

Presentación

La primera continúa interrogando y cuestionando la representaciones instituidas y la segunda las instituciones establecidas: ¿son válidas las ideas que tenemos del mundo y de nosotros mismos?, y ¿hasta dónde son justas las instituciones que hemos construido? Dos preguntas fundamentales que abarcan su vida, su obra y su pensamiento.

Este libro se coedita con el grupo editorial Ensayo y Error y la colaboración de la Vicerrectoría Académica de la UPTC que asumió los gastos de su edición.

FRANCISCO GIRALDO ISAZA
Director Escuela
de Economía

WILSON VALENZUELA PEREZ
Jefe División
Asistencia Académica

PRIMERA PARTE

TEXTOS DE CORNELIUS CASTORIADIS

1. VALOR, IGUALDAD, JUSTICIA, POLÍTICA: DE MARX A ARISTÓTELES Y DE ARISTÓTELES HASTA NOSOTROS
2. INDIVIDUO, SOCIEDAD, RACIONALIDAD, HISTORIA
3. FREUD, LA SOCIEDAD, LA HISTORIA
4. PSICOANÁLISIS Y FILOSOFÍA

Freud, la sociedad, la historia*

1. La teoría psicoanalítica ha entrado lo suficiente en el fondo intelectual de nuestra época como para que se pueda tener la dispensa de ofrecer un resumen, que de todas maneras sería limitado e inadecuado. Nos limitaremos entonces aquí a trazar las grandes líneas de una discusión, los aportes ciertos o posibles de la elucidación psicoanalítica para un pensamiento de lo político o de la política (sobre esta distinción, v. Castoriadis, 1988), al mismo tiempo los déficits que se le podrían imputar o las aporías que ésta hace surgir. La discusión se centrará sobre la obra de Freud misma ; y algunas indicaciones sumarias serán suministradas en la bibliografía con base en las direcciones utilizadas para la discusión post-freudiana de inspiración psicoanalítica de esos temas.

* Redactado para el Diccionario de filosofía política en curso de publicación de la PUF.

El interés del psicoanálisis desde el punto de vista del pensamiento político, consiste evidentemente en su posible aporte a una antropología filosófica y política. Esta evidencia debe ser subrayada en una época donde, contrariamente a la gran filosofía política del pasado, parece acordarse poco interés a los presupuestos antropológicos de la política, como, más generalmente, de toda sociología y de toda historia que no sean descriptivas.

A este respecto importa distinguir en las obras de Freud dos categorías de escritos. Los escritos propiamente psicoanalíticos, que conciernen a la psique como tal, contienen una serie de aportes que se los puede calificar de definitivos: el descubrimiento del inconsciente dinámico y la represión, la interpretación de los sueños, la teoría de las pulsiones y las neurosis, la concepción del narcisismo o la de la agresividad, para sólo mencionar las principales. El trabajo de elucidación de la psique humana, por cierto abierto de manera indefinida, podrá sin ninguna duda retomar estas nociones, modificarlas o llevarlas más lejos, esto será, a nuestra manera de ver, obligado como punto de partida. No ocurre lo mismo cuando se trata de la segunda categoría de los escritos de Freud, los que se refieren a la sociedad: *Tótem y Tabú* (1939a), «El interés por el psicoanálisis» (1913b), «Consideraciones actuales sobre la guerra y la muerte» (1915b), *Psicología de las masas y análisis del Yo* (1921), *El porvenir de una ilusión* (1927), *Malestar en la Cultura* (1930), «¿Por qué la guerra?» (1933b), *Moisés y el Monoteísmo* (1939), como también el capítulo XXXV de las *Nuevas Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933a), además de otros textos menos importantes y algunas alusiones a cuestiones sociales y políticas esparcidas aquí y allá en sus otras obras. La situación aquí es menos clara, lo que no es sorprendente, ya que se trata en este caso,

para Freud mismo, de incursiones en dominios más o menos excéntricos, relativos, a su campo de preocupación principal. Es difícil hablar a propósito de estos textos de aportes definitivos; lo que no impide que sean extremadamente ricos en ideas y en incitaciones para pensar.

La discusión que sigue será organizada alrededor de cuatro temas principales, todos relacionados con el posible aporte del psicoanálisis a las preguntas sobre:

- los «orígenes» de la sociedad, incluido el hecho mismo del proceso de hominización de la especie;
- la estructura y contenido de las instituciones sociales y políticas, y, en particular, del poder y la dominación, la desigualdad instituida de los sexos, el trabajo y el saber, finalmente, la religión;
- la historicidad de las instituciones, en su estructura y contenido;
- Finalmente, la política como tal, es decir, el contenido de una transformación deseable de las instituciones, el sentido de lo deseable, las posibilidades y los límites de una tal transformación.

2. La pregunta sobre los «orígenes» de la sociedad, es decir, el hecho de la hominización de la especie humana, contiene en verdad dos interrogaciones distintas: saber en qué consiste la diferencia animalidad/humanidad, y «cómo» adviene esta diferencia. Es importante señalar que Freud toma como dadas las diferencias evidentes -lenguaje, técnica- sin ignorar que su emergencia es problemática, y se ocupa esencialmente del nacimiento de las instituciones en un sentido estrecho, al reducirlo a dos características: la

prohibición del incesto y la prohibición del asesinato «intra-clan». La existencia de estas prohibiciones en los humanos y su ausencia en las especies animales más próximas al hombre, es para él la cuestión central, y la respuesta es buscada desde el principio, en el «acontecimiento» que las ha producido. Este «acontecimiento» es reconstituido en lo que Freud mismo llama «el mito científico» expuesto por primera vez en *Tótem y tabú*, y del cual se deben recordar aquí los grandes lineamientos. Estos se apoyan sobre dos hipótesis formuladas primero por Darwin (1817), después por Robertson Smith (1894) y Atkinson (1903), Freud retoma la idea de una horda primitiva en la cual los homínidos vivieron bajo la dominación de un macho poderoso que poseía todas las hembras y expulsaba (o castraba, o mataba) a los jóvenes que llegaban a la madurez. Los hermanos excluidos llegarían «un día» («probablemente en función también de una invención técnica») a formar una coalición fuertemente tenida de homosexualidad y a matar al padre. Una vez ejecutada la muerte ésta estaría seguida de la ingestión caníbal del cuerpo del padre muerto, incorporación imaginaria de su potencia, y luego (probablemente después de largos períodos de lucha entre los hermanos) de un pacto por el cual los hermanos renunciarían a la posesión de las hembras del clan como también al asesinato intra-clánico. Pero los hermanos, al tiempo que odiaban al padre despótico, también le temían, veneraban y amaban. Por lo tanto erigieron en su lugar un animal (o, más raramente, otro objeto) en tótem de su clan, cuya muerte y consumo estarían prohibidos - salvo en las fiestas periódicas en las cuales ese animal sería matado y ritualmente consumido, en conmemoración del asesinato fundador. Tal sería el origen de la prohibición del incesto y del asesinato intra-clánico o intra-tribal, y de las primeras instituciones «religiosas» (totemismo, tabú), garantes en lo sucesivo de un

orden social ya humano. Los trazos mnésicos de la situación originaria como de la muerte del padre, transmitidas a lo largo de las generaciones (Freud insiste sobre el carácter filogenético, es decir, simplemente genético, de esta transmisión, pero esta hipótesis no es necesaria), constituirían el fundamento tanto del horror del incesto como de la ambivalencia con respecto a la figura paterna.

Es inútil discutir y refutar ese «mito científico» en el terreno de los saberes positivos. La hipótesis de un totemismo primitivo universal está abandonada, en todo caso muy fuertemente cuestionada por la etnología contemporánea (Lévi-Strauss, 1962). La etología de los primates reencuentra una «horda primitiva» (adulto dominante polígamo con expulsión de machos jóvenes) en los gorilas, pero no en los chimpancés, filogenéticamente más cercanos de los homínidos, que viven en grupos que practican la mezcla entre sí (la panmixie). Importa por el contrario señalar que estos saberes no ofrecen ninguna respuesta a la pregunta que se planteaba a justo título Freud: el origen de las dos prohibiciones mayores. Una respuesta «neo-darwiniana» podría en rigor ser suministrada a la pregunta sobre el origen de la prohibición del asesinato intra-tribal: entre los grupos de proto-homínidos sólo hubiesen podido conservarse aquellos que, de una manera u otra, estaban bajo la invención de la prohibición del asesinato, los otros se habrían al cabo de un tiempo eliminado ellos mismos. Aún esta respuesta debe dejar en la sombra la pregunta por la agresividad intra-específica no inhibida, ausente en las especies animales y característica de los humanos, cuya discusión sólo puede remitir a factores propiamente psíquicos. Pero ninguna respuesta «neo-darwiniana» puede ser invocada con relación a la prohibición y el horror del incesto. La aserción de que, sin una tal prohibición, no habría habido

sociedad humana, es correcta pero tautológica e implícitamente teleológica.

Las principales objeciones contra el «mito científico» de *Tótem y Tabú* - al cual Freud permaneció fiel hasta el final - vienen de lo que, como todos los mitos sobre el origen, éste presupone implícitamente y a partir del cual quiere explicar el nacimiento: en este caso, los hechos de la innegable alteridad entre psiquismo humano y psiquismo animal y la institución. La unión de los hermanos con fines no biológicos es ya una especie de institución o en todo caso presupone esa otra institución que es el lenguaje (incluso si se deja de lado la «nueva invención técnica»). La ambivalencia de los hermanos con relación al padre asesinado es un rasgo psíquico esencialmente humano, la hominización está pues presupuesta en lo que debe «explicar» su advenimiento. Otra objeción es la que se refiere a la preocupación, por cierto justificada, de dar cuenta de las prohibiciones que están presupuestas en toda sociedad y deja por entero en la sombra, el inmenso componente «positivo» de todo el conjunto de instituciones y significaciones que éstas vehiculan. Esto se ve cuando Freud es obligado o reducido a considerar implícitamente el lenguaje o la técnica (el trabajo) como dados o provenientes de sí, así como en la imposibilidad de reducir la inmensa variedad y complejidad de los edificios sociales al juego repetitivo de pulsiones que por definición, por todas partes y siempre, son idénticos y a los avatares de un complejo de Edipo que debería dar cuenta a la vez de las creencias primitivas, del politeísmo, del monoteísmo o del budismo.

Esto no impide las intenciones de Freud de lanzar una fuerte luz sobre las tendencias de la psique, que constituyen el apuntalamiento de la socialización de los individuos. A este respecto, la primacía corresponde sin duda a la introyección

de los ímagos parentales (aunque Freud sólo insiste en el rol del ímago paterno), a la identificación (lograda o fracasada, poco importa) con éste y la constitución en el inconsciente del ser humano singular de una instancia, Super yo y/o Ideal del yo, que prohíbe y ordena. En ese sentido, el «mito científico» de *Tótem y Tabú* adquiere la significación que habría podido (y debido) desde el inicio ser la que le corresponde: no una «explicación» de la génesis de la sociedad a partir de un «acontecimiento», sino una elucidación de los procesos psíquicos que condicionan la interiorización por el ser humano singular, en su situación infantil, de las instituciones y significaciones sociales. En este sentido es fundamental, si éste es generalizado y re-elaborado, el análisis de la identificación con los líderes planteado en *Psicología de las masas y análisis del Yo* (1921).

Es necesario anotar también que a otro nivel Freud plantea implícitamente uno de los elementos que permite describir la alteridad radical entre humanidad y animalidad a nivel del psiquismo. El texto sobre «las pulsiones y su destino» (1915a), pese a no ser explorado por Freud en esta dirección, permite en efecto establecer esta alteridad como determinada por la labilidad de los representantes psíquicos de las pulsiones en los humanos, por oposición a la rigidez de esta ligazón en el psiquismo animal para el cual cada pulsión (instinto) posee su o sus representantes canónicos y biológicamente funcionales.

Este rápido vuelo sería incompleto si no consideráramos las indicaciones de los textos de fines de los años veinte (*El Porvenir, Malestar*), en los que Freud plantea a la pregunta sobre la hominización (o sobre la génesis de la sociedad) respuestas diferentes de las dadas en *Tótem y Tabú* (aunque son compatibles con éstas). En *El Porvenir* el principal factor es la acción civilizadora de las «minorías», que impo-

nen las prohibiciones y las instituciones a masas humanas siempre dominadas por sus pulsiones y siempre en guerra larvada contra la civilización - guerra justificada a los ojos de Freud (cuyos acentos en ese texto son a veces francamente anarquistas) por el excesivo precio con que pagan estas masas su pertenencia a la sociedad civilizada en términos de privaciones reales y de frustraciones pulsionales. Al mismo tiempo, en especial en *Malestar*, estas pulsiones no son sólo las sexuales (o libidinales) sino también y sobre todo las agresivas, dirigidas hacia la destrucción de los otros así como la de su propio sujeto. Ahí allí evidentemente, el eco de la gran revisión a la que Freud somete su teoría de las pulsiones, y la del aparato psíquico, desde *Más allá del principio del placer* (1920), al reemplazar las oposiciones placer/realidad o pulsiones libidinales/pulsiones de conservación por la dualidad Eros/Thanatos, los «adversarios inmortales» erigidos en fuerzas cósmicas donde la lucha domina y forma la historia de la civilización de la humanidad.

3. Es claro que la distinción entre la cuestión del «origen» de la sociedad como tal y la del «origen» de las grandes instituciones particulares más o menos transhistóricas no corresponden a nada de lo real. Es claro también que sería exorbitante exigir al psicoanálisis una «explicación» de la estructura y contenido de esas instituciones. Si Freud pensó en un momento al principio de su carrera que su método permitiría elucidar el nacimiento del lenguaje, debió abandonar rápidamente esta ilusión, y se limitó a sostener hasta el final la teoría inverosímil de K. Abel sobre la universalidad de las significaciones contradictorias de las «palabras primitivas» (la cual, es cierto, encuentra un eco en los trazos del funcionamiento inconsciente pero no se podría aplicar a un lenguaje social diurno). No más que las otras institucio-

nes, el psicoanálisis no sabría producir el lenguaje, que debe presuponer. De la misma manera, no es posible restablecer el trabajo del principio de realidad y el reconocimiento de la necesidad de diferir la satisfacción de las pulsiones (o las necesidades); en cuanto a su historia (y a la historia de la técnica), varias formulaciones de Freud lo muestran compartiendo, con todo el Occidente de su época, el postulado implícito e ilusorio de una «progresividad» inmanente de las actividades humanas. Esto vale lo mismo para lo que se refiere al saber. Freud invoca una pulsión de saber (*Wisstrieb*), enraizada en la curiosidad sexual infantil (trabajada por las preguntas: ¿de dónde vienen los niños? y: ¿de dónde viene la diferencia de los sexos?), ligada a una pulsión de dominio. Pero, si el descubrimiento y la elucidación de las teorías sexuales infantiles es uno de los grandes aportes del psicoanálisis, nada permite aclarar el origen y la especificidad de esas extrañas «pulsiones», que visiblemente no tienen soporte ni función biológica o somática, y mucho menos su historia. Finalmente, el pasaje de la «democracia primitiva» de los hermanos (*Tótem y Tabú*) a las sociedades divididas de manera asimétrica y antagonica, dicho de otra manera, el nacimiento y la persistencia de la dominación, permanecen en Freud tan enigmáticas como en todos los otros autores que han tratado la cuestión.

Mucho más ricos, pero también discutibles, son los aportes de la concepción freudiana a la cuestión de la diferencia y la desigualdad instituida de los géneros (sexos), es decir, de la organización patriarcal constatada prácticamente en todas las sociedades conocidas. El sexo anatómico puede dar cuenta de la diferencia instituida de los géneros, pero no de la dominación del uno sobre el otro (incluso si ésta es a veces, en ciertos aspectos y en parte, solamente aparente). La

institución de la sociedad debe asegurar las relaciones reguladas (hasta qué punto, es otra cuestión) de reproducción sexual, e instaurar hombre y mujer como polaridades inseparables y fuertemente asimétricas. Pero pasar de la necesidad de esta asimetría a una necesidad de dominación de un género sobre el otro, es un sofisma análogo al que pretende pasar de la necesidad de una diferenciación y articulación internas de la sociedad a la pretendida necesidad de una división antagónica y asimétrica. Freud insiste a justo título sobre la bisexualidad psíquica de los humanos y admite, más tarde, la relatividad de las nociones de «actividad» y «pasividad» en el dominio psíquico. Esas ideas vuelven aún más difícil la tarea de «explicación» del patriarcado. Postula, en una primera fase de su obra (que va hasta 1925), una situación «exactamente análoga» entre el niño y la niña (Freud 1900, 1916-1917, 1921, 1923; cf. la *Editor's Note* en Freud, 1925), los dos están sometidos al complejo de Edipo. El niño debe abandonar a la madre como objeto de amor y el deseo correspondiente de eliminación del padre, delante del cual vive como una amenaza de castración infligida por éste, y se refugia en la esperanza de que podrá un día devenir padre a su turno. No especifica nada distinto para la niña. Es claro que en esta óptica la situación patriarcal debe ser postulada como ya dada (se puede ver allí la resonancia del estado de la «horda primitiva») y simplemente condenada a reproducirse constantemente. Pero, después de numerosas alusiones preparatorias que comienzan en 1915, Freud es llevado a reformular completamente su concepción en «*Algunas consecuencias psicológicas de la diferencia anatómica de los sexos*» (1925). Las innovaciones de ese texto son, en primer lugar, el reconocimiento del rol de la madre como primer objeto de amor libidinal para los niños de ambos sexos y, en segundo lugar, la posición central acordada al descubrimiento de que la niña es

«castrada» (*sic*) y en consecuencia el menosprecio del que ella se hace merecedora de parte del niño como de ella misma y la inerradicable envidia del pene que la dominará en adelante. Pero tratar de hacer de esos hechos psicológicos el fundamento de la institución patriarcal es, aún aquí, una petición de principio. Que el pene o el falo sea investido a los ojos de los niños de este valor cardinal (y no, por ejemplo, el vientre pleno de una mujer en cinta) presupone ya la extensa valorización (social) de la masculinidad. Sin embargo, esto no puede dar cuenta en el patriarcado del rol incontestablemente esencial del padre en la maduración psicosocial del niño. La característica decisiva del patriarcado es la contracción en una sola persona de cuatro roles: genitor biológico, objeto de deseo de la madre que rompe el estado fusional que tiende a instaurarse entre ésta y el niño (cualquiera que sea el sexo), modelo identificatorio para los niños y objeto sexual valorizado para las niñas, en fin y sobretodo instancia de poder y representante de la ley. Se puede argüir que esta contracción es «económica» (más es necesario no descuidar los costos), no se podría sostener que ésta es ineluctable. En todo caso, ninguna duda puede existir sobre el sesgo patriarcal de Freud mismo, expresado en su juicio de que las mujeres serían mucho menos capaces de sublimar que los hombres, en el mito de *Tótem y Tabú* (donde madres y hermanas no juegan ningún rol) o la manera como considera la androcracia divina, específicamente en el monoteísmo, como proveniente de sí.

Mucho más clara y, en varios aspectos, más sólida es la interpretación de la religión dada en *El Porvenir de una ilusión* - pero también, es cierto, mucho menos específicamente psicoanalítica. La religión es una ilusión, en el sentido preciso que definió en esta ocasión Freud: no es solamente una creencia errónea, sino una creencia sostenida por un

deseo, es un error pasionalmente investido. Socialmente, ésta constituye la base del edificio represivo de las pulsiones construido por las instituciones. Psíquicamente, ésta trabaja esencialmente por la «humanización del mundo», de tal manera que *man fühlt sich heimlich mi Unheimlichen*, se siente como si estuviera en su lugar (familiar) en lo extraño. Esta es capaz de lograr esto al «remplazar la ciencia de la naturaleza por la psicología»: antropomorfiza el universo y se apoya sobre las proyecciones infantiles, en especial la del imago paterno todo poderoso. De ahí su capacidad para satisfacer múltiples necesidades psíquicas: ésta responde mal que bien al «deseo de saber», protege el «sentimiento de sí» amenazado por el vasto mundo y el terror ante la naturaleza, consuela de las miserias reales de la vida y los sufrimientos y las privaciones impuestas por la cultura, y suministra una apariencia de solución al enigma más angustiante de todos, la mortalidad. Freud no pierde la esperanza, sin embargo, de la posibilidad de la superación de la religión: «el hombre no puede permanecer eternamente en el estado infantil, algún día él podrá salir al gran mundo».

4. Repitémoslo, sería exorbitante e injusto exigir del psicoanálisis una «teoría» de la sociedad y la historia. Más, es Freud mismo el que legitima tales exigencias - no por sus incursiones en esos dominios (que podrían ser consideradas como las primeras tentativas, que exceden a alguien que reconoce y repite que sus preocupaciones y su saber se sitúan en otra parte), sino por su insistente afirmación de que una distinción entre un «inconsciente individual» y un «inconsciente colectivo» no tiene lugar a ser, que sólo hay un inconsciente de la especie humana. Se puede entonces preguntar: ¿cómo pensar la inmensa variedad de sociedades y culturas humanas? Una primera respuesta, poco satisfactoria, consistiría en establecer las diferencias entre sociedades

como superficiales o epifenomenales (a esto pertenecen las tentativas, ya comenzadas en los tiempos de Freud, de encontrar las mismas «estructuras» inconscientes en todas las etnias y detrás de todos los edificios sociales). Otra respuesta, mucho más fiel al espíritu de las contribuciones de Freud mismo (en especial en *Tótem y Tabú* y en *Moisés y el Monoteísmo*) sería de ver allí el efecto de la historia y las diferentes etapas de esta historia en las cuales se encontrarían las sociedades que observamos. Esta respuesta remitiría a otra cuestión, a saber: ¿qué es lo que hace que haya historia, en el sentido fuerte del término, ya que el psicoanálisis conduciría (y, en la inmensa mayoría de los casos, con justa razón) a considerar la repetición y reproducción de lo existente, asegurados por la naturaleza misma del proceso de socialización del ser humano, como el rasgo prevalente de las sociedades humanas? A esta segunda cuestión los escritos de Freud proponen dos respuestas que no tienen la misma lógica. La primera, a la cual ya se ha hecho alusión, viene a postular la inmanencia de un factor de progresión, en todo caso en el dominio de la realidad natural y del saber científico. Por su naturaleza, ésta hace difícilmente comprensibles la existencia de momentos de ruptura. La segunda se refiere a estos momentos, los acontecimientos fundadores, que como se ha visto, son el centro de *Tótem y Tabú*; lo son también de *Moisés y el Monoteísmo*, y cuyo breve examen puede esclarecer las difíciles relaciones de Freud con la historicidad.

Ese libro (punzante por su contenido como por las circunstancias históricas de su composición entre 1934 y 1938) apunta a explicar tanto el nacimiento del monoteísmo como las circunstancias de su adopción por el pueblo judío, las razones de la extraordinaria inclinación de éstos a su religión y su psicología colectiva hecha a la vez de orgullo y la

perpetuación de una culpabilidad inconsciente. De gran riqueza, como todos los escritos de Freud e indicaciones fascinantes, fracasa en su propósito central. El cual es la elucidación de los orígenes del monoteísmo. Sin embargo, paradoja generalmente no resaltada, Freud postula explícitamente que cuando su historia comienza el monoteísmo *ya* está inventado (culto a un único «Sol» introducido por Akhnaton - hecho históricamente confirmado) y que es «Moisés», príncipe egipcio del entorno de Akhnaton, el que lo transmite a los Hebreos después del fracaso de la nueva religión en Egipto. ¿Por qué Akhnaton inventó el monoteísmo? Según Freud, porque Egipto había devenido en un «gran imperio» que llegaba a las fronteras del mundo entonces conocido, con un poder absoluto concentrado en una persona, el Faraón. Explicación a la vez banal, lógicamente insostenible (los Chinos, los Romanos y otros tantos habrían debido ser entonces monoteístas) y sin relación con la idea tantas veces repetida de que el Dios único sería una proyección del imago infantil del padre. Pero los Hebreos (de acuerdo con lo ya planteado en *El Porvenir* y en el *Malestar* sobre la «hostilidad de las masas a la civilización») encuentran intolerable la represión pulsional exigida por la nueva religión y su liberador, y lo matan. El «retorno» de esta muerte reprimida (siglos después de su ejecución) y la culpabilidad que la acompaña explicarían el rigor o rigidez de la inclinación de los Hebreos a su religión y otros varios «rasgos» de ese pueblo, especialmente su «espiritualidad». Pero es difícil admitir que son los Egipcios que habrían dado muerte a Akhnaton (en lugar de poner solamente, después de su muerte, su hijo bajo tutela) los que habrían devenido en cuasi-Hebreos. Nada de esto hace inteligible la continuación/alteración del monoteísmo en los cristianos y musulmanes. Como en el «mito científico» de *Tótem y Tabú*, el hecho masivo de la creación social-

histórica es aquí también el objeto de una tentativa de ocultamiento mediante «reconstrucciones» pretendidamente inteligibles y de hecho igualmente frágiles.

5. La cuestión de saber si el psicoanálisis puede contribuir al pensamiento político propiamente dicho puede ser referida a otras preguntas, estrechamente ligadas sin que sean simples aspectos yuxtapuestos de la misma interrogación: ¿el psicoanálisis tiene algo que decir sobre las instituciones deseables (o condenables; pero esto equivale a decir lo mismo, ya que en los dos casos la afirmación de una norma está supuesta)? ¿Tiene algo que decir sobre una normalidad diferente a la «positiva» (definida de manera relativa según el marco de una sociedad dada) del ser humano? ¿Dice algo sobre sus propios fines, más allá del alivio del sufrimiento psíquico o de una adaptación de los sujetos al orden social instituido? ¿Hace aparecer los límites de los eventuales esfuerzos para una transformación que mejore la sociedad? Falta poder tratar aquí sistemáticamente esos diferentes momentos, nos limitaremos a algunas anotaciones que se espera sean esenciales.

Freud jamás disimuló su actitud fuertemente crítica con relación a las instituciones sociales de su época (en substancia idénticas a las de la nuestra). El condenó en repetidas ocasiones la hipocresía de la moral sexual oficial, el «exceso de represión pulsional», la obligación que la civilización le hace al individuo de «vivir por encima de sus medios psíquicos», y, sin ambigüedad, las grandes desigualdades económicas. Esta actitud la mantiene hasta el final. En *El Porvenir* y en el *Malestar*, evoca la posibilidad de un examen psicoanalítico de la «patología de las formaciones colectivas», espera la «superación del infantilismo» (con relación a la ilusión religiosa), trae a cuento a nuestro «dios

Logos» y espera un nuevo surgimiento de Eros contra Thanatos, contra la agresividad y la destructividad que caracteriza las relaciones intra e inter-sociales. Ya el mito totémico se resuelve por la instauración de una institución igualitaria, la «democracia primitiva de los hermanos» (las hermanas quedan, evidentemente, de lado). Pero esta democracia se paga por la totemización del padre asesinado - lo que permite generalizar que la totemización de un artefacto instituido cualquiera es la instancia imaginaria garante de la institución (se puede considerar el término de totemización en este contexto como equivalente a los de alienación o heteronomía). Las esperanzas expresadas en *El Porvenir* y en el *Malestar* implican que la superación de esa totemización es posible.

Pero otro factor se pone en juego en el *Malestar*, como en los textos sobre la guerra, dándoles una fuerte coloración «pessimista»: la pulsión de muerte, hétero y auto-destructiva. El conjunto de la experiencia histórica como la de la época de Freud (y qué decir de la nuestra) muestra que es imposible sobrestimar este factor. Y no se necesita aceptar la metafísica cosmológica de Freud relativa a Thanatos para reconocer la importancia de estas dos manifestaciones que la historia como la experiencia clínica confirman cotidianamente: la agresividad ilimitada de los seres humanos y su compulsión de repetición. La segunda es utilizada por la sociedad para asegurar la conservación de las instituciones *cualquiera que éstas sean*; la primera es tenida bajo control al ser canalizada, de manera privilegiada, hacia «el exterior», y poniéndola también al servicio del «narcisismo de las pequeñas diferencias».

Es incuestionable que un mínimo incompresible de rechazo de las pulsiones es el requisito de toda socialización - el cual es un antecedente que debe tener en cuenta toda considera-

ción política. Este tema no tiene nada de nuevo para el pensamiento político: Freud se reencuentra aquí con Platón, Aristóteles, Hobbes, Diderot e incluso Kant. Pero, en una formulación más radical, hay una hostilidad insuperable del núcleo psíquico al proceso de socialización, el cual debe ser sometido bajo pena de muerte, y hay un remanente inconsciente insuperable también de la constelación que forman el ultra «narcisismo» originario, el egocentrismo, la omnipotencia del pensamiento, el retiro en el universo de la fantasmización, el odio y la tendencia a la destrucción del otro que retornan sobre el sujeto mismo. (Es lo que expresa bajo una forma frustrada e insatisfactoria «la hostilidad de las masas a la civilización»). Se pone así un límite a los estados posibles de la sociedad humana: la «naturaleza» del alma humana excluye siempre la realización de una «sociedad perfecta» (con el vacío del sentido de esta expresión) e impondrá siempre a los humanos un clivaje psíquico. Pero la verdadera cuestión, más allá de las promesas mesiánicas y de las pastorales marcusianas (Marcuse, 1964), es la de la posibilidad de una sociedad que no totemice sus instituciones, que facilite a los individuos el acceso a un estado de lucidez y de reflexividad y logre derivar los impulsos polimorfos del caos psíquico hacia vías compatibles con una vida civilizada en la escala de la humanidad entera (y es a la humanidad como tal que Freud se refiere explícitamente al final del *Malestar*).

La experiencia histórica puede fácilmente ser invocada para negar esta posibilidad, pero una tal invocación sería falaz: para Freud mismo (ib.), se trataría de una innovación en la historia de la humanidad (de una nueva etapa de la lucha entre Eros y Thanatos), posibilidades sobre las cuales es por definición imposible pronunciarse a partir de la experiencia pasada e incluso de consideraciones puramente teóricas

(cuyos límites fueron recordados arriba). Y esta experiencia misma no es unívoca. La destotemización de las instituciones ha sido en parte realizada en la Atenas democrática y más aún en el Occidente moderno. Las derivaciones socializantes de las pulsiones han sido por todas partes y siempre cumplidas, sin las cuales no hubiera habido sociedades; la cuestión es: ¿cuál puede ser el límite de esto? La interrogación probablemente más densa concierne a la superación posible de las identificaciones narcisísticas tribales. La invocación del Logos por Freud sobrestima la dimensión «racional» de la existencia humana y no tiene en cuenta la fragmentación del imaginario social en imaginarios múltiples y rivales. Freud postula explícitamente la posibilidad de una fusión de las culturas humanas en una cultura de la humanidad. Sin embargo, surge una antinomia: parece imposible concebir una cultura cualquiera que no esté marcada por una fuerte particularidad, al tiempo que sólo se puede pensar una cultura de la humanidad como universal. La antinomia no es cierta en absoluto, y se podría incluso decir que es especulativa; pero el eclecticismo plano y vacío de la cultura «universal» del Occidente contemporáneo invita más a la circunspección.

Pero, a pesar del nihilismo político de la aplastante mayoría de los analistas contemporáneos, una actitud psicoanalítica no podría permanecer en este equilibrio de los discursos contrarios, pues ésta no puede esquivar la cuestión del fin y los fines de la actividad analítica. Sobre este punto Freud regresa en varias oportunidades; sus formulaciones más sorprendentes («restaurar la capacidad de trabajar y amar», «Dónde estaba el Ello, debo devenir») asignan claramente al psicoanálisis como fin un proyecto de autonomía del sujeto encarnado en la capacidad de elucidación de las pulsiones inconscientes y en el reforzamiento de una instancia de

reflexión y deliberación, que Freud llama el Yo. Pero el sujeto no es una isla, y su formación es fuertemente tributaria de su socialización por las instituciones. El proyecto psicoanalítico, si es aceptado, induce también una norma para juzgar las instituciones, según que éstas entorpezcan o faciliten el acceso de los sujetos a su autonomía y sean o no capaces de conciliar ésta autonomía con la autonomía de la colectividad.

Orientación bibliográfica

(Para las obras o traducciones francesas, el lugar de edición es París. Como ha habido, en la mayoría de los casos, varias reediciones y a veces de editores diferentes, sólo el último editor se indica, sin fecha de aparición).

Prehistoria del psicoanálisis: H. F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*, 1970; trad. fr. SIMEP.

Una excelente introducción de conjunto en francés: Marthe Robert, *La Révolution psychanalytique*, 2 vol., Payot.

La biografía clásica de Freud es: Ernest Jones, *Sigmund Freud, Life and Work*, 3 vol., 1955-1957; trad. fr. PUF. Más recientemente: Peter Gay, *Freud, a life for our Times*, 1989; trad. fr. Hachette.

Clásico y muy útil es el *Vocabulaire de psychanalyse* de Jean Laplanche y J. B. Pontalis, PUF.

Las obras psicoanalíticas completas de Freud en alemán: *Gesammelte Werke* (= G. W.), 18 vol., 1946-1968. En inglés: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (= S. E.), 24 vol., 1955-1974.

La parte más grande de los escritos de Freud está ahora traducida al francés (Gallimard, Payot, PUF). Una nueva traducción completa, que deberá contener 21 volúmenes, bajo la dirección de A. Bourguignon, P. Cotet y J. Laplanche, está en curso de aparición en los PUF (4 vol. han aparecido hasta ahora).

Escritos de Freud citados en el texto:

- Freud (1900), *La interpretación de los sueños*, G.W. II-III, S.E. IV-V; trad. fr. PUF.
- Freud (1913a), *Tótem y Tabú*, G. W. IX, S. E. XIII; trad. fr. Gallimard.
- Freud (1913b), «El interés por el psicoanálisis», G. W. VIII. S. E. XIII.
- Freud (1915a), «Las pulsiones y sus destinos» G. W. X, S. E. XIV; trad. fr. en *Métapsychologie*, Gallimard.
- Freud (1915b), «Consideraciones actuales sobre la guerra y la muerte», G. W. X, S. E. XIV; trad. fr. Oeuvres complètes, 13, PUF.
- Freud (1916-1917), *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, G. W. XI, S. E. XV-CVI.
- Freud (1920), *Más allá del principio del placer*, G. W. XIII, S. E. XVIII; trad. fr. Payot.
- Freud (1921), *Psicoanálisis de las masas y análisis del Yo*, G. W. XIII, S. E. XVIII; trad. fr. Payot.
- Freud (1923), *El Yo y el Ello*, G. W. XIII, S.E. XIX; trad. fr. en Ensayos de psicoanálisis, Payot.
- Freud (1925) «Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos», G. W. XIX; trad. fr. en *La Vie sexuelle*, PUF.
- Freud (1927), *El Porvenir de una ilusión*, G. W. XIV, S. E. XXI; trad. fr. PUF.

Freud (1930), *Malestar en la cultura*, G. W. XIV, S. E. XXI; trad. fr. PUF.

Freud (1933a), *Nuevas Conferencias de introducción al psicoanálisis*, G. W. XV, S. E. XXII ; trad. fr. Gallimard.

Freud (1933b), «¿Por qué la guerra?», G. W. XVI, S. E. XXII; trad. fr. en *Résultats, Idées, Problèmes*, vol. 2, PUF.

Freud (1939), *Moisés y el Monoteísmo*, G. W. XVI, S. E. XXIII; trad. fr. Gallimard.

Una lista un poco más completa de los escritos de Freud relativos a la antropología social, la mitología y la religión se encuentra en S. E. XIII, p. 167.

Autores citados en el texto:

- Arkinson, J.J. (1903), *Primal law*, en Lang, A., *Social Origins*, Londres 1903.
- Castoriadis, C. (1988), «Poder, política, autonomía» en *El mundo fragmentado*, Le Seuil, 1990.
- Darwin, Ch. (1881), *The Descent of Man*, 2 vol., Londres.
- Lévi-Strauss, Cl. (1962), *Le Totémisme d'aujourd'hui*, PUF.
- Marcuse, H. (1956) *Eros and Civilization*, Londre; trad. fr. Edición de Minuit.
- Marcuse, H. (1970), *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics and Utopia*, Londres.
- Smith, W. Robertson (1894), *Lectures on the Religion of the Semites*, Londres.
- Las críticas sociológicas y culturalistas comienzan con A. L. Kroeber (American Anthropologist, 1920, pp. 48 sq.), «Totem and Tabou, an Ethnological Psychoanalysis». Primera respuesta psicoanalítica, E. Mones, «Mother Right and the Sexual

Ignorance of Savages», *International Journal of Psychoanalysis*, 1925, vol. VI, part 2, pp. 109-130. Estas son completadas por Malinowsky, B. (1927), *Sex and Repression in Savage Society*, Londres ; trad. fr. Payot.

Kardiner, A. (1939), *The Individual and his Society*, New York; trad. fr. Gallimard.

Linton, R. (1945), *The Cultural Background of Personality*, New York; trad. fr. Dunod.

Mead, M. (1949), *Male and Female*, New York; trad. fr. Gallimard.

La respuesta psicoanalítica «ortodoxa» se encuentra en los trabajos de Geza Roheim: especialmente:

Roheim, G. (1951), *Psychoanalysis and Anthropology*, trad. fr. Gallimard.

Sobre la Escuela de Francfort y el psicoanálisis:

Adorno, Th. (1950), *The Authoritarian Personality*, New York.

Jay, Martin (1973), *The Dialectical Imagination*, Boston; trad. fr., Payot.

Corriente feminista:

Mitchell, Juliet (1974), *Psychoanalysis and Feminism*, New York; trad. fr. Des femmes.

Chodorow, Nancy (1978), *The Reproduction of Mothering*, Berkeley.

Epoca contemporánea:

Bocock, R. (1976), *Freud and Modern Society*, Berkeley.

Lasch, Chr. (1979), *The Reproduction of Mothering*, Berkeley.

Lasch, Chr. (1985), *The Minimal Self*, Londres.

Mitscherlich, A. (1969) *La Société sans pères*, Gallimard.

Otras obras:

Bastide, R. (1950), *Sociologie et Psychanalyse*, PUF.

Castoriadis, C. (1975), *La institución imaginaria de la sociedad*, cap. VI, Le Seuil.

Castoriadis, C. (1978), *Las Encrucijadas del laberinto*, Primera parte, Le Seuil.

Reich, W. (1950), *La Fonction de l'orgasme*, trad. fr. L'Arche.

Reich, Ph. (1979), *Freud. The Mind of the Moralist*. Chicago.

Ricoeur, Paul (1965), *De l'interprétation*, Le Seuil.