

De pulsiones y autodeterminaciones: algunas reflexiones sobre Sigmund Freud y El malestar en la cultura.

Andreassi Cieri, Alejandro.

Cita:

Andreassi Cieri, Alejandro (2013). *De pulsiones y autodeterminaciones: algunas reflexiones sobre Sigmund Freud y El malestar en la cultura*.
Dipòsit digital de documents de la UAB (Universitat Autònoma de Barcelona).

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/alejandro.andreassi.cieri/6>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pvSk/Zu8>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

De pulsiones y autodeterminaciones: algunas reflexiones sobre Sigmund Freud y *El malestar en la cultura*¹

Per Alejandro Andreassi Cieri

Departament d'Història Moderna i Contemporània de la UAB
Alejandro.Andreassi@uab.cat

Dos cuestiones constituyen el eje de la reflexión de Sigmund Freud en este libro. La primera, que existen poderosas pulsiones que están en el origen de la conducta de los seres humanos: instintos sexuales y agresivos, que el propio Freud resumía en la imagen de una lucha sin tregua entre Eros y Tanatos en la mente de los individuos. La segunda, que la civilización, su desarrollo ha significado el control y represión de dichas pulsiones, y que un resultado de esa actividad normativa había sido, por una parte, la desviación de las mismas en forma de sublimación –la que a su vez contribuye al desarrollo de la civilización-, y por otra, cuando la presión normativa resulta intolerable al desarrollo de conductas neuróticas en los individuos. Según Peter Watson, Freud "... sostenía que la civilización, la represión y la neurosis están entrelazados irremisiblemente".² La civilización ha traído seguridad a los hombres a cambio de una, creciente infelicidad y desasosiego que se expresa en el consumo de estupefacientes y en el alcoholismo, pero también en el crecimiento del pensamiento de tipo irracional y en el refugio creciente en la religión. No son cuestiones nuevas ya que pueden encontrarse en otras obras suyas, pero el énfasis con que las propone es posiblemente el mejor indicador de sus preocupaciones en el

¹ He utilizado tanto la edición catalana como la castellana del libro, Sigmund Freud, (trad. Josep M^a Terricabras), *El malestar en la civilització*, Girona, Editorial Accent, 2008 y (trad. Ramón Rey Ardid), *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 2006.

² Peter Watson, *Historia Intelectual Del Siglo XX* (Editorial Crítica, n.d.), 297.

momento – noviembre de 1929- en que *El malestar en la civilización* se publica, al mes siguiente del inicio de la gran crisis que parecía desestabilizar definitivamente al capitalismo. Esas preocupaciones revelan las características específicas de la sociedad a la que pertenece que motivan su interés, mientras que la coyuntura en la que vive queda oculta tras esa amplia síntesis de su teoría y debe ser sospechada a través del propio título de la obra. Es por lo tanto necesario hacer un ligero repaso de la coyuntura histórica para conectarla con algunas de las claves que ofrece su pensamiento. Especialmente en la referencia a la omnipresencia de la irracionalidad y de la religión está registrando las características de esa larga posguerra, esa década de desesperación provocada por la carnicería de la Gran Guerra, el fin de la vieja Europa de los imperios continentales y la convulsión que provoca en el mundo burgués la revolución rusa. Una conmoción provocada por la aceleración del tiempo tecnológico sin el concomitante progreso moral. Expresionismo, cubismo y futurismo sustituyen a la revolución impresionista, el surrealismo y dadaísmo al naturalismo social. La eugenesia se confabulaba definitivamente con el racismo para justificar una sociedad naturalmente basada en las jerarquías. Posiblemente pueda suponerse en Freud una cierta premonición de la barbarie inmediatamente venidera, ya que menos de un año después de la publicación de *El malestar...*, se produciría el salto al bloque parlamentario en Alemania de un partido hasta entonces muy minoritario: el NSDAP conseguía en septiembre de 1930 107 escaños y el 18% de los votos, iniciando así el curso ascendente que conduciría a la designación de Hitler como canciller el 30 de enero de 1933. Los malos presagios se acumulaban. Con el comienzo de la década de 1920, el ejército británico ametrallaba a miles de manifestantes pacíficamente concentrados en la ciudad india de Amritsar, se consolidaba la dictadura de Mussolini, luego del asesinato de Matteotti, y en los Estados Unidos se linchaba al

anarquismo con la ejecución de Nicola Sacco y Bartolomeo Vanzetti mientras se desataba la violencia racista con el Ku Klux Klan. Parecía asomar ese asalto a la razón que años después Lukács describiría en un libro memorable.³

Freud se refiere a la acusación lanzada contra la civilización moderna-occidental como causa de la infelicidad humana o al menos, como impedimento para alcanzarla y se propone analizar “la esencia de esta civilización”.⁴ Equipara los términos Civilización y *Kultur*.⁵ Es una cuestión que merece ser destacada ya que en esa época para una parte de la intelectualidad de lengua alemana civilización significa no sólo algo diferente a *Kultur*, sino que es justamente lo que se le opone. El idealismo alemán de posguerra –especialmente el grupo de intelectuales que forman parte de la denominada “revolución conservadora” proponen la oposición entre cultura (*Kultur*) y civilización: la primera sería la expresión del “espíritu” inmortal y mítico de un pueblo, un impulso vital que expresaría su idiosincrasia, la segunda, en cambio, significaría la estandarización, la homogenización sin alma que transforma a miembros de la sociedad en masa mecánicamente encuadrada en un marco de mediocridad. Sus representantes principales son Moeller van den Bruck y Oswald Spengler (*La decadencia de Occidente*)⁶, pero un planteo similar puede hallarse en el Thomas Mann de Consideraciones de un apolítico (*Betrachtungen eines Unpolitischen*, 1915-18), aunque más tarde se alejará de estas posiciones.⁷

Es por ello que una de las primeras proposiciones que Freud nos ofrece es una reflexión sobre el sentido de la vida humana. Afirma que es una pregunta sólo pertinente en el ámbito de la

³ Georg Lukács, *Die Zerstörung Der Vernunft* (Darmstadt: Hermann Luchterhand Verlag, 1974).

⁴ Sigmund Freud, *El Malestar En La Civilización* (Accent Editorial, 2008), 57.

⁵ *Ibid.*, 58.

⁶ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes – Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München, 1922.

⁷ Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the Germanic Ideology* (Berkeley: University of California Press, 1974), 196–197.

religión. En cambio considera que sí tiene sentido preguntarse qué es lo que los seres humanos hacen, mediante su comportamiento, para que la vida tenga una finalidad, y la respuesta es que la finalidad es la de aspirar a la felicidad.⁸ Por tanto Freud está indicando que el sentido de la vida es inmanente a la propia existencia humana, que lejos de estar fuera de sí (al servicio de un dios o de un poder terrenal al que se halla sometido) está dentro de sí, es en sí y para sí, ya que lograr la felicidad es alcanzar la autosatisfacción.

Se interponen en el camino hacia esa meta los que denomina como los obstáculos fundamentales que se oponen a la realización de la felicidad, identificando las tres fuentes del sufrimiento humano: la supremacía de la naturaleza, la debilidad de nuestro cuerpo y la insuficiencia de las estructuras que regulan las relaciones humanas, en la familia, el estado y la sociedad.⁹ Los dos primeros son difícilmente superables, la naturaleza no se puede dominar por completo, en tanto y en cuanto formamos parte de la misma, y nuestro cuerpo tiene una irremisible fecha de caducidad, pero sí son abordables los últimos.

En ese sentido sitúa uno de los aspectos de mayor significación operantes en la articulación social de la modernidad, destacando la importancia del trabajo para la sublimación de pulsiones, desplazando esos impulsos libidinales -la economía de la libido- hacia la actividad profesional y las relaciones humanas vinculadas al mismo, como la denomina Freud, pero al mismo tiempo reconoce que ese trabajo debe derivarse de la libre disposición e interés en realizarlo en quien lo afronta, y no como producto de la necesidad -que es la que impulsa a "la gran mayoría de los seres humanos"- con lo cual Freud está tocando uno de los aspectos principales de la modernidad, el carácter contradictorio del trabajo, vehículo de una disposición fundamental del ser humano, que es la de su propio autodesarrollo, y

⁸ Freud, *El Malestar En La Civilización*, 39.

⁹ *Ibid.*, 53.

al mismo tiempo de su frustración como vehículo de alienación bajo la explotación del trabajo humano a la manera en que la lleva a cabo el capitalismo.¹⁰

Sin embargo, Freud reconoce esa cualidad y al mismo tiempo dificultad que ofrece el trabajo humano sin hacer ninguna referencia específica a la sociedad de la cual describe el malestar, que es la sociedad occidental de la que él forma parte. Por lo tanto sus observaciones tienen una generalidad que les priva de señalar los aspectos más precisos que contribuyen a producir esa doble faz del trabajo. Es lo que, en cambio, hará una discípula suya, Karen Horney, que sin suprimir los aspectos psicoanalíticos, consideraba que las neurosis eran atribuibles a la organización capitalista de la sociedad. Además Horney reprochaba a Freud haberse centrado en lo biológico, mientras ignoraba los aportes de la antropología y la sociología modernas.¹¹ El componente determinista en el pensamiento de Freud es difícilmente soslayable porque en ellos encuentra la razón última que explica el comportamiento humano. Aunque podamos reconocer que su postulación de determinismos que operan desde el inconsciente no es una reivindicación del irracionalismo, ya que como “maestro de la sospecha”, como bien dice Josep Maria Terricabras, duda de la ecuanimidad de nuestro sistema psicológico, y como digno heredero del pensamiento ilustrado intenta descubrir los entresijos más íntimos de la naturaleza humana mediante la razón, aunque de sus planteamientos se desprenda un “... temor elitista a las masas insensatas”, como considera Terry Eagleton.¹² Así mismo cree que la razón y con ella la civilización que es su producto son capaces de, al menos, desplazar o atenuar las determinaciones a las que obligan los

¹⁰ Ibid., n. 45, 12.

¹¹ Watson, *Historia Intelectual Del Siglo XX*, 298. En este punto podríamos buscar un vínculo entre el trabajo de Horney y las consideraciones de George Lukács sobre la alienación y el trabajo alienado, que en esa misma década constituían un núcleo central de su trabajo *Historia y consciencia de clase* (publicado por primera vez en 1923).

¹² Terry Eagleton, *Ideología: Una Introducción* (Barcelona [etc.]: Paidós, 1997), 225.

instintos que en forma de pulsiones parten de la mayor profundidad de nuestro psiquismo: el inconsciente.

La civilización aparece como el tributo que debe pagar el ser humano para contrarrestar esas pulsiones agresivas que están en la raíz de su conducta entendida en sentido hobbesiano como "*Homo homini lupus*", que amenaza la integridad comunitaria. Por ello la evolución de la civilización limita la libertad individual –al producir una "renuncia pulsional".¹³ El anhelo de libertad en la sociedad civilizada podría manifestarse como rebeldía ante lo que se considera injusto, cuya reparación puede conducir a un grado más elevado de civilización, o por el contrario como expresión de la necesidad de responder a las pulsiones reprimidas, y por ello rechazar o cuestionar la civilización.¹⁴ De ello resultaría una tensión constante entre libertad individual y construcción social.

Pero la misma civilización sería producto de la otra pulsación innata, la libidinal, Eros, que impulsa a los humanos a unirse a vincularse, manteniéndose unidos no sólo por la necesidad del trabajo cooperativo, de la comunidad de trabajo. Por ello la pulsión de agresión, de muerte es el obstáculo principal que se le presenta a la civilización, porque representa la disolución de la cooperación y la vinculación humana a través de la hostilidad mutua.¹⁵ Esta lucha entre Eros y Tanatos nos señala "el sentido de la evolución de la civilización".¹⁶ El contenido de esta y su capacidad de control sobre cada individuo están concentrados en el superyó, y su instauración conduciría a la formación de la conciencia.¹⁷ El superyó recuerda al panóptico de Bentham. También puede ser considerado como el mecanismo que interioriza la ley de la sociedad, lo que en un sentido gramsciano consideramos como hegemonía.¹⁸ Esta surgiría y se

¹³ Freud, *El Malestar En La Civilización*, 68.

¹⁴ *Ibid.*, 65–66.

¹⁵ *Ibid.*, 97.

¹⁶ *Ibid.*, 98.

¹⁷ *Ibid.*, 105.

¹⁸ Eagleton, *Ideología*, 227–228.

reforzaría con la renuncia a la pulsión de agresión y la transferencia al superyó de la agresión así inhibida que se ejercería sobre el mismo sujeto en la forma de rigor que suprime pulsiones ulteriores. “La consciencia rigurosa surge de la acción conjunta de dos influencias vitales: la negación pulsional que desencadena la agresión y la experiencia de amor que vuelve esta agresión hacia adentro y la traspasa al super-yo”.¹⁹ Éste operaría sobre el yo mediante el sentimiento de culpa, que se transforma en arrepentimiento al trasgredir las normas mediante la agresión.²⁰ De ello concluye Freud que se comprende “... la participación del amor en el surgimiento de la consciencia y la funesta inevitabilidad del sentimiento de culpa”, ya que el sentimiento de culpa es el resultado es la expresión del conflicto permanente entre Eros y Tanatos (pulsión de destrucción y/o muerte).²¹ Considera a dicho sentimiento de culpa como el problema más importante de la evolución de la civilización, cuyo progreso significa menos felicidad para los hombres, con lo cual la civilización actúa de manera ambivalente, facilitando y bloqueando al mismo tiempo la consecución de la satisfacción de los objetivos de autosatisfacción.²² Ello se explicaría porque el proceso por el cual se produce la civilización humana y la evolución de cada individuo son similares en cuanto el primero implica la reunión de una multitud de individuos vinculados por lazos libidinales, mientras que el segundo es el alineamiento de cada individuo con el resto de los humanos, por la acción de Eros y Ananké (la necesidad) con el objetivo individual y comunitario de alcanzar y mantener la felicidad (satisfacción del principio de placer), de la que esta última –la configuración social- es condición necesaria. Sería una combinación de egoísmo y altruismo.²³ Por lo tanto, ¿Cuál es la cuestión decisiva de la especie humana para Freud?: “... si su evolución civilizadora conseguirá dominar, y en qué

¹⁹ Freud, *El Malestar En La Civilización*, 108, nota 45.

²⁰ *Ibid.*, 109–110.

²¹ *Ibid.*, 110.

²² *Ibid.*, 113.

²³ *Ibid.*, 120.

medida, el trastorno de la vida en común provocado por la pulsión humana de agresión y autodestrucción". Reconoce que el dominio alcanzado por el ser humano sobre la naturaleza le ha procurado la posibilidad de su auto-extermínio (y esto antes de la aparición del armamento nuclear).²⁴

Estos conceptos aparecen esbozados en otros textos de Freud. En un trabajo sobre la guerra publicado en 1915, plantea la cuestión de la relación entre la civilización y la esencia humana en relación con el conflicto iniciado en 1914. Comienza considerando a la guerra como un hecho inconcebible entre naciones civilizadas, sólo esperable en el enfrentamiento entre en el mundo europeo –el epítome de la civilización- y el mundo primitivo –un componente del cual, aunque no lo menciones explícitamente es el mundo colonial cuyo reparto y control por las potencias europeas es, entre otros, motivo del estallido de la Gran Guerra. Concluye por ello que lo que se ha producido, además de inesperado, demuestra que la civilización reprime o amortigua pero no elimina los instintos más agresivos que forman la base de la naturaleza humana. La guerra es consecuencia de la imposición de la anti-civilización, de la regresión de los seres humanos civilizados a un estadio primitivo.²⁵

Debe tenerse en cuenta que el contexto de la época la idea de regresión, de la posibilidad de que los seres humanos estuvieran expuestos a retornar a un estadio anterior de la evolución, o a la existencia de seres humanos que se encontraban en ese estadio previo, era muy popular en los medios científicos y se resumía en el término "degeneración", también había quienes lo consideraban la demostración de la existencia de tendencias atávicas, en las que el hombre se asemejaba a animales inferiores en la escala zoológica, que se alejaba de la condición humana. Ello explicaba la importancia del componente irracional, antecesor en la filogenia al desarrollo

²⁴ Ibid., 127.

²⁵ "Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte", Sigmund Freud, *El Malestar En La Cultura* (Alianza Editorial, S.A., 2006), 146–168.

intelectual pleno del homo sapiens, que persistía bajo este último. Se hablaba de comportamiento extrapiramidal que se expresaba cuando por algún motivo se inhibían las funciones superiores cerebrales – como sucedía por ejemplo con la violencia de los individuos alcoholizados. En esos principios había basado Gustave Le Bon sus consideraciones sobre la multitud, y escribía: “la vida consciente de la mente tiene poca importancia comparada con su vida inconsciente”.²⁶ La diferencia, según John Burrow es que el inconsciente freudiano desestabilizaba al yo consciente, el inconsciente “colectivo decimonónico” lo estabilizaba, ya que portaba en sí los elementos ancestrales de la raza que determinaban el comportamiento colectivo, era la objetivación de la tradición a nivel psicológico.²⁷

Sin embargo, desde una perspectiva histórica, la guerra con todo su potencial destructivo surge de esa misma civilización cuya supervivencia parece amenazada por el conflicto mundial. La guerra no sólo realiza los grandes avances de la ciencia de la época – recordar sólo la síntesis de amonio que le valió el premio Nobel a Fritz Haber, sin la cual Alemania no podría haber sostenido una guerra tan brutal durante cuatro años a pesar del bloqueo instituido por la Royal Navy- o el uso de los gases, sino que además introduce correcciones en la gestión de una economía capitalista que había adquirido dimensiones gigantescas con las grandes corporaciones, antecesoras de las actuales multinacionales, introduciendo una práctica de coordinación estatal-empresarial que merecerá de teóricos como Rudolf Hilferding el nombre de “capitalismo organizado” (o incluso capitalismo de estado). Por lo tanto es una guerra que se produce y se desenvuelve dentro de los parámetros y la cultura de esa civilización, que Freud ve amenazada, en el seno de la misma, no fuera de ella. Casi me atrevería a decir que es inmanente a la misma, a riesgo de parecer cínico. Quien expresa la crítica más aguda al

²⁶ Citado por J. W. Burrow, *La Crisis de La Razón: El Pensamiento Europeo, 1848-1914* (Barcelona: Crítica, 2001), 224.

²⁷ *Ibid.*, 227.

“sentido” de la civilización moderna, sigue siendo Walter Benjamin quien es su Tesis IX de filosofía de la historia describe al Ángel de la Historia, con el rostro dirigido al pasado observando el cúmulo incesante de destrucción que provoca el furioso huracán que lo arrastra, y agrega, a “... ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso”.²⁸

De cualquier modo, más allá del fuerte determinismo que a veces parece presidir la concepción de Freud de las condiciones de la conducta humana, sus aportaciones, al obligarnos a reflexionar sobre aquellas manifestaciones y necesidades de nuestra naturaleza, que los sistemas normativos, tanto laicos como religiosos han intentado reprimir y desviar, nos permite también reflexionar sobre esos mismos sistemas de coerción y sobre la importancia de esas pulsiones en la vida individual y social, de tal modo que esas nociones legadas por Freud pueden formar parte del bagaje de la crítica emancipatoria de la habla Habermas, o sea del tipo de reflexión sobre la condiciones que coartan o modulan nuestra capacidad humana de auto-creación.²⁹ En todo caso la referencia de Freud a las represiones que la civilización impone a los seres humanos nos obliga a investigar y detectar cuales aspectos de la civilización actúan en ese sentido, cuales son neurotizantes en el sentido en que Freud lo planteó, y si el problema es de corrección de aspectos funcionales parciales de la misma o su detección lleva a la impugnación de la totalidad del fenómeno civilizatorio, siempre y cuando lo situemos históricamente y no nos refiramos a la “civilización” como una entidad abstracta y ahistórica.

²⁸ Walter Benjamin, *Tesis de Filosofía de La Historia* (Madrid: Taurus, 1973), 6.

²⁹ Eagleton, *Ideología*, 171–172 Este autor escribe: “... En este tipo de discurso, los hechos (conocimiento) y los valores (o intereses) en realidad no son separables. por ejemplo, el paciente del psicoanálisis tiene interés en iniciar un proceso de autorreflexión porque sin este estilo de conocimiento quedará preso de la neurosis o de la psicosis. De forma paralela, un grupo o clase oprimida, como hemos visto en el pensamiento de Lukács, tiene interés en llegar a comprender su situación social, pues sin este autoconocimiento seguirá siendo víctima de ella”.

En concreto, para el tiempo y contexto en que Freud nos habla, se está refiriendo, aunque no lo mencione, a la civilización que mejor conoce y que es la del capitalismo. Lo hace de una forma indirecta y paradójica, planteando la insuficiencia del socialismo y el comunismo para suprimir los padecimientos humanos, ya que niega que las relaciones de propiedad jueguen ningún papel en los mecanismos de poder y dominación, mientras afirma la imposibilidad biológica de la igualdad humana. Pensemos que en el momento en que Freud escribe su ensayo, 1929, el experimento iniciado en Rusia en octubre de 1917 todavía goza de credibilidad y legitimidad como vía alternativa para resolver problemas modernos y sempiternos de la humanidad. Para los círculos intelectuales que no han sucumbido a la fascinación del fascismo, éste significa en ese momento la amenaza a la civilización. Todavía no hay contexto para el discurso que se hará habitual en la Guerra Fría. La opinión de Freud no puede equipararse a las virulentas diatribas que serán las herramientas habituales del macartismo. Se limita a considerar a las propuestas de socialistas y comunistas insuficientes para resolver los problemas de la civilización que significa para Freud la hipóstasis del capitalismo. Considera ilusoria la pretensión del movimiento comunista de solucionar los problemas humanos mediante la supresión de la propiedad privada, ya que no suprime el afán de poder e influencia que son los instrumentos con los que se realiza la pulsión de agresión. Además considera que su afán igualitario no se compadece con la acción de la naturaleza que al dotar "... a cada individuo de una disposición física y capacitación intelectual sumamente desiguales, ha instituido injusticias contra las cuales no hay ningún remedio".³⁰

En este sentido es inevitable reconocer que se aparta de herencia iluminista para coincidir con posiciones similares a las que defienden los sostenedores del "modernismo reaccionario" o "revolución conservadora" al vincular la cuestión de la igualdad a las

³⁰ Freud, *El Malestar En La Civiltzació*, 85–86 y nota 31.

características biológicas de los individuos en lugar de calibrarla desde una valoración política y de abolición de las clases sociales. Con ello afirma indirectamente la irreversibilidad del capitalismo como organización social, que queda de este modo naturalizado y que Freud considera como el marco necesario en el que deba desarrollarse la crítica de los problemas contemporáneos y la solución de aquellos aspectos de la civilización –ahora identificados- que los producen. Tampoco se salvan los socialistas, por la misma razón, su “... desconocimiento idealista de la naturaleza humana”. Aunque acaba reconociendo que un factor facilitador de la realización no neurótica del altruismo sería “... la transformación real de las relaciones de los humanos respecto a la propiedad”, le niega esa capacidad al movimiento y partidos obreros.³¹

Es evidente que el ser humano es un ser social, capaz de establecer relaciones con sus semejantes, pero en condiciones distintas a las que han sido hasta ahora. Por ello la mejor demostración de la plasticidad humana es la diversidad cultural que presenta la especie, pero aún más la variación, la transformación, el cambio que cada una de esas culturas pueden sufrir a lo largo del tiempo y que son sinónimo de historicidad, la otra característica que fundamenta la suposición en la plasticidad humana.³²

Las instituciones que ha ido creando bajo determinadas condiciones que son de carácter histórico, no sólo apuntan a garantizar la cohesión social. Esas instituciones han tendido a fijar la distinta distribución de autonomías y heteronomías, unos gradientes de poder entre los seres humanos, individual y grupalmente considerados, los que pueden ser fuente de displacer, de infelicidad, y no sólo de afecto, protección y refugio. Y en esas relaciones socializantes pueden hallarse, a lo mejor, las claves de muchos de los sufrimientos que luego se traducen en signo y síntomas clínicos.

³¹ Ibid., 125.

³² Michael Carrithers, *¿Por Qué Los Humanos Tenemos Culturas?: Una Aproximación a La Antropología y La Diversidad Social* (Alianza Editorial, S.A., 2009).

Estas habrían de ser las razones por las que tener en cuenta los efectos de la interacción humana, de las relaciones sociales, en la configuración de significados y por lo tanto en la explicación de conductas, desde una perspectiva psicológica o incluso psicoanalítica. La unilateralidad de las acciones o actitudes provocadas por factores determinantes –por ejemplo pulsiones sexuales o vitales- deben quedar, al menos, condicionadas o matizadas por la interacción humana, que puede favorecerlos u obstaculizarlos.³³

¿Qué balance podemos hacer de esta obra de Freud, que de alguna manera recapitula su obra previa? Creo que aporta iluminaciones pero al mismo tiempo también problemas

- Un problema que nos plantea la lectura actual de esta obra de Freud es su falta de historicidad, falta de reconocimiento del carácter histórico de la especie humana, lo cual implica necesariamente capacidad de cambio y de autorrealización, no arbitraria ni caprichosa, sino bajo condiciones contextuales (la afirmación de Marx en la introducción a *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* sigue conservando, al menos para mí, todo su potencial heurístico: "... Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado").
- Sin embargo, debe reconocerse a Freud el aporte de aspectos del ser humano, las referidas pulsiones, que deben ser tenidos en cuenta a la hora del análisis del funcionamiento de las sociedades en coyuntura determinadas, de determinados procesos y épocas históricas, así como las mentalidades que las han caracterizado. En ese análisis deben examinarse las características del diálogo o conflicto con la por otra parte

³³ Ibid., 162–163.

reconocible plasticidad humana, y la naturaleza cultural que ha producido la evolución. En ese sentido Freud, aunque no habla directamente de la ideología, ofrece en su obra claves para la crítica de la conciencia ideológica, ya que los mecanismos que describe en el juego entre impulso y su represión: proyección, desplazamiento, sublimación, condensación, represión, idealización, sustitución, racionalización, negación, operan también en el ámbito de lo ideológico "... al igual que en el sueño y la fantasía", tal como afirma Terry Eagleton.³⁴

- Por eso estoy de acuerdo con las conclusiones que propone María Jesús Izquierdo en su artículo "Una lectura d'El malestar de la cultura"³⁵, aunque considero al menos discutible la última, la que hace referencia a que la necesidad de explotar y agredir forma parte de la naturaleza humana. En relación con ello podemos prestar atención a Kropotkin, quien se preocupó en demostrar en su libro *El apoyo mutuo* que las tendencias a la cooperación y el altruismo son más frecuentes en la historia humana que las referidas a la agresión y el afán de dominación a nuestros semejantes. O también seguir a Tzvetan Todorov cuando afirma que no es posible hablar de una agresividad o sadismo innato y cita a Michael Balint: "... nunca hemos observado, a decir verdad, una persona congénitamente malvada o mala, ni sádica [...] el sufrimiento nos vuelve malvados".³⁶

El texto de Freud nos obliga también a entrar en un debate, para mí sinceramente apasionante, que es al mismo tiempo ontológico y epistémico, ya que cualquier investigación sobre el ser humano debe partir o al menos tener en cuenta esta cuestión: si existe una naturaleza humana específica y cuales son sus características:

³⁴ Eagleton, *Ideología*, 234.

³⁵ María Jesús Izquierdo, "Una lectura d'El malestar de la cultura", http://ddd.uab.cat/pub/estudis/2013/105930/lecmalcul_a2013.pdf (3/5/2013)

³⁶ Tzvetan Todorov, *La Vida En Común* (Taurus Ediciones, 1995), 104.

- Freud nos propone una naturaleza humana dominada por una agencia de base biológica, los instintos o pulsiones, que determinan la conducta y la estructura psíquica de cada individuo, que es considerado como una unidad autosuficiente, que se relaciona con otros seres humanos exclusivamente para satisfacer las necesidades que dictan esas pulsiones.

- Para los antropólogos, como Michael Carrithers, la naturaleza humana es algo más complejo, que estaría integrado por un conjunto de facultades que conforman la sociabilidad y que serían la inteligencia social, intensa conciencia de sí mismo y del otro, creatividad y pensamiento narrativo; los que serían responsables de la variabilidad social y cultural y por ende de la plasticidad humana, su capacidad de autocreación, de autoconstitución.³⁷ Dice Carrithers "... Nótese que la idea clave, la de la inteligencia social como la guía definidora de la evolución de los primates sociales y de los homínidos es sorprendentemente distinta de los conocimientos recibidos [...] suponían un mayor tamaño del cerebro del hombre, un dedo pulgar oponible, la invención del hacha de piedra y el fuego, para llevar luego triunfalmente hacia el ordenador personal a través de la innovación tecnológica [...] lo que debiera impresionarnos [...] no es la enorme cantidad de *hardware* sino la red infinitamente compleja de relaciones sociales, políticas y económicas entre las personas que crearon el ordenador y lo llevaron a las mesas de trabajo".³⁸

- Si adoptamos una concepción lata de la cultura, o sea el conjunto de sistemas de valores, creencias, aspiraciones, costumbres, conocimiento teóricos –prácticos, técnicas y procedimientos de mantenimiento y reproducción de la vida, es

³⁷ Carrithers, *¿Por Qué Los Humanos Tenemos Culturas?*, 218.

³⁸ *Ibid.*, 73.

imposible concebir la enorme variedad de estos sistemas culturales a partir del estrecho determinismo del juego de dos pulsiones.

- Freud considera que en el amor al prójimo “no hay nada tan opuesto a la naturaleza humana originaria”³⁹, pero Marshall Sahlins considera que es difícil aceptar esa proposición freudiana si se observan los ejemplos que ofrece la historia y la antropología.⁴⁰ Carrithers asume que esas pulsiones puedan formar parte de la “naturaleza humana”, pero junto a muchas otras características, y además expresadas bajo muy diversas formas culturales que de cualquier modo modulan e interactúan con esas “tendencias” que no pueden determinar por sí solas la conducta humana.⁴¹ Da la impresión de que las facultades o capacidades innatas de los seres humanos lejos de determinarlos o limitarlos permiten que estos las trasciendan, que en su despliegue lleguen a generar formas y conductas que no estaban para nada predestinadas o predeterminadas a manifestarse según la condición o naturaleza reconocible. Las necesidades biológicas humanas (alimentación, sexo, vivienda) no ciñen al ser humano a un “programa” predefinido que debe cumplir como ser viviente, sino que su satisfacción plena (en el sentido de mantenerlo en buenas condiciones de salud tanto física como psíquica) permiten el despliegue indeterminado de sus posibilidades de autodesarrollo y autocreación.⁴² Más que como “tábula rasa” deberíamos considerar al ser humano como provisto de potencialidades que pueden desarrollarse más allá de los que sus condiciones iniciales prevén. Esto queda muy lejos del determinismo de las pulsiones. Por ejemplo

³⁹ Freud, *El Malestar En La Civilización*, 84–85.

⁴⁰ Marshall Sahlins, *La Nature Humaine, Une Illusion Occidentale*: *Réflexions Sur L'histoire Des Concepts de Hiérarchie et D'égalité, Sur La Sublimation de L'anarchie En Occident, et Essais de Comparaison Avec* ([Paris]: Éditions de l'éclat, 2009), 98–99.

⁴¹ Carrithers, *¿Por Qué Los Humanos Tenemos Culturas?*, 240–241.

⁴² Norman Geras, *Marx & Human Nature* (Verso, 1985), 108–109.

refiriéndose a la capacidad epistémica de los seres humanos, Michael Carrithers afirma que “La clave de la tesis de Richard Hofstadter sobre la habilidad humana para reconocer temas o patrones y variaciones es que se trata simplemente -a efectos prácticos- de una habilidad infinitamente extensible”.⁴³

- En este sentido se revela una vez más la agudeza de la intuición de Rousseau sobre la naturaleza plástica del hombre y su capacidad de autoconstitución, tal cual la expone en su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*:

- “... no es pues tanto el entendimiento que distingue específicamente al hombre de entre los animales, como su calidad de agente libre. La naturaleza dirige a todo animal y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma impresión, pero se reconoce libre de asentir, o de resistir; y es sobre todo en la conciencia de esta libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma [...] y en el sentimiento de este poder, uno no encuentra más que actos puramente espirituales, de los que nada se explica mediante las leyes de la mecánica [...] hay otra cualidad muy específica que los distingue [...] es la facultad de perfeccionarse; facultad que con la ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás, y reside entre nosotros tanto en la especie como en el individuo, mientras que un animal es, al cabo de unos meses, lo que será toda su vida, y su especie, al cabo de mil años lo que era el primero de esos mil años. Esa libertad, esa capacidad de autodeterminarse le proveen al hombre de una historia cultural, y le permiten ser un ser moral, porque se le pueden imputar malas o buenas acciones porque puede decidir”.⁴⁴

- Asumiendo que somos seres finitos, pero al mismo tiempo, capaces de modificarnos y modificar nuestro entorno y condiciones de vida y su reproducción, podemos hablar de naturaleza humana sin caer en determinismos, ya que, a diferencia del resto de animales, los seres humanos estamos naturalmente dotados de las condiciones de probabilidad de ser libres y autónomos. Posiblemente en el reconocimiento de ello

⁴³ Carrithers, *¿Por Qué Los Humanos Tenemos Culturas?*, 246.

⁴⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, par Jean-Jacques Rousseau, ... (M. M. Rey (Dresde), 1755), 23–24, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6294419w.r=.langES>.

se encuentre la conciliación entre derecho natural y “naturaleza” plástica de los hombres, posibilidad de autodeterminación. Por tanto, el derecho natural no sería más que el reconocimiento de esas características de la naturaleza humana.⁴⁵ Existen unas necesidades básicas y comunes a todas las situaciones históricas (sexuales, alimentarias, de abrigo y descanso, etc.)⁴⁶ y otras generadas por las diferentes situaciones históricas: de carácter cultural, y por lo tanto artificial.⁴⁷ El ser humano sería así un ser individual que necesita actuar en sociedad con otros seres humanos. Afirma Norman Geras: “el ser humano es un ser social, 'no un animal meramente gregario, sino un animal que puede individuarse solo en el seno de la sociedad'”.⁴⁸ Podemos hablar de indeterminación, sin negar la existencia de una naturaleza humana. Es la característica de esta la que ofrece la condición de posibilidad de aquella. Es su objetivación.⁴⁹ Y continúa diciendo: “las características naturales de los seres humanos no se encuentran en un estado puro, sino socialmente mediadas; no forman una realidad *separada*, ontológicamente distinta de las cualidades que son inducidas culturalmente –esto no está relacionado con la validez del concepto de naturaleza humana. No hay argumento contra la realidad o existencia de lo que la última denota”.⁵⁰

- Para Tzvetan Todorov “...hay dos niveles de organización de las pulsiones de vida: el que compartimos con todos los organismos vivos (satisfacción del hambre y la sed, etc.); el otro específicamente humano, que se funda en nuestra *incomplétude* originaria y en nuestra naturaleza social”. Esa

⁴⁵ Geras, *Marx & Human Nature*, 66–67.

⁴⁶ *Ibid.*, 72.

⁴⁷ *Ibid.*, 70.

⁴⁸ *Ibid.*, 77.

⁴⁹ *Ibid.*, 111–116.

⁵⁰ *Ibid.*, 114.

falta de “acabado”, ese carácter incompleto de nuestra naturaleza es el que permite, la condición de posibilidad, de un autodesarrollo, de la autoconstitución humana sin dirección o final predeterminado, en un contexto de interrelación con sus semejantes, en sociedad, porque necesitamos de los otros, somos “incompletos” en dos sentidos: porque tenemos una potencialidad de autodesarrollo que trasciende nuestras disposiciones básicas y porque no estamos completos sino en relación con los otros, con nuestros semejantes en la interacción que teje a la sociedad.⁵¹ Es su reconocimiento, y por tanto su relación con ellos lo que buscamos y que constituye un impulsor de nuestra conducta. Todorov citando a otro autor dice “El gran mérito de Fairbairn es haber declarado que el deseo no busca el placer sino la relación [...] el placer puede llegar a ser el medio en aras de establecer una relación”.

52

- No existe una relación necesaria entre las disposiciones biológicas de una persona y su conducta, y aún menos entre aquella y las manifestaciones culturales –que se manifiestan mediante una estructura simbólica espontánea o pautada, un sistema significativo- y que entran de lleno en la estructuración de lo social.⁵³ Dice Sahlins: “... mientras el mundo de los humanos depende de los sentidos, y de la completa panoplia de características orgánicas provistas por la evolución biológica, su libertad de la biología consiste justamente en la capacidad de darle a ese mundo su propio sentido”.⁵⁴ Actuar significativamente es actuar generando un contenido referencial inteligible no sólo para el que lo realiza sino también para el que se relaciona con el agente o el que lo

⁵¹ Todorov, *La Vida En Común*, 83.

⁵² *Ibid.*, 87.

⁵³ Marshall Sahlins, *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology* (Ann Arbor, Mich: Univ. of Michigan Press, 2003), 10–11.

⁵⁴ *Ibid.*, 12.

observa. La inteligibilidad es necesariamente ínter-subjetiva: "... a la luz de la visión de la naturaleza humana que hemos desarrollado, más radical, esencialmente social e interactiva, los estados mentales no lo son tanto personales cuanto interpersonales".⁵⁵

- De cualquier modo, aunque aceptáramos que existen esas características innatas que nos propone Freud y que determinan la conducta humana deberíamos reconocer también la posibilidad de existencia de otras que son capaces de neutralizarlas, como la necesidad de reconocimiento, para Hegel el factor que marca el umbral donde comienza lo humano y deja de funcionar lo exclusivamente biológico, o los impulsos de satisfacción de lo exclusivamente biológico. Pero no es sólo Hegel, antes que él proponen su existencia Rousseau y Adam Smith. Lo proponen como el sustrato que sostiene la existencia social de los seres humanos. El reconocimiento, la mirada del otro es la confirmación de la existencia del individuo que es así reconocido.⁵⁶ Es constituyente de sociedad y es sólo a partir de ella que la existencia es realmente humana. Si aceptamos la realidad de la necesidad de reconocimiento como aceptamos las de las otras pulsiones o necesidades, porque también nos parece evidente, y nuestra propia experiencia relacional nos hace reconocerla, ya que las otras pulsiones no explican las conductas que puede promover la necesidad de reconocimiento –el instinto sexual no es fundante de sociedad como lo es el de reconocimiento, en su satisfacción el otro sólo deviene objeto- ("sólo conciernen a los intereses del sujeto mismo")⁵⁷, en los hechos estamos hablando de presiones o impulsos que, al menos parcialmente se neutralizan al oponerse entre sí. Por lo tanto, la conducta resultante no puede ser más que la de la

⁵⁵ Carrithers, *¿Por Qué Los Humanos Tenemos Culturas?*, 250–251.

⁵⁶ Todorov, *La Vida En Común*, 47–48.

⁵⁷ *Ibid.*, 51.

decisión arbitral del sujeto que elige someterse a uno u otro impulso, con lo cual el determinismo queda de nuevo cuestionado.⁵⁸ De ello deriva la idea de la condición “incompleta” del ser humano (incomplétude): la necesidad de los otros para existir, que nos propone Todorov.⁵⁹

- Otra implicación que dificulta la exclusiva explicación determinista de la conducta humana, por ejemplo por medio de la influencia de pulsiones, es que elimina irremisiblemente nuestra posibilidad de ser seres morales. La ética desaparece al desaparecer la posibilidad de elegir, de optar.

- Freud reconoce como uno de los mecanismos de la persistencia de la asociación humana, de la sociedad, la necesidad de los débiles de unirse para enfrentar primero y más tarde disuadir a quienes siendo más poderosos pretenden obtener ventajas mediante la violencia. Esa comunidad de intereses para enfrentar la violencia es la que genera los vínculos afectivos, las relaciones que denominamos como sociabilidad. El mecanismo por el cual se organiza esa comunidad es característicamente hobbesiano, aunque modulada, matizada ya que no es sólo fruto del temor y la búsqueda de seguridad, sino también de la empatía entre los que constituyen esa comunidad que instauro derecho, ya que como afirma Freud, se produce: “... la superación de la violencia por la cesión del poder a una unidad más amplia, mantenida por los vínculos afectivos que se establecen entre sus miembros”.⁶⁰ Si bien en la respuesta a Einstein sobre las causas de la guerra y como impedirla, reconoce que una parte de la persistencia de la violencia se debe a la relación desigual

⁵⁸ Ibid., 41–42.

⁵⁹ Ibid., 59.

⁶⁰ Albert Einstein and Sigmund Freud, *¿Por Qué La Guerra?* (Editorial Minúscula, S.L., n.d.), 74–76.

de fuerza entre los miembros de la sociedad de tal modo que la ley es elaborada por quien individual o grupalmente detenta el mayor poder en detrimento de quienes están dominados, lo que es causa de un inacabable conflicto, de cuyo resultado puede surgir un nuevo orden legal, y por lo tanto concede un origen histórico derivado de las dinámicas sociales⁶¹, más adelante se desdice al considerar que la desigualdad entre los humanos es de carácter innato y de ahí deriva la persistente división entre dirigentes y dirigidos.⁶² El problema radica en que sigue atribuyendo la fuente principal de la violencia en general y de la guerra en particular al conflicto entre pulsiones que anidan en el psiquismo humano, al punto que niega la posibilidad de que existan pueblos en la tierra que vivan en una plenitud material suficiente como para que no exista entre ellos la violencia, esas pulsiones son "más afines a la naturaleza que nuestra resistencia contra ellas".⁶³

⁶¹ Ibid., 77–78.

⁶² Ibid., 89.

⁶³ Ibid., 87.