

01078.
1er.º

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIVISION DE ESTUDIOS SUPERIORES



REFLEXIONES SOBRE EL ANTAGONISMO INDIVIDUO-CIVILIZACION EN EL MALESTAR EN LA CULTURA DE FREUD



T E S I S

que para optar por el grado de

MAESTRIA EN FILOSOFIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
ESTUDIOS SUPERIORES

p r e s e n t a :

MIGUEL KOLTENIU KRAUZE

MEXICO

1982

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Indice:

| | PAG. |
|---|------|
| Reconocimientos | 2 |
| Introducción | 4 |
| Cap. I | |
| La concepción de Freud | 9 |
| Cap. II | |
| El trabajo como fuente de infelicidad | 59 |
| Cap. III | |
| La historicidad o ahistoricidad del antagonismo indi- viduo-civilización. El malestar en la naturaleza | 106 |
| Cap. IV | |
| El antagonismo como condición de posibilidad y fundamen- to de la cultura | 142 |
| Cap. V | |
| El antagonismo frente al desarrollo de la civilización. . | 165 |
| Cap. VI | |
| Conclusiones: Hacia una idea del hombre | 185 |
| Bibliografía | 240 |

INTRODUCCION

Este trabajo pretende transitar dentro del territorio de fronteras imprecisas de los abordajes interdisciplinarios. Como suele suceder con tales aproximaciones, corre el riesgo de carecer de la seriedad y profundidad deseables en el manejo de cada una de las disciplinas - en cuestión. Riesgo que puede verse atenuado si se advierte que se trata de dos disciplinas que pertenecen a tipos lógicos diferentes y si se emplea una como recurso metodológico esclarecedor de la otra. Tal es el caso de la tarea que intentaremos realizar.

En rigor, nuestro estudio puede enmarcarse dentro de la temática de la antropología filosófica. Su preocupación fundamental gira en torno al concepto de "antagonismo irreductible entre el hombre y la civilización", tal como Freud lo formula en El Malestar en la Cultura.⁽¹⁾

Sin embargo, resulta inevitable establecer los nexos conceptuales de esta preocupación con el resto de la obra freudiana, ya que sin el contexto semántico de la teoría psicoanalítica, las formulaciones apuntadas - en El Malestar en la Cultura carecen de la especificidad adecuada y se prestan a múltiples manejos ideológicos, - generalmente basados en la distorsión y el malentendido de las ideas de Freud.

(1) Freud, S. El Malestar en la Cultura. Obra completa. T. III Ed. Biblioteca Nue.a. Madrid, 1963.

La disciplina que ubica y define el universo de discurso de la temática a tratar, es el cuerpo teórico del psicoanálisis, fundado y desarrollado por Freud y sus seguidores. Sin embargo, procuraremos limitarnos al estudio específico del problema del antagonismo individuo-civilización, utilizando dicho cuerpo teórico sólo como marco de referencia, al cual acudiremos cada vez que sea necesario para afinar y precisar los problemas que vayan surgiendo a lo largo de nuestra investigación.

Por otra parte, intentaremos aproximarnos a la tarea con el instrumental metodológico del análisis filosófico tal como suele ser aplicado por la corriente de la filosofía analítica (2). Sin pretender definir en absoluto lo que entendemos por filosofía analítica, ya que incluso para algunos esta modalidad ni siquiera existe como corriente, sí quisiéramos explicar un poco el empleo que nosotros haremos del análisis filosófico.

Por "análisis filosófico" entendemos, en este contexto, la aplicación de una serie de cuestionamientos a los núcleos conceptuales de cualquier teoría con el fin ir de sentrañando la red de implicaciones lógicas y semánticas que encubren. Con ello logramos poner al descubierto los puntos nodales de ambigüedad y oscuridad conceptual que posibilitan varias interpretaciones contradictorias. Con

(2) Muguerza, J. La concepción analítica de la filosofía
Alianza Universidad. Madrid. 1974.

seguimos jerarquizar y discriminar las versiones alternativas de acuerdo a su coherencia y congruencia lógicas. Nos aproximamos mejor a la construcción de los criterios de validación más apropiados para decidir entre las distintas formulaciones de la problemática, y, al final del recorrido, logramos extraer una versión más depurada y - fidedigna de la teoría en cuestión.

Nuestro objetivo será responder las siguientes preguntas: ¿En qué consiste el antagonismo que postula Freud entre el individuo y la civilización? ¿Cuáles son sus determinantes fundamentales? ¿Es posible imaginar un orden social en el que dicho antagonismo se reduzca, o éste es irreductible bajo cualquier circunstancia histórica? ¿Qué clase de postulado es? ¿Se trata de una afirmación histórica, sociológica, antropológica, biológica, psicoanalítica o filosófica?, y por último, ¿Qué tipo de implicaciones podemos obtener de la formulación freudiana?.

Por supuesto, no pretendemos, ni con mucho, encontrar las respuestas finales, pero pensamos que con el -- análisis filosófico podemos avanzar algún trecho en esta tarea.

Como hemos decidido limitarnos muy estrictamente al tratamiento de algunas cuestiones fundamentales, una -- gran cantidad de material informativo complementario deberá quedar fuera de nuestros alcances. Comprendemos --

que tal exclusión podría acarrear serias limitaciones en la comprensión global del problema. Sin embargo, preferimos sacrificar la riqueza en aras de la precisión de algunos elementos conceptuales cuya especificidad no hemos advertido suficientemente depurada en la gran mayoría de los trabajos dedicados al tema.

Nuestro estudio se divide en seis capítulos. En el primero, formulamos una síntesis muy general y condensada de la concepción de Freud del antagonismo irreductible entre el individuo y la civilización.

El segundo capítulo está dedicado al análisis de la relación entre los conceptos de "trabajo" y "felicidad" a partir de la consideración del trabajo como una de las fuentes de infelicidad dentro de la cultura. "Felicidad", "trabajo" y "dominación", serían los primeros intentos de conceptualización del antagonismo.

El tercer capítulo parte de una exégesis del texto freudiano y roza el problema del carácter histórico o ahistórico del antagonismo. Intenta extraer, además, una concepción implícita en El Malestar en la Cultura, a saber, la idea de un "malestar en la naturaleza", no formulada explícitamente por Freud, pero fundamental para comprender las determinaciones de dicho antagonismo.

El cuarto capítulo constituye el intento de especificación de las determinantes principales del antagonismo, y de la fundamentación de su carácter irreductible. Aquí, el antagonismo es postulado como la condición de posibilidad de la civilización.

En el capítulo quinto, examinamos algunas de las posibilidades de interpretación del discutido postulado de Freud, según el cual un aumento en el grado de desarrollo de la civilización irá acompañado necesariamente de un aumento en el grado de antagonismo con el individuo.

Por último, terminamos el estudio con un breve resumen de los resultados obtenidos de la aplicación del análisis filosófico, y esbozamos algunas notas para la construcción de una idea del hombre en Freud.

CAP. I LA CONCEPCION DE FREUD

La relación individuo-sociedad ha sido uno de los temas más explorados en filosofía, sociología y psicología. Dentro de los múltiples problemas que ésta encierra, es posible aislar uno o varios de ellos, analizarlos desde un punto de vista sémantico y epistemológico, desentrañar la red de implicaciones que ocultan y trazar los diversos juegos conceptuales en que participan.

A pesar de la abundancia del material, queda aún mucho por investigar sobre el entramado de cuestiones lógicas, psicológicas, morales, políticas y culturales que constituyen la relación del hombre con su medio ambiente y su civilización. Freud ha sido uno de los numerosos autores que se ha ocupado del tema, y su enfoque resulta ser uno de los más originales y debatidos, en parte, por su contenido explosivo y en parte, porque se presta a manipulaciones ideológicas.

Nuestra intención es analizar su concepto de la relación individuo-civilización y perseguir algunos de sus afluentes a lo largo de sus variadas ramificaciones, divergencias y encuentros. Este trabajo explorará y en ocasiones forzará los juegos conceptuales y tratará de situarse como punto de partida dentro del marco de las ideas freudianas. Será de carácter más analítico que sintético, y su contenido, más problemático que conclusivo. Por ello intentaré un primer abordaje muy esquemático y general, por consiguiente, discutible, pero necesario para emprender la tarea.

Debemos recordar que Freud no habla propiamente de "sociedad" sino de "cultura" o "civilización", (3) conceptos más generales que implican al primero y que gozan o padecen de mayor complejidad. Juiza por esta razón - resultan más apropiados para diseccionar el esqueleto de la relación individuo-civilización, aunque también constituyan una fuente de oscuridad y ambigüedad. Más útil - que partir de definiciones precisas, ahora imposibles - de ofrecer, será iniciar el bosquejo con las significaciones difusas e intuitivas de los conceptos básicos para que en el decurso del análisis surjan las posibilidades de su especificación.

Para Freud existe una oposición, un antagonismo entre el individuo y la civilización. Esta lucha de intereses y necesidades es la piedra angular de todos los conflictos, mecanismos expresivos y adaptativos del hombre. De ahí se van a derivar las actitudes individuales y sociales, los valores morales, las actividades creadoras y destructivas, las representaciones ideales, las organizaciones políticas, la conciencia de la realidad individual y colectiva, su aceptación y su rechazo; "...el yo del hombre es educado poco a poco para apreciar la realidad y para obedecer al principio de realidad por influencia del apremio exterior. En ese proce-

(3) Freud no hace la distinción entre "civilización" y "cultura" para diferenciar los elementos humanísticos de los tecnológicos ya que para él ambos están implicados en su concepto de "cultura".

so tiene que renunciar de manera transitoria o permanente - a diversos objetos y metas de su aspiración de placer - no sólo sexual -. Pero siempre es difícil para el hombre la - renuncia al placer; no la lleva a cabo sin ningun tipo de - resarcimiento. Por eso se ha reservado una actividad del - alma en que se concede a todas estas fuentes de placer una supervivencia, una forma de existencia que las emancipe del requisito de realidad y de lo que llamamos examen de realidad.... por tanto, en la actividad de la fantasía el hombre sigue gozando de la libertad respecto de la compulsión exterior, esa libertad a la que hace mucho renunció en la realidad..." (4). Dilucidar los componentes principales del antagonismo, su origen y su dinámica, es lo que intentaremos hacer.

La tarea de derivar todas las manifestaciones de la -- cultura del conflicto "individuo-civilización" supone la -- aceptación de una serie de tesis muy generales sobre el comportamiento humano, mismas que acarrearán la anchura de las - connotaciones de sus conceptos. Estos conceptos constituirán los cimientos del sistema y una de las labores fundamentales consistirá en averiguar si su generalidad no les resta contenido informativo, o si, por el contrario, les resulta necesaria para unificar los elementos deseados.

El primer par de conceptos y quizá los más básicos introducidos para recoger el antagonismo mencionado es el siguiente: "Principio del Placer" y "Principio de la Realidad"

(4) Vease: Freud, S. Conferencias de Introducción al Psicoanálisis. C. C. T XVI Amorortti. Buenos Aires. 1973. p. 334.

según palabras de Freud "...En la teoría psicoanalítica adoptamos sin reservas el supuesto de que el curso de los procesos anímicos es regulado automáticamente por el principio del placer. Vale decir: creemos que en todos los casos lo pone en marcha una tensión displacentera y después adopta tal orientación que su resultado final coincide con una disminución de aquella, este es, con una evitación de displacer o una producción de placer..." (5) "...Sólo la ausencia de la satisfacción esperada, el desengaño, trajo por consecuencia que se abandonase ese intento de satisfacción por vía alucinatoria. En lugar de él, el aparato psíquico debió resolverse a representar las constelaciones reales del mundo exterior y procurar la alteración real. Así se introdujo un nuevo principio en la actividad psíquica; ya no se representó lo que era agradable, sino lo que era real, aunque fuese desagradable. Este establecimiento del principio de realidad resultó un paso grávido de consecuencias..." (6).

"Principio del placer" se refiere a un postulado metapsicológico de la teoría psicoanalítica: el principio económico-entrópico (7), que afirma que el aparato mental tiende a mantener la energía a un mínimo nivel de excitación. Cuando ésta se acumula dentro del sistema, el individuo tiende a descargarla a través de múltiples vías, todas ellas orientadas a la satisfacción inmediata de los impulsos alimentados por ella.

(5) Vease: Freud, S. Más allá del principio del placer T XVIII Amorrortu. Buenos Aires. 1979. p. 7. El subrayado es mío.

(6) Freud, S. Los dos principios del acontecer psíquico. O. C. T XII. Amorrortu. Buenos Aires. 1980. p. 224-225.

(7) Fenichel, O. Teoría psicoanalítica de las neurosis. Ed. Nova. Buenos Aires. 1964. Parágrafo: "Economía Psíquica" p. 28.

La descarga de la energía causa "placer", en cambio la demora en la satisfacción o la retención o acumulación de ella, causa "dolor". Así, se dice que el individuo tiende a buscar el placer y a evitar el dolor, lo que no es sino una forma vulgar de expresar el citado principio económico.

Este principio, a su vez, implica otro postulado meta-psicológico: el punto de vista dinámico, que afirma que la conducta está determinada por impulsos o fuerzas que interactuán entre sí y que utilizan cantidades determinadas de energía para su sostenimiento. Desde esta perspectiva, la energía se descargaría a través de la satisfacción de los impulsos que alimenta, obteniendo así el relajamiento de la tensión acumulada, que se traduciría en placer. Los impulsos se descomponen en cuatro factores: una fuente, una finalidad, una dirección y un objeto. Su fuente es la energía, su finalidad es la descarga inmediata, su dirección, las formas o mecanismos empleados, las vías o caminos seguidos para su descarga y su objeto, es aquel elemento que hace posible la satisfacción del impulso. "... El estímulo pulsional no proviene del mundo exterior sino del interior del propio organismo... no actúa como una fuerza de choque momentánea sino siempre como una fuerza constante... lo que cancela esta necesidad es la satisfacción..." (8).

Debemos recordar que dentro del principio del placer la tendencia básica es la descarga inmediata, la satisfacción -

(8) Vease : Freud, S. Pulsiones y destinos de pulsión. O. C. T. XIV Amorrortu. Buenos Aires. 1979 P. 114.

sin demora del impulso surgido, y esto constituye para Freud una característica esencial del funcionamiento del aparato mental, sin la cual resulta incomprensible el conflicto con la civilización.

Tenemos ya tres conceptos derivados del "principio del placer": "energía", "fuerza" y "descarga inmediata". Ahora es necesario descomponer el funcionamiento del principio del placer ejemplificando el tipo de fuerzas que buscan la descarga inmediata, algunas direcciones seguidas por ellas y - algunos objetos utilizados para tal finalidad.

Aquí surge una serie de dificultades. La noción de - "fuerza" es ambigua porque se aplica indistintamente a varios procesos que deben ser distinguidos entre sí. Por un lado, "fuerza" se entiende en el sentido freudiano de "pulsión" (9) (Trieb) y se habla de que la mente es el escenario de la lucha entre dos fuerzas: La pulsión de vida o Eros y la pulsión de muerte o Tánatos (10). En un segundo sentido, el término

(9) La traducción de López Ballesteros de la palabra alemana Trieb por "Instinto" ha ocasionado múltiples equívocos ya que Trieb es un concepto psicoanalítico con connotaciones muy distintas al concepto biológico "Instinto". Sobre esta distinción vease:

- Freud, S. Tres ensayos sobre una teoría sexual O. C. T. VII. Amorrortu. Buenos Aires. 1978. P 109.
- Laplanche, J. y Pontalis. Diccionario de Psicoanálisis. Ed. Labor. Barcelona. 1974. P 337 y sigs.
- Laplanche, J. Vida y Muerte en Psicoanálisis. Amorrortu. Buenos Aires. 1973.

(10) "Tánatos" es un vocablo que Freud no utiliza pero que otros autores han introducido para referirse a la pulsión de muerte, nosotros lo utilizaremos con fines de abreviación.

se emplea para referirse a las motivaciones biológicas (11) del ser humano tales como el hambre, la sed, el miedo, la necesidad de respirar y excretar, etc. En un tercer sentido, "fuerza" se emplea como sinónimo de "motivación inconsciente" y se habla entonces de que la conducta ordinaria está motivada por fuerzas inconscientes, tales como "el deseo de ser el más importante", "el deseo de volver a ver al ser amado", "el deseo de adquirir el poder", "sentimientos de culpabilidad", "impulsos homosexuales", etc. Este uso incluye desde luego - las fuerzas antagónicas llamadas por Freud "contracatexias" (12) que se encargan de reprimir las motivaciones anteriores, confiriéndoles su carácter inconsciente. Por último, tenemos un cuarto uso del término "fuerza" a saber, el sentido de "motivación consciente" o "propósito", y de esta manera hablamos - de que los actos comunes están motivados por propósitos definidos, como "la meta de llegar a ser profesor", "el propósito de cerrar la puerta", "el deseo de escuchar música", "la intención de bloquear la carrera política de un enemigo", etc. Este último uso del término corresponde a lo que tradicionalmente se consideró como causas de las acciones; el concepto de "inconsciente" no irrumpía aún en esta visión ingenua de la conducta.

(11) Este sería el concepto adecuado de "Instinto" también llamada por Freud "Pulsiones de autoconservación" o Pulsiones del Yo" vease Laplanche y Pontalis: Diccionario de Psicoanálisis. Ed. Labor. Barcelona. 1974. P 347.

(12) Vocablo de la traducción Inglesa. José Luis Etcheverry lo traduce como "contrainversión" vease:
- Freud, S. La represión O. C. T XIV Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 1979. P 135.

Una vez bosquejados los cuatro empleos del término "fuerza", a) Pulsión, b) Motivación biológica, c) Motivación inconsciente y d) Motivación consciente, es necesario averiguar:

(1) ¿ En cuál de estos sentidos debe ser usado para diseccionar el antagonismo del hombre con la civilización ? (2) ¿ Existe una relación semántica entre los cuatro conceptos de "fuerza" ? (3) Si esto fuese así, ¿ Dónde se ubica cada concepto y cómo se explica el tipo de relaciones que guardan entre sí ? (4) ¿ Alteran los cuatro usos introducidos la coherencia interna de las tesis básicas que componen el esquema de la relación individuo-civilización ?

Procuraremos ofrecer una respuesta provisional y breve a las cuatro interrogantes: (1) El término "fuerza" debe ser empleado en el sentido freudiano de "pulsión" para diseccionar el antagonismo del hombre con la cultura. (2) Debido al programa reduccionista de Freud sí existe una relación semántica entre los 4 sentidos de "fuerza" de suerte tal que el primer sentido incluye o contiene a los tres restantes; por ello basta emplearlo en ese primer sentido. (3) Los primeros dos sentidos son psicobiológicos y se ubican en el individuo al margen de toda contaminación social (13); los dos últimos son psicosociológicos y se aplican al individuo permeado y adaptado al plexo de relaciones sociales. (4) Si el programa reduccionista de Freud es coherente, entonces parece posible la coherencia interna entre los cuatro usos.

(13) Considérese muy esquemática esta distinción, propuesta sólo con fines explicativos, en realidad el concepto de pulsión difícilmente podría explicarse "al margen" de toda contaminación social. Púñese en el objeto de la pulsión.

*

El "programa reduccionista" de Freud consiste en el intento de asimilar la multiplicidad de motivaciones de toda índole a un par de impulsos o tendencias básicas; para ello, el autor construye dos conceptos muy amplos que le permiten abarcar la serie inagotable de pulsiones, deseos, necesidades y propósitos que orientan la conducta humana. Estos conceptos trazan una división, clasifican en dos tipos el conjunto de motivaciones humanas. Por un lado seleccionan aquellas orientadas a la preservación, mejoramiento, construcción y reproducción de la vida; y por otro, aquellas encaminadas a la destrucción, al retorno al estado inorgánico libre de las tensiones de la materia orgánica en desarrollo. Las primeras motivaciones constituyen el concepto de "PULSION DE VIDA" o "EROS", y las segundas, conforman el concepto de "PULSION DE MUERTE" o "TANATOS".

Como dijimos, el primer sentido de "fuerza" incluye los tres restantes: la pulsión de vida comprende todas aquellas motivaciones biológicas, conscientes e inconscientes dirigidas a la preservación de la vida, mientras que la pulsión de muerte lo hace con todas aquellas motivaciones agrupadas en los otros sentidos de "fuerza", orientados a cualquier forma de destrucción de la vida. Eros y Tánatos son la piedra angular de la dinámica del aparato mental, toda la energía psíquica se canaliza a través de ellos buscando la descarga in-

mediata, la relajación de la tensión acumulada (14).

Desde luego, no hemos avanzado gran cosa; hemos trasladado la ambigüedad de "fuerza" a los conceptos de "construcción", "preservación" y "destrucción"; sin embargo, podemos agregar algo al significado de las pulsiones de vida y de muerte, algo de lo dicho por Freud que quizá ayude a precisar un poco estos conceptos. Eros está alimentado por una energía que lo orienta a la búsqueda de satisfacción constante. Esta energía recibe el nombre de "libido" e incluye todas las manifestaciones de la sexualidad, no sólo en el sentido habitual del término, sino en el sentido más amplio que le da Freud referente a toda forma sensual de obtener placer. La pulsión de vida se expresa directamente en el apetito de variada estimulación de las zonas erógenas, la alimentación, la respiración, la excreción, el juego, "el libre juego de las facultades" e indirectamente en el trabajo, la cooperación social y el establecimiento de instituciones que garanticen el mantenimiento de la seguridad individuo y social "...Ensayemos entonces, con esta premisa; vínculos de amor (o, expresado de manera más neutra, lazos sentimentales) constitu-

(14) Sobre el programa reduccionista de Freud es necesario destacar que en Freud no existe un significado único del concepto de pulsión. En sus Tres ensayos define la pulsión sexual como pulsión parcial, ligada a zonas erógenas y vincula da a objetos parciales. Sin embargo en 1920 en Más allá del principio del placer introduce el concepto de "pulsión de vida o Eros". El concepto de pulsión sexual de sus Tres ensayos no es exactamente el mismo que el de eros, unificador. Sin embargo, por ahora, emplearemos este segundo uso del término, especificando la distinción cuando lo consideremos oportuno. Vease, además:

- Freud, S. Esquema del Psicoanálisis. C. C. T XIII Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 1980.

yen tambien la esencia del alma de las masas... la masa se mantiene cohesionada en virtud de algun poder. ¿Y a que poder podría adscribirse ese logro más que al Eros que lo cohesionaba todo en el mundo?" (15). Por su parte, la pulsión de muerte se expresa en la agresión y el odio, e indirectamente en aquellas actividades represivas orientadas a reforzar y mantener el control de las pulsiones "... Dos cosas en esta guerra han provocado nuestra desilusión: la infamia eticida demostrada hacia el exterior por los estados que hacia el interior se habían presentado como los guardianes de las normas éticas y la brutalidad en la conducta de individuos a quienes, por su condición de participar en la más elevada cultura humana, no se les había creído capaces de algo semejante..." (16).

La transformación de expresión directa a expresión indirecta de las pulsiones es el aspecto fundamental del antagonismo individuo-civilización. El concepto de "pulsión" se convierte así en el eje de la explicación del antagonismo. Este concepto forma parte del núcleo central de la teoría psicoanalítica y es uno de los más discutidos por las corrientes analíticas y no analíticas.

Algunas escuelas han intentado reducir o redefinir la pulsión en términos biológicos, basandose en afirmaciones del mismo Freud, para intentar una fundamentación biológica del -

(15) Vease Freud, S. Psicología de las masas y analisis del yo. O. C. T XVIII Amorrotu. Buenos Aires. 1979. P 87-88.

(16) Freud, S. De Guerra y Muerte O. C. T XIV Amorrotu. Buenos Aires. 1979. P 282.

psicoanálisis. Tal es el caso del desarrollo de la Ego Psychology a través de sus más destacados exponentes -- (Hartmann, Kriss, Loewenstein, Rapaport).

Sin embargo, otras corrientes, como la escuela francesa iniciada por Lacan, han rechazado fervientemente la reducción biológica del psicoanálisis y han reclamado para la teoría psicoanalítica un status epistemológico propio, como ciencia que tiene por objeto de estudio el inconsciente, el cual no es reducible a los procesos neurofisiológicos ni biológicos del organismo. Desde esta perspectiva, --dirá Freud-- "la teoría de las pulsiones es, por así decirlo, nuestra mitología. Las pulsiones son seres míticos, grandiosos en su indeterminación" (17).

Examinemos ahora el concepto de "principio de realidad" (18) que es el que introduce el antagonismo en el individuo.

Este concepto se refiere a la serie de transformaciones que se realizan sobre las manifestaciones directas de Eros y Tánatos, sobre las direcciones y objetos de las fuerzas que encarna. La modificación principal consiste en el "retardo" impuesto a la satisfacción, la demora en la descarga relajadora de tensión. El principio de la realidad impone al individuo la frustración, la renuncia a la satisfacción

(17) Citado por Laplanche, J. y Pontalis Diccionario de Psicoanálisis Ed. Labor. Barcelona. 1974 P 339.

(18) Véase Freud, S. Los dos principios del acontecer psíquico O. C. T XII Ed. Amorrortu. Buenos Aires 1980 P 224. Ver nota (6).

facción inmediata vista como un fin en sí misma; desde luego, esta frustración no es absoluta y total, no anula la satisfacción, sólo la retarda y transforma.

La demora en la descarga es el factor desencadenante - de una serie de mecanismos homeostáticos en la personalidad, transformaciones autoplásticas y aloplásticas, procesos adaptativos que hacen posible el desarrollo de las estructuras intrapsíquicas, el aprendizaje, la conciencia de la realidad, la moralidad, el trabajo y la cultura; en suma, la civilización.

La sustitución del principio del placer por el principio de la realidad es el perno sobre el que gira toda la problemática que nos proponemos examinar en este trabajo. - Todo se reduce a los cambios en la orientación de las pulsiones, a la aparición de nuevos canales de expresión, a la multiplicidad de fuerzas contradictorias y facetas que engendra y a los diversos obstáculos que deben ser vencidos para alcanzar la satisfacción deseada.

Recordemos la imagen del aparato mental como un reservorio de energía proveniente de los procesos metabólicos del organismo, que tiende a la reducción inmediata de la tensión acumulada a través de la satisfacción de los impulsos primarios alimentados por ella. Estos impulsos son: la pulsión de vida y de muerte. La primera se expresa en la necesidad de respirar, de comer, de dormir y de placer. La segunda se manifiesta en las reacciones de ira, odio o agresión provocadas por la frustración de cualquiera de las necesidades ante

riores. Esta imagen es "presocial", por decirlo de una manera aproximada, -desde luego, no corresponde a ninguna realidad comunmente observable, a excepción quizá del recién nacido, y eso aún sería discutible- aunque presuponga el medio ambiente donde ocurre. Es necesario partir de ella y tomarla como ejemplo del principio del placer para poder ilustrar su transformación y sujeción al principio de la realidad. Este es un proceso evolutivo que implica el surgimiento y desarrollo de nuevas formas adaptativas del hombre con su medio ambiente. Freud sostiene que este desarrollo puede descubrirse tanto a nivel de la especie humana (filogénesis), como del individuo (ontogénesis). Cada recién nacido repite la serie de cambios traumáticos que en forma sustancial sufrió la humanidad a través de su historia " ... Tal es el juicio que formulamos acerca de los pueblos llamados salvajes y semisalvajes, cuya vida anímica cobra particular interés si nos es lícito discernirla como un estadio previo bien conservado de nuestro propio desarrollo. Si esa premisa es correcta, una comparación entre la "psicología de los pueblos naturales", tal como nos la enseña la etnología con la psicología del neurótico, que se nos ha vuelto familiar por obra del psicoanálisis, no podrá menos que revelarnos numerosas concordancias y permitirnos ver bajo nueva luz lo ya concebido en aquélla y ésta..." (19)

(19) Vease Freud, S. Totem y Tabú O. C. T XIII Ed. Amorrortu Buenos Aires. 1980. P 11

Recordando nuestra imagen "presocial" del aparato mental, la tendencia a la descarga inmediata no sólo presupone sino - también requiere de los objetos de satisfacción de los impulsos básicos, esto es, depende de algo ajeno al hombre mismo, de aquellos elementos ubicados en el medio ambiente necesarios para la consecución del placer, la reducción de la tensión. - El carácter "externo y ajeno" de los objetos de satisfacción, la dependencia del organismo hacia su medio ambiente abre la posibilidad de la frustración, es decir, impone sobre el aparato mental la experiencia de la demora en la satisfacción de sus instintos y pulsiones. Mediante la demora, el organismo se percata de que la satisfacción no es consecuencia necesaria del deseo y aprende a tolerar la tensión acumulada. Esta energía no descargada, busca canales y medios de relajación - con el fin de mantener la excitación a un mínimo nivel, porque el aparato mental sigue obedeciendo al principio del placer. La imposibilidad de hallar los objetos adecuados y la obligación de tolerar la tensión acumulada, esto es, la necesidad - de soportar la demora, constituye la principal fuente de dolor, aquella sensación de displacer que busca ser a todas luces, evitada.

La búsqueda del placer y la huida del dolor, ambas tendencias provocadas e incrementadas por la demora y la acumulación de energía, ponen en marcha aquellas facultades poten

ciales que sirven como instrumentos útiles y necesarios para lograr la meta deseada.

Los primeros recursos empleados por el individuo son las descargas motrices, movimientos, pataleos y llantos, procesos que funcionan como válvulas de escape y que procuran liberar de su inquietud al recién nacido. Sin embargo, estos medios - fracasan porque no satisfacen la pulsión en forma directa. - Al mismo tiempo, se desarrollan los sistemas perceptuales y - mnémicos. La activación de ambos por obra del crecimiento, - la frustración y los cuidados paternos originan lo que Freud llamó "Proceso Primario", y en esencia, constituyen la primera transformación como respuesta a la demora impuesta por la realidad. No vamos a ofrecer una explicación del "proceso primario", sólo esbozaremos su funcionamiento con el fin de indicar, desde ahora, un concepto que puede sernos de utilidad posteriormente. "... A una corriente de esa índole - producida dentro del aparato, que arranca del displacer y - apunta al placer, la llamamos deseo: hemos dicho que sólo un deseo, y ninguna otra cosa, es capaz de poner en movimiento al aparato, y que el curso de la excitación dentro de éste es regulada automáticamente por las percepciones de placer y de displacer. El primer deseo pudo haber consistido en investir alucinatoriamente el recuerdo de la satisfacción...." El proceso primario "... aspira a la descarga de la excitación a fin de producir, con la magnitud de excitación así - reunida, una identidad perceptiva (con la vivencia de satisfacción); el proceso secundario ha abandonado este proposi-

to y en su lugar adopta este otro: el de apuntar a una identidad de pensamiento (con esa experiencia)" (20).

Habitualmente, son los padres los agentes encargados de proporcionar los objetos satisfactorios al individuo reclamante. Esta satisfacción está condicionada a un horario y a una disciplina que el niño debe asimilar, y, con ello, aprender a soportar la frustración durante algún lapso de tiempo. En este lapso frustrante el niño busca una satisfacción sustitutiva mediante el proceso primario. Afirmar esto implica aceptar varias tesis sobre el funcionamiento mental del niño.

Las tesis son las siguientes :

- (1) El niño forma una imagen, cuadro perceptual o representación del objeto satisfactor debido a la estimulación de sus órganos sensoriales y su asociación con el mismo.
- (2) Estos cuadros mentales o imágenes se conservan como huellas mnémicas en el sistema de la memoria.
- (3) Las huellas mnémicas pueden ser activadas por el impulso y ser traídas de nuevo a la conciencia.
- (4) Mediante estas imágenes mnémicas el pasado es traído al presente.
- (5) Para el niño recién nacido no existe distinción entre la percepción real y su imagen mnémica.

(20) Para una ampliación de este concepto vease: Freud, S. La interpretación de los sueños O. C. T V Amorrrortu. Buenos Aires. 1979 Cap. 7 P 588 y 591.

- (6) En una situación de frustración el niño busca una satisfacción sustitutiva del impulso a través de la evocación de la imagen mnémica, indistinguible de la percepción real del objeto (21).

A este proceso se le llama "realización alucinatoria - del deseo" y equivale al "proceso primario". Freud define una estructura intrapsíquica encargada de la realización del proceso primario; se trata del Ello (22), fuente de la energía psíquica, de los impulsos primarios y sede originaria del principio del placer. Las actividades del Ello, la realización alucinatoria de deseos, junto con las descargas motoras constituyen el primer mecanismo erigido contra la frustración.

Este mecanismo es, a la larga, infructuoso, porque las - necesidades reales no pueden ser satisfechas a través de imágenes irrales; pero a la corta, brindan satisfacción por la identidad ficticia creada entre imagen y objeto. El proceso primario persiste en la edad adulta y es la base de las alucinaciones y los sueños. Creemos que ha sido relevante -

(21) Estas formulaciones pueden encontrarse ya en: Freud, S. Proyecto de una psicología científica O. C. T III. Biblioteca Nueva. Madrid 1968. P 886. Véase también: Complemento Metapsicológico a la Doctrina de los sueños O. C. T XIV. Amorrortu. Buenos Aires 1979.

(22) O del "Sistema Inconsciente" en su primera Tópica. En El Yo y el Ello O. C. T XIX. Amorrortu. Buenos Aires 1979, Freud discute los alcances de su primera tópica expuesta en sus Trabajos sobre Metapsicología (T XIV) e introduce el concepto de "Ello" para complementar su concepto de "Inconsciente" de su primera Tópica. Véase: Freud, S. Lo inconsciente O. C. T XIV Amorrortu. Buenos Aires. 1979.

mencionarlo porque tal vez guarde conexiones con las manifestaciones superiores de la fantasía y la cultura; nos estamos refiriendo al arte, la religión y el mito.

La satisfacción fallida del proceso primario hace posible el surgimiento del segundo recurso empleado por el sujeto para satisfacer sus impulsos. Este recurso es conocido como "proceso secundario" y utiliza para su funcionamiento, la energía no descargada en el proceso primario.

El proceso secundario comprende el desarrollo de las facultades mentales superiores y está orientado básicamente a conseguir los objetos necesarios para satisfacer los impulsos. Esto implica el perfeccionamiento de los sistemas: perceptual, mnémico, motor e intelectual, y un contacto directo y estrecho con el medio que los rodea.

De hecho, el proceso secundario es la sede del principio de la realidad y corresponde a una estructura intrapsíquica - desarrollada para mediar entre las exigencias del mundo interno, o del Ello, y las posibilidades de realización en el mundo externo. Esta estructura es el Yo (23).

El funcionamiento del Yo requiere un aguzamiento del sistema perceptual. El individuo aprende a distinguir con más finura la naturaleza de los estímulos, aquello que pertenece al mundo, de aquello creado por él mismo. Aprende a recono-

(23) Estamos utilizando el concepto del Yo definido por Freud en El Yo y el Ello O. C. T. XIX Amorrortu. Buenos Aires 1979 y ampliado por Hartmann en La psicología del yo y el problema de la adaptación Ed. Pax. México. 1961.

cer los objetos apropiados y a rechazar los inapropiados. Distingue lo útil de lo inútil, lo verdadero de lo falso, lo que existe y lo que no existe. Su aparato motriz se perfecciona, y lo que antes eran movimientos incoherentes pasan a ser acciones planeadas y propositivas. Se desarrolla la atención y el juicio, las formas abstractas y especializadas de pensamiento y la memoria, de tal manera que le sea posible predecir y abstraer las relaciones de los elementos del mundo exterior para manipularlos según sus intereses. Tradicionalmente a este desarrollo se le llamó "la adquisición de la conciencia" o de la "razón".

Una vez afinados y perfeccionados los medios de manipulación, el individuo toma conciencia de la naturaleza de sus necesidades y de la estructura de la realidad para poder efectuar en ella las transformaciones adecuadas y obtener el placer postergado. Insistimos en que ésta no es una imagen descriptiva de la ontogénesis o la filogénesis, sino una enumeración sin ninguna secuencia cronológica de los procesos adaptativos que ocurren en ambos.

Lo primero que percibe el sujeto es la imposibilidad de lograr la satisfacción inmediata de sus impulsos primarios a pesar de todas las transformaciones que hiciera en el mundo exterior, es decir, contempla la demora como necesaria e ineludible. Una dosis obligatoria de dolor y frustración le estará siempre reservada. Esta tesis es de suma importancia porque forma parte de la fundamentación del antagonismo eterno entre el hombre y la civilización, y es uno de los puntos claves en discusión con otras versiones que niegan el antagonismo irreconciliable en principio, de ambos.

El carácter necesario de la demora se explica en función de la escasez de objetos satisfactorios, "la eterna y primordial lucha por la existencia" (24); el individuo debe invertir su energía en la producción y conservación de los objetos requeridos, porque éstos no se dan gratuitamente. Además de la escasez, existen otras fuentes de dolor que el mundo le brinda y que debe constantemente evitar. Estas son: Su propio cuerpo, a través de las enfermedades, la naturaleza, a través de los accidentes climatológicos, geológicos y biológicos, y por último, las relaciones con los demás hombres. En consecuencia, el hombre descubre que está ubicado de tal modo, que le es muy difícil obtener placer, y sí, en cambio, experimentar con mucha facilidad el dolor. Esta característica suya impone una transformación en la polaridad del principio del placer; la tarea de evitar el dolor adquiere una prioridad sobre la de obtener placer. La conducta sufre de este modo un cambio de orientación que contiene en potencia la serie de procesos que van a constituir el funcionamiento del principio de la realidad. El cambio consiste en la sustitución de la búsqueda del goce por la búsqueda de seguridad. La satisfacción inmediata es desviada de sus fines y sustituida por una satisfacción retardada, pero segura. Esto no se traduce en un abandono total del placer sino, más bien, en su postergación. Pero la búsqueda de seguridad, como ya dijimos, impone, por sí misma, una dosis de dolor y frustración inevitable

(24) Freud, S. El Malestar en la Cultura. Ibid. p. 2 y sigs.

que el hombre debe necesariamente aprender a tolerar, si quiere conseguir la tranquilidad y seguridad anheladas.

Mediante su conciencia y demás procesos cognoscitivos, - el hombre se percata de que durante la demora -y gracias a - ella- debe desplegar sus actividades hacia dos fines más concretos: (1) La producción de los objetos satisfactores y (2) La protección frente al dolor amenazante. Este despliegue de actividades es el trabajo que, en suma, se reduce a las metas señaladas anteriormente y que se justifica a través de ellas. Debemos hacer notar otra expresión del cambio que la realidad provoca en el funcionamiento del principio del placer, -- además de la búsqueda de seguridad; se trata de la sustitución del juego por el trabajo, la conducta libre y espontánea por la actividad planificada y sujeta a reglas, el goce que la -- primera produce por la fatiga de la segunda. Esto, como sabemos, tiende a aumentar la dosis de insatisfacción y displacer y refuerza el antagonismo del hombre con la civilización. (25)

El trabajo envuelve una serie muy compleja de procesos - intra y extrapsíquicos y resulta de la combinación y mantenimiento funcional de ambos. Ennumerarlos a grosso modo es lo que procuráramos hacer, porque casi podemos sostener que encierran toda la problemática que nos ha movido a realizar esta investigación.

(25) Hemos seguido de cerca las formulaciones de Marcuse, H. Eros y Civilización. J. Mortiz. México, 1968.

La producción de objetos satisfactoras y la protección - ante el dolor requiere una división organizada del trabajo y una eficacia imposible de lograr por un individuo aislado. Es ta verdad de perogrullo es muy importante porque señala la de pendencia ineludible del hombre con respecto a los demás miem bros de su especie y, con ella, la tercera fuente de dolor a la que está constantemente expuesto. La dependencia del indi viduo hacia la colectividad es otro de los axiomas de la con cepción freudiana, y como tal, puede parecernos una triviali dad, pero cuando veamos las consecuencias que se derivan de - ella, quizá ya no lo parezca tanto.

Esta dependencia obliga al hombre a organizarse en gru- pos y posteriormente en sociedades que se supone, brindaran - seguridad, protección y satisfacción a todos sus miembros. - El estudio de la estructura y función de las sociedades perte nece a la sociología, y la evolución y desarrollo de aquellas, es tarea de la antropología y la historia. A nosotros nos -- basta señalar sus metas dando por supuesto los pormenores del tema.

A *grosso modo*, podemos decir que la búsqueda de objetos satisfactoras y la huida del dolor, se traducen en un incre- mento del dominio del medio ambiente natural y social por el hombre, y este dominio se hace posible a través del desarrollo del conocimiento y de sus aplicaciones prácticas. El progre- so del conocimiento y la transformación de la naturaleza se - realizan a través de las diferentes instituciones creadas para la planificación y el control de las ac tvidades. -

Estas instituciones conforman la sociedad y cumplen la tarea de regular el trabajo. Dentro de las instituciones podemos citar: la burocracia estatal, el sector privado, el sector productivo, el sector educativo y la familia, agente principal de socialización del individuo -todo a vía de ejemplificaciones incompletas y sólo ilustrativas para no movernos en la pura abstracción. El conjunto de instituciones, transformaciones, productos materiales y espirituales y la dinámica de sus procesos funcionales constituye, para Freud, la civilización o la cultura, términos para él sinónimos.

Después de este bosquejo podemos resumir las ideas centrales en las siguientes tesis.

- (1) El individuo se halla ubicado de tal manera en el mundo, que su satisfacción inmediata resulta imposible.
- (2) Por lo tanto, debe aprender a tolerar la demora. Esta frustración desencadena una serie de mecanismos adaptativos auto y aloplásticos encaminados a la consecución de sus objetos satisfactorios.
- (3) Mediante el trabajo, el individuo crea la civilización, cuyas finalidades son la seguridad, la protección y la satisfacción retardada para todos los miembros de la colectividad.
- (4) La civilización impone un grado necesario de frustración y de dolor al individuo y una transformación de la calidad y la cantidad del placer obtenido en su satisfacción postergada.

Podemos considerar las cuatro tesis como un anuncio del antagonismo de la relación individuo-civilización. Hemos dicho que la civilización surge de la sustitución del principio del placer por el principio de la realidad, y hemos sugerido la transformación que se efectúa en el primero, pero no hemos analizado el fenómeno. Para poder comprender cabalmente el principio de la realidad y sus relaciones con el principio del placer debemos explicitar el mecanismo que entraña la creación de la civilización mediante el trabajo, esto es, -- los procesos de utilización de energía derivada del Ello para las diferentes actividades productivas; el surgimiento de nuevas motivaciones derivadas de las pulsiones básicas; el establecimiento de sistemas de control institucionales e intrapsíquicos de la conducta humana que cumplen la finalidad de regular y mantener el funcionamiento de la cultura; y por último, la naturaleza de las satisfacciones ofrecidas por ella.

*

La dinámica de la civilización se explica, según Freud a través de los procesos de represión, desplazamiento y sublimación, mecanismos complejos que presuponen la totalidad de los conceptos psicoanalíticos.

La demora en la satisfacción de los impulsos primarios desencadena -según dijimos- los procesos primarios y secundarios como un intento de consecución del placer postergado. Esta energía acumulada es invertida en fuerzas propulsoras de conducta analizables en una fuente, una finalidad, una dirección y un objeto. Habíamos sugerido que todas las fuerzas podían ser reducidas a las dos pulsiones básicas: Eros y Tánatos. Sin embargo, nos falta mostrar cómo se genera, a partir de ellas, la multiplicidad de fuerzas derivadas. Freud designó la energía del Eros con el término "libido", y a su fuente o reservorio, el "Ello". Esta estructura, dijimos, origina, en primera instancia, motivaciones biológicas como el hambre, la sed y el deseo de evacuar, cuya satisfacción causa placer. Damos por supuesto el camino tortuoso que sigue la libido a través de las diferentes fases, -oral, anal, fálica, etc.- (26). La imposibilidad de satisfacer irrestrictamente las fuerzas del Ello obliga al organismo a efectuar transformaciones autoplásticas, esto es, modificaciones en sus descargas energéticas a través del desarrollo de diversos mecanismos de control y redistribución de la energía acumulada. Por efectos de la frustración

(26) Deseamos destacar que la pulsión sexual se apunala en las pulsiones de autoconservación, pero se independiza de ellas siendo otros sus objetos y tipos de descarga.

y el aprendizaje, el aparato mental crea, a partir de esta energía, fuerzas antagónicas a las motivaciones originales con el objeto de impedir su manifestación en acciones inútiles y autodestructivas. Estas fuerzas, llamadas por Freud, "contracatexias" -porque se oponen a las "catexias" o impulsos- constituyen la esencia de los mecanismos de control de la personalidad y se hallan alimentadas por la energía no descargada directamente.

Las contracatexias cumplen un doble papel; por un lado, evitan la aparición de conductas indeseables para la preservación del individuo, y, por otro, sirven para canalizar la energía sobrante en nuevos impulsos orientados a la obtención de objetos satisfactorios de necesidades postergadas. Son la base de los múltiples derivados de las pulsiones básicas.

Las contracatexias pueden provenir del Yo o del Superyo, estructura que se conforma a partir del aprendizaje de las normas morales impuestas por los padres. Independientemente de su origen, son las responsables de la diversificación de intereses y necesidades del adulto. Este proceso de creación de nuevos canales de descarga a partir de la energía acumulada es conocido con el nombre de "desplazamiento" (27).

(27) Estamos empleando este concepto en un sentido distinto al original, esto es, "cambio de energía de unas representaciones a otras" contenido en el Cap. VII de La interpretación de los sueños. En este trabajo el desplazamiento lo entendemos en un sentido más amplio, como proceso de energetización de aparatos, funciones, y objetos, tal como lo concibe Rapaport en La estructura de la Teoría Psicoanalítica, Paidós. Buenos Aires. 1967.

El desplazamiento es posible gracias a la capacidad que tienen las fuerzas de variar sus direcciones y objetos, esto es, de sustituir sus satisfactores primarios y originales - cuando éstos no son asequibles por otros que sí lo son.

A pesar de sustituir sus objetos, la fuente y la finalidad de las fuerzas siguen siendo las mismas; los impulsos -- continúan alimentándose de la energía con el fin de reducir la tensión. De esta manera, el desplazamiento recanaliza la energía original de los impulsos frustrados en nuevas pulsiones, direcciones y objetos para descargarla a través de vías indirectas, a través de satisfactores secundarios y derivados. La elección de los objetos sustitutivos y las actividades subsecuentes no es azarosa, se encuentra determinada por una serie de factores que contribuyen a encauzar la energía hacia metas más útiles al individuo y su sociedad. La influencia del aprendizaje, esto es, la premiación de ciertas elecciones objetales y el castigo de otras, el grado de semejanza entre el objeto original y su sustituto y la asequibilidad de éste último, son los principales determinantes de las direcciones de los desplazamientos. Gracias a este mecanismo adaptativo, es posible comprender cómo el individuo diversifica su conducta y crea nuevas necesidades destinadas a la preservación de la civilización y, en última instancia, a aliviar la frustración impuesta por ella.

No podemos citar la compleja serie de desplazamiento que ocurren a lo largo del desarrollo del individuo. pero a vía -

de ejemplo podemos recordar: el narcisismo, (desplazamiento de la libido hacia el Yo) "...Situó la diferencia entre estas afecciones (las neurosis narcisistas) y las neurosis de transferencia en la siguiente circunstancia: en aquellas, la libido liberada por frustración no queda adscrita a los objetos de la fantasía sino que se retira sobre el Yo..." (28), la sumisión a las autoridades, (desplazamiento de la energía proyectada hacia los superiores, energía proveniente del superyó), la elección de la pareja, la fantasía, (sustitución del objeto original por su imagen anémica), entre otros.

Desde luego, mientras mayor sea la semejanza del objeto sustituto con el originario, mayor la satisfacción que producirá; y viceversa, mientras menor sea el parecido con aquel, más frustrante será el primero (29). Por esta razón es posible que la frustración provocada por la ausencia del objeto primario dé lugar a la formación de más de un impulso, cada cuál dirigido hacia sus respectivos objetos secundarios. Es decir, un deseo coartado puede originar varias motivaciones colaterales diferentes de manera tal, que la satisfacción de todas ellas remede la satisfacción del primero; aunque esto sea un sustituto conformista del placer añorado. Así es como se multiplican las necesidades derivadas que enriquecen la conducta del adulto en relación con las escasas demandas elementales del recién nacido.

(28) Tal como la define Freud en Introducción al Narcisismo O. C. T XIV. Amorrortu, Buenos Aires. 1979. P 83.

(29) Aunque habría que matizar esta afirmación, ya que a mayor semejanza con el objeto primario incestuoso, mayor angustia de castración.

Si siguiendo este esquema, por sofisticado y aparentemente ascéptico que pueda ser un impulso, siempre será posible revisar la intrincada cadena de desplazamientos que lo presupone y explica, y desembocar en el impulso original del que se deriva. Para Freud, se trata siempre de las pulsiones de vida y de muerte, sustrato último de toda motivación secundaria.

Del mismo modo que los afluentes nacidos del bloqueo -- del cauce de un río, la creciente red de impulsos derivados de las pulsiones básicas sirve para dar salida a la energía acumulada. La complejidad estructural de esta red, así como su funcionamiento dinámico, económico y adaptativo, modifica la idea simplificada de que a cada motivación conciente corresponde un y sólo un objeto, y hace posible el hecho de que un mismo objeto sirva para satisfacer un sinnúmero de necesidades; varias motivaciones pueden estar dirigidas hacia una meta común (30).

Cuando la energía se canaliza hacia el objeto, se dice que éste se catectiza o energetiza. El psicoanálisis sostiene que no sólo los objetos pueden ser catectizados, sino también las actividades y los procesos mentales. Por consiguiente, el desarrollo de la diversificación y complejidad de la conducta humana se explica a partir de la catectización

(30) Este es el concepto de "sobre-determinación" introducido por Freud en sus Estudios sobre la histeria, C. I. P. II. Amorant. 1905. 1906.

de nuevos objetos y actividades en los que confluyen un gran número de impulsos derivados de las pulsiones básicas coartadas en su fin. Por ejemplo, el ejercicio de la investigación puede brindar al sujeto la satisfacción de sus impulsos de dominio, de reconocimiento, de curiosidad, de creación, de competencia, etc., todos ellos reducibles a su vez, a las pulsiones de vida y de muerte.

Vamos a señalar un tipo de desplazamiento que rebasa en importancia a todos los demás: se trata de la sublimación, - piedra angular de todo el tema y concepto fundamental para explicar la relación individuo-sociedad (31).

La sublimación es una forma de desplazamiento en la cual los diferentes canales de descarga, (las vías, actividades y objetos secundarios) son considerados por la cultura como formas elevadas de realización individual. La civilización impone aquellas vías socialmente útiles como alternativas conductuales, las instituye como programas de acción y vigila su -

(31) "Sociedad" es un concepto distinto de "Civilización", sin embargo, en este contexto, tal distinción es irrelevante. Más adelante apuntaremos algunas ideas al respecto de ésta.

realización a través de sistemas complejos de control que operan a diferentes niveles -intrapsíquico, familiar, laboral, moral, jurídico, religioso, etc.- con el mismo fin regulativo.

La sublimación explica, en buena medida, el quehacer humano, es el mecanismo propulsor del trabajo, de las actividades creadoras, de la producción material e intelectual. De su funcionamiento depende la supervivencia de la civilización, y, con ella, la del individuo mismo. Por medio de la sublimación, el individuo renuncia a los objetos primarios como instancias de satisfacción e invierte su energía en la realización de los valores culturales.

Freud sostiene que en cualquier forma de trabajo habrá manifestaciones sublimadas de las dos pulsiones básicas, cada una conectada con la actividad concreta a través de la cadena de fuerzas derivadas. Por ejemplo, la tarea de construcción de carreteras permite liberar una gran cantidad de energía proveniente de los impulsos destructivos, y satisfacer, - al mismo tiempo, las pulsiones de vida. La actividad docente permite sublimar agresividad expresada en impulsos derivados de dominación; libido narcisista, a través de sentimientos de autoafirmación frente a sus discípulos, y amor paternal en las actitudes de orientación y cuidado, fuerzas derivadas todas de Eros y Tánatos.

Si esto es así, la sublimación es una de las principales fuentes de obtención de placer, fenómeno alternativo a la frustración total por la demora impuesta. Sin embargo, dice Freud, el individuo jamás renuncia a sus objetos primarios. Su satisfacción obtenida a través de la sublimación nunca es completa. El recuerdo de aquellas situaciones gratificantes de su primera infancia queda impreso en su inconsciente y la tendencia del retorno de lo reprimido queda como amenaza constante a las leyes del principio de la realidad. Esto obliga a la civilización a mantener una estrecha vigilancia sobre cada individuo - con el fin de mantenerse a salvo de aquellas fuerzas primitivas, cuya manifestación aboliría los cimientos de la sociedad. En otras palabras, la sublimación resulta insuficiente. Para ello, la cultura crea una serie de instituciones y mecanismos de control con el propósito de mantener y reforzar la represión de los impulsos básicos, por un lado, y canalizar su energía a través de la sublimación, por el otro. Todo esto orientado a la preservación del principio de la realidad y de la especie humana en general.

Las normas creadas para tal finalidad conforman la moralidad, y su función consiste en regular la conducta, evitar que se pongan en peligro las bases de la civilización. Desde luego, estamos entendiendo el término "moralidad" en un sentido muy amplio que abarca toda prescripción regulativa, como la política o el Derecho.

La familia es la primera instancia de autoridad con la que se enfrenta el individuo. A través de múltiples medios punitivos y gratificantes, los padres inician al hijo en el aprendizaje de las normas morales de la sociedad. El niño, conforme crece, introyecta y automatiza las normas junto con el sistema de premios y castigos concomitante, de manera tal, que después de cierto período es capaz ya de controlar su conducta en forma autónoma, sin la presencia necesaria de sus padres. Freud llamó a esta estructura introyectada, el superyó, y describió su funcionamiento en los términos dinámicos y económicos de la educación familiar. El superyó es el encargado de la represión de los impulsos y la recanalización de su energía, tarea que ejecuta junto con el yo. Actúa a través de la regulación de la autoestima, proceso alimentado por libido narcisista. Cuando surge un impulso considerado malo, el sistema de reflejos condicionados del superyó desencadena fuertes sentimientos de culpa provocando una disminución de la autoestima, una herida narcisista y un profundo malestar. Es el castigo paterno introyectado. En

cambio, al realizar una conducta buena, el superyó incrementa la autoestima a través de sentimientos narcisistas provocando una sensación de bienestar, de expansión del yo (32).

De esta manera, el individuo ejerce en forma automática e involuntaria el control de sus acciones, siempre sobre la base de los valores de la sociedad en un lugar y tiempo determinados.

Desde luego, la sociedad cuenta con otros instrumentos de control, además del superyó familiar: los medios de comunicación, como por ejemplo, la publicidad, la prensa, la televisión y el cine, que son los reguladores de la conciencia social. A través de ellos, la civilización impone los arqutipos, los modelos a imitar en todos los ámbitos de la esfera humana: estilos de vida, modas en el vestir, hábitos de pensamiento, percepciones condicionadas, formas de goce y sufrimiento, creencias morales y religiosas, etc. Hacen posible la manipulación de las masas, desensibilizan el poder explosivo de los estímulos que inducen a la rebelión y sobrecactizan aquellos que no ofrecen peligro alguno para la estabilidad social. Ofrecen satisfacciones sustitutivas, crean necesidades espúreas para ocultar las verdaderas y procuran convencer al individuo de la legitimidad del establecimiento.

(32) Estamos incluyendo los conceptos de "Ideal del yo" introducido por Freud en Introducción al Narcisismo O. C. T XIV Amorrrortu. Buenos Aires 1979. con el de Superyó introducido en El yo y el Ello O. C. T XIX. Amorrrortu. Buenos Aires 1979. derivado de la pulsión de muerte, la agresividad.

Se supone que el aparato político es el encargado de dirigir esta tarea. Sin embargo, el proceso regulativo se extiende más allá de él y llega hasta las estructuras intrapsíquicas de cada individuo (33).

Las instituciones sociales, en calidad de representantes de la autoridad, son los guardianes de la civilización, las - personas abstractas que, en forma paternalista, velan por los intereses del principio de la realidad. Como tales, utilizan la energía de eros y tánatos a través de la sublimación de - las pulsiones de cada individuo que participa en ellas. Carecen de energía propia, puesto que no son organismos biológicos. Sin embargo, funcionan como si lo fueran.

Es sorprendente el hecho de que los individuos se comportan frente a las instituciones como si éstas fueran autoridades vivas. Del mismo modo que el niño obedece los designios de sus padres por temor al castigo y por necesidad de su protección, los hombres se pliegan a las instituciones con los mismos propósitos. A pesar de que entre los padres y las instituciones existe una diferencia fundamental, a saber, que - mientras el niño no crea ni alimenta el ser de sus padres, el individuo sí lo hace con las instituciones, los hombres olvi-

(33) En toda esta reflexión subyace el concepto de "Ideología" cuyo desarrollo excede los límites de este trabajo, pero que pensamos oportuno considerar en este punto. Véase:

- Althusser, L. "Los aparatos ideológicos del Estado" en Posiciones. Grijalbo. México, D. F. 1977. p. 75.

dan o descuidan esta dependencia y se someten a ellas como si fueran entendidas independientes, dotadas de fuerza propia. - No perciben que de sus propias pulsiones proviene el poder de esas entidades y que son ellos, los que, en última instancia, renuncian a su autonomía. Surge la imagen grotesca del hombre que inventa un robot que lo esclaviza, al cuál debe alimentar y cuidar para que continúe esclavizándolo (34).

Esta situación se sostiene a través de la convicción profunda de que la dominación es inevitable, los individuos aprenden a entender que el sometimiento es el precio que tienen -- que pagar por la seguridad y el placer postergado, los bienes que le brinda la civilización.

Habíamos dicho que la situación precaria y desprotegida del hombre lo había obligado a construir la civilización para producir los objetos satisfactorios y protegerse del dolor y - sus múltiples fuentes. Sin embargo, vemos ahora que la civilización requiere de una estructura represiva y dominante que introduzca una fuente importante de dolor y frustración en el

(34) Para una ampliación del concepto psicoanalítico de las instituciones consúltese:

- Mendel, G.: Socio psicoanálisis Amorrortu. Buenos Aires, 1975.
- Lograo, R.: El análisis Institucional. Amorrortu - Buenos Aires, 1975.

género humano, y que la represión y el dominio (35) están - siendo promovidos, por y en contra de sus propios miembros. - ¿Por qué el hombre no resolvió el problema del dolor a través de la cultura, sino que, por otro lado, lo intensificó? ¿por qué ha propiciado esta estructura absurda?

La respuesta es compleja y su análisis posterior mostrará muchas facetas: el individuo no ha logrado superar su estructura infantil, su "desarrollo y su madurez" son sólo aparentes. Necesita depender y adorar, ser protegido y castigado como lo fue de niño. Su conformación psicológica no ha variado esencialmente desde su infancia, sigue conservando los apetitos infantiles y deseando las satisfacciones primitivas que obtuvo en sus primeras relaciones objetales. El hombre - sigue obedeciendo al principio del placer en forma arcaica e irresponsable.

Por esta razón la sociedad debe domar al salvaje e impedir que se manifieste su potencial destructivo. Surge de nuevo la imagen grotesca, pero con nuevos agregados absurdos: el hombre inventa el robot que lo esclaviza para que no se suicide y lo alimenta para que continúe esclavizándolo y salvándolo de sus propias tendencias suicidas. El niño reclamante y

(35) Es importante destacar que "represión" y "dominio" están siendo usados como si fueran sinónimos. Más adelante haremos la distinción entre "represión" y "opresión", el primero, como concepto psicoanalítico, el segundo, como concepto ideológico, político. Aunque hay autores, como Marcuse: Eros y Civilización Op. Cit. que consideran que las categorías psicoanalíticas son categorías políticas.

destrutivo que hay en cada hombre sólo puede ser controlado por la estructura represiva y dominante que él mismo crea y padece. El ello debe ser vencido por el yo y el superyó. Esta es la consigna de la civilización.

En resumen, hemos desmenuzado en la siguiente tesis: la civilización, creada para aliviar el dolor y proporcionar placer, no ofrece la felicidad deseada sino sustitutos conformistas, y sí, en cambio, introduce una fuente de dolor por estar basada en la dominación. De esta situación se van a derivar muchas consecuencias, cuya manifestación revelará ni tidamente el malestar en la cultura.

- I. Existe un antagonismo irreductible entre el hombre y la civilización. La felicidad, entendida como la sa tisfacción inmediata de los impulsos primarios es in compatible con la existencia de la sociedad. El individuo está condenado a una buena dosis de frustración inevitable.
- II. Independientemente del tipo de organización que tenga el sistema social, descansará en la represión, el desplazamiento y la sublimación de los impulsos del individuo; será un sistema basado en la dominación y la manipulación.
- III. Si el hombre no se organizara en sociedad, desaparecería como especie biológica. Por consiguiente, la infelicidad y el control son el precio que él debe

pagar por su subsistencia (36).

Ante este lugar común, la civilización ha erigido una serie de actividades y productos culturales que tienden a suavizar los efectos explosivos del descontento social, y al mismo tiempo, a darle salida a aquellas pulsiones insatisfechas. Se trata, desde luego, de sublimaciones de los impulsos reprimidos que reúnen características especiales. Estas características las distinguen de cualquier forma de trabajo ordinario y les confieren una función especialmente compensatoria. Nos estamos refiriendo a las representaciones ideales: el arte, los mitos, la religión y la filosofía (37).

Unificaremos estas actividades bajo la perspectiva de su origen y su función y diremos algunas cosas elementales que las conecten con el material expuesto anteriormente.

(36) En toda esta formulación pueden encontrarse elementos ideológicos y políticos que parecen acompañar la postura freudiana. Para algunos, habrá que trazar la distinción entre psicoanálisis y política, para otros, una implica la otra. Por el momento no urge hacer la distinción mencionada, simplemente la anunciamos para momentos posteriores.

(37) Las ideas que siguen corresponden a una interpretación personal hecha de la lectura del texto de Marcuse anteriormente citado; su carácter discutible debe atribuirse por completo al autor del presente trabajo.

*

Según Freud, no todas las funciones mentales quedan supe-
ditadas al principio de la realidad. La capacidad de planea-
ción, análisis, discriminación y manipulación que constituyen
la "razón", y que dicho principio emplea, no agota la totali-
dad de mecanismos mentales que posee el ser humano. Hay una
actividad que continua ligada al principio del placer y que -
jamás se somete a las leyes de la racionalidad. Se trata de
la fantasía, la capacidad de imaginar libremente situaciones
posibles, placenteras o dolorosas. De nuevo se abre otra ga-
ma de problemas concernientes a los análisis semánticos de -
los conceptos psicológicos, problemas que son tratados por la
psicología filosófica y que en esta introducción no podemos -
abordar. Las definiciones y distinciones de términos tales -
como "imaginar", "pensar", "fantasía", etc., (38) no resul-
tan imprescindibles para nuestros propósitos actuales, basta
comprenderlos ahora en forma intuitiva.

La fantasía es una facultad derivada del proceso prima-
rio que consiste en la construcción de imágenes que simboli-
zan los objetos ausentes capaces de satisfacer impulsos frus-
trados. Igual que en el proceso primario, mediante la fanta-
sía el aparato mental procura aliviar la frustración a través
de las imágenes simbólicas de los objetos ausentes. Se dis-
tingue de la realización alucinatoria de deseos en que la fan-
tasía sí conserva la distinción entre imagen y objeto, mien-

(38) Vease por ejemplo: Ryle, G. El concepto de lo Mental.
Laidos. Buenos Aires. 1969.

tras que en el proceso primario, esta distinción no existe. Por eso se dice que la fantasía pertenece al proceso secundario, aunque permanezca ligada al principio del placer.

A pesar de distinguir entre imagen y objeto, la fantasía es una actividad eminentemente placentera, es decir, consume una gran cantidad de energía erótica y agresiva, y constituye, quizá, la principal fuente de satisfacción secundaria del hombre.

Por su estrecho vínculo con el principio del placer, la fantasía paga un precio importante en la cultura: su inutilidad en el sentido pragmático del término. No sirve para decidir lo que es razonable, bueno o incorrecto, sirve para -- crear, esto se debe a que la fantasía conlleva esencialmente la libertad. La mente puede imaginar situaciones sin ninguna restricción, sin sujetarse a normas morales represivas. - Puede nutrirse de los impulsos reprimidos sin prohibiciones externas, puede jugar con la realidad a través de sus imágenes simbólicas.

Estas características confieren a la fantasía un poder liberador y explosivo contra la represión impuesta por la cultura. Mediante la evocación de las situaciones placenteras, puede seducir a la conciencia e inducirla a la libre - satisfacción de los impulsos lo que pondría en peligro al

principio de la realidad. Para defenderse del poder subversivo de la fantasía, la cultura ha tomado medidas a través - de sus mecanismos de control.

A nivel de sus expresiones individuales, ensoñaciones - diurnas, etc., la cultura ha infravalorado a la fantasía como actividad productiva, relegándola a la ociosidad condenable, y la ha utilizado como válvula de escape de la energía reprimida potencialmente peligrosa, salvo cuando se ha transformado en explosión creativa de la misma civilización. Por otra parte, ha empleado sus productos como elementos cohesivos de estabilización del sistema de control del principio - de la realidad. Ha utilizado las representaciones ideales - como vías de satisfacción inocua, como justificaciones del - estado de cosas y como desviaciones placenteras de la atención del verdadero foco del problema: el malestar en la cultura.

Por su función cohesiva, la cultura las ha revestido de gran valor y dignidad; no en vano, el arte, la religión y la filosofía han sido considerados por ella las tareas más espirituales y elevadas del hombre.

A pesar de ello, algunos productos de la fantasía siguen gozando de cierta desconfianza, debido a su capacidad de denuncia, de representar los contenidos reprimidos. Tal es el caso del arte. La cultura acepta las obras de arte, pero re

chaza al artista, admira los productos, pero desvaloriza el rol social del creador. De ahí el lugar común de que el artista es un descastado social, un ser que no trabaja, que no participa en la producción de bienes utilitarios, y que en consecuencia, no tiene derecho de recibir la protección y la seguridad de la civilización, más que como acto gracioso; o bien lo idealiza como sujeto heroico y envidiable.

De todas las representaciones ideales, el arte es una - de las que brinda más satisfacción, más placer derivado. Es también la actividad más temida porque no puede cumplir un - papel represivo dentro del principio de la realidad, y porque, en su calidad de válvula de escape, "juega con fuego", con - la "historia subterránea de la civilización". Por eso la civilización no fomenta en las mayorías el ejercicio del arte, sino que relega su creación a una pequeñísima minoría de "desadaptados", "envidiables" y su contemplación, a otra minoría de "hombres responsables" con tiempo libre suficiente. De esta manera, el arte es despojado de su capacidad denunciante y persuasiva, y empleado como paliativo inofensivo.

A diferencia del arte, los mitos, la religión y la filosofía son de una naturaleza especial que permite su utilización en las funciones represivas. Los mitos son representaciones falsas de la realidad, son situaciones creadas por la fantasía que supuestamente explican y justifican la realidad natural y social, y que cumplen la función de calmar las inquietudes. Los mitos son creencias falsas, alegorías que --

ofrece la cultura en lugar del conocimiento real, con el fin de evitar la conciencia de la represión, desviar la atención y calmar la ansiedad que el principio de la realidad provoca en cada individuo. Los mitos se hallan presentes en la religión y en la filosofía (39).

La religión es un cuerpo de mitos alimentados por la --sensación de pequeñez, fragilidad, impotencia y desvalimiento que experimenta el hombre ante su situación precaria en el mundo. La religión es la manifestación sublimada de los sentimientos infantiles de desamparo, terror y necesidad de protección proyectados hacia una figura paterna mítica "...De ese modo se creara un tesoro de representaciones, engendrado por la necesidad de volver soportable el desvalimiento humano y edificado sobre el material de recuerdos referidos al desvalimiento de la infancia de cada cual, y de la del genero humano ...El pueblo que fue el primero en alcanzar esa concentración de las propiedades divinas no se enorgulleció poco de ese progreso. (se refiere Freud, al pueblo judío). Ha bía puesto al descubierto el nucleo paterno que desde siempre se ocultaba tras cada figura de Dios... Ahora que Dios era

(39) Estamos entendiendo los mitos en forma semejante al --concepto de "ideología" definida como "falsa conciencia", como sistemas de creencias falsas. No nos estamos refiriendo a la mitología concebida como "el sueño de la humanidad", a las diferentes representaciones y alegorías populares que en cierran la sabiduría del inconsciente humano. En este párrafo "mito" lo oponemos a "verdad". En cambio en el sentido de la mitología "mito" sería la representación de una verdad del inconsciente.

único, los vínculos con él podían recuperar la intimidad e intensidad de las relaciones del niño con su padre...." (40) Dios es la imagen del padre omnisciente y omnisapiente que, por su infinita bondad, protegerá al hombre de todos los peligros y lo redimirá de todas sus culpas. La relación del hombre con Dios es igual a la del niño con su padre. En am bos casos se da la estructura del ser desvalido que necesita la protección y el amor de un ser superior, al cual debe amar y obedecer, si no quiere ser castigado en forma terrible.

Desde este punto de vista, la religión es un medio de control altamente eficaz, porque utiliza una situación afectiva intensamente arraigada en el género humano: su desamparo. Con la promesa de amor eterno, protección e inmortalidad, resulta más fácil comprender cómo los individuos se someten gustosamente a las normas establecidas y aceptan pa decer los sacrificios y renunciadas más intolerables. Ante la amenaza de la condenación universal, la pérdida de amor y los sentimientos de culpa celestiales, se garantiza totalmente la

(40) Vease Freud, S. El porvenir de una Ilusión. O. C. T XXI. Amorrortu. Buenos Aires. 1979. P 18 - 19.

Vease también Freud, S. Moisés y la religión monoteísta O. C. T XXIII. Amorrortu. Buenos Aires. 1980.

observancia de los preceptos morales, el reforzamiento de los tabúes, aquellas situaciones prohibidas, cuya realización destruiría de inmediato la vida social: el incesto, el canibalismo, el ejercicio libre de la sexualidad, etc.

Por estas razones, a lo largo de la historia, la religión ha servido como fundamento absoluto de las normas de la moralidad y ha perdurado en forma casi incuestionada en la mayoría de los pueblos (41).

Debido a su función represiva, la religión es más respetada por la cultura, que el arte. La vida del sacerdote siempre ha sido más honrosa que la del artista. Este es otro lugar común que se mantiene por el mismo estado de cosas.

La filosofía siempre ha pretendido encarnar la sabiduría, la conciencia de la realidad. A pesar de las innumerables modalidades en las que se ha entendido la tarea filosófica, ésta ha conservado su propósito cognoscitivo, el deseo de ofrecer una concepción del mundo que dirija, justifique y dé sentido a la vida. Las corrientes críticas de la filosofía no van a ser incluidas dentro de las representaciones ideales, porque su labor se ha encaminado a la desmitificación de aquellas, antes que a su postulación. Más bien las incluiremos dentro de las tareas científicas, como instrumentos analíticos y herramienta crítica al servicio del conocimiento de la realidad.

(41) Se trata de una paráfrasis de la crítica tradicional iluminista a la religión, la mencionamos como un componente de la postura freudiana.

A diferencia de las corrientes críticas, la filosofía como concepción del mundo, ha creado representaciones ideales, interpretaciones de la realidad que pretenden ser el reflejo de los hechos y el fundamento racional de los valores y normas que la cultura propone. En este sentido es menos autoritaria que la religión, porque, a diferencia de ésta, la filosofía pretende basarse en la razón y el conocimiento, ya no en la fe y la obediencia (42).

Las concepciones filosóficas tienen más riqueza conceptual que la religión, toman en cuenta algunos conocimientos científicos; y, en ocasiones, el sentido común. Pretenden — fundar en ellos los valores que postulan, y, para completar y asegurar esta fundamentación, utilizan relleno retórico, mitos y pseudoexplicaciones que dan apariencia de coherencia lógica y evidencia innegable. Los sistemas filosóficos son estructuras conceptuales híbridas en las que coexisten armoniosamente proposiciones verdaderas y falsas, valores estéticos y morales, conocimientos científicos, mitos e ilusiones (43).

(42) En este contexto, "Filosofía" resulta casi sinónimo de "Ideología" definida como "falsa conciencia" de la realidad. Esta acepción se conecta con el concepto psicoanalítico de "Conciencia" o "Yo racional" como instancia de desconocimiento de la realidad inconciente del sujeto.

(43) Para una concepción similar desde otra perspectiva consúltese:

- Carnap, R. The Logical Syntax of Language. Ed. C. K. Ogden. London. Routledge and Kegan Paul. 1971.
- Wittgenstein, L. Tractatus Logico-Philosophicus London. — Routledge and Kegan Paul. New York: The Humanities Press. 1961.
- Wittgenstein, L. Philosophical Investigations. Basil Blackwell. Oxford. 1968.
- Ayer, A. J. El positivismo lógico. Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires. 1965.

Por un lado, constituyen importantes elementos de control, porque ofrecen justificaciones aparentemente fundadas en la razón, ejercen un efecto persuasivo gracias a su aparente coherencia lógica y a sus proposiciones verdaderas, y funjen como racionalizaciones de la dominación y la moral vigentes.

Al proporcionar una concepción del mundo, la filosofía propone al individuo un sentido a su vida y una seudoconciencia que lo mantienen dentro de los cauces que la civilización requiere. Calma el apetito de conocimiento y canaliza la obediencia hacia una autoridad abstracta que sustituye la imagen mítica de la religión: la normatividad de la razón. - Esta ilusión la convierte en un medio menos violento de control. Sin embargo, igual que el arte, la filosofía bordea muy de cerca las regiones prohibidas, los tabúes, las situaciones reprimidas. Con sus elementos racionales, esta actividad puede desenmascarar la represión y la dominación que trata de disfrazar la cultura. Puede despertar los sentimientos ocultos y fomentar la rebeldía y el descontento, provocando un desequilibrio en el sistema. De ahí la ambivalencia que rodea a la filosofía. Cuando la civilización la ha tratado de pervertir convirtiéndola en "saber oficial", la filosofía se convierte en ideología. Sin embargo, cuando se convierte en un saber liberador, la civilización intenta su neutralización a partir de una serie de maniobras políticas e institucionales, como su prohibición, su trivialización o su reducción a un saber científico, técnico, o mítico.

Por esta razón la filosofía ha sido confinada a las minorías desocupadas, e igual que el arte, ha padecido la desconfianza de la civilización, a pesar del alto prestigio que rodea a sus creaciones. En esta situación se encuentra toda tarea verdaderamente racional que ejerza una labor crítica — contra el sistema de mitos vigente en una sociedad determinada.

En suma, las representaciones ideales son productos de la fantasía, la imaginación, y en parte, de la razón, que — contribuyen a mantener el control y la represión a través — de satisfacciones sustitutas, justificaciones y racionalizaciones. Su función es aliviar, en lo posible, el malestar en la cultura.

Con esto hemos terminado de bosquejar el concepto freudiano de la relación individuo-civilización. La vaguedad y elementalidad de nuestro planteamiento inicial nos permite situarnos en los marcos de referencia más generales, punto — de partida de ulteriores análisis y problemas cuya existencia, hemos apenas anunciado. La idea que nos propusimos explicar es la de que existe un antagonismo indisoluble entre el individuo y la civilización; que a pesar de la naturaleza del sistema social, siempre habrá una dosis inevitable de frustración e infelicidad para el individuo; que por ello, son necesarios sistemas complejos de control que garanticen la preservación del principio de la realidad; que entre — ellos se encuentran las representaciones ideal y, por — último, que toda esta situación es inevitable, pues sin la dominación, la especie humana sucumbiría.

CAP. II EL TRABAJO COMO FUENTE DE INFELICIDAD

La exposición anterior —aunque esquemática y general— será la materia prima sobre la cual operará la tarea del análisis filosófico con la finalidad de extraer algunas de las implicaciones que encierran los conceptos involucrados. Dicha tarea pretenderá examinar estas implicaciones, para buscar su coherencia o posible incongruencia lógica, para obtener una idea aproximada del grado de vaguedad o ambigüedad que deben contener y para lograr un esclarecimiento progresivo que permita obtener una versión más depurada y precisa del concepto freudiano del antagonismo insoluble — que ocurre entre el individuo y la civilización.

El método que vamos a seguir será la presentación progresiva de una serie de cuestionamientos y objeciones que haría un interlocutor filosófico imaginario desde una posición analítica y escéptica, seguidos de los intentos de explicación y respuesta, que, a manera de contraobjeciones, ofrecería un defensor imaginario de la postura freudiana — desde una posición psicoanalítica.

Además del grado de veracidad que contengan las tesis de uno u otro, nos interesa la argumentación, la posibilidad de mostrar, con la mayor nitidez, los razonamientos implicados en ella, así como los procesos de pensamiento articulados a partir de dos posiciones epistemológicas distintas: el de la fi

lososfía analítica y el del psicoanálisis.

Por ello, serán perseguidas algunas ramificaciones argumentativas que, a primera vista, parecerían equívocas, pero que sin duda arrojan mucha luz sobre aquellas vías mejor en caminadas, ya que obligan a los conceptos a forzar sus alcances semánticos y a delimitar mejor sus fronteras dentro de su geografía lógica.

Ante la lectura de la síntesis de la concepción freudiana anteriormente expuesta, el filósofo analítico presenta las siguientes objeciones:

- 1) Existe un manejo oscuro y vago del concepto de trabajo.

Gracias a la indefinición del término, el psicoanalista pudo englobar todas las actividades posibles del individuo, actividades que van desde el cuidado de las uñas hasta los trabajos de minería. Sin embargo, cabe preguntarse si todo trabajo es frustrante e implica la infelicidad del individuo. La experiencia nos muestra que hay trabajos placenteros, trabajos que no fatigan o disgustan, trabajos cuya pérdida produce infelicidad, contrariamente a lo que se sostuvo antes. ¿Cómo dar cuenta de este hecho con el empleo tan vago del concepto de trabajo? De aquí se deriva el siguiente punto:

- 2) Existe un manejo equívoco del concepto de "felicidad."

Si aceptamos la definición de "felicidad" como la satisfacción inmediata de los impulsos primarios, debemos concluir que en la civilización ningún individuo es feliz. sin embar-

go, hay momentos en que los individuos son felices y no están satisfaciendo en forma inmediata sus impulsos primarios como en la realización de los trabajos placenteros. ¿Cómo dar cuenta de este hecho con este concepto de felicidad? Por último:

3) Existe un manejo oscuro y vago del concepto de "dominación".

En el capítulo anterior se sostuvo que independiente-- mente del tipo de organización social que la civilización adopte, ésta iba a descansar en la dominación del individuo. Se definió dominación como "subyugación de las pulsiones -- primarias". Con este término el psicoanalista está obligado a calificar cualquier sistema social como dominante y re-- presivo. Sin embargo, vemos que existen sociedades autoritarias, represivas y dominantes en contraposición a socieda-- des más libres o menos dominantes. Las ciencias sociales y la política han requerido siempre esta distinción por la -- condena permanente del régimen tiránico y la exégesis del -- democrático. ¿Cómo se va a dar cuenta de esta distinción -- con ese empleo del concepto de "dominación"?

Las observaciones del filósofo inciden sobre la necesi-- dad de disminuir la generalidad y ambigüedad de los concep-- tos de "trabajo" "felicidad" y "dominación", conceptos que parecen ser importantes en la fundamentación del antagonis-- mo insoluble.

Para tratar de zanjar esta dificultad, el psicoanalista acudirá a una serie de materiales conceptuales psicoanalíticos en donde se intenta dar razón del problema de la relación entre trabajo y felicidad. Los materiales provienen de dos artículos. Uno de ellos, el de Barbara Lantos (44), es un comentario crítico de la posición teórica de Ives -- Hendrick. El otro de S. W. Ginsburg (45) es un estudio de las consecuencias psicológicas de la desocupación en jubilados y marginados.

Vamos a presentar estos materiales en forma esquemática y resumida con el objeto de introducir los elementos de construcción de una conceptualización psicoanalítica más precisa del concepto de "trabajo" que permita explicar su naturaleza gratificante o frustradora, y, de este modo, avanzar en la elucidación de la relación entre "trabajo" y "felicidad".

Laplanche y Pontalis resumen esquemáticamente la posición de Hendrick en las siguientes tesis:

".....(1) Existe un Instinct to master, necesidad de dominar el ambiente, que los psicoanalistas han descuidado a expensas de los mecanismos de búsqueda del placer; se trata de una "pulsión innata a hacer y a aprender a hacer".

(2) Esta pulsión es originariamente asexual; pue

(44) Lantos, B. Metapsychological Considerations of the Concept of Work. The International Journal of Psychoanalysis. V. XLIII. Part. 4. 1952. p 438-443.

(45) Ginsburg, S. W. Work and its Satisfaction Journal of the Hill side Hospital. 1956. Nos. 3-4

de libidinizarse secundariamente aliándose al sadismo:

(3) Comporta un placer específico, el placer de realizar una función con éxito....." (46).

Iaplanche y Pontalis señalan que Hendrick se basa en la concepción freudiana de la "pulsión de dominio" que apareció por primera vez en sus "Tres Ensayos....." con el objeto de encontrar una definición instintiva del Yo, es decir, concebir el Yo como "... un instinto, definido psicoanalíticamente como fuente biológica de las tensiones que impulsan a esquemas (patterns) específicos de acción...." (47).

La postura de Hendrick es relevante para la discusión porque sostiene que el trabajo es una actividad instintiva - fruto de la energía del instinto de control, y, por lo tanto, productora de placer. La felicidad que produce el trabajo sería la resultante de la satisfacción del instinto de control (48).

(46) Iaplanche y Pontalis Diccionario de Psicoanálisis. Labor. Barcelona. 1974. P. 342-343.

(47) Iaplanche y Pontalis. Op. Cit. p. 34.

(48) "Pulsión de dominio" según Iaplanche y Pontalis. En Freud aparece como una pulsión, no sexual en su origen, pero vinculada con el control y dominio del objeto. Posteriormente se verá subsumida como uno de los componentes de la agresividad, y por consiguiente, de la pulsión de muerte. Op. Cit. p 340.

Para una ampliación de la concepción de Hendrick vease:

- Hendrick Instinct and the ego during infancy Psychoanalytic Quarterly. XI, 40. 1942.
- Hendrick Work and the Pleasure Principle Psychoanalytic Quarterly. XII - a) 311 - b) 314. 1943.
- Hendrick The Discussion of the Instinct To Master Psychoanalytic Quarterly XII, 563. 1943.

Frente a esta concepción, Barbara Lantos diseña un artículo (49) dedicado al reanálisis metapsicológico del concepto de "trabajo".

Expondremos brevemente el contenido de este artículo:

Barbara Lantos comienza citando la posición de Hendrick - con respecto a los aspectos metapsicológicos del trabajo, pues en contraste con ella, la autora va a desarrollar sus puntos - de vista. Hendrick sostiene que todas las funciones y actividades que desempeña el Yo al realizar el trabajo son respuestas a un instinto que difiere en su meta, su finalidad y su mecanismo de placer, de los de la libido y la agresión; se trata del instinto de control (master), postulado por Freud en sus Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad. El trabajo se explicaría por un impulso del mismo rango que eros y tánatos.

Barbara Lantos utilizará esta tesis para desarrollar su propia posición, la va a criticar y reformular en otros términos, de tal manera, que el instinto de control sea eliminado - sin que por ello se dejen de explicar los aspectos dinámicos y económicos que dicho instinto pretendía explicar.

La primera observación de Lantos es la siguiente:

I.- El trabajo no es primariamente un concepto psicológico si no sociológico.- La sociología lo define como la suma de las actividades a través de las cuales los hombres de todas las edades se han procurado las formas y los medios para gratifi

(49) Barbara Lantos: Metapsychological Considerations of the Concept of Work. The International Journal of Psychoanalysis. V. XXXIII. Part. 4, 1952. p. 438- .J.

car sus necesidades innatas y sus necesidades culturalmente desarrolladas.

II.- Existe una ambigüedad en el uso del término "trabajo" que se presta a confusiones y a resultados como los obtenidos por Hendrick.

- a) "Trabajo" se entiende en el sentido sociológico de finido anteriormente.
- b) "Trabajo" se entiende en el sentido de "funcionar" cuando lo aplicamos a la biología y decimos que el hígado trabaja normalmente para llenar las demandas del organismo.

Si confundimos ambos usos podemos llegar a borrar la distinción entre las actividades instintivas y las actividades sociales. Yo pienso que la ambigüedad no descansa - donde dice Lantos sino, más bien, en la frase "actividades - que buscan satisfacer necesidades innatas y culturales" de su definición sociológica. En este empleo caben tanto las actividades de comer, defecar, rascarse, caminar y hablar, como las de cultivar la tierra, aserrar maderas o dar clases. Lantos sostiene que la postulación del instinto de control, así como la idea de Hendrick de que "defecar es un - trabajo", son resultado de confundir el sentido sociológico con el de "funcionar biológicamente", pero yo creo que las ideas de Hendrick vienen de la ambigüedad de la palabra "actividad". Sin embargo, Lantos desemboca en mi punto de vista después de su rodeo conceptual. Queda como problema el

criterio de distinción entre el trabajo y las actividades -- encaminadas a la satisfacción de las necesidades instintivas.

III.- El placer que produce el trabajo no es, como cree Hendrick, el producto de la satisfacción del instinto de control ni su condición es la eficiencia, sino más bien es la resultante de la armonía interestructural del aparato mental. Más adelante explicaré este concepto. Por ahora queda como problema explicar el placer que produce la actividad misma -- del trabajo, sobre todo cuando éste está siendo bien realizado, con eficiencia. Esto deberá ser compatible con la idea freudiana del trabajo como creador de infelicidad, manejado por nosotros en la exposición anterior.

IV.- Por otra parte, existe aún otra actividad distinta a las actividades biológicas y al trabajo: se trata del juego. Queda como otro problema distinguir el juego de las otras actividades mencionadas.

Para contestar las 3 interrogantes, Lantos acude a la distinción que se da entre las formas de gratificación y las actividades adaptativas de los animales y plantas con respecto al hombre. En la descripción de los fenómenos adaptativos de ambos, resaltan las diferencias que hacen posible distinguir entre las actividades biológicas, el trabajo y el juego, así como la explicación del placer obtenido en el trabajo.

Lantos sostiene que las propiedades de gratificar las demandas innatas y el vencer los obstáculos que opone el medio ambiente a estas gratificaciones, son comunes a todos los seres vivos, animales, plantas y hombres. Esta observación es interesante porque asimila la definición de las dos pulsiones básicas, Eros y Tánatos. El primero se expresa en la asimilación, crecimiento y desarrollo, mientras que el segundo se expresa en la agresividad, la actitud de vencimiento de los obstáculos que se oponen al desarrollo del ser vivo. Sin embargo, en el hombre, la expresión y gratificación de los instintos sigue una mecánica diferente a la de los animales. Mientras que en el animal, la necesidad, la urgencia, la actividad y la gratificación siguen una secuencia continua, -ésto es, la necesidad instintiva, digamos el hambre, activa la urgencia de conseguir comida, de capturar la presa y de devorarla, lo que trae satisfacción- en el hombre esta secuencia se rompe: al hambre sigue el acto de comer, pero las actividades de procurarse el alimento se realizan fuera de la secuencia y pierden su conexión con el instinto original. Las actividades que rompen la secuencia, tienen mucho que ver con el concepto de trabajo, como será explicado más adelante, pero aún queda como punto a dilucidar, qué motivaciones pulsionales proveen las fuerzas dinámicas para tales actividades de trabajo.

A pesar de que existen actividades laboriosas en los animales, éstas siguen patrones rígidos, secuencias de actos que no varían. Por otra parte, existen animales superiores en los que es posible reconocer, al menos parcialmente, actividades - de un yo inteligente, capaz de modificar el medio ambiente, aprender y recordar datos relevantes. Por lo que vemos que algunas de las funciones del Yo no son privativas del hombre. En tonces ¿en qué consiste la ruptura de la secuencia propia del hombre? ¿en qué puntos vamos a trazar la diferencia entre las actividades animales y humanas?.

Lantos sugiere que la diferencia consiste en las llamadas actividades defensivas del Yo, la inhibición de la meta, la su blimación y la reversión del impulso, propias del hombre, acti vidades que permiten explicar la ruptura de la secuencia presente en los animales. En esto se distinguen las actividades biológicas de las actividades sociales; en la presencia, en estas últimas, de las funciones defensivas del Yo, y su ausencia en las primeras.

La inhibición de la meta, la sublimación y la reversión - del impulso, son las funciones yóicas que nos permitirán explicar la procedencia de la energía y las motivaciones del trabajo, su diferencia con respecto al juego y la naturaleza y origen de su producción de placer y dolor.

Como sugerí en el capítulo anterior, la demora en la sa tisfacción de las necesidades básicas ocasiona una acumula-- ción de la energía no descargada. Esta energía se invierte en la activación de las funciones superiores del Yo, (memo-- ria, discriminación, planeación, etc.) y en el aprendizaje y desarrollo de las acciones coordinadas, de acuerdo a las normas de la civilización con el fin de capacitar al indivi-- duo para el trabajo. Los mecanismos psicológicos que hacen posible tal redistribución de la energía son las actividades defensivas del Yo, la inhibición de la meta, la sublimación y la reversión de los impulsos, citados por Barbara Lantos. La energía del trabajo proviene de los impulsos sexuales -- (Eros) y agresivos (Tánatos). Estos impulsos son procesados por el Yo a través de la sublimación (desexualización de la energía) mecanismos que vuelven utilizable la energía ins-- tintiva para su empleo en las actividades que componen el -- trabajo.

Sin embargo, no toda la energía acumulada se invierte en las actividades del trabajo, como señala la autora. El Yo del niño debe disponer de la abundancia de la energía - instintiva, debe encontrar un canal de descarga que alivie la tensión. Este canal es el juego, la actividad infantil cuyo único fin es la obtención de placer. Es necesario des tacar que, igual que en el trabajo, en el juego intervienen también los mecanismos psicos de sublimación y neutraliza--

(2) ¿Cómo vamos a explicar el dolor que produce el trabajo?

Para responder a estas preguntas, tenemos que recordar unos aspectos del desarrollo del niño que revelarán el factor explicativo buscado: "La existencia descuidada del niño", el así llamado "paraíso de la infancia" es ensombrecido por tareas que él debe desempeñar para conservar el amor y cuidado de sus padres. Debe adaptarse a los hábitos y adquirir maneras, debe reprimir y modificar sus impulsos sexuales, debe comportarse en forma civilizada. Para lograr esto, los mecanismos de inhibición de la meta, sublimación, neutralización, identificación, deben ser complementados por un - nuevo mecanismo, por medio del cual, parte de la agresividad (primaria y secundaria) innecesaria o disturbante se vuelve hacia dentro, directamente contra las manifestaciones del - ello, cambiándolas en actividades sintónicas rutinarias del Yo. En la primera infancia, es el miedo a perder el amor y - atención, el que inicia esta reversión de la agresividad; - después, en forma gradual, y finalmente, al pasar el complejo de Edipo, con el establecimiento del superyó, este mecanismo se internaliza y funciona automáticamente. Aquí podemos mostrar una vez más los dos diferentes mecanismos activados por la energía que no fue usada en la secuencia hambre-satisfacción, rota en el ser humano: Parte de ella, quizás la mayor parte, es usada en la formación de la estructura del Yo, en su alimentación con energía dinámica, y empleada por el Yo en sus

actividad (el juego y el trabajo, el aprendizaje). Otra parte, predominantemente agresiva, se dirige a la formación del superyó y actúa contra el Yo como un poder dinámico. Aquí - olvida Barbara Lantos que el Superyó tiene también impulsos libidinales derivados (narcisismo) del Ideal del Yo que junto con los derivados agresivos (culpabilidad) controlan las actividades del Yo, a través de la regulación de la autoestima (amor a sí mismo) y (desprecio por sí mismo). El superyó actúa con impulsos sexuales y agresivos, dirigidos al Yo, que es su objeto amado y odiado.

Hasta aquí el artículo de Lantos. Sus ideas nos conducen al siguiente comentario:

Tenemos que destacar, antes que nada, un hecho que no hemos mencionado ahora, pero que es fundamental para entender la naturaleza del trabajo. El principio de la realidad irrumpe sobre el principio del placer imponiéndole a éste el problema de la escasez y el peligro. Ante la ausencia de objetos satisfactorios y los peligros amenazadores, el Yo se ve obligado a trabajar. El trabajo implica obligación, es un deber, no un gusto arbitrario. Sin embargo, dice Freud, la presión externa del principio de la realidad no basta para garantizar por sí sola la subsistencia de la civilización, - debe crear además un foco de presión interna que se complementa con la presión externa para obligar al Yo a su autoconservación, al trabajo. Se trata del superyó, sin cuya participación el Yo no puede llevar a cabo su tarea.

Por consiguiente, concluimos que la finalidad última del trabajo no es el placer, sino la autoconservación. De lo anterior obtenemos las siguientes conclusiones:

El trabajo se distingue del juego en que en el primero - interviene el superyó mientras que en el segundo no. No es el objeto o el tipo de actividad lo que establece la diferencia entre el juego y el trabajo, sino la participación del superyó, que transforma las actividades del juego en actividades - laborales. El superyó es el que confiere al trabajo su carácter obligatorio; su ausencia en el juego convierte a éste en una actividad libre, no obligatoria, placentera. Es el imperio de la necesidad el que confiere al trabajo su carácter doloroso. Para Lantos, el superyó no participa en el juego.

Sin embargo, nos falta explicar el tipo de placer que produce el trabajo, a pesar de ser obligatorio, y de ser una fuente de dolor. En nuestro primer resumen sostuvimos que el superyó actuaba como una instancia moral que premiaba al individuo con sentimientos narcisistas que incrementaban su autoestima cuando realizaba las actividades del ideal del Yo, y que castigaba al individuo con sentimientos de culpa que disminuían su autoestima al realizar las actividades prohibidas por el mismo. Uno de los valores que preconiza el superyó en la realización del trabajo es la eficacia, cuando el trabajo está bien hecho, el individuo siente el premio narcisista del superyó. Este incremento de su autoestima se traduce en el placer

de ser querido, de valer mucho ante sus propios ojos, esta es una de las fuentes del placer que produce el trabajo. -- Pero la fuente de placer proviene de la satisfacción indirecta de la libido y la agresividad canalizada en impulsos derivados a través de la sublimación y la neutralización, y esta segunda fuente es la misma que la del placer del -- juego. Entonces tenemos que el trabajo tiene dos fuentes de placer (una del ideal del Yo y una del ello) y una de -- dolor, (superyoica), fuentes que actúan sobre el Yo y que deben ser armonizadas y equilibradas por éste. El juego, en cambio, carece de la fuente de dolor del superyó, produce puro placer.

Debido a la triple fuente dinámica del trabajo, el Yo se ve cargado de energía. Al realizar las actividades laborales, el Yo descarga esta energía y obtiene placer, satisface indirectamente al ello, satisface al superyó al -- realizar bien la labor; se ve obligado por la censura a -- trabajar, pero a trabajar bien.

Entonces, si se trata de la reducción de la tensión -- acumulada en el Yo ¿por qué el trabajo no produce sólo placer? Porque en el trabajo están actuando tres tipos diferentes de descargas energéticas, tres mecanismos que alivian la tensión acumulada que deben ser distinguidas entre sí, pero que caen bajo la palabra "Placer".

- 1) Un mecanismo de satisfacción libidinal y agresiva de impulsos derivados que actúan sobre el mundo externo.
- 2) Un mecanismo de satisfacción libidinal narcisista que actúa sobre el Yo.
- 3) Un mecanismo de evitación del dolor narcisista producido por la actuación de la agresividad revertida sobre el yo.

El tercer mecanismo alivia la tensión evitando los sentimientos de culpa que en forma agresiva presionan al Yo a realizar el trabajo; pero este alivio de la tensión es diferente al del primer mecanismo, porque, mientras en la satisfacción indirecta obtenemos la fuente de placer, en la evitación nos protegemos, eliminamos la fuente de dolor. Sin embargo, ambos mecanismos alivian la tensión y por eso decimos que "proporcionan placer", pero nosotros vamos a restringir el vocablo a los primeros dos mecanismos, dejando para el tercero la "evitación del dolor":

Volviendo a lo anterior, el trabajo se distingue del juego en que el trabajo es motivado, entre otros impulsos, por la evitación de un foco constante de displacer proporcionado por el superyó, mientras que el juego carece de esta última fuente de motivación. Sin embargo, me parece inexacta la idea de Barbara Lantos de que en el juego no interviene el superyó. La mayoría de los juegos infantiles y adultos se establecen sobre un conjunto de reglas internas del juego y a las limitaciones del mismo en relación al mundo real. Además, el in

individuo que juega posee un aparato mental estructurado con el Ello, el Yo y el superyó, ¿cómo es posible sostener que mientras juega, su superyó deja de actuar?. Yo pienso que en el juego también participa el superyó, pero en forma diferente a su participación en el trabajo. Explicar esta diferente participación nos permitirá comprender y delimitar los aspectos placenteros y dolorosos que determinan el trabajo, que es el propósito de este capítulo.

En el juego, la participación del superyó se halla notablemente restringida con respecto al trabajo; el individuo -- que juega puede elegir a su antojo las reglas y el tipo de -- juego, el horario de juego y su intensidad, cosa que no ocurre con el trabajo. Cuando la energía libidinal y agresiva -- que motiva el juego se agota, el juego se suspende sin ninguna consecuencia adversa para el Yo, y cuando esta energía se vuelve a acumular, se inicia el tipo de juego conforme a las necesidades psíquicas del individuo. En cambio, en el trabajo existen circunstancias que impiden esta libertad de acción y decisión. El individuo no puede cambiar de trabajo a su antojo, y en la mayoría de los casos ni siquiera puede elegirlo de acuerdo a sus necesidades psíquicas, tampoco puede elegir el horario de trabajo a su voluntad; el margen de variación -- en la intensidad es muy reducido, y cuando la energía libidinal y agresiva que lo alimenta, se agota antes de la hora permitida, o cuando todavía no hay energía suficiente para motivar el trabajo y ya es la hora de trabajar, el superyó descar

ga su agresividad sobre el Yo, le reduce la autoestima con sentimientos de culpa, y le provoca dolor, para que el Yo se movilice con el único objeto de evitar esta fuente dolorosa. Nada de ésto ocurre con el juego, en donde el superyó se limita a - prohibir las violaciones de las reglas del juego y los excesos de sexualidad y agresividad, por lo que le ~~da~~ al individuo un margen muy amplio de libertad.

Lo que determina estas diferentes participaciones del superyó es el compromiso externo con las instituciones. En el - trabajo existen condiciones que son impuestas por las instituciones a cambio de los medios de gratificación que necesita el individuo para satisfacer sus necesidades básicas. En cambio, en el juego no existe ningún compromiso que condicione al individuo al cumplimiento de reglas de horario, naturaleza, tipo e intensidad en su actividad, a pesar de que existan compromisos más generales que lo condicionan a cumplir reglas mucho más laxas. Es el compromiso institucional el que estimula al superyó, para que obligue al Yo a cumplir las reglas de trabajo independientemente de la situación energética y dinámica del migo. En cambio, en el juego, son la acumulación de energía y - el tipo específico de impulsos que buscan su satisfacción los factores que lo determinan, y este tipo de determinaciones internas son compatibles con el superyó relajado que, en última instancia, también controla las actividades del juego. Por consiguiente, podemos situar la diferencia entre el juego y el trabajo en la existencia del compromiso institucional en este último y su ausencia en el primero.

institucional en este último y su ausencia en el primero.

*

Ahora debemos examinar con más detalle la serie de factores que determinan tanto el carácter placentero como doloroso del trabajo.

Vamos a clasificar los factores en dos grupos:

a) Factores internos

b) Factores externos

Los factores internos están dados por la estructura de fuerzas del aparato mental de cada individuo, son específicos y particulares a cada sujeto, pues estarán determinados por la historicidad de cada uno. Entre éstos podemos destacar los siguientes:

- 1) Los impulsos sexuales y agresivos que buscan satisfacción a través de caminos derivados y objetos sustitutos, por ejemplo, el sadismo, la escoptofilia, la necesidad de controlar, las formas orales de necesidad afectiva, etc.
- 2) El condicionamiento de las represiones, sublimaciones y desplazamientos que sufrió el individuo a lo largo de su historicidad, esto es, las formas de canalizaciones indirectas que el sujeto aprendió en su infancia a partir de la educación familiar y de los medios con que contó a su alcance. En otras palabras, las direcciones de los impulsos, determinadas por su troquelado individual.

- 3) El grado de necesidad, dado por las cantidades de energía que alimentan los impulsos, que varían según el grado de satisfacción o frustración de aquellos. Esto está en función de los objetos externos, de su asequibilidad y su empleo; sin embargo, estamos considerando ahora la carga energética que es un aspecto interno.
- 4) Los impulsos narcisistas derivados del ideal del - Yo que están en relación con el cumplimiento de las exigencias internas del superyó.
- 5) Los sentimientos de culpa, o impulsos autoagresivos de la conciencia moral, que están en relación con la violación de las prohibiciones del superyó.
- 6) El contenido del código moral superyóico que determina las direcciones, las formas, caminos y grados que toman los impulsos narcisistas y autoagresivos para actuar sobre el Yo, construido a partir del sistema de premios y castigos que sufrió el individuo en su infancia. De nuevo la historicidad del sujeto es lo que marca la magnitud, el tipo, el número de las exigencias y la severidad con que deben ser cumplidas. A esto llamaremos la estructura dinámica y energética del Superyó, en la que incluimos las cantidades de energía que lo alimentan.

- 7) Por último mencionamos las capacidades y habilidades intelectuales y prácticas del individuo que, sin ser de origen pulsional, juegan un papel importante en la obtención de placer y dolor en el trabajo.

Las resultantes de la interacción de todos estos factores internos, van a constituir lo que llamaremos "las necesidades de cada individuo", en función de las cuales vamos a considerar ahora a los factores externos.

Los factores externos están dados por las características objetivas de toda la situación que constituye el trabajo, características que afectan, para bien o para mal, las necesidades del individuo, y repercuten de esta manera en el placer o el dolor que producen.

Entre los factores externos podemos citar los siguientes:

- 1) El tipo de actividades que conforman el trabajo, esto es, si son teóricas o prácticas, técnicas o manuales, si implican adiestramiento especial o normal, creativas o mecanizadas; todo esto estará en función de las necesidades de cada individuo.
- 2) La dificultad que entraña la realización del trabajo, sea éste teórico o práctico; la dificultad estará definida en función de las capacidades y necesidades de cada individuo.
- 3) Las reglas que rigen las actividades del trabajo, las metas, y los medios, es decir, lo que debe hacerse — mientras se trabaja. Las acciones que constituyen el trabajo están en relación con las necesidades del

individuo.

- 4) El horario de trabajo, las horas de entrada y salida, o si se carece de horario fijo, las fechas en las que se deben entregar los resultados del trabajo.
- 5) La intensidad del trabajo, el grado de esfuerzo y energía que necesita su realización; esto está en relación con las necesidades del individuo.
- 6) El grado de distracción que brinda el trabajo, la riqueza o pobreza de estímulos y recursos que dan mayor o menor satisfacción al individuo, de acuerdo a sus necesidades.
- 7) Los beneficios que brinda el trabajo a quien lo realiza.
 - a) Dinero
 - b) Status Social
 - c) Status personal (En relación con el superyo del individuo).
- 8) El margen de libertad que el individuo tiene para elegir el trabajo.

Después de enumerar algunos factores internos y externos que intervienen en el trabajo, podemos sostener que el grado de placer o dolor que proporciona éste al sujeto, estará en función del grado en que los factores externos satisfagan las necesidades del individuo. Desde el punto de vista teórico, existe tal variedad de trabajos como de estructuras psíquicas individuales; sin embargo, en la práctica no es posible aco-

plar las necesidades de cada individuo a la forma de trabajo - más conveniente para él. A pesar de ésto podemos señalar teóricamente una situación ideal en la que el trabajo es totalmente placentero, y, en este sentido, indistinguible del juego: - Se trata de un individuo en el que su energía libidinal y agresiva alimentadora de sus impulsos derivados coincide con la exigida por el trabajo, en intensidad y horarios; en el que el tipo de actividades y distracciones que constituyen el trabajo coinciden totalmente con las motivaciones derivadas sublimadas del individuo; en el que los beneficios económicos y sociales que proporciona el trabajo son los del ideal del Yo del sujeto. En suma, se trataría de un trabajo en el que hay concordancia absoluta con las necesidades del trabajador que convierte en superfluo el compromiso institucional inherente a las actividades laborales, y que elimina el motor que desencadena la conciencia punitiva del Superyó. Así opera el juego, absolutamente en función de las demandas del individuo. Sin embargo, sabemos que en la realidad es imposible una situación como la anterior, siempre existe un grado considerable de incongruencias entre los factores externos y los internos, aunque, desde luego, existe también bastante congruencia, de lo contrario, el trabajo sería irrealizable. Todo trabajo brinda placer porque satisface indirectamente algunos impulsos derivados, y porque produce satisfacciones narcisistas; pero produce displacer porque fuerza al Yo a emplear energía a destiempo, y en cantidades superiores; porque deja muchos impulsos sin satisfacer; -- porque exige habilidades y capacidades superiores o inferiores

a las del trabajador; porque es monótono, aburrido, poco remunerado y despreciable, social y personalmente. Mientras más impulsos son satisfechos, más recompensas son ofrecidas, menos fatiga, esfuerzo y obligaciones son exigidas, más placentero será el trabajo; y viceversa, mientras menos impulsos satisfaga, menos recompensa ofrezca, más fatigues, más esfuerzo y coerción exija, esto es, más participación agresiva del superyó requiera, más doloroso y frustrante será el trabajo. En la civilización actual todo trabajo es, a la vez, frustrante y placentero, pero las diversas condiciones y oportunidades de trabajo que ésta ofrece a sus miembros son tan precarias y desfavorables, que podemos concluir, salvo el caso de privilegiadas excepciones, que el trabajo es más frustrante que placentero, y que hasta ahora ha sido más fuente de dolor que de felicidad.

El otro material psicoanalítico complementario proviene de un artículo de Sol Wiener Ginsburg titulado: "El trabajo y sus satisfacciones" (51) en donde muestra algunos resultados empíricos acerca de los efectos que produce la desocupación, - ya sea por jubilación o por pérdida del trabajo en la economía psíquica del individuo, a partir de los cuales deduce ciertas funciones gratificantes del trabajo y critica ciertos prejuji-

(51) Ginsburg, S. W. Work and its Satisfactions Journal of the Hill side Hospital. 1956. Nos. 3-4 p. 301-311.

cios en torno al carácter enajenado y frustrante del mismo. La validez de sus proposiciones no va a ser discutida por nosotros. Simplemente las vamos a introducir a guisa de material complementario de la discusión.

En relación al estudio del desocupado, Ginsburg concluye de los efectos observados en el individuo sin empleo, que el significado del trabajo para un hombre sólo puede ser entendido en el contexto amplio de su vida como totalidad, y que las satisfacciones del trabajo representan algo más que los factores comúnmente enfatizados, (tales como los placeres ligados a la función corporal, la expresión de necesidades instintivas - inconscientes reprimidas o gratificaciones de instintos parciales). Entre sus factores complementarios el autor cita los siguientes:

- 1.- El trabajo define el lugar de uno en la sociedad. Enfatiza los sentimientos de utilidad y de pertenencia a aquélla, y constituye un signo constantemente renovado de estar dentro del esquema de las cosas. Este rebasa la importancia del carácter enajenado o no del trabajo, como después se verá.
- 2.- La pérdida del trabajo produce en el individuo una amenaza a su status en el rol de padre o de figura de autoridad en su hogar. La seguridad y el placer obtenido en este rol son integrantes indirectos pero básicos de las satisfacciones del trabajo.

3.- La amenaza de su status ocasionado por la pérdida del trabajo induce al individuo a asumir una de dos actitudes: (1) una autoafirmación excesiva de su genitalidad, que se traduce en demandas sexuales exageradas o (2) un retraimiento hacia la resignación y la pasividad, que ocasiona un intercambio de roles entre él y la mujer. Algunas de estas tendencias tienen por objeto reducir sentimientos de invalidez y autodenigración y de expiar los sentimientos de culpa surgidos de la conciencia del sujeto de su incapacidad de cumplimiento del rol masculino.

El autor reconoce que el estudio en que se basan sus observaciones fue realizado en ciertas condiciones sociales particulares, que quizá ahora ya no se cumplan. Sin embargo, so tiene en principio la validez de estas satisfacciones indirectas que proporciona el trabajo.

Por otra parte, va a examinar la idea del trabajo como mal maldición, sostenida, según él, por algunos sociólogos y psicólogos industriales. Esta idea se expresa de la siguiente forma: "el trabajo carece de satisfacción porque es una actividad enajenada, es desmoralizante y destructivo en sus influencias sobre el trabajador... está inmerso en un mundo enajenado en donde las elecciones entre dos películas o dos marcas de jabón son pseudoelecciones porque en cualquiera de los dos casos representan entretenimiento enajenado. Son actividades fijas y

por consiguiente producen embotamiento; pueden ser solamente tomadas o dejadas, no permiten preocupación alguna y no pueden ser incorporadas a las necesidades del individuo o servir para la formación de su personalidad". (52)

En primer lugar, Ginsburg sostiene que los que aducen - el carácter enajenado del trabajo están partiendo de una idea romántica e irreal de lo que es el trabajo y cita como ejemplo la idea generalizada del trabajo del cristianismo o de los israelíes en la Kibbutz, en donde los trabajadores no viven su labor como actividad frustrante. Para el autor, los mencionados sociólogos están prejuizados por una imagen fantasmiosa utópica desde la cual todo trabajo resulta enajenado, pues no señalan en la realidad cual sería el trabajo no enajenado.

En segundo lugar, dice Ginsburg, tampoco es una regla general que el individuo sólo trabaje para recibir dinero - en un trabajo frustrante, porque además de que existen muchos individuos que trabajan por otros motivos, incluso bajo condiciones no muy remunerativas, elegidas por ellos mismos, el desempleado, según los estudios, carece de otro tipo de satisfacciones más importantes aún que el dinero; lo que indica

(52) Aunque no lo explicita, Ginsburg está aludiendo a la idea de "trabajo enajenado" de Marx. Vease:

- Marx, K. Manuscritos Económico Filosóficos. Alianza. Editorial Madrid. 1969. 1er. Manuscrito, p. 103-119.

que la idea de trabajo como maldición carece de fundamento.

En tercer lugar, en estudios realizados sobre la elección profesional se ha descubierto que en la mayoría de -- los casos, la gente elige trabajos en base a las satisfacciones extrínsecas que produce más que a las intrínsecas. En todo caso, las satisfacciones que produce son relativas a cada individuo por lo que generalizaciones como las de -- los sociólogos citados carecen de fundamento.

Por último, el autor sostiene que no ve cómo el trabajo puede ofrecer más frustraciones al yo ahora, que en otros tiempos, puesto que sigue siendo la liga más importante -- con la realidad. Trata de apoyar su posición en una cita de Erikson, en donde se afirma la idea del trabajo como -- etapa necesaria y culminante de la maduración del Yo; de -- esta manera, el trabajo es antes que nada, un elemento de desarrollo e integración, más que de frustración y autonegación.

Los conceptos de negación de sí mismo o enajenación -- en el trabajo, parecen representar la noción de decatectización o desenergetización del trabajo. Tal negación debe implicar una gran dosis de frustración y la ausencia de satisfacción en el trabajo, o quizás la ausencia de canales de gratificación libidinal más asequibles.

Se ha dicho también que el trabajo del obrero es fraccionario, pues no puede participar de la totalidad de una

operación sino sólo de una de sus partes en el proceso productivo; de ahí su carácter enajenado. Pero sostiene Ginsburg que el hecho de desempeñar una función en el proceso productivo no elimina la satisfacción narcisista del trabajador de estar realizando bien el trabajo, ni impide la identificación — del obrero con su compañía, factores ambos de satisfacción. Señala el autor que el impedimento del uso de las habilidades — innatas o adquiridas del trabajador en el desempeño de su trabajo sí constituye una de las fuentes más importantes de frustración; sin embargo, dice, se le ha atribuido erróneamente — más importancia al carácter fraccionario como fuente de infelicidad.

Otra idea que se invoca para apoyar la idea del trabajo enajenado consiste en que se dice que el trabajo del obrero no es creativo y que por lo tanto no puede brindar las satisfacciones adecuadas desde el punto de vista de sus cualidades intrínsecas. Sin embargo, agrega el autor, el no ve el fundamento de la idea de que un trabajador busca sus satisfacciones narcisistas únicamente o, en primer lugar, en su trabajo. De hecho hay evidencia suficiente que demuestra que para la mayoría de los obreros, el trabajo no constituye un interés central en sus vidas. Por otra parte, se ha asumido gratuitamente que por alguna razón indefinida el trabajo debe ser creativo para ser significativo. Pero pocos individuos son creativos. El trabajo ordinario nunca ha sido creativo y no hay razones para esperar que deba de serlo ahora.

También se ha dicho que el individuo se encuentra frustrado en su trabajo porque no recibe la total responsabilidad de éste. Pero sucede lo contrario; sabemos -dice Ginsburg-, que en general, la gente rehuye las responsabilidades por implicar éstas riesgos y peligros, entre ellos, el de fracasar.

Tampoco es válida la idea de que la satisfacción del trabajo está en función de la seguridad económica que ofrece al trabajador, pues a excepción de los artistas y algunos extranjeros, la mayoría de los trabajadores sienten esa seguridad.

Además, actualmente hay más posibilidades de satisfacción en el trabajo que antes; las horas de trabajo se han reducido un 50 %, lo cual permite mayores oportunidades al trabajador de convivir con su familia y le ofrece más tiempo libre del -- que antes podía disponer para cualquier actividad placentera -- libremente elegida. Si en verdad el trabajo carece en la actualidad de medios de satisfacción del ello, y si las gratificaciones narcisistas resultan difíciles de obtener, sería comprensible que, dados el tiempo y el dinero, el trabajador ahora puede realizar en la comunidad, durante su tiempo libre, actividades que le brinden las satisfacciones deseadas. En conclusión, el trabajo es bueno.

El material que proporciona este artículo constituye una defensa del trabajo como actividad satisfactoria y ofrece argumentos para sostener las ideas del trabajo como fuente de felicidad. Si esto es así, hemos llegado a una conclusión

aparentemente contradictoria con la tesis del malestar en la cultura, que se sostenía en parte en la idea del trabajo como fuente de infelicidad y frustración, por implicar los mecanismos de represión pulsional. Nuestro filósofo análitico plantearía la siguiente objeción:

He ahí un contraejemplo a la postura freudiana extraído con los elementos conceptuales psicoanalíticos. Se ha llegado a una conceptualización psicoanalítica del trabajo en la que se justifica la idea del trabajo como actividad placentera, por consiguiente, el concepto de trabajo frustrador se vuelve muy relativo si no, gratuito. Esta noción no sirve para explicar y fundamentar el malestar en la cultura.

Ante esta objeción el psicoanalista se plantea las siguientes consideraciones:

Por un lado, tengo la exposición de la visión histórica de Freud sobre el malestar en la cultura, donde se sostiene la idea del trabajo como fuente de infelicidad; por otro, tengo sugerido un concepto de trabajo articulado con elementos de la teoría psicoanalítica con el que es posible diseñar una situación de trabajo feliz bajo cualquier circunstancia exterior. Entre estas dos posibilidades subyacen muchos problemas de muy diversa índole, algunos de los cuales voy a procurar enumerar.

- 1) No tengo un concepto claro de felicidad.- El término se emplea en tan diferentes maneras que es posible formar un abanico con gradaciones diversas de situa-

ciones felices, algunas de ellas contradictorias, que caen bajo su alcance.

- 2) No tengo un concepto suficientemente claro aún del - trabajo.- La falta de precisión del término ha impedido establecer más claramente sus nexos con la feli ci dad.
- 3) Los dos problemas anteriores me conducen a considerar el gran número de situaciones ideales que se han invocado en la historia de las ideas como ejemplos de la relación trabajo-felicidad, me refiero a la utopías, a las imágenes que subyacen y que alimentan -- las concepciones sociales y que pretenden servir de modelo de organización social (53). Como por ejemplo, la imagen Roussoniana de la felicidad, la imagen de Platón, la imagen del trabajo no enajenado de Marx, etc.

Ante estos problemas surgen muchos caminos conducentes a numerosos objetivos, por ejemplo:

- 1) Puedo tratar de definir el concepto de felicidad, y si fuera ésto imposible, puedo clasificar todos los usos del término por diferentes que éstos sean para ver lo que hay en ellos de común o de incompatible, para ver todas las situaciones que alguna vez fueron llamadas felices y para relacionarlas con el trabajo y sus múltiples acepciones.

(53) Vease por ejemplo el trabajo de:
 - Schmidt, U.: Platón y Huxley: dos utopías. UNAM.
 México, D. F. 1976.

- 2) Puedo tratar de definir la felicidad en términos psicoanalíticos ó averiguar si existen varios conceptos psicoanalíticos del término y ver cómo juega en relación al trabajo.
- 3) Puedo examinar el concepto psicoanalítico de felicidad a la luz de otros conceptos históricos de la misma, trazar sus conexiones y antecedentes y explicarnos la visión de Freud en función de aquéllos, o lo que es lo mismo, formular el concepto freudiano de felicidad en términos no psicoanalíticos para manejarlo y relacionarlo con otros conceptos.

Yo pienso que de cada camino trazado anteriormente, puede surgir un mundo de problemas y ramificaciones que, o bien pueden confluir algunas de ellas, o bien conducirme a territorios cada vez más ajenos. Por ejemplo, felicidad y creatividad, felicidad y arte, ciencia y religión, dominación y control de masas, felicidad y política, etc. etc. Sin embargo, en todos estos posibles caminos se echa de menos una meta final, - una interrogante o perplejidad fundamental que deseara responder; los planteamientos anteriores carecen de una vía final - común que me permita jerarquizarlos y abordarlos en el orden conveniente. Por lo tanto, yo quisiera delimitar por lo menos algún fin más mediato que oriente en forma más adecuada mi reflexión.

Por lo pronto, voy a señalar una de las interrogantes que Freud se hace al comienzo del Malestar en la Cultura:

¿Qué es la felicidad? y ¿cómo puede ser feliz el hombre en la civilización? Al intentar abordar esta cuestión me encuentro con el siguiente dilema: Por un lado, tengo el concepto de Freud del malestar en la cultura, que sostiene la idea de que la civilización fracasa en su intento de traer la felicidad al individuo, que por estar basada en el trabajo (represión, desplazamiento, sublimación) y la dominación, por descansar en la renunciación a la gratificación instintiva primaria, en la imposición de obligaciones indeseadas, en el riesgo, el peligro y la escasez, el hombre acaba siendo infeliz a pesar de todos los beneficios que aquella le reporta. Esto implica una posición crítica frente a la sociedad actual porque permite la postulación de una imagen ideal, una construcción utópica idílica del hombre feliz, a partir de la cual esta sociedad resulta inadecuada. No sabemos aún si la tesis de Freud presupone un modelo de organización social paradigmático que la pueda situar dentro de la corriente histórica de concepciones críticas que, al lado de Platón, Rousseau, Hobbes, Marx y Huxley, pretenden diseñar un estado de cosas - donde el hombre pueda ser más feliz. La visión histórica de Freud implica una serie de tesis fuertes como la de que "todo trabajo es infeliz", "toda sociedad es dominante", cuya confrontación con la experiencia produjo bastantes incongruencias, pues siempre fue posible encontrarles contraejemplos. Esto me hizo pensar, más que en la falsedad de la visión de Freud, en la ambigüedad con que estaban siendo usados los tér

minos de "trabajo" y "felicidad" que hacía posible la existencia de tales contraejemplos. Entonces procuré construir un concepto de la relación trabajo-felicidad, basado en la teoría psicoanalítica que me permitiera acotar los casos concretos que podían fungir como contraejemplos de las tesis mencionadas. La caracterización de la relación trabajo-felicidad como la congruencia e incongruencia de los factores internos y los externos que se dan en la situación del trabajo, me permitieron explicar en cada caso, los grados de felicidad e infelicidad que cualquier individuo obtiene en cualquier trabajo. Sin embargo, la pobreza de este concepto hizo posible una maniobra que parecía contradecir, de nuevo, las tesis freudianas. Como yo definí la felicidad en el trabajo como la congruencia total entre las necesidades internas del individuo y los factores externos de la situación laboral, fue posible desprender que cualquier trabajo, por ignominioso que fuera, podía brindar felicidad al individuo, siempre y cuando éste estuviera condicionado para que sus necesidades internas coincidieran con las características del trabajo mencionado. De esta manera, podíamos hablar del esclavo feliz, el obrero satisfecho, etc. etc. En otras palabras, de mi concepto discutido se podía desprender una imagen opuesta a la de Freud, con implicaciones también opuestas, como la de que "todo trabajo puede ser feliz", que incluso admite con más dificultad los contraejemplos. Sin

embargo, con esta modificación, la visión de Freud se aleja-
ba del grupo de concepciones críticas de la sociedad y pasa-
ba a ser una defensa del estado de cosas actual; se creaba -
una confrontación teórica entre el psicoanálisis y las demás
concepciones críticas, como por ejemplo, entre el trabajo -
enajenado del esclavo y su felicidad, por citar una de ellas.
Quizá de estas maniobras permitidas por la generalidad de -
los conceptos claves, hayan surgido las dos interpretaciones
tan comunmente discutidas del psicoanálisis, la versión revo-
lucionaria y la versión reaccionaria, que ha dado lugar a to-
do tipo de contiendas filosóficas.

Pienso que de ninguna manera es válida la maniobra ante-
rior; creo que es necesario enriquecer mi concepto de la con-
gruencia con varias tesis de la teoría psicoanalítica que per-
mitan conectarlo con la visión histórica de Freud y que impi-
dan el surgimiento de interpretaciones erróneas. Mi concep-
to de la congruencia hace descansar el peso de la felicidad
en los factores internos y externos. Algunas teorías críti-
cas, como la marxista, acentúan los factores externos, mien-
tras que otras sobreestiman los factores internos como condi-
ción de la felicidad, y de esto último se acusa a la teoría
psicoanalítica. Independientemente del predominio que deban
tener unos factores sobre otros, subyace el problema de lo que
debemos entender por felicidad, y de lo que Freud entiende por
"felicidad" cuando sostuvo que la civilización hacía infeliz al
individuo, en contraste con lo que se entiende por "felicidad"

cuando sostuve que el trabajo brinda felicidad si está basado en la congruencia entre los factores externos y las necesidades internas. ¿Se trata de un mismo concepto de felicidad o de dos diferentes? ¿son independientes uno de otro o pueden ser conectados dentro del contexto de la visión freudiana?.

Yo pienso que se trata de dos conceptos diferentes, relacionados entre sí por las hipótesis freudianas. Cuando Freud sostiene que la civilización es fuente de infelicidad está pensando en una imagen peculiar de la felicidad "el niño desobligado, protegido de todos los peligros, sin represión alguna, que pueda satisfacer libremente sus impulsos sexuales y agresivos poseyendo o destruyendo a voluntad a sus objetos, dedicado a comer, dormir, jugar, disfrutando de los bienes de la bienhechora madre naturaleza". En cambio, cuando yo sostuve que la congruencia de factores traía la felicidad en el trabajo, estaba implicando una imagen muy distinta a la anterior; era la del individuo que se levanta a su trabajo sin ningún esfuerzo; que realiza acciones para las que está ampliamente dotado, que eligió su trabajo como fuente de sublimación completa de sus impulsos parciales, que puede abandonarlo en el momento en que se cansa, que le pagan lo que él desea ganar y que le da el prestigio anhelado por su ideal del yo. Es obvio que por muy feliz que sea el trabajador, no será como el niño desobligado de la visión freudiana, pues estará sujeto a los peligros, deberá reprimirse, deberá satisfacerse sólo a través de los canales permitidos por la

moralidad, etc. etc. Por consiguiente, se trata de dos imágenes distintas de felicidad.

Por lo que respecta a la segunda imagen, tenemos también el comentario psicoanalítico de que el individuo será feliz en su trabajo si y sólo si aprendió a serlo en sus primeras relaciones objetales. Por ser el trabajo una relación objetiva, el individuo reproducirá en él la felicidad o infelicidad aprendidas en sus relaciones primarias y establecerá con todos los demás el mismo tipo de relación, buena o mala. De acuerdo con esta hipótesis, la felicidad del individuo estaría predeterminada desde su infancia independientemente de las condiciones externas en que se sitúe porque, según este comentario, el individuo elegirá aquellas que reproduzcan y hagan posible su peculiar relación acostumbrada, y de no haberlas, las creará, desde luego, dentro de cierto marco exterior.

Este comentario está presuponiendo una imagen de felicidad o infelicidad en función del aprendizaje de mecanismos autofrustrantes retroalimentados. Un individuo será infeliz si posee esos mecanismos, en donde quiera que esté con cualquier objeto, porque está programado para la misma relación, alimentado por los mencionados mecanismos. Como ejemplo de la dinámica de los mecanismos de autofrustración se mencionan los procesos de ambivalencia, el amor y el odio dirigidos al mismo objeto, que cuando son de igual intensidad paralizan al individuo; también se menciona el odio dirigido

al propio yo, a través de un superyó punitivo, los sentimientos de culpa asociados a la propia satisfacción, etc., todos ellos retroalimentados a través de círculos viciosos, adquiridos en el aprendizaje temprano. (54)

Esta imagen hace descansar la felicidad casi por completo en los factores internos, descuidando los externos, por lo que se hace susceptible a las críticas ya mencionadas. Sin embargo, es una imagen que se superpone a la del trabajo feliz como congruencia porque la complica y complementa, porque desde esta posición, un hombre es feliz en su trabajo si y sólo si:

- 1) Existe una congruencia entre sus necesidades internas y los factores externos del trabajo y
- 2) Si no tiene mecanismos autofrustrantes retroalimentados.

Se entiende que una de las dos condiciones, siendo necesaria, es insuficiente para garantizar la felicidad en el trabajo en mi segundo sentido.

En suma, tenemos dos imágenes diferentes de felicidad; implícitas cada una en la visión freudiana y en el trabajo como congruencia; por consiguiente, no es válido el manejo que intenta oponer, como incompatibles o contradictorias las dos tesis, porque ambas se encuentran en planos lógicos diferentes. Tampoco es lícito extrapolar consecuencias de una y

(54) Vease por ejemplo: Ramirez, S.: Infancia es Destino. Siglo XXI. México, D. F. 1975.

adjudicarlos como defectos a la otra, lo que no quiere decir que no existe ninguna relación entre ellas.

Trataré ahora de establecer las posibles conexiones que existen entre las dos imágenes que he venido manejando, porque pienso que la idea del trabajo feliz puede ser incrustada congruentemente dentro de la idea del trabajo infeliz del Malestar en la Cultura como una modalidad desarrollada de ésta.

Creo necesario partir de la imagen del trabajo feliz, - de cuyo análisis surgirán las conexiones con las ideas del - malestar en la cultura. Como dije anteriormente, es imposible que se dé en la práctica la congruencia total entre las necesidades internas y los factores externos en una situación laboral. En cualquier sociedad existente, por lo general, - se dan situaciones de incongruencia. La mayoría de los trabajos no satisfacen la totalidad de necesidades de cada uno de los trabajadores, y aquellos que satisfacen un número importante de ellas, dejan muchas otras por satisfacer, las suficientes para agregar una dosis molesta de infelicidad al trabajador. Por lo tanto, en la práctica, la idea del trabajo feliz nos permite explicar la infelicidad actual de los trabajadores y coincide en este punto con la idea del Malestar en la Cultura. Sin embargo, nuestro filósofo podría objetar que esta coincidencia es puramente casual por tratarse de una coincidencia práctica. Que en realidad se trata de dos conceptos teóricamente incompatibles que han coincidido en una situación contingente, pero que permiten la obtención de consecuencias

opuestas, como las ya vistas en párrafos anteriores. Más aún, la objeción podría ampliarse de la siguiente manera: - el hecho de que en la sociedad actual haya trabajadores infelices sí se debe a las incongruencias mencionadas, pero - gracias al concepto del trabajo feliz es posible condicionar a los individuos para que sus necesidades internas se ajusten a los factores externos y de esta manera volverlos felices, lo que de nuevo refuta la tesis del Malestar en la Cultura, y ejemplos de este tipo los brinda la sociedad misma, como el de aquel individuo culpígeno o sádico que es feliz limpiando las llagas de los leprosos, o aquel monje que vive infringiéndose dolores y sufrimientos.

La objeción anterior es muy ilustrativa porque su respuesta me va a permitir explicitar los puntos oscuros, cuya ignorancia ha suscitado estas discusiones.

Yo pienso que la incongruencia que se da en la práctica no es puramente casual, sino que señala la posibilidad de las conexiones de las dos ideas en discusión, ambas coinciden en que en la sociedad actual los trabajadores son infelices en su trabajo. Las razones de cada uno parecen ser distintas pero sospecho que en el fondo no lo son, sino que se complementan.

La objeción anterior vuelve a caer en el defecto de colocar toda la responsabilidad de la felicidad en los factores internos, descuidando por completo los externos, haciendo de esta manera un manejo inadecuado de mi idea del trabajo feliz. Esta presupone una idea de la naturaleza humana,

una concepción del aparato mental que es necesario explicitar, pues su desconocimiento ha permitido manejar al arbitrio el - condicionamiento de los factores internos, y su ajuste ilimitado a los externos. La idea que está detrás del trabajo como congruencia, es la del aparato mental con su estructura dinámica, tal como la describe la teoría psicoanalítica. Esta concepción implica una serie de leyes e hipótesis que necesariamente limitan la pretensión de un condicionamiento adaptativo indiscriminado. Además, estas mismas leyes son los elementos que van a explicar la capacidad de felicidad del hombre en relación a su medio ambiente externo, y sobre todo van a ofrecer el criterio a partir del cual se pueda diseñar el - medio ambiente óptimo o ideal para la felicidad: Esto significa la tarea inversa a la de la visión reaccionaria. Ahora, las condiciones externas van a ser construídas idealmente en función de los requerimientos óptimos del aparato mental, requerimientos determinados por las leyes de su estructura y su funcionamiento. Este aparato mental puede ser sintetizado en una imagen de la naturaleza humana, que subyace a todo el aparato conceptual psicoanalítico y que en este trabajo preferiré utilizar, en lugar de dicho aparato conceptual. El caso - es que la visión reaccionaria presuponía una plasticidad absoluta en el aparato mental, que no repercutía en su capacidad de felicidad. En cambio, la versión adecuada de la idea del trabajo como congruencia, presupone una jerarquización de la capacidad de felicidad, en función de la estructuración de la personalidad y del tipo de satisfactores buscados por --

ella. Desde esta perspectiva, no es la misma felicidad la que obtiene el monje masoquista, el curandero de leproso, el esclavo condicionado, o el actor de cine. Las leyes del aparato mental permiten establecer una jerarquía, una gradación de situaciones felices extraídas de las diversas estructuras posibles con las que funciona aquél. No voy a citar todas las leyes ni sus instancias de ejemplificación, pero voy a señalar tres de ellas que puedan servir de puente de unión entre las dos ideas en discusión, y de base para la creación de situaciones externas ideales, óptimas para la felicidad. La primera ley se refiere a la sublimación. Sostiene que mientras más alejado esté el objeto secundario del objeto primario, aquél proporcionará menor satisfacción al impulso sublimado. Dicha ley afirma que los impulsos son conservadores, siempre tienden a regresar a las formas primitivas de satisfacción, más placenteras que las superiores. Es la tendencia a la desublimación de las pulsiones. La otra ley se refiere a la agresividad revertida sobre el Yo, a los sentimientos de culpa y sostiene que toda actividad satisfactoria que implique la mayor participación de impulsos de odio sobre la propia persona como uno de sus móviles, será menos feliz. Esta ley afirma que mientras la satisfacción descansa en mayor medida sobre la mitigación de los sentimientos de culpa que sobre la sublimación de las pulsiones, brindará menor felicidad al individuo. Por último, la tercera ley se refiere a las restricciones y sostiene que mientras más res-

tricciones se coloquen al curso natural del impulso, menor felicidad producirá su satisfacción. Esta ley afirma que -- mientras más limitaciones se impongan a las direcciones naturales del impulso, mayor frustración causará al individuo. -- Para abreviar, llamaré a la primera ley, la ley de la desu-- blimación; a la segunda, la ley de la culpabilidad; y a la - tercera, la ley de la restricción.

Estas tres leyes me van a permitir arribar a la imagen del Malestar en la Cultura a partir de la imagen del trabajo como congruencia: Dada la estructura de la civilización y la naturaleza del aparato mental, no existe en la práctica -- un trabajo en el que haya congruencia total entre las características externas y las necesidades internas, hecho que -- traería la felicidad al trabajador. A lo sumo coinciden algunas de ellas pero muchas discrepan, por lo que el trabajo se convierte en una actividad frustrante. Si existiera teó-- ricamente la congruencia, si la consiguiéramos a partir de -- un condicionamiento para ajustar al individuo a su situación externa, el aparato mental de dicho individuo estaría funcio-- nando sobre la represión el desplazamiento y la sublimación, estaría obedeciendo las leyes de la desublimación, la culpa-- bilidad y la restricción. Por muy feliz que se dijera el es-- clavo, estaría lejos de la verdadera felicidad, porque esta-- ría sujeto a notables restricciones. Del mismo modo, las sa-- tisfacciones del monje masoquista estarían lejos de la feli-- cidad freudiana porque en ellas intervienen, casi exclusiva-- mente, los sentimientos de culpa, y por último, el investiga

dor más feliz aún tendría bastante que pedir porque sus impulsos sublimados en su ciencia tenderían a regresar a las formas de satisfacción más primitivas. En resumen, la imagen del trabajo feliz, del individuo que se levanta a su trabajo sin ningún esfuerzo, que realiza acciones para las que está ampliamente dotado, que eligió su trabajo como fuente de sublimación — completa de sus instintos parciales, que pueden abandonarlo en el momento en que se cansa, que le pagan lo que desea ganar y que le da el prestigio anhelado por su ideal del yo, implica — los mecanismos frustrantes de la civilización; porque un individuo no será como el niño desobligado, protegido de todos los peligros, sin represión alguna, que pueda satisfacer libremente sus impulsos sexuales y agresivos poseyendo o destruyendo a voluntad sus objetos, dedicado a jugar, comer y dormir disfrutando de los bienes de la bienhechora madre naturaleza; pues — estará aún sujeto a los peligros, deberá reprimirse y deberá — satisfacerse sólo a través de los canales permitidos por la moralidad. Desde luego, este individuo será más feliz que el minero boliviano e incluso habrán mineros bolivianos más felices que otros. Los distintos grados de felicidad estarán en función de la mayor o menor congruencia de sus necesidades internas con las características de la minería en Bolivia, y de la menor cantidad de mecanismos retroalimentados de autofrustración de cada minero, pero todos descansan en la renunciación a la gratificación primaria. Una vez aclarados estos dos sentidos, entendemos por qué el trabajo feliz también resulta infeliz.

A partir de este momento surge la siguiente pregunta de nuestro filósofo analítico:

¿Existe un significado teórico de "felicidad" que acote el resto de usos ordinarios del término, y que permita explicarlo sin incurrir en contradicción, o existe más de un significado teórico del concepto?

Dependiendo de la respuesta a la pregunta anterior surge esta otra:

¿Es la felicidad freudiana incompatible con cualquier forma de civilización, o existe en teoría algún modelo utópico de civilización en donde el antagonismo no ocurra, tal como lo propone Marcuse en su obra Eros y Civilización?

Para intentar responder ambas interrogantes, el psicoanalista considera oportuno efectuar una revisión cuidadosa del texto freudiano para buscar dentro de él los elementos que posibiliten alguna solución.

Presentaremos, por ello, una glosa exegética del Males-tar en la Cultura e intercalaremos las reflexiones que surjan en su comentario (55).

(55) Todas las citas del texto corresponden a la traducción de Ramón Rey Ardid contenido en el Vol. III de las obras completas de Freud, Biblioteca Nueva. Madrid. - 1968.

CAP. III LA HISTORICIDAD O AHISTORICIDAD DEL ANTAGONISMO
INDIVIDUO-CIVILIZACION. EL MALESTAR EN LA NATU
RALEZA.

Intentaremos enfocar la atención sobre la búsqueda del - sentido y el manejo que hace Freud del concepto de "civiliza- ción" en su obra El Malestar en la Cultura, con el objeto de fincar una base para la problemática que surge de la relación individuo-civilización. No pretenderemos, por tanto, ofrecer ideas críticas o alternativas a las tesis freudianas, única- mente nos vamos a limitar a una exposición exegética de dicho concepto, desentrañando las implicaciones y afirmaciones que encierra su uso para contar con un mapa adecuado de su geogra- fía lógica. Como única advertencia insistiremos en que el - término civilización es sinónimo de cultura en el contexto de la obra, y que, por comodidad expositiva, emplearemos el - segundo por ser éste el utilizado en el libro en cuestión.

Con el objeto de conseguir la mayor fidelidad en nuestro trabajo, vamos a reproducir el concepto siguiendo el mismo or- den de ideas de Freud. Creemos que a través de este camino - lograremos desentrañar la secuencia de interrogantes del autor y comprenderemos mejor las razones por las que aquél eligió - sus direcciones y conclusiones. Los análisis críticos vendrán después, por ahora, nos concretaremos a exponerlo con sus pro- pias palabras.

La primera interrogante relevante que cita Freud como punto de partida de su investigación, es una de las más clásicas y fundamentales: ¿cuál es el sentido de la vida? "... ¿qué fines y propósitos de vida expresan los hombres en su propia conducta? ¿qué esperan de la vida, que pretenden alcanzar en ella?...", a la que responde igual que Aristóteles: "...Es difícil equivocarse la respuesta: aspiran a la felicidad, quieren llegar a ser felices, no quieren dejar de serlo. Esta aspiración tiene dos fases, un fin positivo y otro negativo: por un lado, evitar el dolor y el displacer; por el otro: experimentar intensas sensaciones placenteras. En sentido estricto, el término felicidad sólo se aplica al segundo fin. De acuerdo con esta dualidad del objetivo perseguido, la actividad humana se despliega en dos sentidos, según trate de alcanzar -prevaliente o exclusivamente- uno u otro de aquellos fines". (p. 10) Esta respuesta está implicando el concepto básico freudiano del "principio del placer" - que afirma que el aparato mental tiende a la reducción de la tensión acumulada a través de la satisfacción inmediata de los impulsos que engendra; así pues, para Freud, el hombre es un ser lleno de impulsos, apetencias y necesidades, que constantemente busca satisfacer a través de los caminos más asequibles y promisorios, y que procura evitar la molesta y dolorosa situación de la frustración y las privaciones que la escasez y la demora le imponen inevitablemente.

La segunda afirmación de Freud continúa su aseveración anterior y, en cierta forma, la complementa: El programa del principio del placer "...está en pugna con el mundo entero, tanto con el macrocosmos como con el microcosmos. Este programa ni siquiera es realizable, pues todo el orden del universo se le opone, y aun estaríamos por afirmar que el plan de la "Creación" no incluye el propósito de que el hombre sea "feliz". Lo que en el sentido más estricto se llama felicidad, surge de la satisfacción, casi siempre instantánea, de necesidades acumuladas que han alcanzado elevada tensión, y de acuerdo con esta índole, sólo puede darse como fenómeno episódico. Toda persistencia de una situación anhelada por el principio del placer sólo proporciona una sensación de tibio bienestar, pues nuestra disposición no nos permite gozar intensamente sino el contraste, pero sólo en muy escasa medida lo estable. Así, nuestras facultades de felicidad están ya limitadas en principio por nuestra propia constitución. En cambio, nos es mucho menos difícil experimentar la desgracia. El sufrimiento nos amenaza por tres lados: desde el propio cuerpo que, condenado a la decadencia y a la aniquilación, ni siquiera puede prescindir de los signos de alarma que son el dolor y la angustia; del mundo exterior, capaz de encarnizarse en nosotros con fuerzas destructoras omnipotentes e implacables; por fin, de las relaciones con otros seres humanos. El sufrimiento que emana de ésta última fuente quizá nos sea más doloroso que cualquier otro; tendremos a considerar como una

adición más o menos gratuita, pese a que bien podría ser - un destino tan ineludible como el sufrimiento de distinto origen...." (P. 11)

En consecuencia, debido a las características naturales del hombre, la felicidad le resulta casi inalcanzable. Ante esta situación, busca y procura alcanzarla por todos los medios que tiene a su disposición, aunque sólo logre - asirla durante breves momentos más o menos frecuentes en - su vida.

A Freud le preocupa en especial el tercer origen de - la infelicidad humana, el de las relaciones con otros hombres y de aquí pasa a afirmar que constituye una opinión - más o menos común el sostener que la cultura es en gran parte responsable de la infelicidad y la miseria terrenal. Sin embargo, le sorprende el hecho de que la cultura, que ha - sido diseñada para aliviar al hombre de las fuentes de infelicidad que constantemente lo acechan, sea la causante - de una gran dosis de sufrimiento humano. A partir de esta perplejidad, Freud intentará develar la naturaleza de la - cultura para explicarse esta contradicción: la de su funcio namiento ambivalente para con el principio del placer.

Para Freud. "...el término "cultura" designa la suma de las producciones e instituciones 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..." (P. 21).

Para dotar de mayor contenido a esta definición, el autor va a enumerar una serie de rasgos que componen la cultura y que podrían ser considerados como las características - definitorias del término, o bien, como sus reglas de uso.

En primer lugar, son culturales las actividades y los bienes útiles para el hombre: el empleo de herramientas, la dominación del fuego, la construcción de habitaciones, etc. que consisten en un perfeccionamiento de sus órganos tanto - motores como sensoriales con la consecuente eliminación de - los obstáculos que se les oponen.

A través de este perfeccionamiento, el hombre ha multiplicado casi al infinito sus potencialidades de acción, control y dominio de la naturaleza. Sin embargo, esta condición expansiva no lo ha vuelto un ser feliz. A pesar de ello, el desarrollo en la utilización de los recursos humanos sigue - siendo para Freud un requisito fundamental que nos habla del grado o nivel de cultura de un grupo humano.

Otro requisito comprendido en la cultura es la presencia de "...cosas que parecen carecer de la menor utilidad, como por ejemplo, la ornamentación floral de los espacios li bres urbanos, junto a su fin útil de servir como plazas de - juegos y sitios de recreación, o bien el empleo de las flores con el mismo objeto en la habitación humana. Al punto adver timos que eso, lo inútil, cuyo valor esperamos ver apreciado por la cultura no es sino la belleza..." (P. 23).

Una característica más que forma parte de la cultura es la presencia del orden y la limpieza en el habitat humano, en sus costumbres, en su cuerpo, en sus hogares y sus instituciones, en sus actividades laborales y cotidianas.

"... Pero no creemos poder caracterizar a la cultura mejor que a través de su valoración y culto de las actividades psíquicas superiores, de las producciones intelectuales, científicas y artísticas, y por la función directriz de la vida humana que concede a las ideas..." (P. - 24). Se está refiriendo Freud a las representaciones ideales, la religión, los sistemas filosóficos y las obras de arte, y sobre todo al papel que éstas cumplen en la vida del hombre, en su justificación, protección y guía, en la dotación de un sentido específico que nulifica la sensación de absurdo y gratuidad que amenaza acompañar la existencia.

Para terminar con esta breve caracterización de la cultura, Freud señala "...la forma en que son reguladas las relaciones de los hombres entre sí, es decir, las relaciones sociales que conciernen al individuo en tanto que vecino, colaborador u objeto sexual de otro, en tanto que miembro de una familia o un estado..." (P. 25). Este aspecto encarna la moral y el derecho, el grado y perfección de las reglas que dirigen la conducta humana y la controlan para la consecución de una armonía entre los fi

nes individuales y la evitación de conflictos que entorpezcan el rendimiento de la actividad productiva del hombre. Para Freud, la moral y el derecho entrañan la clave del desarrollo de la cultura porque, mediante éstos, se frena y sustituye el poderío individual por el de la comunidad; el individuo que, en ausencia de todo control, sojuzgaría a sus semejantes de acuerdo al principio del más fuerte, esclavizando, explotando o eliminando a sus enemigos, se ve limitado en sus posibilidades de acción por una autoridad exigida por la comunidad, que funciona por encima de cualquier individuo. El derecho y la moral se convierten en los guardianes de la justicia, garantizan el reparto equitativo de derechos y deberes a través de la restricción de las posibilidades de satisfacción personal arbitraria, por medio de una legislación social y jurídica. De lo anterior se desprende que la moral y el derecho, la comunidad y por ende, la cultura, se hallan en oposición a la satisfacción instintiva inmediata, que de permitirse, destruiría los cimientos de la vida en sociedad, y con ellas del hombre mismo. A su vez, el hombre siente esta oposición como una restricción a su libertad individual, proveniente de un aparato ajeno que se le impone. Los restos de la personalidad primitiva que aun no han sido dominados por la cultura pueden producir una hostilidad contra la misma y despertar un anhelo de liberación en el hombre.

"Al parecer -dice Freud- no existe medio de persuasión alguno que permita inducir al hombre a que transforme su na turaleza en la de una hormiga, seguramente jamás dejará de defender su pretensión de libertad individual contra la voluntad de la masa. Buena parte de las luchas en el seno de la humanidad giran alrededor de un fin único de hallar un equilibrio adecuado (es decir, que dé felicidad a todos) en tre estas reivindicaciones individuales y las colectivas, culturales: uno de los problemas del destino humano es el - de si este equilibrio puede ser alcanzado en determinada cultura o si el conflicte es si inconciliable..." (p 26) (el subrayado es mío).

El antagonismo entre el hombre y la cultura se halla - basado en esta restricción de impulsos cuya energía es re distribuida y canalizada para alimentar los procesos creativos de trabajo y control que requiere el mantenimiento de - la cultura. Sin embargo, pregunta Freud, ¿Cómo se llegó a esta contradicción? ¿Cómo surgió la oposición individuo-comunidad que produce este malestar en la cultura?

Según el autor, tal oposición nació cuando, después -- del asesinato del padre primitivo, los hermanos impusieron una serie de restricciones y preceptos que tendían a consolidar un nuevo sistema de vida social más evolucionado que el de la horda original, restricciones que dieron lugar al tabú del incesto y a la institucionalización del trabajo. El tabú del incesto es considerado por Freud como la mutilación más grande hecha por la cultura a la vida sexual del hombre, trau

matismo del que nunca podría recuperarse totalmente. Esta restricción es el punto de partida de las subsecuentes limitaciones que la cultura ha impuesto a la vida erótica y que explica una parte del antagonismo entre individuo y civilización (56).

En su origen, el amor es sexual y responde a la tendencia a fundir dos individuos en una unidad libidinal doble, autosuficiente y simbiótica: correspondiente al modelo de la díada madre-hijo en los estados pre y post-natales; es el arquetipo del que se derivan todas las ramificaciones de las conductas amorosas y amistosas.

El impulso amoroso sufre importantes modificaciones por influencias de la cultura, que acaban restringiendo sus posibilidades de goce y satisfacción. En primer lugar, en la familia, el impulso erótico es coartado en su fin sexual y transformado en "cariño" o "ternura", con el propósito de unificar, a través de lazos perdurables, a los diferentes miembros de la familia. Así pues, el amor es utilizado como un segundo unificador que tiende a aglutinar un número cada vez mayor de individuos, y constituir un recurso indispensable de la vida en comunidad. Sin embargo, tal aumento en el

(56) El origen de la ley prohibidora del incesto debe interpretarse según algunos autores como un origen mítico y no cronológico, de lo contrario se originan los equívocos antropológicos. Se trataría de un recurso de la teoría freudiana y no de una afirmación empírica antropológica.

número de individuos unidos por el impulso derivado contiene ya el germen del divorcio entre amor y cultura. Tal divorcio "...comienza por manifestarse como un conflicto entre la familia y la comunidad social más amplia a la cual pertenece el individuo. Ya hemos visto que una de las principales finalidades de la cultura persigue la aglutinación de los hombres en grandes unidades; pero la familia no está dispuesta a renunciar al individuo. Cuanto más íntimos sean los vínculos entre los miembros de la familia, tanto mayor será muchas veces su inclinación a aislarse de los demás, tanto más difícil les resultará ingresar en las esferas sociales más vastas. El modo de vida en común, filogenéticamente más antiguo, el único que existe en la infancia, se resiste a ser sustituido por el cultural, de origen más reciente..." (P. - 31).

La contradicción entre amor y cultura se manifiesta, por otro lado, en su tendencia a restringir la vida sexual. "Ya la primera fase cultural, del totemismo trae consigo la prohibición de elegir un objeto incestuoso, quizá la más cruenta mutilación que haya sufrido la vida amorosa del hombre en el curso de los tiempos..." (el subrayado es mío. p. 32) Estas restricciones se explican por la necesidad que tiene la cultura de sustraer a la sexualidad gran parte de la energía psíquica que necesita para su propio consumo. Al restringir la sexualidad, la cultura "...adapta frente a ella una conducta idéntica a la de un pueblo o una clase so-

cial que haya logrado someter a otra a su explotación. El temor a la rebelión de los oprimidos induce a adoptar medidas de precaución más rigurosas..." (P. 32) Por ello, ha iniciado una serie de prescripciones que se inician desde la infancia con la prohibición de las manifestaciones de la sexualidad infantil hasta el grado de ignorar y negar la existencia de esos fenómenos fácilmente demostrables y llamativos.

Por otra parte, "la elección de objeto queda restringida en el individuo sexualmente maduro al sexo contrario, y la mayor parte de las satisfacciones extragenitales son prohibidas como perversiones. La imposición de una vida sexual idéntica para todos, implícita en estas prohibiciones, pasa por alto las discrepancias que presenta la constitución sexual innata o adquirida de los hombres privando a muchos de ellos de todo goce sexual y convirtiéndose así en fuente de una grave injusticia. El efecto de estas medidas restrictivas podría consistir en que los individuos normales, es decir, constitucionalmente aptos para ello, volcasen todo su interés sexual, sin merma alguna, en los canales que se le han dejado abiertos..." (P. 32).

"Pero aun el amor genital heterosexual, único que ha escapado a la proscripción, todavía es menoscabado por las restricciones de la legitimidad y la monogamia. La cultura actual nos da claramente a entender que sólo está dispuesta a tolerar las relaciones sexuales basadas en la unión única e indisoluble entre un hombre y una mujer, sin admitir la sexualidad como fuente de placer en sí, acejándola tan sólo -

como un instrumento de reproducción humana que hasta ahora no ha podido ser sustituido..." (P. 33) Sin embargo, señala — Freud, estas restricciones no han sido jamás acatadas por el hombre, a excepción de los más débiles, y la cultura ha tenido que cerrar los ojos ante las transgresiones que la secualidad ha cometido desde siempre: la prostitución y el adulterio.

El conjunto de restricciones sexuales acaba disminuyendo el potencial de felicidad que confiere la satisfacción del impulso primario, con lo que limita la capacidad de goce vital. Pero, junto a las restricciones mencionadas, existen otro tipo de limitaciones que van en detrimento del resto de libido individual. Se trata de su utilización en los procesos cohesivos, unificadores, que requiere la cultura; ya los habíamos mencionado antes, pero queremos explicar la dinámica de su carácter frustrante. En principio, dice Freud, "el amor sexual constituye una relación entre dos personas, en la que — un tercero sólo puede desempeñar un papel superfluo o perturbador, mientras que, por el contrario, la cultura implica necesariamente relaciones entre mayor número de personas. En — la culminación máxima de una relación amorosa no subsiste interés alguno por el mundo exterior, ambos amantes se bastan a sí mismos y tampoco necesitan el hijo común para ser felices. En ningún caso como en éste, el Eros traduce con mayor claridad el núcleo de su esencia, su propósito de fundir varios seres en uno solo; pero se resiste a ir más lejos, una

vez alcanzado este fin, de manera proverbial, en el enamoramiento de dos personas...." (P. 35) (57). La exigencia cultural de unificar un número cada vez mayor de individuos, a través de lazos libidinales de fin inhibido, constituye también una severa restricción a la sexualidad, a la que se le sustrae su energía disponible con el fin de lograr esta meta. Si agregamos tal medida a las restricciones antes mencionadas, comprenderemos mejor una de las facetas del divorcio amor-cultura, que se traduce, a su vez, en el antagonismo entre el individuo y la cultura, la felicidad y la civilización, el principio del placer y el principio de la realidad.

Sin embargo, dicho conflicto implica más elementos que los mencionados hasta ahora; la restricción de la sexualidad humana no explica por completo el antagonismo entre el individuo y su civilización. Es necesario agregar un componente esencial a la naturaleza humana que completa su imagen -- hasta ahora bosquejada: la pulsión de muerte.

El análisis de la vida sexual condujo a Freud a una di-
 sersión sobre el amor cristiano expresado en su máxima: "amas a tu prójimo como a tí mismo". El autor hacía ver lo antinatural e irrealizable de este mandamiento a través del exa

(57) En este punto es pertinente distinguir entre el concepto de "pulsión sexual" de los Tres Ensayos y "Eros unificador" del Malestar en la Cultura. El primero está ligado a zonas --erógenas y referido siempre a un objeto incestuoso fragmentado, mientras que el segundo posee tamicos culturales incompatibles con el primero. Sin embargo, en este párrafo, Freud logra conservar tal diferencia conceptual.

men de la dinámica del impulso amoroso que, lejos de ser universal y bondadoso, es altamente egoísta y discriminatorio. Sin embargo, nos mostró con claridad que, precisamente en esa antinaturalidad, residía su carácter virtuoso, y que la cultura se veía obligada a postular el amor de esa manera, para lograr su fin cohesivo de unificación de la humanidad. La postura cristiana está presuponiendo una imagen pesimista de la condición humana, imagen que Freud nos revela como la causa y justificación de los procesos represivos sobre los que descansa la cultura. "...La verdad oculta tras de todo esto, que negaríamos de buen grado, es la de que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse si se le atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirle, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo. Homo homini lupus: ¿quien se atrevería a refutar este refrán, después de todas las experiencias de la vida y la historia?..." (P. - 37) Freud está postulando la pulsión de muerte como un componente esencial de la naturaleza humana que va a explicar la hostilidad y la amenaza destructiva que entraña la vida del hombre en sociedad sumada al malestar producido por la restricción de la sexualidad.

"...La existencia de tales tendencias agresivas, que podemos percibir en nosotros mismos y cuya existencia supone mos con toda razón en el prójimo, es el factor que perturba nuestra relación con los semejantes, imponiendo a la cultura tal despliegue de preceptos. Debido a esta primordial hosti lidad entre los hombres, la sociedad civilizada se ve cons-- tantemente al borde de la desintegración... la cultura se ve obligada a realizar múltiples esfuerzos para poner barreras a las tendencias agresivas del hombre, para dominar sus mani festaciones mediante formaciones reactivas psíquicas. Sin - embargo, todos los esfuerzos de la cultura destinados a impo nerlo aun no han logrado gran cosa. Aquella espera poder - evitar los peores despliegues de la fuerza bruta concediénd^o se a sí misma el derecho de ejercer a su vez, la fuerza fren te a los delincuentes..." (F. 38). Con esto podemos compren der mejor la dinámica sobre la que descansa la civilización. La cultura se ve obligada a sustraer toda la energía posible de Eros para invertirla en la creación de lazos cohesivos -- que refuercen los intereses comunes de trabajo y superviven- cia a través de una restricción de la vida sexual. Por otra parte, debe neutralizar y combatir el impulso agresivo con-- sustancial al hombre, que amenaza con destruir y disolver la vida en comunidad: "...Si la cultura impone tan pesados sa-- crificios, no sólo a la sexualidad sino también a las tenden cias agresivas, comprenderemos mejor por qué al hombre le re sulta tan difícil alcanzar en ella su felicidad..." (P. 40)

Freud se pregunta si este estado de cosas es tributario de una sociedad particular encuadrada en una época histórica determinada o si es inherente a la vida civilizada en cualquier espacio o tiempo "...si con toda justificación reprochamos al actual estado de nuestra cultura cuán insuficientemente realiza nuestra pretensión de un sistema de vida que nos haga felices; si le echamos en cara la magnitud de los sufrimientos, quizá evitables, a que nos expone; si tratamos de desenmascarar con implacable crítica las raíces de su imperfección, seguramente ejerceremos nuestro legítimo derecho, y no por ello demostramos ser enemigos de la cultura. Cabe esperar que poco a poco lograremos imponer a nuestra cultura modificaciones que satisfagan mejor nuestras necesidades y que escapen a aquéllas críticas. Pero quizá convenga que nos familiaricemos también con la idea de que existen dificultades inherentes a la esencia misma de la cultura e inaccesibles a cualquier intento de reforma...." (P. 41) (el subrayado es mío).

¿A qué dificultades inherentes se está refiriendo Freud? El autor no nos da una respuesta clara y definitiva pero la insinúa con bastante énfasis. Además de la tarea de Eros de aglutinar en unidades cada vez más amplias a los individuos - a través de las instituciones y a expensas de la sexualidad individual, la cultura se enfrenta con la tarea de vencer y erradicar el poder destructivo de la pulsión de muerte que,

como dijimos, amenaza la estabilidad de la civilización. El problema del origen de la agresividad humana; si es un derivado de la frustración o si es un componente instintivo, no va a ser tocado ahora; el hecho es que Freud se inclina por la segunda alternativa, al grado de responsabilizar a dicha pulsión del fracaso de la cultura para ofrecer felicidad a sus miembros, "...adoptaré, pues, el punto de vista de que - la tendencia agresiva es una disposición instintiva innata y autónoma del ser humano, además, retomo ahora mi afirmación de que aquélla constituye el mayor obstáculo con que tropieza la cultura..." (P. 45). El problema que nos falta desarrollar se refiere a la manera en que la cultura combate la pulsión de muerte para neutralizar su poder destructivo. "¿A qué recursos apela la cultura para coartar la agresión que - le es antagónica, para hacerla inofensiva y quizá para eliminarla? ya conocemos algunos de estos métodos, pero seguramente aún ignoramos el que parece ser el más importante. Podemos estudiarla en la historia evolutiva del individuo. ¿Qué le ha sucedido para que sus deseos agresivos se tornaran ino cuos? Algo sumamente curioso que nunca habríamos sospechado y que, sin embargo, es muy natural. La agresión es introyec tada, internalizada, devuelta en realidad al lugar donde procede: es dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de superyó se opone a la parte restante, y asumiendo la función de conciencia (moral), despliega frente al yo la misma dura agresividad que el yo, de buen

grado habría satisfecho en individuos extraños. La tensión creada entre el severo superyó y el yo subordinado al mismo, lo calificamos de sentimiento de culpabilidad, se manifiesta bajo la forma de necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo, debilitando a éste, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en una ciudad conquistada..." (p. 47).

La génesis del sentimiento de culpabilidad, la manera en que la cultura, a través de su agente principal: la familia, va creando el sentimiento de culpabilidad en el niño, no va a ser desarrollada aquí porque su tratamiento cae fuera de los límites de nuestro trabajo. Bástenos señalar que dicho sentimiento se adquiere a través de los procedimientos educativos que regulan la autoestima del individuo por medio de premios y castigos y, en especial, los relacionados con el amor que recibe de sus padres cuando es pequeño. Este - va incorporado el sistema de reflejos condicionados de tal manera, que su funcionamiento se vuelve automático e involuntario. Así las normas y valores sociales son inculcados a los miembros de la comunidad, comprometiéndolos con su ejercicio constante, a riesgo de su bienestar psicológico y social.

En esa forma el sentimiento de culpabilidad se convierte en el instrumento principal de la cultura para controlar

el instinto agresivo. Conforme la cultura va imponiendo la necesidad de restringir la libido individual en aras de la unificación social, el instinto agresivo se exagera, pues tal situación restrictiva intensifica la frustración, y con ella, el odio innato. Por esta razón, la cultura se ve en la necesidad de intensificar el sentimiento de culpabilidad, con el objeto de neutralizar la agresividad incrementada -- por la frustración.

El aumento del sentimiento de culpabilidad trae como consecuencia una merma en la ya exangüe capacidad de felicidad del individuo, de tal manera, que los pocos reductos de satisfacción o libertad que la misma cultura le permitía se ven invadidos por la agresividad introyectada, limitándolos aún más de lo que ya estaban. Por consiguiente, existe una relación inversa entre el grado de cultura y el sentimiento de culpabilidad, por un lado, y la felicidad individual, -- por el otro. Aquí radica el antagonismo.

Sin embargo, dice Freud, el sentimiento de culpabilidad no es percibido necesariamente como tal por los individuos, no se encuentra en un plano puramente consciente. Del mismo modo que en la neurosis obsesiva, el individuo experimenta una angustia difusa cuando deja de cumplir alguna norma cultural, cuando viola sus preceptos y prohibiciones, no siempre es experimentada la culpabilidad conscientemente. Esto se debe a que las pulsiones en conflicto se hallan en un nivel inconsciente. El individuo no se peca en forma abierta de las represiones y restricciones impuestas por la cultura, no

es conciente de las limitaciones de su vida sexual, es más, las acepta como una situación virtuosa y deseable. Tampoco es consciente del grado de represión de su impulso agresivo. Por esta razón, el sentimiento de culpabilidad engendrado - por la cultura, no se percibe como tal, sino que permanece inconsciente en gran parte o se expresa como un malestar, - un descontento que se trata de atribuir a otras motivaciones y de explicar por un sinnúmero de racionalizaciones que la misma cultura brinda a los individuos por medio de las religiones, los sistemas filosóficos y las normas morales y políticas.

En suma, parece existir un antagonismo ineludible entre el individuo y la cultura. Parece que la cultura tiene como objetivo "...establecer una unidad formada por individuos humanos que es, con mucho, el más importante, mientras que el de la felicidad individual, aunque todavía subsiste, es desplazado a segundo plano; casi parecería que la creación de una gran comunidad humana podría ser lograda con mayor éxito si se hiciera abstracción de la felicidad individual...." (P. 61).

Por último, Freud deja la puerta abierta a la solución de este antagonismo con una afirmación que en cierto modo - contradice una de sus tesis principales. Anteriormente, el autor había dicho que el conflicto individuo-cultura era el producto de la lucha entre la pulsión de vida y la pulsión de muerte, y que este conflicto era consustancial a la naturaleza humana. Pero al terminar su ensayo, parece cambiar de opinión y nos dice que "...esta lucha entre individuo y -

sociedad no es hija del antagonismo, quizá inconciliable, entre los protoinstintos, entre Eros y Muerte, sino que responde a un conflicto en la propia economía de la libido, entre el yo y los objetos. No obstante las penurias que actualmente impone a la existencia del individuo, la contienda puede llegar en éste a un equilibrio definitivo que, según esperamos, también alcanzará el futuro de la cultura..." (P. 61).

Ante esta última afirmación, sólo podemos conjeturar interpretaciones que quizá nos ayuden al esclarecimiento de las cuestiones que a continuación señalaremos, y que pueden entrar en conflicto con las tesis básicas de Freud sobre el Malestar en la Cultura. En la sección siguiente nos dedicaremos a la discusión de las ideas freudianas, pero antes queremos dejar establecido con toda claridad que el antagonismo individuo-civilización descansa principalmente entre Eros y la pulsión de muerte, pues a juicio del autor, "...el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si -y hasta que punto- el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y de autodestrucción.... sólo nos queda esperar que la obra de ambas potencias celestes, el eterno "Eros", despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario. Más ¿quién podría augurar el desenlace final..." (P. 65).

De la lectura anterior se desprende la tesis de que existe un antagonismo incoinciliable entre el individuo y la cultura. De que ésta última, por estar basada en la restricción de la libido y el sentimiento de culpabilidad, hace infelices a los individuos, restringe sus posibilidades de satisfacción sexual, reprime y castiga severamente la violación de tales prohibiciones y crea sentimientos de culpabilidad como medida ineludible de neutralización de la agresividad innata y destructiva del hombre: ¿cómo debemos entender estas afirmaciones de Freud? ¿qué clase de fenómeno busca explicar? ¿qué preguntas buscan responder?.

A primera vista, uno siente cierta molestia por tales afirmaciones. Nuestro filósofo se siente tentado a preguntarse: ¿es qué acaso todos somos infelices? ¿nos sentimos todos culpables o angustiados por el hecho de vivir en sociedad? ¿no conocemos el testimonio de muchos individuos que conservan su alegría de vivir, su felicidad y que nada saben de males en la cultura o de culpabilidades reprimidas? ¿cómo explicaría Freud el hecho de que haya individuos felices? Si todos obedecemos las leyes que señala Freud ¿por qué no todos somos infelices e iguales? ¿por qué existen diferencias? ¿cómo es posible que en esta época en que existe una mayor libertad sexual exista infelicidad, si Freud señaló a la represión como uno de sus principales orígenes? Si la vida en comunidad es fuente de infelicidad, ¿pretende Freud que la felicidad se alcanzaría en el aislamiento?.

Estas interrogantes, y muchas más, nos revelan la necesidad de aclarar el contexto y la intención de las tesis freudianas porque, de lo contrario, surgen rápidamente malentendidos y pseudoproblemas.

Las afirmaciones de Freud no deben ser tomadas como si éstas fueran leyes generales que buscan aclarar en forma final y exhaustiva la condición humana, porque de entenderlas así, uno se siente tentado a refutarlas con la ayuda de un contraejemplo concreto, sencillo y salvador. Freud no está queriendo decir que TODOS los individuos son infelices, que TODOS los individuos tienen restricciones sexuales intolerables, que TODOS los individuos se sienten culpables y que NINGUNA forma de felicidad es asequible a través de la vida en comunidad. Es obvio que, de entender así a Freud resultaría ociosa la tentativa de tomarlo en serio.

Si eliminamos esa vía de interpretación, echamos por tierra la refutación de las tesis freudianas a través de contraejemplos concretos, pero contraemos la responsabilidad de explicar estos últimos en forma coherente a la luz de las ideas freudianas. La explicación es posible y ya la hemos intentado más arriba. Bástenos decir, ahora que para explicar los contraejemplos es necesario establecer que hay un manejo ambiguo del concepto de "felicidad", que es necesario acudir a otros conceptos que acoten la historicidad del in-

individuo y su estructura psicológica, por un lado, y el análisis de su medio social externo en el que se desenvuelve, por el otro. Con estas herramientas podemos explicar la presencia de individuos felices en la molesta civilización, a través de la coherencia o armonía entre las necesidades psicológicas del individuo, sus modos aprendidos de satisfacción personal y las características de su medio externo, los elementos que concuerdan y que pueden satisfacer sus necesidades particulares. Todo esto funcionando según las leyes metapsicológicas freudianas del principio dinámico, entrópico, estructural, genético y adaptativo. Queda como discusión lo que debe entenderse por "felicidad".

Otra fuente de perplejidades surge cuando nos preguntamos si el antagonismo entre el individuo y la sociedad es insalvable; si no hay posibilidad de establecer un orden social que haga felices a los individuos; si da lo mismo el tiempo de organización social o de sistema político que se establezca, puesto que a fin de cuentas el hombre será infeliz.

De tales perplejidades surgen interpretaciones que --tienen a considerar las afirmaciones de Freud como sentencias políticas cuya deformación y vacuidad ha hecho posible el nacimiento de dos bandos: los "reaccionarios", que defenderían el status quo amparándose en las ideas pesimistas freudianas; y los "revolucionarios", que atacarían el orden establecido a través de la denuncia freudiana de

la represión y enajenación de la humanidad por obra de la civilización.

Tales empleos políticos arbitrarios de Freud, se basan en el desconocimiento del alcance de sus ideas y de lo que buscan aclarar y resolver. En los próximos capítulos trataremos de esclarecer y situar esos problemas en el contexto de las discutidas tesis. Por ahora, sólo queremos destacar que Freud se encuentra más allá de una posición política específica, que sus tesis son eminentemente psicoanalíticas y filosóficas, y que en su obra encontramos elementos que permiten constituir un criterio de valoración de cualquier tema político, lo que nos demuestra que a él no le da lo mismo el tipo de régimen social que prevalezca. Más aún, - para Marcuse, Freud pretende darnos las bases reales de la fundamentación de un sistema en el que la felicidad se vea incrementada, en mayor medida, que en la de las sociedades que han existido hasta ahora, tarea que él no desarrolla, - pero que algunos de sus seguidores han intentado hacer. Con esta aclaración, pretendemos descalificar toda disputa superficial sobre lo reaccionario o revolucionario de las tesis freudianas. Nos atrevemos a adelantar que las tesis freudianas pueden ser contempladas como un intento de explicación de la constante tensión que se suscita y se ha suscitado en las sociedades a través de toda la historia y que ha propiciado los cambios y revoluciones que periódicamente han sufrido. Al mismo tiempo, pueden explicarnos algunos aspectos cruciales de la dinámica de las sociedades actuales independientemente de su régimen político.

Con esto no queremos decir que Freud nos propone una sociología que convierte en superfluas todas las explicaciones que han surgido de las ciencias sociales; simplemente afirmamos que las tesis freudianas tocan unos factores que otras disciplinas no han recogido o que lo han hecho desde otro -- punto de vista.

El problema serio que aparece detrás de aquellas consideraciones, es el siguiente: el antagonismo individuo-civilización según Freud, ¿es insoluble en todo tiempo y lugar o -- si es posible concebir un régimen en el que dicho conflicto se resuelva? O en otras palabras: las tesis de Freud ¿son -- ahistóricas o históricas? La aclaración del problema será -- de gran utilidad para resolver las interrogantes planteadas a la "felicidad" del individuo y a la ubicación de las afirmaciones freudianas (58).

(58) Vease por ejemplo el libro de León Rozitchner: quien sostiene que el antagonismo no es irreconciliable, sino que se da entre el individuo y una sociedad enajenante capitalista disociante. "...En el comienzo mismo de la primera teoría de los instintos aparece la descripción de una situación social e histórica --la oposición individuo/colectividad-- proyectada, como si fuera natural, en la esencia de la individualidad humana. Como si esta contradicción que aparece en el seno de un sistema de producción --el capitalista--, sólo fuese la mera repetición de una organización que viene planteada desde la naturaleza como inamovible: como instintiva..." (p 184) Para Rozitchner esta oposición "...Reproducía así, en el seno del sujeto, la oposición ideológica que la cultura contradictoria del capitalismo presentaba como si fuese -- un destino universal, siendo que sólo era de su cultura..." (p 185) Nosotros discrepamos de este punto de vista porque consideramos que incurre en dos equívocos: la reductibilidad del antagonismo a un sistema históricamente determinado, y -- la confusión entre "represión" y "opresión". La represión -- la concebimos como condición de posibilidad de toda cultura, mientras que la 'opresión o dominación la concebimos como una viscosidad política de un sistema social específico. (vease p. 141 de este trabajo).

- Rozitchner, L. Freud y los límites del individualismo burgués
Siglo XXI. México, D. F. 1979.

A pesar de que Freud no nos resuelve este punto y de sus afirmaciones contradictorias, su obra nos permite inferir la solución del problema. La pregunta por el carácter histórico o ahistórico de las tesis del Malestar en la Cultura exige la aclaración del status de dichas tesis.

Para esclarecer el status vamos a ofrecer un esquema - formulado con un orden lógico de premisas extraídas de las tesis freudianas que nos permitirá responder los problemas mencionados. El esquema es producto de nuestra interpretación personal de la obra, pero creemos que puede extenderse a otros campos antropológicos y sociales.

El primer grupo de tesis se refiere a las características psicológicas y biológicas del hombre. Freud pretende - describir la estructura y el funcionamiento de la mente para ofrecernos una imagen realista del individuo que nos explique sus interacciones con el medio ambiente y con su sociedad. Esta imagen concibe al hombre como un sujeto que - obedece a dos impulsos: eróticos y agresivos y que busca su satisfacción inmediata y egoísta. Estas tesis son "ahistóricas", es decir, pretenden ser independientes del espacio y del tiempo social, pretenden describir al hombre como especie natural, constante en toda sociedad y época histórica. Al mismo tiempo, este hombre impulsivo y egoísta no es autosuficiente, depende de los demás hombres para sobrevivir, - no está diseñado biológicamente para existir en el aislamiento.

Formularemos las tesis ahistóricas implícitas en Freud:

- 1) El hombre está sujeto al peligro proveniente de la naturaleza, de su propio cuerpo y de sus propias li

mitaciones. El hombre es frágil, necesita ser protegido.

- 2) El hombre necesita la civilización para sobrevivir. Esta lo protegerá de todos los peligros que lo amenazan desde la naturaleza física y biológica.
- 3) Las tareas de la civilización consisten en proteger al hombre de los peligros, garantizar la sobrevivencia de la especie, producir los objetos satisfactorios de sus necesidades.
- 4) Los individuos son desiguales por naturaleza, los hay más inteligentes, más fuertes, más resistentes y más débiles, tontos y frágiles. Esta tesis la -- sostiene el mismo Freud (p. 39).
- 5) Por naturaleza, el hombre tiende a satisfacer sus -- impulsos eróticos y agresivos a costa de los demás, aprovechándose de sus ventajas físicas y psíquicas, sometiendo, sojuzgando, explotando o asesinando a -- sus semejantes, sin más ley que la intensidad y exigencia de sus propios impulsos. Recordemos que -- Freud nos decía que HOMINI LUPUS.
- 6) La satisfacción irrestricta de los impulsos eróticos y agresivos constituyen el prototipo de la felicidad. Lo que no quiere decir que todo lo que no sea satisfacción irrestricta sea infelicidad. Dejaremos por ahora pendiente el problema de la felicidad.

Resumiendo estas tesis afirmamos que, según Freud, el hombre es un lobo del hombre que depende de otros lobos del hombre, para sobrevivir.

Por lo que respecta a la civilización, ya señalamos - sus tareas, pero falta mostrar la forma en que las realiza. La tesis "ahistórica" afirma que la cultura debe aprovechar el impulso erótico del hombre para unificarlo con sus semejantes, para crear lazos fuertes entre ellos y para producir los objetos satisfactorios. Al mismo tiempo, la civilización debe neutralizar el impulso agresivo (que amenaza — con destruir la vida en comunidad) a través de dos caminos: su introyección en forma de sentimientos de culpabilidad, y su canalización hacia afuera en forma de energía vencedora de obstáculos puesta al servicio de la misma civilización. En otras palabras, la civilización debe convertir al lobo - en cordero para que viva en paz con el rebaño.

Ahora bien, los procedimientos que ha empleado la civilización para aprovechar el impulso erótico y neutralizar el impulso agresivo, ya son materia histórica, puesto que han - dependido del grado de desarrollo de la misma civilización; están sujetos a un lugar y época determinados. Esto debe ser bien entendido para evitar confusiones. Mientras se sostenga que la cultura debe sublimar el eros y neutralizar la agresión no se está afirmando nada histórico, pero si se sostiene que - la civilización debe abolir la propiedad privada de los medios

de producción para tales propósitos, se está ya en un plano puramente histórico, en la discusión de los procedimientos culturales, no de sus propósitos antropológicos.

Entonces, que quede claro que Freud, hasta ahora, se halla en un plano diferente a las afirmaciones históricas. Ahora veremos de qué manera se conectaría con ellas.

Puesto que la civilización ha obligado al hombre a dejar de ser lobo, el estado idóneo de la felicidad, ¿qué pasa entonces con esa felicidad? Para Freud, el cordero vive con una sexualidad muy limitada lleno de culpas, lo que lo hace bastante infeliz. Sin embargo, la cuestión de la feli cidad deja de ser puramente "ahistórica" y se convierte en mixta porque la felicidad del hombre se da en el marco histórico y social y porque su realización depende tanto de -- los factores biológicos y psicológicos como de los sociales. Por consiguiente, será necesario mostrar los factores que - determinan la felicidad humana, que según Freud, se encuentra en los marcos naturales, biológicos y culturales.

Más fácil que señalar los factores determinantes de la felicidad, será indicar los elementos productores de infeli cidad para operar por vía negativa y llegar a una caracteri zación aproximada de las condiciones de la primera.

Según Freud, la escasez o carencia de objetos satisfactores es una fuente de infelicidad. También lo es la dificultad de adquisición de dichos objetos. Los peligros provenientes de la naturaleza, como los accidentes geográficos,

climatológicos o biológicos, son causantes de infelicidad. Las enfermedades y padecimientos del propio cuerpo, también lo son. Las agresiones provenientes de otros hombres son - fuente importante de infelicidad. Para Freud, cualquier tipo de restricción cultural que imponga la frustración de -- los impulsos, será causante de infelicidad. O sea, que pa-
ra que el hombre sea feliz, deben ser satisfechas una serie de condiciones ambientales y sociales, tales como la presen-
cia de objetos satisfactores, la seguridad frente a los pe-
ligros, la facilidad de su consecución y la libertad de sa-
tisfacción.

Se ve claro que la cultura, al mismo tiempo que ofrece las condiciones de felicidad, también ofrece algunas de las causas de infelicidad. Para Freud, la civilización se encuen-
tra en el mismo plano que la naturaleza en lo que a la feli-
cidad del individuo se refiere. El estado natural no impone ninguna restricción moral a la satisfacción de los impulsos, permite la actividad egoísta y destructiva del lobo, pero al mismo tiempo, ofrece grandes peligros y fuentes de dolor, no brinda los objetos satisfactores y prácticamente condena a -
muerte al individuo. Por su parte, la cultura brinda los ob-
jetos y cuidados pero impide la satisfacción libre de los -
instintos, transforma el goce embriagante del lobo en la tran-
quilidad agradecida del cordero. Esta interpretación impide la idea de que Freud era un enemigo de la cultura que aboga-
ba por el salvajismo de las sociedades primitivas. Nuestra in-

terpretación se halla fundamentada en afirmaciones del mismo Freud sobre las sociedades primitivas. Estas, dice, no lo gran brindar la felicidad al individuo porque su grado de -- atraso impone graves carencias a la satisfacción y seguridad humanas que anulan su libertad de acción. Por consiguiente, la idea de Freud consiste en afirmar, no que la cultura es -- la fuente de infelicidad del hombre, sino que fracasa en ofrecer la satisfacción total a sus miembros. De hecho, podríamos decir que su obra El Malestar en la Cultura contiene su -- otra obra El Malestar en la Naturaleza. En El Provenir de una Ilusión afirma Freud: "...Pero ¡cuan impensable, cuan miope en todo caso aspirar a una cancelación de la cultura! Sólo quedaría el estado de Naturaleza, que es mucho más difícil -- de soportar. Es verdad que la naturaleza no nos exigía limitar en nada nuestras pulsiones, las consentía; pero tiene su modo, particularmente eficaz, de limitarnos: nos mata, a nuestro parecer de una manera fría, cruel y despiadada, y acaso a raíz de las mismas ocasiones de nuestra satisfacción. ." (59).

Ahora podremos enfrentarnos a nuestro interrogante fundamental: ¿es insoluble el antagonismo individuo-civilización o se resuelve en un tipo especial de organización social?.

Dado que la civilización impone restricciones, ha fracasado hasta ahora, en resolver el antagonismo. Sin embargo, la pregunta debe completarse con otra: ¿se puede resolver el antagonismo individuo-naturaleza? Freud respondería que la civilización constituye un intento de solución. Por lo visto -- ambas interrogantes nos demuestran que el problema debe ser -- planteado de otro modo; es preciso formularlo a la luz de todo lo anterior: ¿es alcanzable la felicidad humana? ¿es posible construir un estado en donde haya objetos, seguridad y al mismo tiempo, libertad?. A lo largo de la historia el hombre ha tratado de llegar a ese estado a través de todos los sistemas sociales, pero ha fracasado, lo cual no implica la imposibilidad de que algún día lo alcance, simplemente señala que

aún no lo ha logrado. El problema por resolver a propósito del fracaso histórico es decir, si es insalvable o re-
 mediable, exige aún más aclaraciones. Puede traducirse a
 la pregunta histórica de si existen procedimientos de su-
 blimación y neutralización instintiva que no comprometan
 tanto la libertad humana, o a la pregunta ahistórica de -
 si los procesos mismos de sublimación y neutralización --
 anulan la felicidad.

Freud es ambiguo en sus tesis, ofrece argumentos tanto
 en pro de una formulación como de la otra, pero por el
 contexto de toda la teoría psicoanalítica, pensamos que -
 puede extraerse una posición freudiana. Nuestra interpreta
 ción se inclina a considerar que, en principio, no es -
 posible encontrar los procedimientos idóneos de sublima-
 ción y neutralización que hagan factibles la felicidad --
 del individuo. Sin embargo, habría que considerar la si-
 guiente cita de Freud: "...Pero esta lucha entre el indi-
 viduo y sociedad no es hija del antagonismo, quizá incon-
 ciliable, entre los protoinstintos, entre Eros y Muerte,
 sino que responde a un conflicto en al propia economía de
 la libido, conflicto comparable a la disputa por el reparto
 de la libido entre el yo y los objetos. No obstante -
 las penurias que actualmente impone la existencia del in-
 dividuo, la contienda puede llegar en éste a un equilibrio
definitivo que, según esperamos, también alcanzará en el
futuro de la cultura. (p. 61, el subrayado es mío).

En la cita anterior creemos ver que Freud considera
 posible alcanzar un equilibrio entre las exigencias cultura

rales y la libertad individual, tesis coherente con lo que sostuvimos sobre la felicidad. El antagonismo individuo-civilización sería resuelto cuando hubiera el suficiente número de objetos satisfactorios, cuando casi no cueste trabajo producirlos, cuando hubiera menos restricciones a la vida sexual del hombre, cuando hubiera menos frustraciones, y cuando hubiera menos motivos para incrementar el sentimiento de culpabilidad. ¿Cómo puede alcanzarse este estado? nosotros no vamos a decidirlo. Algunos autores postfreudianos, como Herbert Marcuse, han intentado ofrecer un modelo de organización no represivo donde la felicidad humana sea más realizable. Nos contentamos con mencionar tal posibilidad. La tesis sostiene que si reducimos las frustraciones reduciremos la agresividad humana, lo que convertirá en innecesarios los procedimientos represivos de control que están limitando la felicidad individual. Desde luego, la aceptación de la tesis de Marcuse nos obliga a restar importancia al origen instintivista de la agresión y a aumentársela a su origen externo. Sin embargo, pensamos que este matiz altera la coherencia de las tesis freudianas que hemos tratado de aclarar, porque vuelve reducible el antagonismo y desvirtua la posición freudiana.

Ahora podremos responder las preguntas básicas que dieron origen a nuestro trabajo: ¿cómo debemos entender las afirmaciones de Freud? ¿qué clase de fenómeno buscan explicar? y ¿a qué preguntas busca responder?

Las tesis freudianas pretenden explicar las dificultades con que se ha topado la civilización para brindar la fe li ci dad a todos sus miembros. Estas dificultades provienen de la naturaleza humana, cuyas necesidades no ha podido satisfacer ni la naturaleza ni la civilización. Explican por qué, hasta ahora, los sistemas sociales han fracasado en sus propósitos, y, para algunos, abre la puerta a la concepción de un orden utópico que aglutine la felicidad y la seguridad. Buscan responder a la pregunta de por qué hasta ahora no se ha podido lograr un orden social que haga felices a todos sus miembros, y ofrece en teoría una solución alternativa que puede extraerse a partir de ellas. Las tesis se apoyan por completo en la imagen del hombre que propone y su veracidad dependerá de la verdad de esta última.

Para terminar, debemos agregar que Freud establece una jerarquía llena de matices de la felicidad o de situaciones felices que oscila entre la satisfacción irrestricta del lobo, y la esclavitud y frustración total del esclavo desnutrido. Esta jerarquía está determinada por las características psicológicas del individuo impuestas por su herencia, su medio ambiente y su socialización, por un lado, y por las características sociales del medio ambiente en donde se desenvuelve, por el otro, y está dada por la coherencia entre sus necesidades internas y sus posibilidades externas. Sin embargo, esta relativización al contexto concreto no destruye la jerarquía ni nulifica el hecho señalado por Freud de que la máxima fe li ci dad es la del lobo expansivo, y al mismo tiempo, protegido.

Por último, quisiera recoger, a la luz de lo anterior, la distinción entre "represión" y "dominación" que permite esclarecer el problema de la posición política de Freud. Aquellos que interpretan la represión como categoría política, como Marcuse o Rozitchner y la leen como represión social y no como fundamento mismo de la cultura, concluyen una posición revolucionaria en Freud, historifican y "socializan" sus tesis y lo convierten en un pensador crítico ideológico.

Sin embargo, pienso que tal interpretación es incorrecta, porque confunde las tesis antropológicas y ahistóricas de Freud, con sus tesis históricas y sociales. Para distinguir ambas tesis, propuse la distinción entre "represión" y "opresión" o "dominación". La primera se ubica como un concepto metapsicológico definitorio del sujeto y condición de posibilidad de la cultura en todo tiempo y lugar; es irreducible e inerradicable.

En cambio, "opresión" es un concepto político cuyo sentido es definible únicamente en el contexto histórico y social concreto, y se refiere al grado de tiranía de un régimen determinado.

La "opresión" es, a su vez, cuantitativa, sirve para juzgar el nivel de injusticia de las ordenes sociales. En cambio, la represión es "meta histórica", hace posible la existencia de dichas ordenes sociales en donde ocurre la opresión.

Desde este punto de vista, las interpretaciones marxistas del psicoanálisis suelen incurrir en la confusión anterior y por ello, extraen conclusiones inaceptables desde el punto de vista freudiano.

Pasemos al examen del problema de la felicidad.

CAP. IV EL ANTAGONISMO COMO CONDICION DE POSIBILIDAD
Y FUNDAMENTO DE LA CULTURA.

Retomemos las interrogantes pendientes:

¿Cuál es la definición freudiana de "felicidad"?

¿En cuántos sentidos debe entenderse el término?

¿Se contradice Freud en su posición sobre el carácter irreconciliable del antagonismo individuo-civilización?

¿Si no se contradice, cómo es posible la construcción de una utopía en la que dicho antagonismo quede resuelto?

Intentaremos avanzar unos pasos en el análisis del concepto de "felicidad" con el fin de examinar algunas de sus posibilidades semánticas.

"Felicidad" podría concebirse como un concepto metodológico que puede definirse como el resultado de la relación inversa entre la satisfacción de los impulsos y su frustración, de tal manera que aumenta cuando los valores de la frustración disminuyen; y decrece, cuando los valores de la frustración aumentan. Así, puede concebirse teóricamente un estado de felicidad absoluta en la que existe un valor de cero para la frustración y un valor de 100 para la satisfacción en una escala tomada arbitrariamente. Del mismo modo, puede concebirse un estado de infelicidad total en donde la frustración adquiere un valor de 100, y la satisfacción, de cero. Entre estos dos polos, puede construirse una gama de matices que corresponden a una serie gradual ascendente o descendente -

de situaciones felices, determinadas por los valores variables de satisfacción y frustración. Así, puede decirse que existe una continuidad entre los diferentes estados de felicidad, desde la insatisfacción total, hasta la felicidad absoluta, pasando por todos los grandes intermedios.

Este concepto me permite colocar uno de los pilares de la concepción freudiana de la cultura, a saber; que en la civilización se dan situaciones en las que el valor de la frustración es bastante elevado y el de la satisfacción bastante reducido en la mayor parte del tiempo de la vida del sujeto, lo que permite afirmar que en la civilización, el individuo es infeliz durante la mayor parte de su vida. Este concepto, sin embargo, me permite acotar aquellos momentos de intensa felicidad que el individuo experimenta dentro de la civilización, momentos en donde reduce considerablemente el valor de la frustración y aumenta el de la satisfacción.

Sin embargo, necesito agregar otro concepto que complete la estructura de la concepción freudiana: el de antagonismo irreconciliable ¿qué debemos entender por antagonismo irreconciliable? Responder esta pregunta me obliga a aclarar el carácter histórico o ahistórico de las tesis freudianas. Cuando hablé de características ahistóricas del individuo me estaba refiriendo a aquellas propiedades que pertenecen a su naturaleza biológica y psicológica, descritas a través de leyes descubiertas por la investigación empírica y que constituyen la base sobre la que actuarán los procesos

históricos y sociales. Dentro de estas leyes podemos citar - los cinco postulados metapsicológicos, la incapacidad de subsistencia aislada, la dependencia del individuo de su núcleo social, etc. Del mismo modo, cuando hablé de tesis históricas, me estaba refiriendo a las características de la civilización, las formas específicas de organización social que la cultura - adopta en un momento determinado y que sujetas a variaciones - inducidas por el individuo. Estas características son descritas por la sociología, la antropología y la historia. La diferencia entre las tesis ahistóricas y las históricas radica en que las primeras no varían y son generales, mientras que las - segundas varían en cada sociedad y son particulares. Por ejem plo, el hecho de que el hombre no pueda subsistir aislado y -- que dependa de su núcleo social, es general y constante; pero el que esta dependencia se dé a través de formas y canales determinados, como la sociedad capitalista y la moral judeocristiana, es un hecho concreto y variable. Por consiguiente, para evitar confusiones, eliminaré los términos "ahistórico-histórico" y hablaré de leyes psicobiológicas por un lado, y de - situaciones sociohistóricas, por el otro.

Entonces, aclarado lo anterior, ¿es reconciliable el antagonismo individuo civilización, o es irreconciliable? Para - responder esta pregunta hay que definir en forma precisa el - concepto de "civilización". Según Freud, "civilización" es - la serie de instituciones creadas por el hombre para preservar su subsistencia a través de la producción de objetos sa-- tisfactores y la protección de los peligros amenazantes. Pa-

ra lograr estos propósitos, la civilización debe sustraer - energía de los impulsos primarios del individuo e instituir mecanismos de control que garanticen el funcionamiento de - la cultura. Dichos recursos producen frustración y reducen las posibilidades de felicidad, de tal manera, que mientras sobre los impulsos, mayor infelicidad padecerá el individuo y viceversa. El grado de represión y sustracción de energía dependerá de las necesidades de la civilización y de sus al cances para brindar objetos y proporcionar protección. Tal parece que en su uso de "civilización", Freud está impli- cando una situación en la que sea necesario un alto grado - de sustracción de la energía y un elevado índice de represión. Sin embargo, esta situación podría no constituir una caracte- rística definitoria del término, sino más bien concomitante, que ha aparecido constantemente hasta ahora. Por ejemplo, - "negro" no es una característica definitoria de "cuervo", co mo lo sería "ave de rapaña", a pesar de que hasta ahora sólo se hayan descubierto cuervos negros (como anteriormente, - los cisnes blancos). Del mismo modo, el alto grado de frus- tración no constituiría una característica definitoria de - la civilización, porque, como dije, depende de una pobreza de recursos para brindar objetos y protección. Ahora bien, si alguien insistiera en que se trata de una característica definitoria, entonces acarrearía la consecuencia de que para él, una civilización con altos recursos para brindar objetos

y ofrecer protección a sus miembros, no sería una cultura por que carecería de una de sus propiedades esenciales. Vamos a llamar el uso que considera la frustración como característica definitoria de "civilización", el sentido restringido del término; mientras que el uso que la considera como característica concomitante, será el sentido amplio del término. La diferencia entre ambos sentidos consiste también en lo siguiente: para el sentido restringido, es imposible hablar de civilización sin hablar de represión, y, por consiguiente, de frustración y dolor irreductibles. En cambio, para el sentido amplio, es posible hablar de civilización y, al mismo tiempo, de eliminación de la frustración y el dolor.

Con esta aclaración, podremos responder la pregunta sobre el antagonismo. Para Freud, el antagonismo es irreconciliable. Sin embargo, este término es ambiguo. Por un lado, puede estar suponiendo el sentido restringido de "civilización", o su sentido amplio. Aclarar cuál de los dos sentidos presupone, es de vital importancia para las consecuencias que acarrea esta afirmación. Si presupone el sentido restringido, se desprende que no es posible concebir una civilización en donde se dé una abundancia de recursos y una disminución en los procesos de sustracción de energía y de represión, porque ya no será civilización. Por lo tanto, "irreconciliable" adquiere un status definitorio y la proposición "el antagonismo entre el individuo y la civilización es irreconciliable" será analítica. Si por el contrario, presupone el uso amplio de "civilización", "irreconciliable" querrá decir, "imposible

de resolver en una civilización que sea pobre de recursos y que eleve los grados de sustracción de energía y represión". Entonces, la proposición: "el antagonismo entre individuo y civilización es irreconciliable", es sintética, pues afirma que siempre que la civilización carezca de recursos de producción y protección, el individuo tendrá que sacrificar su energía instintiva en altos porcentajes.

Volvamos a las cuestiones fundamentales: ¿se contradice Freud en su posición sobre la irreconciliabilidad del antagonismo? Parecía contradecirse si entendemos el sentido restringido de "civilización" y lo comparamos con aquellos párrafos en los que Freud sugiere la disolución del antagonismo. Pero si desde un principio entendemos el sentido amplio, notaremos que lo que en el fondo afirma es que - mientras la civilización carezca de recursos productivos y protectores, el antagonismo será irreconciliable; pero cuando la civilización posea riqueza de recursos, el antagonismo se resolverá (60). Según algunos autores, debemos entender el sentido amplio de "civilización" en los escritos de Freud. Esto les permite explicar y diagnosticar el antagonismo, atribuyéndolo a la pobreza de recursos de la civilización, al mismo tiempo, les permite postular teóricamente una civilización altamente tecnificada con abundancia de recursos, que no necesite un elevado grado de sustracción de

(60) Tal es la interpretación que extraen los autores que ahogan por un cambio social que resuelva el antagonismo como Marcuse y Rozitchner, Op. Cit.

energía ni de represión. Esto disminuirá el valor de frustración y aumentará el de satisfacción, y, por ende, el individuo será más feliz. Así se resolvería el conflicto. Para ellos sería lícito interpretar "civilización" en el sentido amplio, porque no presenta las dificultades del sentido estrecho, a saber, no poder eliminar el antagonismo bajo ningún orden social posible, por justo que éste fuera, y no distinguirían -- además, "represión" de "opresión".

Sin embargo, pensamos que la interpretación de los textos freudianos basada en el sentido amplio de "civilización", es equívoca. El carácter verdaderamente radical de la tesis freudiana se funda en su concepto restringido de "civilización" en el que la represión, la frustración y el dolor, constituyen características definitorias e ineludibles. Esta radicalidad compromete la postura freudiana con una afirmación metahistórica del antagonismo insoluble, es decir, con la imposibilidad de eliminar el antagonismo bajo ningún régimen social concebible, porque dicho régimen tendría que estar fundado en las premisas generales de la civilización.

Además, el problema de la felicidad se ve comprometido -- profundamente por esta premisa radical, ya que abre dos dimensiones para su conceptualización: por un lado, tendríamos la no noción "precivilizada" de "felicidad", y, por otro, tendríamos la noción de "felicidad" dentro de la civilización. La noción -- "precivilizada", que nosotros habíamos caracterizado como satisfacción inmediata e irrestricta de las pulsiones, o como va lor 100 para la satisfacción y 0 para la frustración, resulta

aún muy insatisfactoria porque deja abiertas muchas alternativas y muchas dudas, entre ellas, la de diferenciar la felicidad precivilizada de la civilización. ¿Se trataría del mismo concepto aplicado a dos situaciones distintas, una imaginaria e irreal, la precivilizada, y otra real, la civilizada? o ¿se trata de dos conceptos diferentes?.

Si tomáramos la primera posibilidad, no existirían de - niveles cualitativamente distintos de felicidad, una experiencia precivilizada y otra civilizada. Simplemente se trataría de una cuestión de grado, siendo imposible e inalcanzable la experiencia precivilizada por definición, ya que esta experiencia de gratificación absoluta y frustración nula, sería equivalente a la muerte. La única felicidad que existiría sería la real, es decir, la que ocurre dentro de la civilización, siendo la otra una concepción puramente teórica.

Sin embargo, hay autores como Lacan y algunos de sus discípulos, que distinguen claramente entre la experiencia precivilizada de la felicidad y la experiencia civilizada de la misma. Para tal propósito introducen los términos de "placer" y "goce".

Según Leclaire nos aclara que el término "placer" es eminentemente freudiano y que debe entenderse como descarga reductora de tensión. Sin embargo, señala que "goce" es un término introducido por Lacan para describir "...una suerte de experiencia totalmente insuperable, un más allá de todo

límite...." (61) correspondiente a la realización del incesto. El placer sería una defensa frente al goce. El placer corresponde a la experiencia de felicidad con un objeto no incestuoso, mientras que el goce apunta a la experiencia de la realización del incesto. El placer es la felicidad civilizada, el goce sería la felicidad precivilizada. En el placer estaría operando la represión; en el goce la represión quedaría abolida.

De esta manera la felicidad precivilizada se convierte en principio realizable. La dimensión de goce correspondiente a la realización del incesto, nos permite introducir la noción clave para comprender la irreconciliabilidad del antagonismo individuo-civilización y el sentido restringido de "civilización". Reconciliar el antagonismo sería equivalente a permitir el incesto, abolir la represión e instaurar el goce. Por ello, "civilización", en su sentido restringido, implica por definición: la ley prohibidora del incesto, la instauración de la represión, y la sustitución del goce por el placer. Así se aclara un poco más la enigmática afirmación freudiana de que la civilización implica un grado ineludible de infelicidad e irreductible bajo cualquier orden social históricamente determinado.

(61) Leclair, S.: Para una teoría del complejo de Edipo
Ed. Nueva Visión. Buenos Aires 1978.
p. 71.

No obstante las anteriores aclaraciones, en las páginas siguientes continuaremos examinando un poco más las diferentes acepciones del antagonismo individuo-civilización.

Vamos a recordar algunas de las formas en las que se ha interpretado la tesis del antagonismo y que han originado posturas contradictorias en lo concerniente a su carácter reconciliable o irreconciliable.

Por un lado, algunos han intentado explicarlo a nivel socioeconómico afirmando que el antagonismo es el producto de cierta estructura económica y social que genera una dosis de frustración e infelicidad para el individuo. En este caso, el antagonismo desaparecería al modificar la estructura de la sociedad, el problema se resolvería con la transformación de las instituciones; tesis negada rotundamente en el Malestar en la Cultura. Por otra parte, hay quienes -como Marcuse- sostienen que el antagonismo se debe a la persistencia de ciertas condiciones ambientales y sociales, como lo serían la escasez de objetos satisfactorios, la dificultad para producirlos, la desprotección frente a los peligros, etc. que han permanecido y sobrevivido a todos los cambios históricos y sociales hasta el presente, pero que podrían desaparecer a través de una transformación social más radical que todas las anteriores, como -por ejemplo, a través de una sociedad supertecnificada que proporcionara abundancia de objetos, facilidad de su producción y protección del individuo; una sociedad utópica -

que eliminara las fuentes del antagonismo, hasta ahora persistentes.

Esta idea sostendría que el antagonismo es, en principio reconciliable y que radica en la insuficiencia de recursos de nuestra civilización, insuficiencia no superada históricamente hasta la fecha. Pensamos que tal versión del antagonismo no es coherente con los postulados freudianos, pues se trataría, en realidad, de una versión más complicada pero, en última instancia, igual a la anterior, en la -- que el antagonismo desaparece a través de una serie de transformaciones sociales. Esto contradice la esencia y la radicalidad de las tesis del Malestar en la Cultura, y permite la construcción de una utopía que pretendería basarse en la concepción freudiana.

Por otra parte, podemos explicar el antagonismo a través de impulsos contradictorios irreductibles que ocurren en la psique humana y que se manifestarán en forma conflictiva en cualquier tipo de civilización, aún en la utopía supertecnificada de la abundancia. Desde este punto de vista, el antagonismo sería irreductible en principio, pues la civilización siempre se vería obligada a coartar los impulsos primarios en aras de la armonía de la comunidad, independientemente de la estructura social y económica que se adopte en la historia. El problema que se le presenta a dicha versión es el siguiente: el antagonismo sería independizado de los factores sociales que dejarían de tener influencia en las vicisitudes de un conflicto que implica no sólo al in-

dividuo, sino a su sociedad. Esta versión dejaría de explicar una serie de posibilidades de organización social que van desde la anarquía hasta la forma más brutal de fascismo, pasando por la democracia, cada una de las cuales modifica, de manera importante, el antagonismo entre el hombre y su sociedad. No podemos decir que existe el mismo antagonismo entre el hombre y la sociedad hitleriana que el que existe entre el hombre y la sociedad sueca o una sociedad primitiva estudiada por un antropólogo. El antagonismo dejaría de darse entre el hombre y la civilización, y pasaría a producirse entre fuerzas antagónicas inherentes al hombre mismo; la civilización parecería tener poco que ver en el conflicto.

Por otra parte, podría sostenerse que el antagonismo no radica entre las dos fuerzas básicas del aparato mental, sino entre su conciencia de la necesidad de supervivencia y su parte biológica demandante y precaria, incapaz de subsistir por sí misma. Sería un conflicto entre la parte "racional" del hombre que establece la necesidad de agrupación social, y su parte "irracional", egoísta, destructiva, explotadora y esclavizante. La civilización sería, entonces, la obra de esta conciencia que se erige en autoridad frente a la naturaleza instintiva del hombre que amenaza con destruir al individuo en particular y a la especie en general. Sería un conflicto entre las manifestaciones sublimadas de las pulsiones de vida y muerte frente a las manifestaciones primitivas y directas de ambos impulsos. Sin embargo, dicho conflicto parece desvirtuar la realidad del individuo que, en la civilización, sí tiene episodios de satisfacción directa y primitiva

de sus impulsos sexuales y agresivos, por un lado, y manifestaciones de intensa felicidad libre de conflicto, obtenidas a través de la satisfacción indirecta de los mismos, a causa del cambio de la sublimación, por el otro. O sea, la sublimación de los impulsos no puede constituir la base del antagonismo, porque la sublimación es el recurso fundamental del individuo para limarlo o aminorarlo. Sin embargo, nos vamos acercando a una versión más fidedigna del antagonismo. Excluyendo a la sublimación, el antagonismo radicaría en los procesos de control que el individuo ejerce sobre los impulsos primarios que buscan su satisfacción a través de vías no permitidas. Estos procesos incluyen la represión y la internalización de los impulsos agresivos en forma de sentimientos de culpa para reforzar el control. La energía agresiva acumulada por las prohibiciones se descargaría sobre el mismo individuo a través de un círculo vicioso retroalimentado positivamente, reforzando y aumentando los procesos de control - autofrustrador. Los impulsos sexuales se descargarían directamente a través de las vías permitidas por la sociedad e indirectamente a través de vías sublimadas también permitidas. Lo mismo ocurriría con el resto de los impulsos agresivos no empleados en el control impuesto por la sociedad. Visto así, el antagonismo consistiría en el conflicto insoluble entre - una porción de energía agresiva invertida en los procesos de control, y una porción de impulsos sexuales y agresivos que

buscan satisfacción a través de vías no permitidas, pues el resto de libido y agresión sí se satisfecería a través de - la sublimación y, en ocasiones fijadas por la sociedad y la oportunidad, en forma directa y originaria. En esta versión, el antagonismo es irreconciliable y la participación de la civilización en el mismo, es determinable biológicamente en la dependencia esencial que caracteriza al ser humano. Cabe ahora preguntarse: ¿qué relación existe entonces entre el - antagonismo y los cambios sociales? ¿permanecería inalterado el antagonismo a pesar de la variabilidad de la estructura social? ¿qué estamos entendiendo por "civilización"? - ¿qué relación existiría entre la "civilización" y las diferentes "sociedades"?

Parece ser que el concepto de "civilización" es un concepto general, del cual las diferentes sociedades son sus instancias. Así, decimos que todas las sociedades constituyen una forma de civilización. Sin embargo, también decimos que hay sociedades primitivas incivilizadas, por lo que la relación de instanciación no refleja bien las relaciones entre sociedad y civilización. Parece ser, mas bien, que la civilización es un atributo de las sociedades, un conjunto de criterios evaluativos del grado de desarrollo de las sociedades. Decimos que las sociedades han alcanzado un mayor o menor grado de civilización. Pero ¿qué diríamos de las sociedades "bárbaras"? En un sentido, decimos que esas socieda-

des no tienen civilización, pero en otro sentido sí la tienen, porque toda sociedad implica cierto grado de civilización, aunque sea mínimo. Como vemos, hay fluctuaciones en el significado del concepto. Por lo tanto, debemos distinguir dos niveles de problemas al dilucidar el significado del concepto de "civilización": por un lado, tenemos un conjunto de características definitorias tales como "organización y reglamentación de la conducta", "productos materiales y culturales" que estarían incluidas en la definición de -- "sociedad"; o sea, toda sociedad sería necesariamente una forma de civilización. Por otro lado, tenemos otro conjunto de conceptos cuantitativos tales como "niveles tecnológicos", "niveles de producción", "niveles científicos", etc. que servirían para evaluar el grado de civilización de las diversas sociedades. Entonces debemos destacar el aspecto cualitativo y el aspecto cuantitativo del concepto de "civilización". Podría argumentarse que el aspecto cualitativo es reducible a la definición de "sociedad" y que el que verdaderamente constituye el concepto de "civilización" es el cuantitativo; nosotros, sin embargo, no lo creemos así, porque pensamos que existen propiedades del concepto que caen fuera del de "sociedad", como los aspectos culturales, artísticos y científicos, y que sirven para describir una civilización.

El aspecto cuantitativo también es ambiguo porque no todos los conceptos que sirven para evaluar el grado de civilización son cuantitativos. También nos sirve de criterio evaluativo la presencia o ausencia de ciertos aspectos, que en realidad, nos definen el nivel cuantitativo, como por ejemplo, el desarrollo de la escritura, el manejo del fuego, el uso del ferrocarril, etc. pero que, sin embargo, no forman parte del contenido definitorio del concepto. A pesar de la poca precisión, creemos posible distinguir los niveles cualitativo y cuantitativo del concepto de "civilización", aspectos fundamentales para dilucidar el problema del antagonismo, aunque somos conscientes de que hay situaciones límite en donde se borra la distinción que estamos proponiendo. Por lo pronto, diremos provisionalmente que la incivilización es un estado presocial, un estado donde rige la ley de la selva, donde cada individuo busca egoístamente sus satisfacciones sin contemplar la presencia de los demás; donde no hay moralidad, ni colaboración entre los individuos. Cualquier estado gregario, por lo tanto, sería ya una civilización porque ahí existiría una moralidad rudimentaria, un sistema de colaboración y un sistema restrictivo. Pero entonces ¿qué sucede con las abejas y hormigas? ¿diríamos que constituyen una civilización? Parece que sí dijéramos que constituyen una sociedad, podríamos decir mañosa o lícitamente, que el término "civilización" está reservado sólo a los humanos, y si eso fuera insuficiente, podríamos agregar que los animales no presentan la capacidad de evolucionar en sus sistemas socia-

les, y que, por carecer de la propiedad evolutiva, no puede aplicárseles el término de "civilización", que contiene tal aspecto en su definición. Por consiguiente, en sus aspectos cualitativos, hay civilización donde hay sociedad, y, concomitantemente, donde hay un sistema restrictivo; -- por otra parte, en sus aspectos cuantitativos, una socie--dad presenta niveles primitivos o desarrollados de civilización. El aspecto cuantitativo presupone necesariamente el cualitativo.

Después de estas aclaraciones, podemos concluir que - el concepto de "civilización" implica, por lo menos, dos - características definitorias: la agrupación de los individuos, y la prohibición de ciertas vías de satisfacción instintiva como medida de preservación de dicha agrupación (62). Por su parte, el concepto de sociedad implicaría necesariamente las características anteriores, pero especificaría - las condiciones de su realización a través de determinadas instituciones. En este sentido quisimos decir que las diferentes sociedades instanciaban el concepto de "civilización". El aspecto cuantitativo del concepto se refiere a las modalidades e intensidad de las prohibiciones, y el aspecto cualitativo, al hecho de que existen prohibiciones. Entonces ¿Cómo debemos entender el antagonismo entre el -- hombre y su civilización? Debemos entenderlo como la nece

(62) Se trata de la ley prohibidora del incesto y del parricidio formulado por Fraud en Totem Tabú Op. Cit.

sidad de restricción, las prohibiciones que debe sufrir el individuo para hacer posible la vida colectiva. El antagonismo recae sobre el aspecto cualitativo del concepto de "civilización". Desde luego, la existencia de prohibiciones en la satisfacción instintiva implica la creación de nuevos canales sustitutivos de satisfacción indirecta, esto es, de la sublimación. Sin embargo, consideramos que el punto básico del antagonismo es la prohibición, porque es la que desata todos -- los demás mecanismos adaptativos.

Ahora bien, ¿se da igual el antagonismo en todas las sociedades? desde luego que no. A pesar de que cualquier sociedad, por el hecho de serlo, acarrea ciertas prohibiciones, las modalidades e intensidad de esas prohibiciones no serán iguales en la sociedad sueca y en la Alemania hitleriana. Los estados fascistas difieren de los estados democráticos en los aspectos cuantitativos de las prohibiciones. Se convertiría en una cuestión de palabras discutir si estas variaciones cuantitativas no implican variaciones cualitativas porque, como dijimos, sólo entendemos por "cualitativo" la necesidad de la existencia de las prohibiciones, y no la existencia de determinadas prohibiciones.

Entonces, el tipo de organización social sí interviene en el antagonismo entre el hombre y la civilización. Por el hecho de

constituir una sociedad, una civilización en el aspecto cualitativo, el individuo se ve obligado a establecer un sistema restrictivo y un sistema de sublimación que minan la capacidad de satisfacción instintiva y que limitan su libertad. Sin embargo, la naturaleza de esas restricciones puede variar en número e intensidad, de tal manera, que el antagonismo puede verse incrementado o aligerado (nunca eliminado), por el tipo de estructura social en que lo ubiquemos. En otras palabras, el aspecto cuantitativo de la civilización puede incrementar o disminuir el antagonismo en forma determinante, pero no puede evitarlo porque conduciría al individuo a un estado pre-social donde sucumbiría inevitablemente.

Desde este punto de vista, la afirmación de Freud de que el incremento de la civilización va acompañado de un aumento en el sentimiento de culpa, puede entenderse de la siguiente manera: en la medida en que aumenta la complejidad de la estructura social, la especialización del trabajo, la organización de la producción y el nivel de vida, aumenta también el sistema restrictivo que se ve obligado a reglamentar, en forma cada vez más estricta la conducta humana: tal sistema se ve obligado a programarla creando canales específicos de actuación que van alejando cada vez más la satisfacción indirecta, de sus modalidades naturales primitivas. El hombre se va volviendo cada vez más antinatural y, por lo tanto, requiere de un superyó más severo alimentado de la energía agresiva reprimida que va

limitando cada vez más las posibilidades de satisfacción directa de sus instintos.

De esta tesis podría surgir una concepción de la civilización opuesta a la utopía supertecnificada de la abundancia, sería una utopía "bárbara" de tipo Rousseauiano, en la que el individuo no sería víctima de sistemas restrictivos ni de prohibiciones sofisticadas, sino de una reglamentación elemental que lo capacitaría para llevar una vida simple y feliz. El antagonismo se vería reducido a su mínima expresión.

Sin embargo, el precio que pagaría esa civilización sería el del primitivismo, se trataría de una sociedad casi incivilizada en el aspecto cuantitativo, lo que ocasionaría un aumento en los peligros que acechan al hombre y una limitación en su capacidad productiva que se traduciría en estados de privación que minarían su felicidad.

Sería una sociedad en donde casi no habría antagonismo entre el individuo y la civilización, pero sí un alto grado de antagonismo entre el hombre y la naturaleza. En ella, las restricciones no provendrían de sistemas creados artificialmente, sino de los obstáculos que la misma naturaleza constantemente pondría al hombre. La situación del hombre podría resumirse como sigue: en la medida en que aumenta el grado de civilización, aumenta el antagonismo entre el individuo y su civilización, pero disminuye el antagonismo con la naturaleza,

y viceversa; en la medida en que disminuye el antagonismo con la civilización, aumenta con la naturaleza. Como resultado, el hombre, según Freud, está condenado a pagar cierto grado de su potencial de satisfacción, sea por la civilización o por la naturaleza, con el fin de preservar su supervivencia. Situación que sólo puede ser atenuada, pero jamás superada.

Para terminar, queremos dejar establecido que el antagonismo individuo-civilización debe entenderse como el sistema de prohibiciones que la vida colectiva impone a la vida instintiva del individuo. Este sistema se ejerce a nivel individual a través del superyó, que, en forma de sentimientos de culpa, invierte la energía agresiva del ello y la dirige sobre el yo para coartar las vías de satisfacción prohibidas por la civilización. También se ejerce a nivel social a través de los aparatos de control (moralidad, derecho, etc.). El sistema de prohibiciones puede variar de una sociedad a otra, pero siempre deberá existir en cualquier tipo de civilización. A su vez, la civilización crea nuevos canales de satisfacción indirecta y programa la conducta de acuerdo a sus necesidades. Por esta razón, en la medida en que aumenta la complejidad de la civilización, aumenta el número de restricciones y las limitaciones de satisfacción. Sin embargo, en la utopía bárbara aún subsiste el antagonismo, aunque reducido a su mínima expresión. Tal utopía paga el precio del subdesarrollo y arroja a sus miembros a una situación de antagonismo indeseable frente a la naturaleza.

Por otro lado, no quisiera finalizar las anteriores reflexiones sin mencionar una distinción proveniente de la interpretación de algunos autores, especialmente Lacan, entre el concepto de "Ley simbólica" y "Superyó" confundida aparentemente en El Malestar en la Cultura, pero reconocible en el resto de la obra de Freud (63).

La ley simbólica sería equivalente a la ley prohibidora del incesto y el parricidio, proveniente de la función paterna que introduce al sujeto en la cadena simbólica, el orden de la cultura y del lenguaje, rescatándolo de la situación especular imaginaria y narcisista de fusión con la madre. La ley podría formularse como sigue: a la madre: "No reintegrarás tu producto"; al hijo: "No cometerás incesto".

En cambio, el "superyó" sería aquella instancia heredada de la pulsión de muerte, sometedora, sádica y autoritaria, que, como conciencia moral, conduce al individuo a su autodestrucción. El sadismo asociado al superyó inviste a esta instancia de un tinte perverso cuya destructividad se hace patente en el "moralismo" de ciertos cuadros patológicos obsesivos y melancólicos. Así, habría una distinción entre un tipo de moralidad civilizadora al servicio de la -

(63) La formulación siguiente me fue sugerida por el Dr. Juan Carlos Plá en una comunicación personal. Para una ampliación de la misma vease:

- Juan Carlos Plá: Sueño y Tiempo de Freud A medio Siglo de El Malestar en la Cultura de Sigmund Freud. Vol. a cargo de Nestor Braunstein. Siglo XXI. México, D. F. 1961. p 229-265.

liberación del sujeto, y un tipo de moralidad perversa al servicio del sometimiento.

De ahí la ambigüedad y aparente contradicción que muestra Freud en relación con la cultura. Sin embargo, cuando Freud pone al énfasis fundador de la cultura en el superyó, en lugar de ponerlo en la ley simbólica, se convierte por necesidad, en un crítico encarnizado de la cultura. Pensamos que su pesimismo pudiera obedecer a tal cambio de énfasis. Sin embargo, antes de profundizar en esta cuestión, examinaremos más de cerca los problemas que surgen alrededor de la afirmación de Freud de que el aumento en el grado de civilización irá forzosamente acompañado de un aumento en el antagonismo, sobre todo, a la luz de las consideraciones que acabamos de exponer.

CAP. V EL ANTAGONISMO PRENTE AL DESARROLLO
DE LA CIVILIZACION.

En las páginas anteriores habíamos hecho un recorrido por los principales problemas que implicaba la caracterización del antagonismo entre el hombre y la civilización; habíamos llegado a definirlo como el conflicto entre una porción de energía agresiva fomentada e internalizada por la civilización, y otra porción de energía agresiva y libidinal que busca su satisfacción a través de vías no permitidas por la civilización. De ahí concluimos que:

- 1) Toda organización es restrictiva e implica un sistema de prohibiciones.
- 2) Esto es así porque el hombre en una situación precivilizada se concibe como un "lobo egoísta, inestable y destructivo" que debe ser domesticado.
- 3) Dado que el aumento en el nivel de desarrollo de la civilización implica un aumento en la programación de la conducta y un aumento en las funciones y necesidades, se requiere un incremento en el sistema restrictivo, y por consiguiente, un incremento del antagonismo. Por lo tanto, el antagonismo aumenta con el desarrollo de la civilización.

En la discusión anterior, habíamos mencionado que esas tesis constituían los axiomas básicos de la con-

cepción freudiana, y que, por lo tanto, merecían ser examinados con detenimiento. Sin embargo, se enfatizó que el tercero era el más problemático, pues era el que presentaba más dudas y exigía más aclaraciones. Intentaremos hacer un análisis del tercer postulado y del planteamiento de los problemas que de él se desprenden, para determinar su trascendencia con la coherencia de la postura freudiana.

La tesis de que el aumento del nivel de desarrollo va acompañado de un incremento del antagonismo, plantea de inmediato el problema de la caracterización de una sociedad primitiva y de su distinción con respecto a una sociedad avanzada. ¿Qué quiere decir "primitivo"? —diría nuestro filósofo analítico— ¿Debemos desprender acaso que en las sociedades primitivas no había restricciones? A este supuesto se enfrentan de inmediato dos contraejemplos: (1) Existen severos sistemas restrictivos en las sociedades primitivas, prohibiciones de raigambre mitológica y religiosa que no aparecen en las sociedades avanzadas, y (2) En las sociedades avanzadas existe un mayor desarrollo de los recursos productivos, lo que hace posible una reducción de las dificultades y del tiempo de trabajo; esto reduce, en lugar de aumentar, el antagonismo entre el hombre y la civilización. Por consiguiente, el tercer supuesto de Freud parecería ser falso.

Como reforzamiento de las objeciones anteriores también se puede aducir que en las sociedades primitivas no existía —

mayor libertad sexual que en las avanzadas, sino al contrario: en las sociedades supertecnificadas se da, de hecho, un aumento de la libertad sexual y una abolición de la moralidad re—presiva característica de sociedades austeras.

Sin embargo, en los textos de Freud podemos encontrar — elementos que nos permitan zanjar, en parte, las objeciones — anteriores. En primer lugar, en ningún momento asegura Freud que en las sociedades primitivas se da una disminución del antagonismo entre el individuo y su civilización, ya que "...el hombre primitivo —dice Freud— estaba menos agobiado en este sentido, pues no conocía restricción alguna de sus instintos. En cambio, eran muy escasas sus perspectivas de poder gozar — largo tiempo de tal felicidad. El hombre civilizado ha troca de una parte de posible felicidad por una parte de seguridad; pero no olvidemos que en la familia primitiva sólo el jefe go- saba de semejante libertad de los instintos, mientras que los demás vivían oprimidos como esclavos. Por consiguiente, la — contradicción entre una minoría que gozaba de los privilegios de la cultura y una mayoría excluida de éstos estaba exaltada al máximo en aquella época primitiva de la cultura. Las minu- ciosas investigaciones realizadas con los pueblos primitivos actuales nos ha demostrado que en manera alguna es envidiable la libertad de que gozan en su vida instintiva, pues ésta se encuentra supeditada a restricciones de otro orden, quizá aún más severas que las que sufre el hombre civilizado moderno..."

(P. 40-41 EMC, el subrayado es mío).

Esto echa por tierra la objeción (1), pues de lo anterior se desprende que, para Freud, en las sociedades primitivas se daba el antagonismo, y quizá en una forma más intolerable que en las sociedades actuales. Pero entonces ¿qué quería dar a entender Freud cuando afirmaba que el desarrollo de la cultura se acompañaba de un incremento del sentimiento de culpa, y por tanto, del antagonismo? Todo el problema subyace en el significado ambiguo del término "desarrollo cultural". Parece ser que Freud no entendía por "desarrollo cultural" el avance en los sectores tecnológicos de la civilización, sino "la ampliación y redistribución de la libido en función de la socialización del individuo determinada a su vez, por el nivel de desarrollo cultural".

Antes de dilucidar esta ambigüedad citaremos textualmente a Freud: "...el sentimiento de culpabilidad es la expresión del conflicto de ambivalencia, de la eterna lucha entre el Eros y el instinto de destrucción o de muerte. Este conflicto se exagera en cuanto al hombre se le impone la tarea de vivir en comunidad; mientras ésta comunidad sólo adopta la forma de la familia, aquel se manifiesta en el complejo de Edipo, instituyendo la conciencia y engendrando el primer sentimiento de culpabilidad. Dado que la cultura obedece a una pulsión erótica interior que la obliga a unir a los hombres en una masa íntimamente amalgamada, solamente puede alcanzar este objetivo mediante la constante y progresiva acentuación del sentimiento de culpabilidad. El proceso que co-

menzó en relación con el padre concluye en relación con la masa. Si la cultura es la vía ineludible que lleva de la familia a la humanidad, entonces a consecuencia del innato conflicto de ambivalencia, a causa de la eterna querrela entre la tendencia de amor y de la muerte, la cultura está ligada indisolublemente con una exaltación del sentimiento de culpabilidad, que quizá llegue a alcanzar un grado difícilmente soportable para el individuo..." (P. 54-55 EMC, el subrayado es mío).

El párrafo anterior podría interpretarse en los siguientes sentidos: (1) la socialización del individuo, su integración progresiva desde la conciencia de la familia hasta la conciencia de la comunidad, obedece a la tendencia de Eros a aglutinar a los individuos en unidades cada vez más grandes, e implica un aumento de la renunciación instintiva primaria y por lo tanto, un aumento del sentimiento de culpabilidad. Este es el sentido de desarrollo psicosocial del individuo, y de ninguna manera implica necesariamente el aumento del nivel tecnológico de la civilización, ya que dicho desarrollo ocurre también en las sociedades primitivas.

(2) El desarrollo cultural en el sentido de incremento de la producción y de los niveles tecnológicos sí determina el proceso de socialización del individuo, ya que el desarrollo filogenético corre paralelo al desarrollo ontogenético, de manera que una sociedad altamente tecnificada y superpuesta exigirá una mayor distribución de la libido para rea-

lizar la "intima amalgama" entre los individuos más numerosos y diversificados, a diferencia de las sociedades primitivas en las que el reducido número de individuos y funciones exigirá menor distribución y ampliación de la libido. Esto se traducirá en el hecho de que en las sociedades avanzadas se da un incremento del sentimiento de culpa en relación a -- las sociedades primitivas, aunque en ambas sea necesario recorrer el proceso de socialización.

En su primer sentido, (desarrollo psicosocial del individuo), el párrafo de Freud parecería referirse al proceso educativo de socialización del individuo, más que al nivel de desarrollo tecnológico de la civilización, y entendido así, el "desarrollo cultural" (del individuo) se acompaña necesariamente de un incremento del sentimiento de culpabilidad. Sin embargo, en el primer sentido se quedaría sin resolver la cuestión de la relación entre antagonismo y desarrollo cultural - (de la civilización). En cambio, en su segundo sentido (desarrollo psicosocial del individuo en función del número de individuos y su diversificación de necesidades), el párrafo de Freud parecería implicar las siguientes tesis:

- I. El aumento en el número de individuos y complejidad de sus funciones, requiere una mayor distribución - de la libido en su amplitud y diversificación.
- II. El aumento en la diversificación de la libido implica un aumento en el sentimiento de culpabilidad.

III. El aumento en el sentimiento de culpabilidad implica un aumento del antagonismo del individuo con la civilización.

IV. Por consiguiente, el desarrollo cultural (aumento del número de individuos y complejidad en sus funciones), implica un aumento del antagonismo.

Pero entonces, ¿cómo explicar que Freud también sostuviera la existencia de un antagonismo intensificado en las sociedades primitivas? Pensamos que, para Freud, el antagonismo depende de varios factores y no de uno solo. Así, el aumento en la amplitud y distribución de la libido no es la única causa del aumento del antagonismo, también lo condicionan las prohibiciones directas, la privación de vías de satisfacción pulsional. De esta manera, en las sociedades primitivas el antagonismo se halla especialmente acentuado por la existencia de severas restricciones de raigambre mitológica y autoritaria, a pesar de que en dichas sociedades no se requiera de una gran diversificación de la libido; y viceversa, en las sociedades avanzadas, el antagonismo se encuentra reforzado por la exigencia de una mayor distribución libidinal a pesar de que en ellas no existan las prohibiciones autoritarias típicas de las primeras. A la luz de lo anterior, parecería que las objeciones a Freud estarían descansando en una premisa falsa, a saber, que el antagonismo está condicionado únicamente por el grado de diversificación libidinal impuesto por la civilización, y por ningún otro factor, por eso fallan en su intento de nulificar el tercer postulado de Freud.

Sin embargo, cabe preguntarse: ¿hemos solucionado realmente el problema? ¿no hemos acudido a una distinción falaz construída especialmente ad hoc para zanjar las objeciones? Con el objeto de solucionar esos problemas, debemos volver al concepto de "antagonismo" y establecer todos los factores que determinan su aumento o disminución.

Si acudimos al esquema freudiano recordaremos que cualquier situación que limite la satisfacción libre de los impulsos primarios, a través de prohibiciones externas o internas, se traducirá en un incremento del antagonismo. Las situaciones limitativas son de muy diversa índole y la cultura echa mano de todas sus modalidades. Dentro de ellas, podríamos citar:

- a) Las prohibiciones impuestas por la familia.
- b) Las prohibiciones impuestas por las instituciones autoritarias.
- c) Las prohibiciones internas instituídas por el superyó.
- d) La desviación de la libido de sus objetos primarios y su diversificación hacia objetos sustitutivos.
- e) La escasez o ausencia de los objetos satisfactorios, - sea por la incapacidad de su producción o su proscripción social.

En cualquiera de las situaciones anteriores vamos a tener un incremento del antagonismo. De esta manera, podemos

afirma que en las sociedades avanzadas el incremento del antagonismo depende de situaciones de tipo (c) y (d), mientras que en las sociedades primitivas, se debe a situaciones tipo (a), (b) y (e). Así pretendemos explicar el tercer postulado freudiano acerca de la relación entre antagonismo y desarrollo.

De lo anterior podemos desprender lo que entiende Freud por "sociedad primitiva" y "avanzada". Sociedad primitiva es aquella que posee niveles tecnológicos bajos de producción y organización un predominio de instituciones de raigambre -mitológica y religiosa y pocos recursos cognoscitivos y prácticos para encarar la lucha contra la naturaleza. En cambio, sociedad avanzada es aquella que posee altos niveles tecnológicos, una mayor complejidad en su organización, mayor abundancia de recursos e instituciones de raigambre menos mitológicas.

Sin embargo, parece estar implicados dos sentidos de "primitivo" que hay que dilucidar al emplear el término de "sociedad primitiva", a saber:

- (1) Sociedad históricamente antigua correspondiente a - las que describen los antropólogos.
- (2) Sociedad simplificada preindustrial, pero no represiva ni carente de recursos, correspondiente a las imágenes híbridas utópicas construidas por las sociedades industriales.

A primera vista, parecía desprenderse, del tercer postulado de Freud, el segundo sentido de sociedad primitiva. Sin embargo, después de un pequeño examen, nos parece que Freud -entiende por sociedad primitiva lo mismo que los antropólogos, y que a ella se refiere siempre, cuando habla comparativamente de las sociedades avanzadas: hemos visto que es posible -sostener la relación proporcional entre antagonismo y primitivismo al mismo tiempo que la relación proporcional entre -antagonismo y desarrollo, porque en cada caso, el antagonismo se ve exacerbado por situaciones limitativas diferentes. Lo cierto es que la formulación del tercer postulado resulta ser falaz e incompleta porque no nos permite ver la relación que de hecho existe, entre el primitivismo y el antagonismo; sin embargo, más que postulado, se trata en realidad de la -descripción de una de las condiciones que determinan el incremento del antagonismo individuo civilización.

Pero ¿no habíamos explicado el antagonismo -entre otras cosas- como fruto del sentimiento de culpa? ¿cómo es que ahora lo ubicamos en prohibiciones externas para explicar el antagonismo en las sociedades primitivas?.

Podemos aducir únicamente que, para Freud, es inconcebible la presencia de prohibiciones externas que no impliquen la existencia de un superyó culpígeno, ya que este último se va introyectando a través de la educación paterna, -hecho que ocurre tanto en las sociedades primitivas como en

las avanzadas; por lo tanto, el temor al castigo es la piedra angular del antagonismo, y, al establecerlo en el superyó, no incurrimos en contradicción alguna a pesar de que las presiones provengan de las instituciones sociales.

Para finalizar la argumentación, podemos bosquejar los tres postulados que subyacen en la concepción de la cultura de Freud:

- I. Toda organización es restrictiva e implica un sistema de prohibiciones tanto externas como internas.
- II. Esto es así porque el hombre, en una situación pre-civilizada, se concibe como un "lobo destructivo", incesuoso y egoísta, que la cultura debe domesticar.
- III. El antagonismo individuo-civilización aumenta en la medida en que se incrementan las situaciones limitativas prohibitivas y sublimantes que ocurren en sus diversas modalidades tanto en las sociedades avanzadas como en las primitivas.

Hemos analizado las dos objeciones que se le planteaban al tercer postulado freudiano (de que un aumento en el nivel de desarrollo implicaba un aumento en el antagonismo), a saber, 1) que existen severos sistemas restrictivos en las sociedades primitivas y 2) que hay mayor tolerancia sexual en las sociedades avanzadas, hechos ambos que contradicen abiertamente el postulado freudiano. A estas objeciones, respondimos, citando párrafos de Freud que demostraban que él acepta-

ba que en las sociedades primitivas existía un fuerte antagonismo entre el individuo y la civilización, al mismo tiempo - que explicaba por qué en las sociedades avanzadas se daba también el mencionado antagonismo. Dijimos que las objeciones - descuidaban la totalidad de factores que determinan el antagonismo, unos de los cuales se presentaban en las sociedades - primitivas, y otros, en las avanzadas. De esta manera conciliamos las dos afirmaciones aparentemente contradictorias sobre la relación entre antagonismo y desarrollo: 1) el antagonismo aumenta en la medida en que aumenta el nivel de desarrollo de la civilización, y 2) en las sociedades primitivas - existía un grado de antagonismo superior, en algunos respectos, al que existe en las sociedades actuales.

Sin embargo, nuestro filósofo analítico nos plantea de nuevo las siguientes dificultades:

- 1) Existe un manejo ambigüo del concepto de "antagonismo", hecho que lo convierte en "cheque en blanco" para poder zanjar cualquier dificultad.
- 2) Esta maniobra oscurece y trivializa la postura freudiana.
- 3) En el argumento anterior subsisten las ambigüedades - concernientes a los conceptos de "sociedad primitiva", "sociedad avanzada" y "desarrollo cultural", hecho que impide interpretar y precisar los alcances de la postura de Freud sobre la relación entre antagonismo y desa

rollo.

Las tres dificultades mencionadas están relacionadas entre sí. Si no establecemos claramente los criterios - definitorios de las sociedades primitivas y avanzadas, por un lado, y la totalidad de factores determinantes del antagonismo, por el otro, siempre podremos "diagnosticar" el antagonismo independientemente de las condiciones sociales de la civilización, trivializándose de esta manera la afirmación - freudiana.

Así pues, ¿Con qué criterios vamos a decidir si una - sociedad es primitiva o avanzada? ¿Con el criterio tecnológico? ¿Con el jurídico? ¿Con el criterio moral? ¿Con el cultural? ¿Diríamos que una sociedad avanzada es aquella que cuenta con gran tecnología? ¿O es la metrópoli superpoblada? ¿O es la que posee la estructura jurídica más justa? ¿O es aquella en donde sus miembros son más "buenos"? ¿O aquella que no padece estructuras mitológicas represoras? ¿O aquella que comulga con "prejuicios modernos"? Todas estas posibilidades nos permiten imaginar una gama de sociedades avanzadas posibles que van desde un Nueva York superpoblado, mecanizado con robots programados, egoístas, agresivos y esquizoides hasta una granja colectiva, poco poblada, de campesinos felices, buenos y justos, que se permiten respetuosas violaciones, sin tecnología desarrollada; y otra gama de sociedades primitivas posibles que van desde una comunidad campestre, simplificada, preindustrial, de cazadores agriculto-

res que viven como Dafnis y Cloe, hasta una tribu caníbal, guerrera, adoradora de dioses mortíferos, que no conoce la escritura ni el sedentarismo.

Sin embargo, creo que antes de intentar dar respuesta a estas dificultades, es necesario determinar el grado de relevancia que las mismas tienen en relación a las tesis de Freud, pues podría darse el caso de que la ambigüedad de los criterios de desarrollo no constituyera un grave escollo para la postura de Freud, sino sólo un problema colateral. Yo pienso que la posición de Freud no requiere de la precisión de los conceptos de "primitivo" y "avanzado" para poder sustentar su coherencia, y que esta precisión no agrega mucho a la problemática fundamental. Pues ¿qué habríamos ganado con ella? Suponiendo que eligiéramos como criterio fundamental el tecnológico o el moral, ¿habríamos aclarado algo el problema del antagonismo?. Pienso que no, porque, para que tal precisión pudiera tener alguna utilidad, sería necesario relacionar los criterios elegidos con la frustración de los impulsos primarios y la introyección de la agresividad en forma de sentimiento de culpa. De esta manera podría argumentarse que ciertas versiones de sociedades primitivas producen más antagonismo que otras, y que ciertas versiones de sociedades avanzadas causan menos antagonismo que las restantes. Sin embargo, el problema de si el aumento en el desarrollo implica un aumento del antagonismo (porque el primero exige una redistribu-

ción cada vez mayor de la libido, con el subsecuente incremento de los sentimientos de culpa) no ha sido resuelto. Para poder hacerlo habría que examinar si, para Freud, era concebible una sociedad avanzada que no exigiera una mayor redistribución de la libido, por un lado, si era concebible - una sociedad primitiva que implicara esa mayor distribución de la libido, por el otro, y si él estaría dispuesto a conservar sus denominaciones en el caso en que éstas existie-ran.

Por otra parte, a través de sus escritos, podemos darnos una idea de lo que Freud entendía por sociedad primitiva y avanzada. Así, cuando habla de sociedades primitivas, se refiere a aquellas sociedades que existieron en la antigüedad, algunas de las cuales han sobrevivido hasta la fecha y que constituyen el objeto de estudio de los antropólogos. A pesar de que no se sepa exactamente qué es lo que los antropólogos están entendiendo por "primitivas, es posible -- formarse una imagen de las sociedades primitivas a través - de sus obras, en las que operen probablemente los criterios que pretendían ser distinguidos, como el tecnológico, el ju rídico, el cultural y el moral. Y cuando Freud las contrasta con una sociedad europea de principios del siglo, puede hacerlo sin la necesidad de definir con toda precisión los criterios de desarrollo utilizado en forma tácita por los - antropólogos.

De esta manera, el problema de la relación entre antagonismo y desarrollo planteado por Frued, adopta como marco

de referencia la diferencia entre el antagonismo que existía en las sociedades que describen los antropólogos y el que existe en las sociedades avanzadas como Europa Estados Unidos, sin importar la falta de una definición precisa de los conceptos de "primitivo" y "avanzado". Incluso, pienso que insistir en la necesidad de definir los criterios de desarrollo, distrae la atención del verdadero problema, a saber, si en las sociedades avanzadas se dan más condiciones que incrementan el antagonismo y si en las primitivas existían menos factores determinantes favorecedores del mismo.

En el argumento anterior, quedó una ambigüedad que no fue señalada en las observaciones críticas y que encaja en el problema analizado. Yo había sugerido que la versión corregida del axioma III, que afirmaba que el antagonismo individuo-civilización aumenta en la medida en que se incrementen las situaciones limitativas prohibitivas y sublimantes que ocurren en sus diversas modalidades, tanto en las sociedades avanzadas como en las primitivas, era paráfrasis mejorada de la tesis de que el antagonismo aumenta en la medida en que aumenta el desarrollo de la civilización. Sin embargo, no sucede así, porque el axioma III, en su versión corregida, no dice nada acerca del incremento de antagonismo con el desarrollo, sino sólo afirma que hay antagonismo tanto en las sociedades avanzadas como en las primitivas. La versión corregida del axioma III no afirma nada acerca del problema del aumento del antagonismo con el

desarrollo cultural. Por lo tanto, pienso que la verdadera limitación del argumento anterior, consiste en haber dejado pendiente esta cuestión y no, como parecía, en hacer un uso ambiguo de "primitivo" y "avanzado".

De acuerdo con tales observaciones, podríamos plantear de nuevo el problema que nos concierne: a pesar de que existe antagonismo en las sociedades primitivas y en las avanzadas, ¿implica el desarrollo de la civilización el advenimiento de condiciones favorecedoras del antagonismo? -- ¿cuáles serían éstas, y por qué?.

Pienso que al tratar de responder estas cuestiones surgen dos posibilidades que, de confundirse, oscurecerán de nuevo el problema:

- 1) Puede uno partir de una enumeración de las características que va adquiriendo la civilización a través de su desarrollo y que, según han propuesto varios autores, minan la capacidad de libertad y felicidad del hombre; y
- 2) Puede uno partir de los factores que Freud señala como responsables del antagonismo y examinar si éstos aumentan con el desarrollo de la civilización.

Desde luego, ambas posibilidades no son excluyentes, pero representan puntos de partida opuestos para abordar el mismo problema. Creo que la segunda vía es más adecuada -- porque parte de los indicadores freudianos y se dirige a los factores culturales, mientras que la primera vía no par

te de un marco conceptual específico y corre el riesgo de provocar un extravío en las diferentes concepciones del hombre que estarían presupuestas en las posturas de otros autores, y que podrían disentir de la de Freud.

Así los factores determinantes del antagonismo, según Freud, pueden agruparse en la siguiente clasificación:

- a) Situaciones que provoquen una mayor diversificación de la libido, es decir, situaciones que requieren un mayor aporte energético para su funcionamiento, como lo serían el aumento en la complejidad y dificultad en las instituciones, las relaciones interpersonales, el trabajo y la programación del tiempo libre.
- b) Situaciones que impongan mayores restricciones a las satisfacciones instintivas tanto sexuales como agresivas.
- c) Situaciones que favorezcan el incremento del sentimiento de culpa.

Desde luego, sería necesario ejemplificar todas las situciones que podrían caer en cada uno de los incisos anteriores, para poder dar una respuesta satisfactoria al problema. Sin embargo, no creo necesaria una enumeración exhaustiva de tales situaciones, sino sólo la posibilidad de clasificarlas para emplearlas como ejemplos de los factores determinantes del antagonismo.

Digo esto porque, lo que interesa a la posición freudiana, es la posibilidad de contar con ciertos criterios de agrupación para acotar las situaciones sociales, más que la determinación de la totalidad de los miembros que componen su extensión. Siendo así, podríamos intentar el análisis de las características de la civilización avanzada para determinar si éstas favorecen o reducen el antagonismo entre el individuo y la civilización. Acudiríamos a las obras de los sociólogos y filósofos que analizan las sociedades contemporáneas y las confrontaríamos con los criterios freudianos. Sin embargo, esta labor no va a ser desarrollada en este trabajo. Simplemente quise señalar los caminos que podría tomar la investigación del problema de la relación entre antagonismo y desarrollo.

Volviendo a la distinción entre ley simbólica y superyó y procurando ser fieles al texto freudiano, ya podemos reformular el problema del aumento del antagonismo de la siguiente manera:

La tesis que sostiene que el aumento del grado de civilización implica forzosamente un aumento en el antagonismo con el individuo, descansa en la concepción del superyó como el fundamento de la cultura, porque el aumento en el grado de civilización implica el aumento en los sistemas normativos de la conciencia moral. De ahí que, para Freud, sea inconcebible un progreso que no vaya solventado en el aumento del sentimiento de culpabilidad. Habría que ver si se da una relación tan estrecha entre superyó y civilización.

Sin embargo, si consideramos la ley simbólica como el fundamento de la cultura, nos restringimos únicamente a -- los aspectos cualitativos de la civilización y dejamos fuera los cuantitativos, que serían los únicos relevantes para esclarecer la cuestión. Pensamos que la relación que -- pudiera establecerse entre el grado de severidad del super yó y los factores cuantitativos de la civilización, es har to complicada y, constituye, para nosotros, la afirmación más discutible de Freud. Lo más que podemos hacer es ana lizar tal relación para explicitar algunas de sus consecuencias y "forzar" sus implicaciones buscando especificar su contenido de la manera más precisa posible. Esto es lo -- que hemos intentado en el presente capítulo.

CAP. VI CONCLUSIONES: HACIA UNA IDEA DEL HOMBRE.

Después de nuestro recorrido analítico, consideramos oportuno sintetizar los resultados en un conjunto esquemático de tesis básicas que pretenden aclarar un poco la concepción freudiana del antagonismo, tal como su autor la expone en El Malestar en la Cultura:

- I. Freud presupone una idea del hombre que de alguna manera revoluciona las concepciones tradicionales del sujeto. Freud nos ofrece la imagen de un sujeto dividido por la barrera de la represión.
- II. Esta barrera es establecida por la civilización a través de la instauración de la ley prohibidora del incesto y el parricidio.
- III. Con la instauración de la represión se funde el campo del inconsciente como un lugar de prohibición y peligro, sede del deseo incestuoso y homicida que, a través del retorno de lo reprimido, amenaza a la civilización con derrumbar sus cimientos.
- IV. La imagen "precivilizada" del hombre sería la del sujeto como realizador del incesto y el parricidio, con pleno acceso al goce.
- V. En cambio, la imagen civilizada del hombre corresponde al sujeto inmerso en la cadena simbólica, vinculado con objetos no incestuosos y con acceso al placer.

- VI. El carácter de agrupación restrictiva forma parte de la definición de "civilización". Por consiguiente, la idea de una civilización no restrictiva resulta - inconcebible por contradictoria.
- VII. El antagonismo entre el individuo y la civilización debe ser entendido como la instauración inapelable e ineludible de la prohibición del incesto y el parricidio.
- VIII. Considerando al superyó como el fundamento de la civilización, el antagonismo se ubica dentro del sujeto como un conflicto entre una porción de energía -- agresiva proveniente de la pulsión de muerte y otra porción de energía libidinal y agresiva proveniente del deseo incestuoso y parricida.
- IX. Los aspectos cuantitativos de la civilización son los únicos relevantes para hablar de diversos grados de antagonismo, así como de diversos grados de dominación del individuo, ya sea por un sistema político o por un superyó sádico.
- X. Por consiguiente, sólo es posible concebir una disminución en el grado de dominación a través de un cambio en los sistemas sociales, pero jamás sería concebible un determinado sistema político o social en el que el antagonismo individuo-civilización desapareciera por completo.

- XI. Los conceptos de "felicidad", "trabajo" y "dominación" empleados como un primer punto de partida para explicar el antagonismo, han tenido que ser redefinidos dentro del contexto semántico de la — teoría freudiana, para evitar su uso arbitrario — originador de contraejemplos irrelevantes.
- XII. Se proponen las distinciones entre "placer" y "goce" para reubicar el concepto de "felicidad", y la de "represión" y "opresión" o "sometimiento" para reubicar el concepto de "dominación".
- XIII. El concepto de "trabajo" quedaría ubicado en relación al concepto de "placer", jamás al de "goce", por que el trabajo presupone el funcionamiento de la represión.
- XIV. La tesis del aumento del antagonismo consecutivo — al aumento en el desarrollo de la civilización, sólo pudo ser matizada y relativizada a los factores culturales externos e internos determinantes del — antagonismo. Esta es la tesis que resultó más discutible a nuestro juicio.
- XV. Propusimos que la idea de aumento en el desarrollo de la civilización admitía la interpretación freudiana de "aumento en los procesos de diversifica—

ción pulsional" y sostuvimos que esta interpretación podría volver más inteligible la discutible afirmación de Freud de que el aumento en el grado de civilización forzosamente irá acompañado del aumento del grado de antagonismo.

- XVI. Se propone la distinción entre moralidad liberadora y civilizadora proveniente de la ley simbólica, por un lado, y moralidad perversa y destructiva, proveniente del superyó sádico, por el otro.
- XVII. Sostuvimos, siguiendo a otros autores, que esta distinción se encuentra confundida en El Malestar en la Cultura y que, por ello, quizá, Freud aparecía ambigüamente como un enemigo de la cultura.
- XVIII. La utopía que se oasa en ideas freudianas, y con ellas propone la posibilidad de acabar con el antagonismo individuo-civilización, es imposible. Sólo lo sería concebible como el imperio del incesto y el parricidio.

Tales serían, a grosso modo, las tesis principales que lograríamos extraer del análisis filosófico de la postura de Freud.

*

Si nuestro análisis es correcto y si hemos logrado resumir la postura freudiana sobre el antagonismo indivi-

duo-civilización, en las 18 tesis que acabamos de exponer, no podemos dejar de advertir que las ideas de Freud se inscribe en la tradición de la antropología filosófica, porque implican una concepción del hombre no reductible a las ciencias naturales, concepción eminentemente filosófica que ubica a Freud junto a los grandes pensadores de las ideas éticas, políticas, históricas y sociales de la filosofía occidental.

En efecto, uno de los propósitos fundamentales de nuestro trabajo, si no es que el principal, ha sido el de mostrar a Freud como un filósofo, y no, como habitualmente — tiende a ser visto, como un médico, un psicólogo o un psiquiatra.

Frecuentemente se ha pretendido reducir el saber psicoanalítico a alguna de las disciplinas empíricas establecidas oficialmente en las instituciones científicas o en las universidades. Así, ha habido intentos de reducir el descubrimiento freudiano a la biología, a la medicina, a la psicología, a la lingüística, a la neurofisiología, a la sociología, a la antropología; y, cuando no se ha podido, la filosofía — ha intentado descalificarlo del campo del conocimiento, desde dos corrientes de actualidad: la filosofía de la ciencia positivista y el marxismo. La primera, relegándolo al terreno de la pseudociencia y, el segundo, convirtiéndolo en ideología al servicio de la adaptación al sistema de dominación.

En un trabajo anterior (64), ya defendimos el carácter científico del psicoanálisis frente a las críticas de la filosofía de la ciencia positivista. En cuanto al marxismo, es posible advertir que sus tesis sobre el psicoanálisis son harto complicadas y ambivalentes. Algunos han intentado — sintetizar las ideas de Freud con las de Marx y han caído — en el error de concebir el psicoanálisis como "...una disciplina particular, una ciencia regional, en el contenido — del materialismo histórico..." (65) en donde la teoría psicoanalítica estudiaría los mecanismos individuales de sujeción ideológico que produciría el proceso social en cuanto generador de "sujetos soporte de la ideología".

Sin estar en contra de estos intentos muy fructíferos de correlación teórica, sí pensamos que tal inclusión descuida y malinterpreta las tesis freudianas porque las reduce a una teoría no psicoanalítica y diluye la fuerza de sus afirmaciones antropológicas. Se pierde el carácter radical de la postura — amenazadora de todo orden social e histórico desde la sexualidad incestuosa reprimida, y ofrece la ilusión de solución del antagonismo individuo-civilización, para Freud insoluble por definición. Convierte el pensamiento de Freud en una doctrina demasiado optimista de la liberación humana e intenta reducir y negar el carácter "asocial" y destructivo del deseo incons-

(64) Kolteniuk, M. El Carácter Científico del Psicoanálisis. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina. 1976.

(65) M. Tort. "La Psychanalyse dans le matérialisme historique", citado por Braunstein, Pasternac, Benedito y Saal: Psicología, Ideología y Ciencia. Siglo XXI México, D.F. 1976. p.96.

ciente. Al historificar indiscriminadamente las ideas de Freud, muchos marxistas borran el descubrimiento freudiano del inconsciente y sus viscosidades en la civilización.

Existen, sin embargo, posiciones marxistas más descalificadoras del pensamiento de Freud, que consideran que el psicoanálisis es una técnica ideológica de adaptación del sujeto a su sociedad enferma y enajenada, que centra la atención del paciente en una individualidad ficticia y que, lejos de liberarlo, lo sujeta más a los procesos ideológicos.

A dicha postura sólo se le puede señalar su total desconocimiento del pensamiento de Freud, así como de la técnica psicoanalítica. Como intentaremos mostrar ahora, Freud ha sido ampliamente deformado y desconocido en su pensamiento filosófico. Comúnmente se le suele considerar como un materialista mecanicista del siglo XIX y un liberalista burgués. En el mejor de los casos, se le ha calificado como un pesimista escéptico de principios de siglo.

Pienso que estas categorizaciones filosóficas del pensamiento de Freud son parciales, inexactas y fruto de un abordaje superficial, motivado, quizá, por el deseo de resolver, cuanto antes, los problemas que él planteó a la filosofía actual. Ni el reduccionismo positivista ni el reduccionismo marxista, logran responder sus cuestiones fundamentales.

Creo que la aproximación filosófica al pensamiento de Freud debe ser no reduccionista, es decir, debe ser de correlación y de apertura; de búsqueda de nuevos desarrollos conceptuales, y no de eliminación y empobrecimiento. Tanto las nuevas corrientes de filosofía de la ciencia y del lenguaje como los enfoques marxistas, tienen mucho que decir al pensamiento freudiano, pero no desde una actitud descalificadora montada en una postura de desconocimiento. El campo de investigación filosófica del psicoanálisis es virgen aún. Los abordajes epistemológicos y ontológicos se hallan en un proceso inicial de desarrollo. Mi intento, en este caso, se reducirá a pensar dentro de la antropología filosófica, las posibilidades de construir una idea del hombre en Freud, basada en el material recogido en este trabajo.

¿ Es posible construir una idea del hombre en Freud ? Esta pregunta nos remite a otras interrogantes filosóficas fundamentales: ¿ Es posible construir una idea del hombre ? ¿ Construir una idea del hombre equivale a indagar la naturaleza humana ? ¿ Hablar de la naturaleza humana es equivalente a hablar de la esencia del hombre ? ¿ Tiene sentido preguntarse por la esencia del hombre ? ¿ Intenta Freud ofrecer una imagen de la naturaleza humana o de la esencia del hombre ? ¿ Desde qué perspectivas es posible hablar en Freud de una "idea del hombre" ?.

Veamos qué nos dice Freud al respecto "...¿Cómo es imaginado en verdad, el proceso por el cual un individuo humano alcanza un nivel superior de eticidad? La primera respuesta dirá,

sin duda: El es bueno y noble desde su nacimiento, desde el comienzo mismo . A ésta no hemos de considerarla más aquí. Una segunda respuesta conjeturará que ha de estar en juego - un proceso de desarrollo, y sin duda supondrá que éste consiste en lo siguiente: las malas inclinaciones del hombre le son desarraigadas y, bajo la influencia de la educación y del medio cultural, son sustituidas por inclinaciones a hacer el bien. Siendo este el caso, puede uno en verdad maravillarse de que en los así educados la maldad pueda volver a aflorar - con tanta violencia".

"Pero esta respuesta contiene justamente el enunciado -- que queremos refutar. En realidad, no hay "desarraigo" alguno de la maldad. La investigación psicológica -en sentido más estricto, la psicoanalítica- muestra más bien que la esencia más profunda del hombre consiste en mociones pulsionales; de naturaleza elemental, ellas son del mismo tipo en todos los - hombres y tienen por meta la satisfacción de ciertas necesidades originarias. En sí, estas mociones pulsionales no son ni buenas ni malas. Las clasificamos así, a ellas y a sus exteriorizaciones, de acuerdo con la relación que mantengan con - las necesidades y las exigencias de la comunidad humana. Ha de concederse que todas las mociones que la sociedad proscrib^e por malas -escojamos como representativas las mociones -- egoístas y las crueles- se cuentan entre estas primitivas".

"Estas mociones primitivas tienen que andar un largo camino de desarrollo antes que se les permita ponerse en práctica

ca en el adulto. Son inhibidas, guiadas hacia otras metas y otros ámbitos, se fusionan unas con otras, cambian sus objetos, se vuelven en parte sobre la persona propia. Formaciones reactivas respecto de ciertas pulsiones simulan la mudanza del contenido de estas, como si el egoísmo se hubiera convertido en altruísmo, y la crueldad, en compasión Sólo - después de superados tales "destinos de pulsión" se perfila lo que se llama el carácter de un hombre, que, según es notorio, únicamente de manera harto defectuosa puede clasificarse como "bueno" o "malo". El hombre rara vez es íntegramente bueno o malo; casi siempre es "bueno" en esta relación, - "malo" en aquella otra, o "bueno" bajo ciertas condiciones - exteriores, y bajo otras, decididamente "malo". Interesante es la experiencia de que la preexistencia de fuertes mociones "malas" en la infancia deviene a menudo la condición directa para que se produzca un vuelco muy nítido del adulto - hacia el "bien". Aquellos que fueron en su infancia los más crasos egoístas pueden convertirse en los ciudadanos más proclives a ayudar a los demás y a sacrificarse a sí mismos; la mayoría de los sentimentales, de los filántropos, de los protectores de animales, han sido, de pequeños, sádicos y torturadores de animales".

"La reforma de las pulsiones "malas" es obra de dos factores, uno interno y el otro externo, que operan en el mismo sentido. El factor interno consiste en la influencia ejercida sobre las pulsiones malas -digamos egoístas- por el ero-

tismo, la necesidad humana de amar en el sentido más lato. Por la injerencia de los componentes eróticos, las pulsiones egoístas se trasmudan en pulsiones sociales. Se aprende a apreciar el ser-amado como una ventaja a cambio de la cual se puede renunciar a otras. El factor externo es la compulsión ejercida -- por la educación, portadora de las exigencias del medio cultural, y prosigue después con la intervención directa de éste. -- La cultura se adquiere por renuncia a la satisfacción pulsional, y a cada recién venido le exige esa misma renuncia....." (66).

¿Qué conclusiones filosóficas podemos extraer del texto -- freudiano?.

En primer término, Freud aborda dos problemas filosóficas en forma interrelacionada:

- a) el problema de la esencia humana.
- b) el problema de la eticidad humana.

El primero puede ser abordado desde múltiples perspectivas tanto filosóficas como empíricas. Constituye la preocupación central de la Antropología Filosófica. Mientras que el segundo, pertenece a la Etica. La confusión surge cuando alguien formula la pregunta: ¿Es el hombre bueno, o malo por naturaleza?. Esta pregunta implica que existe una naturaleza ética del hombre distinguible de una condición civilizada ética.

En el supuesto caso de que alguien postulara una naturaleza ética del hombre previa a la civilización, debería justificar el hecho de que estaría empleando criterios axiológicos -- provenientes de la civilización para juzgar una realidad pre--

via a dichos criterios. Tal es el caso de aquellos filósofos que se aventuraron a hablar de una naturaleza ética del hombre y que afirmaron que el hombre nace bueno y que es la sociedad con sus vicios la que lo corrompe, como los que sostuvieron que el hombre nace malo y requiere de la salvación divina o la legislación para purificarlo o gobernarlo. (67)

En ambas situaciones se efectúa una disociación maniquea del bien y del mal, y se coloca uno de los polos en la naturaleza humana y el otro, en la civilización, según sea la inclinación ética del autor.

Pienso que el problema de la eticidad humana no puede ser formulado de entrada en el terreno de "lo natural", porque pertenece al universo de la cultura; y que aquellos que lo hacen incurren en una confusión categorial (68).

Creo que no debemos confundir tampoco el problema de la naturaleza ética del hombre con el problema del naturalismo ético. Este último se ocupa de definir el predicado "bueno" a través de propiedades "naturales", y ha sido combatido fuertemente con el argumento de la falacia naturalista, esgrimido por G. E. Moore (69). Nuestra preocupación se reduce a señalar el equívoco en que se incurre al adjudicar propiedades éticas a una condición pre-ética del hombre.

(67) Passmore, J. The Perfectibility of Man Duckworth. London. 1972.

(68) Ryle, G. El Concepto de lo Mental Paidós. Buenos Aires. 1969.

(69) Moore, G. E. Principia Etica. UNAM. México, D. F. 1959.

Si logramos mantener esta distinción, podemos establecer dos situaciones: la idea de una condición preética del hombre y la idea de una condición ética del hombre. La primera pertenecería al mismo tipo de conceptos agrupados bajo la caracterización de la condición "natural", "pre-civilizada" del hombre, con acceso al "goce" o "felicidad pre-civilizada", y de las tesis "ahistóricas" de Freud. Mientras que la segunda pertenecería al terreno de los conceptos de "civilización", "placer" o "felicidad civilizada", y las tesis históricas de Freud.

Así, de manera esquemática, hemos propuesto la necesidad de establecer, dentro de la postura freudiana, una distinción entre el nivel de lo "pre-civilizado", "ahistórico", "pre-ético" y "natural", y el nivel de lo "civilizado", "histórico", "ético" y "cultural". Ambos niveles aparecen interrelacionados en el concepto de "Naturaleza" - "Humana".

Desde luego, propongo esta distinción como un instrumento puramente hermenéutico aclaratorio de las ideas freudianas. En ningún momento pretendo que el mismo Freud la hubiera aceptado. A pesar de ello, me atrevo a sostener que tal distinción puede ser de gran utilidad para el análisis filosófico de la postura freudiana, y que incluso, sin ella, no podríamos comprender cabalmente algunas de sus afirmaciones fundamentales.

El hecho de descomponer el concepto de "naturaleza humana" en sus dos elementos constituyentes, y el de vincular "naturaleza" con la dimensión pre-civilizada, y "humana" — con la dimensión civilizada para explicitar más gráficamente la división indisoluble que establece Freud en el seno mismo de la condición humana, no debe inducirnos a pensar que la primera —"la naturaleza"— no es humana en el sentido habitual del término, ni que la segunda, —"la humana"— no es natural; ni tampoco debe sugerirnos la idea de que una dimensión puede existir sin presuponer la otra. Más bien, estamos proponiendo un artificio conceptual con propósitos exegéticos, que logre expresar, con la mayor elocuencia posible, la idea que estamos intentando construir, a saber, que para Freud, el hombre se define como dualidad irreconciliable e indisoluble: como "naturaleza-humana".

En el texto citado anteriormente, Freud se pronuncia en contra de la idea de una eticidad natural en el hombre. Este —afirma— no nace ni bueno ni malo. Nace con mociones pulsionales. Es la civilización, con su dimensión ética, — la que va a pautar las mociones pulsionales convirtiéndolas en objeto de bondad o maldad, siempre en función de la colectividad. La cultura calificará como "malas" algunas de ellas e intentará "desarraigarlas" permanentemente. A la vez, premiará como "buenas" a algunas otras y fomentará su cultivo. Observamos claramente como, para Freud, la dimensión ética se impone desde afuera por la civilización, se imprime en el terreno "natural" del individuo: sus mociones pulsionales.

A la luz de la discusión anterior me parece plausible formular una primera aproximación para la construcción de la idea del hombre en Freud, a saber, que el hombre está constituido como dualidad, está escindido o atravesado por un desgarramiento, por la contradicción irreductible entre las pulsiones y la civilización.

Una vez delimitado el problema de la eticidad en Freud - desembocamos al problema principal del cual se deriva el anterior: el problema de la esencia humana.

¿Como se articula en Freud la idea del hombre como dualidad con el problema filosófico de la esencia humana?

Abordaremos esta cuestión siguiendo el planteamiento de Heidegger en sus reflexiones sobre la antropología filosófica expuestas en su libro Kant y el problema de la metafísica (70).

Dice Heidegger: "...¿Qué es lo que corresponde a una antropología filosófica? ¿Qué es, en general, la antropología y cómo se convierte en filosófica?. Antropología quiere decir ciencia del hombre. Abarca todo lo que puede investigarse -- acerca de la naturaleza del hombre, en su calidad de ser dotado de cuerpo, alma y espíritu. Pero en el dominio de la antropología caen no solamente las propiedades del hombre comprobables como ante los ojos, que lo diferencian como especie determinada frente al animal y a la planta, sino también sus

(70) Heidegger, M. Kant y el Problema de la Metafísica. FCE México. 1954.

disposiciones latentes y las diferencias de carácter, raza, - sexo Como la antropología debe ser una reflexión sobre el hombre bajo su aspecto somático, biológico y psicológico, la caracterología, el psicoanálisis, la etnología, la psicología pedagógica, la morología de la cultura y la tipología de las concepciones del mundo (Weltanschauungen) deben convergir en ella..." (71).

En otras palabras, el campo de la antropología filosófica es infinito e inabarcable. La simple pretensión de encajar esta indeterminación en una definición "esencial" del hombre se nos presenta como un despropósito. "...El hombre es algo tan amplio, abigarrado y diverso que escapa a toda definición. Tiene demasiados cabos..." dice Scheller en El puesto del hombre en el cosmos, según cita de Heidegger.

Además, el intento por definir la esencia del hombre se enfrenta con otro problema: ¿cuál es el estatuto epistemológico de las características definitorias de la "esencia" humana? ¿se trata de una definición empírica o filosófica? Lo que implica a su vez, la necesidad de establecer el criterio de distinción entre un conocimiento empírico y uno filosófico.

Así desembocamos al problema central que enfrenta la Antropología Filosófica: ¿hasta que punto es verdaderamente filosófica? Al respecto dice Heidegger: "...En resumidas cuentas ¿qué es lo que convierte en filosófica una antropología? ¿es triba acaso la diferencia solamente en que sus conocimientos

adquieren un grado de generalidad mayor que los empíricos, sin que se pueda precisar en qué grado de generalidad termina el conocimiento empírico y dónde comienza el filosófico?... (72).

De hecho, una de las objeciones principales que la filosofía podría plantear al pensamiento freudiano se basaría en la idea de que su concepto del hombre y la civilización no es filosófica, porque pertenece al nivel empírico de la disciplina psicoanalítica. Este argumento incluso, podría admitir que Freud logra cierta dimensión antropológica por que ofrece un concepto más o menos general del hombre en sus relaciones con la cultura, pero que, por el hecho de tener como punto de partida descripciones psicológicas del funcionamiento del aparato psíquico, sobre todo en sus estados patológicos, no puede aspirar a alcanzar un nivel filosófico. Cuando más Freud ofrecería una antropología no filosófica.

Ahora bien, si llevamos este argumento a sus últimas consecuencias, podríamos sostener, sin forzar demasiado -- los hechos, que los tratamientos del alma humana que desarrolla Platón en su República, o Aristóteles en su Ética a Nicómaco o Hume en su Tratado de la Naturaleza humana tampoco son filosóficos por que se basan en fundamentos empíricos. Se trataría de trabajos de psicología arcaica pero no de filosofía.

(72) Heidegger, M. Op. Cit. p. 176.

Me da la impresión que la búsqueda de un criterio preciso de demarcación entre el conocimiento filosófico y el no filosófico, obedece a una serie de motivaciones no siempre explicitadas, cuya naturaleza sería bueno discutir; por ejemplo, ¿A qué se debe esa actitud "ascéptica" e inquisidora frente al conocimiento "no filosófico"? ¿Qué ansiedades busca resolver el filósofo que se halla dispuesto a descalificar un conocimiento - que cae fuera de los criterios que arbitrariamente puede fijar como definitivos de la filosofía?

La historia de la filosofía se halla poblada de tales — ejemplos. Sólo quisiera recordar las actitudes extremistas — del positivismo lógico o del radicalismo marxista que convierten en "pseudoproblemas" o en "ideología" los planteamientos - que no se ajustan a sus respectivas definiciones de "filosofía".

Me parece que la actitud ortodoxa, ascéptica y descalificatoria es fruto de una reacción defensiva frente a la amenaza de pérdida de identidad filosófica. Las corrientes filosóficas suelen ser detentadas por "escuelas" y grupos componentes de las instituciones académicas que procuran constituir una — identidad filosófica alrededor de una determinada tendencia. Es posible que en ciertos momentos de su evolución, los diversos grupos sientan amenazada su identidad por la penetración - de ideas "ajenas" e incompatibles con su cuerpo doctrinario, - por lo que se ven obligados a reaccionar defensivamente erigiendo un tribunal al servicio de la preservación de su tendencia filosófica, descalificando y "excomulgando" las ideas incompatibles.

tibles con aquella. Desde esta óptica, no resulta tan extraño que se halla invertido tanta energía en atacar y nulificar el pensamiento filosófico ajeno, y que se traicione, en nombre del purismo filosófico, la esencia misma de la actividad filosófica. De igual manera, un metafísico bien podría sostener que los análisis semánticos y lógicos que llevan a cabo los filósofos analíticos, así como los análisis económicos y políticos que efectúan los marxistas, no son filosóficos sino empíricos, y que usurpan el nombre de la filosofía para encubrir estudios parciales de la lingüística y la economía o la ciencia política.

Por todas estas razones voy a adoptar la actitud más — "contaminada" y menos pretenciosa de considerar que no existe ningún criterio preciso de demarcación entre lo que es y lo que no es filosófico, y me adheriré al punto de vista ingenuo de que un planteamiento se vuelve cada vez más filosófico en la medida en que se va enfocando hacia las cuestiones más generales, más universales, más totales, más "esenciales" y más "permanentes", independientemente de su procedencia epistemológica. Además, asumiré con todo lo que pueda tener de discutible, la tesis de que la reflexión filosófica no ocurre en desconexión con la experiencia, sino, que por el contrario, — siempre tiene implicaciones empíricas, ideológicas y sociales. En otras palabras, no me parece posible sostener el carácter "a-empírico" de la filosofía en ninguno de los sentidos epistemológicos habituales del término.

Desde esta perspectiva, considero que Freud nos plantea un auténtico problema filosófico, que es el de intentar formular una idea del hombre a la luz de su descubrimiento del inconsciente, descubrimiento que permea los enfoques tradicionales de las concepciones del individuo y su civilización y que permite contemplarlos bajo una nueva óptica.

Digo nueva porque, actualmente el problema de la esencia humana se encuentra en el mayor descrédito filosófico posible. Después de los trabajos de Marx, Heidegger, Wittgenstein, --- Althusser, Saussure y Sartre, para no mencionar los desarrollos del existencialismo, el marxismo, el estructuralismo y la filosofía analítica contemporáneos, resulta casi un delirio el intentar de nuevo el abordaje del problema de la definición - de la naturaleza humana, o de construir una idea del hombre - desde un punto de vista "esencialista".

Sin embargo, no se trata de ignorar los planteamientos filosóficos que se han ocupado de "disolver" la esencia del hombre desde la perspectiva de "la estructura", la historia, la existencia o el lenguaje; se trata de recuperar la intencionalidad de la pregunta por la esencia humana y de reformularla desde otro lugar, que contemple e incluya estas reflexiones críticas, y que intente reactualizar y devolver su dignidad filosófica al problema fundamental de la antropología filosófica.

Pienso que este camino puede ser retomado desde Freud, - como una de las aperturas posibles, como una nueva vía de --

acceso al problema del hombre. El psicoanálisis es una disciplina que incluye una teoría y una praxis concreta vinculada al hombre individual, es un saber que busca el conocimiento - del sujeto para poder transformarlo, puede ser considerado como una praxis filosófica sobre el sujeto, basada en una concepción antropológico-filosófica del mismo.

Quizá ninguna otra disciplina ofrezca una vía de acceso más directa al estudio del sujeto que la praxis psicoanalítica, quizá ninguna otra tarea se ve más comprometida con la "acción filosófica" que la técnica psicoanalítica. No me parece descabellado postular la tarea psicoanalítica como una forma de praxis filosófica porque en dicha tarea se juega un abordaje ontológico, epistemológico, ideológico, axiológico, hermenéutico e histórico del sujeto. No creo que exista situación donde se juegue con mayor intensidad el ser del sujeto, que en la intersubjetividad del vínculo psicoanalítico.

Por todas estas consideraciones pienso que el descubrimiento freudiano constituye un nuevo espacio de apertura para volver a pensar el problema central de la antropología filosófica, a saber, ¿Qué es el hombre? y ¿Cómo está constituido?.

El trazar una caracterización del hombre, coincide con el intento de definir la esencia humana, esencia invariable que permanecería inmutable en todos los hombres más allá de sus cambios y determinaciones impuestos por la realidad exterior. "...Esta idea -dice Sartre- la encontramos un poco en todas partes: la encontramos en Diderot, en Voltaire y aún en Kant.

El hombre es poseedor de una naturaleza humana; esta naturaleza, que es el concepto humano, se encuentra en todos los hombres, lo que significa que cada hombre es un ejemplo particular de un concepto universal: el hombre; en Kant resulta de esta universalidad que tanto el hombre de los bosques, el hombre de la naturaleza, como el burgués, están sujetos a la misma definición y poseen las mismas cualidades básicas. Así -- pues, aquí también la esencia del hombre precede a esa existencia histórica que encontramos en la naturaleza...." (73).

La pretensión de definir la esencia humana ha sido criticada principalmente desde cuatro vertientes filosóficas: el marxismo, el existencialismo, el estructuralismo y la filosofía del lenguaje. De manera muy breve y esquemática voy a resumir los argumentos críticos de estas corrientes en los siguientes incisos:

- 1) El argumento marxista sostiene que no existe ninguna esencia humana fija e inmutable. Se trata de una abstracción ideológica. El hombre es un ser histórico, carece de "esencia", es un ser determinado por la historicidad y por las relaciones supra e infraestructurales de la sociedad en su devenir dialéctico.
- 2) El argumento existencialista postula que la existencia

(73) Sartre, J. P. El existencialismo es un humanismo. Ed. Sur. Buenos Aires. 1978. P. 16-17.

precede a la esencia. Esto significa que "...el -- hombre empieza por existir, se encuentra, surge en -- el mundo y después se define...." (74) comienza -- siendo nada y continua su existencia en una permanente autoconstrucción libre y responsable. La esencia no existe, se diluye en la existencia.

- 3) El argumento estructuralista afirma que la esencia humana es una ficción porque la estructura predetermina al sujeto, lo ubica como un lugar significativo creado como un efecto mismo de la estructura. No -- hay individuos libres ni naturalezas esenciales. Só lo hay "lugares" a ser llenados por sujetos definidos desde la estructura misma, sujetos constituidos por la determinación estructural, jamás por propiedades esenciales y singulares.

- 4) El argumento de la filosofía del lenguaje señala que la pretensión de encontrar una definición de la esencia humana es un pseudo problema, porque no existe -- ninguna "esencia", se trata de usos del lenguaje, -- juegos lingüísticos en los que aparece usada la palabra "hombre" y que dan la equívoca idea de esencialidad. En realidad se trata de usos convencionales, -- siempre modificables y sujetos a una ambigüedad inerradicable. La búsqueda de una definición única y -- universal es fruto del desconocimiento de los usos --

(74) Sartre, J. P. Ibid P. 17.

lingüísticos de las palabras y efecto del error de — confundir el modo material con el modo formal de hablar.

Desde luego, cada argumento ha sido desarrollado y especificado en una gama muy amplia de matices por los distintos seguidores de cada una de las corrientes. Para los propósitos de mi exposición, me resulta suficiente la formulación burda y general de estas posturas, porque es en correlación con ellas desde donde intentaré retomar el problema de la construcción de una idea del hombre en Freud.

*

Habíamos dicho que Freud define al hombre como dualidad conflictiva. Con esta afirmación, Freud se inscribe dentro de la tradición filosófica occidental. Casi no hay ningún filósofo que no suscriba este punto de vista. Citaré sólo algunos ejemplos representativos. Comienzo por Platón: "... en el alma del mismo hombre hay algo que es mejor y algo que es peor; y cuando lo que por naturaleza es mejor domina a lo peor, se dice que "aquel es dueño de sí mismo", lo cual es una alabanza, pero cuando por mala crianza o compañía, lo mejor queda en desventaja y resulta dominado por la multitud de lo peor, esto se censura como oprobio, y del que así se halla se dice que está dominado por sí mismo y que es un intemperante..."⁽⁷⁵⁾ "...son dos cosas diferentes la una de la otra, llamando, a aquello con que razona, lo racional del alma, y a aquello con que desea y siente hambre y sed y queda perturbada por los demás apetitos, lo irracional y concupiscible, bien avenido con

(75) Platón. La república. UNAM. México, D. F. 1959. P 167.

ciertos hartazgos y placeres...." (76) "...y estos dos, así criados y verdaderamente instruidos y educados en lo suyo, se impondrán a lo concupiscible, que, ocupando la mayor parte — del alma de cada cual, es por naturaleza insaciable de bienes; al cual tienen que vigilar, no sea que, repleto de lo que llamamos placeres del cuerpo, se haga grande y fuerte, y, dejando de obrar lo propio suyo, trate de esclavizar y gobernar a aquello que por su clase no le corresponde y trastorne enteramente la vida de todos...." (77).

Además de establecer la dualidad del alma, Platón avanza aún más al introducir la cólera como un elemento auxiliar de la razón en su dominio de lo irracional. Freud no hace sino repetir la postura de Platón cuando afirma que el superyó utiliza energía agresiva para auxiliar al yo en su dominio del — ello. Dice Platón, "...viene a revelárenos acerca de la cólera lo contrario de lo que decíamos hace un momento; entonces pensamos que era algo concupiscible y ahora confesamos — que, bien lejos de ello, en la lucha del alma hace armas a favor de la razón....." (78). Con esta afirmación, Platón establece la división tripartita del alma, misma que será retomada en la segunda tópica del aparato psíquico de Freud.

(76) Platón. Ibid. P. 179.

(77) Platón. Ibid. F. 183.

(78) Platón. Ibid. F. 181.

Aristóteles postula que "...un elemento del alma es irracional y otro tiene principio racional. Ya estén separados o sean independientes como las partes del cuerpo o algo divisible lo están, o sean distintos por definición pero inseparables por naturaleza, como convexo y cóncavo en la circunferencia de un círculo, es cosa que no afecta lo que estamos tratando. Parece que una de las divisiones del elemento irracional está — ampliamente distribuída, siendo vegetativa en su naturaleza, y me refiero a lo que causa la nutrición y el crecimiento o el desarrollo.....esta parte o facultad parece funcionar más durante el sueño.....Parece que también hay otro elemento irracional del alma..... porque elogiamos el principio racional del hombre continente y del incontinente, y la parte de su alma que contiene tal principio, puesto que la acucia rectamente hacia los mejores fines; pero hallemos también en ellos, otro elemento opuesto naturalmente al principio racional, que lucha en — contra y resiste a ese principio. Porque de la misma manera que los miembros paralizados cuando intentamos torcerlos hacia la derecha giran hacia la izquierda, se comporta el alma; los impulsos de los destemplados se mueven en direcciones contrarias.....no hay duda que no por eso debemos dejar de suponer — que en el alma hay algo contrario al principio racional que se le resiste y se le opone.....por lo tanto el elemento irracional parece también ser doble.... (79).

(79) Aristóteles. Ética a Nicómaco. Nueva Biblioteca Filosófica. Madrid. 1931. P. 31-33.

Locke postula que "...Las dos acciones principales de la mente y que son tan frecuentes que cualquiera puede notarlas - en sí mismo, son estas dos: percepción o pensar; y volición o deseo...." (80). Reafirma el principio del placer. Previamente introducido por Aristóteles y establece que el deseo es el motor del sujeto, "...Aunque es una máxima establecida por el consentimiento de la humanidad que el bien, y el mayor bien, determina a la voluntad, sin embargo me veo forzado a concluir que el bien, y el mayor bien, aunque aprehendido y conocido, - no determina a la voluntad hasta que el deseo nos inquieta para anhelarlo....y si se pregunta qué es lo que mueve el deseo, respondo: la felicidad, y sólo eso....." (81). Se puede inferir la naturaleza irracional del deseo implícita en esta afirmación de Locke. El conocimiento racional no basta para accionar la voluntad.

Hume establece que la razón es esclava de las pasiones y afirma la indefensión originaria del ser humano. Adviértase - el lenguaje de Hume, tan similar al del Malestar en la Cultura, ".....De todos los animales que pueblan nuestro globo no hay - ninguno con el que la naturaleza parece (a primera vista) haberse conducido con más crueldad que el hombre, si se tiene en cuenta las exigencias y necesidades con que le ha dotado y los escasos medios con que ella proporciona la satisfacción de estas necesidades....Tan sólo en el hombre este enlace no natural

(80) Locke, J. Ensayo sobre el Entendimiento Humano Ed. Aguilar Buenos Aires. 1977. P. 63

(81) Locke, J. Ibid. P. 100.

de debilidad y necesidad puede observarse en su mayor perfección Sólo por la sociedad es capaz de suplir estos defectos y alcanzar la igualdad con los restantes seres y hasta adquirir la superioridad sobre ellos..... Afortunadamente se halla unida a estas necesidades, cuyos remedios son remotos y oscuros, otra necesidad que, teniendo un remedio más presente y claro, debe ser considerada como el principio primero y original de la sociedad humana. Esta necesidad no es otra más que el apetito sexual, que une a los individuos de diferente sexo y mantiene su unión hasta que un nuevo lazo surge con su interés por la prole común. Este nuevo interés es también un principio de unión entre padres e hijos, y forman una sociedad más numerosa, en la que los padres gobiernan por su mayor fuerza y sabiduría y al mismo tiempo son moderados en el ejercicio de esta autoridad por el efecto que profesan a sus hijos....." (82). En cuanto al estado "natural" del hombre, Hume opina que "....Esto, sin embargo, no impide que los filósofos puedan, si les agrada, extender su razonamiento al estado de naturaleza con tal que concedan que se trata de una ficción filosófica que jamás ha tenido ni puede tener una realidad. Estando la naturaleza humana compuesta por dos partes principales que son requeridas para todas sus acciones, las afecciones y el entendimiento, es cierto que los movimientos ciegos de las primeras, sin la dirección del último, hacen incapaces al hombre para la sociedad.... El estado de naturaleza, por consiguiente, ha de

(82) Hume, D. Tratado de la naturaleza humana. Porrúa. México, D. E. P. 312-313. El subrayado es mío.

ser considerado como una mera ficción, análoga a la edad de oro que los poetas han inventado, con la única diferencia - que la primera se describe como llena de guerras, violencia e injusticia, mientras que la última se nos pinta como la - más encantadora condición que es posible imaginar...." (83)

Hume postula el antagonismo individuo civilización y - fundamenta el carácter restrictivo de ésta última: "....Si los hombres pudiesen tener la libertad de acción con respecto a las leyes de la sociedad como la tienen en todo otro asunto se conducirían en muchas ocasiones por juicios particulares y tendrían en cuenta los caracteres y circunstancias de las personas lo mismo que la naturaleza general de la cuestión. Sin embargo, es fácil observar que esto produciría una confusión infinita en la sociedad humana y que la avidez y - parcialidad de los hombres traería rápidamente el desorden al mundo si no fuesen dominadas por principios inflexibles y generales. Por consiguiente, teniendo en cuenta este inconveniente, los hombres establecieron estos principios y acordaron someterse a ellos mediante reglas generales que no pueden cambiarse ni por el favor ni por las consideraciones de interés público o privado. Estas reglas, pues, han sido inventadas para un propósito particular y son contrarias a los principios comunes de la naturaleza humana...." (84). La preferencia por lo inmediato y lo contiguo en menoscabo de lo remoto y juicioso, convierte al hombre en un ser necesitado de pro

(83) Hume. Ibid. P. 317-318.

(84) Hume. Ibid. P. 343. El subrayado es mío.

tección y legalidad, sostiene Hume. No resulta difícil redes-
cubrir en Freud estas ideas en su concepto de "demora" como -
fundamento de la civilización en oposición a la descarga "in-
mediata" del principio del placer, así como la ley civiliza-
dora que debe controlar la irracionalidad incontinente del --
hombre.

La necesidad de la ley ejercida como poder represor de *
la naturaleza humana aparece nitidamente en Hobbes: "Así ha--
llamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de
discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza;
tercera, la gloria.

"La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para
lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la --
tercera, para ganar reputación. La primera hace uso de la --
violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres,
niños y ganados de otros hombres; la segunda, para defender--
los; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignifican-
tesCon todo ello es manifiesto que durante el tiempo en
que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a
todos, se hallan en la condición o estado que se denomina gue-
rra; una guerra tal que es la de todos contra todos...." (85)
"....En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuen-
cia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e -
ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde
no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no --

(85) Hobbes, T. Leviatan. F.C.E. México, D. F. 1980. P.
102.

hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales.....Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar este estado en parte por sus pasiones, en parte por su razón...." (86).

La lista de los autores que suscriben la idea de la dualidad humana y la necesidad del poder legislador para controlar la parte irracional del hombre, podría ser ennumerada y enriquecida casi al infinito. El "gobiernismo", el "socialismo utópico", el "irracionalismo" alemán insisten en diversas facetas de este conflicto. No es mi propósito establecer la crítica histórica de esta noción. Simplemente quise inscribir a Freud dentro de una tradición mencionando algunos de sus elementos representativos.

Si estoy en lo correcto al ubicar a Freud en la tradición de la antropología filosófica que sostiene que el hombre está constituido como dualidad conflictiva e irreconciliable, que requiere, por consiguiente, el control restrictivo de la civilización para su supervivencia, ¿cómo podría ser reformulada esta idea del hombre en Freud de manera que recoja e intente responder los argumentos críticos que se oponen a la definición universal de la naturaleza humana? ¿Cómo podría responder Freud a la crítica marxista, existencialista, estructuralista y lingüística? ¿Contradice radicalmente es-

tas críticas el concepto freudiano del hombre?.

Comienzo por el argumento de la filosofía del lenguaje, - que me parece el menos difícil de abordar: Si bien, Freud está postulando un concepto del hombre a la manera de una definición de la esencia humana válida para todo tiempo y lugar, esta postulación rebasa con mucho el marco de referencia de los usos lingüísticos de la palabra "hombre". El pretender - reducir al nivel de los usos del lenguaje una problemática -- empírica que va más allá de los usos ordinarios de las palabras implica un error epistemológico de fondo en la percepción del problema. Implica negar la realidad del problema -- del sujeto humano, así como la ilusión de resolver, o mejor, "disolver" la perplejidad que origina el problema filosófico. Por otra parte, se podría argumentar que Freud introduce un uso muy específico de la palabra "hombre" irreductible a los usos ordinarios del término, uso definido por un contexto teórico; la teoría psicoanalítica. Por lo tanto, no es posible confundir un uso técnico con un uso ordinario de un término, porque sus respectivos contextos semánticos varían. El argumento de la filosofía del lenguaje en realidad no resuelve el problema de la antropología filosófica, pretende "disolverlo" a través de un reduccionismo lingüístico. Pienso que este -- argumento no llega a tocar el problema que Freud plantea mucho más allá de los usos del lenguaje.

Algo muy distinto ocurre con los argumentos marxistas, - existencialistas y estructuralistas. Estos sí plantean proble

mas de fondo al concepto de esencia humana que, desde Freu, es necesario responder, si se quiere obtener una reformulación vigente del problema del hombre. quisiera insistir en que, por ahora, me resulta imposible examinar, con el debido detalle y profundidad, los problemas que cada aproximación plantea al intento de reformular la idea del hombre en Freud. Soy plenamente consciente de la injusticia que cometo con el pensamiento de las tendencias que esto examinando. Se me podría replicar con toda validez que la formulación - que presento de ellas es inválida por simplificada y esquemática, que no cito autores representativos de las distintas versiones de estas tendencias, que englobo bajo un mismo rubro ideas dispares y que, por lo tanto, mi interpretación carece de la fundamentación y rigor requeridos.

A todo ello respondo que lo anterior sería pertinente si mi intención fuera refutar o resolver los problemas que plantea el marxismo, el existencialismo y el estructuralismo al concepto freudiano del hombre. En realidad, mi intención es otra. Se reduce a reformular la idea del hombre como dualidad conflictiva controlada por la legalización desde la concepción freudiana y frente a los tres problemas fundamentales que las mencionadas corrientes plantearon al problema de la esencia humana, a saber; el problema del determinismo histórico, el problema de la existencia y la libertad ontológica y el problema de la estructura que precede al sujeto. pretendo unicamente -

mostrar que Freud permite hacer una síntesis en la que es posible conjuntar la idea tradicional de la esencia humana como dualidad conflictiva legalizada, con las aportaciones del marxismo, el existencialismo y el estructuralismo, referentes al problema del determinismo histórico, la libertad ontológica y la estructura preexistente. De ninguna manera pretendo conjuntar coherentemente estos cuerpos teóricos. Simplemente deseo mostrar que Freud ofrece una concepción de tal riqueza, - que permite recoger los problemas fundamentales de estas cuatro vertientes filosóficas; que Freud puede intentar una respuesta a los problemas de la definición de la esencia humana - frente al determinismo histórico, su libertad ontológica y la estructura que lo precede; que la idea del hombre en Freud se construye como una síntesis dialéctica de tales elementos conceptuales, y que la síntesis tampoco se agota en la consideración de los cuatro componentes. En lo que sigue, me voy a limitar a formular muy sucintamente este concepto sintético, reduciéndome a los cuatro marcos de referencia anteriores en la inteligencia de que, de ninguna manera, debe pensarse que el concepto de Freud se agota en ellos. Dejo para otra investigación la tarea de indagar las otras fuentes epistemológicas de la teoría freudiana.

Los problemas del determinismo histórico y del estructuralismo, pueden ser abordados en forma conjunta o separada. Para algunos, como Althusser, el materialismo histórico se amalgama con el estructuralismo, para explicar más cabalmente cómo

el sistema de determinaciones históricas ocurre a través de - la estructura ideológica que produce "sujetos" soporte de la ideología que reproducen el sistema de producción. "...La subjetividad -dice Braunstein- aparece pues, como un efecto, como un producto, como una criatura, de una cierta práctica - social. Comprender este proceso de producción de sujetos, - de sujetación, es un aspecto y un momento esencial del materialismo histórico....." (87). Determinismo histórico y - determinación de la estructura, aparecen unificados en esta - versión de la teoría marxista. Sin embargo, es posible separar un problema del otro y abordarlos en forma independiente. Para los propósitos de este trabajo, es necesario hacerlo, - porque mi interés se dirigirá a señalar la modalidad en la - que Freud recoge el problema del determinismo histórico y la determinación estructural dentro de su idea del hombre, moda lidad radicalmente diferente de la que introduce el materia lismo histórico. Por ello, aislaré únicamente el problema - del determinismo histórico, problema que, por otra parte, -- viene desde Hegel y rebasa el planteamiento marxista, y describiré su incorporación al concepto freudiano del hombre. El problema de la estructura también será abordado en forma inde pendiente. Posteriormente, se verá si es posible o no, hacer, dentro de la concepción freudiana, una maridaje entre ambos, del mismo modo que Althusser lo hizo dentro del materialismo histórico.

(87) Braunstein, N. Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis. Siglo XXI. México, D, F, 1980. P. 119.

Recordemos el concepto tradicional de la esencia humana: el hombre está constituido como una dualidad conflictiva producida por la presencia de un componente irracional amoral -- que requiere la legalización represiva. ¿Cómo se introduce la historia en esta definición "ahistórica"? ¿De qué manera -- opera el determinismo histórico en este modelo?.

Pienso que Freud no necesitó descalificar este concepto esencialista reduciéndolo a la historicidad, tal como lo hizo Marx. Freud permite conservar la noción tradicional del hombre y a la vez, ubicarlo como un ser determinado por la historia. El hombre, dirá Freud, es un ser determinado por la historia. Esta determinación histórica ocurre desde el inconsciente del sujeto; y ocurre desde ahí porque la historia de cada sujeto está escriturada en su inconsciente. La serie de acontecimientos fundamentales que compone la vida de cada individuo está registrada en el sistema de la memoria y está sujeta a una serie de transformaciones, retraduccioness y resignificaciones que ocurren en el sistema inconsciente y que retornan permanentemente determinando su vida consciente. El determinismo histórico opera entonces como el permanente retorno de lo reprimido, de aquella historia escriturada en el inconsciente que conduce al sujeto a los senderos de la compulsión repetitiva. Para Freud, el hombre es un sujeto de su propia historia, historia aparentemente "olvidada" que lo determina a repetirla sin término y que lo encadena por la brecha de desconocimiento que surge en su conciencia. Una parte

del hombre desconoce e ignora a la otra parte. Sólo la registra muy parcialmente. Jamás llega a borrar su carácter "extraño" y ajeno. En Freud, la dualidad humana se halla establecida por la barrera de la represión. Es la porción consciente la que ha originado la noción ingenua de que el hombre es un individuo, es decir, un ser no dividido, unitario y completo. Sin embargo, ya los griegos se habían percatado de la inexactitud de esta idea del hombre al señalar los componentes irracionales "incontinentes". Freud ubica la división del sujeto en la represión, y nos ofrece un modelo conceptual de esa región ignorada y desconocida "amoral" y "precivilizada" que es el sistema inconsciente.

Anteriormente había señalado que el componente "natural" del hombre estaba constituido por mociones pulsionales que no eran susceptibles de calificación ética, ¿Cómo es posible entonces ubicar la historia que implica la civilización, dentro del sistema inconsciente?.

Pienso que la caracterización que Freud formuló en sus escritos De guerra y muerte es incompleta. La parte irracional no sólo está compuesta por mociones pulsionales. Estas serían el componente "precivilizado". En su artículo "Lo inconsciente", Freud señala que el inconsciente está compuesto por las mociones pulsionales y por las agencias representantes representativas de la pulsión. Estas agencias son las representaciones, que Freud define como investiduras de huellas mnémicas. Las huellas mnémicas son el registro almacenado en

la memoria de las experiencias del sujeto. La historia de cada sujeto, se halla entonces escriturada en su sistema de huellas mnémicas. De esta manera, al ser investidas por las mociones pulsionales, las huellas mnémicas se actualizan como representaciones que escenifican un pequeño fragmento de historia. Sin embargo, las representaciones inconscientes se hallan sujetas al proceso primario, es decir, se encuentran organizadas de acuerdo a los procesos de condensación y desplazamiento en los que no rige la lógica, la causalidad y la temporalidad. En el inconsciente no rige el principio de no contradicción, la secuencia del antes y el después. Por lo tanto, fragmentos de historia reciente pueden ser superpuestos a fragmentos de historia antigua, e incluso invertidos en su secuencia temporal produciéndose recombinaciones que jamás ocurrieron en la realidad pero que expresan en forma simbólica y distorsionada aquello que sí ocurrió. Esto ocurre por los movimientos pulsionales de carga libre, propios del sistema inconsciente.

Por lo tanto, en el inconsciente, se encuentra el registro de la historia en proceso primario, registro alimentado por la pulsión y gobernado por el deseo incestuoso y homicida del complejo de Edipo, "roca viva del inconsciente", tal como lo señala Freud. Así es como debemos entender el carácter irracional y "precivilizado" de la inscripción histórica en el inconsciente del sujeto. Esta historia siempre retorna desde lo reprimido como una compulsión ajena y extraña que determina al sujeto a repetir una y otra vez sus viscisitudes.

El sujeto, para Freud, se halla determinado por su historia. Igual que en Marx, Freud piensa que este determinismo es fruto de la enajenación del hombre, sólo que esta enajenación no se debe a la presencia de fuerzas externas a él sino a la acción de "fuerzas internas" provenientes del inconsciente, que limitan sus posibilidades de acción y libertad. Es claro que la palabra "historia" tiene distinto significado en la teoría marxista, ya que Marx no se refiere a la historia individual sino a la historia social. Sin embargo, esta diferencia no elimina los puntos de contacto. Para Freud, la historia es la que singulariza al sujeto, y es esta historia propia e individual la que lo determina y lo sujeta. De esta manera, el problema del determinismo histórico se ubica dentro del sistema inconsciente, el componente irracional-reprimido del modelo tradicional del hombre concebido como dualidad conflictiva. El problema de la relación entre la historia individual y la historia social, cae fuera de los límites de este trabajo. Puede ser abordado por la teoría de la ideología. Mi propósito se ha reducido, únicamente, a mostrar la forma en que puede ser ubicado el problema del determinismo histórico dentro de la concepción tradicional del hombre como dualidad conflictiva, desde la perspectiva freudiana. Examinemos ahora el problema de la determinación estructural.

El concepto de "estructura" es tan ambiguo como el de "historia". Más que una determinada posición teórica o una corriente específica, el estructuralismo es un método, según

lo propone Piaget. Con el fin de simplificar mi abordaje, - voy a emplear el término "estructura" tal como lo define -- Piaget. "...una estructura es un sistema de transformaciones, que implica leyes como sistema (por oposición a las propiedades de los elementos), y que se conserva o se enriquece por el juego mismo de sus transformaciones, sin que éstas lleguen más allá de sus fronteras o recurran a elementos exteriores. En una palabra, una estructura comprende, de ese modo, los tres caracteres de totalidad, transformaciones y autorregulación..." (88).

El estructuralismo surgió como postura crítica frente - al pensamiento analítico, positivista, y frente al pensamiento historicista genético y subjetivista. Las estructuras -- sirvieron para combatir el atomismo y el historicismo de las tendencias filosóficas que abordan el problema de las ciencias humanas. Aunque también puede ser adoptado como método epistemológico general.

No voy a entrar a discutir el problema del origen histórico de las estructuras ni el problema de la intemporalidad de las mismas. Me limitaré a expresar el pensamiento de --- Piaget, quien al respecto dice: "...incluso en el domicilio psicogenético, una génesis no es nunca otra cosa que el paso de una estructura a otra, paso que explica por otra parte, a la segunda, a la vez, que el comportamiento de ambas es necesario para la comprensión del paso como transformación..." (89)

(88) Piaget, J. El Estructuralismo. Proteo.. Buenos Aires. 1969. p. 10.

(89) Piaget, J. Ibid. p. 109

so ininterrumpido de coordinaciones y reciprocidades. Ahora bien, este proceso es el generador de las estructuras en su construcción o reconstrucción permanentes. En una palabra, - el sujeto existe porque, en forma general, el 'ser' de las estructuras es su estructuración...." (90).

¿Cómo puede correlacionarse el pensamiento estructuralista con el pensamiento freudiano?.

Ha sido Jaques Lacan el autor que con mayor seriedad y - profundidad ha emprendido la labor de hacer "una lectura estructuralista de Freud". Reformulando críticamente el estructuralismo lingüístico de Saussure, Lacan ha postulado que el inconsciente "está estructurado como un lenguaje", es decir, como una red significativa con sus ejes horizontal y vertical en donde operan la metáfora y la metonimia, produciendo un discurso permanente, un eslabonamiento de la cadena significativa que constituye al sujeto como un sujeto del discurso -- inconsciente que emerge intempestivamente a través de las rupturas ocasionales del discurso consciente. Además de la incorporación de la estructura del lenguaje a la estructura del inconsciente, Lacan lleva a cabo una relectura de la historia - de la filosofía de la que recoge conceptos de la teoría del conocimiento y la metafísica tradicionales, los reinterpreta de acuerdo a su pensamiento y los incorpora a su concepción psicoanalítica particular, para él, eminentemente freudiana. Así, desarrolla una teoría del sujeto, una teoría del deseo,

una teoría del significante, una teoría de la alteridad, es decir, de la relación entre el sujeto y el Otro, una teoría de la negación y la verdad, revoluciona la concepción tradicional del complejo de edipo, introduce los conceptos del -orden imaginario, simbólico y real que se entrecruzan en el sujeto, reinterpreta la clasificación de la psicopatología y propone una concepción psicoanalítica del lenguaje. Nada se encuentra más alejado de los propósitos de este trabajo que el de completar esta caracterización fragmentaria y parcial de la obra de Lacan. La única finalidad que perseguí al mencionar su pensamiento fue el de ubicar la articulación del estructuralismo con el pensamiento freudiano y el señalar su fuente principal de desarrollo.

De todo este desarrollo quiero destacar que el concepto de estructura puede ser ubicado dentro del modelo freudiano sin necesidad de renunciar a su concepto del hombre - como dualidad conflictiva y alienada. La obra de Lacan constituye una versión de esta inclusión y esta conservación en una dimensión de complejidad que rebasa mis objetivos sintéticos y simplificadores. Tratando de retomar mi argumentación y, sin salir de las fronteras conceptuales de este trabajo, quisiera señalar que el concepto de estructura se encuentra localizado dentro del modelo tradicional en el mismo lugar en que introduce el concepto de determinismo histórico, esto es, en el sistema inconsciente, en la parte "irracional" de la dualidad humana. Cuando Freud define al sis-

tema inconsciente como un sistema de representaciones investidas sujetas al proceso primario, es decir, en donde no rige - el tiempo, la causalidad y la lógica, sino los mecanismos de condensación y desplazamiento, está postulando implícitamente la idea de una estructura, de un sistema de transformaciones. Si además agregamos que la historia del sujeto está escriturada en ese sistema de representaciones de manera superpuesta, sin continuidad genética o cronológica, aceptamos por ende, - la idea de que esa estructura es intemporal, ya que en el inconsciente el pasado y el presente se encuentran conectados - en circuitos de simultaneidad. Para Freud, la temporalidad aparece en el sistema preconscious, y junto con el principio de contradicción y causalidad, constituye el proceso secundario y la posibilidad del pasaje al sistema consciente. Por consiguiente, la idea de una estructura intemporal que preexiste y determina al sujeto puede ser incorporada por el modelo freudiano al ubicarla específicamente en el Inconsciente, y al -- mismo tiempo, conservar una noción de la naturaleza humana -- que no se diluye por los efectos de esa estructura, sino que se define a partir de ella. En síntesis, el determinismo histórico y la determinación estructural se ubican en el sistema Inconsciente, en el componente irracional del hombre concebido como dualidad conflictiva; y el intento filosófico tradicional de intentar alcanzar una definición universal de la naturaleza humana, sigue conservando legitimidad y relevancia -- desde la perspectiva freudiana a pesar de las críticas histo-

ricista y estructuralista. En Freud, determinismo histórico y estructura, definen parcialmente el sistema inconsciente. ¿Qué otros componentes pueden ser incorporados a ese sistema y cuáles van más allá de la determinación histórica y estructural?

Pienso que aquello que el determinismo histórico y estructural no incorpora, es precisamente aquello que el existencialismo desarrolla como crítica a las posiciones deterministas, a saber, el problema de la indeterminación ontológica, con la introducción del problema de la Nada y el problema de la libertad. Justamente aquello que impide considerar a Freud un exponente del pensamiento estructuralista y determinista es la dimensión de indeterminación que introduce en el ser humano. La idea de totalidad cerrada constitutiva de la estructura es incompatible con el pensamiento freudiano. Un importante grado de indefinición, indeterminación y apertura, es consustancial e irreductible en el concepto freudiano del sujeto. Los conceptos de vacío ontológico, "lado cosa incognoscible" del objeto, la nada, y la libertad reclaman su ubicación en el modelo freudiano, y nadie mejor que Sartre para formular el desarrollo conceptual de esta problemática.

A partir de Freud, resulta posible comprender por qué el pensamiento ontológico de Sartre continúa siendo vigente a pesar de toda la avalancha de críticas que ha recibido desde el marxismo y la filosofía analítica. Críticas suscitadas a partir de una lectura prejuiciosa o deformada de su pensamiento.

El mismo Sartre no pudo sustraerse a este tipo de error en su lectura de los textos freudianos. A pesar de que él mismo se define en contra del psicoanálisis freudiano, en realidad, establece los fundamentos ontológicos del cambio psicoanalítico y de la terapéutica freudiana. Tenemos en Sartre un dramático ejemplo padecido y actuado del malentendido filosófico, fruto de lecturas incompletas y decontextuadas.

En lo que sigue, trataré de demostrar que el pensamiento de Sartre puede ser incorporado al pensamiento freudiano, y - que, del mismo modo que ocurrió con el determinismo histórico y estructural, el análisis existencial puede ser utilizado para completar la idea del hombre en aquellos aspectos descuidados por los primeros, de manera compatible y armónica con ellos y con la concepción tradicional de la naturaleza humana. Todo esto ubicado en la formulación freudiana expuesta en las páginas anteriores. Utilizaré únicamente El Ser y la Nada como el texto de referencia del pensamiento sartreano - porque creo que allí se expone con mayor pureza el desarrollo ontológico que me interesa destacar. Con ello no pretendo -- restar importancia a sus otras obras como La Crítica de la Razón Dialéctica en donde se articula su pensamiento con la -- vertiente del materialismo histórico y el estructuralismo, pero dada la complejidad de esta articulación, me parece más oportuno trabajar con el primer texto, más ubicado dentro de la - problemática ontológica.

La indeterminación del sujeto se produce por la presencia de la nada en el seno mismo del ser del hombre. El para-sí se encuentra desgarrado en su ser por la presencia de la nada. A diferencia del en-sí, ser como positividad pura, el para-sí se encuentra surcado por la nada. "....El hombre es el ser por el cual la nada adviene al mundo...." (91). Esto es posible sólo en la medida en que el hombre no es concebido como unidad. Para Sartre, "....el sí remite, pero remite precisamente al sujeto. Indica una relación del sujeto consigo mismo y esta relación es precisamente de dualidad....el sí representa, pues, una distancia ideal en la immanencia del sujeto con relación a él mismo; una manera de no ser su propia coincidencia, de hurtarse a la identidad al mismo tiempo que la pone como unidad; en suma, una manera de ser en equilibrio perpetuamente inestable entre la identidad como cohesión absoluta sin traza de diversidad, y la unidad como síntesis de una multiplicidad...." (92). "....La presencia a sí supone que en el ser se ha deslizado una fisura impalpable....pero si nos preguntamos ahora; ¿Qué es lo que separa al sujeto de sí mismo? - nos vemos obligados a confesar que no es nada....esta fisura es, pues, lo negativo puro....eso negativo que es nada de ser y poder nihilizador conjuntamente es la nada....." (93).

(91) Sartre, J. P. El Ser y la Nada. Ed. Losada. Buenos Aires. 1968. P. 66.

(92) Sartre, J. P. Ibid. P. 127.

(93) Sartre, J. P. Ibid. P. 128.

Vemos que Sartre postula la división del sujeto, el hombre se constituye como dualidad. En este aspecto coincide -- con el concepto tradicional y con Freud. Ahora bien, este poder nihilizador del sujeto lo constituye ontologicamente como un ser libre. "...Lo que llamamos libertad es, pues, indistinguible del ser de la realidad humana....no hay diferencia entre el ser del hombre y su ser libre....." (94). Porque para Sartre, la capacidad del hombre para nihilizar el mundo y la temporalidad es irreductible. Sólo puede ser enmascarada por "la mala fe". La libertad le permite al hombre escapar de toda forma de determinismo exterior y temporal. "...En la libertad, el ser humano es su propio pasado (así como también su propio porvenir) en forma de nihilización...." (95). "...En tanto que mi estado presente fuera una prolongación de mi estado anterior, quedaría enteramente tapada toda fisura por la cual la negación pudiera deslizarse. Todo proceso psíquico de nihilización implica, pues, una escisión entre el pasado psíquico inmediato y el presente...." (96). "...Por último, porque ningún existente actual puede determinar rigurosamente lo que voy a ser. Como sin embargo, soy ya lo que seré (si no, no estaría interesado en ser tal o cual), yo soy el que seré en el modo del no serlo. Soy llevado hacia el -- porvenir a través de mi horror, y éste se nihiliza en cuanto que constituye al porvenir como posible.... Esa libertad que

(94) Sartre, J. P. Ibid. P. 67

(95) Sartre, J. P. Ibid. P. 71

(96.) Sartre, J. P. Ibid. P. 69

se nos descubre en la angustia puede caracterizarse por la existencia de aquel nada que se insinúa entre los motivos y el acto....." (97). En suma, ni el pasado ni el porvenir determinan absolutamente al sujeto, ni tampoco los motivos presentes. Un vacío nihilizador separa al sujeto de sus de terminaciones. La nada lo condena a ser libre y responsa-
ble ontológicamente de cada elección. Para escapar de la - angustia existencial el sujeto se presenta a sí mismo como un ser determinado negando su libertad. Esta es la mala -- fe. Sin embargo, "...yo soy el origen de mi posible...." (98) nada me determina a elegirlo. Esta nada que divide al sujeto y que lo dota de su poder nihilizador, es la que -- introduce la indeterminación ontológica en el seno mismo -- del sujeto y la que da el fundamento del cambio en la tera-
péutica psicoanalítica. Gracias a que el sujeto puede adqui-
rir conciencia de su historia y gracias a que puede nihili-
zarla, puede escapar a su destino de repetirla intermina-
blemente. La libertad ontológica, el poder nihilizador del sujeto, es el antídoto del determinismo histórico y estructu-
ral. Sólo que, para poder operar, es necesario hacer concien-
te lo inconsciente, esto es, asumir la conciencia de la de-
terminación histórica y estructural que proviene de la región inconsciente de su ser. A través de la interpretación psi-
coanalítica, el sujeto adquiere conciencia progresiva de sus determinaciones, pero el cambio sólo adviene cuando el suje-

(97) Sartre, J. P. Ibid. P. 77

(98) Sartre, J. P. Ibid. P. 85

to decide nihilizar su pasado y su porvenir abriendo un futuro de posibilidades no contempladas previamente. La libertad ontológica es el fundamento de la posibilidad terapéutica. De no existir, no sería posible escapar al automatismo de repetición proveniente del determinismo inconsciente. De ahí que la terapia psicoanalítica sea una doctrina de la liberación humana de su alienación histórica y estructural. Desde luego, el grado de liberación alcanzable por la terapia psicoanalítica está sujeto a múltiples variables y no pretende ser de ningún modo absoluta. Por ello pienso que el concepto de libertad ontológica es fundamental para explicar la indeterminación del sujeto freudiano.

A diferencia del determinismo histórico y estructural, la libertad ontológica debe ser ubicada en el sistema consciente. El mismo Sartre la ubica en la conciencia, "...cuya característica está en que es una descompresión de ser. Es imposible, en efecto, definirla como coincidencia consigo misma...." (99). El acto nihilizador de la historia pasa por la conciencia del sujeto. Lo nihilizado, proviene del inconsciente; para poder nihilizar el pasado es necesario el pasaje del inconsciente a la conciencia. Esta es la tarea de la interpretación psicoanalítica.

Sin embargo, "....El para sí no puede sostener la nihilización sin determinarse a sí mismo como un defecto de ser.

(99) Sartre, J. P. Ibid. P. 124.

Esto significa que la nihilización no coincide con una simple introducción de un vacío en la conciencia....lo que la descripción ontológica ha hecho aparecer inmediatamente es que ese ser es fundamento de sí como defecto de ser; es decir, que se hace determinar en su ser por un ser que no es él...." (100). Sartre va a postular la incompletud ontológica del sujeto como origen de la aparición de la nada en la conciencia. La in determinación rebasa los límites de la conciencia, aunque el ejercicio de la libertad ocurra a través de ella. Insisto en este aspecto porque la incompletud ontológica va a coincidir con el dominio del vacío que deja el objeto perdido en Freud, y del dominio de lo no representable por el sujeto que irrumpe en forma traumática en la angustia.

"....La realidad humana, por la cual la falta aparece en el mundo, debe ser a su vez una falta. Pues la falta no puede venir del ser sino por la falta....que la realidad humana sea falta, bastaría para probarlo la existencia del deseo como hecho humano...." (101).

Quizá en ninguna otra parte Sartre coincide más con Freud en su concepción de la incompletud del sujeto como causa del deseo. El vacío que deja el objeto perdido, constituye para Freud el origen y motor del deseo. Esta falta buscará siempre ser restaurada. El sujeto transitará permanentemente en esa búsqueda siempre infructuosa del objeto perdido, objeto jamás

(100) Sartre, J. P. Ibid. P. 137.

(101) Sartre, J. P. Ibid. P. 138-139.

recobrado, que, sin embargo, determinará las elecciones siempre cambiantes del sujeto en su devenir pulsional. Será Lacan el que desarrolle con más profundidad y extensión la teoría del deseo. Sin embargo, dirá Sartre "....el deseo es falta de ser; está infestado en su ser más íntimo por el ser del -cual es desee....." (102). Esa falta de ser está referida a un Otro, al "proximo" como lo designa Sartre. "...El prójimo es el mediador indispensable entre mí y mi mismo.... por la aparición misma de un prójimo estoy en condiciones de formular un juicio sobre mí mismo como sobre un objeto...." (103). "...El prójimo en cuanto unidad sintética de sus experiencias y en cuanto voluntad tanto como en cuanto pasión viene a organizar mi experiencia. No se trata de la pura y simple acción de un número incognoscible sobre mi sensibilidad, sino de la constitución, en el campo de mi experiencia, por un ser que no soy yo, de grupos conexos de fenómenos, a diferencia de todos los demás, no remiten a experiencias posibles, sino a experiencias que, por principio, están fuera de mi experiencia y pertenecen a un sistema que me es inaccesible...." (104) al sistema inconsciente, diría Freud. Ese prójimo que me ve y me organiza es ocupado por el lugar del psicoanalista, de ese otro que tiene acceso a mis experiencias inaccesibles y que me las devuelve a través de la interpretación. La interpretación psicoanalítica es, por ello, un acto de constitución ontológica del sujeto analizado, ya que le restituye

(102) Sartre, J. P. Ibid. p 140.

(103) Sartre, J. P. Ibid. p 295.

(104) Sartre, J. P. Ibid. p 297.

un fragmento de su ser perdido para él mismo. Aunque, según Freud, la restitución siempre es parcial, siempre quedará esa dimensión de incompletud, ese vacío irreductible que nadie podrá colmar. La terapia psicoanalítica favorece la constitución ontológica del sujeto, pero no la termina jamás, - porque siempre permanecerá en ese estado de "abierto" alimentado por la perennidad de su deseo.

Desde luego, el paralelismo que estoy intentando establecer entre Freud y Sartre está lleno de dificultades. Hay elementos claramente incompatibles en sus concepciones. No pretendo reducir el pensamiento de Sartre al de Freud. Sólo intento mostrar que algunos aspectos de la concepción sartreana del sujeto no sólo coinciden con los de Freud, sino que, además, agregan y explican la dimensión de indeterminación e incompletud que tiende a ser descuidada por algunas aproximaciones freudianas. La construcción de una ontología psicoanalítica está aún por hacerse. Mi objetivo se reduce al deseo de ubicar el problema de la libertad ontológica y la indeterminación e incompletud del sujeto dentro del concepto freudiano - del hombre sin pretender ningún reduccionismo freudiano del - pensamiento de Sartre.

En síntesis, he tratado de desarrollar en este capítulo, un modelo aproximativo de la idea del hombre en Freud que -- fundamente las tesis del antagonismo irreductible que se da entre el individuo y la civilización. En la construcción de este modelo intenté ubicar a Freud dentro de la tradición de

la antropología filosófica. En esta ubicación propuse un concepto que llamé "la concepción tradicional de la naturaleza humana" porque la hallé repetidamente en las obras de los clásicos y que consiste en señalar que el hombre se define como dualidad conflictiva constituida por un componente irracional impulsivo que requiere represión y legislación social, y un componente racional temperante y ético.

Mencioné muy someramente las principales críticas que se han hecho al intento de definir la esencia del hombre, provenientes principalmente del materialismo histórico, el estructuralismo, el existencialismo y la filosofía analítica.

A lo largo de este capítulo he intentado mostrar que, desde Freud, es posible pensar la posibilidad de rescatar en forma integrada, la pertinencia filosófica de la búsqueda de una definición de la naturaleza humana que al mismo tiempo tome en cuenta las críticas anteriormente mencionadas.

Desde mi punto de vista, Freud se inscribe dentro del concepto tradicional del hombre, pero en una forma radicalmente nueva, ya que su concepto del hombre intenta dar cuenta del problema del determinismo histórico, el determinismo estructural y, a la vez, el indeterminismo e incompletud ontológicas.

Con su descubrimiento del inconsciente, del alcance de la sexualidad, de la estructuración edípica del sujeto y de la función represiva de la cultura, Freud reinterpreta el concepto tradicional del hombre. La dualidad humana es producto

de la barrera de la represión. En el inconsciente transcurre la dimensión precivilizada del deseo incestuoso y parricida - del sujeto. Esta dimensión está estructurada por un sistema de representaciones que contienen la inscripción de la historia edípica del sujeto. Esta historia lo determina hacia el automatismo de repetición o compulsión repetitiva. Sin embargo, también existe, en ese sujeto una dimensión de incompletud, de vacío ontológico, proveniente del hueco que dejó el objeto perdido, la falta, origen del deseo, y el dominio no representable de la pulsión, que hace posible la existencia de un espacio de indeterminación que posibilita el cambio, el ejercicio de la libertad ontológica irreductible.

De este modo, llegamos a un concepto del hombre, lo suficientemente universal para fundamentar un saber, el psicoanálisis, y lo suficientemente particularizable por las determinaciones, para singularizarlo y relativizarlo a su contexto - histórico y existencial.

Dicho concepto conjuga las dimensiones históricas y ahistóricas del hombre y permite aclarar mejor la tesis del antagonismo irreductible individuo-civilización, que hemos desarrollado en el presente trabajo.

Más allá de las imprecisiones y equívocos en que incurri en la construcción de este concepto, espero haber mostrado la fecundidad y relevancia filosóficas, hasta ahora no del todo reconocidas, del pensamiento de Freud.

BIBLIOGRAFIA

1. Althusser, L. Posiciones. Grijalbo. México, D. F. 1977.
2. Aristóteles Ética a Nicómaco. Nueva Biblioteca Filosófica. Madrid. 1931.
3. Ayer, A. J. El positivismo lógico. P.C.E. México-Buenos Aires. 1965.
4. Braunstein, N. Psiquiatría, Teoría del Sujeto, Psicoanálisis. Siglo XXI. México, D. F. 1980.
5. Braunstein, Pasternac, Benedito y Saal. Psicología, Ideología y Ciencia. Siglo XXI. México, D. F. 1976.
6. Carnap, R. The Logical Syntax of Language. Ed. C. K. Ogden. London. Routledge and Kegan Paul. 1971.
7. Fenichel, O. Teoría psicoanalítica de las neurosis. Ed. Nova. Buenos Aires. 1964.
8. Freud, S. Complemento Metapsicológico a la Doctrina de los Sueños. O. C. T XIV. Amorrortu. Buenos Aires. 1979.
9. Freud, S. Conferencias de Introducción al psicoanálisis. O. C. T XV y XVI Amorrortu. Buenos Aires. 1978.
10. Freud, S. De Guerra y Muerte. O. C. T XIV. Amorrortu. Buenos Aires. 1979.
11. Freud, S. El Malestar en la Cultura. O. C. T III. Biblioteca Nueva. Madrid. 1968.
12. Freud, S. El porvenir de una ilusión. O. C. T XXI. Ed. -- Amorrortu. Buenos Aires. 1979.
13. Freud, S. El Yo y el Ello. O. C. T XIX. Amorrortu. Buenos Aires. 1979.
14. Freud, S. Esquema del psicoanálisis. O. C. T XXIII. Ed. -- Amorrortu. Buenos Aires. 1980.

15. Freud, S. Estudios sobre la histérica. O. C. T II. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 1980.
16. Freud, S. Introducción al Narcisismo. O. C. T XIV Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 1979.
17. Freud, S. La interpretación de los sueños. O. C. T IV y V. Amorrortu. Buenos Aires. 1979.
18. Freud, S. La represión. O. C. T XIV. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 1979.
19. Freud, S. Lo inconsciente O. C. T XIV. Amorrortu. Buenos Aires. 1979.
20. Freud, S. Los dos principios del acontecer psíquico. O. C. T XII. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 1980.
21. Freud, S. Más allá del principio del placer. O. C. T XVIII Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 1979.
22. Freud, S. Moisés y la religión Monoteísta. O. C. T XXIII. Amorrortu. Buenos Aires. 1980.
23. Freud, S. Pulsiones y destinos de pulsión. O. C. T XIV. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 1979.
24. Freud, S. Proyecto de una psicología científica. O. C. T III. Biblioteca Nueva. Madrid. 1968.
25. Freud, S. Psicología de las masas y análisis del yo. O. C. T XVIII. Amorrortu. Buenos Aires. 1979.
26. Freud, S. Totem y Tabú. O. C. T XIII. Ed. Amorrortu. -- Buenos Aires. 1980.
27. Freud, S. Tres ensayos sobre una teoría sexual. O. C. T VII Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 1978.
28. Ginsburg, J. W. W. York and its Satisfactions. Journal of the Hill side Hospital. 1956. Nos. 3-4. p 301-311

29. Hartmann, H. La psicología del yo y el problema de la adaptación. Ed. Pax. México, 1961.
30. Heidegger, M. Kant y el Problema de la Metafísica. F.C.E. -- México. 1954.
31. Hendrick, I. Instinct and the ego during infancy. Psychoanalytic Quarterly XI, 40. 1942
32. Hendrick, I. The Discussion of the Instinct to Master. Psychoanalytic Quarterly XII. 1943.
33. Hendrick, I. Work and the pleasure principle. Psychoanalytic Quarterly XII, 1943.
34. Hobbes, T. Leviatan. Fondo de Cultura Económica. México, D. F. 1980.
35. Hume, D. Tratado de la Naturaleza Humana. Porrúa. México, D. F. 1977.
36. Kolteniuk, M. El Carácter Científico del Psicoanálisis. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina. 1976.
37. Lantos, B. Metapsychological Considerations of the Concept of Work. The International Journal of Psychoanalysis. V. XXXIII. Part. 4. 1952. p 438-443.
38. Laplanche, J. Vida y Muerte en Psicoanálisis. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 1973.
39. Laplanche, J. y Pontalis. Diccionario de Psicoanálisis. Ed. Labor. Barcelona. 1974.
40. Leclaire, S. Para una Teoría del Complejo de Edipo. Ed. Nueva - Visión. Buenos Aires. 1978.
41. Locke, J. Ensayo sobre el Entendimiento Humano. Ed. Aguilar Buenos Aires. 1977.
42. Lourau, R. El analisis institucional. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 1975.

43. Marcuse, H. Sros y Civilización. J. Fortiz. México, D. F. 1968.
44. Marx, K. Manuscritos Económico-Filosóficos. Alianza Editorial. Madrid. 1969.
45. Mendel, G. Socio psicoanálisis. Amorrortu. Buenos Aires. 1975.
46. Moore, G. L. Principia Ethica. U.N.A.M. México, D. F. 1959.
47. Murguerza, J. La concepción analítica de la Filosofía. Alianza Universidad. Madrid. 1974.
48. Passmore, J. The perfectibility of Man. Ed. Duckworth. London. 1972.
49. Piaget, J. El estructuralismo. Proteo. Buenos Aires. 1969.
50. Flá, J. C. Sueño y tiempo de Freud. N. Braunstein: A medio siglo del Malestar en la Cultura siglo XXI. México, D. F. 1981.
51. Platón La república. U.N.A.M. México. 1959.
52. Ramirez, S. Infancia es Destino. Siglo XXI. México, D. F. 1975.
53. Rapaport, D. La estructura de la teoría psicoanalítica. Paidós Buenos Aires. 1967.
54. Rozitchner, L. Freud y los límites del individualismo burgués. Siglo XXI. México, D. F. 1979.
55. Ryle, G. El concepto de lo Mental. Paidós. Buenos Aires. 1969.
56. Sartre, J. P. El existencialismo es un humanismo. Ed. Sur. Buenos Aires. 1973.
57. Sartre, J. P. El Ser y la Nada. Ed. Losada. Buenos Aires. 1963.

58. Schmidt, U. Platón y Huxley: Dos Utopías. U.N.A.M.
México, D. F. 1976.
59. Winnicott, D. Realidad y Juego. Granica. Buenos Aires
1972.
60. Wittgenstein, L. Philosophical Investigations. Basil ———
Blackwell. Oxford. 1968.
61. Wittgenstein, L. Tractatus Logico-Philosophicus. London.
Routledge and Kegan Paul. New York: The
Humanities Press. 1961,