

Malestar en la cultura

Un diálogo con Freud desde Uruguay, 1992*

Daniel Gil,** Marcelo N. Viñar***

Indice

1ª Parte

Individuo y sujeto

Los problemas metodológicos: o la perspectiva de lectura

Malestar y psicoanálisis

Latinoamérica desde Uruguay

Torturas y fracturas de memoria

Visitando la propia casa

2º Parte

Freud y la cultura

El texto freudiano y la cultura alemana de la época

La cultura y las culturas. Individualismo versus holismo

El amor, el odio y la culpa

Apocalipsis, ¿now?

* La discusión de las ideas y la organización temática de este trabajo es responsabilidad compartida por ambos autores aunque la concreción de su redacción sea responsabilidad de Marcelo Viñar para la primera parte y de Daniel Gil para la segunda, lo que se refleja en la preferencia temática y en el estilo de la escritura, que optamos por no uniformizar.

** Luis P. Ponce 1433, Montevideo 11600

*** Joaquín Núñez 2946, Montevideo 11300

1ª parte

Individuo y Sujeto

«Trabajar las ideas centrales de Freud sobre la cultura»... «hacer una relectura de Freud en el contexto cultural actual y latinoamericano», (así rezaban las instrucciones de la invitación de FEPAL. Este origen de este texto dice, pues, algo de la relación del sujeto a su cultura, a su tiempo y lugar de pertenencia. Vínculo o lazo social, libertad y sujeción: No escogemos nuestro tema, nos lo encargan, pero somos sensibles a la naturaleza y calidad del pedido.

¿Cómo se conjugan —psicoanalíticamente hablando— estos dos momentos, el de la soledad, para que la elaboración de un texto se produzca; y el de comunicación, para que el mismo pueda ser escuchado y entendido? Tiempos complementarios, desde que se renuncie al falso mito del individuo aislado y se enuncie que toda psicología es — estrictamente hablando— psicología social (Freud, 1921). Servidumbre y mimetismo son el polo tóxico que desdibuja al sujeto y lo sumerge en la anomia de la masa, su contraparte creativa se abre cuando lo personal y lo transindividual se armonizan en una síntesis que extingue de modo efímero y puntual, la oposición adentro-afuera.

Pulsión e identificación son en Freud dos vértices de tramas explicativas. Entre ambas queda un espacio abismal, no totalmente accesible; para la emergencia de un sujeto. O se claudica ante este punto de no-saber con axiomas explicativos biólogos o culturalistas, o se mantiene abierta y tensa la doble referencia, de cuya conjugación depende que un sujeto se constituya o se destituya.

El juego sutil entre sugestión y simbolización para definir la calidad de la influencia del colectivo sobre el sujeto o el de este, de discriminarse o alterarse ante esa influencia, es un punto crítico de comprensión tanto a nivel psicológico, como pedagógico y político y es un nudo que concierne al psicoanálisis de modo muy directo.

El llamado de los otros, que hacemos nuestro, puntualmente; para devolverlo en una propuesta de reflexión, donde adhesiones y oposiciones generarán la controversia, construirán una materia textual, donde cada quien intentará discernir lo propio de lo ajeno, refrendará su pertenencia y su singularidad, esto que le es compartible y aquello que le es distinto, de su prójimo, de su semejante (complejo del *Nebenmensch*). Este otro, genérico o encarnado, pero de ambas maneras necesario, que con mayúsculas o

minúsculas no deja de hacernos problema y al que Freud definió en *Psicología de las masas...*, como socio o adversario, modelo y rival.

¿Quién será entonces el autor de este trabajo? Sin duda, los que firman, pero atravesados por una coyuntura ideológica e institucional actual y pretérita que hacen que el «qué» y el «para quién» sean correlativos; que viene —como decía Freud— de «las almas colectivas a que pertenecemos» y aspiran a recortar una «parcela pequeña de singularidad y originalidad».

Esta tensión entre el sujeto individual y el colectivo, será el primer problema a debatir, no como la oposición de lo uno o lo otro y como alternativas excluyentes, sino como articulación problemática y cuestionadora.

Desde este encuadre, llamaremos cultura a lo que el *Socias* (colectivo social), le hace al psiquismo. O más explícitamente: llamamos cultura a un conjunto múltiple y mal precisado de creencias compartidas, verdades consensuales, intereses y modos de plantear o abordar los problemas con que una colectividad incide en las conductas, pensamientos y actitudes de los individuos (supuestos) singulares que la integran; proponiéndoles adherir, discrepar o rechazar al consenso tácito o explícito del Socius. Bajtin llama *cronotopo* a este interjuego entre la subjetividad y las coordenadas espacio-temporales de una coyuntura histórica. Esa unidad espacio-temporal que caracteriza al colectivo, sólo es definible por vía convencional (país, región, comunidad científica, política., deportiva, histórica, etc.). (Estas definiciones son provisionales y operacionales, y más que su exactitud y rigor pretenden favorecer la discusión y beneficiar de críticas y precisiones).

En la matriz etno-cultural a la que pertenecemos, las ideas consensuales —dominantes o transgresoras— configuran un modo de pensar y de posicionarse frente al amor, la muerte, la constitución de lo sagrado y de lo intolerable, los ideales y valores éticos y estéticos.

No hay punto virginal para un sujeto singular, sino punto de adhesión, de rechazo o de cuestionamiento de lo que recibe como instituido. En la magia colectiva de lo postulado por el establishment, o los maestros o los héroes, no se trata de pretender la libertad, sino de discernir, negociar y administrar las dependencias; sabiendo que pensar por sí mismo y parir la propia alteridad comportan trabajo, dolor y riesgo. En la sugestión colectiva en la que estamos siempre inmersos, la singularidad que la experiencia analítica busca y propicia, necesita de ese límite, borde entre lo personal y lo colectivo, punto de disyunción que alerta contra una megalomanía solipsista y

totalizante, siempre activa y en acción en cada uno y todos nosotros.

Sólo los muertos no creen en nada, no hay cultura concebible sin creencias absolutas, dice J. B. Pontalis y agrega: «*Del círculo de la creencia y el saber uno no escapa. Es mejor entrar en el debate que tenerse al margen porque la cientificidad exhibida, solo apunta a imponer silencio. Frente a la cultura, su comprensión va de la tautología a la metáfora y el modelo de la percepción hay que buscarlo más en el sueño y la experiencia estética —con su capacidad infinita de transformación— que en la informática y su tratamiento de datos*»¹.

Porque lo que es a descubrir no es un existente objetivo, sino como las cosas me hacen seña y me hablan y abren así el abanico de la diversidad. No debe ser de otro modo, tratándose de pensar en el motor de la felicidad y el destino y del malestar que las tiñe.

Lo que se busca aquí, entonces, no es la consolidación de una verdad verificable, sino progresar en un trabajo incesante en las fronteras de *creencia* y *pensamiento*, donde la primera produce inmovilidad o estancamiento y el segundo es portador de efectos de mutación.

Hurgar en la fundación de las creencias busca más metaforizar lo real que alcanzar la verdad. Pero el desenlace comporta una bifurcación entre el aparato de creencia y el trabajo del pensamiento.

Una niega la falla, el otro la admite. La creencia no cuestiona ni se cuestiona, se da con certeza indestructible. En ella la pregunta no aparece, pues la respuesta es su modo de funcionamiento; mientras que, al contrario, el pensamiento es explorador y curioso, es laboratorio, busca el problema y la contradicción y conduce a respuestas limitadas y provisionarias. Una se complace de la pregunta, de la tierra incógnita, que habita y transforma; la otra, la anula y permuta la ignorancia en conocimiento sin interrogación.

Y es de tradición freudiana, al proponer un texto de esta índole, donde importa más provocar un desafío que concitar un acuerdo, agregar un tercer término a la dicotomía insoluble entre pensamiento y creencia. Queremos para este debate un poco de locura, de ruptura con los sistemas de racionalidad que nos atan habitualmente, la posibilidad de desamarrarse de la racionalidad que nos es familiar.

¿Y dónde queda la objetividad? Sólo en la vocación del que habla, procurando una postura materialista donde la lectura de la realidad preceda a las pretensiones de su

¹ J. B. Pontalis, N. R. P. (Nouvelle Revue de Psychanalyse N° 18). Otoño 1978, Gallimard, Paris.

sistema de pensamiento. Precaución sin duda insuficiente y poco probatoria. En todo caso el prisma interior deformante y conformante es parte del instrumento de lectura y pretender extirparlo en aras de una científicidad es pretensión vana.

* * *

Los problemas metodológicos: o la perspectiva de lectura

Relectura de Freud, aquí y ahora, ¿quiere esto decir apropiarse de sus ideas sobre la cultura y reacomodar la teoría de las pulsiones con que culmina su ensayo a nuestro contexto actual de tiempo y espacio? No es esta nuestra perspectiva y nada sería menos freudiano. La paradoja en la trasmisión de una herencia cultural es anudar al ideal conservador de preservación un legado, la posición de mutación y progreso que escape a la letal repetición de lo idéntico y se abra a lo inédito. Releer Freud y hacer trabajar sus ideas es para nosotros, a 65 años y diez mil millas de distancia, asumir la ambición imposible de apropiarnos —sin su genio— de su posición subjetiva cuando escoge como objetos de reflexión, la cultura, la religión, la felicidad y el destino humanos. Como expresa De Certeau: leer los textos freudianos es hacerlos trabajar en función de los acontecimientos recientes y nosotros pensamos que el trabajo teórico en psicoanálisis está más cerca del trabajo psíquico que nos exigimos y pedimos a nuestros pacientes en la sesión, que en el enunciado de un saber consistente.

Menudo desafío: Pensar el tema que se nos propone, comporta adoptar —¿y elegir?— una (o varias) perspectivas para abordarlo. Pero ni un vector único de razonamiento ni un repertorio más o menos completo de enfoques parecen ser posibles para dar cuenta de un malestar, término que el diccionario define de modo categórico como «Desazón, incomodidad indefinible». No es otra cosa lo que hace Freud en el texto homónimo, con el genio y rigor que lo caracterizan, explora tanteando, senderos múltiples y abiertos que lo llevan a lo suyo, la teoría o mitología de las pulsiones como grandes principios que ordenan el funcionamiento psíquico, en lo que Theodor Reik llamó «un trabajo de arquitectura negligente»... «aunque renueve la fuerza sintetizadora y resolutive de su lenguaje. »

De consiguiente, el ombligo, el resto (en el sentido freudiano del modelo del sueño), habrá de ser piedra angular de nuestro debate. Un tema donde —como dice el aforismo de Maurice Blanchot— la respuesta será la desgracia de la interrogación.

La ciencia de Freud —la peste— tiene 90 años y goza de buena salud. La expansión

de su práctica y de su prestigio, de su producción teórico-clínica, la hacen una multinacional exitosa y bien implantada.

Algunos vemos en este hecho una fuente indudable de malestar. Entre la soledad inquietante de un quehacer que interroga el padecimiento y el dolor humanos y la fastuosidad de nuestros encuentros y congresos, entre la precariedad de un grupo de pioneros que descubrían o inventaban teorías, y las ventajas y peligros de un saber instituido que contiene los conceptos clave para la resolución de la casuística y los problemas, la posición subjetiva del analista en formación (y en esto ¿quién no lo es?), la tentación de la certeza, de una arrogancia erudita, es una fuente cierta de malestar.

Ricos herederos de un discurso fecundo, nuestro riesgo y malestar, no es como en tiempos de Freud la marginalidad y la exclusión, sino la degradación que propicia un saber instituido, la usura de la repetición. Cierta uso de la certeza, en nombre de la buena teoría, o de la «objetividad demostrable por la experiencia», nos sitúa en un discurso mistificador de la ciencia y no hace otra cosa que —cambiando de nombre— convocar el lugar y la función de lo religioso en el pensamiento. *Navigare necesse, vivere non necesse*; se es fiel y no hereje a la enorme contribución freudiana si en lugar de repetir o comentar sus conceptos como saber instituido, buscamos la navegación que es propia a nuestras aguas. El psicoanálisis no es saber positivo, acumulable. Cuando deja su condición de proceso instituyente, deja de ser psicoanálisis.

¿Cómo superar la aporía entre una racionalidad científica y otra ideológica?

Lo que hace problema en nuestro tema es que no hay un objeto —cultura— que sea observable desde una exterioridad conveniente. No hay saber monológico, no hay la tranquila objetividad del científico de la ciencia natural. La posición del sujeto, del que habla, con su memoria y aspiraciones, con sus determinaciones y teleología son parte del objeto dialógico que se construye. Esto vale para Freud en 1927 como para nosotros, imitando su postura o estilo, 65 años después.

A este respecto, los autores pensamos con Y. Bress², que *«habría que hacer de la ideología, no una categoría infamante, sino una dimensión ineluctable de la existencia individual y colectiva»...* *«cesar de tomar lo ideológico como ilusión tramposa, a desmistificar con la clara luz de la ciencia»*

² Yvon Bress: *El psicoanálisis como ideología religiosa*. Psychanalyse à l'Université. Tomo 8, N°29. Dic 1982, Paris.

«La preocupación de comienzos de siglo por el determinismo psíquico, es un esfuerzo por introducir un trabajo de pensamiento allí donde el saber por la fe lo detenía; de aquí a deducir que la ciencia explica (o explicará) al hombre y al universo (ideología o religión científicas) hay un abuso, que induce el escotoma de reconocer que ni los hombres ni las sociedades pueden vivir «sin adherir a discursos míticos, que no son subsumibles a una racionalidad científica».

El sujeto freudiano, sujeto escindido, es parte constitutiva de la reflexión. No hay producción de conocimiento objetivo. Una reflexión psicoanalítica sobre la cultura no puede adoptar la perspectiva de un discurso científico, ni el ágora de un discurso político.

¿Quiénes somos entonces al tratar este tema? ¿Autores, actores, observadores, participantes, espectadores? Un poco de cada uno. En todo caso importa tanto la enunciación como el enunciado; la posición del sujeto, que el objeto en que pensamos. Esta posición paradójica del investigador que pertenece o está inmerso en el fenómeno que estudia a la vez que busca replegarse o retirarse para poder pensarlo —la fórmula es de Hanna Arendt³— es la postura metodológica que buscamos adoptar. Benveniste señala que sólo la comunicación animal es unívoca, el lenguaje humano comporta siempre polisemia y equivocidad. La verdad que buscamos apunta a la penetración expresiva, no a la categorización objetiva demostrable y verificable.

* * *

Malestar y Psicoanálisis

El nexo entre malestar y psicoanálisis no nos parece enigmático, hay algo del primer término que funda el segundo, cualquiera sea la conceptualización que se haga de la castración, como pivot de la teoría. El malestar ha sido desde siempre aguijón de la experiencia y reflexión analíticas. A su vez, por retroacción en una causalidad circular, la experiencia analítica se propone ser una manera de tratar y modificar el malestar. Por eso pensamos que Freud hablaba de peste, llegando a la sociedad del éxito y el *welfare*,

³ Hanna Arendt, pág. 88

con sus ideas claras de raigambre puritana. Si hay una certeza de lo que el psicoanálisis no es: es la de ser una terapia adaptativa. Y si un efecto saludable puede pedírsele, es la meta de que la desadaptación sea más creativa y menos estúpida que la desadaptación neurótica. Pero la definición de esta frontera causa malestar y conflicto en nuestra comunidad. Esto que parece tan claro a nivel declaratorio, intoxica nuestra práctica y nuestros vínculos. El pánfilo y edulcorado comentario: «Estás mejor desde que estás en análisis con fulano», «Esto no anda en tu matrimonio personal o institucional, tienes que verlo en análisis», se reitera desde Viena a Montevideo, sin omitir escala en París y Buenos Aires. La extraterritorialidad del psicoanálisis de nuestros mundillos personales es decisiva en la legitimidad y eficacia de su propuesta y los mundos superpuestos⁴, de nuestra socialidad. Este nivel microsocioal en que Freud señalaba que se juega el narcisismo de las pequeñas diferencias, es prescindible por tóxico y empobrecedor y poco o nada tiene que ver con la noción de cultura que intentamos pensar, pero vale la pena mencionarlo porque la interfiere.

Pero el nexo entre psicoanálisis y cultura es más problemático y asusta sin vueltas. Sobre todo cuando se comparte la advertencia del fundador de que el psicoanálisis no es —constitutivamente no puede ser— una concepción del mundo, tentación diabólica siempre activa en cualquiera de nosotros. Desde esta premisa, el problema del borde o límite entre nuestro quehacer y la cultura, de la naturaleza y modo de o poría individuo-sociedad es caduca y no aporta comprensión. En el encierro del consultorio se puede confundir un asunto de dispositivo con un problema de fondo, volviendo a la ficción absurda del individuo aislado.

Freud se interroga sobre las relaciones entre Psicoanálisis y Cultura a lo largo de toda su vida. Y si no ¿por qué *Totem y Tabú*, y *Psicología de las masas y análisis del Yo*, *El porvenir de una Ilusión*, *Malestar en la Cultura*, *Moisés y el monoteísmo*, que jalonan la obra freudiana? ¿Tentaciones especulativas prescindibles para la clínica?⁵ ¿Por qué la infrecuencia de estos textos en el debate científico y en los seminarios de formación? La comunidad analítica no es unánime en la respuesta a estas interrogantes.

Nosotros pensamos que una reflexión sobre la cultura es ineludible para sostener el acto analítico. Esta afirmación nos abre a interrogantes y problemas en cuyos planteos y respuestas cojeamos, pero ello no excusa la posición opuesta. Así se abre el texto de

⁴ Puget, Beresnstein

⁵ Theodor Reik en *A medio siglo de El malestar en la cultura*. Siglo 120U, recopilación N. Braunstein.

Theodor Reik en 1930: «*Los últimos escritos de Freud se han convertido en una fuente de seria y en ocasiones penosa perplejidad...* » y en la página siguiente: «*¿no es acaso el credo de un incrédulo?*» Todavía se recuerda una de las severas reprimendas que Freud recibió de Abderhalden y otros clínicos a raíz de *El Porvenir...*, reprimenda que ahora se verá agravada. Es que a los médicos internistas no se les habla de cultura y felicidad». Y este enfrentamiento sigue vigente, de modo latente o explícito. Este congreso será un lugar de debate.

Pensamos que no se traiciona la convicción de que la teoría de las pulsiones o la de los fantasmas originarios están en el cogollo de la conceptualización analítica, si sostenemos que una reflexión sobre la cultura es imprescindible para el acto analítico. Así podemos quizás ahorrarnos la torpeza de escuchar como determinantes analíticos, lo que una clínica elemental (y cuidadosa) sabrá identificar como obedeciendo a otro determinismo y causalidad.⁶

Así lo exige el principio de Heizenberg, exigencia epistemológica de que un campo de experiencia de advertir tanto lo que incluye como lo que excluye.

Sólo tomando en cuenta esta frontera que alerta contra la tentación de usar el psicoanálisis como *weltanschauung* nos permitirá tratar de seguir siendo analistas y no dejarnos capturar en la condición de adeptos. Adepto será aquel que utiliza el descubrimiento freudiano, la realidad psíquica, haciendo caso omiso de la articulación con lo que no lo es. «*Cuando el psicoanálisis se revierte sobre sí mismo en este movimiento*» —dice Pontalis— «*satisface la vocación de todo aparato de creencia: poner un término al trabajo indefinido y metafórico del pensamiento por la edificación de una neo-realidad', cerrada y tautológica que se hará tomar por la causa verdadera del acontecimiento*»⁷.

Una causa de malestar será pues insistir en la pregunta incómoda de discernir cuándo el dispositivo y la regla fundamental son útiles de trabajo y cuándo son ideologización evitativa, expresión de la fobia al mundo. Lo mental como el buen espacio, la acción como una categoría de calidad inferior.

En 1926, Freud culmina su ensayo con la «*mitología no alegre*» de las dos categorías pulsionales: Eros y Tánatos, apuntando con ellos, como en el Porvenir, a esbozar el principio explicativo de una gran mecánica universal. ¿Será demasiado herético sentir

⁶ Dice Leclaire: Ningún campo de experiencia, de práctica o de investigación fundamental pueden hoy pensarse y sostenerse con el consenso exclusivo de los conceptos que lo especifican y limitan.

⁷ Pontalis, Op. Cit.

malestar por la vocación totalizante y del sistema de la gran oposición pulsional? Es diferente usar la teoría como instrumento de lectura, que como explicación de fenómenos.

En la historia de las ideas del tiempo freudiano, el hallazgo de un principio explicativo totalizante fue pregnante como ideal científico. Fue así para Darwin y Marx y otros tantos. Eros y Tánatos, como antes fue la búsqueda de una energía específica, la libido y la identificación de su naturaleza, un centro de la preocupación freudiana: desideratum de un conocimiento provisorio hasta que «todo pueda ser explicado por procesos fisicoquímicos»...⁸ ¿y dónde queda con esto la experiencia analítica y el sujeto freudiano? En este punto somos antifreudianos.

Sacralización de un concepto de ciencia que postula la antecendencia y prioridad jerárquica de la Biología y las ciencias naturales. La propia obra de Freud y las investigaciones y los aportes en ciencias humanas y del lenguaje —Bajtín, De Saussure, Levi Strauss— permiten hoy afirmar que lo biológico y lo cultural (discursivo) pueden y deben ser pensados como co-instituyentes sin antecendencia ni prioridad lógica de uno sobre otro. No es necesario pensar el nivel biológico como anterior o previo a lo cultural, (lo que trae como consecuencia deslizar una noción de valor o jerarquía), donde la naturaleza antecede y determina a la cultura. La hominización comporta la aparición de un universo simbólico, donde la articulación de naturaleza y cultura son concomitantes y no categorías oposicionales, sino niveles complementarios de comprensión.

* * *

Latinoamérica desde Uruguay

La explicitación de nuestra perspectiva y marco de referencia nos insumió buena parte de nuestro espacio. Vengamos ahora a Latinoamérica. En los 40 años de nuestra vida adulta, el planeta y nuestro continente cambiaron: y al decir jocoso de un amigo: «El mundo cambió y no precisamente en la dirección que yo deseaba»; con lo que si malestar es nuestro tema, materia no nos falta.

Los grandes indicadores macrosociales de esta época en cuanto distribución de la riqueza no van en la dirección de una mayor justicia social y de un más amplio acceso a los bienes materiales y culturales. Marginalización que tiene como corolario inevitable el aumento de la violencia social. Si se divide la sociedad de acuerdo a los ingresos en

⁸ *Análisis terminable e interminable*

décimos de la población, el sector acaudalado supera en 5 a 10 veces a los menos pudientes en los países europeos desarrollados. En América Latina, la misma distribución sobrepasa en general varias centenas. Esta concentración de la riqueza es o será causa de estallido social. Las opciones son hoy entender y corregir las causas o elevar muros materiales y simbólicos entre nosotros y los marginados e instrumentar los dispositivos represivos para sostener la partición. La toxicomanía y la criminalidad que suscita, invitan más a una respuesta represiva que transformadora. Los índices de mortalidad infantil van de Nueva York a Africa, de un barrio rico a otro pobre, de la ciudad de Montevideo.

La automatización y la plétora profesional nos coloca en posición harto embarazosa, cuando se trata de discutir la orientación socioprofesional de nuestros hijos⁹.

La muerte de lo sagrado y la sacralización del dinero, la muerte de la utopía y la declinación de los discursos solidarios, parecen signar el presente de modo ostensible y aunque el psicoanálisis no dispone de instrumentos de lectura específicos para tratar estos emergentes, tampoco puede evitar que la violencia social atraviese la sesión.

Tortura y fracturas de memoria

En nuestro país —¿en nuestra región?— un rasgo que nos parece relevante en el lazo social actual y local —y cuya comprensión nos parece crucial para la supervivencia de nuestros modelos, mitos y proyectos (¿qué es sino la cultura?)— es el fenómeno que llamamos fracturas de memoria.

Luego de tres lustros de terror político cuyo *modus operandi* no tiene en nuestra

⁹ Un vehículo que precisaba 400 horas humanas para su fabricación, hoy se construye en 40. Ejemplo para expresar cómo la automatización y robotización desplaza a nivel planetario la necesidad de mano de obra humana en múltiples campos profesionales y crea desafíos de un nuevo modelo de sociedad, destruyendo la ecuación de que el desarrollo conlleva bienestar. Hace 50 años un tercio de la población francesa trabajaba en el rubro agroalimentario y la producción era insuficiente, hoy lo hace el 7%, mañana el 1% y esa producción es excedentaria y competitiva con la nuestra. Se paga a los agricultores para que cierren sus granjas y el compromiso de la comunidad europea es disminuir en un millón de hectáreas cultivadas.

Las agresiones al medio ambiente y su consecuencia de amenaza a los grandes equilibrios ecológicos llevan a transmitir informaciones e hipótesis donde fantasía y realidad son indiscernibles y no sabemos ya si se habla de predicciones científicas o fantasmas apocalípticos.

región antecedentes en nuestro siglo; terror político que mediante la tortura sofisticada, la desaparición de personas y el exilio forzoso instituyó una «legalidad» y una cultura basada en la exclusión, se han creado efectos a nuestro entender duraderos. Más allá de los sufrimientos individuales repertoriables, creemos que el ataque ha sido al pensamiento y la cultura.

Si las rivalidades y conflictos son desde siempre y en todas partes una constante de la convivencia (cultura) humana; desde las dictaduras militares recientes, la intensidad y destructividad de estos conflictos, ha tenido un crecimiento exponencial. Se dice que «la gente está mal» y los epítetos psicopatológicos con que se sanciona a los protagonistas parecen dar cuenta y explicar la dinámica de las situaciones. En un segundo tiempo, la observación y reflexión cotidiana imponen constatar que en grupos e instituciones diversas, los relieves y nudos de sentido se repiten con una monótona e insólita constancia, lo que autoriza a hablar de isomorfismos y se empieza a pensar no sólo en la psicopatología de los personajes en acción sino en la manera en cómo están atravesados, manejados o capturados —a la manera de un mundo shakespeariano— por un vibrión colérico del vínculo social cuyos efectos contagiosos son fáciles de consignar pero cuya naturaleza no es de fácil identificación.

La constante que se subraya es que el otro (los otros) son menos disponibles como socios y más proclives a ser captados como adversarios o rivales, como si en la intrincación la báscula se inclinara hacia Tánatos.

El clima dominante es paranoide, de sospecha o descalificación a cualquier iniciativa o acción en curso; con el consiguiente malestar o sufrimiento de los actores y pérdida de eficiencia y deleite en la acción emprendida. Lo elocuente es la similitud y la constancia de los roles en pugna, cualquiera sea y a pesar de la diversidad de los ámbitos institucionales involucrados (periodismo, sindicatos, grupos teatrales, núcleos universitarios de diferentes disciplinas, partidos políticos, etc.) Donde primaba la riqueza del debate o el placer de la comunión de una empresa o mito compartido, hoy prevalece el malestar, la desconfianza y la sospecha. Una fracción detenta la buena posición y las diferentes son a desautorizar o destruir. De ordinario, la decepción del diálogo desemboca en la violencia o el aislamiento y la desolación. Las condiciones del debate y la controversia, otrora fuente de riqueza, se usuran y degradan y el prójimo se hace enemigo.

Con el esquematismo de una fórmula provocadora proponemos que frente a la experiencia de terror la sociedad uruguaya está escindida en dos actitudes inconciliables.

Para unos, la vida siguió y el terror fue un detalle en el curso de la historia, para otros fue una convulsión que rompió la continuidad de sus destinos y les obligó a cicatrizar heridas a veces irreparables.

En la modalidad intimista que surgía de la idiosincrasia y el tamaño de nuestro país, el diálogo entre estos dos hemimundos se hizo difícil y enconado y persiste el silencio y la desconfianza; que impregna y satura no sólo la palabra y el espacio público sino que cala e infiltra vínculos personales, formalmente distantes del plano político.

Lo curioso y significativo es que no es éste el único clivaje que opera, sino que también entre los que padecieron tortura y exilio, al interior y al exterior, el diálogo ha sido difícil o imposible de reanudar y en vez de capitalizar la rica diversidad de las experiencias, prevalece la denostación y la condena de lo diferente. La hipótesis que surge de esta descripción, es sí la violencia vivida y no simbolizada, produce efectos de identificación con el agresor, que reconducen al sistema de exclusión implantado por la dictadura.

De este pasado inmediato, ¿qué futuro? «*El fin de la historia*», es un artículo o panfleto, de cuyo contenido poco conocemos, pero el éxito mediático de su tema y título corresponde en una resonancia significativa, poco significable; al sentimiento inquietante o apocalíptico de un tiempo de transición y mutación, donde nuestros mitos habituales y conocidos no funcionan o funcionan mal y señalan nuestra dificultad a concebir las referencias simbólicas del tiempo que vendrá. Pero el momento infamiliar de lo desconocido sólo dice de nuestra resonancia subjetiva, no informa ni pauta la naturaleza de la realidad planetaria que advendrá.

Habida cuenta de la edad de los autores (y la edad media de la sala) habrá que prevenirse contra la postura nostálgica de que todo tiempo pasado fue mejor y vacunarse contra la evidencia de confundir el estado del mundo con el de nuestras arterias, bronquios o neuronas.

Aún así la fragmentación de memorias colectivas y el desmoronamiento de mitos compartidos, signa una arista del malestar de la cultura actual y los jóvenes europeos y latinoamericanos con que logramos conversar, comparten esta desazón.

Es más fácil hablar de síntomas que de remedios, y nos colocamos en un lugar distinto del mentado pesimismo freudiano, un señor que trabajó, pensó y escribió hasta pocos minutos antes que los opiáceos lo sumergieran en el camino de la muerte, lo que nos ofrece un buen modelo identificatorio.

Es en todo caso imprescindible exorcizar los pesimismos apocalípticos, lo finito es

nuestra vida, no la historia y evitar el repliegue elitista y cínico del aislamiento, la prescindencia y la descreencia. Porque si toda creencia es un hueso duro de roer en cualquier trabajo analítico, la descreencia es de los más duros y mortíferos, con su máscara de depresiones larvadas o manifiestas o de cinismo altanero y paralizante. La lección freudiana ha sido, es a este respecto, clara y fecunda, en cualquiera de los hitos de su trayectoria: El primer trabajo frente a la realidad displacentera es poder hincarle el diente y reconocer su existencia, resistirse a la tendencia inercial que Freud describió como componente esencial de la maquinaria psíquica. Trabajo de reconocimiento de las diferentes maneras y artimañas (escotoma, negación, desmentida) que operan en la dirección de hacer inexistente lo que existe.

Pensar la cultura, la felicidad, el destino, con optimismo o pesimismo, es una virtud o condena inherente a la condición humana y la profesión que adoptamos nos exige meternos de lleno en esa reflexión, de modo si no protagónico, al menos ineludible.

Que la lectura de relieves significativos que aquí proponemos sea adecuada o errónea, es lo menos importante, si logra su finalidad de sugerencia, provocación y desafío, al colectivo que integramos. Designar los puntos de urgencia y los baluartes, encararlos con rabia y decisión no es denuncia o revuelta adolescente: es hondamente freudiano afirmar que la realidad humana que se semiotiza correctamente, se transforma. La investigación es la terapéutica, no son dos instancias diferentes. Trabajar el tema de la cultura es construir la memoria del futuro.

* * *

Visitando la propia casa

No pudimos —por razones de espacio y de capacidad— más que marcar con brocha gorda lo que nos parecen algunos hitos relevantes del malestar social actual. Pero luego de pasear por la ciudad, es necesario revisar la casa.

Cuando hicimos nuestra «formación analítica», nuestro «análisis didáctico» era reembolsable con un salario de interno de medicina, hoy día, la misma relación es de un tercio o un cuarto, lo que refleja en nuestro medio —a nivel económico salarial, es decir, refleja a nivel simbólico- las relaciones entre sector público y privado, y el lugar de deterioro y merma de prestigio del espacio universitario.

Las casas y los barrios que habitamos son de más en más distantes y ajenos de la

clase media (liberal y progresista) donde desde siempre el psicoanálisis reclutó su clientela de pacientes y practicantes y su ideología. Esto hace contraste con la meca europea, que fue siempre nuestra pauta de referencia y aunque la diferencia no nos sea saludable, tiene la virtud de romper la posición satélite del Psicoanalista Latino Americano respecto a la cultura central y nos obliga a pensar soluciones autóctonas.

La distancia económica es, o se convierte, en distancia simbólica. Si el acto analítico es acto de lenguaje (es decir de cultura) importa cada vez marcar *qué* desvío con relación a qué consenso. Mientras tratamos de guardar para el consultorio cierto confort y rigor, en el trabajo en el ámbito público nos atrapa el temblor— cada vez mayor— de preguntamos si llevamos nuestros instrumentos y conceptos a otro espacio institucional y social, o si el sistema de poder nos usa como cómplices de un simulacro corrupto de igualdad en oportunidades y derechos.

La distancia entre el consultorio y el dispensario o el hospital, es un abismo creciente, en lugar de reducirse, como lo prometía la socialdemocracia incipiente en los años 60. Este abismo entre el espacio de la sesión y el mundo social circundante es radicalmente diferente en nuestro continente que en Europa, que fue siempre nuestra medida de referencia y las palabras y conceptos freudianos tendrán necesariamente otro valor al ser traducidas a otra lengua ordinaria y a otra realidad social.

El malestar y la tentación diabólica es crear un lugar enclaustrado más distante y ajeno a la realidad social y cultural. No se lea en esto una actitud misionera o salvacionista de la sociedad, sino una preocupación por la riqueza y vitalidad de nuestra disciplina y nuestro quehacer. La relación del Psicoanálisis con la evolución de las ideas en todos los campos de la cultura y las ciencias, nos parecen decisivas para mantener abierto y tenso el debate entre la especificidad y lo interdisciplinario. La referencia de Freud a Copérnico, Darwin, o la antropología, abren una actitud que retorna Lacan con el estructuralismo lingüístico (De Saussure) y antropológico (Levi Strauss); y en una lista incompleta que para nosotros incluye a Maurice Blanchot, Michel Foucault, José Pedro Barrán, esa arista entre lo que es y no es psicoanálisis es imprescindible que se mantenga viva y controversial.

Por eso es que la vitalidad y calidad del debate universitario, institución que en Uruguay fue desde siempre centro de referencia del debate cultural, es crucial para la calidad de supervivencia de la institución analítica y la declinación —que constatamos o tememos— no puede sino tener consecuencias nefastas en la evolución de nuestra disciplina y la tentación es del aislamiento. Cuántas falsas vocaciones promoverá el

hecho de que la práctica analítica promete una subsistencia en lugares donde otras prácticas son de menos en menos rentables y asoma el fantasma de la desocupación.

* * *

¿Cómo tratar hoy el magno legado de Freud y su generación? El tratamiento de esta pregunta se ofrece a infinitos enfoques posibles y el nuestro es sólo una indicación sumaria de esa multiplicidad potencial.

Nuestros institutos y sus docentes recorren la obra freudiana para los analistas en formación. Se habla de un abordaje cronológico o didáctico y sistemático en la génesis y plenitud de los conceptos. A esta obra gigantesca se agrega el aporte de los post-freudianos, donde es difícil definir el límite entre el desarrollo y la reformulación del paradigma original. El crecimiento exponencial de la producción intelectual favorece la Torre de Babel. Por países, por regiones, por autores (Klein, Lacan, Kohut, Winnicott, Bion, Bollas, etc.), o las llamadas síntesis (Fenichel, Segal, Etchegoyen, Ph. Julian, Joel Dor). ¿Cuál es el denominador común de la difusión y la trasmisión? ¿Qué se expresa y qué se omite, cuando identificamos nuestra práctica con el nombre de tal o cual autor de referencia?

El desafío es imposible, ¿cuál es el umbral de información-erudición? ¿Qué se privilegia en los hallazgos freudianos, los momentos de síntesis, esto es, los conceptos contruidos o el trayecto para construirlos? A nuestro entender la obra de Freud realiza el aforismo con que Don Quijote instruyera a su escudero: «Lo que importa es el camino, Sancho, no la morada».

Recordemos al menos que el debate científico y su pureza inmaculada, está teñido siempre por lo que en Psicoanálisis se trasmite como teoría sexual infantil y como cultura adolescente, en lo que ésta admite de moda, sugestión y placer hipnótico de pertenecer a una masa indiferenciada pero consistente.

Además, no escotomicemos que nosotros, como el Proesor Freud, tenemos un compromiso con la verdad científica pero también con la subsistencia, en lo que ésta conlleva de promover el propio reconocimiento y prestigio, y lo que esto trae como guerras o rivalidades tribales. O por la contrapartida el sentimiento de locura que es vecino de la soledad de la exclusión.

Para que haya psicoanálisis, no alcanza un analista y un paciente, hace falta un colega

del primero. Y esto no sólo por razones laborales, de mercado, o intelectuales, de intercambio, sino por razón estructural: la precariedad de la posición del analista en la sesión, ante el carácter de la experiencia que convoca. Por ese carácter se nos hace imprescindible la convocación de los terceros, la multiplicación de instancias grupales de estudio y supervisión, pero lo que resta a explicar más allá de la universal estupidez humana, es la posición arrogante y jactanciosa tan frecuente en nuestros debates teóricos e institucionales, como contraparte de la precariedad y la ignorancia en la sesión.

El criterio de solvencia profesional —de ser competente o incapaz— es más inmediato y visible en el arquitecto o el cirujano que en el analista. El encierro tóxico de la función de analista —dice Leclaire— y los efectos en su persona y en su trabajo, dentro y fuera del consultorio, deberían ser materia de una interrogación permanente.

Por último, otro lugar para pensar el malestar, más decisivo aún que la teoría y la institución, es la propia clínica.

El buen paciente neurótico que nos describe Freud (¿tal como fuimos nosotros?), es de más en más infrecuente en la consulta. Freud parecía por una vez tener las cosas muy claras y afirmaba que se analizan las Neurosis de Transferencia y que nuestro método y conceptualización no es apto para las neurosis narcisistas y las parafrenias.

Pero por razones de hecho o de derecho la indicación del maestro no ha sido seguida ni es seguible. De larga data por razones de investigación o de empleo, los analistas aplicaron el método y la modelización descubiertas con o para la neurosis, a otras estructuras psicopatológicas. La clínica psicoanalítica ha sido exportada de modo creciente a los cuadros fronterizos, a ciertas formas de psicosis y perversiones y a la clínica de las toxicomanías. Con o sin modificaciones del dispositivo, entre rigor e imprudencia, buena parte de psicoanalistas noveles o veteranos, hacen incursiones efímeras o permanentes a algunos o varios de estos campos nosográficos. También se habla de psicoanálisis de niños, de familia, de grupos, de instituciones.

Freud fundó su ciencia apoyándose en el saber de su época y en particular, en lo que aquí nos atañe, en la postura psiquiátrica. Pero la perspectiva freudiana aborda el «síntoma» y la enfermedad en la óptica de abatirlos y destituirlos de su condición de tales. Frente a la neurosis —Freud hizo de esto un emblema del psicoanálisis— el proyecto analítico apunta a despojar al síntoma de su ajenidad (objetividad) y reformulándolo, promueve su apropiación por el sujeto, convirtiéndolo en parte constitutiva de su historia y su destino. Cuando esta vocación se hace conquista, aparece otro

problema: ¿qué relaciones existen entre el psicoanálisis y una nosografía importada del campo médico? La posición de Freud —y quizás nosotros con él— es ambigua, a la vez psiquiátrica y antipsiquiátrica. En todo caso hay una ruptura y nada nos autoriza un siglo después a reconducir los mismos parámetros taxonómicos del siglo precedente; en particular los criterios de normalidad y alteración que la obra freudiana contribuyó a modificar y los de analizabilidad que de allí derivan.

Merecería un trabajo que está fuera de los límites de estas páginas, interrogar las interdependencias entre cultura y psicopatología —y el riesgo de un sociologismo reduccionista está siempre al acecho— lo cierto es que usar la misma nosografía del fundador y que su mismo pensamiento contribuyó a transformar, nos genera un creciente malestar y no responde a la realidad cotidiana del consultorio, el hospital o la escuela.

Hoy importa más una comprensión de las estructuras psicopatológicas y de sus funcionamientos prevalentes que una prolija construcción sindromática. Lo que tampoco exorciza el riesgo de la psiquiatrización ni asegura poder mantener la coherencia de un texto singular, que es lo que privilegia el procedimiento freudiano. Las advertencias de Michel Foucault sobre separación, exclusión y rechazo, en su trabajo incesante de reformular la pluralidad humana, son de agudeza y sentido común para prevenir el retorno de una taxonomía donde la taxación valorativa se cuele de contrabando en la necesidad de una semiotización precisa.

Sumariamente y más acá de estadísticas prolijas, se tiene la impresión de que se asiste a una epidemiología en mutación, aunque aún no podamos precisar umbrales y límites. Una epidemiología que se expresa de modo diferente cuando la aprehendemos *esperando* en el consultorio de un barrio acomodado, que la que se *construye yendo* al hospital, a las instituciones para niños, psicóticos o marginales.

En unos y otros casos, pensamos que el pedido de análisis, la «expectativa confiante», se juega hoy de otro modo, no sólo que en los tiempos de Freud, sino en los comienzos de nuestra práctica profesional. Que el psicoanálisis haya adquirido hoy estatuto de saber oficial, y que del rechazo se pase a la solicitud, no simplifica las cosas. La familia, la escuela, el cuerpo médico, esperan del psicoanálisis y sus representantes las «soluciones» que no se esperaban en el tiempo de los pioneros, y cualquiera sea la

prudencia, el recato o el pudor para ocupar el lugar que se nos asigna, y que J. Lacan problematizó de modo fecundo, en su noción de lugar del supuesto saber; cuando el psicoanálisis funciona como saber instituido, se modifican las reglas del partido. Las «soluciones» que las personas, grupos o instituciones dan a esta endiablada problemática son múltiples. Quizás ninguna buena. Hay quienes claman la fuerza del mensaje freudiano y sitúan el combate en definir la frontera entre lo que el Psicoanálisis es y lo que no (Psicoterapias, técnicas del cuerpo, hipnosis, sugestión). Pero como no es el hábito lo que hace al monje, más que definiciones prolijas, entre sagradas y burocráticas (número de sesiones, definición de transferencia y encuadre), conviene tanto o más trabajar incansablemente en la redefinición de la experiencia analítica y la explicitación de sus efectos mutantes.

Marcelo N. Viñar

Marzo 1992

2ª Parte

“¡En el hombre hay tantas cosas horribles!... La tierra ha sido ya durante mucho tiempo una casa de locos”.

F. Nietzsche

“Sólo nos queda esperar que la otra de ambas ‘potencias celestiales’, el eterno Eros, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario.
Mas ¿quién podría asegurar el desenlace final?”

S. Freud

1. Freud y la cultura

Malestar en la cultura: 1930.

¿Desvelos de un viejo pesimista o develamiento de un pensador trágico?¹⁰
¿Es la creación de un enfermo, decepcionado de la vida por la defeción de discípulos, la guerra, las crisis económicas, el ascenso del fascismo...? ¿Obra meramente especulativa, sin importancia dentro de su enorme edificio teórico psicoanalítico, que se puede abandonar, luego de una mirada crítica o condescendiente?

Hasta el mismo Freud parece dar argumentos a alguna de estas posiciones cuando escribe a Lou Andreas-Salomé, una de sus más estimadas interlocutoras, que éste, su nuevo libro, comparado con sus trabajos anteriores “le parece superfluo”, que lo escribe “y el tiempo pasa muy agradablemente” (sic); y que mientras se entregaba a ese trabajo “descubría las verdades más banales.” (sic)¹¹

Podemos quedar aquí y retomar al confort de nuestros consultorios y hasta de nuestras instituciones con sus pequeñas rencillas y ambiciones, y abandonar lo que ahora, trabajosamente, intento barruntar, y que ustedes tendrán que leer o escuchar, en esta relectura del Maestro, dejándonos atravesar *dialógicamente*

¹⁰ Parfraseo a E. Gómez Mango quien dice: Freud no es un pensador pesimista, es un pensador trágico.

¹¹ Correspondencia Freud - Lou Andreas Salomé, pág. 225.

por su pensamiento.

Pero, además, ¿acaso la reflexión y problematización freudiana no es pertinente?

Luego de escrita su obra, en estos 65 años, ¿los acontecimientos mundiales no obligan a retomar sus pasos? La segunda guerra mundial; la guerra fría; la guerra de Viet Nam; la progresiva y creciente pauperización del Tercer Mundo, con su cortejo de hambre, enfermedad, analfabetismo y muerte precoz y sus movimientos independentistas; las dictaduras latinoamericanas; la crisis de las Ideologías y el derrumbe del socialismo real; la pobreza injertada en el seno mismo de los países altamente desarrollados; el auge de los nacionalismos; el resurgimiento siniestro del racismo, por ahora ensañado con los turcos, los árabes, los negros, los sudacas... ¿y después?, ya que no podemos descartar que se invente nuevamente una “conspiración judía mundial”, porque en los vericuetos de todo racismo anda el antisemitismo. Sin olvidar la amenaza creciente del daño a la vida, a lo mejor irreparable, por la destrucción irresponsable de los pulmones del mundo y de la barrera a los rayos cósmicos.

Y esta realidad ¿atañe o no al psicoanálisis? Cuando menos tenemos que reconocer que —lo queramos o no- estamos metidos en ella hasta las narices, y a veces hasta los ojos y los oídos, ya que no la queremos ver ni oír, pero no hay forma de no tomar posición, pues la prescindencia ya es una toma de posición y, probablemente, no la mejor. Y ello no sólo como *zoon politicus*, sino también como psicoanalistas, en nuestra práctica y nuestra teoría, porque algo de todo lo que pasa merece una reflexión psicoanalítica. No porque el psicoanálisis vaya a dar *la* solución, ni siquiera *una* solución, pero sí porque el psicoanálisis puede aportar una visión del hombre que los proyectos políticos no consideran, olvidan o dejan de lado.

Desde luego que esta tarea no puede ser resultado de una coerción, ni de un intento de “buena voluntad”, y podemos quedarnos con los grandes y fecundos trabajos de la clínica. Pero quiero despejar un error o malentendido que hasta el propio Freud ayudó a generar y que planteo a partir de esta pregunta: ¿La reflexión clínica está separada de la reflexión sobre la cultura? En otros términos, ¿lo que Freud pensó sobre la cultura es algo lateral, secundario, prescindible, una distracción en su larga y fatigosa vida, o está íntimamente entramado, siendo *toda* la obra de Freud una gran indagación sobre el hombre

y su cultura?

Cierto es que Freud rechazó siempre toda cosmovisión totalizante, unificadora, monista, metafísica, pero al hacerlo —como decía Lou Andreas-Salomé— asumía una actitud filosófica al segundo grado. Y si Freud ¡w adhería a una metafísica monista no es menos cierto que forma parte de la gran corriente de los filósofos de la sospecha, junto con Nietzsche y Marx (Ricoeur), que conmocionan toda plácida autosatisfacción de los filósofos abstractos y alejados de la vida, manteniendo como eje el conflicto, la contradicción, la ambivalencia, denunciando como Ilusión todo *happy end* de una síntesis posible.

Por otra parte Freud mismo confiesa a Fliess, en carta de 1/1 de 1896: «Veo como el largo rodeo por vía de la práctica médica, estás alcanzando tu primer ideal de la comprensión fisiológica del ser humano, tanto como yo secretamente alimento la esperanza de llegar, por la misma vía, a mi objetivo original, la filosofía” (Freud-Fliess: “*The complete letters of S. Freud to W. Fliess*”). Y ya en el ocaso de su vida, en el postfacio de la *Presentación autobiográfica*, en 1935, dice: “Tras el rodeo que a lo largo de mí vida di a través de las ciencias naturales, la medicina y la psicoterapia, mi interés regresó a aquellos problemas culturales que una vez cautivaron al joven apenas nacido a la actividad del pensamiento.” (T XX, pág. 68).

Es esta misma posición freudiana la que ha dado lugar al malentendido de ver su monumental obra de teoría y clínica como un encauzamiento hacia el “buen camino” de la ciencia positiva y su retorno hacia la reflexión sobre la cultura, la especulación y la filosofía, como pasatiempo de la ancianidad.

Sin embargo a lo largo de tantos años fue jalonando su investigación con obras tales como *La moral sexual cultural y la nerviosidad contemporánea*, *Totem y Tabú*, *Psicología de las masas y análisis del Yo*, los textos sobre la guerra, hasta llegar a *El porvenir de una ilusión*. *El malestar en la cultura*, *Moisés y la religión monoteísta*.

¿Serán estos simplemente islotes, incursiones secundarias, en lo social? Basta leerlos para comprobar su profunda e indisoluble relación con la clínica. Pero hay más aún: ¿acaso la difícil investigación sobre la mujer, teñida en el mismo Freud por la ideología de la época, no es también análisis de lo social? Y ni hablar del lugar del padre, presente siempre, casi obsesivamente, en *Lobos*, *Ratas*, *Schreber*, etc., para terminar en el *Moisés*.

¿Y pensar en el amor, el odio, la sexualidad, el deseo, la vida, la muerte, lo percedero y la belleza, no es una indagación sobre el hombre y la cultura?

No hay una sola letra en la obra de Freud sobre la cultura que entre en contradicción y no esté ensamblada con su trabajo clínico.

Es que Freud con su descubrimiento del complejo de Edipo describe el complejo nuclear de las neurosis, y no sólo de ellas, sino que define de una vez y para siempre la estructura nodal de la cultura y el lazo social.

Investigación clínica y reflexión sobre la cultura no son momentos distintos sino que son, a lo sumo, perspectivas distintas que lanzan sus líneas sobre un mismo objeto, y estas líneas se entrecruzan, forman redes y nudos entre una y otra. Desde la clínica el oído atento y siempre joven oye el resonar angustioso, clamoroso y lastimero, trágico, casi nunca feliz y menos aún dichoso, aunque demasiadas veces ilusorio, de una pobre criatura indefensa caída en la cultura de donde no puede escapar.

* **

2. El texto freudiano y la cultura alemana de la época

Pero el ensayo sobre *El Malestar en la cultura* no es un gesto aislado, y el índice de este malestar lo podemos ver en múltiples obras de arte, tanto literarias como plásticas. Para marcar algunos jalones significativos me limitaré a algunas referencias dentro del pensamiento alemán.

Oswald Spengler entre 1920 y 1922 publica una obra de enorme difusión, no sólo en Alemania sino también en toda Europa y América Latina: «*La decadencia de occidente*».

Este autor considera la cultura como un ser viviente. Toda la evolución tiene un momento de partida de fecunda creatividad, momento de nacimiento y florecimiento, al que llama *cultura*, luego envejece y se transforma en una *civilización* en que ya no se inventa nada y “no es más que un paso de gigante... hacia su muerte”. Y eso es lo que está sucediendo, encontrándose al mundo a la deriva: es “el fin del devenir”.

Si bien la obra de Freud tiene algún punto de contacto con la de Spengler, difiere radicalmente ya que no cae en vaguedades especulativas y totalizantes, y que su punto de partida es el núcleo de la clínica y la visión del hombre que nace del psicoanálisis.

En la misma época (1921) se conoce parte de la obra de Max Weber,

Economía y Sociedad. Allí analiza la conducta del intelectual, en momentos de desconcierto, quien busca dar un “sentido” único a la vida, “busca ‘unidad’ consigo mismo, con los hombres, con el cosmos”. “Cuanto más rechaza el intelectualismo la creencia de la magia, ‘desencantando’ así los procesos del mundo, y éstos pierden su sentido mágico y sólo ‘son’ y acontecen’ pero nada ‘significan’, tanto más urgente se hace la exigencia de que el mundo y el ‘estado de vida’ alberguen en su totalidad, un sentido y posean un orden”.

Pero estos postulados chocan con la realidad y el intelectual se repliega en una huida del mundo, o busca refugio «en el pueblo», busca una solución individual o una transformación del mundo en sentido colectivo-ético-revolucionario, expresando el malestar. (M. Weber. *Economía y sociedad*, págs. 403-404, citado por M. Laguarda).

Estas obras, que Freud podría o no conocer, importan en la medida en que forman parte del patrimonio cultural de una época y, en especial, de la cultura alemana.

Lo que sí Freud no desconocía era la obra de Nietzsche quien en 1886, treinta y un años antes que Freud, escribiera *El malestar...*, publicó *La genealogía de la moral*. Los puntos de contacto entre ambas obras son tales que ya no podemos hablar de coincidencias sino de influencia. (No abundo en ello ya que retomaré más adelante algunos aspectos)¹².

Al igual que Nietzsche, Freud desenmascara los valores de la sociedad y nos descubre las raíces del bien, del mal, de la crueldad, como un trasfondo arcaico de toda cultura, «de la voz de Dios en el hombre». Y Freud cumple el anhelo nietzscheano de que los investigadores del alma sean hombres valientes, magnánimos que pueden refrenar el corazón y el dolor y «sacrificar todos los deseos a la verdad, a toda verdad, incluso a la verdad simple, áspera, fea, repugnante, no cristiana, no-moral... Pues existen verdades tales.» Y si

¹² Las referencias de Freud a Nietzsche son escasas. En la *Presentación autobiográfica*, reconoce «las coincidencias de Nietzsche con el psicoanálisis» pero —dice— «lo he rehuido durante mucho tiempo por eso mismo!» Sin embargo sabemos de la relación de Freud con L.A. Salomé y sus largas conversaciones en donde la temática nietzscheana está muy presente. Por otro lado Freud en 1900, en carta a Fliess dice: «Acabo de adquirir a Nietzsche en quien espero encontrar palabras para mucho de lo que permanece mudo en mí, pero aún no lo he abierto)». (Febrero 1, 1900). Por otra parte, en la Sociedad Psicoanalítica de Viena, en dos oportunidades, hay sesiones dedicadas a Nietzsche. Una el 1º de abril de 1908 sobre *Genealogía laboral*; la otra, el 28 de octubre de 1908 sobre *Ecce Homo*.

toda esa coincidencia (influencia) existe también es cierto que Freud no creyó, ni esperó, ni se ilusionó, ni preconizó, la necesidad del advenimiento del *super-hombre*.

* * *

3. La cultura y las culturas. Individualismo *versus* holismo

Malestar (Unbehagen) en la cultura (*Kultur*). Malestar, no infelicidad (unglück), como primeramente intitula Freud a su ensayo. Malestar es algo más amplio, y también más vago. Es estar-mal como sensación indefinida, incómoda, que forma parte de una constelación con desasosiego, inquietud, congoja, ansiedad, etc.

En la cultura (kultur), que tanto en francés como en inglés se tradujo por *civilización*. Traducción legítima porque ambos términos en esos idiomas son equivalentes. Por su parte Freud aclara que a los efectos expositivos de su obra omite las diferencias entre ambos, con lo cual reconoce la no equivalencia de ellos¹³.

Para Freud *cultura* «designa toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales y sirven a dos fines: a) la protección del ser humano frente a la naturaleza y b) la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres» (TXXI, pág.88).

Al desarrollar la definición enumera las actividades «culturales» y las primeras mencionadas son aquellas que sirven para domeñar a la naturaleza y ponerla a nuestro servicio (TXXI, pág. 89). Todas ellas son del orden de «lo útil» y corresponden a lo que el pensamiento alemán designa como *civilización*.

Pero he aquí que lo *cultural* es también lo “no-útil”, tal como la belleza (TXXI, pág.92), pero son sobre todo las «tareas intelectuales», las actividades psíquicas superiores (sistemas religiosos, especulaciones filosóficas y formaciones ideales de los seres humanos, propios del *espíritu*), las que junto con la manera en que se regulan los vínculos entre los seres humanos, son expresión de la cultura (*Kultur*) (TXXI, págs. 92-93).

¹³ La palabra *civilización* es un neologismo creado en el siglo XVIII en Francia a partir de *civilizar* y *civilizada* que existían de antigua data en el lenguaje jurídico pero que, no por mera casualidad, se difunden en el siglo XVI oponiéndose a *barbarie*. *Civilizado* es aquel de buenas costumbres, correcto en gestos y maneras. Cultura empieza a circular en forma paralela a *civilización* en diversos países. Incluso en Alemania, hasta el siglo XIX son prácticamente sinónimos, pero entonces la palabra *cultura (Kultur)* empieza a tener el sentido de valores morales, principios normativos, ideales; mientras que *civilización* queda restringida a las técnicas y las prácticas para la transformación de la naturaleza, *cultura* tiene que ver con el *espíritu*. Esta distinción subyace en el pensamiento de Freud (como lo veremos enseguida) y otros pensadores alemanes y se comprueba hasta en Habermas cuando distingue la *razón instrumental* de la *razón sustantiva*.

¿Pero por qué esta actividad de la cultura que ha producido maravillosas creaciones del *espíritu* también ha engendrado terribles males, injusticias y monstruosidades? ¿Por qué es intrínseco a la cultura la inquietud, el desasosiego, la inconformidad, en fin, el malestar?

Son éstas las preguntas que Freud se atreve a plantear e indagar, sin ilusión, despiadadamente.

Si bien es cierto que la descripción que hace Freud es la del malestar en la cultura occidental en momentos de crisis de la burguesía y el capitalismo, no hay duda para él que el malestar es propio de todas las culturas, y aunque maneja el concepto de evolución de lo «primitivo» hacia lo civilizado como un «progreso en la espiritualidad»¹⁴, como un «proceso cultural»¹⁵, de ninguna manera cae en la idea de que existe «un camino prefijado al ser humano para alcanzar el perfeccionamiento», (TXXI, pág 95), como tampoco cree en la de una humanidad que vaya a renunciar a todas sus ilusiones.

Lo que no quiere significar que el malestar no sea diferente en cada cultura. Así las sociedades «primitivas», donde el vínculo igualitario está absolutamente regulado para evitar toda forma de exceso que llevaría a la acumulación y la diferencia (*Sahlins*)¹⁶, no sólo son sociedades sin estado, sino que toda la organización social está dirigida *contra* la constitución de un estado (P. Clastres); donde los lazos de alianza están perfectamente determinados a través de estrictas normas de parentesco (C. Levi-Strauss). En estas sociedades, digo, el equilibrio social es mayor y el malestar menor.

Pero aquí cabe una pregunta esencial de clara estirpe nietzscheano-freudiana: ¿cómo, en estas sociedades, se tramita la agresividad, la hostilidad, la crueldad propia de todo vínculo social?

¹⁴ Freud como todos los pensadores del siglo XIX y principios del XX, están imbuidos por el concepto *evolucionista* del desarrollo de las sociedades. La sociedad occidental es la culminación de un largo proceso (cultural) que comienza por el comunismo primitivo, pasa por la sociedad esclavista, luego la feudal, para llegar a la sociedad capitalista. Esta idea es directriz en todos y en especial, en el desarrollo marxista.

¹⁵ «Sobre las masas humanas, sometidas a la necesidad objetiva de lo económico, discurre también el proceso de desarrollo de la cultura, influido ciertamente por todos los restantes factores, *pero sin duda* independiente de ellos en su origen *comparable a un proceso orgánico* y muy capaz de influir a su vez sobre las demás determinantes»(TXXII, pág. 165). Así define Freud el *proceso cultural*, vinculado, evidentemente, con la idea de la represión originaria como un proceso orgánico.

¹⁶ Ejemplo de ello es el potlach.

Y la respuesta antropológica derrumba el hermoso mito de la paradisíaca sociedad del buen salvaje. Los pueblos «primitivos» son pueblos en los que la guerra no es algo accidental o contingente, sino que son *sociedades-para-la-guerra*, en la misma medida en que son *sociedades-contra-el-estado* (P. Clastres).

En los pueblos ágrafos la cohesión del grupo está mantenida por la igualdad; la jerarquía y el poder están separados, excepto para la guerra¹⁷, y la hostilidad, la agresión, el odio y la violencia, están dirigidos contra *otro*, ajeno y extraño. Mientras ellos son «los hombres», «los buenos», «los completos», los otros son «los malvados», «monos de tierra», «huevos de piojo», forma paradigmática del etnocentrismo¹⁸.

En contraposición la cultura occidental (y cristiana) muestra una serie de peculiaridades que han ido modificándose y reformulándose pero de las que podemos pesquisar su historia.

En primer lugar es una cultura que forjó y desarrolló el concepto de *individuo*, exaltándolo hasta constituirlo en un valor absoluto. Es obvio que toda cultura reconoce la existencia en su seno de individuos como sujetos empíricos pero la cultura occidental gestó, a partir del pensamiento griego y judeo-cristiano, el concepto de individuo como ser moral, y constituyó una ideología individualista¹⁹.

¹⁷ El jefe en la vida diaria es un gran hablador pero nadie tiene obligación de escucharlo. El guerrero, por su parte, sólo se realiza como tal, plenamente con la muerte. (P. Clastres). En las sociedades primitivas jerarquía y poder están separados. En occidente, y a partir de la Edad Media, jerarquía y poder se juntan. Por ello la jerarquía ejerce una violencia, aunque ella pueda aparecer justificada fundando legalmente (de manera divina o humana), jerarquía, poder y dominio. Piénsese en la diferencia hombre-mujer, adulto-niño, burgués-proletario, loco-sano, arrio-judío. blanco-negro (o indio, o turco, etc.) Las leyes del espíritu humano operan a partir de un orden simbólico estableciendo un sistema clasificatorio que transforma el caos en cosmos, es decir, establece un orden. Pero el mundo no es sólo orden, junto a él, y generando la variación y el cambio, está el des-orden, que no es lo mismo que el caos ya que el desorden pertenece al cosmos. (Véase I. Prigogine).

Pero parece inherente al funcionamiento del psiquismo que toda clasificación conlleva una jerarquía y esto porque la clasificación se hace a partir de ausencia-presencia, fálico-castrado, a través de un significante fálico, pasando de lo *diverso* a lo *diferente*.

Occidente ha transformado toda diferencia en valor jerárquico ha identificado jerarquía con poder y ha confundido complejidad con superioridad. Así se ha pasado, a través de la clasificación a la separación, y de allí al dominio. (E. Enriquez).

¹⁸ El *etnocentrismo* es el prejuicio en virtud del cual un grupo piensa que la humanidad termina en sus fronteras o que los patrones válidos para medir cualquier cultura son los de la suya.

¹⁹ *Individuo* puede tener dos sentidos: a) el de *sujeto empírico*, muestra visible de la

Esto se produjo en un largo recorrido que tiene sus orígenes en el «preocúpate de ti mismo» de los griegos, que se desarrolló en el pensamiento estoico y se combinó con el concepto judío de la culpa, en esa peculiar síntesis que es el cristianismo²⁰. Así surge, a través de la culpa y el intento de salvación, una relación nueva con Dios²¹.

Es decir, al mismo tiempo que se erige al hombre como entidad monádica lo constituye como esencialmente malo, estando del otro lado Dios, ese «Padre del Mal» (como lo llama Nietzsche), absolutamente bueno, dispensador de la vida y de la gracia. Ser omnipotente, omnisciente pero, para Lutero total y absolutamente incomprensible. Para el hombre Dios es loco²².

He aquí una primera paradoja de nuestra cultura: al mismo tiempo que constituye al individuo como valor supremo, lo coloca como ser abyecto, esencialmente malo e inmerecedor de todo reconocimiento por Dios²³.

En el Renacimiento se produce un quiebre por el cual se redefine la relación del hombre con el cosmos y con Dios. Con Descartes se funda el sujeto filosófico que encuentra la certeza de su existencia en si mismo y el buen Dios es sólo (pero nada menos) el garante de la verdad.

Es la Revolución Francesa la que no sólo asalta los palacios y decapita a la nobleza, sino que erige como valores absolutos del hombre la *libertad*, la *igualdad* y la *fraternidad*. Pero ese sueño dorado de la humanidad mostró que

especie humana, tal como se encuentra en todas las sociedades; b) el de *ser moral*, independiente y autónomo, *no social*, propio de la ideología moderna. Por otra parte, *individualismo* es aquella *ideología* que concibe al individuo en el sentido (b) e *ignora o subordina* la totalidad social a él. En oposición *holismo* es la ideología que subordina el individuo a la totalidad social. (Tomo estos conceptos de L. Dumond).

²⁰ Resumo aquí la idea de mi trabajo «*San Pablo: la carne y el espíritu. Contribución a la historia de la génesis del superyó en occidente*» (Inédito).

²¹ Ya sea a través de la confesión mediada por la Iglesia, o en forma directa, como lo establece Lutero. Este radicaliza al hombre como ser abyecto y pecador que únicamente puede obtener la salvación por la gracia, ya que no existe ninguna obra que lo justifique ante Dios y es sólo la fe la que lo puede salvar.

²² Este rasgo del pensamiento occidental, el de la maldad como intrínseca, esencial y primigenia, pasa de manera fundamental en toda la cultura occidental. De esto no han escapado el pensamiento alemán, ni siquiera Freud o Melanie Klein, aunque no de igual manera.

²³ Esta relación la analizó magistralmente Freud a lo largo de su obra pero, fundamentalmente en *El problema económico del masoquismo*, al establecer las relaciones entre el yo, en posición masoquista, y el superyó en posición sádica, y por lo cual el individuo, ese «ser excepcional» se infantiliza y se somete, cargado de ambivalencia, a esas figuras todopoderosas y terribles, herederas del complejo de Edipo y de la relación temprana del niño. El padre, «poder auxiliador por excelencia» y, sin embargo, asesinado, carga de culpa para siempre y al cual siempre se añora desde la culpa y desde el amor, más aún cuando se satisfizo, por su muerte, el odio.

en realidad esos valores eran tan absolutos como abstractos y lo que consolidó fue el ascenso y dominio de la burguesía. En todo caso el HOMBRE era el burgués.

Y nadie como Sade, antes que Nietzsche y Freud, mostró en forma radical una nueva paradoja. En el final del quinto diálogo de la *Filosofía en el tocador*, expone, bajo el título «*Franceses, un esfuerzo más, si queréis ser republicanos*», el análisis exhaustivo de la religión, las costumbres, la sexualidad, la libertad. Muestra allí que la libertad, casi sacralizada, para que sea tal, debe ser llevada a sus últimas consecuencias y, al hacerlo, entra en colisión inconciliable con la igualdad y la fraternidad.

Creo que desde Freud podemos entender la raíz profunda (inconsciente) del ideal de libertad que proclama la cultura occidental a partir de la Revolución Francesa, cuando sostiene que «la libertad individual no es un patrimonio de la cultura (sino) que fue máxima antes de toda cultura». Y si bien puede ser rebelión contra la injusticia, también «puede provenir del resto de la personalidad originaria, un resto no domeñado por la cultura», lo que generará una hostilidad contra la cultura (TXXI, pág.94). Aunque allí maneje el concepto erróneo de una humanidad pre-cultural, la verdad profunda (inconsciente) que encierra es que el ideal de libertad tiene como zócalo y fundamento una fantasía infantil, omnipotente y narcisista, de satisfacción irrefrenada de la pulsión y el deseo que, justamente, es la que muestra Sade. Por ello el ideal de libertad va a la par con la ideología individualista, ambas son retoños secretos del narcisismo, cuyo despliegue ha posibilitado la cultura occidental.

Pero la puesta en acto de esta aspiración haría imposible la convivencia humana (TXXI, pág. 93), haría imposible la cultura. Por eso la convivencia «sólo se hace posible cuando se aglutina una mayoría más fuerte de individuos aislados, y cohesionada frente a éstos». Al hacerlo la comunidad se contrapone, como derecho, a la violencia del individuo, que es catalogada como «violencia bruta». Este es un paso cultural decisivo por el cual la violencia (individual) se transforma en derecho (de la comunidad). El *derecho* sería la violencia en poder de la comunidad²⁴ (TXXI, pág. 94. TXXII pág.

²⁴ Freud hace un uso reiterado, y casi sistemático, del término *comunidad* y no sociedad. En el pensamiento alemán esta diferencia es esencial. Para Troeltsch los alemanes tienen una devoción con

187-190). Pero ésta encierra en su seno elementos de poder desigual y, por lo tanto el derecho en la comunidad también reflejará esa desigualdad (TXXIL pág. 189-190).

Freud sólo menciona al pasar a esa desigualdad y no llega a plantearla en el plano de la desigualdad de clase. Se maneja con la idea vaga de comunidad y no hace el análisis de que el derecho es la forma de violencia-poder no de la comunidad en general, sino de una clase en particular, esa clase pautará la *justicia*. Pero ésta forma parte del aparato del Estado como uno de sus poderes, en la medida en que el Estado ejecuta, legisla, juzga y reprime.

Si sólo se analiza el problema a nivel del concepto de comunidad se pierde la posibilidad de comprender que el Estado es la forma en que la clase dominante, hablando en nombre de todas las clases, ejerce estas funciones, y el estado lo que hace es defender los intereses de la clase que se encuentra en el poder. Así la burguesía contra el proletariado y capas medias en la sociedad capitalista; o el aparato burocrático contra el resto, en los estados totalitarios.

Y la sociedad burguesa que proclama la libertad al mismo tiempo santifica la propiedad privada, con lo cual perpetúa la explotación del hombre por el hombre y lleva la desigualdad a nuevos niveles, desconocidos en la sociedad esclavista y feudal. En adelante el ascenso del capitalismo a través de nuevas formas aportadas por la *civilización*, (la revolución industrial, los progresos en la ciencia, los adelantos tecnológicos y la revolución científico-técnica), no sólo no han solucionado la desigualdad, sino que la han acrecentado y expandido a nivel planetario.

Vemos, entonces, que el ideal de libertad, tal como lo enunciamos en la actualidad, nace indisolublemente ligado a la ideología individualista, junto a la propiedad privada y el estado burgués.

El triunfo no fue el de la igualdad y la fraternidad, (proyectos sólo realizados en las sociedades holistas, donde no es necesario ni reclamar la libertad ni forjar su concepto, ya que allí no existe la propiedad ni el estado), sino el del individualismo despiadado.

Y esto a la par de la exaltación de la razón como soberana en el proyecto del iluminismo y la modernidad. Y llegará también el momento de la muerte

respecto al todo, y el «todo social» es lo que Toennies ha llamado «voluntad espontánea» (*Naturwille*), rasgo característico de la *comunidad* (*Gemeinschaft*), opuesto a la «voluntad arbitraria» (*Kürwille*) del sujeto individual dentro de la *sociedad* (*Gesellschaft*), vista ésta como fruto de un contrato. (L. Dumond).

de Dios, no de muerte natural, sino que lo matamos porque ya no lo necesitamos. Pero «a rey muerto, rey puesto», y allí se erige el Hombre, ese «Dios-prótesis», colocado ahora —¡y nada menos que por la ciencia!— en la cima de la evolución. Pero él allí ubicado no es el hombre en general, o cada ser humano en particular, sino el buen burgués y mejor capitalista.

Y si el hombre ya no necesitó a Dios y lo decretó muerto, también lo sagrado, valor que toda cultura había distinguido de lo profano, como par dialéctico, también desapareció.

Pero lo sagrado, como los fantasmas que echamos por la puerta, se coló por la ventana, pero ahora travestido, trasvalorizado, y se comenzó a sacralizar el dinero, ese gran fetiche que describió Marx, que cumple la fantasía de autoengendramiento que se llama especulación, y los objetos de consumo y toda una panoplia de grandes o pequeños héroes, idolatrados e idealizados: caudillos, führers, o actores, cantantes, profesionales del deporte, etc. Se organiza así un mundo que al profanar lo sagrado subrepticamente sacraliza lo profano.

En suma el ideal universalista que se forjó en la Revolución Francesa encierra una nueva contradicción insalvable ya que por un lado exaltó el individuo hasta el ideal individualista, lo que hacía imposible que se realizara un proyecto holista (igualdad, fraternidad); tanto como era imposible la realización del proyecto holista en una cultura que no lograba extirpar la ideología individualista.

Esta contradicción se vio más al desnudo en las sociedades del llamado .socialismo real' que se constituyeron en estados totalitarios. Freud alertó con sesenta años de antelación los peligros de ese proyecto por el desconocimiento, o mejor desestimación, de las características del ser humano.

No se tuvo en cuenta que el proyecto holista sólo se ha realizado en las sociedades «primitivas» y sociedades de castas²⁵.

Los proyectos holistas, que en la cultura occidental moderna y contemporánea se han elaborados sobre la idea abstracta de un hombre universal, desconocieron la dimensión del deseo y la pulsión, y por lo tanto no

²⁵ En éstas tampoco existe ideal individualista y. en todo caso, sí hay individuos individualistas (fuera de la casta) son individuos-fuera-del-mundo (L. Dumond).

reconocieron que los ideales individualistas estaban en lo profundo alimentados por la fuente narcisista. Así los proyectos holistas han chocado por ahora inconciliablemente con los individualistas: malestar en la cultura.

* * *

4. El amor, el odio y la culpa

Pero volvamos a la pregunta de partida: ¿de dónde proviene ese potencial destructivo propio de la especie humana?

Podríamos recurrir al expediente de la pulsión de destrucción y de que «la inclinación agresiva del ser humano es una disposición pulsional autónoma originaria» (TXXI, pág. 112), y quedarnos satisfechos con la explicación. Pero esta respuesta tiene, bajo un cierto aspecto científico, demasiado tufillo metafísico y aún teológico.

Prefiero seguir otro camino freudiano, como es el de los afectos de amor-odio en el juego intersubjetivo. Es decir que en lugar de recurrir a lo constitucional, o lo originario, maneras de tapar una X, con un nombre, hacer un enfoque estructural.

El estado narcisista primordial sólo puede concebirse si se le adjuntan al niño los cuidados maternos (*Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*).

La reacción del odio nace de la repulsa del *infans* a todo lo que no es yo — dice Freud— y, no es yo todo aquello que genera displacer, por ello el odio es anterior al amor. Objeto de amor será todo aquel que satisfaga el principio de placer (TXIV págs. 128-132). Es que el *infans*, ese ser desvalido e inerme, requiere para sobrevivir al otro como prójimo (*nebenmensch*: el hombre a mi lado). Este prójimo se constituye en «el primer objeto-satisfacción y primer objeto-hostil, así como único poder auxiliador» (TI pág. 376), según satisfaga o defraude los requerimientos del yo.

Dependencia absoluta, sujeción total, objeto de deseo, amor sin límites, pero, también —y por todo ello-, relación cargada de hostilidad, en la medida en que el requerimiento narcisista de totalidad, de completud, nunca es satisfecho y genera frustración.

Pero, además, a través del *complejo del prójimo* se establece el juicio y el discernimiento al distinguirse las dos partes de este complejo: aquella inasimilable al yo (el lado cosa-*ding*) y aquella «que se puede reconducir a una noticia del cuerpo propio». A través de estas dos partes del complejo se produce el conocimiento de la igualdad y la diferencia, de la mismidad y de la alteridad. La primera operación del juicio es, a partir de la puesta en juego del cuerpo, la de establecer la distinción yo-otro (TI págs. 376-377).

La función de discernir, propia del juicio, es una tarea de *separación*, acción de la pulsión de muerte, que genera la discriminación yo-otro, otro-otros.

Pero este *otro*, por la relación de dependencia, no es un simple *alter*, es un otro «prehistórico e inolvidable a quien ninguno otro posterior igualará ya» (TI pág. 280), un otro absoluto. Lugar que ocupará primero la madre y luego el padre, en el pensamiento de Freud. Y si pierde el amor del otro, de quien depende, queda desprotegido frente a toda clase de peligros, y en primer lugar frente al peligro de que ese mismo ser hiperpotente le muestre su superioridad en forma de castigo. Por consiguiente *lo malo* es en un comienzo aquello por lo cual uno es amenazado con la pérdida de amor (TXXI, pág. 120). Por ello «el inicial desvalimiento del ser humano es la *fuerza primordial* de todos los *motivos morales*» (TI, pág. 363).

Por ello la experiencia fundamental y crucial del ser humano es endeble y tiene el peligro de bascular en el abismo de la indiscriminación confusión, en que el yo desaparece, o en la duplicación en la que el otro es el doble, sumergiéndose en lo siniestro (*unheimlich*), cuya única salida es la lucha a muerte (yo o el otro), y donde la muerte del otro-yo puede ser la propia muerte. (D.Gil, “*Yo mismo el otro*”...). O en el otro extremo, en que el prójimo se transforma en el extraño, el extranjero, en que hasta llega a perder el estatuto de ser humano para transformarse en animal o cosa a exterminar.

Tanto la indiscriminación como la ajenidad son amenazantes y nunca la experiencia del prójimo es un punto de equilibrio estable, y ello porque ese *otro*, a través de quien se hace la experiencia de la alteridad, es un otro que puede procurar placer o displacer, dispensar la vida o la muerte, objeto del amor más ferviente y del miedo y el odio más atávicos.

Los sentimientos de amor-odio son propios de la estructura del ser humano y lo peculiar de cada cultura será la forma en que tramita, regule, encauce,

estos afectos. Las culturas «primitivas» lo hacen con un fuerte ajenidad hacia «*los otros*», los que no son «*nosotros*», donde se vuelca todo lo hostil.

Pero la cultura occidental, erigida por el mandato de amor al prójimo, aunque éste sea el enemigo, ideal tan humanitario como in-humano, impone no sólo una exigencia desmedida, sino también absurda e imposible de cumplir (3.XXI págs. 106-108). En primer lugar porque el otro no siempre merece mi amor, y sí mi odio; pero, además, porque en mi propio seno anido el odio entre el superyó y el yo que, por el mismo mandato y a través de la culpa, la sociedad occidental no ha hecho más que exacerbar.

He aquí uno de los puntos que creo capitales de la reflexión freudiana sobre la cultura ya que el sentimiento de culpa es «el problema más importante del desarrollo cultural», y «el precio a pagar por el progreso cultural debe pagarse con el déficit de dicha provocado por la elevación del sentimiento de culpa» (TXXI, pág. 130). Pero el sentimiento de culpa es sólo «una variedad de la angustia que en sus fases más tardías coincide con la *angustia frente al superyó* (TXXI, pág. 131), por el temor a la pérdida del amor (angustia «social» - la llamó Freud), debida al desvalimiento y dependencia de los otros (TXXI, pág. 120-121). Es decir angustia ante la probable herida narcisista.

Por lo tanto podemos afirmar que *el problema más importante para la cultura en general, y para cada cultura en particular, radica en la forma en que se constituye el superyó*, esta instancia que transmite ideales, vigila, juzga y castiga, heredera del complejo de Edipo, internalizadora (eternizadora) de la figura de los padres y transmisora de los valores culturales.

Y, *grosso modo*, habrá dos formas de tramitar, (administrar) la culpa: por un mecanismo proyectivo (paranoico) que hace del otro el malo, el culpable; o por un mecanismo introyectivo (melancoliforme) en que el sujeto es el culpable. Estas dos formas coexisten en grado variable en cada sujeto según su historia y según el mecanismo prevalente en cada cultura o en cada momento de una cultura.

Y esa «conciencia» de culpa, producida por la cultura, permanece inconsciente pero sale a la luz como descontento o malestar (TXXI, pág. 131).

Pero, ¿cómo se entronca esto con la segunda teoría pulsional?

Es recién en el Capítulo VI de *El malestar en la cultura* que Freud introduce los conceptos de Eros y pulsión de muerte. La cultura estaría al servicio de Eros ya que la sola utilidad no alcanzaría para cohesionar a los

hombres. Y es la cultura la que se opone a la pulsión agresiva *natural* (el término es de Freud) de los seres humanos, a la hostilidad de unos contra otros y de todos contra todos. Y esta pulsión de agresión es el subrogado de la pulsión de muerte.

No es clara esta exposición ya que si bien Eros gesta el programa de la cultura, no por ello podemos definir a la pulsión agresiva como natural ya que la agresión, en las sociedades humanas, es tan cultural como la cultura, sin desconocer por ello las raíces biológicas que se inscriben culturalmente. Sí no lo pensamos así podemos caer fácilmente en un reduccionismo etologista²⁶.

Pero más allá de esta digresión lo que importa para el tema que nos ocupa es el desarrollo que hace Freud de la formación de la conciencia de culpa, la conciencia moral y el superyó.

SI la agresión («natural» o estructural) es limitada, contenida, frenada, ¿qué sucede con ella? Vuelve hacia dentro —dice Freud— hacia el punto de partida, al propio yo, instaurándose como una parte que se contrapone al yo: el superyó.

Y aquí la influencia nietzscheana es evidente ya que éste sostiene que «todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* - esto es lo que yo llamo interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denominará su «alma». Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*., todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, se volvieron *contra el hombre mismo*. La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción, todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: *ese* es el origen de la «mala conciencia»...

²⁶ Pienso que Freud, dominado por la idea de las polaridades, cara a la filosofía romántica alemana, y de la dialéctica, no en todas partes trabaja con ellas de la misma manera. En primer lugar la pulsión, eso que de lo biológico se expresa en lo psíquico, es propia del hombre. La pulsión no está fuera de la cultura, es un efecto de esa mutación que llamamos cultura, lo que no significa que no tenga una raíz biológica, pero sus representantes (psíquicos) son culturales. La pulsión (Trieb) no es el instinto (Instinkt). En segundo lugar en *Más allá...*, es mucho más claro y rico el interjuego dialéctico pulsional (mezcla y desmezcla) que en obras posteriores donde se va produciendo un deslizamiento cada vez más evidente hacia una contradicción antagónica entre Eros y la pulsión de destrucción, con la casi equiparación de ésta con la pulsión de muerte. Con ello se pierde un matiz conceptual riquísimo, como es el de la relevancia de la función de separación de la pulsión de muerte para comprender no sólo muchos aspectos de la psicopatología, sino también de la vida y la cultura (relación entre individuo y comunidad).

Pero con ella se había introducido la dolencia más grande, la más siniestra, una dolencia de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy, *el sufrimiento del hombre por el hombre, por sí mismo*: resultado de una separación violenta de su pasado animal, resultado de un salto y una caída, por así decirlo, en nuevas situaciones y en nuevas condiciones de existencia, resultado de una declaración de guerra contra viejos instintos en los que hasta ese momento reposaban su fuerza, su placer y su fecundidad... Ese instinto de libertad (voluntad de poder), vuelto *latente* a la fuerza ya lo hemos comprendido - ese instinto de la libertad reprimido, retirado, cancelado en lo interior y que acaba por descargarse y desahogarse tan sólo contra sí mismo: eso, sólo eso es, en su inicio, *la mala conciencia*». (F. Nietzsche: *La genealogía de la moral*, Tratado II, parágrafo 16-17).

«Y todo *no* que se dice a sí mismo, a la naturaleza, a la naturalidad, a la realidad de su ser, lo *proyecta* (destacado D.G.) fuera de sí como un sí, como algo existente, corpóreo, real, como Dios, como santidad de Dios, como Dios juez, como Dios verdugo, como más allá, como eternidad, como tormento sin fin, como infierno, como incomensurabilidad de pena y culpa» (F. Nietzsche: *La genealogía de la moral*. Tratado II, parágrafo 22).

Esta impresionante pieza filosófico-literaria no opaca para nada, a pesar de su coincidencia, el pensamiento de Freud, quien, desde estas ideas, agrega una dimensión estructural a partir del complejo de Edipo, porque el superyó, como su heredero, a través de la desexualización provocada por la pulsión de muerte, hace perdurar a los padres en una identificación. Pero como los viejos amores no mueren fácilmente y la libido no abandona fácilmente sus objetos, éstos se resexualizan, reinstalándose los amores y odios más tempranos y la tarea de sublimación no se puede realizar plenamente hacia las formas abstractas de Logos y Ananké, y el superyó resulta sádico, con lo cual la cultura sale perjudicada ya que ni la moral ni el sujeto salen beneficiados (*El problema económico del masoquismo*).

Así se constituye la culpa²⁷ en relación con la severidad del superyó y de la

²⁷ Freud aclara que cuando habla de «sentimiento inconciente de culpa» cae en una contradicción en el adjetivo, que en realidad se trata de una «necesidad de castigo» del yo en posición masoquista que se exterioriza de diferentes maneras. Pienso que sería más conector hablar de culpa inconciente (por la hostilidad y deseos de muerte inconcientes), y de necesidad de castigo, pudiendo acompañarse de sentimientos (concientes) de culpa o no.

conciencia moral, todo lo cual hace que «el hombre se vuelva contra sí mismo».

Pero conciencia de culpa y conciencia moral no son lo mismo. La conciencia de culpa es previa y es la expresión de la angustia frente a la autoridad externa, autoridad de la cual dependemos por nuestra indefensión, y al temor a la pérdida de amor. Tensión entre el yo y la autoridad externa. La conciencia moral, por su parte, va a la par de la constitución del superyó, es decir, del movimiento de *interiorización*, introyección-identificación de los padres y los valores de la cultura. Pero las trazas de su origen quedan reveladas por el movimiento de *proyección* al constituirse la figura omnipotente y feroz de Dios o de sus equivalentes profanos sacralizados.

5. Apocalipsis, ¿now?

Pero este fin del milenio no nos muestra al hombre obsesionado por la culpa, el pecado y la salvación. Los héroes dostoevskianos son piezas de museo o de manicomio, ... o de la intimidad de la sesión analítica.

En la actualidad vemos predominar un mecanismo paranoico (el otro es el malvado), a lo que se agrega lo que podríamos llamar un mecanismo perverso, ya que nadie reniega del mandato de amor al prójimo, enunciado bajo las más variadas formas pero, en un malabarismo propio de una dialéctica siniestra, es en nombre de los mismos ideales y para preservarlos, que se extermina al otro de hambre, a tiros, a gas, a silencio, o a paladas de arena.

Es por el acto que se desmiente la ley.

Esto es posible en la medida en que se produce una identificación con las figuras más terribles del padre (padre imaginario), en detrimento de los aspectos ideales (padre simbólico).

Así las democracias liberales hablan de su ideal de progreso, pero en nombre de un sentido pragmático contabilizan fríamente vidas y miserias de los hombres bajo el eufemismo de «costo social». Las potencias imperiales invaden y/o imponen dictaduras sangrientas, siempre en nombre de la

democracia y la libertad. Los estados totalitarios persiguen, vigilan, reprimen para salvaguardar la sacrosanta revolución. Y ¿para qué mencionar el auge de los movimientos fundamentalistas con su guerra santa?

La culpa, como conciencia, queda volatilizada y la moral tergiversada. Lo que sí no deja de aparecer —¡y de qué manera!— es el malestar en la cultura.

En los siglos XIX y XX se forjaron grandes ideales humanitarios holistas, todavía demasiado cristianos y hegelianos. Optimismo confiado en un devenir Ineluctable de progreso y superación. No comprendieron que eran Ideales demasiado teleológicos y no supieron que toda teleología, aún la atea, es una sombra de Dios.

Los proyectos de la cultura occidental han sido utopías totalizantes (cristianismo y comunismo) y han tenido un carácter evangélico, trayendo la buena nueva de la salvación, del hombre nuevo, terrenal o celestial: y/o pastorales, con sus jefes, caudillos, líderes, führers, por un lado y la masa-rebaño por el otro.

Estas utopías, en su proyecto y su mensaje, al desconocer al ser humano con sus amores y sus odios, con sus rebeliones y su propensión a la «servidumbre voluntaria», han caído en el idealismo, proponiendo la superación por la gracia o por la modificación, casi mecánica, del hombre por la transformación de las relaciones económicas, más que necesarias pero no suficientes. Estas últimas utopías, que tuvieron el enorme mérito de desentrañar las bases económicas de la sociedad, sin embargo no quisieron saber de las entrañas del alma humana.

Y ningún proyecto asumió la contradicción insalvable entre la ideología individualista y la holista.

Llegamos así al fin del siglo y al fin del milenio y para algunos también al fin de la historia, con un reforzamiento del individualismo y el escepticismo ante cualquier proyecto holista.

Aceptar esto, más acá de todo juicio moral, significa desconocer que conflictivamente junto al Individuo está la comunidad, que junto a la sumisión está la rebelión, que junto al amor el odio, que yo no existo sin el otro, sin los otros.

¿Podrá la cultura occidental gestar ideales que concilien individuo y comunidad? ¿Qué modificación de estructura y valores se requieren?

No vislumbramos en este momento ninguna respuesta, sumidos como estamos en un profundo malestar por el desconcierto y la desesperanza. Pero no descartemos que la haya, sabiendo que será precaria y no definitiva. Y si no, mereceremos el anatema de Freud cuando decía *«que una cultura que deja Insatisfecha a un número tan grande de sus miembros., no tiene perspectivas de consumarse de manera duradera, ni lo merece»*.

Es por la nueva visión del hombre que da el psicoanálisis que los psicoanalistas podemos aportar una palabra, difícil de proferir y de oír, sin desesperar —como decía el Maestro- y contribuyendo a que se afiance Eros en su eterna lucha contra la destrucción.

Daniel Gil

Rumbo, Marzo 1992.