (Freud emplea aquí el término *Aussöhnung*; y *aussöhnen*, casi sinónimo de *versöhnen*, que significa poner fin a las hostilidades y restablecer una relación amistosa, lo que brinda una connotación de «alto el fuego»)?

Se trata de un compromiso a *no repetir el Acto*; que debe oírse en el tono del arrepentimiento infantil: «¡No lo haré más!».

Es por tanto una tentativa de volver al acto criminal pero excluyendo la reincidencia. De modo que la reconciliación interviene como un anuncio de que no habrá «segunda edición» del *Vatermord*. Pero, paradójicamente, ¿a quién se le va a ofrecer este compromiso, si no es al Padre mismo contra el que se perpetró el Crimen? El juramento se proferirá precisamente ante al «espíritu» de aquel padre. Por tanto, al rendir este «culto» protector al tótem, los hijos asesinos lanzan un «mensaje» —necesariamente *post mortem*— al Padre inmolado.

Resulta esencial entender que, para entrar en esa vía de la reconciliación, no basta con la «retractación» y la promesa de no reincidir («¡No se nos volverá a ocurrir matar al Padre!»). Hace falta además un «razonamiento», que es donde reside el «intento de justificación» (*Rechtfertigungsversucht*)¹⁶ que se halla en la propia base del «totemismo». El texto o «leyenda» del fantasma que subyace en el pensamiento totémico de reconciliación es lo que Freud «transcribe», por decirlo así, de la forma siguiente: «Si el padre nos hubiera tratado como nos trata el tótem, no habríamos sentido jamás la tentación (*Versuchung*) de matarle.» Un «pensamiento» cuya traducción cínica sería: «¡Si te hemos matado es por tu culpa!» Es una forma de recordar que el crimen se cometió, si no de pleno derecho, al menos según una lógica que permite tolerar su «reparación».

De este modo, mediante una proyección y una inversión, los adeptos al culto totémico se aplican a tratar la reliquia del padre con los miramientos que ellos tenían derecho a exigir (cuando el jefe de la horda les trataba «a patadas»). Pero además, compensan la violencia asesina dirigida hacia el «padre real» (*der wirkliche Vater*) con todo un dispositivo de «consideración», que supone una auténtica liturgia paterna. No hay duda: el padre que merece deferencia es el padre *muerto*; en el momento en que ya no «vale para que lo maten».

Extraño modo éste de abrir camino al «perdón», por el cual los criminales se «autoamnistían»: «De este modo el totemismo permite —señala Freud— sosegar (*beschönigen*= volver anodinas) las relaciones, hacer que se olvide el acontecimiento al cual debía su origen». En otras palabras, el totemismo sirve para «enterrar» el mal paso original mediante una «limpieza» de las conciencias, que conlleva una «desdramatización» o «desapasionamiento».

Tengamos no obstante en cuenta que esta autoproclamación de «sobreseimiento» no liquida toda memoria del Acto. Ciertamente lo que señala la ubicación del «tótem» es el propio «cuerpo del delito». El *lugar de culto* marca el emplazamiento del cuerpo paterno, de su «lápida sepulcral».

Así pues, el guión de la «reconciliación» implica a los (hijos) asesinos y al padre (víctima). Tenemos que pensar en la reconciliación de los asesinos con... su Víctima como ¡el prototipo de la Reconciliación!

Sin embargo, esto mismo es lo que constituye «el pacto (*Vertrag*) con el padre». Un pacto que bien podría ser el modelo («inconsciente») del contrato social y el paradigma de todo «tratado de paz». Incluso cuando son los hijos los que se pelean entre sí, ¿no será bajo el signo de la reconciliación con el Padre como firman su «alto el fuego»? Dejar de matar al padre: ésa vendría a ser la fórmula secreta de todo pacto y, de ese mismo modo, el texto en clave de todo *texto de ley*.

Después de todo, eso es lo que configura la función «religiosa» del vínculo social. «Todas las religiones ulteriores —afirma Freud— se demuestran tentativas de resolución del mismo problema». El de una economía de la culpabilidad. Se trata de un alivio del peso de ese «sentimiento» de haberle faltado al padre, «al reconciliarse con el padre ultrajado (*den beleidigten Vater*) por medio de la obediencia retrospectiva». Estamos ante una lógica tan rigurosa como paradójica. La obediencia sólo es perfecta y apremiante hacia el padre con el que antes se había ensañado el grupo de hijos. Ese «acontecimiento», desde entonces, «ya no dejará en paz a la humanidad». Cualquiera diría que mataron al padre para poder ser capaces de obedecerle de una vez. El Obstáculo a la pulsión se convierte, tras el acto, en su mejor regulador: «Perdónanos por haberte matado, ¡era para honrarte mejor!» He aquí cómo se forja el «buen hijo», consagrado de ahora en adelante a la renuncia, que se hará digno de la *Kultur*. Ahí está, propiamente hablando, el *sujeto* del Derecho. Después de todo, esta magnanimidad del perdón que se concede al padre no es más que el reverso del «recuerdo del triunfo sobre el padre». Participa de esa misma «euforia». Es algo que da al perdón un sabor de «triunfo»... Y además otorga a la función jurídica su solemnidad «litúrgica».

FREUD Y EL «DERECHO PÚBLICO». EL ESTADO, EL PODER Y EL DERECHO

Aquí se trata solamente de situar la posición de Freud respecto a la «cosa pública». Una posición que proviene de su teoría del Derecho, pues no en vano implica un determinado concepto del Derecho —como reglamentación y «antídoto», por decirlo así, de la violencia— y, correlativamente, del Estado (*Staatlichkeit*). En este punto, el psicoanálisis se encuentra con las preguntas sobre la «Filosofía del Derecho y del Estado»,¹⁷ en la medida en

que, en la modernidad, ambos «principios» o «instancias» están ligados.

No es casual que, a partir de una reflexión sobre la guerra, Freud se viera llevado a tomar posición respecto a la cuestión del Estado, en una serie de textos escritos en un periodo crítico de encrucijada histórica (1915-1933).¹⁸ Más allá de la posición política personal de Freud, que analizamos en otro lugar,¹⁹ se trata de caracterizar lo que el psicoanálisis puede aportar, como propio, a la «ciencia de lo político».

En profundo contraste con las teorías que asocian el Estado a la realización colectiva del Espíritu o de un Bien común,²⁰ Freud insiste no sólo en la necesidad de un «contrato social», sino también en la necesaria desconfianza hacia la instancia estatal, que tiende de un modo por así decir espontáneo a abusar de sus prerrogativas en perjuicio de la justicia debida a los individuos.

Tampoco es fortuito que Freud encuentre en el Estado una metáfora paterna, «la autoridad política», como algo que expresa la «relación con el padre».²¹ Pero precisamente se trata de la relación con una instancia que es al mismo tiempo «funcionalmente» útil y prácticamente arbitraria. Ya hemos visto en qué se basaba esta ambivalencia; es decir, en la noción de un «pacto con el padre» que hace del Estado un sustituto totémico. Pero precisamente por eso, llevado al plano político, este «Tótem» tiende al abuso al atribuirse, como un nuevo padre de la horda, *sus* derechos. De modo que el pensamiento político en Freud expresa una especie de «liberalismo» del «ciudadano» que desconfía de los poderes²². De esta manera Freud denuncia en el Estado «la ilusión de la moralidad» (*Sittlichkeit*) que pretende encarnar.

Sin embargo, la correspondencia con Einstein le permite a Freud precisar la función indispensable del Estado en su dimensión de Derecho (internacional).²³ Freud parte de una reflexión bastante radical sobre la «fuerza» (*Gewalt*) justamente para subrayar que «Derecho (Recht) y fuerza son hoy para nosotros antagónicos».²⁴ Los «conflictos de intereses» crean antinomias, de manera que en «la situación original», «domina el mayor poderío».²⁵ Lo fue reemplazando con grandes esfuerzos el «poderío de una comunidad» (*Macht einer Gemeinschaft*), y éste es el movimiento que hay acentuar (he aquí el sentido del compromiso personal del creador del psicoanálisis con la Sociedad de Naciones). ¿Cómo se realiza «la superación de la violencia»? Por la «cesión del poderío a una unidad más amplia». En el marco de su reflexión coetánea sobre el «malestar en la cultura»,²⁶ Freud no se encuentra en modo alguno tentado a subestimar los factores conflictivos (y nada hay más lejos de su concepción que un «idealismo político».²⁷ Pero con-

cluye que «todo lo que impulse la evolución cultural obra contra la guerra».²⁸ Estamos aquí ante un «postulado» ético.²⁹

De hecho, detrás de esta cuestión central se encuentra el drama de la *Kultur*, dividida entre la agresividad mortífera —el trabajo de las «pulsiones de muerte»— y el esfuerzo que se lleva a cabo para «reglamentar la violencia». Ésta es la razón de que el Estado se halle presente como el correlato jurídico de la *Kultur* —el «Derecho» de la comunidad (*Gemeinschaft*) —,³⁰ con un Freud que no duda en presentar «el Estado moderno» como «la fuerza de una sabia y prudente clase superior», destinada a sofrenar «una masa ávida de goce y destrucción».³¹

Sí que encontramos pues en Freud una problemática de la «dominación» (sobre la que debería reflexionar una crítica de la razón política). Pero justamente no se basa en una teoría del «poder» desconectada del concepto del Eros social. Dicho de otra manera, no ha lugar a postular en Freud, a diferencia sobre todo de Adler, una «pulsión de poder» autónomo. Y sin embargo esto no le lleva a ignorar la importancia del «ejercicio de la influencia» y de la «agresividad». Tampoco es difícil entender que el concepto de las «pulsiones de muerte» permitirá examinar el juego reñido y trágico entre el «erotismo» y la «agresividad» que opera en el corazón de la cultura.

La esfera de lo «político» y lo «estatal» habría pues que situarla en este ámbito de los aspectos del «dominio» institucionalizado que encuentra su auténtica significación en el corazón de la *Kultur*. De ahí el «radicalismo» de las fórmulas de Freud: «Experimentamos así la impresión de que la civilización (*Kultur*) es algo que fue impuesto a una mayoría contraria a ella por una minoría que supo apoderarse de los medios de poder y de coerción.»³² Así es como la «política» y la teoría del Estado freudianas quedan estrechamente ligadas a su «diagnóstico» sobre la *Kultur*. Como estamos viendo, el drama metapsicológico Eros/Tánatos no acaba por borrar la «relación de dominación», sino que lleva a preguntarse por su interacción. Así pues, la teoría del Estado remite a la «opinión» personal, a la *doxa* de Freud y al mismo tiempo cobra su sentido como un «capítulo» de su teoría general de la *Kultur*. Es por este doble concepto como debe ser valorada.

PSICOANÁLISIS, DERECHO PENAL Y CRIMINOLOGÍA

Abordamos ahora ese «linde» del Derecho que roza lo social. En efecto el Derecho es una reglamentación de los comportamientos de los «actores sociales» y determina qué parte de ellos son lícitos y cuáles son ilícitos. Es-

tamos ante el doble registro —sociojurídico y psicoanalítico— de la «culpabilidad». La homonimia no es casual, sino que obliga a que nos preguntemos de nuevo por la modificación del concepto de «responsabilidad» piedra angular del edificio sociojurídico, que opera el psicoanálisis, sobre la base de su experiencia del neurótico. Una modificación que nos remite a la idea misma de «justicia».

Lo primero que tenemos que ver es esa constatación de Freud de que «todas nuestras instituciones sociales están constituidas para personas con un yo unitario, normal, al que se puede clasificar de bueno o de malo y que llena su función o es excluido de ella por una influencia más poderosa. De aquí la alternativa legal de responsable o irresponsable. Nada de esto puede aplicarse a los neuróticos». ³³ Dicho en otras palabras, el criterio sociojurídico —que tiene como piedra angular el concepto de responsabilidad (*Verantwortlichkeitsbegriff*)— es puesto en jaque por la neurosis. Entendámoslo bien: no es que Freud impugne la pertinencia de dicho criterio en el plano del «orden social». Ahí, en efecto, no deja de ser legítimo plantear la cuestión de la responsabilidad. Y tampoco hay nada en Freud que ponga en duda la idea de la necesidad de «leyes penales» y de un «derecho penal». Pero el neurótico introduce aquí, una vez más, otro escenario y otra lógica de la falta. Si este concepto no se le aplica al sujeto neurótico, ¿qué *otra relación con la culpabilidad* se está señalando aquí?

Es como si el psicoanálisis, al revelar esa «anomia» en cierto modo estructural que abarca todo el hecho social, cosa de la que da fe el neurótico, nos permitiera preguntarnos por esa «anomia» material que es la «delincuencia» en sentido propio. Pues bien, lo que está brindando con eso es un esclarecimiento del *derecho penal* y de la problemática del «crimen» (un terreno sobre el que se había forjado, y no es casualidad, la concepción de la «anomia», que examinamos en su momento). ³⁴

El psicoanálisis fue contemporáneo de una ciencia social cuya importancia no puede subestimarse a estas alturas: la ciencia del «hombre criminal» (por emplear la expresión del que pasa por ser el fundador de la «criminología» moderna, Cesare Lombroso). ³⁵ ¿Qué puede aportar pues el psicoanálisis a la comprensión del «crimen» y del «criminal» (*Verbrecher*)? Es en el contexto de la teoría general de la *Kultur* —y no, por ejemplo, en el marco de una «caracterología» cualquiera parcheada con el recurso al inconsciente— donde debe abordarse el problema. Así pues, confrontar el psicoanálisis con la criminología nos servirá tanto de «ilustración» de lo que sucede en torno al sujeto y la norma (socio-jurídica) como de capítulo específico de «psicoanálisis aplicado» (en el sentido definido supra, p. 32).

Efectivamente, es digno de mención que Freud no haya dejado, desde el principio al final de su trayectoria, de «cruzarse» con la cuestión del «crimen». Del conjunto de esos «trazos» u observaciones —a la vez preciosas y siempre exactas— puede dibujarse, en su núcleo, una «criminología psicoanalítica». Pero aquí se confirma una vez más que tal contribución es al mismo tiempo una «subversión» de un determinado discurso instituido. Es como si el psicoanálisis, valiéndose de su propio «operador» —«el neurótico»—, nos permitiera preguntarnos de nuevo por el estatuto de la norma cultural —que se ve de nuevo sometida al síntoma—, con lo que acabamos regresando, a modo de espejo, a la cuestión del «criminal».

Hay que partir de una importante constatación histórica. No es a la criminología italiana a la que se refiere Freud (él no cita nunca a Lombroso en su obra publicada), sino a la concepción de la Escuela Austríaca de Criminología, la de Hans Gross,³⁶ que era contrario a la escuela italiana. Fue Gross el que creó el término de *Kriminalistik* al que se refiere Freud. Al fin y al cabo Gross aborda, en tanto que «juez instructor» (*Untersuchungsrichter*) de formación, el problema del crimen de forma práctica. Esto es lo que le resultó a Freud sumamente valioso: es como si el método de investigación «clínica» del crimen encontrara su punto de partida natural en este terreno del «establecimiento de los hechos». Como el psicoanalista, podríamos decir, el criminólogo en el sentido de Gross desea «estudiar al delincuente en sus actos e impulsos (*in seinem Tun und Treiben*)».

No es pues casual que en el momento en que Gross, tras los pasos de su *Manual destinado a los jueces de instrucción*, elabora su pensamiento criminológico, en los primeros años del siglo, se confronte Freud a esa metodología denominada del *Tatbestandsdiagnostik* («diagnóstico de los hechos en los procedimientos judiciales»)³⁷ que tiene motivos para conocer. Con esa metodología en mente interviene Freud en 1906,³⁸ a fin de tomar posición respecto al procedimiento de instrucción consistente en «forzar al acusado mismo a probar, por medio de signos objetivos, su culpabilidad o su inocencia.»³⁹ Este orden de cosas se ha vuelto posible al confrontar dicho procedimiento judicial con el procedimiento psicoanalítico que pone al descubierto los resortes de la culpabilidad neurótica. Va a ser precisamente ese «enfoque» el que lleve a una negativa cada vez más firme de Freud a poner el psicoanálisis al servicio del establecimiento judicial de las pruebas.

La ocasión se la brindará el proceso Halsmann, entablado por parricidio.⁴⁰ El proceso llegó en el momento en que era posible invocar el «complejo de Edipo» como «motivación» de un crimen real. Freud recuerda, con buen sentido, que para «tener el derecho de invocar el complejo de Edipo

para motivar una acción incomprensible de otro modo», es necesario que el hecho en sí haya sido «demostrado objetivamente » de antemano. En otras palabras, «la mención del complejo de Edipo sólo puede inducir a confusión» y «en el mejor de los casos es ociosa». El fundador del psicoanálisis se encuentra pues en condiciones de rechazar el uso sofisticado de su propio concepto, que aparece en la noción, alegada por el peritaje de la Facultad de Medicina de Innsbruck, de un «complejo de Edipo «activo»»; es decir, «causa» del acto real. Al recordar que hay una gran diferencia entre el «fantasma» edípico y el acto agresivo, y al rehusar «buscar la raíz del hecho en un complejo de Edipo », Freud recuerda esta paradoja: Precisamente porque «existe en la infancia de todo ser humano», no puede invocarse como causa material específica. Así es una sociedad que, al tiempo que rechaza la realidad universal del complejo de Edipo, no duda a alegarlo en beneficio propio para fundamentar una acusación.

Esto le da a Freud, en 1931, la ocasión de trazar con firmeza la línea de demarcación entre una y otra forma de «culpabilidad», y para plantear de nuevo en sus verdaderos términos la cuestión de la «responsabilidad». No es con todo casual que en esta ocasión sea el universo dostoyevskiano el que se invoque; ese universo donde se mezclan de modo extraño «crimen real» y «crimen fantasmático». Por tanto sólo *a posteriori*, una vez que se haya establecido la realidad del crimen, es posible preguntarse por las determinaciones edípicas...

De esta posición en «simetría» del neurótico y el «delincuente», Freud nos da un resumen sorprendente: «En ambos se trata de un secreto, de algo recóndito. Mas [...] en el delincuente se trata de un secreto que el sujeto sabe y oculta [a los jueces]; en el histérico, de un secreto que a él mismo se le oculta».⁴¹ Después de todo, esto es lo que crea la analogía y la diferencia entre la «labor» del terapeuta y la del «juez instructor». No es lo mismo desde luego obtener la confesión de algo que está oculto para los demás que obtener la de aquello que ignora el propio sujeto.

A Freud le resulta importante subrayar en este caso la diferencia, a fin de evitar cualquier tipo de funestos malentendidos y confusiones. Pero es posible añadir que la afinidad entre ambos no deja de complicarse, si nos fijamos bien. Por un lado, hay sin duda en el neurótico un «saber» de su propio secreto. Mientras que por el otro, en el delincuente hay algo que él ignora y que el «saber» de su crimen se encarga, por decirlo así, de encubrir. Porque aunque él sabe de qué acto es culpable, lo que ignora, e incluso niega, es hasta qué punto su acto va de la mano con unos determinados «remordimientos de conciencia».⁴²

El neurótico y el delincuente son el espejo el uno del otro, fundamentalmente, por dos «posturas» distintas frente a la culpabilidad. Se trata de una *disimetría* —hasta tal punto se esfuerza Freud en oponerlas— que dibuja al mismo tiempo dos «posturas» frente a la culpa original, que esclarecen por su propio contraste.

Podríamos considerar la contribución de Freud «Los delincuentes por sentimiento de culpabilidad»⁴³ como una especie de texto fundador de la «psicología criminal psicoanalítica» (en 1915, el mismo año en que desaparecía Gross, que había propugnado la introducción de la «psicología criminal en la formación de los juristas»).

Intuimos en efecto que el psicoanálisis tiene algo que decir sobre la psicología del delincuente, en su forma «de querer, de sentir, de actuar y de pensar» (*Wollen, Fühlen, Tun und Denken*). Y también nos damos cuenta del carácter «práctico» de la pregunta de Freud; se trata de captar el determinismo del acto en esos delincuentes en particular —que son la mayoría, a decir verdad— «para los cuales se han hecho realmente las disposiciones penales (*Strafsatzungen*)»;⁴⁴ y a los que se les aplica una lógica de la responsabilidad y la sanción. Sin embargo, lo que puede revelar el psicoanálisis es una relación singular con la «culpabilidad», que resulta simétricamente opuesta a la de los «neuróticos». Este tipo de «delincuentes» encuentran en el «paso al acto» un «alivio psíquico». Efectivamente, antes del acto existe una difusa «conciencia de culpabilidad», que encuentra su determinación en un acto del que se les puede saber culpables. La «ley penal», resultado del «ordenamiento social», interviene pues para *calificar* esa culpabilidad.⁴⁵ Como dice Freud, estamos ante algo más que una «curiosidad». Se trata más bien de una variante del complejo de Edipo. El acto fantaseado por el neurótico se encuentra ahí efectivamente realizado y el «superyó» social viene a tomar el relevo, podríamos decir, de un superyó simbólico claudicante.

El neurótico se reconoce justamente en que se acusa fantasmáticamente de crímenes que no ha cometido o en que, cuando se le acusa de una mala acción de la que es inocente, reacciona *como* si la hubiera cometido. Sería pues tentador presentarle como la figura simétrica del delincuente. Pero de hecho hay un «mundo» entre el fantasma y el acto (que marca la diferencia entre esos dos *sujetos* que son el neurótico y el delincuente).

Pero su vínculo está en otra parte: en la doble «versión» del legado de lo que podemos considerar el «Delito original», es decir, el Asesinato del Padre, que ya vimos en su papel generador para la Cultura.

Al estudiar el tema del criminal en la obra de Dostoyevski, Freud mues-

tra el papel que cumple como «redentor», y emplea el significativo término de «delincuente primordial» (*Urverbrecher*).⁴⁶ Más allá de su contexto dostoyevskiano, este término recuerda aquella noción del «autor» de un crimen primitivo (al cual se le atribuye en cierto modo la función de «héroe»;⁴⁷ «héroe sombrío», en este caso).

Podemos recordar además que Freud insistía en la realidad del Crimen primitivo, a diferencia del carácter fantasmático de la culpabilidad neurótica. Puede decirse que volvemos a encontrarnos ahora con esa contraposición: tal vez precisamente porque no pudo perpetrar el asesinato del padre más que fantasmáticamente (a la manera del neurótico) el delincuente, en disposición de culpabilidad, debe «conectarla» a algo real, pasar por tanto al acto.

Al fin y al cabo tenemos una doble «desviación» respecto a la «norma cultural». El neurótico se siente «disidente» del ideal de la *Kultur*, debido a las exigencias que le representa, pero sigue asumiéndolo; mientras que el delincuente rompe radicalmente —a modo de un *outlaw*— con dicho ideal. Por tanto, es en definitiva la relación entre la culpabilidad y la Cultura la que permite distinguir entre ambas posiciones. Y en este sentido Freud no tiende en absoluto a confundirlas con la angustia, ya sea edípica o social. Después de todo esto es, ni más ni menos, lo que diferencia la «reeducación» social del delincuente de la «posteducación» psicoanalítica del neurótico. (ver infra p. 173).

El psicoanálisis puede así dar cuenta de la fascinación que ejerce el «criminal» en la propia «normalidad social». El «criminal célebre» suscita «nuestro interés —señala el ensayo sobre el narcisismo— por la persistencia narcisista con la que sabe mantener apartado de su yo todo lo que pudiera empequeñecerlo». Encarna pues una especie de posición libidinal inexpugnable,⁴⁸ incluso cuando las leyes reprimen las consecuencias de su acto. Lo que vuelve a aparecer es la imagen del «pálido delincuente»⁴⁹ nietzscheano. Por tanto el delincuente no es sólo un objeto criminológico; alimenta la fascinación del «fantasma social», y en este sentido sustenta la «neurosis colectiva».

DEL CRIMEN ORIGINAL A LA «NORMA ORIGINAL»

Mediante un «círculo» revelador, la noción de «Crimen original»⁵⁰ nos devuelve al fundamento del Derecho en tanto que «Norma original». Con este término (*Urnorm*), el jurista austríaco contemporáneo de Freud, Hans

Kelsen,⁵¹ formuló efectivamente el postulado de una «ciencia pura del derecho». Aunque Freud no se refiere nunca de manera explícita a esta concepción, y apenas menciona a Kelsen en su obra,⁵² confrontar ambas concepciones resulta revelador de su propia «filosofía del derecho.» El *Urnorm* es, en Kelsen, aquello que fundamenta la obligación jurídica originaria, sin relación con su «materialidad» social inmediata —de ahí que separe la «teoría pura del derecho» de las «ciencias sociales», a pesar de su propia metodología «positivista»— ni con el «Derecho natural», que le resulta una especie de creencia metafísica, a su modo de ver superflua y engañosa. Como puro «deber ser» (*Sollen*), la «Norma original» es el ideal regulador de cualquier edificio jurídico. De este modo cobra forma un «normativismo» garante de la autonomía de un «orden jurídico» que es una especie de Hecho generador y, al mismo tiempo, un «imperativo» originario.

Si hacemos abstracción de las importantes divergencias en los «modos de pensar», ¿no es ésta la cuestión con la que se enfrenta a su manera el creador del psicoanálisis? Lo que Freud describe, localizada en el «derecho paterno» originario (*Vaterrecht*), es esta «norma original» que inscribe sus efectos «estructurales» en el devenir de las sociedades y la cultura. De este modo el «Derecho» se encuentra con la Ley, que es algo que está ya ahí desde siempre para la especie humana. Lo que Freud pone al descubierto es el propio «presupuesto» del Derecho: esa relación con la Ley que se basa en el «pacto con el Padre». El auténtico lugar del «inconsciente del Derecho»...

3 | LOS DESTINOS Y LAS ILUSIONES DE LA CULTURA

10. LA *KULTUR* Y SU MALESTAR

LA *KULTUR*, UN «CONCEPTO FUNDAMENTAL»

Habiendo partido de una «genealogía» de la Cultura,¹ y después de atravesar el «fenómeno social»,² llegamos ante una última interrogación relativa a la esencia y a los dos «destinos» de la *Kultur*. Este movimiento «lógico» de reconstrucción refleja la propia evolución de la concepción freudiana,³ puesto que Freud se lanza, a partir de los últimos años veinte, a una reflexión sobre la *Kultur* que la aborda ahora en su «condición» actual. Surge la pregunta de si el propio estilo de esta reflexión sobre la Cultura sufrió un cambio entre el comienzo y el final de dicha evolución. Pues bien, aunque el «tono» y la problemática de esta *Kulturtheorie* sí que se modificaron, sería un error ver en este tercer momento una especie de digresión última. La reflexión sobre la *Kultur* y su «malestar» —que a partir de ahora va a ser visto como «estructural»— vuelve a colocar al freudismo ante la pregunta elemental, cuyo enigma se ha vuelto en cierto modo más profundo: ¿qué es la *Kultur*? ¿Qué es lo que nos puede decir de nuevo el saber de los procesos inconscientes sobre esta cuestión? Vinculadas a este aspecto, hay en juego una cuestión de «contenido» (relativa al propio objeto «sociocultural») y de «método» (relativa a la epistemología de las ciencias sociales).

Pero esta confrontación con el «destino» mismo de la *Kultur* pone al psicoanálisis, por su propio movimiento, en condiciones de emitir una especie de «diagnóstico» sobre su actualidad y su porvenir (mientras que la primera teoría de la Cultura había sondeado el origen). Esta «inversión» temporal es la que viene a conferir su dinámica a la teoría freudiana de la Cultura, que supone una auténtica lectura de la *modernidad* sociocultural.

La teoría psicoanalítica de la cultura se ve confrontada con el problema de la definición de su concepto de base (*Grundbegriff*), es decir, la Cultura misma. Esta cuestión elemental remite a un problema epistemológico, cuya significación ya vimos: las «ciencias del espíritu» se enfrentan, por simetría con las «ciencias naturales», con la cuestión de sus conceptos de base, pero experimentan el carácter precario de éstos, al tiempo que aspiran a una

«claridad» absoluta, que es un resto de su ambición totalizadora en tanto que «concepción del universo».

Esto ilustra a las claras el problema de la noción de *Kultur*. La cual no se limita a «denotar» un «objeto» determinado, sino que «connota» una noción que implica complejas derivaciones ideológicas. En otras palabras, la noción de *Kultur* no sólo está multideterminada (como el concepto de «pulsión» en el plano metapsicológico) sino que además está «sobredeterminada»; esto se manifiesta en el hecho de que en el mismo momento en que definimos la *Kultur* estamos generando, por decirlo así, una serie de «evaluaciones».

De nuevo en este caso se ve Freud sumergido en un debate que es metodológico, pero también de «valores» (los de la naturaleza y el sentido del proceso civilizatorio y la Cultura). Con este telón de fondo, resulta esencial comprender la opción que toma Freud en el momento de apropiarse él mismo de esta noción proteiforme.

Por lo demás, el término *Kultur* connota en sí mismo un problema léxico, que empieza en su propia traducción. Para quien no esté familiarizado con los usos semánticos germánicos, habrá que entrar en la ambigüedad científica de esta palabra.

En francés, por ejemplo, el término «cultura» designa fundamentalmente: por un lado, el «conjunto de los fenómenos materiales e ideológicos que caracterizan a un grupo étnico o a una nación, a una civilización»; y el conjunto de los «signos de comportamiento» y «tradiciones» correspondientes. Y por el otro lado, «el conjunto de los conocimientos que enriquecen el espíritu y refinan el gusto y el espíritu crítico de un individuo»; por tanto, el «enriquecimiento espiritual por medio de ejercicios intelectuales». ⁴ El término «cultura», con un artículo indefinido (*una* cultura) remite pues al primer sentido, mientras que si se presenta con un artículo definido (*la* Cultura) sugiere la segunda significación. El alemán posee un uso del término *Kultur* como sustantivo que ninguno de los usos del término francés incluye: el de «civilización». Éste designa, en francés, el «estado de desarrollo económico, social, político y *cultural* al que han llegado determinadas sociedades» (y correlativamente, la «acción de civilizar un país, un pueblo»); y por tanto también el «conjunto de caracteres propios de la vida intelectual, artística, moral, social y material de un país o de una sociedad».

Así pues, el usuario y el traductor francés del término *Kultur* se encuentran en la situación de integrar en la palabra la doble carga de «cultura» y de «civilización» (en el sentido francés). Es preciso por tanto evitar la traducción literal y mecánica de *Kultur* por «Cultura» (a menos que tomemos

«Cultura» simultáneamente en el sentido de «civilización»⁵). Pero sí que habrá que hacer uso del adjetivo «cultural» para designar los caracteres que provienen de la *Kultur* a fin de acomodarse al uso corriente. Finalmente, para quien sea sensible a ese sentido fuerte del término *Kultur*, es posible restituirlo por la palabra Cultura, como hacemos nosotros cuando nos referimos a la propia entidad o al propio «principio civilizatorio».

¿CULTURA Y/O CIVILIZACIÓN? EL DEBATE Y EL RECHAZO FREUDIANO DEL DUALISMO

Es el momento de recordar que el término «civilización»—aparecido en el siglo XVIII—,⁶ tras haberse impuesto precisamente en la atmósfera de proyección europea de la «cultura» francesa, junto al término «cultura», se ve compitiendo con el término alemán *Kultur*. Por un lado, éste abarca la idea de «civilización»; por el otro, y al mismo tiempo, el uso germánico impone el término *Zivilisation*, trasposición del término francés. A partir de 1880 —es decir, en el periodo de incubación del psicoanálisis—, el término *Kultur* viene a designar en esta disciplina la idea de una «totalidad orgánica» de las obras y se tiñe de una especie de «misticidad»; en contraposición a la «civilización» (y su equivalente *Zivilisation*), que cobra una connotación de «artificialidad». Lo que está en juego es algo evidentemente ideológico: la noción de «civilización» está impregnada de la concepción «racionalista» de la Ilustración (*Aufklärung*), mientras que la noción de *Kultur* adquiere, en sus distintos usos, una connotación «vitalista». Esta «disputa de las palabras»⁷ encubre un auténtico trasfondo político a partir de la *Kulturkampf* bismarckiana: la «propaganda de guerra» —en el momento del primer conflicto mundial— extrajo dudosos recursos del «choque de estas dos palabras»,⁸ mientras que la intelectualidad alemana lanzaba su «llamamiento al Kulturwelt»,⁹ en contraposición al concepto francés de «civilización», que ponía el acento en cierto «suplemento de espíritu».¹⁰ Se trataba pues de un conflicto entre dos nociones de «idealismo».

Esta contraposición —que es, como vemos, inestable y compleja, ya que se ve afectada por cuestiones externas a la propia antropología cultural— encuentra su cristalización en la contraposición que establece Oswald Spengler en su obra *La decadencia de Occidente*, presentada como un «problema de la civilización».¹¹ Ahí se nos recuerda que «cada cultura tiene su civilización».¹² «Es la primera vez —subraya en un tono algo solemne— que estas dos palabras, que hasta ahora designaban una vaga distinción de tipo ético, se toman en un sentido de periodicidad para expresar una *sucesión*

orgánica rigurosa y necesaria. La civilización es el *destino* inevitable de una cultura». Así pues, ¿qué es una «civilización»? «Las civilizaciones son —según Spengler— los estados *más externos y artificiales* que pueda alcanzar una especie humana superior. Son un fin; suceden al devenir como lo devenido, a la vida como la muerte, a la evolución como la cristalización...».

En torno a la noción de «ocaso» (*Untergang*) —el centro de la «filosofía de la historia» spengleriana, que conoció una resonancia que Freud no podía ignorar— se organiza pues esta idea de una «teleología» de la *Kultur* y, unida a ella, la idea de una «decadencia» (tema que Nietzsche ha vuelto a poner sobre el tapete).¹³ Idea ésta que presenta la civilización como el «consumirse» —artificial y un tanto «mortífero»— del movimiento «orgánico» de la Cultura. Viene a ser el postrer homenaje a la idea del *Volkgeist*, cuya importancia en el «romanticismo» del siglo XIX no se nos escapa. Con esto se introduce una determinada concepción de la modernidad, atrapada entre un movimiento «fáustico» de descubrimiento y una tendencia al agotamiento de las fuerzas orgánicas. En esta «metáfora» fundamentaba Spengler una auténtica ambición de una «ciencia de las civilizaciones» renovada.

Podemos interpretar ya el alcance de la frase que aparece en *El porvenir de una ilusión*: «... y desdeñando establecer entre los conceptos de cultura y civilización separación alguna».¹⁴ Lo que podría pasar por una dejadez más o menos deliberada es, de hecho, una *decisión de ruptura*, cargada de sentido, con una distinción eminentemente «sobre-determinada». Por tanto Freud sólo hablará de *Kultur*. ¿Qué nos está queriendo manifestar con eso? Que, contrariamente a lo que dice Spengler, no hay un «fin orgánico» superior al propio «hecho cultural». En otras palabras, la *Kultur* en el sentido freudiano es, *ipso facto*, «Zivilisation». Aquí hay algo más que un problema de definiciones, en resumidas cuentas convencional. Freud emplea el término *verschmähen* para manifestar a las claras su rechazo —con un cuasimatiz de «desprecio», ¡como si fuera un «plato» en la mesa que se negara a tocar!— por dicha contraposición semántica. Algo que además le evita involucrarse en una «discusión sobre las palabras», que no es, a su modo de ver, más que una pérdida de tiempo...

Una vez liberada de esa «hipoteca», la *Kultur* puede designar «la suma de las producciones e instituciones (*Leistungen und Einrichtungen*) que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí».¹⁵ A Freud le basta pues con caracterizar la *Kultur* como ese proceso por el cual «la vida humana ha superado sus condiciones zoológicas» y «se distingue de la vida de los animales».

«Por un lado, comprende todo el saber y el poder conquistados por los hombres para llegar a dominar las fuerzas de la naturaleza y extraer los bienes naturales con que satisfacer las necesidades humanas, y por el otro, todas las organizaciones necesarias para regular las relaciones de los hombres entre sí y muy especialmente la distribución de los bienes naturales alcanzables.»¹⁶

Como vemos, no es una definición neutra sino «plana» (y es eso la que la vuelve original, por contraste con el intenso «trabajo ideológico» al que estaba dando lugar dicha noción en aquella época). Freud no diserta sobre la Idea de la Cultura, sino que la aborda en su propia realidad.

Correlativamente, Freud se ahorra el concepto de «decadencia», para centrarse en el conflicto del devenir y del progreso en el seno de la Cultura.

Una curiosa «meditación», en plena guerra, sobre «lo percedero» (*die Vergänglichkeit*)¹⁷ le da a Freud la ocasión de poner las cosas en claro. El carácter eminentemente vulnerable de las «instituciones» y de los «bienes culturales» (*Kulturinstitutionen, -Guter*) no es un argumento en contra de su «valor». En este texto tan incongruente como revelador, el creador del psicoanálisis se erige en algo así como el mediador del «duelo» necesario en esos «tiempos de hierro» de la *Kultur*. En medio de unos escombros que no respetan ni las obras de la *Kultur* ni la dignidad de los «progresos logrados en la cultura»,¹⁸ al tiempo que ponen al desnudo «nuestra vida pulsional», ¿quedará destruida la propia creencia en la *Kultur*? Freud es categórico: «Una vez que superado el duelo, se advertirá que nuestra elevada estima de los bienes culturales no ha sufrido menoscabo por la experiencia de su fragilidad.»¹⁹

He aquí una «profesión de fe» discreta pero firme en favor de la *Kultur*, que les manda ponerse de espaldas, por decirlo así, tanto al optimismo patriotero del Llamamiento al *Kulturwelt* como al «pesimismo» irracionalista de la «decadencia de Occidente». El que está hablando aquí es el «médico de la civilización».

Freud tiene autoridad para reafirmar el porvenir de la *Kultur* porque nadie más indicado que él para diagnosticar sus «elementos nocivos» (*Noxen*) y su fragilidad estructural. Pero en la experiencia del «trabajo del duelo» ha encontrado la prueba de que la necesidad de la *Kultur* sobrevivirá a su naufragio. Por eso el carácter «percedero» no acaba llevando a ningún tipo de «terrorismo» anticultural. La *Kultur* es esa «ilusión» que sustenta la realidad y extrae en el marco de sus propios límites los recursos de su devenir.

EL «CAMPO SEMÁNTICO» DE LA *KULTUR* EN FREUD

Con el «telón de fondo» del uso que se hacía en la época de la noción de *Kultur*, y enterados de la «postura» de Freud, que acabamos de ver, ya podemos entender el uso que hace del término. A tal fin, el método más riguroso consiste en «dibujar» la topografía del término en el texto freudiano considerado en su globalidad. Conforme a los usos de la lengua alemana, Freud recurre a las «palabras compuestas» que el idioma pone a su disposición: el «determinado» *Kultur* revela, por su combinación con otros términos —determinantes— los «contextos» en los que se ve implicado.

Esto nos permite *leer*, por decirlo así, el despliegue de la *Kulturtheorie* freudiana, tanto en su literalidad como en la significación que da a la noción de «Cultura». A través de estos «trazos» se desprende un verdadero «retrato» de la *Kultur* en el sentido freudiano. Es un método que resulta apropiado para el uso que hace Freud de las nociones, el cual, más que estar basado en la «deducción» de un «concepto», se va especificando caso a caso por medio de sus «efectos de sentido».

Como vemos, en la reconstrucción del «campo semántico» del término *Kultur* en Freud, tal y como aparece en el esquema de la página 149 —que se refiere a la treintena de «palabras compuestas» forjadas por Freud— pueden leerse las «redes temáticas» que organiza el término.

Por un lado, tenemos, desde luego, una estructura del «hecho» cultural. Ésta se organiza en torno a la noción de «comunidad cultural», que debemos concebir como el conjunto de las «creaciones e instituciones culturales» y de los «bienes» o «ideales culturales» que constituyen un «valor cultural».

Por otro lado, hay un «sujeto de la Cultura («el hombre civilizado») que se define a la vez e indisociablemente por su pertenencia a esa «comunidad» y por la suma de las «imposiciones» y «restricciones» que ésta le impone. De ahí la idea de unas «ilusiones culturales» (el reverso de sus valores e ideales) y del «peligro de la cultura», que consiste en el conjunto de sus «elementos nocivos». Ésta es la tensión que se expresa en la idea de una «hipocresía cultural», una «carencia cultural» y una «hostilidad a la cultura».

En tercer lugar, la *Kultur* es captada en su movimiento, en tanto que «proceso civilizatorio» o «desarrollo cultural». En este sentido hay, por descontado, una «historia de la civilización», que se mide en unas «épocas culturales». El «motor» de este «progreso civilizatorio» es el «rechazo» o, mejor dicho, la «renuncia» que representa la *Kultur* para la pulsión. Dicha

renuncia organiza una verdadera «lucha cultural», que es el motor de su devenir, y la constitución de un «superyó cultural»; algo que pasa a la expresión mitológica dentro del «héroe cultural».

Podemos pues *leer* el «drama» de la *Kultur*: al fundamentarse en la «renuncia», funda una «comunidad» sobre la base de una «carencia». Con lo cual el «hombre civilizado» está constituido y al mismo tiempo «dividido» por esta relación con el ideal cultural. Éste es el motivo de que uno de los aspectos lleve (en la parte derecha de la tabla) al trabajo u «obra» civilizadora, mientras que el otro conduce a las «ilusiones culturales» (en la izquierda de la tabla). En otras palabras, la renuncia tiene efectos tanto de imposición (función sublimante) como de restricción (lo cual crea los peligros y los elementos nocivos de la cultura y la hostilidad de sus miembros). Finalmente, el doble aspecto — «estructural» (las instituciones y las creaciones)— y «genético» —el desarrollo y el «progreso»— expresa, en el plano de la *Kultur*, un determinado «drama», que deberemos ver en su significación metapsicológica (p. 158).

EL *KULTURMENSCH* Y LA «RENUNCIA A LAS PULSIONES»

Las *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte* le dan ocasión a Freud, en 1915, de precisar y radicalizar su diagnóstico: «La sociedad civilizada (*Kulturgesellschaft*), que exige el buen obrar, sin preocuparse del fundamento instintivo del mismo, ha ganado, pues, para la obediencia o la civilización a un gran número de hombres que no siguen en ello a su naturaleza. Animada por este éxito se ha dejado inducir a intensificar en grado máximo las exigencias morales, obligando así a sus participantes a distanciarse aún más de su disposición pulsional.»²⁰ Nos encontramos aquí con la «yugulación continuada de las pulsiones»,²¹ que se manifiesta ahí donde «menos puede llevarse a cabo», es decir, en el terreno de la sexualidad. De ahí los síntomas neuróticos y las «deformaciones del carácter», como compensación de la represión. En resumen, «el sujeto así forzado a reaccionar permanentemente en el sentido de preceptos que no son manifestación de sus tendencias pulsionales vive, psicológicamente hablando, muy por encima de sus posibilidades y puede ser calificado, objetivamente, de hipócrita, se dé o no clara cuenta de esta diferencia». Éste es el déficit económico. El neurótico «vive muy por encima de sus posibilidades» en el plano psicológico; he aquí su estatuto de ser-de-cultura. Pero esto no viene a ser sino la subjetivización de la *Kulturheuchelei*: «Es innegable que nuestra civiliza-

ción actual favorece con extraordinaria amplitud este género de hipocresía. Podríamos arriesgar la afirmación de que se basa en ella.» (Estamos ante la imagen literal de la «fundamentación» del escrito de 1908, entonces a propósito de la represión de las pulsiones, y ahora a propósito de la hipocresía).

¿Dónde estaría entonces el remedio? ¿Acaso brindarían las «transformaciones en profundidad» la oportunidad de escapar a este «mal»? ¿Que «los hombres resolvieran vivir con arreglo a la verdad psicológica»!²² Esta hermosa fórmula introduce bastantes interrogantes. A fin de cuentas, Freud ya no dice nada más sobre esa «verdad psicológica». Pero está claro que el psicoanálisis, en la medida en que tiene esta «verdad» por toda «ética», es en sí mismo un «operador» diagnóstico y crítico de la «hipocresía» constitutiva de la Cultura.

Éste es el motivo de que sea objeto de «resistencias» crónicas. Al declarar la guerra, de hecho, a la «coerción de las pulsiones» (*Triebeinschränkung*) que significa la *Sittlichkeit*, está apelando contra los perjuicios que causa tal «sacrificio». El escrito de 1925 tratará en términos similares esta posición del individuo de «exceder psicológicamente sus medios de vida», ante la «opresión» constante de las «imposiciones culturales», mientras que «la sociedad sostiene un estado de hipocresía cultural».²³ Frente a la prohibición de la «crítica» y la «discusión», el psicoanálisis busca «conceder más espacio a la sinceridad (*Wahrhaftigkeit*)».

El sentimiento de una «hipocresía cultural» le resulta sensible a Freud precisamente en tanto que «hombre de cultura» (*Kultur Mensch*). Justamente porque espera mucho de ella, señala en ocasiones su decepción en términos casi «terroristas», al abrigo, eso es cierto, de la correspondencia privada: «En mi fuero interno había llegado a la conclusión de que, ya que vemos la cultura más alta de nuestro tiempo tan espantosamente manchada de hipocresía, será que, orgánicamente, no estábamos hechos para esa cultura. No nos queda sino retirarnos, y el gran Desconocido que oculta el destino ya retomará experiencias culturales nuevas con una nueva raza».²⁴ Es una forma de recordar el «fracaso» de la *Kultur* y al mismo tiempo el carácter inevitable de su «ideal».

La noción de renuncia a las pulsiones toma el relevo del diagnóstico originario al tiempo que lo radicaliza. Basta con escuchar, en esta afirmación de *El malestar en la cultura*, el eco de la fórmula del escrito publicado un cuarto de siglo antes: «Esto nos parece lo más importante, pues es forzoso reconocer la medida (*Ausmass*) en que la cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones pulsionales (*auf Triebverzicht aufgebaut*): hasta qué

punto su condición previa radica precisamente en la insatisfacción (¿por supresión, represión o algún otro proceso?) de pulsiones poderosas». Esta «frustración cultural» («*Kulturversagung*») rige el vasto dominio de las relaciones sociales entre los hombres.²⁵ La fórmula es pues la misma, excepto en que el «fundamento» de la *Kultur*, bautizado como «represión» en 1908, se vuelve en 1930 «renuncia a las pulsiones». La continuidad conceptual es innegable; pero el primer término ponía el acento, de forma en cierto modo más descriptiva, en el hecho de que la pulsión ve obstaculizada su expresión, mientras que el segundo parece manifestar un impedimento más «estructural»; la idea de renuncia a una pretensión (*Anspruch*) y a un «derecho». Mejor dicho, el primero habla de un proceso de impedimento que de alguna manera es externo; mientras que el segundo, en su propia connotación religiosa, sugiere un reflujo hacia el interior de un movimiento. Este último aspecto nos invita a preguntarnos por la economía psíquica en la que interviene la *Kultur*. Es una «represión» (término que se menciona aún como casi sinónimo), pero que constituye en cierto modo un *sujeto de la Kultur*, que está construido sobre ese destino específicamente social de la pulsión que es la «renuncia». Freud pasa pues a localizar la esencia de la *Sittlichkeit* en la «coerción de las pulsiones» (*Tribeischränkung*). Es decir, no se sitúa en el punto de vista de la finalidad de la moral colectiva ni en el de la sustancia realizadora de su ideal,²⁶ sino en el lado de los límites que impone. Correlativamente, la neurosis aparecerá como el límite... de esa propia formación de limitación o restricción. Efectivamente, hay un movimiento de la *Kultur* que tiende a ir poniendo cada vez más «límites» a las reivindicaciones de la pulsión. En estas circunstancias, el psicoanálisis, más que impugnar esta función de limitación, se dedica a recordarnos —de manera firme y precisa— sus límites.

Esta «radicalización» del diagnóstico freudiano nos obliga a preguntarnos por el juego «reñido» que disputan la sublimación y el «superyó cultural» (con su dimensión de «culpabilidad»). Efectivamente, puesto que Freud encuentra acentos más «radicales» —en el sentido «político»— para explicar la «disidencia» de las clases a las que la Cultura pide mucho más de lo que le da a cambio— entonces donde se va a manifestar la contradicción, en todo su alcance, es en el plano metapsicológico. Por tanto, lo que hay que examinar en primer término es la «creencia» cultural .

CULTURA Y RELIGIÓN. LA «CREENCIA»

No es casual que lo que reintroduce una reflexión sobre la *Kultur* sea la reflexión sobre la «ilusión religiosa».

La religión es un interés que está presente a lo largo de toda la trayectoria de Freud, pero resulta revelador que su aclaración se vaya perfilando cada vez más a través de sus distintas dimensiones, entre la clínica del sujeto y la teoría de la *Kultur*.

Así, en un primer tiempo, la religión había intervenido en relación con el estudio del síntoma neurótico. Lo que se toma entonces en consideración es, si se quiere, el «hecho psicológico» de lo religioso en tanto que «vivencia» (*Erlebnis*). Los principios de esta perspectiva se plantean en la *Psicopatología de la vida cotidiana* (1904) y dan lugar al estudio esencial sobre el vínculo entre las «prácticas religiosas» y los «actos obsesivos» (1908).

Con *Tótem y tabú* —en el contexto reconstruido más arriba (supra, p. 61 ss.)—, la teoría psicoanalítica de la religión gana en ambición, para dar cuenta de la significación de la «formación religiosa» (*Religionsbildung*) en tanto que institución cultural. De modo que las apreciaciones del periodo anterior sobre el sentido estratégico de la religión, entre lo prohibido y la renuncia a las pulsiones, cobran una explicación en el plano de una genealogía de la *Kultur*.

En un tercer tiempo — el que nos interesa ahora—, la religión se ve examinada en lo que tiene de «ganancia psicológica», ya no simplemente en su origen, sino en su significación actual y en cierto modo estructural.

En estas circunstancias, *El porvenir de una ilusión* (1927) introduce, con el operador de la «ilusión», una consideración de lo que podríamos llamar el *sujeto* religioso, lo cual nos obliga a preguntarnos de nuevo por las «ilusiones culturales» (*Kulturillusionen*) en su conjunto (de manera que este texto forma una especie de díptico con *El malestar en la cultura*).

La teoría de la religión da un último «salto» con *Moisés y la religión monoteísta* diez años después. Ya no es sólo la ganancia psicológica, sino también la realidad histórica —la constitución de una «tradición» y de una «memoria colectiva»— la que vuelve a someterse a examen, con el ejemplo privilegiado del destino del pueblo judío.

¿Cuál es el interés que presenta *Tótem y tabú* para la religión? Freud lo resumirá más tarde al decir que él ha «situado la formación de la religión en el terreno del complejo paterno». ²⁷ En efecto, podemos recordar que la religión figura, junto a las «organizaciones sociales» y las «restricciones mo-

rales», entre los efectos de ese Acto primitivo que es el Asesinato del Padre. Al situarla de este modo, Freud no pretende «derivar algo tan complejo como la religión de un solo origen». ²⁸ Sencillamente, la religión atestigua de forma especialmente sintomática de esta relación con lo prohibido, con todo lo que implica de ambivalencia y conflictividad.

Con *El porvenir de una ilusión*, el «centro de gravedad» se desplaza de «la nostalgia de un padre» (*Vatersehnsucht*) a «la impotencia y necesidad de protección del hombre». ²⁹ En lugar de cualquier tipo de referencia al «sentimiento oceánico», se reafirma «la necesidad del amparo paterno» ³⁰ como «móvil» fundamental de la religión. Por eso de ahora en adelante el acento se pondrá sobre el «objeto» que apacigua ese sentimiento de *Hilflosigkeit* (literalmente, situación del que tiene necesidad de amparo). En consecuencia, Freud pasa a localizar la función de la «ilusión» religiosa: llenar, de manera tan necesaria como «falaz», ese «anhelo» (*Wunsch*). ³¹ La religión se revela pues como aquella parte del «patrimonio cultural» que exige la «creencia» más «controvertible», pero que no por eso debe ser «puesta en la piqueta», puesto que «satisface» secretamente el *Wunsch*. Aunque Freud se reafirma, por lo que a él respecta, en su «fe» exclusiva en su «dios Logos» ³² y en la ciencia, levanta acta, en definitiva, del carácter de unas ilusiones que son las promesas de un futuro mejor y por medio de ellas vuelve a preguntarse por la propia «creencia» en la *Kultur*.

CULTURA Y SUBLIMACIÓN

Lo que emerge por tanto es una arquitectura cultural, que está basada en la sublimación y que no es ni un palacio indestructible ni tampoco un castillo de naipes. Más bien se trata de un edificio «harto inestable» que amenaza con revelar su «andamiaje»: el hecho de las «fuerzas pulsionales» o impulsos sexuales están «sublimados»; es decir, «desviados de sus fines sexuales y dirigidos a fines socialmente más elevados, faltos ya de todo carácter sexual». «Pero esta organización es harto inestable; las pulsiones sexuales quedan insuficientemente domados y en cada uno de aquellos individuos que han de coadyuvar a la obra civilizadora (*Kulturwerk*) perdura el peligro de que las pulsiones sexuales resistan tal trato». ³³

Por tanto, no hay que confundir esta «sublimación» con la «desexualización», que viene a ser, como hemos visto al confrontarla con la psicosis, una especie de «socialización» narcisista que resulta esencial para la génesis de las «pulsiones sociales» (supra, p.122).

Por otra parte resulta esencial subrayar la diferencia entre «la idealización» y la «sublimación», en la medida en que ambos procesos remiten respectivamente a lo «social» y a lo «cultural». En efecto, mientras que la sublimación es el «resorte» fundamental de la *Kultur*, lo social «funciona en el ideal».

Pues bien, en la sublimación se pone el acento en el desplazamiento del fin, de lo sexual a lo «no sexual». Mientras que en la idealización el acento se pone sobre el objeto, cuya «naturaleza» queda engrandecida y psíquicamente elevada.³⁴ Asimismo, como subraya Freud en ese pasaje del ensayo sobre el narcisismo que es determinante para nuestros propósitos, resulta perjudicial confundir la «formación de un ideal» (*Idealbildung*) con la «sublimación de las pulsiones» (*Triebsublimierung*). Es verdad que «el yo ideal» exige la sublimación; y en este caso lo hay que entender es que la formación de un ideal es un camino posible hacia la sublimación, y hasta puede llegar a «facilitarla». Pero eso no garantiza en modo alguno el «éxito» de la sublimación. Con otras palabras: que alguien haya renunciado a su narcisismo en aras de «la veneración de un yo ideal» elevado no implica que haya podido «sublimar» su pasión sexual. Mejor dicho, «precisamente en los neuróticos encontramos máximas diferencias de potencial entre el desarrollo del yo ideal y el grado de sublimación de sus primitivas pulsiones libidinosas.»³⁵

Esta observación es capital tanto en el plano clínico como por las perspectivas que abre sobre el destino «idealizador» de la libido por medio de lo «social». En efecto, a un neurótico se le reconoce por un cierto «idealismo», el cual se traduce en una tensión, que puede acabar siendo cruel, entre el yo y el ideal del yo. Es decir, experimenta de manera eufórica y dolorosa esa exigencia «ideal» (que se expresa «caracterialmente» en la «susceptibilidad» patológica que con tanta frecuencia es la firma de la neurosis). Las exigencias de la formación del ideal «sobrecargan el yo», creándole obligaciones e incordios. Le vuelven incluso «creativo» en el plano social; de manera que observamos que el neurótico puede presentar, al lado de signos de inadaptación social, una sobreinversión en las actividades sociales. Precisamente para intentar satisfacer esas exigencias del ideal se lanzará, a veces con intensidad, a formas de «compromiso social». Esta «erotización» de la implicación social no debe llevarnos a engaño; puede ir a la par con una dificultad de sublimación, incluso es signo de un «fracaso», al menos parcial, de la sublimación

Podemos deducir que el régimen social de la libido —en su resorte ideal— no debe confundirse con la exigencia de sublimación de la *Kultur*.

Las «masas convencionales» de las que habla la «psicología colectiva» psicoanalítica son «fábricas de ideal» y, por ello mismo, de «goce» (en forma social), Unas «fábricas de ideal» que, aunque pueden «soportar» la sublimación cultural, están brindando al mismo tiempo una alternativa. En este sentido, «idealizar» puede ser un medio de «eludir» la sublimación, solo ¡o en grupo! (De ahí el «salvajismo», secreto o evidente, de esas «masas»).

Más en concreto, el goce en forma de ideal colectivo tal y como lo describe Freud³⁶ es un medio de «echar por tierra» la «renuncia a las pulsiones», fundamento de la *Kultur* y correlato de la «sublimación». Dicho de otra manera, el «idealismo» neurótico se puede manejar «al amparo», por decirlo así, de la institución y reforzar incluso el vínculo social, sin que eso implique llevar a cabo la «sublimación». Es en este punto donde hay que situar lo que llamábamos el «momento social» del goce; que es tanto una sexualización de lo social como una «socialización» de lo sexual.

Al mismo tiempo vemos cuál es la «ganancia» que puede proporcionar la *Kultur*.

Mediante la sublimación, «no queda perdida la energía de los deseos infantiles, sino que se hace utilizable dirigiendo cada uno de los impulsos hacia un fin más elevado que el inutilizable y que puede carecer de todo carácter sexual. Precisamente los componentes del insitinto³⁷ sexual se caracterizan por esta capacidad de sublimación de cambiar su fin sexual por otro más lejano y de un mayor valor social». ³⁸ Aquí tenemos la fuente de las «funciones anímicas» que dan lugar a los «los más altos éxitos civilizados».

Hay una incompatibilidad entre la represión prematura —de la cual nace la neurosis— y la aptitud para la sublimación. De ahí que, una vez levantada la represión, quede libre de nuevo «el camino para efectuar la sublimación». Podemos ver que la barrera de las «aspiraciones civilizadas» en la que viene a encallar el neurótico se traduce en una «exagerada represión sexual», que no se acompaña de un «aumento de civilización». ³⁹ Éste es el círculo neurótico: a medida que se va agravando la represión, se va reduciendo la capacidad de sublimación.

Y al revés, precisamente porque la «plasticidad de los componentes sexuales» permite una «sublimación progresiva», se le exigen «efectos civilizadores» cada vez más grandes. El psicoanálisis es el más indicado para recordarle a la «máquina social» la existencia de esta merma crónica (y en términos casi «termodinámicos»). ⁴⁰ «Así como no contamos con transformar en nuestras máquinas más de una parte del calor empleado en trabajo mecánico útil, tampoco debíamos aspirar a apartar de sus fines propios

toda la energía de la pulsión sexual.» Es un recordatorio incansable de ese punto límite de la capacidad de sublimación «normal» de la Cultura, que el neurótico atestigua por lo que a él le toca. Así pues, la sublimación, destino de la pulsión, es siempre parcial y, como para el caballo de la ciudad de Schilda, hay que vigilar que la disminución de la ración de satisfacción no entrañe la muerte.⁴¹ Así es la sociedad; se extraña de que el sujeto no soporte ese «siempre un poquito más» de frustración que se le pide...

Ya nos damos cuenta del problema que plantea la sublimación cultural. Lo interesante en ella no es tanto su función «sustitutoria» —el reemplazo de un fin sexual por un fin no sexual, cosa que al fin y al cabo no hace sino describir el resultado— como la ocasión que da de retornar a la propia esencia de la pulsión sexual. En efecto, ¿en qué debe consistir para que resulte posible tal «destino»? Inflexible en su propia exigencia y al mismo tiempo eminentemente «plástica», la pulsión sexual revela, en el «desplazamiento» sublimatorio, precisamente, sus propias potencialidades.

Lo que se demuestra pues es «que en la naturaleza misma del insitinto⁴² sexual existe algo desfavorable a la emergencia de una plena satisfacción».⁴³ Sin embargo, «esta misma incapacidad de proporcionar una plena satisfacción que la pulsión sexual adquiere en cuanto es sometido a las primeras normas de la civilización es, por otro lado, fuente de máximos rendimientos culturales (*Kulturleistungen*), conseguidos mediante una sublimación progresiva de sus componentes instintivos».⁴⁴ Por tanto son el carácter intrínsecamente deficitario de la pulsión sexual⁴⁵ y su encuentro con la Cultura —en su propia insatisfacción (*kulturelle Unbefriedigung*)— los que van a hacer posible un «progreso».

Sigue pues siendo cierto que, por principio, «no es posible armonizar las exigencias (*Ansprüche*) de la pulsión sexual con las exigencias (*Anforderungen*) de la cultura»; pero lo que se produce es una especie de acumulación de «déficits» que desemboca en un «avance»: el hombre está condenado, bajo el acicate de una cierta *carencia* crónica, a *hacer* algo.

Como vemos, Freud no se ve tentado a acusar a la Cultura de ser una frustración patógena mecánica, pero le impugna toda pretensión de «armonización». Lo que expresa la «sublimación» es ese destino de la carencia pulsional *culturalizada*.

Por tanto la sublimación es el «rasgo destacado» del desarrollo de la civilización; digamos que lo que hace es «saltar a la vista». Es la sublimación la que hace que «las actividades psíquicas superiores, científicas, artísticas e ideológicas, jueguen un papel tan importante en la vida civilizada.» Sin embargo no es seguro que se trate de un «destino instintual»⁴⁶ pura y sim-

plemente «obtenido por la fuerza» y «arrancado», digamos, por la propia Cultura. Como contrapunto a esta idea, podríamos suponer que la sublimación es, en el fondo, una «astucia» de la pulsión, que encuentra la manera de «gestionar» su carencia ¡mediante la propia economía de la «renuncia a las pulsiones» legitimada por la *Kultur*!

LA *KULTUR*, UN OBJETO METAPSICOLÓGICO. EL MALESTAR Y LA PULSIÓN DE MUERTE

La significación de *El malestar en la cultura* se nos muestra cuando caemos en la cuenta de que aquí Freud está presentando por primera vez —sobre la base, eso es cierto, de toda la génesis de su teoría anterior— una metapsicología de la *Kultur*.

Ya no es cuestión sólo de esclarecer el «hecho» cultural por medio de sus «síntomas», ni siquiera de asignarle un origen (en la «renuncia a las pulsiones»). Ahora se trata de entender el «sentido» de su «evolución» y, a partir de ahí, lo que significa respecto a las «tribulaciones» de la pulsión. Pues bien, Freud da un paso decisivo al ofrecer en el mismo texto, sucesivamente, dos versiones de la «lucha» pulsional a la que la *Kultur* se encarga de dar forma y rostro.

Según la primera de las formulaciones, «Eros y Ananké (amor y necesidad) se convirtieron en los padres de la cultura humana».⁴⁷ Debemos entender que «la vida de los hombres en común adquirió un doble fundamento: por un lado, la obligación del trabajo impuesta por las necesidades exteriores; por el otro, el poderío del amor...». Se trata de un recordatorio de la oposición fundamental entre la «realidad» y el «deseo», conforme a la economía general de la *Kultur*. Es en la sección VI donde Freud va a exponer ese elemento nuevo, correlato de la introducción del «pulsión de muerte» y de su consecuencia, que es «la pulsión de destrucción» y de agresión. La refracción de la contraposición entre Eros y Tánatos — cuya significación nos hizo ver la metapsicología en *Más allá del principio del placer* (1920)— encontrará aquí su trascendencia (connotaciones de solemnidad incluidas) en el plano de la *Kultur*, al diluir la oscuridad de la «evolución cultural» gracias a señalar su «resorte» secreto. El cual «debe presentarnos la lucha entre Eros y muerte, pulsión de vida e pulsión de destrucción, tal y como se lleva a cabo en la especie humana. Esta lucha es, en suma, el contenido esencial de la misma y por ello la evolución cultural puede ser definida brevemente como la lucha de la especie humana por la vida».⁴⁸

La referencia a «pulsión de muerte» se acompaña de un análisis severo de los efectos del «sentimiento de culpabilidad inconsciente» en la satisfacción de las pulsiones. Conforme a la espiral masoquista, «la conciencia moral», a partir de la «primera renuncia a las pulsiones», ella misma «impuesta por fuerzas exteriores», «exige una nueva renuncia instintual».

La repulsa a la agresión se «interioriza» a través de un superyó que se vuelve un poco más «feroz» con cada renuncia instintual. Puesto que «el abandono de la agresividad crea el sentimiento de culpabilidad», se produce una especie de «escalada de tensión» entre la pulsión y la prohibición (cultural), que está en el corazón del «malestar» propio de la cultura. Cada vez que el sujeto «claudica» ante un pulsión, queda confrontado con una exigencia todavía un poco más «cruel» de su superyó.

Vemos al mismo tiempo que el discurso freudiano contra las «armonizaciones» de la *Kultur* parece acompañarse de una radicalización de sus enunciados en cuanto a la impugnación de su legitimidad por parte de aquellos a los que les pide demasiados sacrificios. Es por eso que, aunque el freudismo represente una crítica especialmente punzante de las «ilusiones de la Cultura», esta crítica no viene a abonar el terreno de ese *Kulturpessimismus*, que es tan «nihilista» y conservador a un tiempo.⁴⁹

El doble rostro de la *Kultur*, como renuncia y como creación, encuentra su emblema en la figura del «héroe cultural» (*Kulturheros*), que tiene en Prometeo a su modelo. No es pues casual que Freud le preste una atención especial al «conquistador del fuego», en una especie de apéndice a *El malestar en la cultura*.⁵⁰

Se trata efectivamente de un «héroe» en el sentido mitológico, por su naturaleza medio divina y medio humana. Pero su «hazaña» cobra significación en el plano de esa aventura que es la *Kultur*. El desciframiento freudiano del mito de Prometeo afronta el reto de mostrar que el «progreso cultural» (*Kulturfortschritt*) tiene como condición la «renuncia a las pulsiones» (*Triebverzicht*). Como se sabe, ésta es una idea central a partir de *Tótem y tabú*, y que va a encontrar su expresión radical en *Moisés y la religión monoteísta*.

En la relectura desprovista de pathos que lleva a cabo Freud del mito prometeico,⁵¹ se expresa esta doble postulación del «progreso cultural» y de la «imposibilidad pulsional», que nos dará motivos para preguntarnos qué es lo que nos puede decir de nuestra propia «condición cultural».⁵²

11. PSICOANÁLISIS, CULTURA Y EDUCACIÓN

LA «EDUCACIÓN», ENTRE LAS CIENCIAS SOCIALES Y LA TEORÍA DE LA CULTURA

Con la cuestión de la educación llegamos en cierto modo al término de la concepción freudiana de la Cultura, y también al «momento de la verdad» de su contribución a la cuestión del «ideal» social (conforme a los dos «ejes» señalados más arriba).¹

En efecto, hemos visto que la *Kultur* planteaba la cuestión de la «pulsión» y de sus efectos irreductibles a la socialización. ¿No constituye la «educación», en tanto que función cultural y práctica social, el momento en que se decide el «destino» de dicho conflicto?

En segundo lugar —y de manera simétrica—, se trata de determinar en qué medida el saber de los procesos inconscientes contiene una contribución a la «teoría de la educación» (*Erziehungslehre*). No es casual, efectivamente, que Freud sitúe «el interés» del psicoanálisis «para la pedagogía»² como la «línea de horizonte» de la aportación psicoanalítica a las ciencias del hombre y la sociedad.

Precisamente por medio del vínculo entre estos dos aspectos — el «cultural» y el «científico»; entre el «ideal de la cultura» y la «ciencia de la educación»— aparece la dimensión «ética», por decirlo así, de la aportación psicoanalítica. El carácter complejo y controvertido de la cuestión³ revela que la conjunción «educación y psicoanálisis» sólo puede valorarse como resultante de toda la trayectoria anterior, en la medida en que se trata del momento del «compromiso» del psicoanálisis y el freudismo con los «destinos de la cultura» y sus figuras sociales.

Puede parecer sorprendente que se cuente a la educación entre las ciencias sociales. La razón es que la educación pasó a designar, de manera significativa, más que nada una técnica (de «transmisión de saber»); con sus concomitantes psicosociales. Sin embargo, la problemática psicoanalítica, tal y como la hemos reconstruido, considerando toda su concepción de la *Kultur*, está en condiciones de captar la educación como el momento de la verdad digamos «práctica» de la propia contradicción de la *Kultur*.

En la medida en que la «cultura se basa en la represión de las pulsiones» o incluso en «la renuncia a las pulsiones» y que el «niño» es el lugar estratégico de este conflicto estructural, el proceso educativo tendrá que gestionar esta contradicción, que ya hemos visto que era socialmente «inconfesable». ⁴ El psicoanálisis, que «diagnostica», bajo la forma neurótica, los «residuos» de un proceso de culturización así concebido, se va a encontrar pues en una posición que viene a ser simétrica a la del «educador».

En este sentido, la «tecnificación» de la cuestión de la educación es la manifestación de ese negar la función de la educación como *síntoma cultural*, mientras que el psicoanálisis devuelve la «teoría de la educación» (*Erziehungslehre*) a la órbita de la cuestión de la *Kultur*. Esto se manifiesta en que, cuando Freud alude a las «ciencias de la cultura», no deja nunca de introducir la referencia a la educación. Y también en el hecho de que sitúa constantemente la cuestión de la educación en relación con su función «estratégica» como revelador de la contradicción entre la «pulsión» y la «*Kultur*».

Éste es el sentido en el que a nosotros nos interesará la cuestión de la educación, en tanto que repercusión práctica capital de la «postura» del psicoanálisis con respecto a la *Kultur* y como una especie de «verificación» en los hechos de su diagnóstico sobre el «malestar» que la constituye.

Éste es el «vínculo» que viene a materializar la *Revista de pedagogía psicoanalítica*. Un órgano creado en 1926, y que posee en definitiva el mismo sentido simbólico que tuvo la creación de *Imago* para la teoría de la Cultura en general (aunque, todo hay que decirlo, con un intervalo de tiempo notable). En efecto, en esa revista podemos apreciar el encuentro de unas contribuciones de profesores que en un momento dado de su trayectoria se habían «cruzado» con el psicoanálisis —contemporáneos pues de la propia creación del psicoanálisis, al que implican en sus concepciones y prácticas pedagógicas— con los psicoanalistas que hacen de la cuestión pedagógica un «test» de su propia práctica. Precisamente el fundador del psicoanálisis aprovechó la ocasión de un prólogo a una destacada contribución de «pedagogía psicoanalítica» en 1925 ⁵ para recordar que «de todas las aplicaciones del psicoanálisis, ninguna ha encontrado tanto interés, suscitado tantas esperanzas y atraído en consecuencia tantos colaboradores competentes como su aplicación a la teoría y a la práctica de la educación de los niños». Pero Freud refrena el entusiasmo de dicha «aplicación» al recordar la diferencia entre las «situaciones» psíquicas y las sociales, que se distinguen por poseer una naturaleza, respectivamente, «analítica» y «pedagógica».

Para valorar esta posición en condiciones, conviene retomar los principios y la génesis de la posición freudiana respecto a la educación.

Partamos de una definición elemental de «educación». Por un lado, es «el proceso que consiste en que una o varias funciones se desarrollen gradualmente mediante el ejercicio y el perfeccionamiento». Y, por otro lado, es «el resultado de dicho proceso.»⁶

Así pues, no hay «educación» sin la idea de un proceso al que le confieren una finalidad la voluntad de progreso y de perfeccionamiento. Esto supone la referencia a unas «funciones» que se «desarrollarán» mediante el «ejercicio» de «facultades» destinadas a la plenitud.

Se añade además que «la educación así definida puede derivarse, o bien de la acción ajena (ésta es la acepción primitiva y más general), o bien de la acción del propio ser que la adquiere». Ese «otro» cuya acción se ve implicada aquí es el «educador» (en un desdoblamiento educador/educando que queda parcialmente anulado en el caso del «autodidactismo» o «*self-education*»). De esta manera se impone una referencia a la alteridad.

Dicha noción de una «naturaleza» consagrada al perfeccionamiento es el texto base de todo discurso de la educación, pero al mismo tiempo constituye una formulación propiamente moderna. Toda «teoría de la educación» se apoya en esta visión de un sujeto que, sin perjuicio de una dependencia temporal (del educador, representante de las exigencias socioculturales), «se vuelve el que es». Se trata de una concepción genética (puesto que el educador estaría permitiendo la realización de las potencialidades contenidas en el propio ser del sujeto) y «funcionalista» (al estar concebido el proceso como el desempeño de una función).

Tenemos pues, por un lado, una referencia a una autonomía en ciernes (hay un postulado antropológico «naturalista» en la teoría de la educación moderna, de Rousseau a Pestalozzi). Y por otro lado, una referencia a una «culturización», ya que la educación supone desgajarse de una naturaleza primitiva y acceder a una esencia cultural, a través de una mediación simbólica, que es la del «educador».

Cuando el psicoanálisis se apropia, por decirlo así, del problema, la que se encuentra legitimada es una de esas «teorías», que se han bautizado en el área germánica como *Erziehungslehre*.

Vale la pena recordar lo que su «inventor» coloca bajo el término «psicoanálisis» para situar dónde se enfrenta éste con la cuestión de la educación y en qué autoridad se apoya para hablar de ella.

El término «psicoanálisis» nombra, nos dice Freud, tres «cosas» tan distintas como ligadas entre sí. En primer lugar, es un determinado «método o

procedimiento de investigación de los procesos anímicos» denominados «inconscientes», que los vuelve de este modo «accesibles». En segundo lugar, es un determinado método terapéutico de las perturbaciones neuróticas (basado precisamente en los logros de ese mencionado saber psicológico). Y finalmente, se trata de una serie de conocimientos psicológicos que, con el tiempo, puede aspirar a elevarse a la categoría de «disciplina científica».⁷

Con esta triple orientación, se impone una determinada teoría psicoanalítica. La cual tiene como correlato una determinada concepción de lo *infantil*; que es una concepción «psicogenética» que encuentra sus repercusiones clínicas y psicopatológicas en la teoría de las neurosis. Con esto mismo se nos ha indicado el «paso» obligado de la educación al «saber del inconsciente»: la cuestión del *niño*. Una cuestión que obliga a repensar lo que podríamos denominar la «racionalidad psico-pedagógica» (marcada por este «guión» paradójico que el inconsciente psicosexual introduce en ella).

En un segundo tiempo, se impone la cuestión de la Cultura. Una cuestión que la educación plantea de forma sintomática y que tiene en la neurosis su síntoma viviente, por decirlo así. Hay un extraño cruce de la pareja educando-educador con la del analizante-analista, a modo de puesta en escena de un determinado conflicto entre lo «pulsional» y lo «cultural».

Esto nos devuelve, en un tercer tiempo, a la cuestión del *sujeto*. El del deseo, que está por constituir; y el —fantaseado— del «ideal educativo».

«TEORÍA DE LA EDUCACIÓN» Y «SEXUALIDAD INFANTIL»

Podemos entender, en consecuencia, que los *Tres ensayos para una teoría sexual*, ese manifiesto sobre la sexualidad infantil, contengan un mensaje con destino a los «educadores». No es que se pretenda «edificante». No sabría hacerse un hueco, en tanto que capítulo de «psicoanálisis de la educación», en el gran «Manual de la Educación». Un «Manual» que bien podría ser el fantasma rector del Libro en el que se sostiene el «deseo educativo» (ese mismo deseo que está pidiendo un examen).

Simplemente, Freud espera encontrar, por elección, «buenos entendedores» entre aquellos que «practican», sin saberlo, la psicosexualidad infantil. Para ser más precisos, lo que va a ser objeto de debate es el «ideal educativo» (*Erziehungsideal*). ¿Qué dicen entonces los *Tres ensayos* que concierna a la cuestión de la educación?

Lo que queda señalado es esa tendencia original a la expresión de las pulsiones, en su «polimorfismo» perverso. En el principio es la pulsión, a

modo de «verbo» primitivo. No se trata de decir —no es el momento de «recrearse en las palabras»— que la pulsión sea congénitamente «ineducable». El «periodo de latencia» no es sino una detención de la actividad pulsional. Es el momento «activo» de la *represión de las pulsiones*. Es entonces cuando, dice Freud, «los poderes destinados a conservar en un determinado camino la pulsión sexual son construidos en la infancia a costa de impulsos, en su mayor parte perversos, y con el auxilio de la educación». ⁸ Es fácil comprender lo que sucede entonces. En base al modelo de «formaciones reactivas», se desarrollan «fuerzas» (*Mächte*) a las cuales va a prestar ayuda (*Mithilfe*) la educación. Por tanto dichas «fuerzas» —que contrarrestan las «fuerzas» pulsionales— no se las «inventa» enteramente la educación. Sino que ésta les sirve de «fuerza complementaria» (determinante).

Una imagen materializa bien este primer discurso freudiano sobre la educación. Es la de los «diques» (*Dämme*) que el desarrollo de las pulsiones, como si fuera un flujo, se ve imponer. La «repugnancia», el «sentimiento de vergüenza» y el «pudor», y las «imposiciones ideales» (*Idealforderungen*) de naturaleza estética o moral⁹ constituyen esos *impedimentos* que drenan el curso anárquico de la pulsión hacia los «canales» de la Cultura.

Tan tajante es Freud cuando afirma la necesidad funcional de ese «drenaje» como cuando relativiza el alcance del poder (*Machtbereich*) de la educación, esa especie de «arquitectura» que sólo puede edificar sus «construcciones» contando con ciertos «materiales» previos ya fijados («constitucionales») que vienen «prefabricados» (*das organisch Vorgezeichnete*). Freud no hace aquí sino pagar un tributo a un legado «constitucionalista». Su uso sutil de la idea de «constitución» está destinado a pensar, frente a la educación, una marcha en sentido inverso que *limita su propia fuerza restrictiva*

Ésa es también la razón de que sugiera la existencia crónica de un «residuo» que queda al margen de la educación. Se puede estar seguro de que una parte de las tendencias pulsionales «escapará» a ese destino *sublimante* de la cultura y a su ideal educativo. Esa «roca» de lo real es lo que experimenta el psicoanálisis sin contemplaciones.

En todo caso, es durante el «periodo de latencia», después de la «tormenta pulsional» pregenital de la primera infancia, cuando se elabora la «angustia social» que ya hemos visto en su papel esencial. Podemos comprender la importancia de la «angustia escolar» en esta «educación»... de la pulsión, que es un auténtico «aprendizaje de la renuncia» pero también el lugar y el momento donde aparecen los «agarrotamientos» simbólicos.

La educación en tanto que *Mithilfe* va a quedar especificada, en uno de las últimas exposiciones freudianas, como *Nachhilfe* (literalmente, «ayuda de después»). En el *Compendio del psicoanálisis* leemos efectivamente que el niño es «el pequeño ser primitivo que ha de convertirse, al cabo de unos pocos años, en un ser humano civilizado; deberá cubrir, en abreviación casi inaudita, un trecho inmenso de la evolución cultural humana». ¹⁰ Pues bien, dicha tarea ha sido posible «al principio» por «sus disposiciones hereditarias, pero casi siempre será imprescindible la ayuda (*Nachhilfe*) de la educación y del influjo parental (*Elterneinfluss*) que, como predecesores del superyó, restringen la actividad del yo con prohibiciones y castigos, estimulando o imponiendo las represiones».

Hay por tanto un movimiento endógeno —hereditario y «constitucional»— que ya impone materialmente, por decirlo así, el proceso de culturización. Fijémonos que en lo que hay que pensar es en un momento *preeducativo* de la «renuncia». Pero ésta sólo puede actuar si se beneficia, casi por necesidad, de la «serie complementaria» —por tanto cronológica y lógicamente posterior— de esa ayuda (capital a la vez que subordinada) que Freud llama a la vez «educación» e «influjo parental». Él los pone en el mismo plano, y los distingue al hacer de ellos casi sinónimos debido a su efecto: lo que los liga es su efecto sinérgico, en tanto que factores restrictivos de «la actividad del yo» (que, si nos fijamos, ocupa el puesto de la pulsión; y es que después de todo se trata de un «yo pulsional»). La educación «culturo-paterna» actúa como una *inhibición*, mediante prohibiciones y —lo que no viene a ser lo mismo— «sanciones» o castigos, que imponen la represión. En resumen, son operadores superyoicos o, más precisamente, «embragues» de ese «superyó cultural» que ya definimos en su momento.

EL IDEAL CULTURAL Y EL IDEAL EDUCATIVO. EL EDUCADOR EN LA ESCUELA DE LA NEUROSIS

Freud pone sus esperanzas, limitadas pero firmes, en el efecto que hace posible el psicoanálisis de llegar al conocimiento de la «vida sexual», para dar un esbozo de respuesta a la cuestión *práctica*: «¿Qué hacer?».

Él les propone a los «reformadores y educadores» que llenen «la laguna» de la «instrucción elemental de los derechos y deberes del ciudadano, llevada a cabo por el Estado francés», la cual, no obstante, celebra como «un gran progreso». Está claro pues que, hacia 1908, está en el ambiente la idea de una educación sexual en la que el psicoanálisis puede participar. ¹¹

Además, la «ilustración» que hay que dar a los niños en materia sexual no es un problema que pueda despreciarse. Hay una *Aufklärung* sexual¹² en la que el conocimiento del inconsciente psicosexual participa de pleno derecho. Esta confianza racional —y por lo demás, más bien «radical»— del psicoanálisis en la *Kultur* se enfrenta, sin embargo con un hecho adverso, que procede de la experiencia clínica: el carácter profundamente reacio de la pulsión al ideal cultural, que viene a ser la prueba de la cristalización del síntoma neurotico. Efectivamente, en la figura del neurótico se demuestra el lado ineducable de la pulsión, que pone en jaque al ideal cultural, el cual, en contrapartida, cuestiona el propio ideal educativo.

Lo que la experiencia clínica hace, en efecto, visible es un contraste recurrente entre la limitación de la Cultura —que tiene su manifestación en la educación— y cierta *desmesura* de la pulsión. Éste es el rasgo que Freud revela a propósito de los sueños. El carácter grandioso y exagerado que encontramos en los sueños de los adultos (sean neuróticos o no) traduce una secuela infantil. Mientras que en cambio, «sólo por medio de la educación (hay que fijarse en la expresión que utiliza: *die Kultur de Erziehung*), se aprende a *tener medida*, a contentarse y resignarse con poco». ¹³ A continuación viene esta observación de una sobriedad irónica: «Sabido es que también el neurótico tiende a la falta de medida y a la intemperancia (*Masslosigkeit und Unmässigkeit*)». He aquí una observación simple que nos da el límite de la experiencia analítica: la desmesura neurótica, que repite la desmesura infantil, «hace un borrón en la pizarra» de la norma educativa y del ideal normativizante de la educación. Ésta aparece para frenar esa tendencia. Introduce pues un elemento profundamente extraño a la pulsión que, en tanto que «impulso» (*Drang*), es tendente a la «exageración», a salirse de los caminos acotados más tarde por la educación.

Esta contraposición pulsión/educación no es en sí tremendamente original. Los grandes teóricos de la educación apenas han hablado de otra cosa. Lo que sí es original es que ese «gusano dentro de la fruta de la Cultura», ese «no educado» predecesor de la Educación, lo recoge Freud para acusar recibiendo sobre la base de la experiencia del inconsciente. Se trata de una experiencia que se manifiesta sin parar, del sueño al síntoma. El educador se ocupa del niño, el clínico del neurótico. Aquí tenemos dos «profesiones» aparentemente muy distintas pero, ¿donde va a parar esa división de las tareas, cuando el niño se revela como «el padre del hombre» y el neurótico un pariente cercano, nos atreveríamos a decir, del niño, mediante la regresión de la que se vale en el síntoma?

En el cruce entre esa confianza en la *Kultur* y esa experiencia de la *aporía* entre la Cultura y la pulsión, hay pues motivos para reconocer un verdadero «interés» del psicoanálisis para la pedagogía. Y entendamos que ésta se interesa en él por su propio movimiento de actualización de «lo infantil», ese núcleo del inconsciente, y no de un modo superficial, en el sentido de que le resulte «interesante» (desde el exterior) a los pedagogos. El texto donde Freud enumera las razones por las que el psicoanálisis «es de interés» para los distintos campos del saber es sumamente valioso en este sentido. El «interés pedagógico» figura, no por azar, como conclusión del artículo *Múltiple interés del psicoanálisis*, donde el fundador del psicoanálisis presenta, en 1913, su nuevo saber a los especialistas de las «ciencias del hombre». ¹⁴

De entrada, se habla del «máximo interés del psicoanálisis para la pedagogía (*Erziehungslehre*)» como una evidencia. ¹⁵ Ésta se fundamenta en un postulado: «Sólo puede ser pedagogo quien se encuentre capacitado para infundirse (*sich einfühlen*) en el alma infantil». Una fórmula que, so capa de una constatación, reviste la fuerza de un imperativo que dirige, démonos cuenta, al «pedagogo» en persona, al que se interroga en su propio deseo: «No tienes el derecho de llamarte educador *si no* tiendes a esta «empatía» con esa vida psíquica propia que es la del niño».

Pues bien, no es casual que sea el fenómeno de la «amnesia infantil» el que se trate justo después: es la barrera que separa al adulto de su infancia. Se trata de un olvido de nuestra propia infancia, y que se ha detectado en el acto inaugurador del «periodo de latencia». Vemos pues cuál es la «vocación» del educador. Éste debe, por exigencias del «oficio», diríamos, instaurar un régimen psíquico que no tolere la represión de la infancia (esa misma represión que consagra la institución del yo mediante la inhibición y la represión social). Éste es el recordatorio que contiene, o mejor dicho, que es el psicoanálisis. De ahí la «estupefacción» que suscitan sus revelaciones sobre la niñez.

El educador debe volverse aquí un «buen entendedor» del psicoanálisis, puesto que él *frecuenta* el inconsciente infantil. Se topa por así decir «de frente» con todo aquello que el hecho social pone a distancia: las dimensiones edípica y narcisista, las disposiciones perversas, el «erotismo anal» y la curiosidad sexual. Aquí una vez más, Freud domina el lenguaje del proceso: lo que revela el psicoanálisis es la realidad del devenir libidinal (psicosexual). Al familiarizarse con los «resultados» de la teoría libidinal, el educador estará al corriente de los apremios psicosexuales del «educando». En el fondo, es la reactivación de la vieja fórmula de Owen, que Marx y Engels tenían en tal alta estima a condición de que se la pusiera al día: ¹⁶ si es verdad que «las

circunstancias hacen al hombre» y que habría que «cambiar las circunstancias» mediante la educación, aún haría falta que ¡el educador fuera educado por el propio educando! Freud le solicita pues, «razonablemente» y sin énfasis ideológico, que pase por la escuela del psicoanálisis, ya que éste ha pasado él mismo por la escuela del inconsciente del niño. Que el educador así educado pase por la escuela del niño, el cual se revela como algo muy distinto a una masa blanda que modelar; es decir, aparece como un *sujeto* en gestación, confrontado con las exigencias de la pulsión.

El efecto práctico de esta «información» no es otro que una especie de indulgencia —en el sentido fuerte del término— para con las exigencias de esos «impulsos» que no se pueden reprimir de manera brutal. Pura y simplemente porque sería un intento vano (y no sólo porque lastimaría los sentimientos de respeto del niño). Precisamente la tarea del niño —llevar a buen término la pulsión— es la que, en este caso, «impone respeto».

Freud toma aquí posición de una manera firme contra la educación autoritaria —prolongando la tradición «naturalista» de los «grandes educadores»—, pero a partir de lo que toda experiencia clínica tiene ocasión de comprobar: «la pasividad ante la perversidad infantil»,¹⁷ que supone el auténtico «fantasma» social de un miedo al niño lo mismo que a la propia «pulsión».

Una «educación inadecuadamente severa», en consecuencia, sienta las bases de la «disposición neurótica»: «La represión violenta de pulsiones enérgicas, llevada a cabo desde el exterior, no produce nunca en los niños la desaparición ni el vencimiento de tales pulsiones, y sí tan sólo una represión, que inicia una tendencia a ulteriores enfermedades neuróticas». No hay un vínculo simple, de causa a efecto, entre represión y neurosis. Pero ese freno violento de la pulsión «establece» la condición y el germen de una «enfermedad» (*Erkrankung*).¹⁸

El psicoanálisis puede pues intervenir al final del proceso como testimonio de los estragos de tal educación represiva. «El psicoanálisis tiene frecuente ocasión de comprobar la gran participación que una educación inadecuadamente severa tiene en la producción de enfermedades nerviosas o con qué pérdidas de la capacidad de rendimiento y de goce (*Leistungsfähigkeit und Genussfähigkeit*) es conquistada la normalidad exigida.» Su-
brayemos que esto abre la cuestión del tener en cuenta esa parte de la educación en la anamnesis clínica. Puesto que la educación debe ayudar a la eficacia de la represión, también puede establecer sus condiciones patógenas.

Sin embargo, el psicoanálisis no se limita a esta «advertencia». En un sentido más positivo, testifica lo que podríamos llamar la creatividad de la

disposición perversa infantil. «También puede enseñar cuán valiosas aportaciones proporcionan estas pulsiones perversos y asociales del niño a la formación del carácter»; no en sí, sino por su «destino». Lo que Freud está sugiriendo aquí es una bifurcación decisiva entre la represión (patógena) y la sublimación (creativa), «cuando [estas pulsiones] no sucumben a la represión, sino que son desviadas por medio del proceso llamado *sublimación*, de sus fines primitivos y dirigidos hacia otros más valiosos».

Estamos ante el humus común de los «defectos» y las «cualidades»; una distinción que Freud subvierte mientras parece reconducirla. «Nuestras mejores virtudes han nacido, en calidad de reacciones y sublimaciones, sobre el terreno de las peores disposiciones. La educación debería guardarse cuidadosamente de cegar (*verschüten*) estas preciosas fuentes de energía y limitarse a impulsar aquellos procesos por medio de los cuales son dirigidas tales energías por buenos caminos». Nos encontramos aquí con una inspiración goethiana. Goethe, que como se sabe, era un modelo para Freud, prevenía contra ahuyentar de uno mismo los malos demonios, por miedo ¡a haber expulsado lo mejor de uno mismo!

Así pues, Freud arroja un adoquín de peso contra el charco de la normativización pedagógica. Se preocupa por esa «desembocadura» de la sublimación, que no debe cegar «las fuentes de energía». La educación es «enervante» y lleva en sí misma ese fraude que «normaliza», al precio de matar lo más precioso del sujeto. Contra eso es contra lo que el neurótico «se encabrita».

Como vemos, Freud no renuncia al ideal del Aufklärung en materia de pedagogía. Habla de una «educación basada en los conocimientos psicoanalíticos» que vale incluso como «profilaxis individual de las neurosis». Pero, por medio del operador neurótico, nos señala un elemento irreductible a la educación (que es una forma sutil de lo «in-educable», en este sentido...)

El «mensaje» freudiano con respecto a la educación, en sus discursos y en sus prácticas, contiene por último una doble «provocación», que puede servirnos para calibrar la contribución paradójica del psicoanálisis al campo «psico-pedagógico».

De entrada, tenemos este recordatorio, en la última exposición de conjunto, de los logros del psicoanálisis. «La educación, aunque no les guste a los psicólogos infantiles ávidos de experimentación», tiene que «inhibir, prohibir y sojuzgar». ¹⁹ Aun cuando el psicoanálisis es el más indicado para medir el carácter de «desmesura» de las tendencias pulsionales del niño y los estragos de una represión de la pulsión, no por ello deja de reintroducir

esta exigencia de «prohibición» al reafirmar solemnemente que «el niño debe aprender a dominar sus pulsiones», y esto, de manera selectiva, contra los «psicólogos infantiles» (*Kinderpsychologen*). Es como si el psicoanálisis, a diferencia de éstos, que tienden a tratar al niño, con las mejores intenciones del mundo, como un material de observación y experimentación, al tiempo que abonan un ideal de emancipación, debiera recordar la necesidad de la prohibición, sin la cual el deseo del niño es papel mojado.

Luego tenemos, hacia esa misma época de balance, en uno de sus textos-testamento, la famosa boutade (calificada por él mismo de *Scherzwort*: 'dicho en broma', pero que no por eso deja de llevar en su interior una paradoja que da que pensar): Que «educar» (*Erziehen*), «cuidar» (*Kurieren*) y «gobernar» (*Regieren*) se cuentan entre las «profesiones «imposibles»». ²⁰ ¿Imposibles en qué sentido? En que «se está de antemano seguro» de que hay un desfase entre la finalidad y los «resultados» (*Erfolg*). No se trata tanto de ineficacia como de un *desfase crónico* entre el «objetivo» y los «resultados», que grava esa supuesta «técnica» con un «fracaso» en cierto modo estructural.

¿Y cuál es el «lema» (*Stichwort*) de la aplicación del psicoanálisis a la educación?

La educación debe hallar su camino entre «la Escila del dejar hacer y el Caribdis de prohibir». Desde el momento en que la tarea es imposible, se trata de encontrar un punto «óptimo». Ahí la educación se enfrenta con la diversidad del dato «constitucional»; que Freud alega, señalémoslo, no como una especie de destino hereditario, sino como el elemento de *contingencia* que es inherente al propio proceso educativo. Como tantas veces en Freud, el argumento de la «constitución» remite a la cuestión del *sujeto*: ¿Cómo dar la «dosis justa de amor» al tiempo que se mantiene la porción adecuada de «autoridad»?

No sin humor, Freud prescribe, como la mejor preparación para el oficio de «educador», una formación analítica (*psychoanalytische Schulung*, término que huele a su «escuela»). La formación analítica de los maestros; he ahí la «profilaxis».

Educar al educador, por tanto, o más bien ¡introducir al educador en el «sentido» de lo ineducable! Y lo mismo los padres, que, al haber «pasado» por el análisis, comprenderán la parte que tuvo el error educativo en la génesis de sus sufrimientos personales y se lo ahorrarán a sus hijos...

Al hacer tal cosa, ¿no se vuelve el psicoanálisis, como terapia, cómplice de este «orden social» (*Gesellschaftsordnung, soziale Ordnung*)? Freud parece responder por adelantado a cualquier sospecha de este tipo cuando subra-

ya que la educación psicoanalítica tiene «un fin más elevado» que el de «mantener» el orden, poniendo como ejemplo al «médico que cura al neumónico y no al eventual delincuente que hay en él», hasta tal punto existe un imperativo categórico de «salud». El psicoanálisis no tiene la vocación —que se vaya con ojo Wilhelm Reich— de formar pequeños revolucionarios. Pero «en él [en el psicoanálisis] se contienen los suficientes motivos revolucionarios como para asegurar que el que sea educado por él no se pondrá nunca, en lo que le quede de vida, del lado de la reacción (Rücktritt) y la represión...». ²¹ En resumen hay algo, en el dar a conocer la «verdad deseante», que es en sí mismo, intrínsecamente, «revolucionario». ²² !La Weltanschauung revolucionaria no tiene más que sumarse al movimiento analítico hacia la propia verdad!

LA EDUCACIÓN Y LA «POSTEDUCACIÓN». DEL MAESTRO AL ANALISTA

Cuanto más avanzamos, más experimentamos ese problema propiamente *simbólico* al que se enfrenta la educación, *más allá* de su función *social* (lo mismo que *a través* de ella). La educación encuentra su significado, en tanto que *momento social* de la constitución del sujeto, en su confrontación con un «orden simbólico» determinado (y éste es también el motivo de que el psicoanálisis constituya un «recordatorio» a la vida social de dicha exigencia simbólica).

El momento sintomático de dicha confrontación es el de *la identificación con el «maestro»*. De esta identificación con el «educador», Freud ofrece una descripción, tan satisfactoria como emocionante, en el pequeño escrito *Sobre la psicología del colegial*. ²³ En dicho texto, Freud se presenta a sí mismo como el hombre, adulto ya barbicano; alguien que presenta los signos de la madurez y la vejez. Se topa en su ciudad natal con uno de aquellos personajes que un día contaron para él, su antiguo profesor del colegio. Y el antiguo alumno —que Freud vuelve a ser por un instante— se queda pasmado de verlo ahora apenas un poco más viejo que él.

Es un momento de retorno a otro escenario, el de la identificación, con su aura idealizadora. Ha llegado la ocasión de situar el momento del educador, tal y como lo tratamos de circunscribir, en una de sus significaciones sociales y en su sentido metapsicológico. El educador vendría a intervenir en un momento dado de la génesis del «complejo paterno». Sirve para mantener la «añoranza» del padre propiamente dicho, pero donde cobra toda su fuerza y utilidad es en el momento en que el adolescente, desengañado

de la idealización primitiva del padre, es presa de las angustias de la ambivalencia. Precisamente esta fase evolutiva del joven «coincide» con su encuentro con los «maestros» (*Lehrern*). Estos hombres hacen las veces de *imago* y «sustitutos del padre» (*Vaterersatz*). Por esta razón parecen tan maduros e inaccesibles. «Nosotros les transferíamos el respeto y la veneración ante el omnisapiente padre de nuestros años infantiles.»²⁴ Estos «padres» son el medium que permite «gestionar» el complejo paterno, pues son utilizados contra el padre propio al tiempo que perpetúan la promesa identificatoria. Es en tanto que «*imagines*» como verifican esta «añoranza» o «deseo ardiente del padre», que se convierte en un «saber» y en un deseo de saber. En este sentido se trata de un encuentro en el mundo real —y en un escenario «social» y «simbólico» a la vez— con este *Vatersehnsucht*. Por esta razón la Escuela —en sus mejores momentos— sustenta, a modo de un fantasma, la realidad. Es de este modo como los sujetos, más allá de sus tribulaciones, siguen «apegados» a dicha añoranza en lo más íntimo.

Como vemos, la educación, en su dimensión propiamente simbólica, se enfrenta con la cuestión del padre en toda su complejidad.²⁵ Pero es como si Freud, al profundizar, por su propio movimiento de exploración clínica y metapsicológica, en el carácter aporético de la pulsión —algo que, bien mirado, culmina en la introducción de la «pulsión de muerte» (*Todestrieb*)— hubiera experimentado el carácter irreductible de esa «resistencia» pulsional.

Encontramos dos huellas principales de esta evolución, las cuales le dan al discurso de Freud posterior al «viraje decisivo de los años veinte» una tonalidad muy distinta a la que tenía su primer discurso sobre la pedagogía.

En primer lugar, la introducción de un «más allá del principio del placer» suscita una duda considerable respecto a la existencia de una «pulsión de perfeccionamiento» (*Trieb zur Vervollkommung*). «No creo en tal pulsión interior y no veo medio [literalmente: ningún camino] de mantener viva esa benéfica ilusión.»²⁶ Sin embargo, como hemos visto, el propio concepto de educación se basa en un postulado de este tipo, que constituye un «desiderátum» antropológico. La pulsión de muerte desestabiliza, de forma tan enigmática como determinante, dicho ideal educativo a través de la ilusión a la que da crédito.

Sólo que este «ideal» no atañe sólo a la educación *stricto sensu*, sino que también afecta a esa forma de «post-educación» (*Nacherziehung*) que cubre la exploración psicoanalítica en tanto que terapia. No es casual que Freud vuelva al tema en una recensión que le da la ocasión de hacer balance de su contribución global a la cuestión educativa.²⁷ Más que nunca, y de nuevo en 1925, se reafirma en la exigencia de que educador tenga formación

psicoanalítica, a partir de un análisis en carne propia. Pero ha llegado el momento de relativizar la idea de una «post-educación» del neurótico, por la que pudiera entenderse algún tipo de «reeducación».²⁸

Habría que tomarse pues al pie de la letra la fórmula de Freud que define la «tarea» del psicoanálisis como «reconciliar a los hombres con la civilización».²⁹ No estamos ante una «normalización», sino ante una reubicación del sujeto en relación con el ideal cultural; ante un auténtico «reaprendizaje» de la sublimación. Que el psicoanálisis experimente un «imposible» es la prueba de cómo las vías de dicha «reconciliación» confrontan a la *Kultur* con un resto crónico (de la misma manera que la «reconciliación con el padre» las confrontaba con una deuda atrasada...)

Estamos ante un efecto «de espejo» entre ambas «profesiones». Consagradas a una tarea «imposible» —puesto que tropiezan con el «deseo» del sujeto—, pero condenadas a producir un saber y una «práctica» de ese deseo... *a pesar de todo* posibles.

12. LO FEMENINO O EL REVERSO DE LA CULTURA

LA FEMINIDAD, «SÍNTOMA» DE LA *KULTUR*

La mujer es abordada por el psicoanálisis por medio del síntoma —basta con que recordemos la importancia de la histérica en la creación del psicoanálisis— y, en relación con eso, a través de la *Kultur*. En efecto, es la condición (socio) cultural que se les ha fabricado a las mujeres en la cultura —especialmente en la «moderna»— la que constituye el contexto —en el sentido más fuerte del término— de los «juicios» psicoanalíticos sobre la feminidad. Más allá de la complejidad de las cuestiones que plantea la feminidad,¹ es preciso aquí comprender qué lado de la Cultura *muestra* la feminidad. En otras palabras, ¿en qué forma revela la condición de la mujer en la *Kultur* la propia significación de ésta? Justamente porque Freud no aborda esta cuestión sensible pertrechado de convicciones ideológicas,² puede poner el problema al desnudo, en su radicalidad. Resulta que la feminidad —es decir, la «suerte» que se le ha adjudicado y su funcionamiento inconsciente— encarna el *reverso* de la *Kultur*. Siguiendo por esta vía, no es exagerado decir que estamos llegando aquí al propio síntoma del proceso cultural; lo cual esclarece a la vez la dificultad del estatuto cultural de las mujeres y su valor como «revelador» del destino de la *Kultur* entera.

También es comprensible por qué este tema merece cerrar nuestra exploración. Lo que aparece en la feminidad es, en cierto modo, el propio «inconsciente» de la *Kultur* —en el sentido que se desprende de toda la investigación precedente—. Y esto permite, en consecuencia, recapitular la contradicción que explica el propio «proceso civilizatorio».

Por consiguiente, es en tanto que problema social —el de la «división» de los papeles sobre la base de la diferencia sexual— como se lleva a efecto la cuestión de la mujer. De esta manera, Freud se confronta con la cuestión de la «desigualdad de condiciones» para retomarla en el marco del «males-

tar en la Cultura» y de la «socialización» del ideal. Estamos ante la contribución, original como corresponde, al debate abierto por el «feminismo»³ y que ha llevado a estudiar, recurriendo justamente a las «ciencias sociales», los diversos aspectos de la feminidad.

En esta perspectiva, es revelador que el examen de la «condición cultural» de la Mujer permita atravesar el conjunto de la génesis de la teoría freudiana de la Cultura. En cada fase, la mujer viene a ser un síntoma de la «norma» (socio) cultural, a la que le señalará a la vez un sentido y un reverso.

Así, en el primer tiempo, en que Freud plantea la cuestión de la cultura en términos «económicos», las mujeres aparecen soportando una «carga» especialmente «pesada». Es como si ellas tuvieran que pagar más «facturas» pulsionales por la «renuncia cultural» (de manera que la ley general de la Cultura se ve en su caso ilustrada y «agravada» a la vez).

En el segundo tiempo, el de la genealogía de la Cultura, según el «guión» de *Tótem y tabú*, las mujeres aparecen como «el botín» de la lucha sexual entre el «padre primitivo» y sus «hijos». En tanto que *sujetos*, no participan en el Asesinato del Padre, y esto va a organizar un vínculo especial, conforme al «mito científico» freudiano, con la culpabilidad y, correlativamente, con el carácter social, en sus modalidades de «idealización» (propia de masculinas).

En el tercer tiempo, la feminidad es pensada de nuevo como el reverso de la *Kultur*. Ahí donde interviene la sublimación, la feminidad remitiría al Eros; pero ahí donde se manifiesta el trabajo de la pulsión de muerte y sus efectos de agresividad social, lo femenino parece contener unas posibilidades de «reparación». De ahí la imagen del «tejer» e «hilar» para ilustrar la contribución «técnica» de la mujer a la Cultura.⁵ Lo cual, más allá de la referencia a la «falta» y la «máscara», expresa una especie de función de Penélope.

LAS MUJERES EN LA «NERVIOSIDAD MODERNA»

Al principio, es en el marco de su valoración de la institución del *matrimonio* donde Freud sitúa la enfermedad de las mujeres. Si se ven más expuestas aún que los hombres a los «perjuicios» de la «moral sexual cultural», es porque son «los sustratos propiamente dichos de los intereses sexuales de los hombres»⁶ y «representan los intereses de la familia y de la vida sexual»,⁷ al tiempo que están «escasamente dotadas para la sublimación de las

pulsiones». De hecho, Freud no dejará de volver, bajo formas variadas y refinadas, sobre esa idea de una relación distinta de la mujer con la sublimación o desvío del fin pulsional hacia un fin no sexual, que es, como hemos visto, el motor de la Cultura.⁸ Pero además, la expresión de la sexualidad es objeto de una represión particular en el caso de las mujeres, que sufren por añadidura los efectos de la represión patógena de sus maridos, con lo que vemos perfilarse una condición poco envidiable. Las mujeres son el objeto de una «presión» social constante y sobre todo contradictoria. Son solicitadas para responder a las pulsiones y simultáneamente «inhibidas» en nombre de la convención social. Es fácil entender que su estatuto ilustra de manera ejemplar la «hipocresía cultural». Aquí Freud está denunciando, de un modo digamos objetivo, y sin énfasis, el callejón sin salida en que se ven las mujeres por culpa de la «mentira social»

De esta manera, las mujeres son el objeto de una auténtica «prohibición de pensar» (*Denkverbot*) que va de la mano de dichos impedimentos a su sexualidad. Por un lado pues, aunque dicha prohibición sugiere la existencia de un retraso intelectual en las mujeres de la sociedad que describe, Freud rechaza todo tipo de teorías sobre «la inferioridad congénita» que entonces se defendían.⁹ Pero por otro lado, tener en cuenta la condición cultural de las mujeres no le impide tomar en consideración los efectos que ésta tiene sobre su régimen psíquico y su relación con la culpabilidad.

Todavía en 1932 Freud repetirá que «los intereses sociales» de las mujeres son «más débiles» que los de los hombres, en la medida en que tienen tendencia a restringirse a la esfera familiar y sexual y en que, correlativamente, «su capacidad de sublimación de las pulsiones es menor».¹⁰

¿No es la feminidad, en este sentido, el lugar donde se revela el «secreto» de la «cultura», que consiste en estar «basada en la represión de las pulsiones»?

LA FEMINIDAD, LA CULPA Y EL CARÁCTER SOCIAL. EL REVERSO DEL ASESINATO DEL PADRE

El acto original creador de la sociedad se disputa, si recordamos, entre el «padre primitivo» y la «horda fraternal» (*Brüderschar*). El hecho de que el primero «se reserva para sí todas las hembras»¹¹ es el motivo fundamental de que los segundos se «rebelen» y pongan fin a la horda.

Este recordatorio contiene dos elementos que interrogan *a contrario* la feminidad.

Por un lado, en la medida en que las mujeres, «premio» del combate, no participan en el asesinato, y que además «la horda fraternal hubo de ser incitada al parricidio por el amor hacia las madres y las hermanas»,¹² ¿qué relación con la culpabilidad (social) se implica aquí? ¿Cuál es el «precio» que pagan las mujeres por lo que podríamos llamar su «inocencia», a consecuencia de su «abstención» *de facto* en la Falta primitiva?

Por otro lado, si es verdad que esto organiza, como hemos visto, una genealogía según el «Derecho del padre», ¿qué pasa con un eventual «Derecho de la Madre»?

Lo que está sobre el tapete es la cuestión del lugar de la mujer en la «familia primitiva» (*Urfamilie*).¹³

Pero ha llegado el momento, tan decisivo como paradójico, que va a decidir la «lectura» de la feminidad que lleva a cabo lo social, y que encuentra su «fórmula» en las modalidades de idealización homosexuales (masculinos). «La elaboración poética (*Umdichtung*) de las realidades de la época primitiva (*Urzeit*) transformó probablemente a la mujer, que no había sido sino el premio de la lucha (*Kampfpreis*) y la razón [*Verlockung*= literalmente, 'el atractivo'] del asesinato, en instigadora y cómplice activa del mismo». ¹⁴ De esta «deformación» de los hechos del origen nace la imagen de la Mujer. Estamos ante una especie de «juego de palabras». En la medida en que es «a causa» de las mujeres como los hijos rebeldes han acabado llegando a las manos con el «padre primitivo», éstas acaban por ser consideradas la «causa» de las diferencias masculinas y, más aún, la causa directa e intencional de la «crimen» (*Untat*), y en este sentido, culpables. Pasamos pues de una «causalidad material» a una «causalidad final», luego «motriz». Radicalmente «inocente» y ajena al acto, la mujer queda señalada, por medio de la «seducción», como la instigadora (*Anstiferin*). Freud da, en esa densa frase, la fórmula del «fantaseamiento» mitológico (social) que ve en la feminidad el objeto desenfrenado. «Culpables» en definitiva de su «inocencia» de partida, las mujeres son sometidas a un proceso persecutorio de «inculpa-ción» cuyos efectos históricos todos conocemos.

Por lo demás, es lógico preguntarse dónde situar el supuesto reino de la «diosas madres», en este guión del «asesinato del padre» —una cuestión a la que Freud se enfrentó a través del debate sobre el «matriarcado», que introdujo Bachofen en la etnología— con todas las ambigüedades del término, que remiten tanto al «poder» de dominación de las mujeres como al problema de la «filiación» (matrilineal).¹⁵

Parece que Freud, al tiempo que postula, en la evolución religiosa, un «momento» de ese tipo, vacila a la hora de localizarlo. Esta posición se veri-

fica desde el principio hasta el final de su teoría de la cultura. «Lo que no nos es posible indicar es el lugar que corresponde en esta evolución a las grandes divinidades maternas, que precedieron quizá en todas partes a los dioses padres», leemos en *Tótem y tabú*.¹⁶ La versión del *Moisés* no es muy diferente: «En un punto difícilmente determinable de esta evolución, quizá aun antes de los dioses masculinos, aparecen grandes divinidades maternas cuya veneración persiste durante largo tiempo junto a la de aquéllos.»¹⁷ Es como si se diera por supuesto que el culto de las «Madres»¹⁸ precedió a la llegada al poder del Padre, pero sin que se le pueda asignar un «lugar» en la «evolución». Nunca deja de suponerse que ya estaban allí, pero después de todo parecen, por lo que toca al desarrollo cultural, «surgir de ninguna parte». Es pues seguro que ha habido, como lo confirma el ensayo de psicología de las masas, un «tiempo sin padre» (*vaterlosen Zeit*), caracterizado por el «régimen matriarcal» (*Frauenherrschaft*),¹⁹ pero Freud parece remitirlo, igual que el periodo «micénico» de la evolución de la niña, a una «prehistoria» (*Vorzeit*) recubierta en cierto modo por el tiempo «histórico» abierto por el padre y su devenir «póstumo».

Con todo, no deja de ser simbólico que Freud rinda, por decirlo así, el homenaje de un texto, tan sobrio como patético, a la «Diana efesia», justamente en el periodo de incubación de *Tótem y tabú*.²⁰ Esta «vieja divinidad materna» da pruebas de una fuerza que el poder de las divinidades paternas no pudo quebrantar. Por lo demás, su «majestad» ha permanecido «íntegra». Esto es lo femenino: lo que siempre vuelve «al mismo sitio»; una especie de eternidad invencible que desafía a la historia y a la Cultura.

LOS IDEALES SOCIALES Y EL EROS CULTURAL. LO «MASCULINO» Y LO «FEMENINO»

De modo que en el «post crimen» volvemos a encontrarnos con las mujeres en sus respectivas familias. Pero aparte de eso, ¿qué pasa con su lugar en las «instituciones» que hemos descrito como «fábricas de ideal» (en torno a un «ideal del yo» colectivo y a formas de identificación propiamente «masculinas»)?

Freud levanta acta de un elemento capital del «carácter social» instituido. Éste se estructura en torno al hecho de excluir el erotismo y a la mujer. «En las grandes masas artificiales, la Iglesia y el Ejército, no existe lugar alguno para la mujer como objeto sexual. La relación amorosa entre el hombre y la mujer queda fuera de estas organizaciones.»²¹ ¿Se nos está diciendo con esto que nos las tenemos que ver con un carácter social de naturaleza

«homosexual»? Dicho de manera más precisa, «carece de todo sentido preguntar si la libido que mantiene la cohesión de las multitudes es de naturaleza homosexual o heterosexual, pues la masa no se halla diferenciada según los sexos y hace abstracción particularmente de los fines de la organización genital de la libido». Con otras palabras, lo que lleva a cabo la economía «libidinal social» no es ni más menos que una auténtica «desexualización», al poner fuera de juego las «diferencias sexuales». Freud concede, por otra parte, que «el amor homosexual se adapta mejor a los lazos colectivos». Y de hecho, la masa se estructura precisamente sobre la modalidad «homosexuada».

De ahí la función esencial de lo «femenino», que es una especie de «alternativa» a la socialización de la libido. «El amor a la mujer rompe los lazos colectivos de la raza, la nacionalidad y la clase social (*der sozialen Klassenordnung*) y lleva así a cabo una importantísima labor de civilización». ²² Éste es un punto crucial: la Mujer, en tanto que polo del Eros propiamente dicho, tiene una acción limitativa, incluso «disgregante» en cuanto a esos «agregados» sociales compactos que constituyen las «masas de hombres», y de esta manera, permite una «realización» en el terreno de la «cultura» que hace de contrapeso a la reproducción del «goce social».

Pero como contrapartida de ese mensaje del Eros femenino destinado a lo social masculino, asistimos a un fenómeno de «fetichización» de la mujer. En su texto sobre el *Fetichismo*, tras haber puesto de manifiesto la función que éste tiene de «jugar» con la castración y la diferencia sexual, Freud parece advertir de golpe un paralelismo con la «psicología de los pueblos»: «Otra variante del mismo tema, que constituye al mismo tiempo un un ejemplo etnopsicológico (*völkerpsychologische Parallele*) del fetichismo, la hallamos en la costumbre china de mutilar primero el pie de la mujer para adorarlo luego como fetiche». ²³ Freud está aludiendo aquí a la práctica, verificada desde el siglo XI aproximadamente, de someter el pie de las mujeres chinas al siguiente tratamiento: cuidadosamente «vendado» desde la niñez, el pie así trabado se ve transformado en un «pie de loto» (un verdadero artefacto). Estamos en este caso ante un determinado concepto de la belleza de la mujer, cuyo pie así «mutilado» (a los ojos de un observador occidental) organiza un auténtico «culto» erótico. Es interesante señalar que, cuando Freud hace esta alusión, la práctica del vendado del pie ha sido objeto de una prohibición, por parte del primer gobierno republicano chino (1902), pero que apenas surge efecto pues dicha práctica está arraigada en el tejido sociosimbólico tradicional.

Estamos ante un ejemplo privilegiado de un auténtico fetichismo en forma colectiva, instituido y con diez siglos de antigüedad que, en el mismo momento en que conoce una especie de crisis, entre tradición y modernidad, es objeto de un diagnóstico psicoanalítico. Lo que importa en este caso es que la reflexión «estructural» sobre el fetichismo (en el plano de la clínica individual) se encuentra con la cuestión de la institución social del fetichismo (supra, p. 111). (Y no es casual que el cuerpo de la mujer sea el lugar de esta «práctica»). El hombre «socializa» su «escisión» proyectándola en este caso en el cuerpo de la mujer...

Esa extraña institución, que tantas interpretaciones ha promovido, parece cobrar su significación en tanto que práctica colectiva de una forma original de «fetichismo» colectivo que tiene por objeto el cuerpo de la mujer. Freud resume dicha significación de forma audaz: «Parecería que el hombre chino quisiera agradecer a la mujer por haberse sometido a la castración». ¿Qué es lo que le da valor a este «ejemplo» o «paralelismo»? (*völkerpsychologische Parallele*)? Pues que la significación que se obtiene en el plano de la descripción de la lógica «individual» de la perversión permite descifrar el inconsciente secreto de una «institución», la cual cobra su misterio justamente de una «ganancia» secreta, que de otro modo le resultaría ininteligible al observador. Se trata de un dispositivo de apariencia «bárbara», pero que las personas implicadas viven como el signo sofisticado de un refinamiento cultural, que encuentra su sentido en una «economía» social del goce y de la relación sexual.

Fijémonos en que Freud no sistematiza este paralelismo. Le respeta, en su texto, su eficacia como «sugerencia» iluminadora, como si se tratara de legar a la etnología y a la «psicología de los pueblos» una de esas «incitaciones» que él pone a su disposición para que las verifiquen en su propio «terreno». Se trata de un ejemplo, en este sentido privilegiado, de lo que podemos llamar una «clínica de lo social».

Más aún, podemos preguntarnos si no estamos ante un elemento esencial de la «socialización» —cuyos efectos hemos observado en la relación de las «masas artificiales» con el «objeto»— y que justamente la feminidad permite simbolizar, a través de su destino social.²⁴

FEMINIDAD Y MALESTAR EN LA CULTURA

Lo que se deduce de esta reconstrucción del estatuto cultural de la mujer es la idea de un «conflicto» u «oposición» entre la «feminidad» y la «cultura»

y, al mismo tiempo, la idea de un valor fundador de la feminidad para la Cultura, ¡por la vía del «Amor»! Esto queda resumido a las claras en una frase de *El malestar en la cultura*: «Las mujeres no tardan en oponerse (*Gegensatz*) a la corriente cultural (*Kulturströmung*), ejerciendo su influencia dilatoria y moderadora. Sin embargo, son estas mismas mujeres las que originalmente establecieron el fundamento de la cultura con las exigencias de su amor».²⁵ No hay duda pues de que una parte de la fundamentación (*Fundament der Kultur*) está ligada al amor y a la mujer, mientras que la otra remite al padre y la agresividad. Pero una de las dos está representada como la que, al dar vuelo al movimiento no hace sino «conservar»; mientras que la otra implica una dinámica, por conflictiva que sea. La «obra civilizadora» (*Kulturarbeit*) ha sido pues «cosa de hombres». Esto es lo que condena a las mujeres a una «relación de hostilidad» hacia los ideales culturales que les «tratan» así de mal.

Al subrayar la especificidad del «Superyó femenino» —en particular su menor «fuerza» en comparación con su equivalente masculino—, Freud sugiere en qué sentido la mujer viene a cuestionar el «superyó cultural» (*Kulturüberich*) cuya importancia hemos visto.²⁶

Habida cuenta de las características del proceso edípico en la mujer, «el superyó nunca llega a ser en ella tan inexorable, tan impersonal, tan independiente de sus orígenes afectivos que lo sea en el hombre»²⁷ (en la medida en que la «ruptura» con el deseo edípico se da de una manera menos brusca y bajo el signo de la debilitación, más que de la renuncia brutal). Como «la niña permanece en él [en el complejo de Edipo] indefinidamente» y no lo abandona más que de forma tardía e incompleta, tiene forzosamente que padecer «la formación del superyó», que «no puede alcanzar la robustez y la independencia que le confieren su valor cultural».²⁸ Este carácter edípico es el que «marca con su sello el carácter de la mujer como ser social». Este «diagnóstico» se puede entender en un doble sentido. Por un lado, el ideal cultural vendría a estar, en las mujeres, «interiorizado» con menos fuerza —lo cual, combinado con su «menor don» para la sublimación, las liga de una forma más «suelta» a la producción cultural y a la «renuncia a las pulsiones». Pero por otro lado, dado que sabemos que la severidad del superyó, cada vez más cruel e impersonal, hace de él una «cultura de la pulsión de muerte», resulta que esta relativa «falta de estabilidad» del superyó de las mujeres modera su relación con el «pulsión de muerte» y deja a la feminidad unas posibilidades de (re)unión que, llegado el caso, «compensarían» los efectos crecientes del «malestar de la cultura».

Al fin y al cabo, es como si Freud atribuyera a la feminidad, sobre la base justamente del «volverse-mujer»,²⁹ otra relación con la «temporalidad»; lo cual las deja en falso ante el «progreso cultural» (*Kulturfortschritt*) y a la vez en situación de «revelador».

Así, esta «impresión» viene a subrayarla el hecho de que, a diferencia de las posibilidades de evolución del hombre, una mujer, al llegar a su «madurez» se queda como «fijada», lo que le da un aspecto de «inmutabilidad»³⁰ libidinal. Asimismo, subraya que «las mujeres no han contribuido, sino muy poco, a los descubrimientos e inventos de la historia de la civilización»,³¹ pero es para atribuirles la invención original del tejer (*Flechtens und Webens*): Se trataría con ello de cubrir la «falta» (*Defekt*), y ya conocemos sus resonancias para «el complejo de castración», pero al mismo tiempo es algo que vuelve emblemático de la contribución de la Mujer a la *Kultur*.

LA MUJER Y EL «INCONSCIENTE» DE LA CULTURA

Vemos, a través de este recorrido, la «vocación» que tiene la feminidad (*Weiblichkeit*) de encarnar y manifestar un reverso del proceso cultural donde, por lo demás, las mujeres se enfrentan a la prueba de la verdad. Sea como polo de lo «sexual», opuesto a la norma social; sea como Eros, opuesto a la «desexualización» social; sea como «reparación», opuesta al trabajo de la pulsión de muerte, la mujer parece organizar otra relación con la «culpabilidad» y la prohibición social; se trata de otro «estilo superyoico», como hemos visto.

¿No volvemos a encontrarnos, con esto mismo, con la idea de una «anomia crónica» a modo de «tope máximo» de la concepción analítica de la Cultura? Aunque desde luego no hay en Freud ningún «inconsciente colectivo», ese «objeto» irreductible a la reproducción social bien podría ser bautizado como el «inconsciente *de la Kultur*» —y la mujer debió encarnarlo—; algo que Freud descifra por un lado como un «perjuicio» para la condición femenina pero también como «una especie de misión» civilizatoria en el propio seno de la cultura, ¡y «a contracorriente» de sus ideales!

Por último, habría motivos para parafrasear la pregunta freudiana, a fin de interrogar los destinos culturales de la mujer, pasados y futuros: ¿Qué es lo que quiere la mujer... de la cultura?³² Después de todo, viene a tomar al pie de la letra la metáfora freudiana, en el momento en que engendra su genealogía de la Cultura: detrás del «seto de espinas» de la Cultura, ¿no

descubre el psicoanálisis a «la princesa» durmiente? Si por una parte, la Cultura le impuso hace tiempo «sueño» a la feminidad, es también la feminidad la que, a su modo, *despierta* a la Cultura...

CONCLUSIÓN

Llegados al término de este viaje por las regiones de la Cultura, en que nos orientó la «brújula del psicoanálisis», ya podemos hacer un a modo de balance.

FREUD, LA CULTURA Y LAS CIENCIAS SOCIALES

De entrada, se confirma que la noción de «Cultura» no sale indemne de esta prueba del psicoanálisis. En cierto modo, queda emplazada ante el secreto de su origen. Paradójicamente, es a partir de la «desorientación» neurótica —puesto que el neurótico es aquél que no encuentra los caminos de su deseo y acaba enredándose en la relación con lo «prohibido»— como la «brújula» psicoanalítica consigue orientarnos hacia los síntomas de lo que podríamos considerar una «neurosis colectiva». Aunque no hay en Freud, ciertamente, un «inconsciente colectivo» —por las profundas razones que hemos visto— ¡sí que existe una instancia colectiva del «síntoma»!

Desde las primeras observaciones sobre la «nerviosidad moderna», hasta el diagnóstico mayor del «Malestar de la Cultura», lo que nos está señalando el creador del psicoanálisis no es ni más ni menos que este *conflicto fundador*. Desde luego que hay un «gusano en la fruta» de la Cultura; es la imposibilidad de satisfacer las pulsiones, como atestigua el neurótico. Lo cual indica a las claras que el neurótico no es la muestra de una simple psicopatología, puesto que él es en sí mismo, «existencialmente», el «signo», y en cierta manera la «encarnación subjetiva», de ese malestar estructural. Sin embargo, la Cultura —esa hermosa fruta «echada a perder» por el síntoma— no es sólo una ilusión. Es también el lugar donde el sujeto está «condenado» a vivir; y por eso Freud no propugna ningún tipo de retorno a la Naturaleza.¹

Este poner a prueba de la «creencia» lo establece Freud mediante la relación con el «complejo paterno». La relación originaria con el padre per-

mite, paradójicamente, romper con un imaginario cultural de la creencia. Esto es lo que le otorga al psicoanálisis un valor de «desenmascaramiento» por lo que respecta a los «ideales de la cultura». Tras éstos, lo que encontramos en plena acción es eso, la relación con el Padre; y el examen de la Ley funciona, también en este sentido, como un «rompeimaginario».

Hay que entender plenamente el alcance crítico de esta «revelación». La creencia en el Padre —cuyas huellas hemos encontrado en el inconsciente humano, tanto en sus modalidades «individuales» como en las «colectivas»—, no es una creencia más. Sino que permite dar cuenta de la relación con lo prohibido; y de este modo, con la «necesidad de creer» (que constituye el núcleo del hecho religioso).

Al lanzar contra el charco de las ciencias sociales este «adoquín» del Asesinato del Padre, Freud pone en cuestión al *propio sujeto* de la creencia que sustenta la Cultura. Esta puesta en crisis desde lo que llamaríamos la «ética» tiene una vertiente epistemológica; puesto que se trata de un desafío a las propias ciencias sociales.

En efecto, hay que comprender que las ciencias sociales se encuentran prendadas en la *creencia* en su *objeto*. Esto hay que entenderlo: Al someter a una investigación que se pretende objetiva una serie de «objetos» (sociológico, etnológico, psicosociológico, jurídico o criminológico), prolongan la creencia en la que esos objetos están prendados. Se trata de una creencia en «la sociedad», en la «cultura», en «la masa», en el «derecho» y en la «norma». El psicoanálisis se encarga de problematizar estas entidades; no con ningún tipo de relativismo escéptico, sino recordando que todo eso «encubre» la relación con lo prohibido, que el Asesinato del Padre simboliza.

Fijémonos bien en que esto no autoriza en absoluto al psicoanálisis a cuestionar la legitimidad de «tratar» dichos objetos (y la historia de las ciencias sociales da fe de que ellas mismas no han hecho otra cosa que problematizar sus objetos). Pero el psicoanálisis sí que *recuestiona*, y de manera radical, la propia creencia social. Lo hace a la luz de su *sujeto inconsciente*, el cual sólo puede venir de la experiencia y la «ciencia» psicoanalíticas.

Es desde este punto de vista —externo y central al mismo tiempo— como va a poder el psicoanálisis, no sólo poner a trabajar a las ciencias sociales —ya hemos dado un inventario topográfico de este efecto en el presente ensayo—, sino revelarse también como una «necesidad» para poner en perspectiva la relación de las ciencias sociales y culturales con sus respectivos objetos. Éste es el mensaje y la significación de la presente investigación, que como tal, se quiere un punto de partida para una «colabo-

ración» (en el sentido del *Mitarbeit* freudiano), así como el balance de una conjunción.

Al volver a captar lo social por medio del inconsciente, el psicoanálisis no añade pues un esclarecimiento psicológico al hecho social, sino que cuestiona su esencia. Sólo que —y ahí radica la paradoja de su «contribución»—, el psicoanálisis comprende la realidad social a través su *reverso*; con lo cual, ¡evita «psicologizarla»! Si lo colectivo revela su vínculo con lo inconsciente es precisamente en aquello que *oculta* y en aquello que, al encubrir, *reproduce*. A este «lado de sombra» de lo social, que al mismo tiempo es su realidad práctica y cotidiana, lo podríamos llamar «el inconsciente colectivo», si no fuera porque este término suprime justamente lo esencial de lo que está en juego: la tensión entre los niveles de análisis. Una tensión que plantea el problema (crónico, en cierto modo) de la «transferencia» de lo individual a lo colectivo.

El interés del punto de vista freudiano radica en que, al no reducir nunca a cenizas esta dificultad, hace de ella un fermento de la *investigación*. Una investigación a la que el pareja «inconsciente/cultura» le brinda un nombre que es, al mismo tiempo, un interrogante: ¿cómo captar siempre de nuevo el movimiento de lo social mediante el del inconsciente?

En este sentido, lo que fundamentalmente entraña el psicoanálisis es una especie de «reforma de la manera de pensar» para uso de la creencia y de las ciencias sociales. La expresión debemos entenderla como lo contrario de un cambio de «concepción del universo». Se trata de la designación de ¡una «carencia» en el seno de toda *Weltanschauung* social y colectiva! Si el psicoanálisis es una ciencia del hombre, es en el sentido, como hemos tenido ocasión de decir, de *lo que le falta al hombre*. Si tiene valor en tanto que ciencia de la Cultura, ¡es en el sentido de «ciencia» de lo que le falta a la Cultura!

Pero, aquí y allá, es la «carencia» lo que estructura el proceso.

En consecuencia se entiende la postura de Freud, rigurosa y aparentemente «desenvuelta» a la vez, ante los grandes debates metodológicos de las ciencias sociales. Por un lado, lanza en dirección a la etnología o la «mitología», la sociología o la criminología, la «ciencia de las civilizaciones» o la educación, auténticas «señales» que les dan la alerta, inspeccionan y prácticamente conminan a tener en cuenta las incitaciones del psicoanálisis. Por otro lado, cuando las embarcaciones de las ciencias sociales pasan al «abordaje» de la nave del psicoanálisis, ésta parece, sin esquivar la confrontación— cuya importancia ya hemos visto—, remitirse a la afirmación de la autonomía del psicoanálisis. Así es como, por una parte, deja a sus discípu-

los del «frente» en cuestión pelearse con los adversarios del campo contrario (algo que hemos visto en el debate histórico de *Tótem y tabú*). Y por otra parte recuerda, cuando se franquea un límite en la aproximación, la necesidad que tiene el psicoanálisis de abstenerse o ser prudente en el terreno de las «prácticas» sociales (algo que hemos visto especialmente en el ámbito «judicial» y, de forma distinta, en el ámbito pedagógico) «cambiando el rumbo» hacia la clínica del inconsciente.

EL FREUDISMO Y LA «MODERNIDAD SOCIAL». EL «NUEVO MALESTAR DE LA CULTURA»

Como hemos visto, lo que muestra el malestar estructural de la Cultura es el destino de esas malas «mezclas» entre Eros y Tánatos; es decir, entre las «pulsiones de vida», que tienden a crear nuevas unidades, y esa fuerza de desunión. Esta contraposición metapsicológica posee un alcance crítico, que en este sentido es tan «atemporal» como actual, de cara a los discursos de la norma social que tienden a «relativizar» el problema reduciéndolo a algún tipo de «malentendido».

Setenta años después de la formulación del «diagnóstico», ¿nos permite el «freudismo» definir la forma específica de «nuestro» malestar, aquél que define la «condición» contemporánea? Estamos ante el momento de la verdad que, más allá de las ilusiones del presente, permite juzgar el valor del diagnóstico freudiano sobre lo que podemos llamar «el nuevo malestar de la cultura».

En efecto, se ha formulado la cuestión del «coste» que representa para el sujeto la pertenencia colectiva, en términos de satisfacción de las pulsiones (lo cual hace de la neurosis un «operador de lectura» de la Cultura). Una cultura que muestra ella misma cómo, en un momento histórico determinado, se acaba escogiendo entre el sufrimiento y la sublimación. Por tanto, la «actualización» del diagnóstico sobre el malestar contemporáneo supone dilucidar las siguientes cuestiones:

- 1º El «coste», ¿se ha modificado?, ¿ha aumentado o disminuido?
- 2º La relación del sufrimiento con la sublimación, ¿se ha confirmado o desplazado?
- 3º ¿Siguiendo siendo la neurosis el indicador adecuado para «calibrar» la forma colectiva del malestar?

Sabemos que el sujeto (inconsciente) se dirige hacia lo colectivo para apuntalar su narcisismo sobre una «objetividad»; en efecto, Freud remite la «lucha entre individuo y sociedad» a un «conflicto en la propia economía

de la libido, comparable a la disputa por el reparto de la libido entre el *yo* y los objetos». ² Por tanto, lo que hay en juego es una «socialización» de la angustia, y una forma de unión/desunión, entre el «erotismo» y la agresividad.

Sin embargo es como si, con la crisis de la función de sublimación, y con la erosión del referente paterno y de las modalidades correlativas de idealización, se presentara un estatuto paradójico de la modernidad. Es la paradoja de una liberación del goce donde, al presentarse Tánatos como puro principio de repetición, la agresividad se vuelve contra el sujeto (como certifica el agravamiento de las formas de depresión y de «adicción» o «dependencia» tóxica del objeto, que Freud se limitaba a «apuntar» en 1930 y que se impone en el «paisaje» del malestar contemporáneo). Paralelamente, se desarrollan las estrategias «narcisistas» que hacen del Cuerpo una instancia de «reparación» (como certifican las prácticas del «imaginario corporal»).

Este «malestar del ideal» ³ se refleja sobre todo en el estilo de retos y de hechos fuera de lo corriente que determina la (pos)modernidad. Esta necesidad evidente de ir cada vez más lejos en los retos y de poner a prueba los límites desplaza el eje de lectura del malestar hacia el lado de la *perversión*. En efecto, es como si el sujeto del «nuevo malestar» se «socializara» con rabia, según la modalidad alterna del goce y del malestar, de la idealización y de la negativa. Así pues, lo que muestra el malestar actual es la «escisión» —tan evidente en la perversión—, con sus modalidades de «fetichización» y «juegos de transgresión» que atestiguan una «desimbolización» de lo prohibido que, paradójicamente, se «reintegra» por medio de una búsqueda de formas inéditas de transgresión y una especie de «pasión por la norma».

Aquí volvemos a encontrarnos con la aportación implícita fundamental del psicoanálisis a la «anomia inconsciente», en tanto que sostén de la «anomia social». El «sufrimiento» moderno, que aparece «bloqueado» y exacerbado al mismo tiempo —como resultado de un desplazamiento de la relación con la culpabilidad— bien podría provenir de esa evidente «desregulación» de lo «individual» por parte de lo «colectivo». Pero precisamente lo que pasa al primer plano vendría a ser una «perversión» *de la propia norma social*. A los sujetos de la (pos)modernidad lo que fundamentalmente les haría sufrir es su percepción de esa disociación de la «ley» (simbólica) y la «norma» (social). Como consecuencia, lo «social» queda del lado, ya no del reforzamiento de la prohibición, sino de la «provocación» a disfrutar, tanto como de la regla. De ahí el «deseo de un reglamento» ⁴ que, a nuestro modo de ver, sustenta la modernidad inconsciente.

Como vemos, no nos salimos de los problemas de la herencia del Asesinato-del-Padre y la socialización de la culpabilidad. Pero el «estilo» del malestar contemporáneo particulariza ese «legado».

LA ILUSIÓN DE LA CULTURA Y SU PORVENIR

Al final de esta exploración, ¿podemos extraer lo que vendría a ser el «mensaje» del psicoanálisis a la Cultura, tanto en su «principio» como en su «condición»?

Hemos descartado cualquier idea de un cambio de «concepción del universo»; un punto particularmente decisivo en el terreno de la Cultura que, como hemos visto, se apoya en esa necesidad de una *Weltanschauung*. Así pues, el psicoanálisis no podría brindar una «regeneración» de los ideales culturales; en tanto que es una muestra de «ciencia» y no de «ideología». Lo cual no impide que este «diagnóstico» relativo a los síntomas y al malestar de la Cultura contenga un esclarecimiento de sus conflictos enormemente valioso. Sin hablar de «posteducación» aplicada a la Cultura, sí que puede desprenderse una especie de «sabiduría» extraída en el terreno del inconsciente.

Podemos formular este «mensaje» — sin llegar a ningún tipo de deseo de un «consuelo» profético—⁵ en los términos en que Freud se dirige a ese «yo» que «se siente a disgusto (*unbehaglich*)» y se «tropieza con limitaciones de su poder dentro su propia casa, dentro del alma misma»;⁶ es decir, al sujeto neurótico. El psicoanálisis se encuentra en condiciones de «enseñar (*belehren*) al yo». Lo hace revelándole su «error»: haber subestimado la fuerza de eso «extraño» en su interior que es la «pulsión» y su «lado oculto». El yo debe verse como el «retoño» de sus «propias pulsiones rechazadas», como el que tiene la posibilidad de atajar el proceso patógeno. En resumen, el «yo no es amo en su propia casa». Si admite esta verdad, por medio de la psicología profunda puede escapar a su destino neurótico y empezar a vivir de verdad «según su verdad psicológica».⁷

Podemos aplicar este razonamiento *mutatis mutandis* a la *Kultur*. El psicoanálisis es el recordatorio viviente a la Cultura de esa parte de «extraño» y de «mentira» que estructura *a contrario* sus ideales. Así se comprende por qué aquí y allí, lo mismo para el individuo que para el colectivo, se asocia este mensaje con una «mala noticia». Supone una humillación narcisista. El psicoanálisis se presenta, también para la Cultura, como «rompe-imaginario». En el mismo sitio donde está la «fábrica» principal de los mi-

tos y de las representaciones. No es casualidad que ahora que éstos están en crisis, tal recordatorio crítico recobre todo su alcance. De modo que el psicoanálisis, a diferencia de las estrategias transgresivas imaginarias y «normalizantes» de «control», vendría a hacerse un sitio en el «porvenir de la cultura», mediante esa «tarea» de «reconciliar a los hombres con la Civilización»⁸ ... colocándoles ante aquello que poseen de «irreconciliable»: su relación de origen común con lo prohibido, que constituye el auténtico *secreto de lo social*. Esto es lo que el psicoanálisis, «ciencia de lo secreto»,⁹ tenía que decirles a las ciencias sociales.

NOTAS

Introducción

- 1 Cf. nuestra definición de esta noción en *Le freudisme*, «Que sais-je?», nº 2563, PUF, 1990, y en particular la 3ª parte, «Freudisme et destins de la Culture», p. 77-116.
- 2 Sobre el sentido estricto de esta noción en Freud, véase p. 24.
- 3 Sobre este término, véase 3ª parte, p. 120 ss.
- 4 En el original, *civilisation*. Así, como 'cultura', lo traduciremos en la mayoría de las ocasiones, en consonancia con la acepción española del término, que es distinta a la francesa. Y de hecho, el original vierte por regla general el alemán *Kultur* en el francés *Culture*, así, con C mayúscula. Sobre los motivos que aconsejan nuestra opción, véase nota * del capítulo 10. (*Nota del T.*)
- 5 *El malestar en la cultura* (1929), G.W.XIV, 449. A partir de ahora citamos los textos de Freud según la edición alemana de referencia, *Gesammelte Werke*, Fisher Verlag, seguida del tomo y de la página.
- 6 La traducción castellana de los textos de Freud corresponde a la edición española de referencia, *Obras completas*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, que citaremos seguida de la página, y entre corchetes. Así, en este caso: [OC, 3033.]
Se trata de la versión de Luis López-Ballesteros, única en su género por su calidad literaria, y reordenada, en esta tercera edición definitiva de 1973, según el coherente criterio cronológico de la edición crítica del psicoanalista inglés James Strachey. (*N. del T.*)
- 7 Véase p. 59.
- 8 A título de ejemplo de un laboratorio de investigación de estas características, remitimos al número de la revista *Psychologie clinique*, Klincksieck, nº 6, sobre «Malaise dans l'idéal», 1993, cuya responsabilidad asumimos y que reagrupa sobre todo los trabajos de la Unidad de Investigación Asociada Université de Picardie/Centre National de la Recherche Scientifique «Psicoanálisis y prácticas sociales de la salud», que se ha consagrado a la labor de mostrar el papel del «malestar en la cultura» como operador de lectura de la modernidad sociocultural. He ahí en cierto modo la repercusión concreta y actual de una reflexión de fondo sobre «psicoanálisis y cultura», cuya problemática describe el presente libro.
- 9 Véase sobre este punto *Le Freudisme*, op. cit., p. 14 y ss.
- 10 Con este fin, hemos indicado los términos germánicos que permitirán a los lectores germanistas pero también a los no germanistas percibir el trabajo de elaboración conceptual sin el cual se queda uno ajeno al movimiento de descubrimiento psicoanalítico. Véase sobre este punto asimismo nuestra *Introduction à la métapsychologie freudienne*, PUF, «Quadrige», 1993.
- 11 Aquí recuperamos nuestra investigación sobre *Freud et la femme* (Calmann-Lévy, 1983, 2ª ed. 1993), 3ª parte, p. 170-204.
- 12 Véase sobre este punto nuestro *Freud et Nietzsche* (PUF, 1980, 2ª ed. 1982), pp. 241 ss.

Capítulo 1

- 1 *Introduction à l'épistémologie freudienne* (1981, 2ª ed. 1990, Payot).
- 2 Freud emplea esta expresión —el eslogan de los nacionalistas italianos— para acentuar esa reivindicación de independencia del psicoanálisis respecto a todas las tentativas de adhesión: carta a Jung del 30 de noviembre de 1911.
- 3 *Psicoanálisis y teoría de la libido*, 1923, G.W.XIII, 211. [OC, 2661.]
- 4 Sobre esta superestructura teórica del psicoanálisis, remitimos a nuestra *Introduction à la métapsychologie freudienne*, op. cit., 1993.
- 5 *Autobiografía*, G.W.XIV, 96. [OC, 2797.]
- 6 Johann Gustav Droysen (1808-1884) fue uno de los renovadores de la historiografía alemana del siglo XIX y el discípulo del filólogo August Boeck (1785-1867), discípulo él mismo de Schleiermacher. Formula esta oposición en su *Grundriss der Historik (Fundamentos de la historia)*.
- 7 Cf. «Historia y ciencia de la naturaleza».
- 8 Cf. el manifiesto de Rickert, «Las fronteras de la formación conceptual en las ciencias de la naturaleza».
- 9 Debemos remitir, sobre este punto esencial, a los detalles proporcionados por nuestra *Introduction à l'épistémologie freudienne*, op. cit., capítulo I, pp. 39-50.
- 10 *Los pulsions y sus destinos*, G.W.X, 210. [OC, 2039.]
- 11 En el original, «*la pulsion*». Así, como 'pulsión', lo traduciremos aquí, en consonancia con la opción que toma López-Ballesteros en su versión de las OC. Sin embargo, en los usos lingüísticos del español ha acabado introduciéndose, por imitación de la lengua francesa, la palabra 'pulsión' para significar la «fuerza inconsciente que provoca determinadas conductas» (María Moliner, *Diccionario de uso del español*, Madrid: Gredos, 2ª ed., 1998). Sin embargo, la distinción que hacía Freud era entre *Trieb* («pulsión humano») e *Instinkt*, que reservaba para el «pulsión de los animales». Teniendo en cuenta la idea freudiana de articular el psicoanálisis con la biología, parecer más lógico verter *Trieb* por 'pulsión' que por 'pulsión', término que merece, por lo demás, su significado propio en español, referido a esa acción de «carga y descarga» o «contracción-relajación» que advertimos en el corazón (con sus 'pulsaciones'), y que define a la vida. ¡No puede haber, por tanto, tal cosa como una 'pulsión de muerte'! (Y sí, desde luego, un 'pulsión de muerte'). También Strachey, en su canónica edición inglesa, prefirió, con buen sentido, verter *Trieb* por *instinct* evitando *drive*. La adopción, a nuestro parecer errónea, de 'pulsión' como traducción al español de *Trieb* se debe al proyecto que en 1975 emprendió el argentino Horacio Amorrotu de una nueva versión de la obra completa de Freud. Los traductores (Etcheverry, Dubrovsky y Ulloa) se basaron para ella en el *Vocabulaire de la psychanalyse* del francés Jean Laplanche, que acababa de aparecer en castellano. En francés se ha llegado a llamar *pulsorium* al *Es* ('ello') freudiano. (Nota del T.)
- 12 *Autobiografía*, sec. V, G.W.XIV, 84. [OC, 2790.]
- 13 *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, G.W.XV, 170. [OC, 3191.]
- 14 Véase sobre este punto *Le freudisme*, op. cit., p. 27-29.
- 15 G.W.X, 210. [OC, 2039.]
- 16 Carta a Otto Pfister del 7 de enero de 1930.
- 17 Véase sobre este punto nuestra *Introduction à la métapsychologie freudienne*, op. cit., p.16 ss.
- 18 Afirmación que se encuentra encabezando las *Aportaciones a la psicología de la vida erótica*, G.W.VIII, 67. [OC, 1625.]
- 19 Sobre el debate de Freud con Vaihinger, remitimos a nuestra *Introduction à la métapsychologie freudienne*, op. cit., cap. III, pp. 53-59.
- 20 Cf. *Análisis profano y El porvenir de una ilusión*.
- 21 G.W.XIV, 295. [OC, 2958]

- 22 Op. cit., p. 283. [OC, 2952.]
 23 Op. cit., p. 284. [OC, 2952.]
 24 Op. cit., p. 281. [OC, 2951.]
 25 *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, Xª, G.W.XI, 170. [OC, 2225.]
 26 Op. cit., p. 171. [OC, 2225.]
 27 G.W.XIII, 228. [OC, 2673.]
 28 Op. cit., p. 229. [OC, 2673.]
 29 *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, XXXIVª, G.W.XV, 156. [OC, 3183.]
 30 La divinidad mitológica de la Necesidad, para los griegos. Se trata de un término que le resulta caro a Freud, como veremos. (*Nota del T.*)
 31 Op. cit., p. 157. [OC, 3084.]
 32 *Ibíd.*
 33 Esta sentencia evangélica es citada frecuentemente por Freud, por ejemplo en el ensayo sobre la ceguera histérica (1911).
 34 Sobre la posición del psicoanálisis con relación a este ideal universitario, remitimos a nuestro comentario al ensayo de Freud «Sobre la enseñanza del psicoanálisis en la Universidad». En: *Psychanalyse*, 1er. ciclo, PUF.
 35 G.W.XIV, 305. [OC, 2908.]
 36 *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, G.W.XI, 404. [OC, 2365.]
 37 Prólogo a *Problemas de la psicología de las religiones*, de Theodor Reik (1919), G.W.XII, 327. [OC, 2813.]

Capítulo 2

- 1 *Historia del movimiento psicoanalítico*, 1914, sec. III, G.W.X, 90. [OC, 1919.]
 2 G.W.XIV, 32. [OC, 2799.]
 3 Carta del 30 de enero de 1899, en *La Naissance de la psychanalyse*, PUF, p. 244.
 4 Carta del 6 de febrero de 1899, op. cit., p. 248.
 5 *El malestar de la cultura*, sec. I, G.W.XIV, 426. [OC, 3020.] Sobre la importancia de esta idea en la concepción psicoanalítica de la memoria, cf. nuestra contribución «Le sujet de l'oubli chez Freud». En: «La mémoire et l'oubli», *Communications*, nº 49, 1989, p. 97-111.
 6 Op. cit., p. 427.
 7 Manuscrito N del 31 de mayo de 1897. En: *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*, t. II, p. 374-376.
 8 Cf. Ernest Jones, *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*, t. II, p. 374-376. [Hay versión castellana: *Vida y obra de Sigmund Freud*, Barcelona: Paidós, 1982. (*N. del T.*)]
 9 Carta a S. Ferenczi del 9 de abril de 1913, cf. Sigmund Freud - Sandor Ferenczi, *Correspondance 1908-1913*, Calmann-Lévy, 1992, citado por Jones, op. cit.
 10 Carta a Ferenczi del 4 de mayo de 1913. En: *Correspondance...*, op. cit., p. 510.
 11 Carta a Ferenczi del 8 de mayo de 1913. En: *Correspondance...*, op. cit., p. 511.
 12 Carta a Ferenczi del 30 de noviembre de 1911. En: *Correspondance...*, op. cit., p. 333.
 13 Carta a Ferenczi del 13 de mayo de 1913. En: *Correspondance...*, op. cit., p. 514.
 14 G.W.VIII, 403. [OC, 1857.]
 15 Op. cit., p. 54. [OC, 1851.]
 16 Op. cit., p. 54. [OC, 1851.]
 17 Op. cit., p. 71. [OC, 1857.]
 18 Ver p. 123.
 19 Ver p. 52.
 20 Sobre la teoría del lenguaje en Freud, cf. nuestra *Introduction à la métapsychologie freudienne*, op. cit., cap. 4, p. 65-83.
 21 *Historia de la creación de los seres según las leyes naturales* (1868). Sobre la influencia de Haeckel (1834-1919) en Freud, cf. nuestra *Introduction à la épistémologie freudiennes*, especialmente p. 194-214.

- 22 *Múltiple interés del psicoanálisis*, D, «El interés del psicoanálisis para la historia de la evolución», G.W.VIII, 413. [OC, 1863.]
- 23 Op. cit., p. 88, G.W.VIII, 415. [OC, 1864.]
- 24 *Sobre una degradación general de la vida erótica*, G.W.VIII, 89. [OC, 1716.]
- 25 *Múltiple interés del psicoanálisis*, p. 89, G.W.VIII, 416. [OC, 1864.]

Capítulo 3

- 1 Este descubrimiento, contemporáneo al de la «ciencia de los sueños», impone el término «psicoanálisis» en la misma época (1895-1896). Freud pensaba incluso en colocar una placa conmemorando su descubrimiento. Véase sobre este punto nuestra síntesis «Les grandes découvertes de la psychanalyse». En: *Histoire de la psychanalyse*, Hachette, t. I. Freud habla del mito de Edipo ya en octubre de 1897.
- 2 *Autobiografía*, G.W.XIV, 60. [OC, 2777.]
- 3 *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, G.W.XI, 211. [OC, 2250.]
- 4 *Las resistencias contra el psicoanálisis*, G.W.XIV, 108. [OC, 2806.]
- 5 En la carta a W. Fliess del 15 de octubre de 1897: «He encontrado en mí como por todas partes sentimientos de amor hacia mi madre y de celos hacia mi padre, sentimientos que son, creo, comunes a todos los niños pequeños. Si esto es así, se comprende, a pesar de todas las objeciones racionales que se oponen a la hipótesis de una inexorable fatalidad, el efecto sobrecogedor de «Edipo rey». (En: *Origen del psicoanálisis* O.C. t X pág. 3582)
- 6 Lo que se señala es la idea de un sueño edípico (*Ödipustraum*), en *La interpretación de los sueños*, cap. 5, sec. IV, § 2. «Edipo, que ha matado a su padre y tomado a su madre en matrimonio, no es sino la realización de nuestros deseos infantiles [...] Mientras que el poeta extrae a la luz la culpa de Edipo, nos obliga a una introspección en la que descubrimos que aquellos impulsos infantiles existen todavía en nosotros, aunque reprimidos.» [OC, 508.]
- 7 *Psicoanálisis. (Cinco conferencias pronunciadas en la Clark University, Estados Unidos)*(1909), conferencia IV, G.W.VIII, 50. [OC, 1558.] En este texto no figura aún literalmente la expresión «complejo de Edipo», cuando se describe «el tema».
- 8 El término aparece por fin (G.W.VIII, 73), [OC, 1629.] en la primera de las *Aportaciones a la psicología de la vida erótica*, titulada «Sobre un tipo particular de la elección de objeto en el hombre» (1910). Es decir, trece años después de la primera alusión en la correspondencia, diez años después de *La interpretación de los sueños* y cinco años después de los *Tres ensayos*.
- 9 Cf. *Psicopatología de la vida cotidiana*.
- 10 Cf. p. 67.
- 11 G.W.V, 144. [OC, 1237.]
- 12 G.W.XIII, 426. [OC, 2741.]
- 13 G.W.XIII, 228. [OC, 2673.]
- 14 Op. cit., p. 229. [OC, 2673.]
- 15 En la época de *El malestar de la cultura*. Véase infra p. 119, ss.
- 16 Christian von Ehrenfels (1859-1932), profesor en Praga, había publicado en 1907 una *Ética sexual* con el título de *Cuestiones fundamentales*. A la moral sexual «natural» le contraponía la «moral sexual cultural», caracterizada por la hipocresía y la pérdida de sentido de la «masculinidad» y de la feminidad. Ehrenfels preconizaba, dentro de una perspectiva «eugenésica», una reforma de la familia monogámica y un «programa para una reforma de la reproducción mediante la selección», que puso en conocimiento de los «primeros psicoanalistas» en diciembre de 1908 (cf. *Minutes de la Société psychanalytique de Vienne*, Gallimard, t. II, p. 97-104).
- 17 Freud lo menciona en *La herencia y la etiología de las neurosis* (1896).
- 18 Sobre este concepto, introducido por Selye en 1936, y su uso, remitimos a nuestro texto

- Malaise de l'idéal, Psychologie clinique* nº6 (Klincksieck, 1993), p. 15-17 e Conclusión.
- 19 G.W.VII, p. 148. [OC, 1251.]
- 20 Op. cit., p.149. [OC, 1252.]
- 21 Sobre este punto, véase p. 147 y nuestro *Freud y la femme*, op. cit., p. 184 ss.
- 22 Precisamente en nombre del *Kulturwelt*, los firmantes del Llamamiento de los 93 hicieron, durante la primera guerra mundial, un llamamiento que revela que el término servía para encubrir un «nacionalismo» cínico. Sobre este debate alrededor de la palabra *Kultur*, véase p. 121.
- 23 G.W.VII, 166. [OC, 1261.]
- 24 Op. cit., p. 156. [OC, 1254.]
- 25 *Historia del movimiento psicoanalítico*, G.W.X, 108. [OC, 1928.] (Se trata de un recordatorio que aparece, no por azar, en relación con la refutación de Jung.)
- 27 Respetamos, como siempre, la traducción de las OC; aunque el vocablo 'nerviosidad' ha desaparecido ya del uso corriente cuando actúa como sinónimo perfecto de 'nerviosismo' (*N. del T.*)
- 28 *Múltiple interés del psicoanálisis*, G.W.VIII, 418. [OC, 1866.]
- 29 Sobre este uso freudiano del término Ananké, véase nuestra obra *L'Entendement freudien, Logos et Anankè*, op. cit., p. 9-45.

Capítulo 4

- 1 G.W.IX, 3. [OC, 1746.]
- 2 *Tótem y tabú*, III, § 1, G.W.IX, 93. [OC, 1794.]
- 3 Op. cit., p. 3. [OC, 1746.]
- 4 Carta a Ferenczi del 30 de noviembre de 1911. En: S. Freud, S. Ferenczi, *Correspondance*, op. cit., p. 333.
- 5 En alemán, 'fantasear' o 'dejar correr la imaginación'. (*N. del T.*)
- 6 Carta a Ferenczi del 13 de mayo de 1913. En: *Correspondance*, p. 514. La imagen se retoma en una carta del 12 de junio de 1913, op. cit., p. 520.
- 7 La *Völkerpsychologie* forma la segunda parte de la síntesis de Wundt, *Mito y religión*. En 1912, el mismo año de *Tótem y tabú*, Wundt publica sus *Elementos de psicología de los pueblos*.
- 8 Véase p. 33.
- 9 Véase sobre este punto nuestra *Introduction à la métapsychologie freudienne*, op. cit., p. 72-73 y 138-139.
- 10 Ver p. 79 ss.
- 11 G.W.VIII, 414. [OC, 1863.]
- 12 Op. cit., p. 414-415. [OC, 1863-1864.]
- 13 *Historia del movimiento psicoanalítico*, sec. II, G.W.X, 77-78. [OC, 1913.]
- 14 G.W.IX, 190 (IV ensayo, conclusión). [OC, 1848.]
- 15 El autor prefiere el término, de uso moderno, de 'psique' al que utiliza López Ballesteros en su traducción de las OC, donde se habla de 'alma individual' y 'alma colectiva' (*Nota del T.*)
- 16 *Moisés y la religión monoteísta*, G.W.XVI, 240. [OC, 3321.]
- 17 Op. cit., p. 241. [OC, 3321.]
- 18 Esto se ha convertido en un debate central de la «neurolingüística» contemporánea.
- 19 Esta observación decisiva la encontramos en el pasaje de *Historia del movimiento psicoanalítico* que supone la crítica más completa y explícita de las teorías de Jung, G.W.X, 109 (sec.III). [OC, 1928.]
- 20 Véase p. 66 ss.
- 21 G.W.VIII, 320. [OC, 1528.]
- 22 G.W.IX, 24. [OC, 1757.]

- 23 Op. cit., p. 8.
- 24 Cf. carta citada más arriba (nota 5).
- 25 G.W.IX, 85. [OC, 1790.]
- 26 Op. cit., p. 88. [OC, 1793.]
- 27 Op. cit. [OC, 1794.]
- 28 G.W.IX, 119. [OC, 1804.] Se trata de una idea radicalizada en *Moisés y la religión monoteísta*.
- 29 Op. cit., p. 154. [OC, 1828.]
- 30 Op. cit., p. 150. [OC, 1825.]
- 31 *La religión de los semitas* (2ª ed., 1907). Freud señala a su autor como «genial» en su *Moisés* (G.W.XVI, 240), [OC, 3321.], hecho que aún resulta más extraordinario cuando sabemos lo avaro en superlativos que es el texto freudiano.
- 32 En 1847, en el *Diario de historia natural de Boston*, menciona el doctor Savage esta lucha de los gorilas que hace del «más poderoso» el jefe de la «sociedad». Freud encontró la alusión a este pasaje en *El origen del hombre* de Darwin (G.W.IX, 153). [OC, 1827.]
- 33 G.W.IX, 169. [OC, 1837,]
- 34 Op. cit., 171. [OC, 1838.]
- 35 Op. cit., 172. [OC, 1838.]
- 36 Op. cit., p. 191. [OC, 1849.]
- 37 Op. cit., p. 193. [OC, 1850.]
- 38 Tomado de Ernest Jones, *La Vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*, op. cit., t.II., p. 377
- 39 Jones es quien informa que Freud «había calificado» de este modo «su obra», y le atribuye esa «gracia» a Kroeber, un etnólogo americano, cuando el verdadero autor es el etnólogo inglés R.-R. Marett (*La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*, op. cit., t.III, p. 367). Véase cap. 4.
- 40 «Es una orden que recibo de mis conexiones inconscientes», escribe Freud durante la redacción (carta del 9 de agosto de 1911 a Jones, citada por Jones, op. cit., t.II, p. 373). Que estamos ya en el terreno de la inspiración y «lo Otro», queda atestiguado en una extraña «plegaria» en la pluma de quien se presenta por regla general como ateo: «Que Dios venga en mi ayuda». (Carta a Jones del 9 de abril de 1913. En: Jones, op. cit., 376.)
- 41 En el sentido en que lo ilustramos a propósito de la feminidad y la Cultura (*Freud et la femme*, op. cit., p. 195 ss).

Capítulo 5

- 1 Sobre este punto, véase Arnold Van Gennep, «El folklore».
- 2 *Múltiple interés del psicoanálisis*, G.W.VIII, 414. [OC, 1863.]
- 3 Sobre este punto, véase la recomendación que Freud les da a los propios analistas-intérpretes de no «creer en el «misterioso inconsciente»» y de no identificar el sueño pura y simplemente con el «contenido latente» (*Observaciones sobre la teoría y la práctica de la interpretación onírica*, 1923).
- 4 *Historia del movimiento psicoanalítico*, G.W.X, 76. [OC, 1912.]
- 5 Freud traza esta comparación en el prólogo a la asombrosa obra de J. G. Bourke, *Escatología y civilización* (Madrid, Guadarrama, 1976), publicada en 1913 (trad. fr. PUF, 1982, *Les Rites scatologiques de toutes les nations*), que describe el papel de los excrementos en los ritos y las costumbres.
- 6 F. Riklin abrió el camino en 1908 con su obra *Cumplimiento del deseo y simbolismo en los cuentos y las leyendas*. Rank, que tiene un papel esencial como veremos, publicó en 1909 *El mito del nacimiento del héroe* (Barcelona: Paidós, 1981), al que siguieron *El tema del incesto en la poesía y la leyenda*, y *Contribuciones psicoanalíticas al estudio de los mitos* (en 1912 y 1919). Otro precursor es Theodor Reik, con *El sueño de Kriemkild*, al que sigue *El psicoanálisis y los mitos* (ambos de 1912). La explotación sistemática de esta pista la encontramos en Karl Abraham, desde *Sueño y mito* (1909); sus ensayos reunidos se hallan bajo el título *Psychanalyse et culture* (trad. fr. Payot, 1965-1966). Otro tanto sucede con Ernest

- Jones, del que pueden leerse los *Ensayos de psicoanálisis aplicado*. Sobre Jones, así como sobre Gezá Roheim, cf. cap. 6.
- 7 *Psicopatología de la vida cotidiana*, G.W.IV, 56. [OC, 785.]
 - 8 Op. cit., cap. IV.
 - 9 *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, XXIIIª lección, G.W.XI, 383. [OC, 2352.]
 - 10 *Sueños con temas de cuentos infantiles* (1913), G.W.X, 2-9. [OC, 1729-1733.]
 - 11 *Un paralelo mitológico a una imagen obsesiva plástica*, 1916.
 - 12 Para más detalles, véase el estudio de Georges Devereux, *Baubô. La vulve mythique* (Jean-Cyrille Godefroy éd., 1983).
 - 13 Op. cit., G.W.X, 398. [OC, 2430.]
 - 14 Se trata de un texto poco conocido de Freud, *Sueños en el folklore*, escrito en colaboración con Hans Oppenheim y no publicado en vida de los autores. El texto, aparecido en 1958 en versión original (En: *Dreams in folklore*, 2ª parte, International Universities Press), está traducido al francés. En: *Résultats, idées, problèmes*, t. I, PUF, p. 145-168. Sin duda Oppenheim (1881-1943), profesor de griego y latín en el Instituto de Enseñanza Académica de Viena, reunió el material comentado por Freud, algo que certifica la preocupación de éste último por remitirse los « los estudios sobre el terreno». Freud califica este texto de «cosita folklórica» (carta a Ferenczi, del 2 de mayo de 1911. En *Correspondance...*, p. 286).
 - 15 Op. cit., p. 145.
 - 16 Op. cit., p. 168.
 - 17 Las primeras alusiones las encontramos en la correspondencia con Fliess, durante el periodo de nacimiento del psicoanálisis, en 1897 (En: *Origen del psicoanálisis*, pág. 3384 T. X O.C. Biblioteca nueva).
 - 18 Otto Rank, *El mito del nacimiento del héroe. Ensayo de una interpretación psicológica de los mitos*, 1909; trad. fr., Payot, 1983.
 - 19 *La novela familiar del neurótico*, G.W.VII, 227-230. [OC, 1361-1363.]
 - 20 *Métamorphoses*, libro III, Societé des Belles-lettres, Le Club français du Livre, 1968, p. 84-90. Sobre el sentido metapsicológico del narcisismo, remitimos a nuestra *Introduction à la métapsychologie freudienne*, op. cit., pp. 170-172.
 - 21 *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, secc. III, G.W.VIII, 170. [OC, 1599.]
 - 22 *Una dificultad del psicoanálisis*, G.W.XII, 6. [OC, 2433.]
 - 23 Con el título *Sobre la conquista del fuego* (1932), Freud desarrolló una idea sugerida en una nota de *El malestar en la cultura*, dos años antes (sección III, G.W.XIV, 449). [OC, 3033.]
 - 24 La expresión se les aplica a Prometeo y Heracles (G.W.XVI, 6 y 7). [OC, 3090 y 3092.]
 - 25 Sobre este punto, véase «Le Corps et la Kultur». En: *Introduction à la métapsychologie freudienne*, op. cit., p.176-177.
 - 26 Sobre este punto, véase «Fonctions freudiennes du père», nuestra contribución a *Le Père*, Denoël, 1989, p. 25-51
 - 27 Cf. «Malaise de l'idéal et actualité de l'idéal», nuestra contribución a *Malaise de l'idéal*, op. cit., p. 7-26 e conclusión, p. 156-158.

Capítulo 6

- 1 Véase la frase de Marett citada más arriba, p. 60
- 2 Citemos, dentro de esta literatura bastante abundante, la crítica de A. L. Kroeber, en «diez objeciones», que se publicó en enero de 1920 (*Totem and Taboo: An ethnological Psychoanalysis*). En: *American Antropologist*. Es una crítica que retomó en noviembre de 1929 («Totem and Taboo in Retrospect». En: *American Journal of Sociology*). En 1928, George Vetter habla de «la absurda hipótesis titulada Tótem y tabú», para mofarse de sus «cuentos de hadas» y de las «ingeniosas necedades» («The Incest Taboos». En: *Journal of Abnormal psychology*.) Paul Radin se refiere al «resultado desastroso» de Freud, al que por otro lado reconoce como un fino pensador («History of Ethnological Theories». En: *American*

- Anthropologist*, 1929). Mientras que Edward Westermack expresa francamente su «horror» ante las teorías expuestas (en sus escritos de los años 1934-1936). En 1930, Otto Weinreich podía elaborar una bibliografía de refutaciones a *Tótem y tabú* (Archiv für Religionswissenschaft, XXVIII, 1930). A esto hay que añadir la reacción de silencio, como si *Tótem y tabú* no tuviera nada que ver con la etnología, en los manuales de antropología de la época (por ejemplo, el de R. H. Lowie). Para acabar, ciertos detractores, como Kroeber, tendieron con el tiempo a «rehabilitar» el texto freudiano.
- 3 El prototipo de todo esto es la hostilidad ensañada del P. Schmidt, que no dejó de reafirmar su odio al psicoanálisis y al que por tanto Freud no dejó de encontrarse en su camino (cf. por ejemplo su «carga» de 1929, durante un congreso internacional, Jones op. cit., t. III, p. 377).
 - 4 Como muestra de un balance, mucho más moderado que las reacciones de la «primera ola» y que al mismo tiempo reconduce, hasta cierto punto, los «malentendidos» del principio, cf. W. Munsterberger et al., *Man and his Culture. Psychoanalytic Anthropology after Totem and Tabou*, 1969, trad. fr., *L'anthropologie psychanalytique depuis Totem et Tabou*, Payot, 1976.
 - 5 *Argonauts of the Western Pacific*; Londres: 1922, trad. fr., Gallimard, 1963. [Hay versión castellana. Barcelona: Península, 1973. (N. del T.)]
 - 6 Trad. fr., Petite Bibliothèque Payot, 1970. [Hay versión castellana. Madrid: Javier Morata Ed., 1971. (N. del T.)]
 - 7 Trad. fr., ibíd., 1969. [Hay versión castellana. Buenos Aires: Nueva Visión, 1974. (N. del T.)]
 - 8 «El derecho de la madre y la ignorancia sexual entre los salvajes». Se trata de un texto leído el 19 de noviembre de 1924 ante la Sociedad Inglesa de Psicoanálisis y aparecido en el *International Journal of Psycho-analysis*, VI. Está reproducido en francés («Le droit de la mère et l'ignorance sexuelle chez les sauvages»), en: Ernest Jones, *Psychanalyse folklore religion*, Payot, 1973, p. 129-152 (*Essais de psychanalyse appliquée*, t. II).
 - 9 El texto se tradujo al alemán en la revista *Imago* («Mutterliche Familie und Ödipuskomplex; eine ethnologische psychoanalytische Studie», *Imago*, t. X, 1924).
 - 10 Es curioso observar que Malinowski (1884-1942) debió esta experiencia a la guerra. Prisionero, en tanto que austríaco, en Australia, donde residía en el momento en que estalló la guerra, «logró convencer al gobierno australiano de que le dejaran explorar sus territorios durante su «reclusión» y consiguió incluso «los fondos necesarios para la ejecución de sus proyectos» (Abram Kardiner y Edward Preble, *Histoire de l'ethnologie*, Gallimard, 1966, p. 222). Se quedó diez años en Australia y realizó tres largas estancias en Mailu (1915) y en las islas Trobriand (1915-1916 y 1917-1918).
 - 11 Según el testimonio de Roheim. Cf. Roger Dadoun, *Geza Roheim et l'essor de l'anthropologie psychanalytique*, Payot, 1972, p. 40.
 - 12 Jones, «Le droit de la mère...», op. cit., p. 144.
 - 13 Op. cit., pp. 144-145.
 - 14 Op. cit., p. 148.
 - 15 Op. cit., p. 150.
 - 16 Op. cit., p. 149.
 - 17 Op. cit., p. 152.
 - 18 Citado en: Dadoun, *Geza Roheim*, op. cit, p. 41.
 - 19 Cf. en 1934, *El enigma de la esfinge* (uno de cuyos capítulos versa sobre «La interpretación ontogénica de la cultura») y el ensayo sobre «La formación del carácter y la teoría ontogénica de la cultura». Sobre la génesis y contenido de las teorías de Roheim, remitimos al estudio citado de R. Dadoun. Para nuestros propósitos, lo situamos únicamente como contrapunto a la posición freudiana.
 - 20 Supra, p. 52.
 - 21 Supra, p. 35.

- 22 G.W.IX, 129, n. 1. [OC, 1812, n. 1186.] En este pasaje, al principio del cuarto ensayo, Freud insiste de una manera enormemente concreta en las dificultades que existen para «observar» a los indígenas y para «comunicarse» con ellos; así como en la tendencia a interpretar sus actos y sentimientos a partir de las constelaciones psíquicas propias.
- 23 Cf. Abram Kardiner, *Mi análisis con Freud*, 1977; trad. fr. Belfond, 1978 «Lo que me dijo un día en que le discutía su teoría del parricida primitivo: «¡Bah! No se lo tome usted demasiado en serio. Fue una fantasía que tuve un domingo lluvioso»» (op. cit., p. 112-113). Hilda Doolittle da cuenta de una idea parecida.

Capítulo 7

- 1 Veamos que en esto radica el problema, en cierto modo interno, de la economía del discurso de lo «colectivo» en la obra de Freud, y que se refleja en la relación entre el título del presente estudio, que tiene en cuenta la postura de Freud respecto a las «ciencias sociales» y el subtítulo, que tematiza el vínculo entre «Psicoanálisis y teoría de la cultura»...
- 2 Gustave Le Bon (1841-1931), espíritu enciclopédico y ecléctico, publicó en 1895 su *Psicología de las masas* (Madrid: Morata, 1995), que se convirtió en una especie de best-seller (regularmente editado, *Psychologie des foules*, PUF).
- 3 *Psicología de las masas y análisis del yo* apareció en 1921 en el *International Psychoanalytischer Verlag*. Fue significativamente traducido con el título de «Group psychology and the Analysis of the Ego» por James Strachey en 1922.
- 4 Se trata de la traducción de Rudolf Eissler citada por Freud en su segunda edición (1912).
- 5 Tras la opción de traducción subyace un debate epistemológico. La primera traducción francesa (1927, S. Jankelevitch) habla de «psicología colectiva». La última versión de la traducción (*Essais de psychanalyse*, Payot) elige, tras una discusión que revela las opciones, el término «psicología de las masas».
- 6 G.W.XIII, 73. [OC, 2563.] cf. nota 10*, pág 19.
- 7 Op. cit., 74. [OC, 2563.]
- 8 literalmente, 'con las que se encuentran unidos por cualquier cosa'. (*N. del T.*)
- 9 La refutación se encuentra en el capítulo IX del ensayo de *Psicología de las masas...*, p. 129-135. [OC, 2592-2596.]
- 10 Op. cit., p. 74. [OC, 2564.] cf nota 10*, pág 19.
- 11 Op. cit., p. 75. [OC, 2564.]
- 12 Op. cit., cap. X, p. 137. [OC, 2596.]
- 13 Op. cit., p. 135 (era la conclusión del capítulo IX). [OC, 2596.]
- 14 Op. cit., pp. 137-138. [OC, 2597.]
- 15 Op. cit, p. 138. Sobre la filiación del Superhombre nietzscheano con el «Padre primitivo», cf. nuestro *Freud et Nietzsche*, op. cit., pp. 69-71 y 271-275.
- 16 Op. cit., pp. 138-139. [OC, 2597.]
- 17 Op. cit., cap. XII, G.W.XIII, 151 (En: «Consideraciones suplementarias», b). [OC, 2604.]
- 18 Op. cit., p. 153. [OC, 2605.]
- 19 En su recensión del texto de Freud aparecida en *Imago* (2) en 1922, y traducida al francés, en: *Confrontation; «L'État freudien»*.
Sobre las relaciones entre Freud y Kelsen, ver p.115-116.
- 20 Op. cit., cap. IV, G.W.XIII, 100. [OC, 2577.]
- 21 Op. cit., p. 265-266.
- 22 Op. cit., p. 266.
- 23 Es la ocasión de comparar el uso del término en Freud y en Marx (cf. nuestro texto *Le Freudisme*, op. cit., p. 113-116).
- 24 Op. cit., secc. III. G.W.X, 169. [OC, 2033.]
- 25 G.W.XIII, 139 (cap. X). [OC, 2597-2598.]
- 26 *Fetichismo* (1927), G.W.XIV, 312. [OC, 2993-2994.]

- 27 Op. cit., cap. V, G.W.XIII, 104. [OC, 2578.]
 28 G.W.XIII, 128, cap. VIII. [OC, 2592.]
 29 Op. cit, p. 105. [OC, 2580.]
 30 *Ibid.*
 31 Tesis sostenida en «Le sujet de l'idéal». En: *Aspects du malaise dans la civilisation*, Navarin, 1987.
 32 Sobre la elaboración de esta noción en Freud, remitimos a nuestra *Introduction à la métapsychologie freudienne*, p. 239-264.

Capítulo 8

- 1 *Múltiple interés del psicoanálisis*, 2ª parte, «El interés del psicoanálisis para las ciencias no psicológicas», G.W.VIII, 418. [OC, 1865.] Sobre la importancia de este artículo programa para las ciencias sociales, ver p. 31.
 2 G.W.XIII, 426. [OC, 2741.]
 3 *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, XXXVª lección, G.W.XV, 194. [OC, 3204.] Sobre el contexto de esta valoración, cf. nuestra síntesis «Freudismo et marxisme». En: *Le Freudisme*, op. cit., p. 113-116.
 4 *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, introducción, G.W.XI, 15. [OC, 2130.]
 5 Véase sobre este punto nuestra *Introduction à la métapsychologie freudienne*, op. cit., cap. VII, p. 138 y ss., especialmente pp. 150, 154-155.
 6 *Las resistencias contra el psicoanálisis*, artículo aparecido (en francés) en 1925 en la *Revue juive* creada por Albert Cohen.
 7 Op. cit., G.W.XIV, 106. [OC, 2804-2805.]
 8 *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, 1907, G.W.VII, 137. [OC, 1341.] Sobre la noción de «acto-síntoma», cf. nuestra *Introduction à la métapsychologie freudienne*, op. cit., p. 192-195.
 9 John Gregory Bourke, *Escatología y civilización*, trad. fr. PUF, 1982. El texto, traducido en 1913, contó con un prólogo de Freud.
 10 G.W.X, 454. [OC, 1939.]
 11 En el sentido de Georges Bataille. Cf. sobre el vínculo entre objeto y oprobio nuestro análisis en *Le Couple inconscient*, op. cit., p. 144 ss.
 12 *Las resistencias contra el psicoanálisis*, sec. IV, G.W.XIV, 464. [OC, 2806.]
 13 *El chiste y su relación con lo inconsciente*, G.W.VI, 121. [OC, 1090.]
 14 *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna*, G.W.VII, 157. [OC, 1255.] Sobre el contexto de esta fórmula, véase p. 45.
 15 *Psicopatología de la vida cotidiana* (1904), que podemos considerar desde este punto de vista como el estudio de la versión social del síntoma, en su diversidad de «guiones».
 16 Sobre este punto, véase nuestro artículo «L'inconscient humoriste. Freud et l'humeur». En: *Autrement* nº 131, 1992, p. 51-68.
 17 G.W.VI. [OC, 1131.] Sobre el contexto, ver nota 16.
 18 *Múltiple interés del psicoanálisis*, G.W.VIII, 418. [OC, 1865.]
 19 *Nuevas observaciones sobre las psiconeurosis de defensa*, 1896, G.W.I, 389. [OC, 291.]
 20 *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, 1915, sección I, G.W.X, 330. [OC, 2104.]
 21 *Psicología de las masas y análisis del yo*, capítulo II, G.W.XIII, 79. [OC, 2566.]
 22 *Inhibición, síntoma y angustia*, sección VIII, G.W.XIV, 170. [OC, 2864.]
 23 Op. cit., p. 171. [OC, 2864.]
 24 Op. cit., sec. IX, p. 177. [OC, 2868.]
 25 *El malestar en la cultura*, sec. VII, G.W.XIV, 484. [OC, 3054.]
 26 *Introducción al narcisismo*, sec. III, G.W.X, 163. [OC, 2030.]
 27 *Supra*, p. 83.

- 28 *Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia*, 1911, sec. III, G.W.VIII, 297. [OC, 1517.]
- 29 En el original, «*esprit de corps*». Esta expresión francesa posee una ambigüedad semántica ('espíritu corporativo' y 'sentido de solidaridad') que no se da en español (ni en alemán). (*N. del T.*)
- 30 Op. cit., p. 298. [OC, 1517.]
- 31 *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, 1915, sec. I, G.W.X, 333. [OC, 2106.]
- 32 En efecto, fue en 1893, en *La división del trabajo social*, cuando Émile Durkheim (1858-1917), retomó este término (verificado en el siglo XVI), antes de aplicarlo, en 1897, en su estudio *Le Suicide* [Hay versión castellana. *El suicidio*. Madrid: Akal, 1992. (*Nota del T.*)]
- 33 El término queda introducido en el capítulo primero del libro III de *La división del trabajo social* («Las formas anormales»), «la división del trabajo anómica» (*De la division du travail social*, PUF, reed. 1973, p. 343. ss).
- 34 Op. cit., p. 415.
- 35 Op. cit., p. 360.
- 36 *Le Suicide*, reed. Félix Alcan, 1930, libro II, capítulo 5, p. 264 ss.
- 37 Op. cit., p. 281.
- 38 Op. cit., p. 288.
- 39 Op. cit., p. 284-285.
- 40 Op.cit., p. 275.
- 41 De ahí la dimensión directamente ética de la sociología durkheimiana.

Capítulo 9

- 1 *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* por André Lalande, artículo «Droit (un)», t. I, Félix Alcan, 1926, p. 179.
- 2 Lalande, op.cit., artículo «Droit (le)», p. 180.
- 3 *Múltiple interés del psicoanálisis*, 2ª parte, G.W.VIII, 415. [OC, 1863-1864.]
- 4 *Tótem y tabú*, G.W.IX, 172. [OC, 1838.]
- 5 *El malestar en la cultura*, sec. IV, G.W.XIV, 460. [OC, 3039.]
- 6 Cf. nuestro artículo citado «Fonctions freudiennes du père».
- 7 *Moisés y la religión monoteísta*, G.W.XVI, 221, (III, 2ª parte, C). [OC, 3309.]
- 8 Es el título del segundo ensayo, «El tabú y la ambivalencia de los sentimientos».
- 9 G.W.IX, 48. [OC, 1771.]
- 10 Op. cit., p. 49. [OC, 1771.]
- 11 Op. cit., p. 50. [OC, 1772.]
- 12 «El retorno infantil al totemismo», G.W.IX, 171. [OC, 1838.]
- 13 Op. cit., p. 174. [OC, 1840.]
- 14 Op.cit., p. 174-175. [OC, 1840.]
- 15 Este matiz queda recogido de otra manera en la versión de las OC, donde los términos alemanes *Schutz*, *Fürsorge* y *Shonung* (respectivamente, 'amparo', 'asistencia al desvalido' o 'cariño', y 'buen trato', connotando las tres al mismo tiempo 'protección'), se unifican en la expresión 'protección y cariño'. (*Nota del T.*)
- 16 Op. cit., p. 175. [OC, 1840.] Sobre los aspectos clínicos, cf. nuestro texto «La réconciliation avec le père». En: *Esquisses psychanalytiques*, primavera 1993.
- 17 Ésta se fue elaborando dentro de «la teoría del Estado» (*Staatlehre*) a lo largo de todo el siglo XIX. La concepción hegeliana (*Principios de Filosofía del Derecho y del Estado*, 1821), constituye en cierto modo su cumbre especulativa.
- 18 Los polos de esta toma de posición son las *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte* (1915) y *El porqué de la guerra* (1932)

- 19 Cf. nuestra síntesis «Freud et la politique». En: *L'Entendement freudien. Logos et Anankè*, op. cit., cap. VI, p. 231-262.
- 20 Especialmente la concepción hegeliana.
- 21 A propósito de la concepción del Estado zarista en Dostoyevski. Cf. *Dostoyevski y el parricidio*, 1928. Se trata de «el padrecito zar» (G.W.XIV, 410), [OC, 3010.], que se pone en relación con el complejo paterno del escritor ruso.
- 22 Véase sobre este punto nuestro *Freud et la politique*, op. cit.
- 23 Se trata de la correspondencia con Einstein bajo los auspicios del Instituto de Cooperación Intelectual de la Sociedad de Naciones (julio-setiembre 1932), publicada con el título *El porqué de la guerra*. Cf. la reedición de este texto, en: *Individus et politique*, Hermes, Éditions du CNRS, 1989, p. 275-286, y nuestro comentario, p. 261-273, que señala su contexto y significación.
- 24 G.W.XVI, 14. [OC, 3208.]
- 25 Op. cit., p. 15. [OC, 3209.]
- 26 Ver p. 119 ss.
- 27 Es lo que denuncia sobre todo en Wilson. Cf. *Freud et la politique*, op. cit.
- 28 G.W.XVI, 27. [OC, 3215.]
- 29 Freud pone su pacifismo en relación con una hostilidad «orgánica» a la guerra y una disposición a la *Kultur*, que vendrían a ser una especie de fe pulsional del *Kulturmensch*.
- 30 G.W.XIV, 454-455 (En: *El malestar en la cultura*). [OC, 3036-3037.]
- 31 Imagen introducida, en el homenaje a Popper-Lynkeus en 1932, en analogía con el «aparato psíquico» (G.W.XIV, 263). [OC, 3097.]
- 32 *El porvenir de una ilusión*, sec. I, G.W.XIV, 327. [OC, 2962.]
- 33 *Análisis profano*, G.W.XIV, 252. [OC, 2935.]
- 34 Ver p. 102. En efecto hay en Durkheim una reflexión sobre el crimen que introduce la reflexión socioeconómica sobre la norma y la anomia. No hay duda pues de que la criminología conquistó sus títulos de legitimidad en el siglo XIX precisamente en tanto que «ciencia social».
- 35 Cesare Lombroso (1835-1909) fundó la criminología en 1876 con *El hombre criminal*, y dio así lugar a la «antropología criminal», cuyos primeros congresos internacionales se celebraron en 1892 y 1906. La piedra angular de esta disciplina es una teoría de la «degeneración», una noción que sería fuertemente relativizada por Freud (cf. sobre la teoría freudiana de la «constitución», nuestra *Introduction à la métapsychologie freudienne*, op. cit., p. 245-248).
- 36 Hans Gross (1847-1915), en un principio juez de instrucción, enseñó derecho penal, sobre todo en Praga (1902-1905) y fundó en Graz el Instituto de Criminalística (1912). Es en 1898 cuando aparece el término «criminalística» (en la tercera edición de su *Manual para jueces de instrucción*, publicado por vez primera en 1893). Gross asocia las técnicas de detección del crimen con las consideraciones propiamente jurídicas. Por tanto cuando Freud toma contacto, en 1906, con la escuela de Gross, estamos en plena elaboración de la «criminalística».
- 37 Aunque respetamos la traducción de las OC, parece mejor «diagnóstico de las circunstancias del delito». (*N del T.*)
- 38 Se trata de una conferencia impartida por Freud en junio de 1906, a petición del profesor Löffler en el seminario de éste en la Universidad de Viena, y destinada a los estudiantes de derecho y criminalística. Este texto, publicado en los *Archivos de antropología criminal y de criminalística* en 1906, con el título «El psicoanálisis y el diagnóstico de los hechos en los procedimientos judiciales (*Tatbestandsdiagnostik*)», examina el procedimiento de investigación ultimado por dos alumnos de Gross (cf. nota precedente), Wertheimer y Klein, comparándolo con el método de la «libre asociación» de Jung que el propio Freud redefinió.
- 39 G.W.VII, 3. [OC, 1277.]
- 40 Esta vez fue Joseph Hupka, profesor en la Facultad de Derecho en Viena, y defensor de

- Halsmann, al que se acusaba de haber matado a su padre durante una excursión, quien consultó a Freud para que le diera su opinión sobre el peritaje de la Facultad de Medicina de Innsbruck, cosa que hizo en 1931 («La peritación forense en el proceso Halsmann», G.W.XIV, 541-542). [OC, 3072.3073.]
- 41 G.W.VII, 8. [OC, 1279-1280.]
- 42 Op. cit., p. 9. [OC, 1280.]
- 43 El texto apareció en el libro *Varios tipos de carácter descubiertos en la labor analítica* (1915).
- 44 G.W.X, 391. [OC, 2428.]
- 45 Op. cit., p. 390.
- 46 *Dostoyevski y el parricidio*, G.W.XIV, 414. [OC, 3013.]
- 47 Ver p. 87.
- 48 *Introducción al narcisismo*, G.W.X, 155. [OC, 2026.]
- 49 Es la imagen evocada al final del texto citado sobre «Los delincuentes por sentimiento de culpabilidad», G.W.X, 391. [OC, 2428.] Sobre este punto, cf. nuestro *Freud et Nietzsche*, op. cit., p. 68-69 y 226-230.
- 50 En ocasiones, Freud se refiere al Asesinato del Padre como a una «culpa de sangre» (*Blutschuld*) (*Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, 1915, G.W.X, 345). [OC, 2112.]
- 51 Hans Kelsen (1881-1973) elaboró su concepción jurídica a partir de 1911 («Los problemas fundamentales del Derecho y el Estado»). Enseñó en Viena como profesor de derecho público y filosofía del derecho entre 1917 y 1929. Fue durante ese periodo cuando escribió una crítica elogiosa de la *Psicología de las masas.. de Freud* (1922). En 1934 definió su propia teoría en el artículo «El método y la naturaleza fundamental de la teoría pura del derecho». Después de haber redactado el proyecto de constitución federal austríaca (1920), se exilió a los Estados Unidos donde enseñó, en Harvard y Berkeley (1942-1952). Remitimos a nuestra síntesis «Droit et modernité: La Philosophie du Droit de Hans Kelsen». En: *Analyses et réflexions sur le Droit*, Ellipses-Marketing, 1988, p. 110-120.
- 52 Freud no menciona el nombre de Kelsen en su «respuesta» a la crítica de Kelsen más que para señalar su desacuerdo con él. (G.W.XIII, 94). [OC, 2575.]

Capítulo 10

- 1 Supra, p. 49 ss.
- 2 Supra, p. 79 ss.
- 3 Ver p. 30-31
- 4 Traemos aquí a colación la definición del *Larousse*.
- 5 En español la situación léxica es algo distinta. Así, el *María Moliner* define cultura como «conjunto de los conocimientos, grado de desarrollo científico industrial, estado social, ideas, arte, etc., de un país o una época», o «conjunto de la actividad espiritual de la humanidad». De modo que la obra de Freud *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), que Charles Odier tradujo al francés cuatro años más tarde con el título de *Malaise dans la civilisation*, fue vertida al español por Luis López-Ballesteros en las OC con el título, ya canónico, de *El malestar en la cultura*. (No obstante, en 1994 este ensayo de Freud mereció una nueva traducción francesa, a cargo de Pierre Colet, René Lainé y Johanna Stute-Cadiot, con el título de *La Malaise dans la culture.*) (N. del T.)
- 6 Véase sobre este punto la investigación de Lucien Febvre, «Civilisation, le mot et l'idée» (*La Renaissance du Livre*, 1930).
- 7 Cf. el análisis pormenorizado de Philippe Beneton, *Histoire de mots «culture et civilisation»*, Presses de la Fondation des sciences politiques, 1975, especialmente el capítulo 5, «La «querelle» de la «Kultur» et de la «civilisation»», p. 85 ss., sobre todo p. 87-89.
- 8 Según la expresión de Curtius, citada en Beneton, op.cit.
- 9 Se trata del mensaje de noventa y tres representantes de la «ciencia alemana» al

- Kulturwelt* («mundo civilizado») lanzado para denunciar la «agresión» contra Alemania (1915)
- 10 Es la expresión de Bergson, directamente ligada al contexto de la fuerza y la civilización.
- 11 *La decadencia de Occidente*, Madrid: Espasa Calpe, 1944. de Oswald Spengler, resultó un auténtico best seller tras su publicación en 1918. (Trad. fr. Gallimard, *Le Déclin de l'Occident*.)
- 12 El pasaje decisivo a nuestros propósitos es el apartado 12 de la introducción, op. cit., t. I, p. 43. Hay una alusión de Freud a Spengler, recordando que «la decadencia del complejo de Edipo... resuena tan trágicamente como el título del libro de Spengler» (carta a Lou Salomé del 14 de marzo de 1924. En: Lou Andreas-Salomé, *Correspondance avec Sigmund Freud*, Gallimard, p.167). ¡He aquí un paralelismo elocuente con la «institución» edípica! Y también la prueba de que Freud tenía a Spengler en mente en los años de gestación de su última teoría de la cultura.
- 13 Véase sobre este punto nuestro *Freud et Nietzsche*, op. cit., p. 243.
- 14 G.W.XIV, 326. [OC, 2961.] Hay que señalar que Freud también emplea *Zivilisation* como sinónimo de «incremento de civilización».
- 15 *El malestar en la cultura*, G.W.XIV, 449 [OC, 3033.] (*Kulturentwicklung*).
- 16 *El porvenir de una ilusión*. G.W.XIV, 326. [OC, 2961-2962.]
- 17 La ocasión se la proporcionó la publicación, en 1916, de una obra de homenaje, *El país de Goethe*, instigada por la Asociación Goethe de Berlín. El ensayo de Freud data de noviembre de 1915. Es *vergänglich* aquello que no es eterno, lo que está condenado a morir y desaparecer algún día.
- 18 G.W.X, 360. [OC, 2119.]
- 19 Op. cit., p. 361. [OC, 2120.]
- 20 G.W.X, 335. [OC, 2107.]
- 21 Véase nota pág. 19 sobre instinto (*instinkt*) y pulsión (*trieb*).
- 22 Op. cit, p. 336. [OC, 2107.]
- 23 *Las resistencias contra el psicoanálisis*, G.W.XIV, 106. [OC, 2805.]
- 24 Esta fórmula la espeta en plena guerra en una carta a Lou Andreas-Salomé, del 25 de noviembre de 1914. En: Lou Andreas-Salomé, *Correspondance avec Sigmund Freud*, Gallimard, p. 29.
- 25 G.W..XIV, 457. [OC, 3038.]
- 26 *Las resistencias contra el psicoanálisis*, G.W.XIV, 106. [OC, 2805.]
- 27 G.W.IX, 172. [OC, 1838-1839.]
- 28 Op. cit., p. 122.
- 29 G.W.XIV, 344 (sec. IV). [OC, 2973.]
- 30 Cf. la discusión con Romain Rolland al comienzo de *El malestar en la cultura* (sec. I, G.W.XIV, 430). [OC, 3022.]
- 31 Cf. la sección IV de *El porvenir de una ilusión*.
- 32 Cf. la conclusión de la obra. Sobre esta noción, cf. nuestro ensayo *L'Entendement freudien. Logos et Anankè*, op. cit., p. 16 ss.
- 33 *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, introducción, G.W.XI, 16. [OC, 2130.]
- 34 *Introducción al narcisismo*, sec. III, G.W.X, 161. [OC, 2029.]
- 35 Op. cit, p. 162. [OC, 2029.]
- 36 Ver p. 89-91.
- 37 *Psicoanálisis. Cinco conferencias...*, 5ª conferencia, G.W.VIII, 58. [OC. 1562.]
- 38 Cf. nota 10.
- 39 Op. cit., p. 59. [OC, 1563.]
- 40 Véase sobre este punto nuestra *Introduction à l'épistémologie freudienne*, op. cit.
- 41 Es la imagen empleada en las *Cinco conferencias de psicoanálisis*.
- 42 Cf. nota 10.
- 43 *Sobre una degradación general de la vida erótica*, .W.VIII, 89. [1716.]

- 44 Op. cit., p. 91. [OC, 1717.]
 45 Cf. nota 10 sobre el término «pulsión».
 46 *El malestar en la cultura*, G.W.XIV, 457. [OC, 1717.] Cf. *Las pulsiones y sus destinos*, donde la «sublimación» es presentada como uno de los «destinos de las pulsiones».
 47 *El malestar en la cultura*, sec. VI, G.W.XIV, 460. [OC, 3039.]
 48 Op. cit., sec. VI, p. 481. [OC, 3053.]
 49 Por ejemplo en el registro spengleriano mencionado más arriba.
 50 G.W.XIV. Ver p. 68.
 51 Sobre «la desecación del Zuiderzee» en tanto que versión prometeica contemporánea, cf. nuestro estudio «Freud et la Hollande». En: Harry Stroecken, *En analyse avec Freud*, Payot, 1987, pp. 226-231.
 52 Ver conclusión, p. 156.

Capítulo 11

- 1 Ver p. 8.
 2 El examen del «interés pedagógico» cierra simbólicamente el inventario de los «ámbitos» para los que tiene importancia el psicoanálisis. (op. cit., p. 94, G.W.VIII, 419-420). [OC, 1866-1867.] Esto ilustra la idea, en la que Freud insiste bastante, de que estamos ante el ámbito que suscita más esperanzas de extensión del psicoanálisis.
 3 En efecto, es a propósito de esta cuestión que se va a plantear, con un cierto exacerbamiento, el problema de lo que el saber psicoanalítico le devuelve a la «norma social» y sus prácticas. En estas circunstancias, ha habido generalmente una complacencia en señalar, o bien la contribución positiva del psicoanálisis para «remediar» trastornos escolares, o bien la incompatibilidad radical entre los cuidados pedagógicos y la teoría psicoanalítica del deseo. Una vez más, Freud asume aquí una posición rigurosa y al mismo tiempo «dual», afirmando la aportación del psicoanálisis a la pedagogía (el ideal del *Aufklärung*), para apoyarse luego en el psicoanálisis a fin de situar los excesos e ilusiones del proyecto pedagógico socialmente normativizado (en este sentido leeremos la evolución de su posición que describimos a continuación).
 4 Ver p. 46.
 5 Justo después del escrito de Freud sobre «las explicaciones» que hay que dar a los niños, Ferenczi había llamado la atención sobre el vínculo entre «Psicoanálisis y pedagogía» (Congreso de Salzburgo, 1908). De hecho, esto dio lugar hacia 1909 a diversas discusiones en la Sociedad Psicoanalítica de Viena. Pfister habla de esto en 1912 en Zurich y, hacia la primera guerra mundial, aparecieron unos «departamentos de pedagogía psicoanalítica» en los institutos pedagógicos. En 1926, Meng y Ernest Schneider crearon la *Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik*. Se encontrará una antología de las contribuciones a esta revista, que permite juzgar la evolución de la problemática, en *Pédagogie et psychanalyse*, textos de Aichhorn, Balint, Ellis, Erikson, Federn, Pfister, Reich, Sterba, etc., presentados por Mireille Cifali y Jeanne Moll, Dunod, 1985. Lo que aparece sobre todo es que, a principios de los años treinta (Congreso de Wiesbaden, 1932), la aplicación a la pedagogía del psicoanálisis conocía una seria crisis de desánimo (hasta el punto de que en 1937 aparece una «Revisión de la pedagogía psicoanalítica», mientras que la teoría freudiana de las «masas artificiales» se ve requerida (Zulliger, 1936) para repensar la interacción entre la «pedagogía» y la «psicología social». Por tanto, es «en mitad del vado», por decirlo así, como Freud procede a su «puesta en claro» en el prefacio a la obra de Aichhorn (1925) (ver infra).
 6 *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, por André Lalande, Félix Alcan, 1926, t. I, p. 190-191.
 7 *Psicoanálisis y teoría de la libido* (1923), ver p. 12
 8 *Tres ensayos para una teoría sexual*, síntesis, G.W.V, 134. [OC, 1231.]
 9 Op. cit., p. 78 [OC, 1198.], 2º ensayo: «la sexualidad infantil», «el periodo de latencia sexual

- de la infancia y sus interrupciones». Sobre la metáfora del dique, cf. nuestro artículo citado, «Freud et la Hollande».
- 10 *Compendio del psicoanálisis* (1938), cap. 7, G.W.XVII, p. 111-112. [OC, 3404.]
 - 11 Ésta es la conclusión del escrito sobre *La ilustración sexual del niño*. (*Carta abierta al doctor M. Fürst*), G.W.VII, 27. [OC, 1248.]
 - 12 Hay que darse cuenta de que el término *Aufklärung* designa a la vez «la explicación» y la «Ilustración», ese movimiento de emancipación mediante la razón de los »filósofos» del siglo XVIII. En este sentido, la «ilustración sexual» que se da a los niños es emancipatoria de derecho para Freud, que expresa con ella una opción en pro de la *Kultur*.
 - 13 Esta observación la encontramos en el capítulo 5 de *La interpretación de los sueños*, a propósito del »egoísmo de los sueños», en una nota. G.W.II-III, 274, n. 1. [OC, 511, n. 282.]
 - 14 Sobre este artículo-manifiesto publicado en la revista *Scientia*, remitimos a nuestra edición crítica, Retz, 1980.
 - 15 S. Freud, *Múltiple interés del psicoanálisis*, op. cit., 2ª parte, H, «Interés pedagógico», p. 95, G.W.VIII, 419. [OC, 1866.]
 - 16 *Tesis sobre Feuerbach*.
 - 17 *Múltiple interés del psicoanálisis*, ibíd.
 - 18 Sobre esta noción, véase el texto «Sobre las causas ocasionales de la neurosis» (1912) y nuestro comentario en «Le dedans et le dehors chez Freud», «L'interiorité», *Psychologie clinique*, nº 2, Klincksieck, 1989.
 - 19 *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, XXXIVª, G.W.XV, 162. [OC, 3186.]
 - 20 *Análisis terminable e interminable*, sec. VII, G.W.XVI, 94. [OC, 3361.]
 - 21 Cf. la conclusión de *El malestar en la cultura*, G.W.XIV, 506.
 - 22 Cf. nuestro texto «Freud et la révolution». En: *Corps/Écrit*, nº 28, PUF, 1988.
 - 23 La ocasión se la da un discurso pronunciado, ¡en octubre de 1914!, para el quincuagésimo aniversario de una institución escolar vienesa. Ante los representantes de ese instituto, Freud habla «Sobre la psicología del colegial» (*Gymnasiasten*). Reproducido en G.W.X, 204-207. [OC, 1892-1894.]
 - 24 Op. cit., p. 207. [OC, 1894.]
 - 25 Véase sobre este punto nuestra aclaración «Fonctions freudiennes du père». En: *Le Père*, Denoël, 1989, p. 25-51.
 - 26 G.W.XIII, 44 [OC, 2528.]. (Es la conclusión al capítulo V de *Más allá del principio del placer*.)
 - 27 Se trata de la introducción a la obra de August Aichhorn dedicada a «el psicoanálisis en el reformatorio» (*Fürsorgerziehung*), 1925, reproducida en G.W.XIV, 565-567. [OC, 3216-3217.] En ella, Freud caracteriza su «aporte personal a esta aplicación del psicoanálisis» a la educación como «muy escaso» y remite a sus discípulos. No obstante se trata de un balance elocuente, a la luz de la reconstrucción precedente de su posición, que confirma su coherencia y su problemática.
 - 28 Freud no dejó de volver sobre esta idea del psicoanálisis como *Nacherziehung*, a partir del escrito *Sobre psicoterapia* (1904, G.W.V, 21), [OC, 1011.], donde queda definido como el hecho de vencer las resistencias interiores (op. cit., p. 25), [OC, 1013.], hasta el *Compendio del psicoanálisis* (1938, G.W.XVII, 101), [OC, 3398.], donde se pone el acento en la reorientación del »Superyó» paterno, pasando por las *Lecciones introductorias al psicoanálisis* (1911, XXVIIIª lección, G.W.XI, 469), [OC, 2404.], donde se reafirma en que el tratamiento psicoanalítico vendría a ser una especie de posteducación, y el escrito «Psico-análisis» (1934), donde se dice de una manera aún más explícita: «El tratamiento psicoanalítico se vuelve así una posteducación del adulto, una corrección (*Korrektur*) de la educación del niño» (G.W.XIV, 306). La lectura de los ensayos de Pfister (G.W.X, 448-450), [OC, 1935-1937.] y de Aihhorn (ya citado) da ocasión de diferenciar las intervenciones.
 - 29 *El porvenir de una ilusión*, G.W.XIV, 368. [OC, 2988.]

Capítulo 12

- 1 Sobre este punto, remitimos a nuestro ensayo *Freud et la femme* (Calmann-Lévy, 1983; 1993), que examina la cuestión de la feminidad en Freud, en los planos clínico —en relación con su propia problemática—, metapsicológico (teoría del «querer-mujer») y, por último, cultural (3ª parte, «Les destines du vouloir-femme dans la «Kultur»», p. 171-205). Lo que nos interesará aquí es el sentido en que la feminidad «revela» la esencia y las contradicciones de la Cultura en Freud. Remitimos asimismo al prefacio de la segunda edición del ensayo citado, para identificar las «situaciones sociales» en que se confirma este papel de «síntoma» social que tiene la feminidad (pp. XXVI-XXXI).
- 2 Hay que señalar, no obstante, el papel «transformador» que tuvo el confrontarse con la histérica en la concepción personal de Freud respecto a la condición femenina (cf. *Freud et la femme*, op.cit., p. 45-67).
- 3 Véase sobre este punto nuestro resumen «Freudisme et féminisme». En: *Le Freudisme*, op. cit., p. 109-112.
- 4 *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna*, G.W.VII.
- 5 *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, G.W.XV, 142. [OC, 3176.]
- 6 *La moral sexual «cultural»...*, G.W.VII, 158. [OC, 1256.]
- 7 *El malestar en la cultura*, sec. IV, G.W.XIV, 463. [OC, 3041.] Se advierte la analogía de formulaciones con un cuarto de siglo de distancia entre ellas.
- 8 Supra, p. 129.
- 9 Sobre «la prohibición de pensar» en Freud, remitimos a *L'Entendement freudien*, op. cit., p. 75 ss. Freud rechaza especialmente las tesis de Möbius sobre la «debilidad mental fisiológica de la mujer», estereotipo pseudocientífico de la misoginia a principios del siglo xx.
- 10 *Nuevas lecciones...*, G.W.XV, 144. [OC, 3177.]
- 11 *Tótem y tabú*, G.W.IX, 171. [OC, 1838.]
- 12 *Psicología de las masas y análisis del yo*, G.W.XIII, 158. [OC, 2608.]
- 13 Cf. *El malestar en la cultura*, sec. IV.
- 14 *Psicología de las masas y análisis del yo*, cap. 12, anexo b, G.W.XIII, 152. [OC, 2604-2605.]
- 15 Cf. Bachofen, *Das Mutterrecht* (1861).
- 16 G.W.IX, 180. [OC, 1843.]
- 17 *Moisés...*, III, II, D, G.W.XVI, 189. [OC, 3291.]
- 18 Sobre este punto véase nuestra síntesis «Voyage au pays des Mères. De Goethe à Freud: maternité et savoir faustien». En: *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, XLV, *Les Mères*, primavera de 1992, p.109-130.
- 19 *Psicología de las masas...*, G.W.XIII, 152. [OC, 2604.]
- 20 «¡Grande es Diana efesia!», 1911. Sobre este punto véanse nuestros análisis en *Freud et la femme*, op.cit., pp. 29-32, *Le pervers et la femme* y *Le Couple inconscient*, p. 176-177.
- 21 *Psicología de las masas y análisis del yo*, cap. 12, anexo d, G.W.XIII, 158. [OC, 2608.]
- 22 Cf. nuestro texto «Freud y la révolution», en *Corps / Ecrit* n° 28, PUF, 1988.
- 23 *Fetichismo*, 1927, G.W.XIV, 317. [OC, 2996.]
- 24 Sobre esta problemática, cf. nuestro texto *Le Fétichisme*, PUF.
- 25 *El malestar en la cultura*, sec. IV, G.W.XIV, 463. [OC, 3041.]
- 26 Supra, p. 127.
- 27 *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica*, G.W.XIV, 29. [OC, 2902.] Cf. asimismo *La disolución del complejo de Edipo*.
- 28 *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, G.W.XV, 138-139. [OC, 3174.]
- 29 Sobre la noción de «volverse-mujer», cf. *Sobre la sexualidad femenina*; 1931.
- 30 *Nuevas lecciones*, p. 144. [OC, 3178.]
- 31 Op. cit., 142. [OC, 3176.]
- 32 Sobre la noción de «querer-mujer», remitimos a nuestro *Freud et la femme*, op. cit., 2º parte, p. 99 ss.

Conclusión

- 1 Cf. sobre este punto nuestro texto «Nature Inconsciente et Culture chez Freud». En: *Analyses et Réflexions sur la Nature*, Ellipses/Marketing, 1990, pp. 84-96.
- 2 *El malestar en la cultura*, G.W.XIV. [OC, 3064-3065.]
- 3 Sobre esta categoría de análisis, remitimos a la obra colectiva «Malaise de l'idéal», *Psychologie clinique*, nº 6, 1993, ya citado. En nuestra propia contribución al volumen, «Malaise de l'idéal et actualité du malaise», pormenorizamos el presente «diagnóstico» (pp. 7-26).
- 4 Véase «Le désir de réglemeant», nuestra contribución a *Psychologie et science administrative*, Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie, PUF, 1985, pp. 230-248.
- 5 Cf. la conclusión de *El malestar en la cultura* (G.W.XIV, 506), [OC, 3067.] y nuestro comentario «Freud et la révolution», en: *La Révolution, Corps/Écrit*, nº 28, 1988, p. 91-100.
- 6 *Una dificultad del psicoanálisis*, 1917, G.W.XII, 3-12. [OC, 2432-2436.]
- 7 Se trata de una fórmula que hemos encontrado en las *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, G.W.X., 336. [OC, 2107.]
- 8 *El porvenir de una ilusión*, G.W.XIV, 368. [OC, 2988.]
- 9 Freud aplica este término de *Geheimwissenschaft*, es verdad que con reservas, al psicoanálisis (XXXIª de las *Nuevas lecciones*, G.W.XV, 76). [OC, 3140, donde la expresión viene recogida, de modo más literal, como 'ciencia esotérica'.(Nota del T.)]

ÍNDICE DE NOMBRES

- Abraham K., 198
Adler A., 134
Aichhorn, 207, 208
Andreas-Salomé, 206
Atkinson, 73
- Bachofen, 178, 209
Balint, 207
Bataille G., 202
Beard, 55
Beneton, 205
Bergson, 206
Boeck, 194
Bourke, 198, 202
Burckhardt, 36
- Cifali, 207
Cohen A., 202
Comte, 97
Curtius, 205
- Dadoun, 200
Darwin, 44, 72, 73, 198
Devereux, 199
Dilthey, 22, 23
Doolittle, 201
Dostoyevski, 137, 138, 139, 204, 205
Droysen, 21, 194
Durkheim, 97, 123, 124, 125, 203, 204
- Ehrenfels V., 54, 55, 196
Einstein, 133, 204
Eissler, 201
Eliade, 81
Ellis, 207
Engels, 168
Erikson, 207
- Febvre, 205
Federn, 207
Ferenczi, 38, 62, 195, 197, 199, 207
Fliess, 36, 37, 196, 199
Frazer, 63, 70, 97
Freud, *passim*. 9-13, 17-20, 23-28, 30-42, 44-46, 49, 51, 52-59, 61-104, 106-110, 113-115, 117-125, 128-140, 143, 144, 146-210
- Goethe, 117, 170, 206, 209
Grimm, 76
Gross H., 136, 138, 204
- Haeckel, 44, 195
Halsmann, 136, 205
Hegel, 65, 203, 204
Herder, 65
Hesíodo, 57
Hupka, 204
- Jones, 74, 86-90, 195, 198-200

- Jung, 62, 68, 69, 75, 82, 194, 197, 204
- Kant, 22
- Kardiner, 200, 201
- Kelsen, 107, 140, 201, 205
- Kein, 204
- Klein M., 91
- Kroeber, 198, 199, 200
- Lalande, 203, 207
- Lazarus, 64
- Le Bon, 98, 99, 107, 201
- Löffler, 204
- Lombroso, 135, 136, 204
- Lowie, 200
- Mac Dougall, 98, 107, 110
- Malinowski, 6, 12, 86-91, 200
- Marett, 198, 199
- Marx, 113, 114, 168, 201, 202
- Meng, 98, 207
- Möbius, 209
- Moll, 207
- Munsterberger, 200
- Müller M., 76, 97, 106
- Nietzsche, 13, 105, 139, 146, 193, 201, 205, 206
- Oppenheim, 199
- Ovidio, 83
- Owen, 168
- Pestalozzi, 163
- Pfister, 113, 194, 207, 208
- Popper-Lynkeus, 204
- Preble, 200
- Radin, 199
- Rank, 80, 106, 169, 198, 199
- Reich, 172, 207
- Reik, 113, 195, 198
- Reinach, 81
- Rickert, 22, 194
- Riklin, 198
- Roheim, 86, 90, 91, 92, 199, 200
- Rolland R., 206
- Ross, 98
- Rousseau, 163
- Savage, 73, 198
- Schleiermacher, 194
- Schmidt, 200
- Schneider, 207
- Schreber, 69, 122
- Seligman, 87
- Selye, 196
- Sófocles, 51, 82
- Spengler, 145, 146, 206
- Steinthal, 64
- Sterba, 207
- Strachey, 193, 194, 201
- Thomas, 75
- Thurnwald, 65
- Tönnies, 115
- Tylor, 97
- Vaihinger, 26, 194
- Van Gennep, 198
- Vetter, 199
- Weinreich, 200
- Wertheimer, 204
- Westermack, 200
- Wilson, 204
- Windelband, 22
- Wundt, 42, 62-65, 67, 70, 197
- Zulliger, 207