

UNA TEORIA DE LA CULTURA

Manuel García Cabero

"Una concepción del universo, fundada en la ciencia, tiene, fuera de la acentuación del mundo exterior real, rasgos esencialmente negativos, como la limitación a la verdad y la repulsa de las ilusiones".
FREUD, S., Una concepción del universo.

En Una concepción del universo, publicada en 1932, Freud escribe: "El psicoanálisis es, a mi juicio, incapaz de crear una concepción del universo" (1). La razón última de esta afirmación se encuentra en que el psicoanálisis es una aportación a la ciencia, una parte de la verdad científica, pero no una Weltanschauung.

Sin embargo, es indudable que aporta una visión cultural nueva, y de tal categoría que sus conquistas pueden ser imprescindibles para la comprensión de la existencia humana:

"El psicoanálisis trae tantas cosas nuevas, entre ellas tantas que contradicen las convicciones tradicionales y que ofenden los sentimientos más profundamente arraigados, que inevitablemente ha de suscitar oposición. Mas, si se contiene el juicio definitivo y se deja que actúe sobre uno la totalidad del psicoanálisis, quizás se alcance la convicción de que estas cosas nuevas, tan indeseables, son dignas de saberse y son imprescindibles para comprender el alma y la existencia del hombre" (2).

Ya en 1917 publicaba Freud un artículo en el que se refería a las tres grandes heridas narcisistas que ha sufrido la especie humana a lo largo de su historia: la ofensa cosmológica, causada por Copérnico al privar a la humanidad de su convencimiento de ser el centro del universo; la ofensa biológica, provocada por Darwin, quien considera la especie humana dentro de una línea evolutiva de la escala animal, con lo que caen por tierra los pretendidos orígenes privilegiados del hombre; la ofensa psicológica, de la que el mismo Freud es autor, al poner

de manifiesto que el protagonismo en el hombre no es detentado por la razón y la conciencia (3). Todo ello no difiere de una confesión personal. Así lo reconoce el mismo Freud en una carta a K. Abraham: "Ud. tiene razón al decir que la enumeración que he hecho en mi último artículo puede dar la impresión de que he pretendido ocupar un lugar al lado de Copérnico y Darwin" (4). En El porvenir de una ilusión, diez años más tarde, reforzará esta idea:

"No he dicho nada que antes no haya sido sostenido más acabadamente y con más fuerza por otros hombres mejores que yo, cuyos nombres no habré de citar, por ser de sobra conocidos, y además para que no se crea que intento incluirme entre ellos. Lo único que he hecho -la sola novedad de mi exposición- es haber agregado a la crítica de mis predecesores cierta base psicológica"(5).

Y si, a lo largo de su vida, Freud se alinea con Copérnico y Darwin, es claro que toma partido por la ciencia. Y ello significa, en la filosofía freudiana, un sometimiento a la verdad y el rechazo de la ilusión (6).

La cultura como ética

Es un hecho que este talante -científico y ético- ha sido permanente en Freud. De igual modo, su preocupación cultural ha ido pareja a su investigación psiquiátrica, aunque en los primeros tiempos de manera casi marginal. En efecto, las grandes obras freudianas datan de la última parte de su vida (7). Sin embargo, la problemática sobre cuestiones puntuales referidas a la sociedad o la cultura -artísticas, religiosas, éticas- aparecen muy pronto, y continúan sin interrupción a lo largo de la investigación freudiana (8).

El estudio de la etiología de las neurosis singulares conlleva una paulatina aparición de la reflexión sobre la cultura.

El primer síntoma cultural que Freud detecta en el neurótico es el desagrado, el displacer que resulta del tratamiento de temas sexuales. ¿Puede la sexualidad, de suyo, provocar repulsa o resultar desagradable? Nada hay que lleve a esa conclusión. En la práctica, sin embargo, el displacer se une neuróticamente a la experiencia sexual. Ello se debe a que la moralidad y el pudor se convierten en estructuras culturales superpuestas, añadidas a la sexualidad. Extrapolando del comportamiento neurótico al normal, Freud, en el Manuscrito X, del 1-1-96, ve en "el pudor y la moralidad dos fuerzas represoras". Y por vez primera cree descubrir en la vida sexual una fuerza independiente del displacer, "una fuente que, una

vez establecida, es susceptible de activar las percepciones repugnantes, de prestar fuerza a la moral" (9). Y el 6-12-96 sugiere que tal fuente es la libido. En esta carta resultan ambiguos y hasta confusos el concepto y el funcionamiento de la libido, quizás debido a que la influencia de Fliess sobre Freud era todavía notable. La libido se entiende aquí casi como una cosificación, como un privilegio de ciertas zonas corporales -zonas erógenas-; y se piensa el psiquismo como una estratificación a diversos niveles, que se extenderían más allá del campo de la conciencia: "Lo esencialmente nuevo en mi teoría es la afirmación de que la memoria no se encuentra en una versión única, sino en varias" (10). Con la pervivencia de los rasgos nemónicos a través de la evolución del psiquismo se va a establecer un doble registro de estratificación, individual y social, y la "base del progreso cultural y ético, tanto social como individual" (11).

La conexión entre lo individual y lo social se asentará de forma definitiva en la especulación freudiana. Y la sexualidad resultará el gozne etiológico, tanto de las situaciones conflictuales individuales como de las colectivas: la neurosis tiene en la sexualidad su causa específica, y en la civilización su condición: "Desde que Beard declaró que la neurastenia era fruto de nuestra civilización moderna, sólo creyentes ha encontrado" (12).

He aquí que la búsqueda de una etiología de la neurosis conduce al descubrimiento de la "moralidad cultural" como elemento funcional de la enfermedad. La sexualidad va a decidir, pues, un primer elemento cultural: la moralidad.

2. La cultura como mitología

Con fecha 31-5-87, Freud escribe que está a punto de "descubrir la fuente de la moral" (13). El Manuscrito N, que se adjunta a la carta, dice, entre otras cosas:

"La 'santidad' se funda en que el ser humano sacrifica, en aras de la más amplia comunidad humana, una parte de su libertad de incurrir en perversiones sexuales. El horror al incesto (como algo impío) se basa en el hecho de que, a consecuencia de la vida sexual en común (aun en la infancia), los miembros de la familia se mantienen permanentemente unidos y se pierde su capacidad de entablar contacto con extraños. Así, el incesto es antisocial, y la cultura consiste en la progresiva renuncia al mismo" (14)

La cultura es posible gracias a la represión instintiva.

Evidentemente, se plantea el paso de lo individual a

lo social. El hecho histórico -quizás tan decisivo en la vida de Freud que no sea inútil recordarlo- fue la muerte de J. Freud el 23 de noviembre de 1896 (15). Provocado por este hecho, Freud descubre que la estratificación de la que antes hablaba era esencialmente dinámica. El orden sicológico y el natural se integran en el psiquismo y se articulan sirviéndose de esas "zonas erógenas", quizás abandonadas en la evolución individual. Y, precisamente por ello, representan la sedimentación activa del impulso.

El elemento energético de todo ese campo impulsivo, ese salto fundante de las más diversas creaciones culturales, se encuentra aquí advertido y hasta entrevisto confusamente, aunque todavía no se denominará culpabilidad, sino "principio de expiación": "Una de las manifestaciones del duelo consiste en autoacusarse de su muerte o en castigarse de manera histérica, afectándose con los mismos estados que ellos sufrían, de acuerdo con el principio de la expiación" (16).

No es fácil aceptar esa hostilidad al progenitor ni la sexualidad peligrosa. De aquí que surja toda una fuerza constrictiva al olvido. Tal olvido es consecuencia del rechazo, de la represión. Lo reprimido y rechazado no se transforma en realidad inerte: "Advierto que el rechazo de los recuerdos no impide que de ellos surjan formaciones psíquicas superiores que pueden persistir durante un tiempo" (17). Es decir, se rechazarán y olvidarán contenidos sexuales arcaicos, mas no sus mecanismos optativos. El deseo ocupará, con ensoñaciones y fantasías, los contenidos abandonados (18).

Las creaciones míticas resultan de esos presupuestos teóricos. El fantasma oculta el mito. En un sentido estrictamente prefilosófico, y desde otro punto de vista, Freud concluye que la mitología -precipitado de represiones sexuales a nivel colectivo- se convierte en una hermenéutica de la cultura (19). En el mismo deslizamiento de comportamientos religiosos, admitidos con relativas dificultades, hasta en la perversión, ve Freud la omnipotencia de la sexualidad: "Estoy coqueteando con la idea de que las perversiones, cuyo negativo es la histeria, son residuos de un antiquísimo culto sexual que, en el Oriente semita, quizá haya sido alguna vez religión (Moloc, Astarté), etc..." (20). La misma creación poética implicaría una profunda conexión con el acervo popular, construido por los mitos, las leyendas, las fábulas.

La represión se presenta, de esa manera, como causa de la cultura, la cual va a ser el resultado del compromiso en el que se refugia la imposibilidad de realizar el sueño. En consecuencia, las colectividades más profundamente reprimidas serían las más creativas: Edipo y Hamlet lo ejemplifican (21). La condensación, el desplazamiento de los afectos, la personificación de los

impulsos, la disociación o multiplicación y la estratificación -mecanismos del sueño- instrumentan, también aquí la posibilidad cultural (22).

Se evidencia una vez más la presencia analógica de lo individual y lo colectivo. Existe una mitología colectiva. Igualmente se da una mitología individual. En carta a Fliess del 12-12-97, lo había expresado:

¿Puedes imaginarte qué son los 'mitos endopsíquicos'? Pues el último engendro de mi gestación mental. La difusa percepción interna del propio aparato psíquico estimula ilusiones del pensamiento que, naturalmente, son proyectadas hacia afuera y -lo que es característico- al futuro y a un más allá. La inmortalidad, la expiación, todo el más allá son otras representaciones de nuestra interioridad psíquica... psicomitología" (23).

Una vez más se halla presente la conexión freudiana entre filogénesis y ontogénesis. La expresión "mito endopsíquico no es banal: se trata de la primitiva formulación del mito edipiano, es decir, de la raíz o razón arqueológica de la representación freudiana de la cultura. Como Edipo, pueblos e individuos están en manos de un destino irremediabilmente bicéfalo: vida-muerte. ¿Es posible, sin embargo, transferir a la humanidad y a sus creaciones esta "psicomitología"? ¿Puede darse con ello una razón válida de sus causas?

3. La cuestión edípica en la cultura

Edipo será el núcleo de la explicación cultural. Freud ofrece no sólo una metodología sino la misma trama del destino cultural.

3.1. La técnica arqueológica. O de la estratificación. Porque la explicación freudiana entiende el psiquismo como una serie de contenido sedimentados, en forma de capas, a los que se arriba desvelando pliegues más superficiales. Análogamente se procede al acercarse a los estratos de los pueblos. Esta "técnica arqueológica" se explicita en diversos textos. Pueden escogerse dos que ejemplifican lo dicho a nivel individual y a nivel colectivo.

En el análisis publicado que lleva por título Señorita Isabel de R., escribe:

"... En este mi primer análisis completo de una histeria, llegué ya a un procedimiento que más tarde hube de elevar a categoría de método, o sea al del descubrimiento y supresión, por capas sucesivas, del material psíquico patógeno; procedimiento comparable a la técnica empleada para excavar una antigua ciudad sepultada. Primeramente me hice relatar lo que la enferma conocía, teniendo cuidadosamente en cuenta

los puntos en los cuales permanecía enigmática alguna conexión o parecía faltar algún miembro de la concatenación causal, y penetraba después en estratos más profundos del recuerdo" (24).

En El delirio y los sueños en la 'Gradiva', de W Jensen se encuentra el otro texto ilustrativo:

" En los diálogos de Hanold, el doble sentido se basa la mayor parte de las veces en que Zoe se sirve del simbolismo... de la equivalencia de la represión con el sepultamiento y de Pompeya con la infantil amistad olvidada... Pero cuando con más fortuna emplea este simbolismo es cuando pregunta: 'Me parece como si ya otra vez, hace dos mil años, hubiéramos partido de este modo el alimento. ¿No te acuerdas?, interrogación en la que se nos muestran patentes la sustitución de la infancia por el pasado histórico" (25).

Si se entendiera bien la afirmación -y posiblemente después de De l'interpretation, de P. Ricoeur, no sea necesario defenderlo (26)- se diría que la metodología arqueológica no es una de las metodologías psicoanalíticas sino la metodología psicoanalítica. Cuando se aplique al individuo, se hablará de transferencia. Aplicada a la cultura, de capas o de sedimentación. Desde el estudio sobre la 'Gradiva', cultura y metodología psicoanalítica se hallan claramente unidas. No se podrá profundizar en el psicoanálisis sin contrastar las experiencias psicoanalítica y cultural. Transferencia y cultura se interrelacionarán decisivamente cuando se quiera interpretar la experiencia. Los dos modelos estructurales del psiquismo lo confirman.

Es posible que, desde la perspectiva cultural, todo este periodo investigador de Freud se pueda definir como época del descubrimiento de la alteridad. En efecto, ¿qué sentido posee la transferencia en la estratificación cultural? ¿Cómo se desarrolla? ¿Qué sentido posee esa alteridad?.

3.2. El padre, mediador de la cultura. El complejo edípico señala una situación individual y social. Y todo ello desde la sexualidad, la cual se presenta como gozne explicador, tanto si se trata de sexualidad normal como si se trata de comportamientos patológicos. De hecho, la experiencia clínica descubre vivencias sexuales, ininteligibles si no se leen como "verdades parciales" que concluyan en explicaciones más profundas (27). El relato parcial interesa precisamente por los vacíos, por las "cavilaciones y dudas que se constituyen en prototipo de todo proceso mental ulterior encaminado a la solución de

problemas, y el primer fracaso ejerce ya, para siempre, una influencia paralizante" (28). El vacío, la cavilación, la duda, son síntomas de la "coerción de los instintos" (29). En la intelección freudiana, la energía instintiva no se pierde, aunque, evidentemente, se desplace. De ahí la importancia cultural de la sexualidad: "El instinto sexual... pone a disposición de la labor cultural grandes magnitudes de energía, pues posee en alto grado la peculiaridad de poder desplazar su fin sin perder grandemente en intensidad" (30). La cultura es, pues, producto de la magia sexual sublimada.

Los neuróticos obsesivos personifican la conexión entre las alucinaciones resultantes de sus complejos y las representaciones culturales. El análisis del Presidente Schreber es modélico en este sentido, pues evidencia como los delirios van adquiriendo un carácter místico y religioso, en el que Dios, los demonios, las apariciones milagrosas, la música divina... no son más que las formas culturales en las que se refugia el delirio (31).

Ahora bien, ¿son realmente analogables los resultados de la represión y de la cultura? ¿Qué conexión establecer entre el proceso subjetivo de la sublimación y el objetivo de la creación cultural? ¿Qué camino se hace desde la ideación individual hasta la maduración cultural paterna? Totem y tabú responde: dos tipos de hechos analogables: el desarrollo psíquico humano actual y la condición de los pueblos primitivos; y la analogía neuróticos-primitivos: "La vida psíquica de los pueblos llamados salvajes y semisalvajes adquiere para nosotros un interés particular cuando vemos en ella una fase anterior, bien considerada, de nuestro propio desarrollo" (32). Además, las psicologías de los pueblos primitivos y de los neuróticos son comparables (33).

La explicación de todo se halla en el fenómeno totémico, tal como lo entiende Freud. Lo llamativo, independientemente de otras explicaciones que quieran darse es el hecho de que "en casi todos los lugares en que este sistema se halla en vigor comporta la ley según la cual los miembros de un único y mismo totem no deben entrar en relaciones sexuales y, por tanto, no deben casarse entre sí. Es esta la ley de la exogamia, inseparable del sistema totémico" (34).

La obligación básica, fundante de las posteriores, es la sumisión al totem. Sobre ella se edifican las dos leyes totémicas esenciales: la obligación de respetar la vida del totem y la exogamia, es decir, la prohibición de entrar en relaciones sexuales con los miembros del sexo opuesto del mismo clan.

La ley de la exogamia -vigente todavía en los lugares en que existe el totemismo- es muy rigurosa (35).

La falta de lógica en la conexión totemismo-exogamia

es llamativa:

"Intentaremos comprender la significación de esta prohibición con ayuda de algunas consideraciones.

a) La violación de esta prohibición no es seguida por castigo automático, por decirlo así, del culpable, como lo son las violaciones de otras prohibiciones totémicas; pero es vengada por la tribu entera, como si se tratase de alejar un peligro que amenazare a la colectividad o las consecuencias de una falta que pesase sobre ella...

b) Teniendo en cuenta que también las aventuras amorosas anodinas, esto es, aquellas no seguidas de procreación, son idénticamente castigadas, habremos de deducir que la prohibición no se ha inspirado en razones de orden práctico.

c) Siendo el totem hereditario, y no sufriendo modificación alguna por el hecho del matrimonio, es fácil darse cuenta de las consecuencias de esta prohibición en el caso de herencia materna.

d) Pero basta un poco de atención para darse cuenta de que la exogamia inherente al sistema totémico tiene otras consecuencias y persigue otros fines que la simple previsión del incesto con la madre y con la hermana... La justificación psicológica de esta restricción, que va más allá de todo lo que puede serle comparado en los pueblos civilizados, no resulta evidente a primera vista. Creemos tan sólo comprender que en esta prohibición se toma muy en serio el papel del totem (animal) como antepasado. Aquellos que descienden del mismo totem son consanguíneos y forman una familia en el seno de la cual todos los grados de parentesco, incluso los más lejanos, son considerados como un impedimento absoluto de la unión sexual".

De este modo resulta que tales salvajes parecen obsesionados por un extraordinario horror al incesto... el incesto real no constituye sino un caso especial de las prohibiciones totémicas" (36).

Prosiguiendo el razonamiento, lo llamativo es "¿cómo ha llegado a ser reemplazada la familia verdadera por el grupo totémico? Es éste un enigma cuya solución obtendremos quizá una vez que hayamos llegado a comprender íntimamente la naturaleza del totem" (37).

Se puede aplazar momentáneamente la respuesta al enigma e insistir, como hace Freud, en la prohibición en cuanto tal, en el tabú, ya que el fenómeno supone "una serie de limitaciones a las que se someten los pueblos primitivos, ignorando sus razones y sin preocuparse siquiera de investigarlas, pero considerándolas como cosa natural y perfectamente convencidos de que su violación atraería los peores castigos" (38).

Para Freud este tabú polinesio no es ajeno al estatuto de las prohibiciones tradicionales y comportamientos éticos a los que los humanos se someten (39). El análisis psicoanalítico reconoce con facilidad el fenómeno tabú:

"Sabe, en efecto, de personas que se han creado por sí mismas prohibiciones tabú individuales y que las observan tan rigurosamente como el salvaje las restricciones de su tribu o de su organización social, y si no estuviese tan habituado a designar a tales personas con el nombre de neuróticos obsesivos, hallaría muy adecuado el nombre de enfermedad del tabú para caracterizar sus estados. Ahora bien: la investigación psicoanalítica de esta enfermedad obsesiva le ha proporcionado un tan rico acervo de conocimientos sobre ella y sobre su etiología clínica y los mecanismos esenciales del mecanismo psicológico, que no podrá privarse de aplicar tales conocimientos al esclarecimiento correlativo de la psicología de los pueblos" (40).

Ciertamente se da una analogía entre el comportamiento tabú y la obsesión patológica: " 1º La falta de motivación de las prescripciones; 2º Su imposición por una necesidad interna; 3º Su facultad de desplazamiento y contagio, y 4º La causación de actos ceremoniales y de prescripciones, emanados de las prohibiciones mismas" (41).

Pero la analogía no ha de extremarse, ya que existen diferencias "suficientemente hondas" entre las actuaciones del primitivo y del neurótico. Mientras en el neurótico la tendencia y la represión permanecen y su resultado va a conducir al enfermo a una huida de la sociedad, a una autoexclusión de la comunidad humana (42), en el tabú se irá hacia construcciones sociales, aunque ambivalentes (43). Esas construcciones sociales van a ser dos fundamentales: el respeto al totem y la exogamia, con las consecuencias culturales a que darán lugar.

La ambivalencia, antes nombrada, va a ser una característica tabú de un poder significativo y revelador extraordinario. En esencia, esa actitud va a consistir en una aceptación a nivel consciente de los preceptos totémicos (44), y en rechazarlos y hasta odiarlos a nivel inconsciente. De aquí que puede afectar a un mismo tipo de comportamiento o a sujetos tan dispares como son los enemigos, los jefes, y los muertos (45); que permanezca, pues, un componente agresivo esencial en el comportamiento tabú (y que esa agresividad llegue hasta el deseo de la muerte de un personaje omnipotente); que tal agresividad se realice por medio del mecanismo de la proyección (46).

Mas esta ambivalencia termina, como antes se decía, con sus resultados. Porque, con frase de Freud, "el tabú no es una neurosis sino una formación social" (47). Y, en cuanto tal, efectivamente creativo de bienes comunes.

¿Cómo puede acaecer? ¿Dónde situar el papel instaurador paterno? De nuevo es el neurótico el punto de referencia, pues este enfermo es el elemento más cercano en la tarea de desescombro.

Ya se sabe que los elementos psíquicos sedimentados no son piezas inertes. Tienen vida: son impulsos. ¿Qué dicen los impulsos del neurótico o del psicótico?

El mecanismo de proyección es el primer elemento a tener en cuenta en el análisis (48). La proyección hacia el exterior de las pulsiones -agresivas, principalmente- va a dar origen al nacimiento de los "espíritus". Y, por extensión, al animismo, que es ya una concepción del universo. Pues "si hemos de dar fe a los investigadores, la humanidad habría conocido sucesivamente, a través de los tiempos... tres grandes concepciones del universo: la concepción animista, la religiosa y la científica" (49).

El sistema animista es el que mejor responde a la lógica del deseo del primitivo en su intento por dominar hombres, plantas y animales (50). El principio rector de la magia, de la que se sirve el animismo, y más de acuerdo con la totalidad del deseo será la omnipotencia de las ideas (51). Este mecanismo psíquico no es exclusivo del animismo, sino que evoluciona con la evolución de la humanidad a través de sus fases (52).

Si ahora se torna al análisis fenomenológico de la neurosis, "nada parece más natural que enlazar el narcisismo, como su característica esencial, el alto valor... que el primitivo y el neurótico atribuyen a los actos psíquicos... Los efectos psíquicos tienen que ser los mismos en ambos casos de sobrecarga libidinosa del pensamiento; esto es, tanto en la primitiva como en la regresiva, y estos efectos son el narcisismo intelectual y la omnipotencia de las ideas" (53).

Sin embargo -y como ya se ha indicado-, mientras a nivel individual la actitud narcisista de la omnipotencia desiderativa conduce al aislamiento y a la huida de la realidad, a nivel colectivo va a concluir en un acto constituyente de la sociedad. Y ahí, finalmente, se descubrirá el valor de la función paterna de la cultura. Ello se deberá, en última instancia, a la muerte del padre. Este acontecimiento transcendental y el complejo subsiguiente se constituirán en el punto de arranque de la comunidad totémica y, lo que es más, "de la religión, la moral, la sociedad y el arte" (54). Véase cómo.

Entre los aspectos que llaman la atención del analista de la comunidad totémica se encuentra la sociabilidad. Tal fenómeno se atiene a unos componentes rituales altamente significativos.

Existe un rito singular que forma el núcleo, como el momento cumbre de todo el ceremonial totémico: la comida totémica (55). Esta ceremonia tiene dos elementos

fácilmente distinguibles: el sacrificio y el animal sacrificado.

El sacrificio de las religiones antiguas, con su lugar reservado y específico, con su sentido de ofrenda a la divinidad para aplacarla o mantenerla propicia, es, según Freud, un rito ya evolucionado. "Todo nos hace suponer que el sacrificio no era primitivamente sino un acto de camaradería social entre la divinidad y sus adoradores, un acto de comunión de los fieles con su dios" (56). Se sacrificaban al dios manjares y bebidas de las que el clan se alimentaba. Al dios era reservada una parte" (57).

En el hecho de la comensalidad se centra toda la fuerza simbólica de esta ceremonia. Para los antiguos, comer en común era todo un símbolo: se robustecían los lazos antiguos de amistad y se establecían otros nuevos. La comida venía a sellar la unión entre los miembros de la misma sangre. Compartir la mesa con la divinidad no era extraño al propio clan y a la propia sangre, dado que el clan era de la misma sustancia que la divinidad (58).

Los lazos establecidos por la pertenencia al totem eran más fuertes que los familiares. Impedían mantener contactos habituales, como la comida en común. Dado que, a causa de la exogamia, los hombres se casaban con mujeres pertenecientes a un clan diverso, y dado que los hijos pertenecían al clan de la madre, no existía parentesco tribal entre el padre y los otros miembros de la familia. El padre nunca comía con los restantes miembros del clan. Sin embargo, estas barreras desaparecían en el banquete sacrificial. Este banquete era un hecho público, comunitario, social, en el que todos los miembros de la tribu se reunían conjuntamente para participar en la misma ceremonia (59).

El animal del sacrificio es otro elemento fundamental. Este animal era considerado sagrado y su vida intangible. Sin embargo, podía ser despojado de la vida en una fecha determinada. La muerte de este animal tenía que realizarse con la participación y bajo la responsabilidad de toda la tribu. El mismo dios se consideraba presente al sacrificio (60).

El acto ritual y sacro quería significar que el animal sagrado tenía el mismo valor que un miembro de la tribu que ofrecía el sacrificio y que el dios al que se le ofrecía. En el fondo, se descubre la relación de identidad entre miembro del clan, animal totémico y divinidad totémica.

La hipótesis psicológica de Freud parte de este comportamiento ritual para postular que el animal del sacrificio era una miembro del clan. Llevando la relación de identidad hasta sus últimas consecuencias, "el animal sacrificado era tratado como un miembro de la tribu, y la comunidad que ofrecía el sacrificio, su dios y el animal

sacrificado eran de la misma sangre y miembros de un único y mismo clan" (61).

He aquí, pues, que la sociabilidad totémica se fundamenta en la muerte. La muerte del padre es, en definitiva, canal mediador de cultura.

3.3. El animal totémico, sustituto del padre. Esta será la conclusión de la hipótesis analítica de Freud.

El recurso acríptico al mito darwiniano de la horda primitiva; las conjeturas de Atkinson en que se apoya, la sirven para explicar los preceptos totémicos: El hombre primitivo vivía en hordas en las que todos los machos debían someterse al más poderoso. Este ejercía un poder despótico y retenía consigo las hembras, asesinando a quien se le opusiera. Los machos se unen una y otra vez y deciden matar al tirano. Así lo hacen. Pero el problema no queda resuelto con ello, dado que el macho más fuerte imita a su antecesor, y el asesinato se repite. Hasta que, en una ocasión, después de haber asesinado al macho tirano, los hermanos se reúnen y establecen un pacto. Aquí se realiza por primera vez un esbozo de lo que será la sociedad. "Surgió así la primera forma de una organización social basada en la renuncia a los instintos, en el reconocimiento de obligaciones mutuas, en la implantación de determinadas instituciones, proclamadas como inviolables (sagradas); en suma, los orígenes de la moral y del derecho. Cada uno renunciaba al ideal de conquistar para sí la posición paterna, de poseer a la madre y a los hermanos. Con ello se estableció el tabú del incesto y el precepto de la exogamia (62).

Más, durante un largo periodo, los hermanos no podrán olvidar el asesinato del padre. Para recordar el pacto realizado y renovar las promesas antiguas, se sacrificaba un animal, que se convertía, de ese modo, en sustituto del padre.

En este sacrificio hay como un fondo sobre el que resalta el poder y la autoridad paternos. El padre se halla presente como algo inalcanzable, como meta imposible a los hermanos. El sacrificio del animal, sustituto del padre, adquiere un simbolismo ambivalente. Por una parte, el animal sacrificado era destinado a unir afectivamente a los hermanos con el padre primitivo: ponía de manifiesto la pertenencia al mismo clan, a una misma sustancia: se recordaba que el padre era el antepasado del clan, destinado por consiguiente, a la tutela del mismo; con el sacrificio del animal se manifestaba la veneración que el clan le tributaba. Por otra parte, el banquete totémico servía para recordar a los hermanos su unidad y su triunfo contra el padre tirano (63).

Los sentimientos ambivalentes de los hijos respecto al animal sacrificado manifiestan que, en el fondo de su actitud, se ha hecho camino la acción de una estructura de

la que no tienen conciencia, pero que les constriñe a obrar: la conciencia de culpabilidad.

En fuerza de esta conciencia se realiza un proceso anímico fundamental en la vida de los hijos asesinos.

Es verdad que odiaban al tirano y que, movidos por el odio, lo habían asesinado. Pero, al mismo tiempo, también lo admiraban, de tal manera que todos ansiaban su lugar. Con el asesinato, los hijos satisfacen sus tendencias hostiles. Satisfechas éstas, surge la admiración, la identificación con el padre y la renuncia a ocupar su lugar, con lo que el padre va a convertirse en algo único e inalcanzable. El padre muerto adquiriría un valor que no había tenido en vida.

Y acaece, forzado por lo que Freud llama "conciencia retrospectiva", aquello que los hijos habían rechazado absolutamente: se comprometen a respetar su vida, en el totem, sustituto del padre, renuncian a las mujeres de su clan, cuya posesión había provocado la muerte del padre. Con ello, la culpabilidad ha conseguido establecer los tabúes del totemismo (64).

Naturalmente, en estas hipótesis, Freud sigue la etnología de su tiempo y las teorías totémicas de la época. No puede resultar extraño que concluya su exposición viendo en el totemismo la primera forma de religiosidad de la humanidad. Según él, la institución totémica, con sus fiestas, sus ceremonias, sus obligaciones, sus prohibiciones, hace manifiesto un comportamiento religioso unido a formas de actuación social y moral (65).

Esta visión etnológica se clarifica por la luz que arroja el análisis psicoanalítico al examinar el comportamiento del niño. La actitud infantil respecto a los animales es sugerente: el niño juega con el animal al que considera un igual. En un determinado momento surge en el niño una fobia respecto a dicho animal. El análisis muestra cómo la angustia, causa de la fobia, que nace en el individuo, tiene como objeto el propio padre (66).

El proceso de este totemismo infantil se percibe claramente a través del mecanismo de la culpabilidad: el padre representa un obstáculo a la satisfacción de las pulsiones infantiles. Es, por consiguiente, odiado; mas, al mismo tiempo, es admirado y amado, ya que goza de los privilegios que a él le están prohibidos. De aquí surge una actitud ambivalente: amor-odio, admiración-desprecio. La situación es violenta, ya que el niño se da cuenta de no poder odiar y, por otra parte, del obstáculo que representa el padre. Por ello, el sentimiento de culpa. Una culpabilidad premoral que, a través del proceso del olvido y del desplazamiento, pasa a un plano inconsciente, y la actitud ambivalente del niño se desplaza al sustituto del padre, al animal, que comparte los sentimientos afectuosos y hostiles (67).

3.4. El complejo de Edipo, núcleo explicativo. En este análisis del mecanismo proyectivo, Freud llega a la máxima ejemplificación de la espiritualización: el monoteísmo del pueblo judío y del cristianismo. Se le puede seguir.

Indudablemente la estructura de fondo a la que Freud se remite en toda esta prolija argumentación es el complejo de Edipo. La actitud respecto al padre ofrece la solución unitaria a toda la problemática. En efecto, ese protopadre prehistórico representa al tirano dominador que impone y dicta la ley y obliga a su cumplimiento. Los hijos se rebelan contra el tirano y lo matan, pero aquella tiranía persiste después de la muerte. Aquí la muerte no es aniquilación sino transformación. A consecuencia del pacto fraterno, nadie, entre los hermanos, podrá igualar al padre. El comportamiento ambivalente que surge con posterioridad, centrado en el animal totem sustituto del padre, sirve para hacer patente ese complejo paterno que sufren los hermanos. El sentimiento colectivo de culpabilidad condiciona todo su comportamiento. El padre se presenta como el obstáculo supremo e inalcanzable y, además, como ley social. De igual manera que en la relación infantil con el padre se halla el punto central a partir del cual se constituye todo el comportamiento humano, el comportamiento colectivo surge de esta relación; es más: en esta relación, en el complejo parental "coinciden los inicios de la religión, la moral, la sociedad y el arte" (68).

Situando el comportamiento edípico en el cruce del comportamiento individual y social del hombre, se da a la religión una dimensión nueva. No se reduce a una práctica paranoica ni a una serie de ceremonias obsesivas, sino que se encarna en la historia: en la historia de la colectividad por su importancia en el fenómeno del totemismo; en la historia de cada individuo por su relación esencial con el complejo edípico (69).

La solución del complejo paterno posee una dinámica cuyo término final será el monoteísmo, fenómeno religioso y cultural que Freud cree haber comprendido perfectamente (70). En Moisés y la religión monoteísta, proyecta diversos pasos evolutivos.

El primero de ellos, a partir del totemismo, va a consistir en la "humanización del ente venerado" (71). El padre asesinado es sustituido por el totem, el cual, a su vez, se va a convertir, no en el sustituto del padre, sino en el símbolo de la unión con el mismo. El animal pasa a ser así una imagen del padre divinizado, del dios. Este dios cobra día a día rasgos más humanos.

El segundo paso va a consistir en la restauración de los derechos del protopadre, es decir, en aglutinar la frustración de los deseos de omnipotencia de los hijos

asesinos, obligarles a renunciar a su pretensión de sucesores únicos y convertirse en imagen inalcanzable. La etiología de esta transformación va a ser el complejo edípico y el sentimiento de culpabilidad que lo acompaña. El crimen primitivo ha actuado en el inconsciente, en donde había permanecido "olvidado" durante muchos siglos. La humanidad ha vivido bajo el sentimiento de culpa. El fruto de la actuación de la culpabilidad ha sido el retorno al protopadre, mas no ya al tirano y usurpador, sino al divinizado, al padre único al que algunas religiones denominarán Dios único.

Para Freud se dan dos momentos claves en esta evolución hacia el monoteísmo: la vigencia de los mitos Moisés y Cristo. En ambos va a actuar como detonante decisivo la culpabilidad inconsciente. Moisés y la religión monoteísta ejemplifica de manera formidable la actuación de esa culpabilidad inconsciente que se sirve, además, de mecanismos psíquicos claramente dilucidables, como, por ejemplo, la fijación a experiencias familiares y tribales reprimidas; o la vuelta de lo reprimido, es decir, el retorno de aquellos elementos que se quería olvidar y que presionen por exteriorizarse de alguna manera (72); o la coacción a repetir, en Moisés, la experiencia de la humanidad primitiva: la muerte del protopadre. (De hecho, los judíos no concluirán con la adoración de Moisés, sino con la fidelidad a lo que Moisés proponía: adoración del Dios único (73).

En su estudio, Freud formula, como es sabido, cierto número de hipótesis:

- Moisés es egipcio, es decir, no judío.
- La religión que profesa y aporta es exterior al pueblo judío.
- Moisés ha sido asesinado por los judíos.
- La religión de Moisés es abandonada.

Freud es consciente de que sus hipótesis difícilmente se sostienen desde un punto de vista histórico. Por consiguiente piensa únicamente en una argumentación analítica. Y, en tal sentido, no quiere ceder ante hipótesis que considere capitales en la economía de su argumentación.

Si Moisés era egipcio..., entonces el pueblo judío no existe más que a partir de su encuentro con una tribu semita de Egipto; encuentro al que la condición de Moisés, alto dignatario perseguido, y la tribu semita, cautiva, confieren un carácter exogámico. De esta tribu nada se sabe. Moisés se impone a ella, la subyuga en cuanto portador de una nueva religión, es decir, de un saber y de una ley.

El Moisés muerto desempeña en la experiencia del pueblo judío el papel actualizador del protopadre. Es posible que el Moisés histórico gozase de las características

paternas. Freud encuentra en él rasgos de un carácter fuerte: la ira y la inflexibilidad. Pues bien, a través del complejo de culpa, el retorno de lo reprimido impulsa a la aceptación del monoteísmo, algo que Moisés no había conseguido en vida (74).

A Freud le llama particularmente la atención la carga afectiva con que los judíos han aceptado la religión de Moisés. En realidad, no tiene en cuenta la lucha que hubo de sostener la religión monoteísta oficial contra las desviaciones politeístas del pueblo. Para él, después de un determinado periodo de latencia, los judíos aceptan el monoteísmo y se unen afectivamente a él, sin posibilidad de pensar siquiera en otra religión. En tal aceptación, desempeñaría un papel decisivo la personalidad de Moisés, que creó en los judíos la conciencia de ser un pueblo único, de ser el pueblo elegido por Dios. Esta idea respondería perfectamente a los deseos del pueblo judío: en ella habría encontrado la satisfacción de un narcisismo colectivo, exaltación de su autoestima. Tal autoestima y magnificencia colectiva se uniría más tarde a su religión, fundiéndose en la misma hasta resultar inseparable y parte de su credo religioso (75).

En este apego afectivo intervendría un elemento irracional, una emoción tan irresistible que las mayores pruebas de razón no tendrían poder alguno para contrarrestarla (76).

Pero en lo que los judíos llegaron a ser verdaderamente únicos según Freud, fue en su representación de Dios. El Dios de las religiones primitivas no era, en realidad, más que el protopadre divinizado: había perdido poco a poco sus características de tirano, dominador y celoso, pero seguía con toda la ambivalencia de su origen.

En el dios mosaico, los judíos encuentran elementos en los que existía el peligro de una satisfacción narcisista superior, y, al mismo tiempo, la posibilidad de una idea más elevada de Dios. Moisés habría inculcado la idea de un Dios totalmente diverso de los otros dioses y habría convencido a los judíos, adoradores de este Dios, de su diferencia respecto a los demás hombres, pues habían sido escogidos por un Dios más grande, cuya magnificencia compartían (77).

Según Freud, Moisés tuvo una idea genial al llevar a los judíos de una posible afección excesiva a su persona a una idea de Dios cada vez más espiritual. Las religiones primitivas habían adorado al totem, sustituto del padre primitivo, pero no había logrado superar el campo sensorial de la concepción de su dios. El dios venía a ser uno del clan, más poderoso, capaz de influir en el bien y en el mal, misterioso... No tanto, sin embargo, que hubiese impedido al primitivo describirlo. Aún más: lo representaba, le daba una forma más o menos clara. Pero la

religión mosaica realizó una conquista excepcional en este punto: llegó a concebir que Dios no se podía representar en imágenes, es decir, que la religión judía llegó a intuir -según Freud algo absolutamente excepcional- que Dios no se podía captar a través de los sentidos.

No desarrolla esta idea, y quizá él mismo no tuvo conciencia de haberse asomado casi a la explicación de la trascendencia de Dios. Lo que Freud afirma directamente es que el Dios judío no viene a ser la conclusión de actividades psíquicas "inferiores", no se halla al final de un juego de pulsiones, sino que se coloca en el plano estrictamente ideológico, abstracto, racional. Este plano superior predomina sobre el mundo meramente sensorial. Con tal idea, es decir, con la concepción de un dios espiritual, la humanidad habría dado un paso cualitativo en su tarea de humanización (78). En este momento, el hombre habría abandonado la regla exclusiva de las pulsiones para comenzar a regir su vida según los principios de la razón.

Es posible que en esta idea encuentre Freud la fuerza que ha podido sostener la conciencia de pueblo especial que mantienen los judíos. Tal idea ha podido tener como consecuencia la exaltación de la autoestima del hombre, de su orgullo, de su superioridad. Con ello la sensualidad sería sublimada, cambiada en algo superior y diverso: la idea religiosa que satisfaría los elementos sensuales latentes en el sujeto (79).

Freud insiste en esta idea de la conquista de ciertos valores como elemento cohesivo que ha mantenido unido al pueblo judío a través de los tiempos. Es verdad que los judíos debieron sufrir a los conquistadores extranjeros y algunos mestizajes; pero siguieron siempre unidos porque su representación de Dios suponía una grandeza tal que ellos mismos compartían. Se sintió el pueblo especialmente querido por Dios; y, en fin, las renunciadas pulsionales se hallaban sublimadas en unos valores intelectuales y espirituales que satisfacían plenamente el deseo de grandeza del pueblo (80).

En su evolución histórica, el pueblo judío encuentra numerosas dificultades. Por una parte, lleva sobre sí, todo el peso del pasado y la consecuencia de ser el pueblo elegido de Dios; por otra, todas las esperanzas que había puesto en Dios tardan en realizarse. Esta tensión entre conciencia colectiva y falta de realización práctica suscita el sentimiento de culpabilidad atizado por los profetas. Con Pablo, prosigue Freud, se origina una nueva religión, fundada en dos pilares: pecado original y redención. En el fondo, se trata también de una religión del padre, ya que ha querido eliminarlo con la adoración del hijo que muere por todos. Pero el hijo se convierte en un igual al padre, Dios como él. La diferencia entre

judaísmo y cristianismo está precisamente en el rechazo del primero a reconocer el asesinato del padre, cosa que el cristianismo de Pablo ha hecho (81).

Concluyendo, se puede precisar que, para Freud, el totemismo representa el origen de toda cultura, que surge a partir de los lazos religiosos. El totem es el sustituto del protopadre asesinado. La culpabilidad inconsciente actúa, basada en el olvido de tal asesinato, y concluye en la construcción de formas culturales que los hombres aceptarían sin crítica.

La religión como ilusión.

El trabajo omnipotente del deseo no concluye -¿se puede hablar de conclusión alguna cuando el deseo, por definición, es insaciable?- hasta convertir las ilusiones transferenciales en plasmación cultural. El porvenir de una ilusión recuerda el origen de las mitologías y de las religiones:

"Vea usted en mi intento lo que realmente es. Un psicólogo que no se engaña a sí mismo sobre la inmensa dificultad de adaptarse tolerablemente a este mundo se esfuerza en llegar a un juicio sobre la evolución de la humanidad apoyándose en los conocimientos adquiridos en el estudio de los procesos anímicos del individuo durante su desarrollo desde la infancia a la edad adulta. En esta labor halla que la religión puede ser comparada a una neurosis infantil, y es lo bastante optimista para suponer que la humanidad habrá de dominar esta fase neurótica, del mismo modo que muchos niños dominan neurosis análogas en el curso de su crecimiento. Estos conocimientos de la psicología individual pueden ser insuficientes, injustificada su aplicación a la humanidad e inustificado también el optimismo. Reconozco todas estas inseguridades; pero muchas veces no puede uno privarse de exponer su opinión, sirviéndole de disculpa el no darle por más de lo que vale". (82)

En esta situación -la analogía metodológica sigue presente-, se patentiza la actuación del mecanismo de la omnipotencia de las ideas, que tanta importancia tiene en las neurosis obsesivas. Y su fuerza es tal que puede mantener las ilusiones, y, especialmente, las ilusiones religiosas, las cuales pretenden la satisfacción de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la humanidad (83).

"Calificamos de ilusión una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo prescindiendo de su relación con la realidad, del mismo modo que la ilusión prescinde de toda

garantía real" (84).

Freud no ha dicho nunca que las ideas religiosas son ilusiones en el sentido de no existentes. Ilusión y error se distinguen claramente (85). Ilusión y error coinciden en su inadecuación a la realidad; mas el error es un juicio que no se fundamenta en la realidad sino en una realización de deseos.

El juicio freudiano sobre las doctrinas religiosas no hace referencia a su contenido objetivo, sino a su realidad psicológica. Y, desde esta perspectiva, las define como ilusiones. Aunque de importancia cultural única: "El elemento más importante del inventario psíquico de una civilización ... son sus representaciones religiosas ... ilusiones". (86)

¿En qué se cifra tal importancia? ¿Cuál es el valor de las ideas religiosas? El razonamiento freudiano es lineal:

La civilización no es agradable, pues impone una serie interminable de coerciones. Sin embargo, también defiende contra la potencia de la naturaleza (87). Y esta función defensora posee dos aspectos: "El hombre, gravemente amenazado, demanda consuelo, pide que el mundo y la vida queden libres de espantos; pero, al mismo tiempo, su ansia de saber, impulsada, desde luego, por sus intereses prácticos, exige una respuesta" (88).

En consecuencia, el hombre se crea un depósito de representaciones, nacido del recuerdo de la indefensión de la propia infancia individual (y de la infancia de la humanidad), con el fin, no sólo de hacer tolerable la indefensión humana, sino de crear instancias bienhechoras:

"El Hombre no transforma sencillamente las fuerzas de la naturaleza en seres humanos, a los que podría tratar de igual a igual -cosa que no correspondería a la impresión de superioridad que tales fuerzas producen-, sino que las revierte de un carácter paternal y las convierte en dioses, conforme a un prototipo infantil ... y filogenético" (89).

En conformidad a las vicisitudes del deseo, esas representaciones pueden acabar con los errores de la vida, adquirir las características perfectas de la sabiduría, de la bondad, de la justicia ... Por ello, "esas representaciones, religiosas en el más amplio sentido, pasan por ser el tesoro más precioso de la civilización" (90).

Su persistencia en el tiempo, su mantenimiento actual y su proyección hacia el futuro van a depender de la impotencia e indefensión humanas (91).

Estructuralmente, la religión como ilusión remite al núcleo civilizador: la instancia paterna, que posee un enorme poder coercitivo, gracias, precisamente, a su valor protector. Las mismas rebeliones contra ella, como señala

Totem y tabú, han contribuido a engrandecerla.

No hace falta insistir más en un tema que Freud reconoce explícitamente. La pregunta que pudiera formularse es, sin embargo, si una situación tal no resulta antihumanista. ¿Se puede superar esa ambigüedad fundamental que conlleva la indefensión infantil? ¿En qué medida la cultura no representa un afianzamiento de la agresividad?

5. La culpabilidad, elemento esencial en todo producto cultural.

Para el lector atento, es claro que la culpabilidad ha sido temática permanente de la obra freudiana (92). Será, sin embargo, El malestar en la cultura, con su aportación de la teoría definitiva de las pulsiones, el más profundo estudio de la función de la culpa en la cultura:

"Es mi propósito destacar el sentimiento de culpabilidad como el problema más importante de la evolución cultural, señalando que el precio pagado por el progreso de la cultura reside en la pérdida de la felicidad por el aumento del sentimiento de culpabilidad" (93).

Cultura y culpabilidad son, pues, inseparables. La cultura, para progresar, ha de luchar contra las pulsiones agresivas de los individuos y de la sociedad. En el individuo, la agresión llega a ser incoada gracias a que aquella fuerza impulsiva que el yo hubiera satisfecho en individuos extraños es interiorizada, subjetivada, por medio del mecanismo de la introyección, y actúa en el mismo yo, a través del superyo, el cual se constituye en conciencia y se opone a la agresividad del yo (94).

Las dos instancias -yo y superyo- se encuentran enfrentadas, lo que crea el sentimiento de culpabilidad, el cual "se manifiesta bajo forma de necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo, debilitando a éste, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada" (95).

Se sabe, pues, que el sentimiento de culpabilidad se origina en el temor a una autoridad exterior y al superyo. El evidente deseo omnipotente del individuo es la satisfacción pulsional; lo cual se hace imposible sin imponerse, al menos exteriormente, ciertas limitaciones. La aceptación de esas limitaciones tiene como finalidad aplacar o agradar a una autoridad exterior, en la que el individuo encuentra el aplacamiento de sus propias pulsiones. Con este tipo de compromiso podría parecer que desaparecerían los problemas con la autoridad externa y no

habría lugar para el sentimiento de culpabilidad. Pero es precisamente en este momento cuando nace el conflicto entre el yo y el superyo, porque, en realidad, no se han saldado las cuentas con este último:

"Aquí no basta la renuncia a la satisfacción de los instintos, pues el deseo correspondiente persiste y no puede ser ocultado ante el superyo. En consecuencia, no dejará de surgir el sentimiento de culpabilidad, pese a la renuncia cumplida, circunstancia ésta que representa una gran desventaja económica de la instauración del superyo o, en otros términos, de la génesis de la conciencia moral. La renuncia instintual ya no tiene pleno efecto absolvente; la virtuosa abstinencia ya no es recompensada con la seguridad de conservar el amor, y el individuo ha trocado una catástrofe exterior amenazante -pérdida de amor y castigo por la autoridad exterior-, por una desgracia interior permanente; la tensión del sentimiento de culpabilidad" (96).

La sucesión de los hechos, desde la perspectiva psicológica, supone: la renuncia a las satisfacciones pulsionales por temor a la autoridad exterior; la instauración de una autoridad interior, dado que ya se ha aceptado a un otro en la propia conducta; la equiparación entre mala intención y mala acción, con lo que "la agresión por la conciencia moral perpetúa la agresión por la autoridad" (97).

Todo ello conducido a su perspectiva social da como resultado una confirmación del valor cultural del complejo edípico y del asesinato del protopadre, que sigue vigente -en la moral, la religión, la cultura- por medio del sentimiento de culpabilidad:

"No podemos eludir la suposición de que el sentimiento de culpabilidad de la especie humana procede del complejo de Edipo y fue adquirido al ser asesinado el padre por la coalición de los hermanos. En esa oportunidad la agresión no fue suprimida, sino ejecutada: la misma agresión que al ser coartada debe originar en el niño el sentimiento de culpabilidad. Ahora no me asombraría si uno de mis lectores exclamase airadamente: "¡De modo que es complementemente igual si se mata al padre o si no se le mata, pues de todos modos nos crearemos un sentimiento de culpabilidad!" (98).

Se puede elucubrar distinguiendo entre remordimiento y sentimiento de culpabilidad. Para el psicoanálisis, en el plano en que se coloca la disertación, no hay razón para tales distinciones, dado que el remordimiento de que aquí se habla tiene un profundo sentido cultural, por su estrecha unión con el sentimiento de culpabilidad:

"Este remordimiento fue el resultado de la primitivísima ambivalencia afectiva frente al padre, pues los hijos lo odiaban, pero también lo amaban; una vez satisfecho el odio mediante la agresión, el amor volvió a surgir en el remordimiento consecutivo al hecho, erigiendo el superyo por identificación al padre, dotándolo del poderío de éste, como si con ello quisiera castigar la agresión que se le hiciera sufrir; y estableciendo finalmente las restricciones destinadas a prevenir la repetición del crimen. Y como la tendencia agresiva contra el padre volvió a agitarse en cada generación sucesiva, también se mantuvo el sentimiento de culpabilidad, fortaleciéndose de nuevo con cada una de las agresiones contenidas y transferidas al superyo. Creo que por fin comprenderemos claramente dos cosas: la participación del amor en la génesis de la conciencia y el carácter fatalmente inevitable del sentimiento de culpabilidad. Efectivamente, no es decisivo si hemos matado al padre o si nos abstuvimos del hecho; en ambos casos nos sentiremos por fuerza culpables, dado que este sentimiento de culpabilidad es la expresión del conflicto de ambivalencia, de la eterna lucha entre el Eros y el instinto de destrucción o de muerte. Este conflicto se exarceba en cuanto al hombre se le impone la tarea de vivir en comunidad; mientras esta comunidad sólo adopte la forma de familia, aquél se manifestará en el complejo de Edipo, instituyendo la conciencia y engendrando el primer sentimiento de culpabilidad. Cuando se intenta ampliar dicha comunidad, el mismo conflicto persiste en formas que dependen del pasado, reforzándose y exaltando aún más el sentimiento de culpabilidad. Dado que la cultura obedece a una pulsión erótica interior que la obliga a unir a los hombres en una masa íntimamente amalgamada, sólo puede alcanzar este objetivo mediante la constante y progresiva acentuación del sentimiento de culpabilidad. El proceso que comenzó en relación con el padre concluyó en relación con la masa. Si la cultura es la vía ineludible que lleva de la familia a la humanidad entonces, a consecuencia del innato conflicto de ambivalencia, a causa de la eterna querrela entre la tendencia de amor y la de muerte, la cultura está ligada indisolublemente a una exaltación del sentimiento de culpabilidad, que quizá llegue a alcanzar un grado difícilmente soportable para el individuo" (99).

La consecuencia para la humanidad no deja de ser trágica, ya que "el precio pagado por el progreso de la

cultura reside en la pérdida de la felicidad por aumento del sentimiento de culpabilidad" (100). Thanatos ha marcado el comienzo de la cultura, aunque Eros esté empeñado en buscar salidas.

No se debe mantener la analogía individuo sociedad más allá de los justos límites. El individuo se mueve en busca de la felicidad. La inserción en el grupo y la adaptación al mismo -con las restricciones que conlleva- se aceptan en razón de la motivación placentera. En el proceso cultural, sin embargo, la felicidad pasa a un plano secundario, "casi parecería que la creación de una gran comunidad humana podría ser lograda con mayor éxito si se hiciera abstracción de la felicidad individual" (101). De hecho, los individuos que se integran en el grupo aceptan situaciones y condiciones que difícilmente serían posibles a nivel individual. Y ello es posible porque "cabe sostener que también la comunidad desarrolla un superyo bajo cuya influencia se produce la evolución cultural" (102). Se pueden presentar dos ejemplos posibles: la ética y la religión.

-La ética que "aborda aquel punto que es fácil reconocer como el más vulnerable de toda cultura" (103): las relaciones entre los seres humanos. Para Freud es evidente -y la experiencia clínica se lo recuerda con tozudez- que los hombres tienden a la agresión mutua. Frente a ello, surge "el quizá más reciente precepto del superyo cultural: 'Amarás al prójimo como a tí mismo'" (104). En nombre de él, la sociedad se somete a preceptos y prohibiciones, y "se despreocupa demasiado de la felicidad del yo, pues no toma debida cuenta de las resistencia contra el cumplimiento de aquéllos, de la energía instintual del ello y de las dificultades que ofrece el mundo real" (105). Es más: no sólo se despreocupa la cultura de la felicidad humana sino que llega a decretar que "cuanto más difícil sea obedecer el precepto, tanto más mérito tendrá su acatamiento" (106).

-La religión ha sido culturalmente más perspicaz. En primer lugar, "las religiones jamás han dejado de reconocer la importancia del sentimiento de culpabilidad para la cultura, denominando "pecado" tal sentimiento y pretendiendo librar de él a la humanidad" (107). También las religiones tienen como núcleo el complejo paterno, y el ritualismo que entrañan no es más que un síntoma del sentimiento de culpabilidad que actúa a un nivel más profundo. El mito del asesinato del padre, la conmemoración del mismo en la comida totémica, el complejo de sentimientos ambivalentes en que ésta se desarrolla... postulan como causa el hecho del crimen primitivo.. Es la conciencia ambivalente de ese crimen la que ha conducido a la divinización del protopadre, convirtiéndolo en el prototipo de la divinidad (108).

En segundo lugar, y ateniéndose, en concreto a la religión cristiana, es palpable el reflejo vistoso de esa serie de sentimientos: habla de pecado original; tal pecado es contra Dios padre; Jesucristo resulta "el ejemplo más cabal de un doble destino" (109): que simboliza el cumplimiento de la ley semita del talión: muerte por muerte. Ninguna religión confiesa tan claramente como la cristiana el crimen primitivo.

Las deducciones culturales de una religión así entrevista son claras: la construcción de toda una concepción ilusoria del mundo (110).

¿No se puede, siguiendo la analogía individuo-sociedad, hablar de productos culturales neurotizantes? "Si la evolución de la cultura tiene tan trascendentes analogías con las del individuo y si emplea los mismos recursos que ésta, ¿acaso no estaría justificado el diagnóstico de que muchas culturas - épocas culturales, y quizá aún la humanidad entera- se habrían tornado "neuróticas" bajo la presión de las ambiciones culturales?" (111). Quizá sea simplemente una hipótesis en lo que se refiere a la humanidad en general, aunque Freud deja entrever su opinión al escribir que es posible "que algún día se atreva a emprender semejante patología de las comunidades culturales" (112). Sin embargo, en el caso de la religión, nunca abandonará la analogía religión-neurosis.

Al preguntarse qué sentido tiene la religión en sí misma, qué intereses sirve, qué significa para la humanidad, su opinión no tiene nada de superficial. La religión es un hecho cultural. En cuanto tal, es el factor coercitivo más importante de la cultura (113). Su extraordinario valor reside en haber engarzado dos elementos: el crimen primitivo, presente a través de la "nostalgia del padre"; y la omnipotencia de las ideas, es decir, la fuerza totalizadora del deseo.

Esa nostalgia va a conducir a la aceptación de un otro en la vida, a practicar sus preceptos, a no violar sus decisiones. La omnipotencia desiderativa quiere ver cumplidos los deseos humanos más antiguos e imperiosos: contar con una instancia paterna en la que refugiarse, perpetuando así la infancia despreocupada y feliz (114).

6. La ciencia es la respuesta, no la felicidad.

La superación de ese infantilismo nostálgico se halla en la ciencia; la cual representará, por una parte, el triunfo de la razón sobre la omnipotencia del deseo, y, por otra, el camino definitivo de una cultura humanizante, aunque ciertamente nunca abandona el matiz represor.

Esta interpretación, que puede antojarse básica, arroja luz propia sobre la idea freudiana de cultura. Se da,

en Freud, un cierto cariz dogmático cuando aborda el tema de la ciencia. Con ello no hace más que ser esclavo y participar del contexto histórico racionalista. Su lenguaje apenas deja en este.

La confianza freudiana en la razón es evidente. En El porvenir, su argumentación ofrece casi tintes mitológicos y hasta reverenciales: "Nuestro dios Logos realizará todo lo que de estos deseos permita la naturaleza exterior a nosotros... en un futuro imprecisable y para nuevas criaturas humanas" (115). Aunque, en realidad, la conciencia de que ese dios no puede servir al deseo todopoderoso siempre está presente: "Nuestro dios Logos no es quizá muy omnipotente" (116).

Desde su racionalismo y desde su acto de servicio a la ciencia, ofrece la perspectiva personal, novedad la novedad de creatividad:

"No he dicho nada que antes no haya sido ya sostenido más acabadamente y con mayor fuerza por otros hombres mejores que yo, cuyos nombres no habré de citar, por ser de sobra conocidos, y además para que no se crea que intento incluirme entre ellos. Lo único que he hecho -la sola novedad de mi exposición- es haber agregado a la crítica de mis grandes predecesores cierta base psicológica, pero no es de esperar que esta agregación logre el efecto que tales críticas consiguieron" (117).

La perspectiva científica, en que se coloca, supone una toma de partido -posiblemente novedad en su ambiente- por el evolucionismo. El pensamiento freudiano no podrá separarse de esa concepción. Cree en esa explicación de la realidad animal, y algunas de sus obras carecen de sentido si no se acepta ese punto de partida (118).

Y su idea evolucionista supone que la humanidad se ha desarrollado siguiendo diversas concepciones del universo. Ya antes se han recordado tres fundamentales: la animista, en la que el hombre ha pretendido dominar la realidad; la religiosa, en la que la idea de dominio es proyectada sobre una estructura divina, sometida, por otra parte, a la voluble influencia de los deseos de los mortales; la científica, en la que se ha demostrado que al hombre no le queda otro remedio que la aceptación de la propia pequeñez y la toma de conciencia de que hay algo que las pulsiones no podrán jamás sobornar (119).

La evolución posee, evidentemente, un sentido positivo: que el hombre ha comenzado a tomarse en serio, a tomar conciencia de sí mismo, a devenir, finalmente, hombre. Ello supone el abandono de los infantilismos, con sus temores y sus deseos de consuelo y protección, para seguir el camino de la razón. Esos deseos del hombre, que han sido terreno abonado para el desarrollo del animismo y de la religiosidad, no tienen cabida en la nueva fase.

Como anteriormente se ha indicado, las fases evolutivas tuvieron su sentido, en cuanto representaron pasos necesarios hacia la ciencia. En concreto, la religión

"ha prestado desde luego grandes servicios a la colectividad humana y ha contribuido, aunque no lo bastante, a dominar los instintos asociales. Ha regido durante muchos milenios la sociedad humana y ha tenido tiempo de demostrar su eficacia... Si hubiera podido consolar y hacer feliz a la mayoría de los hombres, reconciliarlos con la vida y convertirlos en firmes substratos de la civilización, no se le hubiera ocurrido a nadie aspirar a modificación alguna" (120)

Sin embargo, la ideología religiosa no tiene futuro, ante el empuje de algo que se presenta como definitivo: la ciencia:

"Sabemos que el hombre no puede cumplir su evolución hasta la cultura sin pasar por una fase más o menos definida de neurosis... La mayoría de las neurosis infantiles -especialmente las obsesivas- quedan vencidas espontáneamente en el curso del crecimiento, y el resto puede ser desvanecido más tarde por el tratamiento psicoanalítico. Pues bien: hemos de admitir que también la colectividad humana pasa, en su evolución secular, por estados análogos a las neurosis y precisamente a consecuencia de idénticos motivos; esto es, porque en sus tiempos de ignorancia y debilidad mental hubo de llevar a cabo exclusivamente por medio de procesos afectivos las renunciaciones al instinto indispensables para la vida social. Los residuos de estos procesos análogos a la represión, desarrollados en épocas primitivas, permanecieron luego adheridos a la civilización durante mucho tiempo. La religión sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana, y lo mismo que la del niño provendría del complejo de Edipo en su relación con el padre. ...El abandono de la religión se cumplirá con toda la inexorable fatalidad de un proceso de crecimiento y en la actualidad nos encontramos dentro de esa fase de evolución" (121).

Por todo ello es claro que la fase científica no va a dejar paso a la omnipotencia de las ideas. Es la "dura" realidad la que obligará a la humilde toma de conciencia y, en definitiva, a una cultura menos frustrante y opresora, una cultura liberadora de ilusiones: "Creemos que la labor científica puede llegar a penetrar tanto en la realidad del mundo permitiéndonos ampliar nuestro poder y dar sentido y equilibrio a nuestra vida... No, nuestra ciencia no es ilusión. En cambio, sí lo sería creer que podemos obtener en otra parte cualquiera lo que ella no nos puede dar" (122).

Para resumir de manera conclusiva la filosofía freudiana acerca de una ciencia culturizante, se puede acudir a las mismas palabras, ciertamente líricas de Freud:

"La conciencia de que sólo habremos de contar con nuestras propias fuerzas nos enseña, por lo menos, a emplearlas con acierto. Pero, además el hombre no está ya tan desamparado. Su ciencia le ha enseñado muchas cosas desde los tiempos del Diluvio y ha de ampliar aún más su poderío. Y, por lo que respecta a lo inevitable, al Destino inexorable contra el cual nada puede ayudarle, aprenderá a aceptarlo y soportarlo sin rebeldía. ¿De qué puede servirle el espejismo de vastas propiedades en la Luna, cuyas rentas nadie ha recibido jamás? Cultivando honradamente aquí en la Tierra su modesto pegujal, como un buen labrador, sabrá extraer de él su sustento. Retirando sus esperanzas del más allá y concentrando en la vida terrena todas las energías así liberadas, conseguirá, probablemente, que la vida se haga más llevadera a todos y que la civilización no abrume ya a ninguno, y entonces podrá decir, con uno de nuestros irreligiosos:

El cielo lo abandonamos
a las aves y a los ángeles" (123).

7. "El múltiple interés del Psicoanálisis" (124).

Este artículo, publicado en *Scientia*, una revista italiana pionera en el estudio de las relaciones entre las distintas ramas científicas, puede servir de hilo conductor al esbozar la dimensión cultural del psicoanálisis. Posiblemente las sugerencias freudianas estén sin desarrollar hoy en día, lo cual contrasta con el matiz un poco triunfalista del artículo (125).

Freud dedica una primera parte al "interés psicológico del psicoanálisis". El lugar adecuado para su comentario se hallaría dentro del contexto concreto de la Historia de la Psicología. En este momento -y quizás como resumen de cuanto dice- pueden servir sus palabras conclusivas:

"Los resultados psicoanalíticos, susceptibles de alcanzar una importante significación para la Psicología General, son demasiado numerosos para que podamos detallarlos en este breve trabajo. Únicamente citaremos, sin detenernos en su examen, dos puntos determinados: el modo inequívoco en que el psicoanálisis reclama para los procesos afectivos la primacía en la vida anímica y su demostración de que en el hombre normal se da, lo mismo que en el enfermo, una insospechada perturbación y obnubilación afectiva del intelecto" (126).

Es la segunda parte del artículo -la dedicada al "interés del psicoanálisis para las ciencias no psicológicas"- la que aquí, en el discurso cultural freudiano, entra planamente. En síntesis -y siguiendo el mismo esquema propuesto por Freud- se recordarán sus centros de interés: filología, filosofía, biología, historia de la evolución, historia de la civilización, estética, sociología y pedagogía.

Interés filológico. El concepto "lenguaje" es más amplio que lo que comprende la Filología: "no me refiero tan sólo a la expresión del pensamiento en palabras, sino también al lenguaje de los gestos y a todas las demás formas de expresión de la actividad anímica, como, por ejemplo, la escritura" (127).

Para aproximarse a la inteligencia del lenguaje así entrevisto, el psicoanálisis ofrece su conquista de la interpretación del sueño. Una de las ventajas de la metodología psicoanalítica se hallaría en que "en el lenguaje de los sueños los conceptos son todavía ambivalentes; reúnen en sí significaciones opuestas, condición que, según las hipótesis de los filólogos, presentaban también las más antiguas raíces de las lenguas históricas" (128).

Probablemente el mayor interés que, desde la filología ofrece el psicoanálisis, es la analogía entre proceso onírico y escritura: "Teniendo en cuenta que los medios de representación del sueño son principalmente imágenes visuales y no palabras, habremos de equipararlo más adecuadamente a un sistema de escritura que a un lenguaje. En realidad, la interpretación de un sueño es una labor totalmente análoga a la de descifrar una antigua escritura figurada, como la de los jeroglíficos egipcios" (129).

Indudablemente, Freud cuenta con el mecanismo de la sobredeterminación. ¿No hablaba de manera semejante, en 1905, en el análisis de la histérica Dora?

Interés filosófico. No cabe duda: el gran descubrimiento que el psicoanálisis proporciona a la Filosofía es el del inconsciente, que no había sido bien entendido por los filósofos, los cuales "o han considerado lo inconsciente como algo místico, inaprehensible e indemostrable, cuya relación con lo anímico permanecía en la oscuridad, o han identificado lo psíquico con lo inconsciente, deduciendo luego de esta definición que algo que era inconsciente no podía ser psíquico ni, por tanto, objeto de la Psicología" (130).

El psicoanálisis ha descubierto la dinamicidad de lo inconsciente y su incidencia en todos los fenómenos conscientes, que ya no podrán ser explicados sin su aportación.

Por otra parte, el psicoanálisis descubre la relación entre el autor filósofo y sus concepciones, pues "la

filosofía es la disciplina en que mayor papel desempeña la personalidad" (131).

Interés biológico. El psicoanálisis se presenta como "mediador entre la Biología y la Psicología". Ello es debido, según Freud, a un doble descubrimiento: Por una parte, la importancia dada a la sexualidad: "El psicoanálisis ha hecho justicia a la función sexual humana, investigando minuciosamente su extraordinaria importancia para la vida anímica y práctica, importancia... jamás reconocida por la ciencia" (132). La sexualidad escapaba así de los límites superficiales, aunque estrechos, en que la había situado la biología.

Otro dato lo constituyó el descubrimiento de los instintos, y su dimensión conflictual. "El concepto de "instinto" se nos impone como concepto límite entre las concepciones psicológica y biológica" (133).

Con estas aportaciones se presenta una nueva panorámica de lo masculino y lo femenino, desligadas ya de una interpretación biologista.

Interés por la historia de la evolución. "El psicoanálisis se ha visto obligado a deducir la vida anímica del adulto de la del niño, dando así razón a la afirmación de que el niño es el padre del hombre" (134). No habría conclusión más lógica para una metodología que estudia "capas" y "exhuma" restos de hechos pasados en sus explicaciones.

El psicoanálisis pudo dar con la etiología de las neurosis gracias a su estudio de las vivencias infantiles, a "la extraordinaria importancia que para la ulterior orientación del hombre tienen las impresiones de su infancia, y muy especialmente las recibidas en los primeros años" (135).

Las "lagunas" mnemónicas podrían rellenarse gracias a la nueva metodología, dado que, como se ha dicho a lo largo de esta obra, en la concepción psicoanalítica es esencial el lenguaje de los silencios y de los vacíos.

Interés por la historia de la civilización. Sería innecesariamente reiterativa la insistencia de este tema. Es la transferencia de los productos infantiles la que, en los colectivos, "capacita al psicoanálisis para arrojar vivísima luz sobre los orígenes de nuestras grandes instituciones culturales, tales como la religión, la moral, el derecho y la filosofía" (136).

Al analizar "las fantasías de los pueblos, tales como los mitos y las fábulas" (137), el psicoanálisis sospecha "un sentido oculto" y, por analogía con los sueños y la neurosis, puede llegar al sentido original.

Además, la labor psicoanalítica descubre cómo "toda la historia de la civilización es una exposición de los caminos que emprenden los hombres para dominar sus deseos insatisfechos, según las exigencias de la realidad y las

modificaciones en ella introducidas para los progresos técnicos" (138).

Freud, al distinguir entre necesidad y deseo (cap. VII de La interpretación de los sueños), pone las bases para explicar el nacimiento de la cultura. Esta nace de la creencia primitiva e infantil en la omnipotencia del deseo y progresa por su contraste con la realidad, que obliga al deseo a satisfacciones sustitutorias, las cuales resultan productos culturales. Tales productos no eliminan el deseo de omnipotencia individual, pero lo universalizan:

"La investigación de los pueblos primitivos nos muestra a los hombres entregados en un principio a una fe infantil en la omnipotencia y nos proporciona la explicación de toda una serie de productos anímicos, revelándolos como esfuerzos encaminados a negar los fracasos de tal omnipotencia y a mantener así a la realidad lejos de toda influencia sobre la vida afectiva, en tanto no es posible dominarla mejor y utilizarla para la satisfacción. El principio de la evitación del displacer rige la actividad humana hasta que es sustituida por el de la adaptación al mundo exterior, mucho más conveniente al individuo. Paralelamente al dominio progresivo del hombre sobre el mundo exterior, se desarrolla una evolución de su concepción del Universo, que va apartándose cada vez más de su primitiva fe en la omnipotencia y se eleva, desde la fase animista hasta la científica, a través de la religiosa. En este conjunto entran el mito, la religión y la moralidad, como tentativas de lograr una comprensión de la inlograda satisfacción de deseos" (139).

Interés estético. "A título de realidad convencionalmente reconocida, en la cual, y merced a la ilusión artística, pueden los símbolos y los productos sustitutivos provocar afectos reales, forma el arte un dominio intermedio entre la realidad, que nos niega el cumplimiento de nuestros deseos, y el mundo de la fantasía, que nos procura su satisfacción, un dominio en el que conservan toda su energía las aspiraciones y la omnipotencia de la Humanidad" (140).

El comentario es casi inútil. El artista continúa bajo la fuerza de la omnipotencia optativa. Sin embargo, se libera de sus conflictos y es capaz de comunicar su obra a los que sufren la frustración de sus deseos, los cuales encuentran estético el producto del artista. "Para el psicoanálisis resulta fácil descubrir, al lado de la parte manifiesta del goce artístico, otra parte latente, mucho más activa, procedente de las fuentes ocultas de la liberación de los instintos" (141).

Interés sociológico. Aquello que el psicoanálisis ha aportado a la relación individuo-sociedad es la

importancia del "carácter erótico de los sentimientos sociales" (142). El sentimiento de culpabilidad de tantas neurosis no es otra cosa que el efecto de un cambio de dirección hacia la socialización de algo que era asocial (143).

Otro descubrimiento freudiano -y de actualidad creciente- es la etiología neurótica de tantas exigencias sociales contemporáneas (144).

Interés pedagógico. "El máximo interés del psicoanálisis para la Pedagogía se apoya en un principio, demostrado hasta la evidencia. Sólo puede ser pedagogo quien se encuentre capacitado para infundirse en el alma infantil, y nosotros, los adultos, no comprendemos nuestra propia infancia... El psicoanálisis ha descubierto los deseos, productos mentales y procesos evolutivos de la infancia" (145).

Estas afirmaciones pueden parecer triunfalistas. Sin embargo no lo son si se piensa en descubrimientos de la psicología infantil y humana, como "el complejo de Edipo, el narcisismo, las disposiciones perversas, el erotismo anal y la curiosidad sexual" (146).

Por otra parte, al poner en evidencia la normalidad de la vida instintiva, el pedagogo queda iluminado y, en consecuencia, ayudado en su labor (especialmente en la moderación de inútiles e improcedentes severidades).

La sublimación se ofrece al pedagogo como posibilidad humanizadora: "Nuestras mejores virtudes han nacido en calidad de reacciones y sublimaciones" (147).

La finalidad de la pedagogía es clara para Freud:

"La educación debería guardarse cuidadosamente de cegar esas preciosas fuentes de energía y limitarse a impulsar aquellos procesos por medio de los cuales son dirigidas tales energías por buenos caminos. Una educación basada en los conocimientos psicoanalíticos puede constituir la mejor profilaxis individual de las neurosis" (148).

9. Conclusión.

Al intentar un resumen brevisimo y esquemático de la idea freudiana de cultura, se corre el riesgo de caer en lo superficial.

En El porvenir de una ilusión, Freud define cultura: "Por cultura entiendo todo aquello en que la vida humana ha superado sus condiciones zoológicas y se distingue de la vida de los animales, y desdeño establecer entre los conceptos de cultura y civilización separación alguna" (149).

La amplitud de la cultura comprende dos aspectos:

1º El saber y el poder de los hombres para dominar las fuerzas de la naturaleza y hacerse con sus

bienes para la satisfacción de sus necesidades.

2º Las organizaciones creadas para reglamentar las relaciones de los hombres entre sí y la distribución de los bienes (150).

Estas creaciones sociales se presentan como necesarias aunque no deseadas por los hombres. Son necesarias: sin ellas los hombres no podrían subsistir (151). No son deseadas, pues a ellas debe sacrificar el hombre parte de su vida instintiva, ha de reprimir sus energías impulsivas que le conducirían a su aniquilamiento y, en consecuencia, ha de pagar por tales creaciones el precio de una neurosis posible (152).

En este contexto, entra la analogía entre la infancia individual y la social. La transferencia introduce unas posibilidades metodológicas y explicativas únicas.

El núcleo fundamental de toda explicación es el complejo edípico y su resolución. Las posibles sublimaciones son la plasmación cultural concreta, liberadora de la caída en la siempre acechante tentación neurótica. (De aquí que la analogía individuo-sociedad no deba forzarse más allá de los límites de toda analogía).

Una interpretación unilateral podría pensar en Freud como adversario, sino enemigo, de la cultura. No es cierto. Freud es esencialmente un promotor cultural (bastaría atender a su vida y a su obra); y es, sobre todo, un humanista especializado. Como humanista, ve la necesidad de que el hombre sea dueño, al máximo, de su propio destino y de sus posibilidades. En cuanto especialista en un ciencia nueva y fundamentalmente crítica, descubre los conflictos anímicos de este ser, sus esclavitudes -a veces acentuadas por la herencia y por la sociedad en que vive-, las denuncia y presenta soluciones, no siempre posibles. Pero este sería otro discurso: el esbozo de una antropología.

Universidad de León

NOTAS

- (1) Una concepción del universo, en Nuevas aportaciones al psicoanálisis. Obras Completas, Biblioteca Nueva, Madrid 1968, II, 956. (Siempre nos referiremos a esta edición).
- (2) Prólogo a la edición hebrea de la "Introducción al Psicoanálisis", III, 321.
- (3) Una dificultad del psicoanálisis, II, 1108-1112.
- (4) Carta a K. Abraham, del 25-31917, en JONES, E., Vida y obra de Sigmund Freud, trad. castellana de M. CARLISKY, II, 224.
- (5) El porvenir de una ilusión, II, 89.
- (6) Una concepción del universo, 956.
- (7) Así, El porvenir de una ilusión de 1927, El malestar en la cultura de 1930, Moisés y la religión monoteísta de 1937-1939.
- (8) El chiste y su relación con lo inconsciente de 1905, Los actos obsesivos y las prácticas religiosas, de 1907, El poeta y la fantasía de 1908, El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen de 1907, Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci de 1910, Totem y tabú de 1913, El "Moisés" de Miguel Angel de 1914, Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte de 1915, Un recuerdo infantil de Goethe en "Poesía y verdad" de 1917, Lo siniestro de 1919, Psicología de las masas y análisis del yo de 1921.
- (9) Los orígenes del psicoanálisis, 717-718.
- (10) Idem, 740.
- (11) Ibid, 746.
- (12) La herencia y la etiología de las neurosis, I, 206.
- (13) Los orígenes, 769.
- (14) Ibid., 772-773.
- (15) El 2-11-96, Freud escribe: "...La muerte del viejo me ha afectado profundamente... ante su muerte todo el pasado volvió a despertarse en mi intimidad".
- (16) Los orígenes. Manuscrito N, mayo 31, 1897, 770.
- (17) Carta del 7-7-97, 775.
- (18) Ibid.
- (19) Carta del 24-1-97, 753.
- (20) Ibid., 754: "La comparación con la brujería cobra cada vez mayor vida y creo que es muy acertada... Las historias del diablo, el repertorio de insultos populares, las canciones y los juegos infantiles: todo eso adquiere importancia para mi... Estoy coqueteando con la idea de que las perversiones, cuyo negativo es la histeria, son los residuos de un antiquísimo culto sexual que, en el Oriente semita, quizá haya sido alguna vez religión (Moloc, Astarté) ...".
- (21) Carta a Fliess del 15-10-97, 785.
- (22) La interpretación de los sueños, 527.
- (23) Los orígenes, 797.
- (24) La histeria. Historiales clínicos, I, 80. En la Introducción a Historiales clínicos, firmado en 1925, y recordando el caso

- Dora, escribe: "...Me vi obligado a imitar el ejemplo de aquellos afortunados investigadores que lograron extraer a la luz los restos... de épocas pretéritas... Me decidí, a proceder... como un honrado arqueólogo", II, 604.
- (25) O.C., I, 623. En El malestar en la cultura recalca; 5-6: "Tocamos aquí el problema general de la conservación en lo psíquico... Habiendo superado la concepción errónea de que el olvido, tan corriente para nosotros, significa la destrucción o aniquilación del resto mnemónico, nos inclinamos a la concepción contraria de que en la vida psíquica nada de lo una vez formado puede desaparecer jamás; todo se conserva de alguna manera y puede volver a surgir en circunstancias favorables, como, por ejemplo, mediante una regresión suficientemente profunda".
 - (26) Cfr. RICOEUR, P., De l'interprétation. Essai sur Freud, Seuil 1965.
 - (27) Teorías sexuales de los niños, en La organización genital infantil, I, 1173-1174.
 - (28) Ibid., 1175.
 - (29) La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna, I, 946.
 - (30) Ibid., 946-947.
 - (31) Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (dementia paranoides) autobiográficamente descrito, II, 754.
 - (32) Totem y tabú, 511.
 - (33) Ibid.
 - (34) Ibid.
 - (35) Ibid.
 - (36) Ibid., 512-514.
 - (37) Ibid., 514.
 - (38) Ibid., 522.
 - (39) Ibid., 523.
 - (40) Ibid., 525.
 - (41) Ibid., 526.
 - (42) Ibid., 551: "Desde el punto de vista genético, la naturaleza social de la neurosis se deriva de su tendencia original a huir de la realidad, que no ofrece satisfacciones para refugiarse en un mundo imaginario, lleno de atractivas promesas".
 - (43) Ibid., 528: En su inconsciente, no desearían nada mejor que su violación, pero el mismo tiempo sienten temor por ella. La temen precisamente porque la desean, y el temor es más fuerte que el deseo. Ese deseo es inconsciente.
 - (44) Ibid., 523: "El tabú... constituye el nódulo del totemismo".
 - (45) Ibid., 530.
 - (46) Ibid., 544; 545-546; 549.
 - (47) Ibid., 549.
 - (48) Freud había hablado de este mecanismo ya desde 1896 en Nuevas observaciones sobre las neuropsicosis de defensa, I, 219-230, y en La interpretación de los sueños. Pero en el sentido más estricto y cercano en Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia ("dementia paranoides") autobiográficamente descrito, 752-784.
 - (49) Totem y tabú, 552.

- (50) Ibid., 553.
- (51) Ibid., 557: "Esta expresión ("omnipotencia de las ideas") la debo a un enfermo muy inteligente que padecía de representaciones obsesivas, y que, una vez curado, merced al psicoanálisis, dio pruebas de clara inteligencia y buen sentido. Forjó esta expresión para explicar todos aquellos singulares e inquietantes fenómenos que parecían perseguirle, y con él a todos aquellos que sufrían de su misma enfermedad. Si algún día se le ocurría solicitar noticias de un individuo al que había perdido de vista hacía algún tiempo, era para averiguar que acababa de morir, de manera que podía creer que dicha persona había atraído telepáticamente su atención, y cuando sin mal deseo ninguno maldecía de una persona cualquiera, vivía a partir de aquel momento en perpetuo temor de averiguar la muerte de dicha persona y sucumbir bajo el peso de la responsabilidad contraída".
- (52) Ibid., 558: "Si aceptamos la evolución antes descrita de las concepciones humanas del mundo, según la cual la fase animista fue sustituida por la religiosa, y ésta, a su vez, por la científica, nos será también fácil seguir la evolución de la "omnipotencia de las ideas" a través de estas fases. En la religiosa la cede a los dioses, sin renunciar de todos modos seriamente a ella, pues se reserva el poder de influir sobre los dioses, de manera a hacerlos actuar conforme sus deseos. En la concepción científica del mundo no existe lugar ya para la omnipotencia del hombre, el cual ha reconocido su pequeñez y se ha resignado a la muerte y sometido a todas las demás necesidades naturales. En nuestra confianza en el poder de la inteligencia humana, que cuenta ya con las leyes de la realidad, hallamos todavía huellas de la antigua fe en la omnipotencia".
- (53) Ibid., 559.
- (54) Ibid., 596.
- (55) Ibid., 583: "La llamada comida totémica formó desde un principio parte integrante del sistema totémico".
- (56) ibid.
- (57) Ibid.
- (58) Ibid., 584-585: "Participando de una comida con la divinidad, se expresaba la convicción de que se era de la misma substancia que ella, pues no se compartía nunca una comida con aquellos que era considerados extranjeros"
- (59) Ibid., 585.
- (60) Ibid., 586.
- (61) Ibid., 585.
- (62) Moisés y la religión monoteísta, 242; Totem y tabú, 588.
- (63) Moisés, 242.
- (64) Totem, 589.
- (65) Moisés, 242-243.
- (66) Totem, 558. Se puede ver el caso del niño de los perros, 580-581; el caso de Arpad, 581-583. Cfr. Análisis de la fobia de un niño de cinco años, 569-715.
- (67) Totem, 581-585.

- (68) Ibid., 596.
- (69) Ibid., 597; la interpretación de los sueños, 388 ss.
- (70) Moisés y la religión monoteísta, 244-45: "Ningún otro sector de la historia de las religiones ha adquirido para nosotros tanta transparencia como la implantación del monoteísmo entre los judíos y su continuación en el cristianismo".
- (71) Ibid., 243.
- (72) Ibid., 247: "El destino enfrentó al pueblo judío con la gran hazaña, la criminal hazaña de los tiempos primitivos -el parricidio-, pues impuso su repetición en la doctrina de Moisés, una eminente figura paterna".
- (74) Ibid., 264.
- (75) Ibid., 280.
- (76) El porvenir de una ilusión, 85; cf. El malestar en la cultura, 37; Moisés y la religión monoteísta, 244.
- (77) Ibid., 265.
- (78) Ibid., 266-267.
- (79) Ibid., 267.
- (80) Ibid., 274.
- (81) Ibid., 243.
- (82) El porvenir, 97.
- (83) Ibid., 86-87.
- (84) Ibid., 87.
- (85) Ibid., 88.
- (86) Ibid., 78.
- (87) Ibid.: "La función capital de la cultura, su verdadera razón de ser es defendernos contra la naturaleza"
- (88) Ibid., 79.
- (89) Ibid..
- (90) Ibid., 81.
- (91) Ibid., 82.
- (92) Los orígenes del psicoanálisis, 772, 775, 778-779, 783, 785, 790; La interpretación de los sueños, 589-590; Pisocopatología de la vida cotidiana, 655, 699, 749; La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna, 943; Los actos obsesivos y las prácticas religiosas, 1949.
- (93) El malestar en la cultura, 55. Subrayado mío.
- (94) Ibid., 47: "¿Qué le ha sucedido (al individuo) para que sus deseos agresivos se tornaran inocuos? Algo sumamente curioso, que nunca habríamos sospechado y que, sin embargo, es muy natural. La agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de éste, que, en calidad de superyo se opone a la parte restante, y asumiendo la función de "conciencia" moral, despliega frente al yo la misma dura agresividad que el yo, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños".
- (95) Ibid..
- (96) Ibid., 50.
- (97) Ibid..
- (98) Ibid., 53.

- (99) Ibid., 54-55.
- (100) Ibid., 55.
- (101) Ibid., 61.
- (102) Ibid..
- (103) Ibid., 62.
- (104) Ibid..
- (105) Ibid..
- (106) Ibid., 63.
- (107) Ibid., 57.
- (108) Autobiografía, 1014.
- (109) El malestar en la cultura, 62.
- (110) Totem, 595-6.
- (111) El malestar, 63.
- (112) Ibid., 64.
- (113) El porvenir, 78.
- (114) Ibid., 79.
- (115) Ibid., 97.
- (116) Ibid., 98.
- (117) Ibid., 89.
- (118) Se piense en Totem y tabú, El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura, Moisés y la religión monoteísta, Más allá del principio del placer, Psicología de las masas...
- (119) Totem y tabú, 552.
- (120) El porvenir, 90.
- (121) Ibid., 92-93.
- (122) Ibid., 98-99.
- (123) Ibid., 95-96.
- (124) Múltiple interés del psicoanálisis, II, 967-980.
- (125) Ibid., 967: "El psicoanálisis ha demostrado que todos estos fenómenos (funciones fallidas, actos casuales, sueños normales, ataques convulsivos, delirios, visiones, ideas y actos obsesivos de los neuróticos) pueden ser explicados e integrados en el conjunto conocido del suceder psíquico por medio de hipótesis de naturaleza puramente psicológica. Nuestra disciplina ha restringido así el radio de acción de la Fisiología, conquistando, en cambio, para la Psicología una parte considerable de la Patología".
- (126) Ibid., 972.
- (127) Ibid..
- (128) Ibid..
- (129) Ibid., 972-973.
- (130) Ibid., 973.
- (131) Ibid., 973-74.
- (132) Ibid., 974.
- (133) Ibid..
- (134) Ibid., 975.
- (135) Ibid., 976.
- (136) Ibid..
- (137) Ibid., 977.
- (138) Ibid..
- (139) Ibid., 978.

- (140) Ibid.
- (141) Ibid., 979-79.
- (142) Ibid., 978.
- (143) Ibid., 979.
- (144) Ibid.
- (145) Ibid.
- (146) Ibid.
- (147) Ibid.
- (148) Ibid. 980.
- (149) Ibid.
- (150) El porvenir, 73.
- (151) Ibid.
- (152) Ibid.