

CAPÍTULO VI

PSICOANÁLISIS, CULTURA Y SOCIEDAD

La extraordinaria importancia concedida por Freud a la vida pulsional en los diferentes problemas neuróticos ha hecho que con facilidad se olvide que también tuvo en cuenta en su génesis las exigencias culturales. En todas sus obras hay evidencias, generalmente no muy acusadas, de que admite a los factores culturales como parte implicada en el origen y desarrollo de las neurosis, y, por tanto, en la estructuración neurótica del carácter. Sin embargo, a la hora de explicar el comportamiento humano, no sólo prefirió acentuar lo biológico en detrimento de lo cultural, sino que su propia teoría sobre la cultura la asentó sobre unos principios básicamente biológicos.

Freud, que sometió a rigurosa crítica tantas creencias y prácticas erróneas de su época, pareció aceptar sin ningún tipo de reserva la hipótesis de que los factores constitucionales eran la causa principal de los trastornos mentales. No abandonó del todo la idea de que las experiencias traumáticas eran importantes, pero les atribuyó menos significación, aumentando su impresión de que el paciente se sentía enfermo debido, sobre todo, a la fuerza de sus propios impulsos instintivos. Acentuando esta importancia, se desentendió de lo que después se llamaría "*la orientación cultural freudiana*". Trató de ignorar la importancia del medio ambiente, aceptó como parte inseparable del modo de ser femenino las limitaciones que la época victoriana imponía a la mujer, prestó poca atención al papel que desempeñan los problemas emocionales de los padres en las dificultades de sus hijos, y, sobre todo, se mostró convencido de que la situación biológica determinaba la actitud cultural.

Resumiendo, a pesar de su talento extraordinario, Freud tuvo muchas de las limitaciones del pensamiento de su tiempo, cosa que, por lo demás, parece ocurrir a todos los genios. Careciendo de la perspectiva que otorga el estudio comparativo de las culturas, fue incapaz de estimar el valor que realmente llega a tener el proceso de socialización en la formación de los diferentes tipos de personalidad. De hecho, aunque en casi todos sus escritos se pueden encontrar alusiones a las exigencias y/o las experiencias culturales, en general, sólo las menciona de pasada o hace referencia a ellas sin concederles ninguna importancia especial.

Otra desventaja para Freud fueron los serios prejuicios que él mismo tenía respecto a la sexualidad. El hombre que primero dio cuenta al mundo de lo equivocada y malsana que era la actitud general que se tenía en su época sobre el sexo fue también, en parte, una víctima de la misma. A pesar de sus valientes planteamientos, encontramos frecuentes indicios de la lucha sostenida contra su propio sentimiento de que se estaba ocupando de un asunto *impúdico*, de que estaba estudiando *la naturaleza más infame* del hombre, un sector del ser humano que de ser posible debía controlarse, sublimarse y, en cierta medida, excusarse. La teoría de la cultura sustentada por Freud se resiente, pues, tanto de las limitaciones de su perspectiva personal como de su criterio biológico, pero no por ello deja de ser una explicación ciertamente ingeniosa de los hechos que diariamente estaba observando en la práctica clínica. Al menos, diremos en su favor, reconocía que el hombre vive en una sociedad y es transformado por ella.

Por lo demás, Freud expuso su teoría acerca de la relación entre el hombre y la cultura por primera vez en *Tótem y tabú*, una obra de 1913 en la que trató de explicar el origen no sólo de la religión, sino también de la cultura humana, intentando encontrar un nexo de unión entre el complejo de Edipo y la prehistoria de la humanidad. Poco después, en un breve artículo de 1915, *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, puso de manifiesto su creciente interés por las implicaciones culturales que, al parecer, tenían las teorías psicoanalíticas; hasta que, ya en los años veinte, concentró todos sus esfuerzos en aplicar los principios psicoanalíticos a la sociedad. Es en este momento cuando aparecen *Psicología de masas y análisis del yo*, *El porvenir de una ilusión* y *El malestar en la cultura*, tres ensayos en los que trata de desarrollar una teoría de la sociedad, de la religión y de la cultura acorde con sus teorías pulsionales. Finalmente, ya en 1939, redacta *Moisés y la religión monoteísta*, un estudio psico-histórico de la figura bíblica de Moisés en el que trata de demostrar cómo el psicoanálisis puede ayudar a esclarecer ciertos sucesos históricos gracias a sus conocimientos acerca del modo en que el psiquismo humano deforma los acontecimientos para conseguir alcanzar fines propios.

Todo esto indica lo falsa que resulta la apreciación de que Freud mostró poco interés en el estudio comparativo de las culturas, asunto que tanto atraía la atención general de los investigadores de la época. Sin embargo, aun cuando alcanzó a vivir hasta 1939, no se encuentran vestigios de que su pensamiento sobre la naturaleza y los orígenes de la cultura se hubiera modificado por los hallazgos de la antropología contemporánea. Al contrario, la realidad es que rechazaba cualquier descubrimiento antropológico que pudiera contradecir sus teorías. Según explica Clara Thompson (1979), la orientación cultural de Freud difiere de las teorías antropológicas recientes en dos aspectos fundamentales. El primero, estriba en su convencimiento de que buena parte del comportamiento humano que hoy se sabe que se halla determinado por la cultura era la expresión de ciertas inclinaciones biológicas invariables. El segundo, radica básicamente en el concepto de sociedad que Freud postula y desarrolla. La sociedad, para el creador del psicoanálisis, era una fuerza estática que funcionaba como un complejo mecanismo para controlar las pulsiones del hombre. Por eso, la única modificación que pudiera

observarse en ella en el transcurso de siglos sería, tal vez, la mejora de su organización de control.

Esta convicción, quizás, sea la causa de que Freud siempre haya defendido que a mayor grado de civilización corresponde un nivel de frustración también mayor. Y, puesto que el ser humano es un organismo biológico que lucha por la vida con arreglo al principio del placer, había de resultar inevitable el conflicto con la sociedad, que actuaría en este contexto como una fuerza inhibitoria. En varias ocasiones expresó su opinión de que la civilización se lograba al precio de renunciar a la satisfacción de los deseos más profundos del ser humano. Todo lo que es social y creador para el hombre se ha obtenido, justamente, por la renuncia a la satisfacción directa e inmediata de las pulsiones, tanto de las sexuales como de las agresivas. Por eso, el hombre ha de inquietarse siempre por las exigencias de la sociedad, pues sus impulsos básicos son reprimidos por ella.

El hombre es colocado, así, en una posición hostil a la cultura, a la cual se somete sólo por temor. Y la cultura es una especie de rígido sistema policial que le es impuesto por la sociedad. Aún más, cuando Freud aplicó estas teorías al análisis de la sociedad en la que vivía, no tuvo por menos que mostrarse pesimista acerca del futuro del hombre. En su obra *El malestar en la cultura*, por ejemplo, llegó a afirmar que si se suprimieran las influencias inhibitorias de la civilización, podría verse a los hombres “*como bestias salvajes que no conocen el menor respeto por los seres de su propia especie*” (1930, O.C., p. 3046). En su opinión, la supuesta bondad del hombre descansaba únicamente en el desamparo y en la dependencia que el ser humano tiene de sus congéneres. Por lo demás, la actitud del grupo hacia el individuo era la que determinaba, al fin y al cabo, las nociones del bien y del mal, sin tener en cuenta la posibilidad de que algunas cosas sean malas para el hombre aunque tengan la aceptación de la sociedad, y que otras, aunque estén proscritas, puedan ser buenas y beneficiosas.

Ahora bien, puesto que la sociedad hace infeliz al hombre no es de extrañar que éste trate de encontrar diversas maneras de tolerar tal infelicidad. Para unos cuantos espíritus privilegiados, la solución reside en la sublimación. Son sujetos tan sumamente excepcionales que realmente son capaces de disminuir el imperativo de las pulsiones convirtiéndolas en actividades beneficiosas para la sociedad. Otros, no tan excepcionales, encuentran cómodas satisfacciones sustitutivas como el beber, el fumar o las drogas. Y, por último, a la gran masa, el consuelo se lo proporciona la religión, que Freud consideraba como una especie de psicosis de grupo, una evasión de la realidad por la adopción de la fe en un padre celestial, amoroso y bueno, que promete la felicidad en el cielo a quienes practican la renuncia indispensable de las pulsiones en la tierra. También el amor hubiera podido ser una solución a tanto infortunio, pero Freud juzgaba que esta posibilidad era sin duda la más precaria de todas, porque siempre está preñada del peligro de que el objeto del amor pueda perderse o desaparecer. En cualquier caso, quienes no logran beneficiarse de ninguna de estas soluciones, se convierten irremediabilmente en neuróticos y así obtienen en los síntomas de su enfermedad una satisfacción sustitutiva y perversa de sus pulsiones.

Manteniéndonos, pues, dentro del dominio puramente teórico, podemos decir que las especulaciones freudianas sobre el desarrollo de la sociedad y sus relaciones con el hombre ofrecen, al menos, una explicación hasta cierto punto lógica de gran parte de los hechos de nuestra cultura. Ahora bien, lo que también puede advertirse es que el hombre no se ajusta universalmente al cuadro descrito por Freud y que las diversas variaciones que se observan en su carácter se deben en gran medida a las peculiares características de cada cultura. Lo cierto es que ni el hombre tiene, biológicamente hablando, impulsos animales invariables y peligrosos, ni el control de estos impulsos es la única función que ha de cumplir la sociedad. La sociedad no es algo opuesto al hombre, al contrario, es el propio hombre el que la crea, al mismo tiempo que es influido y modelado por ella. Esto quiere decir que la sociedad no es un conjunto estático de leyes instituidas en el pasado a resultas del asesinato del padre primitivo, sino que constituye una red de experiencias interpersonales que constantemente crece, se modifica y evoluciona. Sin lugar a dudas, una de sus funciones, tal como Freud correctamente lo señala, es la de controlar la conducta social. Pero tiene otras muchas. En realidad se puede decir que es ella la que crea al ser humano, ya que, sólo es posible alcanzar tal condición a través de la experiencia cultural.

No obstante, la sociedad crea también nuevas necesidades entre sus miembros. Algunas de estas necesidades se orientan en sentido constructivo y estimulan el desarrollo posterior, como es el caso de las ideas de justicia, igualdad y/o de cooperación. Otras se orientan en sentido destructivo y no son nada beneficiosas para el hombre. La competencia en gran escala, las desigualdades sociales y la despiadada explotación de los débiles son ejemplos de los frutos destructivos de la cultura. Para Erich Fromm (1953), *“la evolución humana tiene su raíz en la adaptabilidad del hombre y en ciertas cualidades indestructibles de su naturaleza que le impulsan a no cesar jamás en la búsqueda de las condiciones más ajustadas a sus necesidades intrínsecas”* (p. 36).

Esto quiere decir que, a pesar de que los seres humanos tienen ciertas necesidades comunes como el hambre y el sexo, la naturaleza del hombre, sus pasiones e inquietudes, su pensamiento y su actividad, son producto de la cultura. En otras palabras, el hombre no sólo tiene necesidades fisiológicas sino, también, la necesidad no menos perentoria de relacionarse con el mundo y consigo mismo para evitar una soledad y un aislamiento, que no puede soportar. Es más, para preservar su idiosincrasia e, incluso, su salud, debe tener alguna relación espiritual con el mundo, algún marco de orientación y de devoción, ya sea que lo encuentre en una religión organizada, en alguna institución secular o en una idea trascendente.

Resumiendo, el hombre ha surgido de la adaptación instintiva, relativamente inmutable, de sus antepasados animales. En este proceso ha recorrido una larga y accidentada trayectoria evolutiva, pero, a pesar de ello, no ha conseguido adquirir pautas hereditarias de actividad específica. Esto exige que cada hombre, en el sentido más amplio de la palabra, aprenda a vivir, pues al nacer es absolutamente dependiente de otros. Ha de conseguir caminar y

comer sin ayuda, ha de ser capaz de comunicarse, de cooperar con otros y de vivir en el seno de la sociedad. Aun más, como no tiene normas fijas de actividad que haya heredado, ha de aprender a actuar y, como existen diversas posibilidades de acción, también a pensar. De este modo, el hombre aprende poco a poco a considerarse como una entidad diferente del resto de la naturaleza y de su grupo, toma conciencia de su fragilidad e impotencia para hacer frente en solitario al medio natural y percibe que la muerte es su último destino. Así es como llega a liberarse de la adaptación más o menos ciega e instintiva a la naturaleza, en la que no existe consciencia organizada, ni sentimiento de soledad, ni perspectiva de futuro, ni percepción de la muerte.

Pero la conciencia de *sí mismo* permanece confusa durante largos períodos. Sólo a través de su participación en el clan, la tribu o la comunidad logra el hombre obtener un sentimiento de seguridad, de ajuste y de identidad. Entonces ya no se siente unido al mundo natural, como el animal, sino al mundo social, a su grupo. Y así resuelve, con mejores o peores resultados, la necesidad de relacionarse con el mundo para poder salir del aislamiento y superar su sentimiento de inferioridad. En otras palabras, adquiere un lugar determinado en relación con su grupo, que es el que define implícitamente lo que es y cómo debe vivir. Ahora bien, tan pronto queda establecido este vínculo, se constituye en un obstáculo para el posterior *crecimiento* del individuo, ya que tal sujeción viene a dificultar el desarrollo de sus facultades críticas, su entendimiento y su imaginación. Sólo que aquí el hombre vuelve a ser alcanzado por su destino. No puede permanecer indiferente y pasivo en el seno de su grupo. Su razón y su imaginación le hacen ver las incongruencias de la vida humana, las contradicciones de su existencia y la brevedad de la vida. Y, no pudiendo escapar a estas contradicciones, se ve forzado a hacerles frente.

En síntesis, la visión de Freud sobre la relación existente entre el hombre y la cultura es totalmente pesimista. Parte del supuesto de que la función de la sociedad consiste en contener los instintos biológicos, ya que éstos, según afirma, representan un serio peligro y amenazan las relaciones entre los hombres. Considera que la tendencia hacia la destrucción es tan poderosa en el hombre, que la sociedad únicamente logra dominarla por medio de la represión, y su anticipación del futuro es que mientras más civilizado sea el ser humano, mayor va a ser su descontento y su potencial destructivo. Sin embargo, se puede presumir justificadamente que no todas las fuerzas que trabajan por modificar la cultura actúan en el sentido de producir una inhibición de las pulsiones cada vez mayor. Es posible, teóricamente al menos, que puedan introducirse nuevas fuerzas constructivas, que haya cambios propicios en la cultura que tengan efectos favorables en el hombre y que se produzcan también cambios equivalentes en el hombre que repercutan favorablemente en la cultura.

6.1.- CULTURA Y CIVILIZACIÓN

Lo mismo que sucede con respecto a la confusión existente entre el concepto vulgar de cultura y el específico de esa misma palabra en las ciencias

sociales, viene a ocurrir con respecto a los términos cultura y civilización, agravándose la confusión en este caso por la gran variedad de significados que las diversas disciplinas científicas, corrientes de pensamiento, y aún autores diferentes, otorgan a cada uno de estos conceptos. Generalmente, para incluir a una sociedad dentro de las fronteras de la civilización el criterio adoptado ha sido la posesión de un nivel tecnológico similar al de las naciones más desarrolladas, lo que se suele interpretar de un modo marcadamente etnocéntrico, o sea, entendiendo por civilización y civilizado lo nuestro o nosotros. Y así, se ha llegado a catalogar a diversos pueblos, e incluso a determinados sujetos, como civilizados o incivilizados simplemente comparándolos con nuestro nivel actual de conocimientos o nuestro desarrollo tecnológico.

No obstante, este parece ser un baremo bastante impreciso y nada objetivo, motivo por el que se ha llegado a sustituir por aquél otro que considera a los pueblos civilizados como poseedores de una cultura, en tanto que los incivilizados carecen de ella. Pueblos en estado natural y pueblos con cultura, se dice. Sin embargo, este nuevo punto de vista no da más precisión al tema, sino todo lo contrario, ya que no existe ningún pueblo que carezca de cultura y se encuentre en un estado natural *puro* sería un error utilizar este criterio para tratar de definir la civilización. En nuestra opinión, el *estado de naturaleza*, que supone el libre curso de todas las tendencias y el reinado de la actividad instintiva, es una construcción intelectual desprovista de toda base empírica. Pueden existir pueblos más o menos atrasados, más o menos evolucionados, pero todos gozan de una experiencia histórica y ninguno se encuentra en ese ficticio nivel cero en el que se supone la ausencia de cualquier vestigio de cultura.

Otro de los criterios utilizados con frecuencia para diferenciar la civilización de la cultura, quizás de mayor aceptación científica pero no por ello exento de imprecisiones, ha sido aquél que atribuye a la cultura todo lo relacionado con el progreso intelectual y científico, en tanto que la civilización queda restringida prácticamente a los aspectos más materiales de la vida. De acuerdo con este punto de vista, los útiles, los materiales o las herramientas serían aspectos representativos de la civilización, en tanto que la lógica matemática, el arte o la música, serían parte de la cultura. Esta idea, aunque ya superada en las actuales corrientes de pensamiento, sigue sirviendo a las naciones tecnológicamente avanzadas como propaganda de su sistema económico, político y social. Para estos países, la civilización es un paradigma que, además de servir de modelo de desarrollo a otras sociedades, constituye un sinfín de beneficios sin apenas desventajas. Y esto es así hasta tal punto que incluso una personalidad de la talla de Fernand Braudel (1974), que se ha ocupado de estudiar las relaciones entre la historia y las ciencias sociales, introduce una notable confusión al afirmar que es utópico aislar a la cultura de su base que es la civilización; cuando lo exacto y correcto es lo contrario, que la cultura es una especie de caldo de cultivo, de materia prima sobre la que las civilizaciones se asientan y, más tarde, se desarrollan.

Mucho más valiosa aún es la contribución de Lewis Henry Morgan (1971) al estudio de la civilización y de sus correspondientes instituciones. Desde una

perspectiva marcadamente evolucionista, este autor concebía la historia humana como fraccionada en tres grandes “*períodos étnicos*”: salvajismo, barbarie y civilización, de los que los dos primeros se dividían en subperíodos inferior, medio y superior, definiéndose cada uno de ellos por una secuencia de innovaciones culturales características:

SALVAJISMO INFERIOR	Subsistencia de frutos y nueces
SALVAJISMO MEDIO	Pesca y fuego
SALVAJISMO SUPERIOR	Arco y flecha
BARBARIE INFERIOR	Cerámica
BARBARIE MEDIA	Domesticación de animales, cultivo de maíz, riego, arquitectura adobe-piedra
BARBARIE SUPERIOR	Instrumentos de hierro
CIVILIZACIÓN	Alfabeto fonético y escritura

Hay que decir desde el primer momento que la interconexión de las diferentes secuencias de este esquema dista mucho de ser perfecta, sin embargo, el esfuerzo realizado por organizarlas y coordinarlas, asociando los estadios de cada una de ellas con los de las demás, dio como resultado un sistema diacrónico y sincrónico de un alcance estructural que carecía de precedentes. Aún más, dado que ha servido para estimular la búsqueda de los medios más adecuados para identificar las innovaciones características de cada uno de los períodos étnicos señalados por Morgan, la contribución histórica de este esquema tecnológico resulta con toda certeza indiscutible.

Rompiendo con estos tópicos, Marcel Mauss (1971), fiel discípulo de Durkheim y máximo representante del estructuralismo francés, define muy acertadamente a la civilización como “*todo lo humano adquirido*”. Así, al referirse a las adquisiciones humanas está dotando de un cierto sentido de historicidad al concepto de civilización, mientras que la noción de totalidad nos acerca al carácter suprasocial de este término. De hecho, afirma la existencia de fenómenos que, por su trascendencia y proyección, traspasan los límites y las áreas de actuación de grupos sociales determinados desbordando la historia de una sola sociedad. En otras palabras, de acuerdo con este planteamiento, la supranacionalidad es un dato que nos acerca en gran medida a la comprensión del concepto de civilización. Sin embargo, a pesar de acertar con algunas de las premisas básicas de lo que se supone ha de ser la civilización, pensamos que la definición de Mauss debiera incluir la característica de “*lo compartido*”, pues, además de lo adquirido, la cultura requiere que una conducta, una actitud o un conocimiento sea común a dos o más miembros de una sociedad.

Intentando solucionar estas deficiencias, es quizá Alfred Weber (1960) quien comienza a acercarse bastante a lo que actualmente se entiende como civilización. Para este autor una civilización es una cultura de un mayor nivel, es el conocimiento científico y técnico, y el poder que éste da al hombre sobre sus recursos naturales. Sin embargo, su punto de vista sobre el concepto y el contenido de la cultura no se acerca al que en la actualidad sostienen, aunque dentro de diferentes corrientes de pensamiento, la casi totalidad de los especialistas de las ciencias sociales. Weber, continúa participando de la opinión de que a la cultura pertenece todo lo referente al patrimonio espiritual, postulando que es a través de estos valores positivos y elevados como se llega a crear las civilizaciones.

El psicoanálisis, por su parte, como tributo necesario a su circunstancia cultural, no ha sido ajeno a esta conflictiva tendencia de identificar cultura y civilización. El mismo Freud, siguiendo una línea evolucionista radical, no establece ninguna distinción entre los conceptos de civilización y cultura. Ambos términos quedan inmersos en una visión más global de las condiciones por las cuales el hombre ha superado la primitiva forma de vida animal. *“La cultura humana -entendiendo por tal todo aquello en que la vida humana ha superado sus condiciones zoológicas y se distingue de la vida de los animales, y desdeñando establecer entre los conceptos de cultura y civilización separación alguna...”* (1927, O.C., p. 2961).

Sin duda, esta superación ha sido posible gracias a que la cultura humana se ha desarrollado en dos direcciones muy concretas. Por un lado, hacia la adquisición de los conocimientos y las técnicas necesarias para satisfacer las necesidades básicas del ser humano dominando la naturaleza. Por otro, hacia el establecimiento de diferentes formas de organización que permitan a los hombres regular sus relaciones y la distribución de los bienes naturales. Estas dos direcciones de la cultura, dominio de la naturaleza y organización social, no son independientes una de otra sino que están íntimamente relacionadas. En primer lugar, porque el logro de los bienes naturales trae consigo la satisfacción de las pulsiones básicas, ejerciendo una profunda influencia en las formas de relación social; en segundo, porque el propio hombre, como individualidad, puede representar un bien natural para otro sujeto que puede utilizar su capacidad de trabajo o hacer de él su objeto sexual. Además, se da también el singular hecho de que los hombres, a pesar de la imposibilidad de sobrevivir en el aislamiento, no son capaces de soportar la renuncia pulsional que la sociedad les impone para hacer posible la vida en común.

El grado de sacrificio y frustración que la sociedad exige al individuo en aras de sus ideales de cultura es de tal calado, que no resulta extraño que el sujeto se enfrente a las instituciones tratando de eliminar o atenuar, en la medida de lo posible, la presión de las exigencias culturales. Dicho de otra manera, aun reconociendo la trascendental importancia que la vida en sociedad tiene para la supervivencia y desarrollo del ser humano, desde una perspectiva psicodinámica, cada individuo ha de ser considerado virtualmente como un enemigo de la cultura. Así pues, la cultura ha de ser defendida contra las tendencias destructivas del individuo, y a esta defensa responden todos sus mandamientos, organizaciones e instituciones, los cuales no tienen sólo por

objeto efectuar una determinada distribución de los bienes naturales, sino también defender a las personas y a los bienes contra los impulsos hostiles de los hombres. En palabras de Freud: *“la función capital de la cultura, su verdadera razón de ser, es defendernos contra la Naturaleza”* (1927, O.C., p. 2967).

A la cultura se opone, por tanto, la naturaleza. Pero nos estamos refiriendo aquí, ante todo, a la naturaleza del hombre, es decir, recurriendo a la terminología psicoanalítica: al ello, a las pulsiones como representantes de los deseos instintivos del sujeto. Este es un hecho psíquico decisivo para poder llevar a cabo un correcto enjuiciamiento de la cultura humana. Su importancia radica en ver si es posible aminorar, y en que medida, los sacrificios impuestos a los hombres en cuanto a la renuncia a la satisfacción de sus pulsiones. De aquí que Freud considere que todo hombre es enemigo de la cultura y dirige contra ella su agresividad. *“Evidentemente, al hombre no le resulta fácil renunciar a la satisfacción de estas tendencias agresivas suyas; no se siente nada a gusto sin esa satisfacción”* (1930, O.C., p. 3047).

Sin embargo, las minuciosas investigaciones realizadas con los pueblos primitivos actuales nos han demostrado que en manera alguna es envidiable la libertad de que gozan en su vida pulsional, pues ésta se encuentra supeditada a restricciones de otro orden, quizás aún más severas de las que sufre el hombre *civilizado* moderno. Así pues, de acuerdo con todas estas apreciaciones y con las críticas hasta aquí planteadas, podemos pasar a definir la civilización como: un complejo cultural formado por los aspectos comunes y más importantes de un cierto número de sociedades, complejo cultural que participa de las características siguientes:

- 1) Supone la superación de etapas anteriores en el desarrollo del ser humano y una considerable evolución respecto de ellas, por ello debemos considerar a la civilización como un estadio tecnológicamente superior a la cultura.
- 2) Posee un carácter suprasocial, no queda limitada a los márgenes de actuación de un determinado grupo o sociedad.
- 3) Está formada por legados de diversas culturas. Y aunque es cierto que no existe ninguna cultura estática y que ninguna se libra de influencias externas, en el caso de las civilizaciones el legado de otras culturas es cuantitativa y cualitativamente tan importante que cobra especificidad y significación propia.

En cualquier caso, y a pesar de que en todo momento hemos intentado subrayar las diferencias existentes entre la civilización y la cultura, habremos de reconocer que en la sociedad industrial moderna cada vez el concepto de cultura se acerca más al de civilización. En el momento presente, los avances de la tecnología, principalmente la revolución de los transportes y de los medios de comunicación, junto con los condicionantes político-económicos y la tendencia a la uniformidad a través del consumo, están siendo factores determinantes en que se produzca una paulatina confluencia de las diferentes

culturas hacia lo que hemos definido como civilización. Margaret Mead (1971), aunque de un modo muy general y abstracto, concibe este proceso de concurrencia como la progresiva conversión del mundo en una comunidad, como la formación de una nueva *cultura mundial*, la cual pasa a definir como: “*las pautas de la tecnología, el lenguaje, la costumbre y los valores que prevalecen entre los pueblos del mundo y la tendencia de esas pautas para devenir más o menos semejantes*” (p. 33-34).

Es una nueva dimensión de la cultura que se podrá estructurar gracias al reconocimiento por los pueblos del mundo de ciertos símbolos, valores y propósitos como propios. Es una utópica identificación de cultura y civilización que sólo será posible en el momento en que la técnica esté al servicio de todos los hombres, en el que desaparezcan las desigualdades entre sociedades, en el que la explotación del hombre por el hombre quede erradicada, es decir, cuando realmente se superen las contradicciones que persisten en la sociedad actual.

6.2.- PSICODINAMIA DE LA CULTURA

a) El despertar cultural

El paso de la vida intrauterina al mundo real supone para el hombre un cambio vital que va desde la satisfacción constante e inmediata de sus necesidades a numerosas situaciones de frustración a las que ahora ha de enfrentarse. El ser humano, paulatinamente, aprende que en este *nuevo mundo* existen experiencias que le satisfacen, le calman y favorecen el desarrollo de los sentimientos amorosos, mientras que hay otras que le desagradan, le frustran y despiertan en él sentimientos de odio. Gracias a estas experiencias comienza a conocer y a diferenciar sus necesidades, las fuentes donde puede satisfacerlas y las exigencias que debe de cumplir para poder hacerlo. Comienza a configurarse en el sujeto lo que en términos psicoanalíticos se denomina “*principio de realidad*”.

Desde el momento mismo de su nacimiento, el bebé aprende que para poder alimentarse debe respetar ciertas normas (existe un tiempo, una manera, un lugar, etc.), lo cual además complace a la madre, y que la trasgresión de dichas reglas conlleva, además de la privación, el enfado de ésta. Esta situación primitiva será trasladada más tarde a otras conductas como el control de esfínteres, la educación o la relación con los hermanos, configurándose, poco a poco, como pauta de conducta. Por último, estas normas quedarán incorporadas al interior del niño, que a partir de ese momento empezará a sentir las ya como suyas y no sólo como provenientes de sus mayores.

Ahora bien, a pesar de esta incorporación, parece evidente que ni para el sujeto en particular ni para la humanidad en su conjunto la realidad es fácil de soportar. La cultura en la que se halla inmerso, y de la que participa, que le exige la renuncia a determinadas satisfacciones; los demás miembros de la comunidad que, a pesar de los preceptos culturales, le infligen cierto grado de sufrimiento; la naturaleza innominada, a la que él llama destino, que le golpea

sin previo aviso; son motivos más que suficientes para provocar en el hombre un continuo malestar y un cierto temor angustiado. No nos sorprende, pues, que el individuo, ante las continuas privaciones que le infiere la vida en sociedad y los daños que le causan los demás, reaccione desarrollando una cierta resistencia contra las instituciones culturales, es decir, que manifieste cierto grado de hostilidad hacia la cultura.

Es una situación realmente paradójica. Parece irrefutable que al ser humano le resulta prácticamente imposible existir en el aislamiento, pero no es menos cierto que las exigencias y las renunciaciones que la sociedad le impone para hacer posible la vida en común son sentidas como una carga insoportable. Se trata, sin duda, de una evidente contradicción: por una parte, sentimos y nos percatamos de la vital necesidad que tenemos de los demás para poder sobrevivir, pero, por otro lado, experimentamos un profundo malestar cuando debemos subyugar nuestros impulsos ante las imposiciones de la sociedad. No es de extrañar, pues, que se considere al hombre como virtual enemigo de la cultura, máxime si tenemos en cuenta que las relaciones que establece con otros seres humanos, en múltiples ocasiones, conllevan más sufrimiento que placer.

Este hecho supone un giro radical en el enjuiciamiento de la cultura. En un primer momento se pudo pensar que su principal función era conseguir el dominio de la naturaleza, logro que permitiría al hombre obtener los bienes vitales y evitar las tensiones internas mediante una correcta distribución. Pero ahora vemos desplazarse el núcleo de la cuestión desde lo económico a lo psicológico, de lo material a lo anímico. En palabras de Freud: *“a mi juicio, ha de contarse con que todos los hombres integran tendencias destructoras - antisociales y anticulturales- y que en gran número son bastante poderosas para determinar su conducta en la sociedad humana”* (1927, O.C., p. 2962).

Por esta razón, la cultura debe ser protegida contra las tendencias agresivas del ser humano, y a este fin van encaminadas todas sus normas, instituciones y organizaciones, las cuales, además de regular las relaciones sociales, tienen la delicada misión de proteger a los miembros y a los bienes de una sociedad de los impulsos agresivos de los demás hombres.

b) La renuncia pulsional

Como ya se ha señalado, en un principio se pudo pensar que el patrimonio cultural residía en los bienes existentes, en los medios materiales para su obtención y en las múltiples disposiciones que para su distribución creaba cada comunidad. Sin embargo, la contrastada observación de que toda cultura reposa en la renuncia a la satisfacción pulsional y en la imposición coercitiva del trabajo, nos hace ver claramente que ahora, junto a los bienes y a las instituciones, debemos situar también los medios necesarios para defender a la cultura de la oposición de aquellos sobre los cuales recaen tales exigencias. Sólo mediante cierta coerción puede hacerse realidad la vida en común, ya que, la inquietud y el sufrimiento que supone para el hombre la renuncia a la

satisfacción directa de sus apetencias, lo convierten en un potencial enemigo de la cultura.

Aún más, esta perpetua dejación, acompañante forzosa de la cultura, representa para el ser humano una continua fuente de malestar, privación y sacrificio, lo cual nos permite suponer que el camino por el que la humanidad ha podido alcanzar un estado de relativa civilización, no ha podido ser otro que el iniciado a partir de la represión y la sublimación de las pulsiones: *“nuestra cultura descansa totalmente en la coerción de los instintos. Todos y cada uno hemos renunciado a una parte de las tendencias agresivas y vindicativas de nuestra personalidad, y de estas aportaciones ha nacido la común propiedad cultural de bienes materiales e ideales”* (1908, O.C., p. 1252).

Por tal motivo, los medios de coerción y aquellos conducentes a reconciliar a los hombres con su cultura y a compensarles en cierta medida de sus sacrificios, deben de ser considerados como una parte fundamental del legado cultural. Integran lo que pudiéramos considerar como el patrimonio espiritual de la cultura. Este patrimonio -arte, religión, moral, etc.-, es susceptible de ser compartido por igual por todos los miembros de una comunidad, compensando al individuo, en cierto modo, de las privaciones a las que la cultura le somete.

En efecto, parece indiscutible que, además de la satisfacción de las necesidades vitales, la función clave de la cultura es la de mitigar, siempre que sea posible, los sacrificios impuestos al hombre por la sociedad. Por tanto, desde esta perspectiva, la evolución cultural se nos presenta como un proceso determinado básicamente por los cambios que la cultura misma impone a las ya conocidas disposiciones pulsionales del hombre, cuya puntual satisfacción es, a fin de cuentas, la finalidad económica de nuestra vida. Dicho de otra manera, algunas pulsiones son transformadas durante el desarrollo del sujeto de tal suerte, que en su lugar surge algo que calificamos como rasgo de carácter. Otras son obligadas a desplazar las condiciones de su satisfacción, a aplazarla o a perseguirla por vías diferentes, proceso que en la mayoría de los casos coincide con el mecanismo de la sublimación. Y, por último, algunas de ellas son reprimidas o suprimidas, es decir, se rechazan de la conciencia y se renuncia a su satisfacción en virtud de exigencias de tipo social o moral.

Esta frustración pulsional parece ser el eje en torno al cual giran las relaciones sociales de los seres humanos, y ya sabemos que en ella reside la causa de la hostilidad que el sujeto opone a toda cultura. Ahora bien, quizás todas estas dificultades no sean inherentes a la esencia misma de la cultura, sino que dependan de las imperfecciones de las formas de organización social desarrolladas hasta ahora. Tal vez exista una forma de regular las relaciones humanas que sea capaz de suprimir las fuentes del descontento ante la cultura y que renuncie a la subyugación de las pulsiones. Acaso, en este inédito ajuste social, los hombres puedan dedicarse, sin tensiones internas, única y exclusivamente al logro y al disfrute de los bienes terrenos. Pero este supuesto, hasta cierto punto tentador, es dudoso que se pueda llegar a conseguir. Parece más bien, que toda cultura ha de cimentarse sobre la coerción y la renuncia a la satisfacción pulsional, hecho que origina un profundo malestar en los partícipes de la misma.

c) La coerción cultural

En cuanto a la coerción cultural, nuestra primera y más inmediata tarea deberá orientarse hacia la distinción entre las privaciones que afectan a todos los hombres y aquellas otras que sólo recaen sobre grupos, clases o individuos determinados. Las primeras son las más antiguas, persistentes y poderosas. Con las prohibiciones en las que tienen su origen inició la cultura, hace muchos milenios, el despegue del estado animal originario. Nos estamos refiriendo aquí a la renuncia a ciertos deseos instintivos que, concretamente, hubieron de ser prohibidos en el hombre primitivo a fin de posibilitar la vida en común, y que todavía hoy se mantienen en vigor constituyendo el principal nódulo de hostilidad contra la cultura. Son deseos que renacen con cada criatura humana que viene al mundo, deseos en cuya condenación parecen estar de acuerdo todos los hombres, deseos ya de antiguo conocidos para la investigación psicoanalítica. Son los más antiguos deseos instintivos: el incesto, el canibalismo y el homicidio.

De estos impulsos, tan sólo el canibalismo es unánimemente condenado en nuestro mundo *civilizado* y, excepto para la observación psicoanalítica, parece haber sido dominado por completo. Por el contrario, las tendencias al incesto y al homicidio no han logrado ser aún plenamente superadas y la existencia de normas culturales que las prohíben no hace sino evidenciar su presencia. Además, la actitud cultural ante estos deseos tampoco es uniforme. Se puede observar como los deseos incestuosos, con toda su intensidad, se hacen sentir a pesar de las prohibiciones y como el homicidio, en todo momento repudiable, es practicado e incluso ordenado en nuestra cultura bajo ciertas condiciones. No debe extrañarnos, pues, que en el futuro sobrevengán nuevos y sorprendentes cambios en la cultura, por los que, ciertas satisfacciones de deseos, perfectamente viables hoy, parecerán tan inadmisibles como lo es el canibalismo en la actualidad.

En este sentido, la investigación psicoanalítica nos revela la existencia de un proceso psíquico que interviene hasta en las más antiguas renunciaciones pulsionales, siendo, además, de trascendental importancia para todas las posteriores cesaciones que el ser humano se ve obligado a realizar. Este proceso psicológico consiste, precisamente, en la paulatina transformación de la coerción externa en coerción interna por la intervención de una especial instancia psíquica del hombre, el *Super-yo*, que va aceptando y acogiendo las exigencias culturales entre sus mandamientos. En todo ser humano se puede observar este proceso de transformación, el cual permite al sujeto convertirse, en cierta medida, en un ser social y moral. Cuanto más enraizado se encuentre este singular proceso en una cultura, más segura se hallará ésta y con mayor rapidez podrá prescindir de los medios externos de coerción. Aquellos individuos en los que ha tenido lugar este robustecimiento del *Super-yo* cesan de ser enemigos de la cultura y se convierten en sus más firmes substratos.

De todas formas, la medida en que cada sujeto asimila la coerción externa varía mucho según el tipo de pulsiones sobre el que recae la prohibición.

Mientras que respecto a las exigencias culturales más antiguas, parece haberse conseguido, si excluimos a los neuróticos, un grado de apropiación e integración muy elevado, no sucede lo mismo con el resto de los imperativos culturales. Se puede comprobar, no sin cierta inquietud, la existencia de multitud de individuos que no obedecen los requerimientos culturales si no es bajo la presión de la coerción externa, y solamente cuando esta coerción llega a constituir una amenaza real e ineludible, pliegan sus deseos a las exigencias de la cultura.

Así sucede muy especialmente en lo que se refiere a las llamadas exigencias morales de la civilización, que sufren la mayor parte de las transgresiones cometidas por los hombres. Se podría elaborar una lista interminable de personas "*civilizadas*" que, a pesar de mostrar su espanto y repulsa ante el homicidio o el incesto, no tienen el menor reparo en satisfacer sus impulsos agresivos, su codicia o sus caprichos sexuales cuando se les presenta la ocasión de obrar sin castigo. Son sujetos a los que sólo el temor a la sanción les impide llevar a cabo sus más íntimos e inconfesables deseos, "*y así viene sucediendo, desde siempre, en todas las civilizaciones*" (1927, O.C., p. 2965).

Respecto a las restricciones que sólo afectan a determinadas clases sociales, la situación se nos presenta mucho más clara y su análisis apenas si representa dificultades. En tales casos, los grupos afectados por estas limitaciones manifiestan abiertamente su disconformidad y hacen todo lo posible por liberarse de esa privación *adicional* que pesa sobre ellos. Es fácil imaginar que estas clases postergadas, ambicionando los privilegios de las más favorecidas, van a desarrollar una intensa hostilidad contra esa arbitraria forma de cultura, que ellos mismos sostienen con su trabajo y de cuyos beneficios apenas si participan.

Este hecho se puede apreciar, muy especialmente, en aquellas sociedades que no han logrado evitar que el bienestar y la satisfacción de cierto número de sus partícipes pase forzosamente por la opresión de otros. Por eso, en esta conflictiva situación, es comprensible que los oprimidos no manifiesten ningún interés por asimilar las prohibiciones culturales, sino que, por el contrario, se nieguen a aceptarlas y tiendan a suprimir ese tiránico estado de cultura. Cuando no se consigue anular esta situación, se origina en la sociedad un descontento pertinaz y persistente que sólo conduce a desórdenes y conflictos. No hace falta decir que una cultura que asienta sus bases en el abuso y la opresión, que deja a una fracción tan numerosa de sus integrantes insatisfecha y que incita a sus componentes a la rebelión, no puede subsistir durante demasiado tiempo. Además, tampoco lo merece.

d) El cambio cultural

Llegados a este punto, podemos preguntarnos si un ambiente cultural diferente podría llegar a extinguir, y en que medida, ese intenso y profundo malestar. Pues bien, en este hipotético caso lo más verosímil es que, a pesar de los cambios culturales, un tanto por ciento de la humanidad siempre habrá

de permanecer descontento como consecuencia de una disposición patológica o de una excesiva energía de las pulsiones. Sin embargo, si con la introducción de ciertos cambios se logra atenuar el descontento existente y se reduce al máximo el número de sujetos hostiles a la cultura, se habrá dado un importante y eficaz paso en pos del progreso.

Cabe pues esperar que en las diferentes culturas, poco a poco, se vayan imponiendo las modificaciones necesarias para lograr una mejor y más completa satisfacción de las necesidades humanas. Mientras tanto, con toda justificación, podemos reprochar al actual estado de nuestra cultura cuán lejos está de alcanzar nuestra pretensión de un sistema de vida que nos haga felices, podemos echarle en cara la magnitud de los sufrimientos, quizá evitables, a que nos somete y podemos intentar desentrañar con rigurosa crítica las raíces de su imperfección. Seguramente estamos en nuestro legítimo derecho, y no por ello demostramos ser enemigos de la cultura.

6.3.- CULTURA Y REPRESIÓN

Hasta ahora hemos estado hablando de una enérgica oposición a la cultura motivada, sin duda, por la presión que ella misma ejerce sobre el hombre al imponerle la renuncia a la satisfacción de las pulsiones. Pero, supongamos por un instante, como nos aconseja el propio S. Freud, suprimidas todas las prohibiciones culturales, que el individuo pueda elegir a cualquier persona que encuentre a su gusto como objeto sexual, que se le permita eliminar sin castigo alguno a los rivales que se opongan a sus deseos y, de algún modo, que pueda apropiarse de los bienes ajenos sin tener que pedir permiso a sus dueños. Desde esta óptica, la vida parece convertirse en un ininterrumpido camino de placer y de satisfacciones para el ser humano.

Sin embargo, si todos los hombres abrigan los mismos deseos y tratan a los demás con igual consideración a la recibida, resulta que, en última instancia, sólo un sujeto que se haya apoderado de todos los medios de poder, un déspota, puede llegar a ser totalmente feliz en esta situación. Y aun en este caso, es indispensable que el resto de la población observe, al menos, uno de los preceptos culturales básicos: el de no matar. Eliminados los preceptos culturales, suprimida toda forma de cultura, lo que resta es el estado de naturaleza. Efectivamente, sólo en esta hipotética situación, que representa el libre discurrir de la actividad instintiva, el sujeto puede conducirse con entera libertad. Sin embargo, este estado, ajeno a todo tipo de restricciones y en el que el sujeto puede actuar con total libertad, se nos antoja mucho menos factible que el de civilización, ya que, la satisfacción indiscriminada de las pulsiones, especialmente de las agresivas, habría de ocasionar la desaparición del hombre.

Es éste un contexto en el que aún se acentúa más la grave indefensión del ser humano ante las fuerzas de la naturaleza, representada no sólo por la inexorable acción de los elementos, la sinrazón de las enfermedades o el doloroso enigma de la muerte, sino también por la cruel tiranía de las pulsiones. Precisamente, el temor a estos terribles peligros es el que ha

obligado a los humanos a reunirse en sociedades y a crear la cultura que, entre otros muchos cometidos, tiene la difícil misión de protegernos de la naturaleza y de hacer lo más agradable posible la vida en común.

No es de extrañar, pues, que bajo la presión de estas brutales fuerzas, el hombre se sienta desgraciado y que, en infinidad de ocasiones, deba renunciar a la consecución del que parece ser su máximo anhelo en esta vida: la felicidad. Esta eterna aspiración requiere que la actividad humana se despliegue en dos sentidos bien diferenciados: el primero tiene como objeto la experimentación de intensas sensaciones placenteras; el segundo, más frecuente, tiende a evitar el dolor y el displacer. En ambos casos, dicha actividad está regulada por el principio del placer, principio que persigue en todo momento la satisfacción directa e inmediata de todos los deseos y necesidades del sujeto. Lamentablemente, son tantos los sufrimientos que se oponen a la felicidad del ser humano que no debe asombrarnos que se estime ya feliz por el mero hecho de haber escapado a la desgracia, y que, en general, la finalidad de evitar el dolor relegue a un segundo plano la de lograr el placer. Así pues, en opinión de Freud, la felicidad es algo así como un sueño imposible, como un proyecto fuera del alcance de nuestras posibilidades, ya que, como podemos comprobar, su consecución se encuentra limitada por tres importantes factores:

- a) Nuestro propio cuerpo, que condenado a la decadencia y a la desaparición ni siquiera es capaz de prescindir de las señales de alarma que representan el dolor y la angustia.
- b) El mundo exterior, capaz de encarnizarse en el ser humano con poderosas e implacables fuerzas destructoras.
- c) Las relaciones con los demás seres humanos que, lejos de conseguir la armonía y el bienestar de todos los sujetos, son fuente de continuos sufrimientos.

Estos tres factores, a través de multitud de impedimentos, hacen que al ser humano le resulte prácticamente imposible alcanzar la felicidad. No importa que lo que persiga sea la satisfacción de sus necesidades, ni importa que lo que intente sea escapar de las posibles fuentes de sufrimiento, sea cual sea el camino elegido para tratar de lograr la felicidad, el hombre siempre va a tropezar con el poder de la naturaleza, con las demandas de su organismo y con las imposiciones de la cultura. Es como si las más poderosas fuerzas del universo se opusieran constantemente a la consecución de esta regia aspiración. Decididamente, *“el plan de la Creación no incluye el propósito de que el hombre sea <feliz>”* (1930, O.C., p. 3025).

A pesar de ello, el individuo, utilizando los más insólitos métodos, persigue por diferentes caminos la consecución de la limitada felicidad susceptible de lograrse. Esta felicidad se presenta siempre con carácter efímero y episódico, pues surge de la satisfacción directa e instantánea de necesidades que han ido acumulándose y que están causando una fuerte tensión. Por consiguiente,

cada uno debe buscar por sí mismo la fórmula idónea para llegar a ser feliz. Ninguna regla al respecto sirve para todos. En cada caso, la obtención de tan ansiada meta dependerá tanto de la satisfacción real que el ser humano sea capaz de procurarse como de los lenitivos que para soportar esta forma de vida se vea forzado a utilizar. Como acertadamente afirma Bertrand Russell al referirse a las condiciones que determinan la dicha o la desdicha de los hombres, éstas residen *“en parte, en el sistema social, y en parte, en la psicología individual, que naturalmente en una proporción considerable es un producto del sistema social”* (en N. Yampey, 1981, p. 160).

Así pues, el resultado final es que la cultura, creada para suprimir el dolor y el sufrimiento causados al hombre por una naturaleza desfavorable y hostil, tras exigir infinitas renunciaciones acaba por transformarse en fuente inagotable de nuevos males y padecimientos: es a la vez el remedio y la enfermedad, la medicina y el veneno.

El destino de las pulsiones

Llegados a este punto, y aunque a tenor de todo lo expuesto anteriormente resulte obvio, debemos señalar que las pulsiones básicas del hombre, dejadas en libertad para orientarse hacia sus verdaderos objetivos naturales, son incompatibles con cualquier forma de asociación duradera. El hecho de aspirar a una satisfacción directa e inmediata les confiere un carácter tan destructivo que, por mera supervivencia, la cultura no puede permitir. Parece inevitable, pues, una reformulación respecto al destino final de las pulsiones, ya que muchas de ellas, lejos de poder satisfacerse, deben ser desviadas de su meta o inhibidas en sus pretensiones. De hecho, su *localización* original en el organismo y su tendencia básica a la satisfacción espontánea siguen siendo las mismas, pero tanto sus objetivos como sus manifestaciones son susceptibles de infinidad de transformaciones y cambios.

Esta idea conviene tenerla muy clara, ya que en el hombre, gracias a una sustancial modificación de su naturaleza, los impulsos animales tienden a *humanizarse* bajo el arbitraje de la realidad externa. Es un laborioso proceso de transformación que afecta tanto a las aspiraciones pulsionales, como a los principios que gobiernan la realización de tales aspiraciones. Son profundos cambios que permiten al individuo superar el estado de naturaleza y alcanzar la condición de ser humano. Cambios, sin duda, forzosos que pueden sintetizarse de la siguiente forma:

DISPOSICIÓN PULSIONAL	CAMBIO BÁSICO
Satisfacción inmediata	Satisfacción retardada
Gratificación y placer	Restricción del placer
Juego y regocijo	Trabajo y fatiga
Receptividad	Productividad
Libertad	Seguridad

Según parece, la satisfacción integral de las necesidades y la búsqueda del placer ilimitado no sólo son incompatibles con las exigencias del medio ambiente, sino que, además, suponen para las personas un sempiterno conflicto entre sus deseos y sus deberes. Esta antagónica situación, fuente de continuas frustraciones y desgracias, permite al sujeto comprobar por sí mismo que sus apetencias no pueden ser saciadas sin llevar a cabo grandes esfuerzos y soportar enormes sufrimientos.

Pues bien, Freud nos describe este complejo y problemático proceso de cambio como la transformación del principio del placer en el principio de realidad. Con la institución de este principio de realidad, el ser humano que bajo la influencia del principio del placer ha sido poco más que un conjunto de impulsos animales, llega a convertirse en un ego organizado. Ahora, lucha por lo que es útil y por lo que puede ser obtenido sin daño para sí mismo y su ambiente vital. Aprende a “experimentar” la realidad y a distinguir, a la luz de la razón, entre verdadero y falso, bueno y malo, útil y nocivo. Aún más, bajo este principio, el hombre adquiere las facultades de atención, memoria y juicio que le otorgan la cualidad de sujeto consciente y pensante, quedando vinculado a una racionalidad que le es impuesta desde fuera. Sólo una forma de actividad de pensamiento se mantiene fiel al principio del placer y queda exenta de esta nueva organización del aparato mental: la fantasía. Este término, que sugiere inevitablemente la oposición entre imaginación y realidad, se nos presenta como una producción meramente ilusoria que no es capaz de resistir un análisis crítico de lo real. Sin embargo, todas las demás funciones psíquicas si que parecen encontrarse subordinadas al principio de la realidad.

Bajo los auspicios de este principio, el hombre aprende a sustituir el placer momentáneo, incierto y destructivo, por un tipo de gratificación que, aunque retardada y restringida, es mucho más segura. Esta sustitución, en realidad, no significa la exclusión total del principio del placer sino que tan sólo representa una modificación del mismo. De acuerdo con Freud, el principio de realidad, a través de múltiples renunciaciones y restricciones, intenta preservar más que suprimir, transformar antes que negar, al principio del placer. Sin embargo, la interpretación psicoanalítica revela cómo el contacto con la realidad provoca un profundo cambio no sólo en la forma y duración del placer, sino también en su propia esencia. Para llegar a comprender este sustancial, pero a la vez forzoso cambio, hay que tener en cuenta que el ajuste del placer al principio de realidad implica el devenir de dos sucesos básicos:

- 1) La subyugación y desviación de las fuerzas destructivas de su gratificación pulsional.
- 2) La desaparición de su incompatibilidad con las normas y relaciones sociales establecidas.

Como consecuencia de estos significativos acontecimientos, las descargas motoras que bajo la supremacía del principio del placer habían servido para liberar al aparato psíquico de la tensión ocasionada por el incremento de estímulos, son ahora empleadas en modificar adecuadamente la realidad,

pasando de este modo a convertirse en acción. Es un cambio de funciones que supone para el hombre un incalculable aumento tanto en el ámbito de sus deseos, como en los instrumentos necesarios para su satisfacción. A partir de este momento, esto es, una vez se ha conseguido el ajuste al principio de realidad, los deseos del sujeto y los actos que realiza para modificar el entorno dejan de ser exclusivamente suyos, pasando a estar *organizados* por la sociedad. Gracias a esta *“organización”*, la cultura consigue que el propio sujeto reprima y/o transforme sus necesidades instintivas originales, y aun cuando el fin último de las pulsiones -la satisfacción- continúe invariable, la influencia cultural será la que determine el camino más apropiado para alcanzar este fin: *“si la ausencia de represión es el arquetipo de la libertad, la civilización es entonces la lucha contra esta libertad”* (Marcuse, 1989, p. 29).

Por lo demás, la existencia de una civilización no represiva resulta impensable en la concepción freudiana de la cultura. Así lo evidencia el hecho de que continuamente tenga que ser restablecido el principio de realidad en el desarrollo del hombre. Es una laboriosa y ardua tarea que nos demuestra, de comienzo a fin, que el triunfo sobre el principio del placer no es nunca ni completo, ni seguro. Cuando ya se creen subyugadas y dominadas sus exigencias, la actividad pulsional resurge con renovadas energías, recordándonos su presencia y su poderío. Se trata, pues, de dos principios fundamentalmente antagonistas, en la medida en que ambos intentan imponerse al otro como principio regulador.

De acuerdo con Freud, la sustitución del principio del placer por el principio de realidad es el gran suceso traumático en el desarrollo del hombre. La escasez (*ananké*) viene a demostrar al ser humano que no puede gratificar libremente sus apetencias, es decir, que es imposible vivir bajo el principio del placer. La lucha por la existencia se desarrolla en un mundo demasiado hostil como para que se puedan satisfacer las necesidades sin una constante restricción, renuncia o retardo. En cualquier caso, lo cierto es que el sujeto tiene que llevar a cabo en todo momento una serie de trabajos, tareas y arreglos, más o menos penosos, encaminados a la consecución de los medios necesarios para saciar esas necesidades. Aún más, como consecuencia de estas labores, que por su duración ocupan prácticamente toda la vida del sujeto, la obtención inmediata del placer queda aplazada en función de las condiciones impuestas por el mundo exterior. Y, puesto que los impulsos instintivos básicos luchan por la consecución del placer directo e inmediato, habrá que reconocer que el principio del placer es incompatible con la realidad, debiendo las pulsiones, por este motivo, llevar una existencia de privaciones y represión.

El mecanismo de la Represión

La concepción de que la conducta humana está determinada por la tendencia al placer y la evitación del displacer, lo que en filosofía se conoce como hedonismo, es aceptada por Sigmund Freud como un irrefutable legado de sus maestros, tanto de E. Brücke, como también de J.F. Herbart, G.T. Fechner y, sobre todo, de T. Meynert. Esta forma de entender el comportamiento del hombre, es de especial importancia para el psicoanálisis,

porque de ella se deriva toda la problemática acerca de la represión y del inconsciente. De acuerdo con este planteamiento, sobre cuya exactitud no expresó Freud nunca la menor duda, la represión se nos muestra como una operación estrechamente vinculada con el problema del placer/displacer, ya que el displacer parece ser el motivo fundamental de tal actividad. En un sentido amplio, el término represión es utilizado en una acepción que lo aproxima al concepto de defensa, ya que, como ésta, labora para reducir o suprimir todas las variaciones susceptibles de poner en peligro la integridad y el equilibrio bio-psicológico del sujeto. Dicho con otras palabras, intenta evitar el malestar y el dolor que amenazan al sujeto tanto desde el mundo interior, como desde la realidad exterior.

Este displacer, en su mayor parte, proviene de las pulsiones insatisfechas y de la percepción negativa que el ser humano tiene de su medio, bien por ser este último penoso en sí mismo o, simplemente, porque provoca sensaciones dolorosas en el sujeto. Son situaciones, tan incómodas como inevitables, que obligan al individuo a utilizar todos sus recursos defensivos para tratar de eliminar ese malestar. En esta intrincada y ardua tarea, uno de los procedimientos más utilizados es la represión, cuya razón de ser no es otra que la evitación de las vivencias desagradables: *“las vivencias cargadas de displacer son reprimidas, y forman después la base de los complejos patógenos que actúan en el inconsciente”* (Wyss, 1975, p. 441).

Admitiendo interinamente esta idea y teniendo siempre presente la subjetividad de las vivencias, parece razonable atribuir a la represión una función defensiva, ya que, desde el momento mismo de su activación, tiene como finalidad evitar el displacer. Sin embargo, este sencillo esquema de intervención se complica y se torna menos comprensible cuando penetramos en el enigmático mundo de las pulsiones. En el caso de las pulsiones, debido a la diversidad de sus fuentes, a la variedad de medios por los que pueden alcanzar su satisfacción, y, sobre todo, a su compleja dinámica, no resulta nada fácil determinar teóricamente la posibilidad de una represión. Además, si el fin de una pulsión es siempre la satisfacción y, al menos biológicamente, ésta reporta al sujeto una considerable gratificación, no podemos dejar de preguntarnos por qué motivo un sentimiento pulsional ha de ser víctima de las fuerzas de la represión.

Para sucumbir a tal destino, parece condición indispensable que la consecución del fin de la pulsión llegue a producir displacer en lugar de placer, suceso difícilmente imaginable, pues la satisfacción de una pulsión conlleva siempre la supresión de un estado de excitación. Parece forzoso, pues, admitir la existencia un proceso por el cual, el placer originado por la satisfacción de una necesidad instintiva se transforma en displacer. De acuerdo con esta hipótesis, la satisfacción de una pulsión siempre será placente en sí misma, pero, al mismo tiempo, puede que resulte irreconciliable con otros principios y aspiraciones del ser humano. Lo que produce placer en un sentido orgánico, puede provocar displacer en un sentido *cultural*. Este hecho, que supone un serio conflicto entre las pulsiones que pugnan por satisfacerse y las exigencias que, para lograrlo, tienen que cumplir, obliga al sujeto a recurrir con frecuencia a la represión: *“la represión es la operación por medio de la cual el sujeto*

intenta rechazar o mantener en el inconsciente representaciones (pensamientos, imágenes, recuerdos) ligados a una pulsión. La represión se produce en aquellos casos en que la satisfacción de una pulsión (susceptible por sí misma de suscitar placer) ofrecería el peligro de provocar displacer en virtud de otras exigencias” (Laplanche y Pontalis, 1987, p. 375).

Ahora bien, debe quedar claro que el hombre no reprime sus pulsiones porque su satisfacción no le sea grata, sino porque las consecuencias ambientales y subjetivas derivadas de esta actuación le reportan tanto displacer, que el placer logrado por dicha satisfacción queda totalmente eclipsado. Así pues, para que la represión actúe sobre los impulsos instintivos resulta imprescindible que el motivo de displacer adquiera un poder superior al del placer obtenido por la realización de dicho impulso. Este proceso de transformación viene a demostrar que el afán de placer no puede entenderse en el sentido de una fuerza natural ciega, sino que implica siempre en su realización la posibilidad de unos valores ordenadores y de un aprendizaje que, sin duda, permiten y facilitan su consecución. La pulsión, desde esta perspectiva, se nos muestra como un concepto límite entre lo anímico y lo corporal. Ello se debe a que, por un lado, es el representante psíquico de los estímulos procedentes del organismo, mientras que, por otro, evidencia la magnitud del trabajo exigido a lo anímico a causa de su conexión con lo somático. Jamás actúa como una fuente impulsiva momentánea, sino que siempre lo hace como una fuerza constante. Además, al no proceder del mundo exterior sino del interior del cuerpo la fuga contra él es ineficaz.

Supongamos, por ejemplo, un ser vivo desprovisto casi por completo de medios de defensa, no orientado todavía al mundo, y que percibe multitud de estímulos a través de su sistema nervioso. Este ser, muy pronto, es capaz de diferenciar entre esos estímulos y, poco a poco, va adquiriendo una particular forma de representarse la realidad. Por una parte, descubre que a ciertos estímulos es posible sustraerse mediante una acción muscular (fuga), y los atribuye al mundo exterior. Pero también percibe otros, contra los cuales resulta ineficaz tal acción, que conservan, a pesar de la misma, su carácter acuciante. Estos últimos constituyen una señal inequívoca de las demandas del mundo interior y, a la vez, una demostración de la existencia de las necesidades pulsionales.

Para este individuo, los estímulos exteriores no plantean más dificultad que la de sustraerse a ellos, cosa que consigue a través de diversos movimientos musculares, uno de los cuales alcanza tal propósito y se convierte desde entonces, como el más apropiado, en disposición hereditaria. En cambio, los estímulos internos no pueden ser suprimidos por medio de este mecanismo, ya que, por el hecho de proceder del interior del organismo, el recurso de la fuga es inútil contra ellos. En este caso, el sujeto se ve forzado a realizar una compleja serie de actividades tendentes, en todo momento, a modificar el mundo exterior. Actuación que se prolonga hasta conseguir que concurren en el medio las condiciones mínimas necesarias para ofrecer una satisfacción a la fuente del estímulo.

Cuando después comprobamos que todas las actividades, incluso las del aparato anímico más desarrollado, se hallan sometidas al principio del placer, o sea, que se encuentran reguladas de forma automática por sensaciones de la serie placer/displacer, no resulta difícil imaginar que dichas sensaciones reproducen la forma en que se desarrolla el sojuzgamiento del estímulo, correspondiendo la sensación displacentera a un incremento del estímulo y la placentera a una disminución del mismo. Sin embargo, debemos tener presente que en esta dinámica también interviene, y de forma substancial, el principio de realidad. Este principio, que representa la totalidad de los influjos del medio ambiente, de la educación y de la sociedad, impide que el sujeto satisfaga sus deseos a voluntad, exigiéndole muchas veces la renuncia o el aplazamiento de los mismos.

Habremos, pues, de suponer una primera fase en la actuación de la represión, una *“represión originaria”*, que actúa siempre sobre la representación psíquica de la pulsión (idea o un grupo de ideas a las que la pulsión confiere cierto montante de energía), dificultando su acceso a la consciencia. Su única y exclusiva misión consiste en rechazar y mantener lejos de la conciencia aquellas representaciones que, por su significación, resultan penosas para el individuo. Este hipotético proceso, descrito por Freud como el primer tiempo de la represión, tiene como efecto la formación de cierto número de representaciones inconscientes, las cuales van a configurar lo *“reprimido originario”*. De esta forma, queda constituido un núcleo inconsciente inicial que funciona como polo de atracción respecto de los elementos a reprimir.

Por oscuro que parezca el término *“represión primitiva”*, no deja de ser una pieza indispensable en la teoría freudiana de la represión, encontrándose a partir del estudio del caso Schreber (1910) continuas referencias a ella en toda la obra de Freud. Como él mismo afirma, una representación no puede ser reprimida si no experimenta, simultáneamente con la acción censora ejercida por el *Super-yo*, una atracción proveniente de los contenidos que ya son inconscientes. Ahora bien, por un razonamiento recurrente, es preciso explicar la existencia de formaciones inconscientes que no hayan sido a su vez atraídas por otras formaciones: tal es el papel de la *“represión primitiva”*.

La noción de represión, captada aquí en sus orígenes, aparece ya desde un principio como correlativa de la de inconsciente. Este hecho, evidencia que la represión no es un mecanismo de defensa originariamente dado, sino que, por el contrario, no puede emerger hasta después de haberse efectuado una clara y precisa separación entre la actividad anímica consciente y la inconsciente. A este respecto, parece necesario recordar que la acción de la represión no puede recaer nunca sobre una pulsión, ya que ésta, por el hecho de ser *orgánica*, escapa a la alternativa consciente/inconsciente: *“Una pulsión no puede devenir nunca objeto de la conciencia. Únicamente puede serlo la idea que lo representa... Si la pulsión no se enlazara a una idea ni se manifestase como un estado afectivo, nada podríamos saber de ella. Así, pues, cuando empleando una expresión inexacta hablamos de impulsos instintivos inconscientes o reprimidos, no nos referimos sino a impulsos instintivos, cuya representación ideológica es inconsciente”* (1915, O.C., p. 2067).

Tampoco actúa la represión sobre los afectos, que, aun siendo capaces de experimentar diversas transformaciones, no pueden volverse inconscientes en sentido estricto. La propia esencia del afecto está asociada al hecho de poder ser percibido, de ser conocido y experimentado de forma consciente. Así pues, los sentimientos, las emociones y los afectos se ven privados de toda posibilidad de inconsciencia. A pesar de ello, en la práctica psicoanalítica se siguen utilizando expresiones como *“afecto inconsciente”* o *“emoción inconsciente”*, términos que lejos de sostener la existencia de afectos inconscientes hacen referencia, más bien, a los destinos que la represión impone al factor cuantitativo del impulso instintivo. Estos destinos, ineludibles para los afectos, son tres:

- 1) El afecto puede perdurar total o fragmentariamente.
- 2) El afecto puede transformarse en otro afecto distinto o en angustia.
- 3) El afecto puede ser suprimido sin dejar vestigio observable alguno.

De estas transformaciones sólo la supresión presenta cierta similitud con la forma de actuar de la represión, sobre todo teniendo en cuenta su común tendencia a hacer desaparecer de la conciencia los contenidos displacenteros. Sin embargo, el carácter consciente de la supresión y el hecho de que las ideas y afectos suprimidos no son nunca transpuestos al inconsciente, permiten establecer una infranqueable barrera entre ambos conceptos. Concluiremos, pues, que solamente el representante psíquico de la pulsión (idea, imagen, etc.) puede ser, estrictamente hablando, reprimido, mientras que el afecto no puede volverse inconsciente: o bien se transforma en otro afecto, o bien es suprimido. *“El destino general de la idea que representa al instinto no puede ser sino el de desaparecer de la conciencia, si era consciente, o verse negado el acceso a ella, si estaba en vías de llegar a serlo... El destino del factor cuantitativo de la representación del instinto puede tener tres posibilidades, según las apreciaciones desde una vista panorámica de las observaciones efectuadas por el psicoanálisis: (a) el instinto puede quedar totalmente reprimido y no dejar vestigio alguno observable; (b) puede aparecer bajo la forma de un afecto cualitativamente coloreado de una forma u otra, y (c) puede ser transformado en angustia”* (1915, O.C., p. 2057).

La segunda fase del proceso represivo, lo que Freud denomina *“represión con posterioridad”* o *“represión propiamente dicha”*, opera sobre las ramificaciones psíquicas de lo primitivamente reprimido, procurando que dichas ramificaciones se mantengan lo más alejadas posible de la conciencia. Esta reacción, fundamentada siempre en un motivo de displacer, se hace extensiva a todas aquellas ideas que entran en conexión asociativa con alguna de las representaciones que ya fueron reprimidas con anterioridad, sufriendo, a causa de ese enlace, el mismo destino que lo *“reprimido originario”*. Parece como si, en efecto, la representación que inicialmente hubo de ser reprimida constituyese por sí misma un primer núcleo de cristalización en torno al cual se van agrupando otras representaciones intolerables, sin que deba intervenir para ello una intención consciente.

Así pues, además de resaltar la repulsa que actúa sobre el material que ha de ser reprimido, es indispensable tener también en cuenta la gran atracción que lo primitivamente reprimido ejerce sobre todo aquello con lo que le es dado entrar en contacto. El proceso represivo no lograría alcanzar jamás sus propósitos si estas dos fuerzas, atracción y repulsa, no actuasen conjuntamente y no existiera de antemano algo reprimido que se halla dispuesto a recibir los contenidos rechazados por la conciencia. Por esta razón, se puede considerar a la represión como un proceso secundario, que requiere previamente la existencia de ciertas representaciones reprimidas.

En una tercera y última fase, la represión posibilita con su actuación el retorno del material reprimido a la conciencia. Esta operación, en virtud de la cual los elementos que fueron reprimidos pueden reaparecer, labora deformando, condensando y desplazando los contenidos dolorosos, de forma que, una vez retocados, pierden parte de su significación y logran ser de nuevo percibidos por el sujeto. A este respecto, Freud siempre insistió en el carácter indestructible que poseen los contenidos inconscientes. Para él, los elementos reprimidos no sólo no son aniquilados sino que tienden incesantemente a reaparecer en la conciencia por caminos más o menos desviados y bajo una apariencia más o menos difícil de reconocer. Por este motivo, el retorno de lo reprimido debe ser considerado como un mecanismo específico, con entidad propia, dentro de la represión.

Esta idea, aunque expuesta y recogida con anterioridad en una carta a Sandor Ferenczi del 6 de diciembre de 1910, alcanza su máxima expresión con la publicación en 1915 del artículo titulado *La Represión* (Die Verdrängung), en el cual el creador del psicoanálisis propone y explica el retorno de lo reprimido como una fase, notoriamente independiente, dentro del proceso represivo:

- 1) El primer tiempo sería una **represión originaria**, cuya acción no recaería sobre la pulsión como tal, sino sobre sus representantes, que no llegan a la conciencia y a los cuales queda fijada la pulsión.
- 2) El segundo tiempo es la represión propiamente dicha o **represión con posterioridad**. Se trata de un proceso doble en el que se unen la fuerza de atracción de lo reprimido original y la repulsa que actúa sobre el material que ha de ser reprimido.
- 3) El tercer tiempo representa el **retorno de lo reprimido**, proceso específico por el cual los elementos reprimidos que nunca han sido del todo eliminados, tienden a reaparecer en forma de actos fallidos, sueños, síntomas, etc.

Con este planteamiento parece querer demostrar que la esencia del proceso de la represión no consiste en suprimir y destruir la idea que representa a la pulsión, sino en impedir su acceso a la conciencia. Se dice entonces que dicha representación es "*inconsciente*", pudiéndose comprobar, no obstante, que aun poseyendo esta característica puede producir determinados efectos, que tarde o temprano alcanzarán el plano consciente y

serán percibidos: *“nos hemos visto obligados a aceptar que existen procesos o representaciones anímicas de gran energía que, sin llegar a ser conscientes, pueden provocar en la vida anímica las más diversas consecuencias, algunas de las cuales llegan a hacerse conscientes como nuevas representaciones”* (1923, O.C., p. 2702).

El propio Psicoanálisis nos descubre cómo la representación de una pulsión se desarrolla con mayor amplitud y libertad cuando ha sido sustraída, por represión, a la influencia consciente. Progresará entonces, por así decirlo, en el reino de las sombras y recurre a formas tan complejas de expresión que una vez han sido traducidas y comunicadas al individuo le resultan tan irreconocibles y absurdas que tiende a considerarlas como algo totalmente ajeno a su persona. Vemos pues cómo lo reprimido, aunque a causa de su naturaleza displicente se vea obligado a permanecer lo más alejado posible de la conciencia, en ningún momento renuncia a su energía ni interrumpe su actividad. Muy al contrario, el hecho de que la represión nos exija siempre un esfuerzo tan enorme y continuado es debido, precisamente, a la incesante actividad que los elementos reprimidos despliegan a su alrededor.

Puede incluso suceder que un poco más o menos de deformación haga variar por completo el desenlace final de cualquiera de estas representaciones. A cada una de ellas, el proceso represivo le asigna un destino diferente y específico, totalmente particular, que siempre va a estar determinado por el grado de deformación que hayan sufrido, por la distancia que observen con relación al núcleo inconsciente y por el valor afectivo que puedan representar para el sujeto. Se trata, pues, de una compleja operación en la que cualquier modificación en las condiciones de producción de placer y displacer da origen a importantes cambios en el destino de las representaciones que, por una u otra razón, han entrado en conexión asociativa con lo primitivamente reprimido.

Pero, además, la represión no sólo es selectiva sino que también es móvil en gran medida. Esto quiere decir que su proceso no debe ser entendido como un acto único de efecto duradero, que una vez se ha realizado perdura indefinidamente. Muy al contrario, la represión nos exige un esfuerzo continuado, una incesante y firme labor cuya interrupción conllevaría el fracaso, haciendo forzoso un nuevo acto represivo para solventar esa situación. No cabe la menor duda, pues, de que los contenidos reprimidos ejercen una continua y enérgica presión en dirección a la conciencia, siendo necesaria una fuerza equivalente pero de sentido contrario para que el equilibrio se conserve.

Este hecho, que se advierte con insólita frecuencia en el ejercicio de la técnica psicoanalítica, pone al descubierto la compleja trabazón de los múltiples factores que intervienen en el proceso represivo y, aunque no sea posible fijar la amplitud que han de alcanzar la deformación y el alejamiento de lo reprimido para vencer la resistencia de lo consciente, permite evaluar el problema desde una perspectiva mucho más dinámica. Ya en 1915, S. Freud señala y matiza esta circunstancia: *“la represión, concepto que no podía ser formulado antes de las investigaciones psicoanalíticas, constituye una fase preliminar de la condena, una noción intermedia entre la condena y la fuga”* (1915, O.C., p. 2053).

Por último, no debemos olvidar que el motivo de toda represión es siempre evitar el displacer, es decir, que cuando una represión no consigue evitar la aparición de sensaciones penosas o de angustia en el sujeto, se puede considerar que ha fracasado. Ahora bien, el análisis de este fracaso puede resultar mucho más interesante que el de aquellas situaciones en las que la represión logra alcanzar su propósito, ya que, el único medio del que disponemos para llegar a conocer este mecanismo es deducirlo de los resultados del mismo, y cuando el proceso funciona correctamente pasa totalmente desapercibido.

Tópica y dinámica de la represión

Como se habrá podido apreciar, lo planteado hasta ahora no deja de ser un riguroso intento de penetrar en el conocimiento del mecanismo de la represión. A partir de este momento, y con el único objetivo de profundizar en los entresijos de su funcionamiento, vamos a abordar el complejo problema de la represión desde una perspectiva de interacción dinámica. Para ello, consideraremos este término dentro del triple registro de la metapsicología:

- a) Desde el punto de vista tópico, la represión es descrita por Freud en su primera teoría sobre el funcionamiento del aparato psíquico como el mantener fuera de la conciencia. El modelo lo proporciona la censura. Más tarde, en lo que se ha dado en llamar "*segunda tópica*", la represión es considerada como una operación defensiva del yo.
- b) Desde el punto de vista económico, la operación represiva representa un complicado juego de retirada de *catexias*, de recarga y de *contracatexias* que afecta a los representantes de la pulsión.
- c) Desde una perspectiva dinámica, la problemática reside en averiguar los motivos de la represión: cómo una pulsión, cuya satisfacción evidentemente origina placer, llega a suscitar tal displacer que desencadena el mecanismo represivo.

Es preciso subrayar que la acción de la represión no recae nunca ni sobre el afecto ni sobre la pulsión, ya que ésta, por ser de origen orgánico, escapa a la alternativa consciente/inconsciente. Solamente son reprimidos los elementos representativos de la pulsión (ideas, imágenes, etc.), es decir, los elementos que van ligados a lo reprimido originario bien porque provienen de éste, bien porque entran en conexión fortuita con él.

Finalmente, destacar que la represión ha de entenderse desde un principio como una operación dinámica que implica el mantenimiento de una *contracatexia* y siempre susceptible de fracasar por la fuerza del deseo inconsciente que busca retornar a la conciencia y a la motilidad.

1) Tópica de la represión

En todas las personas, tanto sanas como enfermas, surgen con cierta frecuencia actos psíquicos cuya explicación presupone la existencia de otros de los que la conciencia no nos ofrece información alguna. Unas veces, son sucesos tan naturales para el individuo como los sueños o los actos fallidos, otras, por el contrario, son hechos que ponen de manifiesto la existencia de algún tipo de enfermedad, como es el caso de los síntomas psíquicos o de las ideas obsesivas. Nuestra propia experiencia personal nos revela la presencia de ocurrencias cuyo origen nos resulta realmente desconocido, de conclusiones intelectuales cuya elaboración ignoramos casi por completo. No es de extrañar, pues, que si mantenemos la teoría de que la totalidad de los actos psíquicos han de ser dados a conocer por la conciencia, todas estas evidencias resultan faltas de sentido y de coherencia. Sin embargo, si entre estos actos conscientes (ocurrencias, conclusiones) interpolamos las acciones inconscientes deducidas, se va configurando un *todo* coherente e inteligible donde quedan perfectamente ordenadas todas estas actuaciones.

Esta adquisición de sentido y coherencia constituye, de por sí, un motivo más que justificado para traspasar los límites de la experiencia directa. Además, si luego comprobamos que, tomando como base la existencia de un psiquismo inconsciente, se puede estructurar la actividad por la cual el individuo interfiere en el curso de sus procesos conscientes, tendremos una prueba irrefutable en defensa de esta hipótesis. También se puede aducir, siempre en favor de la existencia de un estado psíquico inconsciente, que la de conciencia es una situación eminentemente transitoria que se halla expuesta a continuas modificaciones. Este hecho supone que en cualquier momento una representación consciente puede dejar de serlo, aunque después, bajo unas condiciones fácilmente dadas, pueda volver a recuperar dicha condición. Por tanto, ser consciente es ante todo un término puramente descriptivo, que encuentra su razón de ser en la percepción más inmediata y segura. Todas las percepciones, tanto las que proceden del exterior (sensoriales) como las que provienen del interior (sensaciones y sentimientos), son conscientes. Ahora bien, la conciencia sólo integra en un momento dado una cantidad restringida de elementos psíquicos, de tal manera que la mayor parte de lo que denominamos conocimiento consciente se mantiene durante largos períodos de tiempo en un estado de inconsciencia psíquica.

Decimos en estos casos que dicho conocimiento se halla en estado de latencia, que es latente, significando con ello que en todos y cada uno de los momentos de ese intervalo es capaz de conciencia. Por esta razón, pretender equiparar lo consciente con lo psíquico, negando así la existencia de todo lo inconsciente, nos resulta una actitud incomprensible, sobre todo si volvemos la vista hacia nuestros recuerdos latentes. Así pues, la negativa a admitir el carácter psíquico de los actos anímicos latentes sólo se explica por el hecho de que la mayor parte de los fenómenos tomados como referencia no han sido considerados como objeto de estudio fuera del psicoanálisis. Aquellos que afirman que la hipnosis es una simulación, que consideran como casualidades los actos fallidos y que creen que los sueños son "*una forma distintiva y enigmática de actividad cognitiva*", no precisan sino pasar por alto alguno de

los enigmas de la psicología de la conciencia para poder ahorrarse el reconocimiento de una actividad psíquica inconsciente.

Por el contrario, la aceptación de lo inconsciente es para el psicoanálisis una premisa tan necesaria como legítima. Es necesaria porque los datos que la conciencia nos aporta son altamente incompletos, existiendo actos psíquicos de los que no da testimonio alguno. Y es legítima en tanto en cuanto que, al asumirla, Freud no se separa un ápice de su planteamiento original, según el cual la conciencia no constituye la esencia de lo psíquico sino que tan sólo es una de sus cualidades, que puede sumarse a otras o faltar en absoluto. Así que, aunque todo nuestro conocimiento se halle vinculado a la conciencia es justo reconocer la presencia de procesos psíquicos que son de naturaleza inconsciente. Además, los experimentos hipnóticos, y muy especialmente la sugestión post-hipnótica, demostraron ya antes del nacimiento del psicoanálisis la existencia y la actuación de lo anímico inconsciente.

Todos estos argumentos nos obligan a considerar que no es sino una pretensión insostenible el exigir que todo lo que sucede en lo psíquico haya de ser conocido por la conciencia. Existen representaciones que no logran acceder al plano consciente por oponerse a ello cierta energía, sin cuya actuación podrían ser fácilmente percibidas. No obstante, cuando a pesar de esta oposición consiguen alcanzar la conciencia podemos comprobar lo poco que se diferencian de otros elementos reconocidos como psíquicos. Podemos concluir, pues, que la diferencia entre lo consciente y lo inconsciente es, en último término, sólo una cuestión de percepción, aunque el acto de percibir no dé por sí mismo ninguna explicación de por qué razón es percibido o no percibido un contenido.

Esta conclusión queda irrefutablemente demostrada gracias a la técnica psicoanalítica, con cuya ayuda es posible suprimir tal energía y hacer conscientes dichas representaciones. Se trata, en este caso, de un proceso de transmutación o traducción a la conciencia, proceso durante el cual se puede advertir claramente la acción de ciertas fuerzas *desconocidas* que se oponen al recuerdo. No cabe duda, pues, de que el estado en el que se hallan estas representaciones antes de llegar a ser conscientes es el que conocemos como represión, y que la oposición observada durante la labor psicoanalítica procede de la energía que ha llevado a cabo dicha represión y la ha mantenido luego. Por este motivo, parece incuestionable que la apreciación de lo inconsciente debe tener como punto de partida la teoría de la represión, máxime si tenemos en cuenta que para el psicoanálisis lo reprimido es el prototipo de lo inconsciente.

Sin embargo, como ya hemos señalado, existen contenidos psíquicos de muy diversa categoría que coinciden en el hecho de no ser conscientes. Lo inconsciente comprende, por un lado, los contenidos latentes (temporalmente inconscientes), y, por otro, los contenidos reprimidos, que si lograran acceder a la conciencia facilitarían la aparición de sensaciones de displacer o de angustia en el sujeto. Se presentan, pues, dos tipos de inconsciente: lo inconsciente latente, capaz de conciencia, y lo reprimido, incapaz de conciencia. A lo latente, que sólo es inconsciente en un sentido descriptivo y no en un sentido dinámico,

lo denominamos preconsciente, mientras que reservamos el nombre de inconsciente para lo reprimido, dinámicamente inconsciente.

Con el reconocimiento de estos tres sistemas: inconsciente, preconsciente y consciente, el psicoanálisis se ha separado un paso más de la psicología descriptiva de la conciencia. Hasta este momento su principal diferencia radicaba en la concepción dinámica que de los procesos anímicos tenía el psicoanálisis, hecho al cual viene a agregarse ahora su interés por atender también a la tónica psíquica y a indicar dentro de qué sistema o entre qué sistemas progresa un acto psíquico cualquiera. Ahora bien, en el curso subsiguiente de la labor analítica se puede apreciar cómo estas diferenciaciones son prácticamente insuficientes.

Esta insuficiencia se pone especialmente de manifiesto al analizar con detalle el yo del sujeto -entendido como la organización coherente de los procesos psíquicos- y encontrarnos con *algo* inconsciente. Algo que se conduce idénticamente a lo reprimido, es decir, que se exterioriza de diferentes formas sin hacerse consciente por sí mismo, y para cuya toma de conciencia se hace forzoso un profundo esfuerzo. Nos estamos refiriendo, evidentemente, a las resistencias, o sea, a aquellas manifestaciones que, aun partiendo del yo, pasan totalmente desapercibidas para el individuo y que, a pesar de que por las sensaciones displicentes que llegan a provocar pueda intuirse su actuación, no pueden ser explicadas ni descritas. *“Todo lo reprimido es inconsciente, pero no todo lo inconsciente es reprimido. También una parte del yo, cuya amplitud nos es imposible fijar, puede ser inconsciente, y lo es seguramente”* (1923, O.C., p. 2704).

Este hallazgo trae consigo la exigencia de una nueva y trascendental rectificación en la concepción estructural del psiquismo humano: admitir un tercer tipo de inconsciente, no reprimido y perteneciente al yo. No obstante, el cambio a que nos referimos no es debido únicamente a esta idea, que por lo demás se hallaba presente en Freud, de una forma más o menos explícita, desde los *Estudios sobre la histeria* (1895). Otro de los factores que lo hacen necesario es el descubrimiento del papel primordial que desempeñan las identificaciones en la constitución de la personalidad (ideales, instancias críticas, imágenes de sí mismo). Papel que va adquiriendo progresivamente en la obra de Freud un valor central que hace de estas identificaciones, más que un mecanismo psicológico entre otros, la operación en virtud de la cual se constituye el sujeto humano.

Por todo ello, Freud se ve forzado a elaborar, a partir de 1920, una teoría diferente de la personalidad, teoría que a menudo se designa abreviadamente como *“segunda tónica”*. En su forma esquemática, esta segunda teoría hace intervenir tres instancias: el *Ello*, polo pulsional de la personalidad; el *Yo*, instancia que se erige como representante de los intereses de la totalidad de la persona, y por último el *Super-yó*, instancia que juzga y critica, constituida por la interiorización de las exigencias y prohibiciones parentales. De hecho, ya en la elección de los términos se puede apreciar que el modelo no ha sido tomado de las ciencias físicas, sino que es antropomórfico: los sistemas se representan como si fuesen personas interactuantes y relativamente autónomas dentro del

propio sujeto. Además, esta concepción no se limita únicamente a detallar las relaciones entre las tres instancias antes citadas, sino que diferencia en ellas formaciones más específicas como el *Yo ideal* o el *ideal del Yo*, teniendo así en cuenta tanto las relaciones *intersistémicas* como las *intrasistémicas*. Si a esto se añade la importancia que en esta nueva teoría se otorga a las relaciones de dependencia existentes entre los diferentes sistemas, nos encontramos con una perspectiva de la personalidad mucho más acorde con la realidad psíquica del individuo.

2) Dinámica de la represión

Considerando el proceso represivo en su totalidad podemos decir que, en cuanto a su estado, un acto psíquico pasa ordinariamente por dos estados o fases, fases entre las cuales se encuentra intercalada una especie de censura, de barrera selectiva que se encarga de ejercer de *filtro* para ciertos contenidos. En la primera fase el acto psíquico es totalmente inconsciente y atañe al sistema que lleva ese mismo nombre. Si al ser examinado por la censura es rechazado, le será negado el paso a la segunda fase; será calificado de *reprimido* deberá permanecer alejado de la conciencia. Pero si sale triunfante de la prueba, accederá a la segunda fase y pasará a pertenecer al sistema que la teoría psicoanalítica ha convenido en llamar "*consciente*".

Sin embargo, sería erróneo representarse al sistema "*inconsciente*" como un sector inactivo, como algo rudimentario y residual, aceptando que toda la labor psíquica es llevada a cabo únicamente por los sistemas "*consciente*" y "*preconsciente*". Al contrario, se puede comprobar cómo las representaciones que por su naturaleza displicente han sucumbido a las fuerzas de la represión, en la medida en que se hallan constantemente catectizadas (cargadas de energía) por la pulsión, tienden sin cesar a irrumpir en la conciencia. Esto quiere decir que sólo podrán ser mantenidas en el inconsciente si actúa en sentido opuesto una fuerza, del mismo modo constante, de igual o mayor intensidad. Este planteamiento, basado en la evidencia de los conflictos psíquicos, nos permite abordar el proceso represivo desde una perspectiva de interacción dinámica. Ahora bien, esta orientación no sólo implica la consideración del concepto de fuerza, sino también la idea de que dentro del psiquismo las fuerzas entran necesariamente en conflicto las unas con las otras.

Basándonos en estas reflexiones podemos considerar que desde el punto de vista económico, aquél según el cual los procesos psíquicos consisten en la circulación y distribución de una energía cuantificable (energía pulsional), la represión supone la presencia de dos procesos que se implican mutuamente:

- a) En un primer momento, la represión se encarga de sustraer la energía psíquica que se encuentra ligada a una determinada representación displacentera. Con esta actuación consigue que dicha representación quede desprovista de su valor afectivo (catexia) y que así, cuando sea percibida, pueda soportarse sin demasiada angustia.

b) A continuación, la energía liberada en esta operación es utilizada como contracatexia, es decir, se “adhiera” a una representación, actitud, etc., susceptible de obstaculizar el acceso de las representaciones y deseos inconscientes a la conciencia y a la motilidad (descarga de excitaciones en el mundo exterior).

Por todo ello, la represión debe ser considerada como una operación dinámica que implica el mantenimiento de una contracatexia, pero siempre susceptible de fracasar debido a la fuerza del deseo inconsciente que intenta retornar a la conciencia para ser satisfecho.

Por último, no debemos olvidar que la represión es un proceso inconsciente por medio del cual a una representación se le sustrae la suma de excitación que lleva asociada, quedando por esta razón desligada de su carga afectiva. Gracias a este proceso, cualquier incidente importante en la vida del sujeto podrá ser evocado con total indiferencia. Del mismo modo, el carácter displacentero o intolerable de una experiencia podrá atribuirse a un acontecimiento anodino en lugar de aquel que, originalmente, provocó la conmoción. Baste recordar que esta actividad, aunque en ocasiones no consiga evitar el resurgir de sensaciones de displacer o de angustia, pasa totalmente desapercibida por el sujeto.

6.4.- CULTURA Y SUBLIMACIÓN

El concepto psicoanalítico de “*sublimación*” resulta clave si queremos llegar a comprender la relación existente entre la personalidad individual y la personalidad cultural. Este proceso, postulado por Freud para explicar ciertas actividades humanas que en apariencia no guardan ninguna relación con la sexualidad pero que hallan su energía en la fuerza de la pulsión sexual, constituye uno de los pilares básicos sobre el que descansa todo el edificio cultural. Como expresión misma, el término *sublimación* nos acerca a dos núcleos referenciales diferentes: por una parte a la filosofía, en la que lo sublime es una de las categorías de la estética que sugiere grandeza, elevación; por otra parte a la química, porque en química la sublimación se define como el pasaje directo de un cuerpo, sin intermediario líquido, del estado sólido al gaseoso. No es de extrañar pues, que Freud recurra a este concepto a la hora de explicar actividades como la creación artística o la investigación intelectual, acciones sostenidas por un deseo que, aparentemente, no tiene un motivo o un fin sexual y cuyo nexos común es el reconocimiento social.

Según apunta Olivier Flournoy (1967), este término se encuentra por primera vez en 1895 en las cartas a Fliess y, desde el momento mismo de su aparición, pasa a figurar en la obra de Freud como un concepto mucho más citado que analizado. Es una noción que resulta indispensable, pero que nunca ha sido desarrollada en su totalidad. Dos momentos entre otros atestiguan este hecho: en 1915, Freud trabajó en un tratado de metapsicología que debía estar compuesto por una docena de capítulos, entre ellos un texto sobre la sublimación. Este texto nunca salió a la luz, fue destruido. Mucho después, en el *Malestar en la cultura* (1930), Freud se vuelve a encontrar frente a la misma

tarea con idéntico resultado: *“las satisfacciones de esta clase, como la que el artista experimenta en la creación, en la encarnación de sus fantasías; la del investigador en la solución de sus problemas y en el descubrimiento de la verdad, son de una calidad especial que seguramente podremos caracterizar algún día en términos metapsicológicos”* (1930, O.C., p. 3027).

De esta forma, pese al optimismo del que hace gala Freud con su *“seguramente”*, la comprensión de la sublimación es remitida al porvenir. Por el momento, se conforma con reconocer que las satisfacciones sublimadas parecen más nobles y elevadas, pero que su intensidad, comparada con la satisfacción de los impulsos primarios, es demasiado débil como para conmovernos físicamente. A fuerza de repetirse, todas estas circunstancias vienen a dar, al menos en parte, la razón a Laplanche y Pontalis, cuando afirman que: *“la ausencia de una teoría coherente de la sublimación sigue siendo una de las lagunas del pensamiento psicoanalítico”* (1987, p. 417).

De todas formas, y a pesar de esta penuria teórica, creemos que se pueden subrayar varios aspectos fundamentales en la teoría psicoanalítica de la sublimación. Comencemos, pues, por aclarar que la sublimación, en sí misma, no deja de ser simplemente una de las posibles vías de las que dispone el sujeto para encauzar sus pulsiones, aunque con toda probabilidad pueda ser la más adaptativa. Como ya hemos señalado anteriormente, las pulsiones pueden ser satisfechas directamente, se puede aplazar su descarga, pueden ser desplazadas en su objeto, se pueden reprimir, etc., pero la capacidad de sublimarlas es, a largo plazo, la forma más satisfactoria y lejana a la enfermedad que la civilización nos permite. Aún más, esta posibilidad o capacidad de sublimación es específicamente humana, y ella abre al *humano* lego el horizonte de sus más altas producciones culturales. *“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. Esta posibilidad de cambiar el fin sexual primitivo por otro, ya no sexual, pero psíquicamente afín al primero, es lo que designamos con el nombre de capacidad de sublimación”* (1908, O.C., p. 1252).

Ahora bien, si tenemos en cuenta que la energía original de la pulsión sexual varía en cada individuo, no es de extrañar que, a juicio de Freud, la organización congénita deba de ser quién primero decida qué parte de la energía pulsional ha de ser sublimada. Pero, al mismo tiempo, también resulta evidente que en este proceso las influencias del medio cultural y la acción del intelecto sobre el aparato anímico tienen una actuación más que relevante. Sea como fuere, hay que recordar que el término pulsión posee el significado de presión energética, de empuje, hecho que revela su origen eminentemente biológico. Sin embargo, a diferencia del instinto, entendido como un esquema de comportamiento heredado que se orienta a la consecución de un fin señalado e inamovible, la pulsión subraya el carácter impulsor de la energía que, pese a partir de lo biológico, se transforma inmediatamente en energía psíquica que el sujeto experimenta en forma de afecto, de fantasía o de simple necesidad, convirtiéndose de esta forma en el verdadero motor del psiquismo humano: *“... se nos muestra la pulsión como un concepto límite entre lo*

anímico y lo somático; como un representante psíquico de los estímulos procedentes del interior del cuerpo, que arriban al alma, y como una magnitud de exigencia de trabajo impuesta a lo anímico a consecuencia de su conexión con lo somático” (1915, O.C., p. 2041).

No puede ocultársenos que una proposición de esta naturaleza se asemeja sustancialmente a la definición de la fuerza en una concepción positivista de la física: la energía en sí misma no es perceptible, sólo puede ser descubierta y medida por sus efectos. Ello quiere decir que el empuje, según esta concepción, sería un factor meramente cuantitativo, algo que puede aumentar, disminuir, desplazarse o descargarse. Sin embargo, tal consideración trae consigo una nueva dificultad, un nuevo interrogante: saber si la energía psíquica, sea cual fuere la acción pulsional a considerar, es la misma en todos los casos e individuos. Por otra parte, en la teoría freudiana el concepto de pulsión es analizado generalmente sobre el modelo de la sexualidad, lo que obliga a diferenciar, desde un principio, la pulsión sexual de otras pulsiones. Aún más, desde la aparición de los *Tres ensayos sobre la teoría sexual* (1905), Freud introduce el concepto de pulsión parcial, designando con este término los diversos elementos que configuran la pulsión sexual. Con esta diferenciación de la actividad sexual, pretende separar y analizar los diferentes componentes de la sexualidad, a los que más tarde relacionará con las fuentes orgánicas y tratará de definir por sus fines específicos.

Este planteamiento supone un serio revés para la idea clásica de instinto, ya que el concepto de *“pulsión parcial”* subraya la idea de que la pulsión sexual existe al principio en estado polimorfo (ligada a representantes que especifican el objeto y el modo de satisfacción) y que tiende a la supresión de la tensión a nivel de la fuente corporal. Pero es que Freud, además, lejos de postular, como tienden a hacer los teóricos del instinto, que detrás de cada tipo de actividad existe la correspondiente fuerza biológica, nos presenta el conjunto de las manifestaciones pulsionales inmerso en un eterno conflicto de fuerzas: la oposición entre el hambre y el amor, y más tarde entre el amor y la discordia.

Llegados a este punto, y aunque a tenor de todo lo anteriormente expuesto resulte obvio, debemos señalar que el proceso de la sublimación se refiere preferentemente a las pulsiones sexuales. Precisamente, una parte importante de la teoría de la sublimación estriba en la aceptación de que la energía pulsional puede abstraerse de su contexto sexual, es decir, que puede ser desexualizada. En este sentido, desexualizarse significaría para la pulsión tener que separarse de su fuente, de su objeto, de su meta, y sustituirlos por otros. Son cambios forzosos que, en apariencia, pueden ser admitidos sin demasiada dificultad si se analiza por separado cada uno de los elementos de la pulsión antes mencionados. Una pulsión sexual, por ejemplo la anal, se ejerce desde una fuente: una zona corporal localizada y con una función bien precisa. Sin embargo, debemos admitir también que la analidad puede separarse de esta zona sólo para conservar, lejos ya de su origen, el esquema de una acción, concretamente la de conservar o expulsar algo. Este es, por ejemplo, el esquema clásico de cierta actitud hacia el dinero, en el que advertimos cómo la pulsión se separa completamente de su fuente sin cambiar por ello de naturaleza.

El desplazamiento de la pulsión de un objeto a otro, como ya hemos mencionado, es un hecho relativamente frecuente. Ello no quiere decir que cualquier objeto pueda satisfacer la pulsión, sino que el objeto pulsional, lejos de estar originariamente establecido, viene determinado por la propia historia de cada individuo: *“es lo más variable del instinto; no se halla enlazado a él originariamente, sino subordinado a él a consecuencia de su adecuación al logro de la satisfacción. No es necesariamente algo exterior al sujeto, sino que puede ser una parte cualquiera de su propio cuerpo y es susceptible de ser sustituido indefinidamente por otro en el curso de los destinos de la vida del instinto”* (1915, O.C., p. 2042).

Ahora bien, aunque Freud insista tenazmente en que el “objeto” es el elemento más variable de la pulsión, esto no quiere decir que, llegado un determinado momento evolutivo, cada una de las pulsiones no haya de tener el objeto más apropiado para su descarga -fin último- y que, además, no pueda disfrutar de un acto específico que le sirva como fin más inmediato. En cuanto a la meta, aun cuando el fin último de toda pulsión sea siempre suprimir el estado de tensión que reina en la fuente pulsional, hemos de admitir que existen diversas vías para alcanzarla. Por este motivo, entendemos que cada pulsión, en su avance hacia la satisfacción, puede hallar diferentes fines próximos, susceptibles a su vez, de ser modificados o sustituidos por otros. De hecho, la existencia de esta posibilidad constituye el punto esencial de la teoría de la sublimación, ya que pone de manifiesto la capacidad de las pulsiones para atenuar, inhibir e incluso variar su meta: *“pero aún cuando el fin último de todo instinto es invariable, puede haber diversos caminos que conduzcan a él, de manera que para cada instinto pueden existir diferentes fines próximos susceptibles de ser combinados o sustituidos entre sí”* (1915, O.C. p. 2042).

Estos nuevos fines, que se sobreponen a los primitivos, son enormemente variados: recordemos, por ejemplo, actividades tan reconfortantes como las artísticas, las científicas, las sociales o las filantrópicas, en relación con las pulsiones sexuales; y las autoafirmativas referidas al deporte o a la actividad laboral, en relación con la pulsión de agresión. Podemos concluir, pues, que la pulsión, aunque en momentos puntuales pueda ser descargada o satisfecha, es siempre una fuente inagotable de energía que se halla constantemente en acción. Por lo tanto, sólo una estructuración sana del aparato psíquico posibilitará que esta continua energía se canalice en todo momento hacia el logro de unas metas suficientemente maduras y adecuadamente satisfactorias.

Por ello, cuando Freud se pregunta por el tipo de vida más conveniente para encauzar mediante la sublimación la mayor cantidad posible de energía pulsional, duda entre el artista y el científico. Señala que por su propia naturaleza el arte es capaz de canalizar más energía por vía sublimatoria que la ciencia, pero que el *modus vivendi* del científico es mucho más adecuado para que no se originen grandes intensidades de energía pulsional: *“un artista abstinentes es algo apenas posible. Por el contrario, no son nada raros los casos de abstinencia entre los jóvenes consagrados a una disciplina científica. Estos últimos pueden extraer de la abstinencia nuevas energías para el*

estudio. En cambio, el artista hallará en la actividad sexual un excitante de función creadora” (1908, O.C., p. 1257).

Así pues, en apariencia, la forma de vida del científico puede considerarse menos patógena que la del artista, en el sentido de que está menos erotizada. Un científico o un investigador entusiasmado con su trabajo al que dedica gran parte de sus energías, facilita ampliamente la vía sublimatoria y, en todo caso, no favorece con su actitud la excesiva erotización de sus acciones. En este sentido, se acostumbra a decir que en la lucha contra el poderoso instinto sexual es necesario recurrir a todos los poderes éticos y estéticos de la vida anímica, hecho éste que sirve para *acerar* el carácter de la persona. Sea como fuere, no cabe la menor duda de que la explicación del porqué las pulsiones sexuales humanas llevan ínsitas la capacidad o la posibilidad de sublimación hay que buscarla en la propia teoría psicoanalítica de la sexualidad.

Añadamos, por último, que no todo el mundo tiene la misma capacidad de sublimación. En la realidad, el dominio de las pulsiones o la canalización de éstas hacia la consecución de fines culturales sólo la disfruta una minoría, el resto tiende a satisfacer directamente sus pulsiones y como esto la mayoría de las veces no es posible, se generan fenómenos que, por su daño funcional y su carácter displicente, hemos de considerar como patológicos. En cualquier caso, como ya advierte Freud en el *Malestar en la Cultura*, ni siquiera los afortunados que tienen la posibilidad o el acceso a la sublimación van a conseguir una protección completa y permanente contra el sufrimiento. Comprobamos, en efecto, cómo este proceso de desplazamiento del fin sexual no puede ser continuado hasta lo infinito, sino que, por el contrario, parece imprescindible cierta dosis de satisfacción sexual directa para poder alcanzar una estabilidad psíquica aceptable. Por esta incuestionable razón, la relación existente entre la sublimación posible y la actividad sexual necesaria en un individuo debe ser considerada cómo un claro indicador de su salud mental.

La sublimación y sus dificultades

Como ya hemos señalado, la capacidad de sublimación hay que referirla en todo momento a la peculiar estructura de la libido del ser humano. No obstante, hemos de insistir en que dicha aptitud no es una cualidad generosamente donada por igual a toda la humanidad. Al contrario, la amplitud y el éxito de las sublimaciones dependen de factores tan subjetivos como las experiencias personales, el ambiente educativo o la acción del intelecto: *“la energía original de la pulsión sexual varía probablemente en cada cual e igualmente, desde luego, su parte susceptible de sublimación. A nuestro juicio, la organización congénita es la que primeramente decide qué parte de la pulsión podrá ser susceptible de sublimación en cada individuo; pero, además, las influencias de la vida y la acción del intelecto sobre el aparato anímico consiguen sublimar otra nueva parte” (1908, O.C., p. 1253).*

Así pues, aunque el factor congénito parece jugar, una vez más, un papel decisivo a la hora de determinar la parte de libido susceptible de sublimación, no es arriesgado suponer que sobre esta base biológica actúan a su vez otras

variables igualmente significativas, variables como el intelecto, la educación o el ambiente que van a determinar de alguna forma la capacidad de sublimación de cada persona. Debemos tener en cuenta, además, que la sublimación de grandes cantidades de energía libidinal es una ardua tarea no exenta de dificultades. En los jóvenes, concretamente, la capacidad de sublimación es muy pequeña. Durante la fogosa época juvenil las pulsiones sexuales deben ser satisfechas directamente, ya que, si se inhiben, lo más fácil es que originen trastornos de tipo neurótico. Por otra parte, tampoco los adultos encuentran facilidades a la hora de dominar por medios distintos de la satisfacción un impulso tan poderoso como el sexual. La educación recibida, los roles establecidos y la acción coercitiva del medio dificultan la elaboración intelectual correcta de los problemas sexuales y facilitan la huida hacia la enfermedad.

Sea como fuere, lo que sí parece claro es que la base de la capacidad de sublimación está en la enorme plasticidad e indeterminación de las pulsiones sexuales parciales, las cuales, dada su enorme movilidad y su facilidad para cambiar de objeto y de fin, pueden orientarse hacia realizaciones de un nivel superior, más elevado y de mayor valor social y cultural. Ahora bien, frente a la plasticidad de las pulsiones sexuales, de la que depende la capacidad de sublimación, destaca la tremenda rigidez de las pulsiones agresivas, mucho más difícil de sublimar que las sexuales y que exigen, por tal motivo, un tipo de satisfacción más directa. Tal y como afirma Charles-Henri Nodet en su obra *Psicoanálisis y conciencia moral*: “es de notar que el amor es mucho más susceptible de sublimación que la agresividad. El enemigo número uno de la vida social, de la vida moral, no es la sexualidad, potencia vitalmente plástica. El enemigo implacable es la agresividad, poder de destrucción, poder de muerte, cuya actitud vehemente, mal reprimida, mal sublimada, y aun hábilmente disfrazada, es el drama de los neuróticos y de las colectividades” (1949, p. 48).

La historia de la humanidad viene a demostrarnos cuán poco se ha avanzado en el siempre difícil camino de la sublimación de las pulsiones agresivas. El triste hecho de las guerras así lo evidencia. Es tal la violencia y crueldad desplegada en ellas que las razones *legítimas* que las sustentan parecen ser un mero pretexto para satisfacción de los afanes destructivos. Es más, la guerra en su forma actual ya no ofrece la posibilidad de cumplir el antiguo ideal heroico, al contrario, el aumento y la sofisticación de los medios de destrucción sólo pueden acarrear la desaparición de uno, de varios o quizá de todos los contendientes. La situación ideal sería, naturalmente, la de una sociedad de individuos que hubiesen sometido su vida instintiva a la dictadura de la razón, y aun en ese caso, ciertamente utópico, el progresivo desplazamiento de los fines pulsionales y la creciente limitación de las tendencias agresivas sólo tendrían sentido dentro del proceso de evolución cultural. Sensaciones placenteras para nuestros antepasados son ahora indiferentes o aun desagradables para nosotros; ideales éticos y estéticos que sufren profundos cambios con el paso del tiempo; tendencias agresivas que se interiorizan a pesar de sus consecuencias; el intelecto que, cada vez más fortalecido, comienza a dominar la vida pulsional, éstas parecen ser las claves psicológicas que se derivan de esta evolución cultural.

El hombre no es por naturaleza ni bueno, ni bondadoso. Si en ocasiones se muestra violento y cruel, no es debido únicamente a trastornos pasajeros de su vida emocional. Tampoco es una simple reacción a lo *injusto* del orden social que le ha tocado vivir. Más bien, la pretendida *bondad* humana, es tan sólo una de aquellas nocivas ilusiones con las que los hombres esperan embellecer y aliviar sus vidas. Por todo ello, se nos impone la aceptación de una pulsión especial de destrucción y agresión en el hombre, cuya actividad, como hemos podido apreciar, resulta muy difícil de subyugar.

Así pues, inevitablemente, el proceso de sublimación ha de laborar desplazando la energía de las pulsiones, tanto la de las sexuales como la de las agresivas, hacia realizaciones de mayor valor social. De todas formas, también es cierto que el mayor potencial energético parece tener su origen en la pulsión erótica, básicamente constructiva y creadora. De aquí que todo trabajo o actividad superior, según el psicoanálisis, no sea sino el resultado de la sublimación de las pulsiones, que han sido coartadas en sus fines para ser más tarde orientadas hacia objetivos socialmente reconocidos.

Según esto, en la construcción antropológica freudiana parecen no existir más fuentes originarias de energía que las de los instintos. Toda actividad humana de orden superior parece derivar *energéticamente* por sublimación de las pulsiones. Ahora bien, si esto fuese así, si no existiesen más fuentes de energía que las biológicas, el concepto mismo de sublimación quedaría reducido a una pura quimera, no quedando tras ese nombre más que simples esbozos de la sexualidad y, en menor medida, de la agresividad. Todo quedaría reducido a lo biológico, a lo pulsional, originando una restringida e insuficiente concepción del hombre que, según Enrique Freijo (1976), se nos representa desde esta óptica "*energéticamente mutilado, tanto fenomenológica como filosóficamente*" (p. 148).

La sublimación no ha de ser, por tanto, el concepto *mágico* que permite explicar las más elevadas creaciones del espíritu como simples manifestaciones del instinto. La sublimación ha de ser, por el contrario, una exigencia del ser humano en su intento de alcanzar el equilibrio, la armonía y la unidad en sí mismo. Quizás el psicoanálisis no ha sabido enfocar adecuadamente esta cuestión y, por ello, lo que debía servir de acceso a las posibilidades más elevadas del ser humano, la sublimación, es concebida simplemente como un mecanismo capaz de explicar en términos de materia y fisiología todo valor superior. Sin embargo, a pesar de lo precario de las interpretaciones freudianas, la sublimación de las pulsiones es un hecho cuya evidencia se impone, es una realidad incuestionable aunque su formulación sea confusa, una certeza que debería abrir camino a una antropología psicológica más cargada de sentido.

6.5.- CULTURA Y CONCIENCIA MORAL

Freud, siempre en busca de una mejor profundización y esclarecimiento de la estructura y esencia de los valores culturales, acabó por aplicar el psicoanálisis a todos los productos culturales de valor. Sin embargo, los

resultados obtenidos fueron muy dispares. Unas veces (como en el caso de la religión) el psicoanálisis creyó ser capaz de explicar toda su estructura y de reducir su contenido axiológico a componentes pulsionales subjetivos. Otras veces (como en el caso del arte) tuvo que asumir que algo siempre habría de quedar fuera del alcance del análisis, que existían valores que, al menos formalmente, eran irreducibles a sus técnicas psicológicas.

Respecto a la valoración psicoanalítica de la moral, el problema es algo más complejo. Para el psicoanálisis, existen al menos dos formas diferentes de entender la moral. En primer lugar hay una moral, históricamente dada, que descansa sobre motivaciones psicodinámicas inconscientes, una moral que desarrolla el sentimiento de culpabilidad y la cualidad de la obligación, una moral susceptible de ser tratada y resuelta por la técnica psicoanalítica. *“La conciencia moral es la percepción interna de la repulsa de determinados actos. Pero su particular característica es que esta repulsa no tiene necesidad de invocar razones ningunas y posee una plena seguridad de sí misma. Este carácter resalta con más claridad aún en la conciencia de la culpabilidad, esto es, en la percepción y en la condena de actos que hemos llevado a cabo bajo la influencia de determinados deseos”* (1913, O.C., p. 1791).

Frente a esta moral tradicional y religiosa, Freud propone una “nueva moral”, más objetiva y racional, una moral que no arraiga sobre el sentimiento de culpa y que encuentra su razón de ser en un análisis más objetivo de la existencia humana. Una moral a la que le interesa más el hombre concreto y sus circunstancias que los principios. Una moral *realista* que debe asegurar al individuo una sensata economía del placer y a la sociedad la ordenación de una convivencia racional. Y es que la moral, como todo lo específicamente humano, ha de ir evolucionando. ¿Por qué? Sencillamente porque el conocimiento evoluciona, porque las circunstancias cambian y porque no podemos fundamentar la moral en una concepción estática de la naturaleza humana.

Para el psicoanálisis, por tanto, los juicios morales y, en general, todo el orden axiológico moral, pueden tener dos fuentes distintas y de valoración totalmente contraria. Una fuente es racional y científica, absolutamente imprescindible para el mantenimiento de un orden social de convivencia, una fuente que revela que los juicios morales son delimitaciones de los derechos de la comunidad y de los individuos. La otra es irracional y afectiva, dependiente de una concepción fundamentalmente religiosa y metapsicológica del mundo y de la sociedad.

Sin embargo, ambas fuentes de la moralidad no son totalmente independientes ni están desligadas la una de la otra. Sobre todo si se acepta un criterio evolutivo en el estudio de la personalidad moral del ser humano. En realidad, la ética científica y racional supone el estado límite de equilibrio y maduración que preparan las formas irracionales e inmaduras de la moralidad. Aún más, Freud ha afirmado repetidamente que no existe ningún sentido moral innato y que hay que rechazar la existencia de una facultad original de discernir el bien del mal. Ahora bien, si la conciencia moral no es innata, será adquirida y tendrá por tanto un proceso concreto de adquisición, evolución y maduración

en el transcurso de la vida humana, es decir, que siguiendo estas etapas de desarrollo, la conciencia moral ha de avanzar hacia su límite ideal de madurez y racionalidad: el estadio final correspondiente a la ética científica.

Así pues, si queremos comprender mejor la postura freudiana sobre la moralidad, habremos necesariamente de describir el desarrollo de la conciencia moral en relación con el proceso de formación de la personalidad. Pero, además, a este estudio del desarrollo “*ontogenético*” de la moralidad en el individuo humano habrá de seguir la exposición del desarrollo “*filogenético*” de la misma, ya que, para el psicoanálisis, la evolución de la conciencia moral en el individuo no hace sino compendiar lo que fue la evolución de la conciencia moral a través de la historia de la humanidad.

6.5.1.- Origen de la conciencia moral en el individuo

Con respecto a los orígenes y el desarrollo de la conciencia moral en el individuo, habremos de diferenciar cuatro grandes etapas que implican, cada una de ellas, un progresivo grado de desarrollo y maduración.

a) Amoralidad.- En un primer momento, el ser humano es un ser amoral. Nace sin ninguna concepción sobre el bien y el mal. Sus primeros años de vida se caracterizan, desde el punto de vista moral, por la ausencia de cualquier tipo de manifestación o conducta ética. Se rige por impulsos que trata de satisfacer de forma directa e inmediata, sin experimentar por tal proceder la menor turbación, remordimiento o pesar. Y esto es así porque, en ninguna de sus actuaciones, sufre la constrictión de regla o norma moral alguna. No cabe duda, pues, de que la infancia representa para el sujeto una etapa de licencia y de amoralidad.

b) Heteronomía extrínseca.- En una etapa posterior, el sujeto comienza paulatinamente a asumir su responsabilidad moral ante los primeros mandatos y prohibiciones. Es una etapa en la que las normas morales son heterónomas, es decir, que son impuestas al individuo desde el mundo exterior. Esta constrictión, fundamentalmente familiar, enseña y obliga al niño a diferenciar lo bueno de lo malo, a aceptar las normas éticas establecidas y, sobre todo, a valorar los ideales vigentes en el medio social. Sin embargo, la moral sólo existe por ahora *fuera* de él, es una imposición externa, aunque no por ello deja de condicionar la espontaneidad de su conducta. Cuando el niño es descubierto en desobediencia, la retracción de amor y protección paterna que conlleva tal acto es sentido por el *ingenuo infractor* como culpa, razón por la que ulteriormente sacrificará la naturalidad impulsiva de su conducta plegándose a los mandatos paternos con tal de recuperar el cariño y seguridad perdidos. Idénticamente, el sentimiento de haber obrado bien, de haber sido bueno, coincide con el sentirse más querido y protegido, lo cual, a su vez, es el resultado de la observancia de las exigencias paternas. Podemos, pues, hablar ya de la existencia de una responsabilidad no sólo objetiva, sino también material y punitiva.

c) Heteronomía intrínseca.- En lo que pudiéramos considerar una tercera fase, las normas e ideales morales, que hasta el momento constreñían la conducta del individuo desde el exterior, son aceptadas sin ningún tipo de reparo e interiorizadas. La moral pasa a ser pues intrínseca, es decir, comienza a actuar desde el interior mismo del sujeto. A partir de este momento, se puede constatar la existencia de una conciencia moral que, por ser interior, vigila no sólo las acciones sino también los pensamientos, inclinaciones y deseos más íntimos. La aprobación o rechazo por parte de los padres es reemplazada ahora por la aprobación o rechazo de la conciencia moral. No obstante, esta conciencia moral, a pesar de su apariencia individual y autónoma, en realidad sigue siendo impuesta y heterónoma, ya que ha sido asimilada sin ser sometida siquiera al examen crítico de la razón. Podemos hablar pues de una responsabilidad inmadura, puesto que todavía no hay plenitud de conciencia, de libertad, ni de autonomía de la personalidad.

d) Autonomía moral.- En una cuarta y última etapa, coincidiendo con la madurez de la personalidad, el sujeto realiza una profunda crítica de la anterior conciencia moral. Ya no se aceptan como dogma de fe los preceptos que la constrictión familiar y la presión social impusieron autoritaria e irracionalmente. Lo que otrora se recibió de los demás hay que hacerlo ahora propio, hay que elaborarlo desde la intimidad personal, sin coerción alguna, siguiendo únicamente los dictados de la razón. Nos hallamos, pues, ante una conciencia moral que tiende a suprimir todos los antiguos elementos heterónomos, una conciencia que parece enriquecerse en el mundo interior y que cada vez se hace más consciente, más racional y más autónoma. Por tal motivo, sólo las normas morales que resistan tan rigurosa criba, perpetrada por una personalidad que busca afirmarse e independizarse para tener sus propios criterios, quedarán asentadas sobre la sólida base de la elección personal, libre y responsable.

Son éstas cuatro etapas las que, en sus líneas generales, describen las sucesivas transformaciones que va sufriendo el sujeto humano en su tránsito desde la amoralidad infantil hasta la autonomía moral. Por desgracia, de esta última fase del desarrollo ético del hombre, de la conciencia moral autónoma y madura, Freud apenas ha dicho nada, y lo poco que ha dicho ha resultado ser insuficiente para esclarecer el problema psicológico del desarrollo de la conciencia moral. Sin embargo, es imposible llegar a descifrar el sentido de las fases de un desarrollo si no se acierta a referirlas al estado superior de equilibrio al que tienden y apuntan en su desenvolvimiento normal. Por ello, la satisfacción de las tendencias pulsionales del niño, el conflicto de las mismas con las exigencias del medio cultural, la imposición autoritaria de las reglas, la interiorización *ciega* de las normas e ideales, etc., deben considerarse como fases transitorias del desarrollo moral, y como tales han de ser superadas.

Ahora bien, quizá Freud se haya detenido excesivamente en el análisis de estas etapas transitorias. Quizá haya reducido en demasiadas ocasiones la estructura moral del hombre adulto a modelos infantiles y psicopatológicos. Incluso, tal vez haya llegado a perder la perspectiva de una estructura moral madura, autónoma y abierta. Sin embargo, hay que reconocer al psicoanálisis

su esfuerzo por caracterizar cada etapa, por dilucidar los mecanismos psicológicos que subyacen a esta maduración, por esclarecer el papel que la presión ambiental juega en la formación de la conciencia moral y, por supuesto, por elaborar un método que nos permite conocer y corregir las posibles desviaciones y estancamientos habidas en este complejo proceso de desarrollo.

6.5.2.- Origen de la conciencia moral en la humanidad

El tema de la evolución histórica de la conciencia moral –así como del sentimiento religioso- fue abordado directamente por Freud en dos de sus grandes obras: *Tótem y tabú* (1913) y *Moisés y la religión monoteísta* (1939). En el presente apartado seguiremos el hilo conductor de la exposición freudiana en estas dos grandes obras, siempre teniendo en cuenta que, dadas las ideas evolucionistas del pensamiento freudiano, la distinción entre moralidad y religión no va a aparecer todavía claramente determinada.

Para el pensamiento freudiano, en la humanidad, como en el individuo, a un primer período evolutivo arcaico y primitivo debe corresponder también una moral vetusta y rudimentaria, una moral *religiosa*, en la que las normas morales se han de encontrar inexorablemente ligadas a las creencias religiosas. En esta concepción, Dios es el legislador de todos los preceptos morales, el origen y la fuente de la moralidad, el ser supremo que ha de velar por el cumplimiento de las disposiciones establecidas, el padre todopoderoso, omnipresente y omnisciente que exige estricta obediencia en el cumplimiento de sus mandamientos y que vigila hasta los pensamientos más profundos para finalmente, en una vida posterior, premiar o castigar a los hombres según hayan cumplido o no sus mandatos. Aún más, Freud cree que esta conexión entre religión y moral no tiene ningún valor objetivo, sensato o racional, sino que se debe, por el contrario, a los conflictos afectivos que tuvieron lugar en la familia humana en los albores de su existencia, conflictos que se nos rebelan tanto en la base de la religiosidad como de la moralidad. Ahora bien, en opinión de Freud, el desarrollo racional y cultural han de ir separando poco a poco lo religioso de lo moral.

El hombre, orientado por la ciencia, ha de ir avanzando hacia su madurez superando los viejos conflictos afectivos que le atenazan desde sus orígenes. Es un largo y penoso peregrinaje hacia la madurez en el que el ser humano ha de ir abandonando todas las religiones, y así la moral, una vez liberada de su esclavitud religiosa, se irá haciendo más autónoma, racional y científica. Se verificará el tránsito de una *“moral religiosa”* a una *“ética científica”*, al igual de lo que ocurría en el desarrollo de la conciencia moral individual. Como consecuencia de esto, casi se podría deducir del desarrollo individual de la moralidad cuál habría de ser la historia del desarrollo de la moral en el transcurso de los tiempos. Las explicaciones psicoanalíticas para ambos desarrollos son siempre las mismas, los mecanismos inconscientes, tanto en el individuo como en la colectividad, idénticos. De aquí que el estudio psicoanalítico de la moralidad en el individuo ayude a esclarecer las

variaciones de la moral en el transcurso de la historia del hombre. Conviene, sin embargo, detenerse ante el tema de la fundamentación biológica, antropológica e histórica de las ideas freudianas respecto al tema, no tanto con una directa intención crítica, sino en busca de una mejor comprensión de su pensamiento.

Salta a la vista que la cuestión de la evolución de la conciencia moral en la humanidad es, ante todo, un problema histórico. Freud no podía, por tanto, abordarlo con tan sólo sus conocimientos psicoanalíticos sin correr el riesgo de construir un gigante con los pies de barro. Si quería fundamentar su empeño sobre alguna base que le prestara cierta consistencia, había de salir del campo propio de investigación para adentrarse en terrenos “extra-psicoanalíticos”. Por este motivo, quizás resulte interesante preguntarse cuáles son los terrenos que pisa Freud en su incursión por la prehistoria e historia del hombre.

a) La organización primitiva de los humanos: C. Darwin

La argumentación freudiana sobre los hipotéticos orígenes de la humanidad arranca de las reflexiones teóricas realizadas por Charles Darwin en *El origen de las especies* (1859). Según ella, el hombre primitivo habría vivido originariamente en pequeñas hordas, cada una dominada brutalmente por un macho de cierta edad que se reservaba para sí todas las hembras, expulsando, castigando o matando a los machos jóvenes a medida que iban creciendo y convirtiéndose, por ello, en potenciales rivales. De esta forma tan cruel y despiadada, el poderoso y violento macho habría llegado a convertirse en amo, señor y padre de la horda entera, a la que gobernaba despóticamente imponiendo todos sus caprichos y deseos. Todas las hembras le pertenecían, tanto las madres e hijas de su propia horda como quizá también las robadas a otros grupos vecinos, y sólo él tenía acceso sexual a las mismas. Tal es así, que si alguno de los hijos varones llegaba a despertar los celos del colérico padre, era muerto, castrado o proscrito.

El destino de los hijos varones era, por tal motivo, no muy halagüeño. Estaban condenados a vivir reunidos en pequeñas comunidades aisladas y a proveerse de hembras robándoselas unos a otros, circunstancia que habría de favorecer que alguno de los componentes del grupo alcanzase una posición análoga a la del padre en la horda primitiva, repitiendo y perpetuando de esta forma la situación anterior. Además, al impedir la satisfacción directa e inmediata de los impulsos sexuales de los hijos, el autoritario padre primitivo conseguía, por derivación, el establecimiento de lazos afectivos que los ligaban a él en primer lugar, y luego los unos a los otros. Sólo, y por motivos rigurosamente naturales, el hijo menor, amparado en el amor de su madre, gozaba de una posición privilegiada, pudiendo aprovechar la vejez del padre para suplantarlo después de su muerte.

Puede añadirse, también, que el peso de cualquier trabajo que tuviera que ser realizado por la horda recaía sobre los hijos, quienes, por su obligada abstinencia, estaban en disposición de canalizar importantes cantidades de energía instintiva hacia la realización de esas tareas, seguramente nada placenteras, pero necesarias para la subsistencia del grupo. Se trataba, sin

duda, de una arbitraria tentativa de organización social, en la cual, en aras de la protección, la seguridad e inclusive el amor, los hijos desterrados se veían obligados, muy a su pesar, a aceptar un “ordenamiento” cimentado en la dominación, el despotismo y la renuncia al placer. Ordenamiento, por otra parte, sin el cual el grupo se hubiera disuelto inmediatamente. “De este modo acabaron tales condiciones por engendrar la regla que hoy en día se nos muestra como ley consciente, o sea la prohibición de las relaciones sexuales entre miembros de la misma horda. Después de la introducción del totemismo se transformó esta prohibición en la de las relaciones sexuales en el interior del tótem” (1913, O.C., p. 1828).

b) La rebelión contra el padre: J.J. Atkinson

Esta primitiva forma de *organización social*, basada en la monopolización del placer y en la dominación, hubo de modificarse forzosamente cuando los hijos expulsados se aliaron contra el padre, lo asesinaron y devoraron su cadáver. Unidos, emprendieron y llevaron a cabo lo que individualmente les hubiera resultado imposible: eliminar a su progenitor, poniendo así fin a la existencia de la horda paterna. Sin embargo, no sólo odiaban y temían a tan cruel patriarca, sino que también lo veneraban como modelo y, en realidad, todos los miembros de la asociación fraternal hubieran querido ocupar su lugar. Por este motivo, el acto canibalístico se nos antoja como un intento de asegurarse la identificación con el padre: al devorarlo se identificaban con él y se apropiaban de una parte de su fuerza y poder.

James Jasper Atkinson, en su obra *Primal law* (1903), completó esta singular hipótesis sobre el estado social primitivo de la humanidad. Según este autor, las condiciones de la horda primitiva, tal y como Darwin las supone, se pueden comprobar regularmente en los rebaños de caballos y toros salvajes de Nueva Caledonia, y en todos los casos conducen al asesinato del animal padre. Pero también añade que tal asesinato es seguido invariablemente de la disolución de la horda, a consecuencia, principalmente, de las encarnizadas luchas que, por alcanzar el poder, surgen entre los hijos victoriosos. Resulta, pues, que por este camino no se llegaría nunca a una nueva organización de la sociedad.

Para obviar este último inconveniente, Atkinson propone una transición mucho menos violenta entre la horda primitiva y el estadio social siguiente, en el que un grupo considerable de sujetos aparece conviviendo en una situación de apacible comunidad. Según él, únicamente el amor materno habría sido capaz de mantener unida, tras el parricidio original, a la horda primitiva. Sólo un vínculo afectivo tan fuerte como el amor habría logrado que los hijos más jóvenes, primero, y luego, poco a poco, los demás, permaneciesen unidos con cierta cohesión y en armonía, debiendo renunciar, eso sí, a todo contacto sexual con la madre o hermanas. De esta forma, no sólo se habría conseguido mantener el orden social, sino que también, aunque sea retrospectivamente, se estarían aceptando y reconociendo los privilegios del antiguo padre. “Es de suponer que al parricidio le sucedió una prolongada época en la cual los hermanos se disputaron la sucesión paterna, que cada uno pretendía retener para sí. Llegaron por fin a conciliarse, a establecer una especie de contrato

social, comprendiendo los riesgos y la futilidad de esa lucha, recordando la hazaña libertadora que habían cumplido en común, dejándose llevar por los lazos afectivos anudados durante la época de su proscripción” (1939, O.C., p. 3290).

En efecto, para poder vivir unidos y en paz, los miembros de la *alianza fraterna* se vieron forzados a renunciar a las hembras de la horda, a las mismas por las que habían asesinado al padre primitivo, y aceptaron someterse a la exogamia. Cada uno de ellos tuvo que renunciar explícitamente al deseo de conquistar para sí la posición del padre, una ventajosa posición que, evidentemente, le hubiese permitido disponer de la madre y de las hermanas a su antojo. Ahora bien, esta obligada renuncia colectiva supuso que buena parte del poder que había quedado vacante con la eliminación del padre debía pasar ahora a las mujeres, hecho que, sin duda alguna, marcó el inicio del matriarcado. Surge así el primer esbozo de una organización social basada en la renuncia a los instintos, en el reconocimiento de obligaciones mutuas y en la implantación de ciertos preceptos declarados como inviolables (incesto y exogamia); en suma, nos hallamos ante los orígenes de la moral y del derecho.

c) El significado de la comida totémica: W. Robertson Smith

Siguiendo esta misma línea de pensamiento y tratando siempre de proyectar algún destello de luz sobre el enigmático origen de la humanidad, Freud no tarda mucho en conectar con las hipótesis que sobre el significado de la comida totémica plantea William Robertson Smith. De hecho, en una clara referencia a la teorías propuestas por este físico, filólogo y exegeta bíblico en *Lectures on the Religion of the Semites* (1894), llega a admitir que la horda paterna cedió más tarde su lugar al clan fraterno totemístico, agrupación en la que todos los sujetos gozaban de los mismos derechos y estaban vinculados por las mismas prohibiciones. Según mantiene este autor, en aquella remota época en la que los hombres vivían en pequeños clanes bajo las creencias del totemismo, cada cierto tiempo era necesario sacrificar un animal y comérselo en un banquete ceremonial. En su opinión, esta singular ceremonia, en la que el animal emblema del clan era muerto y devorado, no constituía sino una repetición y conmemoración expiatoria del crimen perpetrado por la horda primitiva. *“En una ocasión solemne mata el clan cruelmente a su animal totémico y lo consume crudo -sangre, carne y huesos-. Los miembros del clan se visten para esta ceremonia de manera semejante al tótem, cuyos sonidos y movimientos imitan, como si quisieran hacer resaltar su identidad con él. Saben que llevan a cabo un acto prohibido individualmente a cada uno, pero que está justificado desde el momento en que todos toman parte de él, pues, además, nadie tiene derecho a eludirlo” (1913, O.C., p. 1837).*

Desde esta perspectiva, la comida totémica se nos representa como un episodio de camaradería, como un acto de cohesión grupal en el que sólo los integrantes del clan totémico pueden intervenir. Comer y beber con otras personas se convierte pues en un símbolo de comunidad social, en una ocasión de olvidar los intereses egoístas y hacer resaltar los lazos que unen a los miembros de la sociedad entre sí. Aún más, la reacción emotiva que tal acto

suscita, el dolor y la aflicción que la muerte del animal totémico (sustituto del padre) despierta en los presentes -y que hace que sea compadecido, llorado e invocado-, sirve para expiar el crimen cometido y para eximir al clan de la responsabilidad contraída.

Ahora bien, si la tribu entera se entusiasma y regocija con el sacrificio del tótem (rigurosamente prohibido en tiempos normales), ¿por qué lo llora al mismo tiempo? Si organiza una grandiosa fiesta en la que, celebrando su muerte, se da libre curso a todas las pulsiones y se tolera cualquier tipo de exceso, ¿cuál es el significado de las manifestaciones de duelo que sirven de prólogo a esta fiesta? En este sentido, habremos de recordar que la actitud afectiva ambivalente, que ya advertimos en los componentes de la horda, se mantuvo tras el parricidio original. Los miembros de la “*alianza fraterna*” continuaron durante mucho tiempo odiando al padre que tan brutalmente se había opuesto a sus deseos y necesidades, pero una vez fue perpetrado el crimen, una vez suprimido y devorado tan despótico *enemigo*, los sentimientos de amor y admiración parecieron resurgir con renovado ímpetu. Tal es así que los sentimientos cariñosos, antes cruelmente subyugados por los hostiles, se impusieron y pasaron a ser un componente fundamental en todo aquello que tenía que ver con la figura del padre.

Como consecuencia de esta nueva disposición afectiva, sin duda, surgieron el remordimiento y el sentimiento de culpa, dos estados afectivos que posibilitaron que el padre muerto adquiriese un poder mucho mayor del que había poseído en vida. Aquello que sólo la presencia paterna había conseguido impedir anteriormente, se lo prohibieron luego los hijos a sí mismos en virtud de una obediencia retrospectiva. Los propios componentes del clan fraterno desautorizaron su acto prohibiendo la muerte del tótem, sustituto del padre, y renunciando al contacto sexual con las mujeres, accesibles ya para ellos. Es así como el sentimiento de culpabilidad del hijo engendró las dos prohibiciones tabú más antiguas e importantes del totemismo: el parricidio y el incesto. Aquel que infringía estos tabúes se hacía culpable de los dos únicos crímenes que realmente preocupaban a la sociedad primitiva.

Sin embargo, como el padre estaba ya muerto y no había nada que pudiera remediarlo, en su lugar se erigió como sustituto a un animal (tótem), aceptándolo como antecesor colectivo y como espíritu tutelar del clan. Nadie podía dañarlo o matarlo, pero una vez al año se le condenaba a sufrir el mismo destino que había tenido el padre primitivo: era muerto, despedazado y devorado por todos los hermanos. A nadie se le permitía abstenerse de ese banquete, que representaba la repetición solemne del parricidio, origen del orden social, de las leyes morales y de la religión. Podríamos decir, abundando en el tema, que la comida totémica es en realidad la celebración triunfal de la victoria de los hijos aliados contra el padre, celebración que representa uno de los pilares básicos sobre los que descansa el sistema totémico, que en algunos pueblos primitivos reemplaza a la religión y constituye la base misma de la organización social. En efecto, el totemismo, con su adoración de un sustituto paterno, con la ambivalencia afectiva respecto al padre, con el establecimiento de fiestas conmemorativas, de prohibiciones cuya violación se castiga rigurosamente, puede ser considerado como la primera forma en que se

manifiesta la religión en la historia humana, y sirve para confirmar el hecho de que, desde su origen mismo, la religión aparece íntimamente vinculada con las formaciones sociales y con las obligaciones morales.

A partir de este momento el pensamiento de Freud sobre el influjo de la religión en la cultura es sumamente claro: la religión, que ha regido durante muchos milenios la sociedad humana, ha sido siempre uno de las bases fundamentales de la cultura, le ha prestado grandes servicios y ha contribuido, aunque no lo suficiente, a dominar las tendencias asociales. Aún más, en su obra *El porvenir de una ilusión* (1927), llega a afirmar que las representaciones religiosas son el elemento más importante del inventario psíquico de una cultura.

d.- El valor de las representaciones religiosas: S. Freud

Freud, reconoce abiertamente que las creencias religiosas han desempeñado un papel positivo fundamental y decisivo en el progreso de la civilización, e intenta demostrar que dichas creencias han surgido de la misma fuente que todas las demás conquistas de la cultura: de la necesidad de defenderse contra la abrumadora prepotencia de la naturaleza; necesidad a la que luego añade un segundo motivo: el deseo de corregir las penosas imperfecciones de la organización social. El ser humano, gravemente amenazado por las fuerzas de la naturaleza y del destino, demanda consuelo, pide que el mundo y la vida queden libres de horrores y sufrimientos; pero, al mismo tiempo, su vehemente afán de saber, impulsado por razones prácticas, exige una cumplida respuesta. Es una situación que, sin duda, ha de provocar en el hombre un continuo temor angustiado y una grave lesión de su narcisismo original. Ahora bien, ¿cómo puede protegerse un ser tan indefenso como es el hombre de los sobrecogedores poderes de la naturaleza, de la amenaza del destino?

La primera tentativa ya representa una importante conquista. Consiste en humanizar la naturaleza, en dotar a los elementos naturales de las mismas cualidades, debilidades y pasiones que anidan en el alma humana. Si la naturaleza está poblada de seres como aquellos con los que convive, el hombre respirará aliviado, se sentirá mucho más tranquilo en medio de lo inquietante y podrá elaborar psíquicamente la angustia. Acaso continúe inerme, pero por lo menos será capaz de reaccionar ante la manifestación de tales fuerzas. Actuando así, la indefensión del ser humano ya no es tan absoluta, pues puede utilizar contra esos tenaces seres que le acechan en el exterior los mismos medios de que se sirve en su círculo social. Puede tratar de invocarlos, conjurarlos, apaciguarlos o sobornarlos, despojándolos así de una parte de su poderío, hecho que no sólo le proporciona un alivio inmediato, sino que, además, le muestra el camino a seguir.

Ahora bien, el hombre no transforma sencillamente las fuerzas de la naturaleza en seres humanos, a los que puede tratar de igual a igual -cosa que no se correspondería con la impresión de superioridad que tales fuerzas le producen-, sino que las reviste de un carácter paternal y las convierte en

dioses, conforme a un prototipo infantil. El gobierno bondadoso de estos dioses mitiga el miedo a los peligros de la vida; la institución de un orden moral universal, asegura la victoria final de la justicia, tan vulnerada dentro de la civilización humana, y la existencia de una vida futura amplía hasta el infinito los límites temporales y espaciales en los que han de cumplirse los deseos.

Pues bien, andando el tiempo surgen las primeras observaciones sobre la regularidad y la normatividad de los fenómenos físicos, y las fuerzas naturales van perdiendo sus caracteres humanos. Sin embargo, la indefensión de los hombres continúa, y con ello perdura su necesidad de protección paternal y perduran los dioses, a los cuales se sigue atribuyendo una triple función: ahuyentar los horrores de la naturaleza, conciliar al hombre con la crueldad del destino -especialmente en lo que concierne a la muerte- y compensarle por los sufrimientos y privaciones que la vida en común le impone. Pero, poco a poco, se va desplazando el acento dentro de estas funciones. Se observa cómo los fenómenos naturales tienen lugar espontáneamente conforme a sus propias leyes internas, pero no por ello los dioses dejan de seguir siendo dueños y señores de la naturaleza: la han creado y organizado de esta suerte y pueden abandonarla a sí misma. Por lo que respecta a la distribución de los destinos humanos, persiste la inquieta sospecha de que la indefensión y el abandono a que se ven abocados los hombres tienen poco remedio. En este punto fallan enseguida los dioses, y si realmente son ellos los que marcan a cada persona su destino, hay que pensar que sus designios son impenetrables.

En cualquier caso, lo cierto es que cuanto más independiente se hace la naturaleza y más se retiran de ella los dioses, tanto más interesante se va haciendo la tercera de las funciones a ellos encomendadas: compensar a los hombres por los sufrimientos que la civilización les impone, llegando a ser lo moral su verdadero dominio. De este modo, resulta que la función más valiosa encomendada a la divinidad es la de compensar los efectos y los daños de la civilización, precaver el sufrimiento que los humanos se ocasionan los unos a los otros y velar por el cumplimiento de los preceptos culturales, siempre tan mal tolerados por los hombres. Es más, incluso a estos preceptos se les atribuye un origen divino, situándolos por encima de cualquier sociedad humana y extendiéndolos al suceder natural y universal.

Se crea así un acervo de representaciones que encuentra, sin duda, su razón de ser en la necesidad de hacer tolerable la indefensión humana y cuyo contenido, sintéticamente enunciado, es el siguiente: la vida en este mundo sirve a un fin más alto, nada fácil de adivinar desde luego, pero que seguramente significa un perfeccionamiento espiritual del ser humano. Todo lo que en el mundo sucede, sucede en cumplimiento de los designios de una inteligencia superior, que, por vías y rodeos difíciles de perseguir, lo conduce todo hacia el bien. Morir no significa extinguirse, retornar a lo inanimado inorgánico, sino que es el principio de una nueva existencia, sin duda, admirable. Todo lo bueno encuentra al fin su recompensa, y todo lo malo, su castigo, cuando no en esta vida sí en las existencias ulteriores que comienzan después de la muerte.

Ahora bien, no es difícil observar que en el conjunto formado por estas ideas no todos los elementos armonizan igualmente bien entre sí, que dichas representaciones no sirven para dar cumplida respuesta a todos los interrogantes existenciales que se plantea el hombre, y que, además, no resulta nada fácil defenderlas de las constantes contradicciones resultantes de su confrontación con la experiencia cotidiana. Pero así y todo, estas representaciones, religiosas en el más amplio sentido de la palabra, pasan por ser el patrimonio más admirable de la civilización, lo más valioso que la misma puede ofrecer a sus partícipes. No puede extrañar, por tanto, que Freud ponga en labios de un supuesto crítico las siguientes palabras: *“las doctrinas religiosas no son un tema sobre el que se pueda sutilizar impunemente como sobre otro cualquiera. Constituyen la base de nuestra civilización. La pervivencia que la sociedad humana tiene como premisa para que la mayoría de los hombres las acepte como verdaderas. Si les enseñamos que la existencia de un Dios omnipotente y justo, de un orden moral universal y de una vida futura son puras ilusiones, se considerarán desligados de toda obligación de acatar los principios de la cultura. Cada uno seguirá, sin freno ni temor, sus instintos sociales y egoístas e intentará afirmar su poder personal, y de este modo surgirá de nuevo el caos, al que ha llegado a poner término una labor civilizadora ininterrumpida a través de muchos milenios”* (1927, O.C., p. 2979).

El procedimiento mediante el cual la religión ha prestado tan amplio apoyo al desarrollo cultural de la humanidad tampoco resulta oscuro para el psicoanálisis. Si la civilización arranca de la represión y renuncia de ciertas exigencias pulsionales, la religión acierta a sancionar y asegurar con cierta eficacia estas represiones al referirlas precisamente a sus raíces psicológicas de donde proceden. Consagrando todo sacrificio y precepto cultural a la divinidad, apoyando las renunciaciones en el precepto divino, no hace sino expresar veladamente una profunda verdad psicológica: es Dios -el padre- quien impone las restricciones pulsionales a sus hijos: *“por su parte, la religión se ha apresurado a sancionar inmediatamente tales limitaciones progresivas, ofrendando a la divinidad como un sacrificio cada nueva renuncia a la satisfacción de los instintos y declarando <sagrado> el nuevo provecho así aportado a la colectividad”* (1908, O.C., p. 1252).

De aquí que intentar desarticular la cultura de su substrato religioso sea una tentativa llena de riesgos y peligros: se suprimiría la base misma sobre la que se ha apoyado durante siglos la cultura, se harían vacilar los fundamentos mismos de la sociedad. Y suprimido el más eficaz freno a las pulsiones -la coerción de tipo paternal-, los hombres darían rienda suelta a sus tendencias reprimidas amenazando con derribar violentamente el nivel cultural conseguido con tantos sacrificios.

Sin embargo, a pesar de todas estas contingencias, Freud se inclina por desarraigar la cultura de su fundamento religioso, por reemplazar como base cultural la religión por la ciencia, la ilusión por la realidad, asumiendo por ende todos los posibles riesgos que tal decisión conlleva. En primer lugar, porque está seguro que esta modificación cultural se ha de dar inexorablemente. La crítica científica de las creencias religiosas va siendo cada vez más

concluyente y definitiva, y está acabando, sin duda alguna, con ellas: los hombres de la actualidad son cada vez menos religiosos, demostrando con su actitud que la humanidad se dirige hacia su mayoría de edad y que urge liberarla de sus viejas construcciones neuróticas e infantiles. En segundo lugar, porque considera que el apoyo que la religión ha prestado -y presta- a la cultura se sobrestima: en épocas fuertemente religiosas no eran los hombres mejores que en la nuestra. Además, la religión se opone muchas veces al desarrollo científico, y, en su afán de proteger a la cultura, a veces acaba por *consagrar* y hacer intocables muchas deficiencias y errores de la organización cultural. En tercer lugar, y es lo más decisivo, Freud considera especialmente peligroso el seguir manteniendo la construcción cultural sobre las bases de la ilusión religiosa. Esta se va desvaneciendo inexorablemente y se corre el riesgo de que desaparezca un fundamento básico, aunque ilusorio, de la cultura sin haber sido sustituido por otro más sólido y real.

Así pues, habremos de concluir que las ideas religiosas, que generalmente nos son presentadas como dogmas, no son precipitados de la experiencia, ni conclusiones del pensamiento: son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la humanidad, y que el secreto de su fuerza reside, precisamente, en el ímpetu de estos deseos: “... *la penosa sensación de impotencia experimentada en la niñez fue lo que despertó la necesidad de protección, satisfecha en tal época por el padre, y que el descubrimiento de la persistencia de tal indefensión a lo largo de toda la vida fue lo que llevó al hombre a forjar la existencia de un padre inmortal mucho más poderoso*” (1927, O.C., pp. 2976-2977).

Ahora bien, al decir que todo esto son ilusiones, habremos de restringir el sentido de semejante concepto. Una ilusión no es lo mismo que un error ni tiene por qué ser necesariamente falsa; esto es, irrealizable o contraria a la realidad. Al contrario, 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. Precisamente, una de las características más genuinas de la ilusión es la de tener su punto de partida en los deseos humanos de los cuales se deriva.

Por consiguiente, habremos de insistir en nuestra afirmación anterior: todas las representaciones religiosas son ilusiones indemostrables, principios y afirmaciones sobre hechos y relaciones de la realidad exterior (o interior) en los que se sostiene algo que no es fruto ni de la experiencia ni del pensamiento, pero que aspiran a ser aceptados como ciertos. Sea como fuere, lo cierto es que las ideas religiosas han tenido que pasar por una larga evolución, y han sido retenidas por diversas culturas en distintas fases, fases que a continuación trataremos de describir.

e.- El desarrollo psicodinámico de la hominización: etapas

Necesariamente tiene que haber en la base de todos los sistemas de creencias y de todos los cultos un cierto número de representaciones

fundamentales y de actitudes rituales que, a pesar de la diversidad de formas que han podido adoptar, tienen en todos los casos idéntica significación y cumplen siempre idénticas funciones. Son los elementos permanentes que constituyen aquello que de eterno y de humano hay en la religión; son el contenido objetivo de la idea que se expresa cuando se habla de la religión en general. ¿Pero cómo aislar y aprehender estos elementos permanentes? ¿Cómo llegar a descubrir bajo la exuberante vegetación que lo recubre el fondo común de la vida religiosa? Desde luego no por medio de la observación de las religiones complejas que aparecen a lo largo de la historia. Cada una de ellas está formada por tal variedad de elementos que es difícil distinguir entre ellos lo secundario de lo principal, lo esencial de lo necesario, y en estas condiciones es difícil percibir lo que es común a todas.

El caso de las civilizaciones primitivas es completamente diferente. La homogeneidad de las circunstancias exteriores, el menor desarrollo de las individualidades, la más débil extensión del grupo, todo contribuye a reducir al mínimo las diferencias y las variaciones. Todo es común a todos. Lo accesorio, lo secundario, los desarrollos suntuosos, todavía no han surgido para ocultar lo principal. Todo se reduce a lo indispensable, a aquello sin lo que no habría religión. He aquí por qué buscamos acercarnos a los orígenes, orígenes entendidos no como un comienzo absoluto -no existe un momento puntual en el que la religión haya comenzado su andadura-, sino como el estado social más simple conocido en la actualidad, más allá del cual no nos es posible remontar.

Partiendo de estas premisas, Freud formula una teoría según la cual en el transcurso de la evolución de la humanidad se han sucedido, a través de los tiempos, tres grandes sistemas de pensamiento, tres diferentes concepciones del mundo y la realidad, que han permitido al hombre concebir el universo como una totalidad: la concepción animista, la religiosa y la científica.

a) La fase animista. En el sentido amplio de la palabra, el animismo es un sistema de creencias que supone la existencia de un mundo poblado por completo de espíritus, benéficos o maléficos, a los cuales se les achaca la responsabilidad de todos los fenómenos naturales y en virtud de los cuales se creen animados no sólo el reino vegetal y el animal, sino también el mineral, en apariencia inerte. Los pueblos primitivos creen, en efecto, que todas las cosas en el mundo (incluyendo las piedras, las plantas, el viento, etc.) poseen una especie de principio vital, de soplo de vida, que los anima. Esto significa que tanto las personas como los animales y las cosas tienen un alma, la cual puede abandonar su morada inicial y transmigrar, si ese es su deseo, a otros lugares, que constituye la principal fuente de las actividades espirituales. Para el hombre primitivo, ciertamente, el alma constituye la parte más *sutil y volátil del cuerpo, es una especie de película, de vapor o de sombra; la causa de la vida y el pensamiento en el individuo al que anima...* (Tylor, 1981, p. 31).

Pero el alma no es un espíritu. Está ligada a un organismo del que no puede salir sino excepcionalmente y al que no abandona de forma definitiva hasta después de la muerte; y mientras no consiga liberarse de sus ataduras materiales, mientras no llegue a ser algo más que un principio vital, no podrá

ser tratada como tal. El espíritu, por el contrario, aun cuando está vinculado por estrechos lazos al objeto en el que tiene su residencia preferente, puede alejarse a voluntad de él para llevar en el espacio una existencia independiente, siendo su itinerario, a partir de ese momento, tan imprevisible como arbitrario.

Pero si bien el alma no tiene las características distintivas del espíritu, las adquiere, por lo menos parcialmente, con la muerte. En efecto, en la concepción animista, los espíritus no son sino las almas que, tras una larga y laboriosa transición, han conseguido despojarse de todo substrato material y se han independizado, llegando a adquirir por ello un grado de espiritualización tal que el ser humano no puede entrar en relación con ellas a no ser que observe ciertas precauciones rituales. Surge así la idea de una posible separación del alma y del cuerpo sin límite de tiempo, idea que posibilita que el hombre primitivo vaya poblando el universo de un sinnúmero de almas emancipadas, que, desligadas ya de cualquier vínculo material, pululan con total libertad a través del espacio.

He aquí pues al alma transformada. De simple principio vital, que anima a un organismo o a una cosa, se ha convertido en un espíritu, incluso en una divinidad, según sea la importancia de los efectos que le son imputados. Aun más, al aumentar su número con el tiempo, ya que, en definitiva, es la muerte quien paulatinamente va operando esta apoteosis, llegan a formar alrededor de la población viviente un vasto vecindario de espíritus a los que el hombre hace responsable de todos aquellos acontecimientos de la vida que se salgan de lo común. Ahora bien, ¿cómo han podido llegar los hombres primitivos a estas concepciones sobre las que reposa el sistema animista? Sin duda por la observación de los fenómenos del reposo (los sueños) y de la muerte, y por el esfuerzo realizado para explicar tales estados, tan familiares por otra parte para el individuo. Efectivamente, para el primitivo las representaciones que tiene durante el estado de vigilia y las que percibe durante el sueño tienen, al parecer, el mismo valor. Así, cuando sueña que ha visitado un lugar lejano, cree que ha estado realmente allí. Más no es posible que haya podido ir a ese lugar a no ser que existan dos seres en él mismo: uno, su cuerpo, que ha permanecido acostado y que encuentra en la misma posición al despertar; otro que, durante el mismo tiempo, se ha desplazado a través del espacio.

A partir de la repetición de estas experiencias, se suscita poco a poco la idea de que en cada uno de nosotros existe un doble, un *otro yo* que, en determinadas condiciones, tiene el poder de alejarse del organismo en el que mora. Naturalmente este doble reproduce todos los rasgos esenciales del ser corpóreo que le sirve de envoltura exterior; pero, al mismo tiempo, se diferencia de él por su mayor movilidad (puede recorrer en un instante vastas distancias) y porque es más maleable (para salir al exterior es preciso que pueda pasar por los orificios del cuerpo). Se le concibe pues como un ser material, pero hecho de una materia mucho más sutil y etérea que todas aquellas que conocemos. Pues bien, ese doble al que nos estamos refiriendo es el alma.

Por consiguiente, para una inteligencia tan rudimentaria como la del hombre primitivo, el alma tiene necesidades y pasiones humanas; una vez

liberada de sus ataduras materiales, busca incorporarse a la vida de sus compañeros de ayer, ya sea para ayudarles, ya sea para dañarles, según los sentimientos que anide en relación con ellos. Es más, gracias a su enorme fluidez, puede penetrar en los cuerpos y causar todo tipo de trastornos, o bien, por el contrario, puede revitalizarlos y sanarlos. Su naturaleza misma le hace, según los casos, ser considerada como un auxiliar muy apreciado o como un enemigo muy temido. En suma, no existe ningún acontecimiento de la vida del que ellas no puedan dar cuenta.

Así pues, a tenor de todo aquello que se les atribuye, el poder de las almas se va engrandeciendo, hasta tal punto que el hombre acaba por encontrarse prisionero de ese mundo imaginario del que sin embargo es autor y modelo. Cae bajo la dependencia de unas fuerzas que él mismo ha creado a su imagen y semejanza, pues si las almas pueden disponer de la salud y de la enfermedad, del bien y del mal, es de sabios hacerse con su benevolencia o aplacarlas cuando están irritadas: de aquí las plegarias, las ofrendas, los sacrificios y los rituales, pero sobre todo, la hechicería y la magia, que vienen a ser la *estrategia del animismo, su sistema de indicaciones*.

He aquí un resumen de las características de la fase animista señaladas por Freud en un pequeño ensayo de 1919 titulado *Lo siniestro: "el análisis de estos diversos casos de lo siniestro nos ha llevado a una vieja concepción del mundo, al animismo, caracterizado por la pululación de espíritus humanos en el mundo, por la sobreestimación narcisista de los propios procesos psíquicos, por la omnipotencia del pensamiento y por la técnica de la magia que en ella se basa, por la atribución de fuerzas mágicas, minuciosamente graduadas a personas extrañas y a objetos, y finalmente por todas las creaciones mediante las cuales el ilimitado narcisismo de ese período evolutivo se defendía contra la innegable fuerza de la realidad"* (1919, O.C., p. 2497).

b) La fase religiosa. La concepción religiosa del mundo nace de una relación vital del hombre sumamente peculiar. Más allá de lo dominable, allí donde el hombre primitivo como guerrero, cazador, cultivador y recolector no puede modificar el mundo exterior, se extiende, inasequible al conocimiento, la vasta región de lo enigmático, de lo inaccesible, de lo inexplicable. Y como, sin embargo, parecen partir de ahí efectos que le procuran fortuna o adversidad en la caza, éxito o fracaso en la guerra, buena o mala cosecha, suerte o desgracia en la enfermedad y la muerte, el hombre se siente dependiente de algo desconocido, de algo que no es capaz de controlar y que, además, escapa a su comprensión.

Surge así la imperiosa necesidad de procurarse una vía, una técnica, que le permita intervenir e influir de una manera eficaz en esa realidad inaprehensible, poblada de infinidad de fuerzas misteriosas y de seres superiores. De hecho, a través de plegarias, ofrendas y de su subordinación, el hombre primitivo trata de obtener una buena y provechosa relación con estos seres superiores; intenta conseguir su benevolencia, participar de su fuerza, compartir su poder, en suma, unirse con ellos. Pues bien, las acciones que tienden a lograr esta meta constituyen el culto primitivo.

Así se origina en las pequeñas comunidades cerradas del clan y de la horda una tradición de experiencia religiosa y de ordenación espiritual de la vida. Surgen los lugares santos, las personas sagradas, las imágenes divinas, los símbolos y los sacramentos. Aparece el oficio de hechicero, curandero o sacerdote que, al acumular artificios, experiencias y saberes relacionados con tales cuestiones, se constituye como un modo peculiar de vida que lo separa de los demás miembros de la sociedad. Y la evolución de esta religiosidad supersticiosa avanza, lentamente, de los actos mágicos de culto al proceso religioso, en el cual el ánimo y la voluntad del hombre se someten, por una firme convicción interior, a la voluntad divina.

Ahora bien, por ser el primer sistema que presta una relativa solución al conflicto psíquico motivado por el sentimiento de culpa, por establecer una enérgica represión sobre las dos prescripciones fundamentales sobre las que descansa el sistema ético del tabú y por proteger al hombre contra el sentimiento de indefensión ante los horrores de la vida, el totemismo puede ser considerado, según Freud con todo derecho, como la primera forma en que se manifiesta la religión en la historia de la humanidad. Así pues, tomando como punto de referencia el parricidio original, trataremos de cerrar el largo hiato existente entre los sucesos protohistóricos supuestos por Freud, ya expuestos en un apartado anterior, y el triunfo del monoteísmo en épocas históricas. He aquí una síntesis de la descripción freudiana del tránsito a esta fase: tras el parricidio, el primitivo clan fraterno quedó convertido en una sociedad matriarcal. Al renunciar por igual todos los hijos al ideal de sustituir al padre en sus prerrogativas y privilegios, la madre habría heredado todos los poderes, que ahora ejercía con discreción.

Sin embargo, esta forma de organización tampoco resultó sostenible. La primitiva igualdad democrática existente entre los miembros de la *“alianza fraterna”* se fue haciendo, a medida que transcurría el tiempo, imposible de mantener. Poco a poco, se fue olvidando la antigua hostilidad contra el padre, y el odio fue dando paso a un amor idealizado, que, junto con nuevos cambios en las condiciones de vida, hizo que se restableciese el antiguo poderío del padre: el régimen matriarcal cede su lugar al patriarcal. El hombre asume otra vez la jefatura de la familia, aunque esta vez sólo de una familia, y acaba con los privilegios del matriarcado. En cualquier caso, los nuevos padres ya no tienen la omnipotencia del protopadre de la horda, no alcanzan el poderío del antiguo padre primitivo, y ven cómo en este nuevo guión sus derechos y prerrogativas quedan substancialmente limitadas. Por otra parte, es probable que en esta época, como consecuencia de la restricción y desaparición del matriarcado y en compensación de las madres destronadas, aparecieran las divinidades maternas -que para Freud son anteriores a los dioses masculinos-.

Tras el surgimiento de las divinidades maternas y como preludeo a la aparición de los dioses masculinos, Freud sitúa la formación del mito del héroe como un estado precoz de divinación. El héroe es, sin duda, el más joven de los hijos, que, protegido por la madre contra los celos del padre, lleva a cabo él sólo, sin la ayuda de los hermanos, el asesinato del padre a quien aspira a sustituir: *“el héroe era aquel que sin auxilio de ninguno había matado al padre,*

el cual aparece aún en el mito, como un monstruo totémico. Así como el padre había sido el primer ideal del adolescente, el poeta creó ahora, con el héroe que aspira a suplantar al padre, el primer ideal del yo” (1921, O.C., p. 2604).

El mito atribuye exclusivamente al héroe la hazaña que, sin duda, hubo de ser obra de la horda entera. Pero, como ha observado Otto Rank (1981), la leyenda heroica conserva huellas muy claras de la situación real, poéticamente desfigurada. Con frecuencia el héroe realiza su gran empresa contando con la ayuda de una multitud de pequeños animales (abejas, hormigas), que son una representación simbólica de los minimizados hermanos de la horda primitiva. En cualquier caso, lo cierto es que Freud ha insistido de forma muy especial sobre la existencia de esta fase heroica, como precursora de la reaparición del padre primitivo como divinidad única: *“es muy posible que el héroe divinizado sea anterior al dios-padre y constituya el precursor del retorno del padre primitivo como divinidad. Las divinidades se habrían, pues, sucedido en el siguiente orden cronológico: diosa madre, héroe, dios-padre. Pero hasta la elevación del padre primitivo, jamás olvidado, no adquirió la divinidad los rasgos que hoy nos muestra” (1921, O.C., p. 2605).*

El mito del héroe da paso, pues, a las divinidades masculinas, que aparecen por primera vez como hijos, junto a las grandes madres, y sólo posteriormente adquieren los nítidos rasgos de figuras paternas. En cierto modo, estos dioses masculinos del politeísmo reflejan las condiciones de la sociedad patriarcal, en la que ahora son numerosos padres los que sustituyen al ancestral y todopoderoso padre primitivo: son numerosos, se limitan mutuamente y en ocasiones se subordinan a un dios superior.

El siguiente paso en el proceso de la evolución religiosa hacia el monoteísmo es debido a influjos de tipo social: la fusión de las tribus y los pueblos para formar unidades sociales más vastas, trajo también como consecuencia que los dioses tuvieran que ser distribuidos y organizados en familias, en jerarquías, en las que, con cierta frecuencia, uno de ellos era erigido en dueño y señor de dioses y de hombres. De esta forma tendría lugar la aparición de un dios superior que ejercería su autoridad sobre todos los demás.

Alcanzando este resultado, se estaría ya a un paso del restablecimiento de la divinidad única del padre primitivo, que acabará por anular a todos los dioses inferiores: *“no es sino a tientas, y paulatinamente, como se da entonces el paso siguiente hacia la adoración de un sólo Dios, y por fin, prodúcese la decisión de conceder todo el poder al Dios único y de no tolerar otros dioses junto a él. Sólo entonces quedó restablecida toda la grandeza del protopadre de la horda primitiva: los afectos a él dirigidos podían entonces repetirse” (1939, O.C., p. 3322).*

Con el establecimiento definitivo del monoteísmo -la religión del padre primitivo- queda cerrado el proceso de la evolución religiosa, que arrancaba del crimen original y del totemismo subsiguiente. He aquí, por tanto la línea esquemática de evolución que nos ha señalado el creador del psicoanálisis:



3) La fase científica. A medida que el hombre va dominando el mundo y descubriendo las causas naturales de los fenómenos que amenazan su vida, los dioses van perdiendo su omnipotencia, adquiriendo, cada vez más acusadamente, el simple papel de legisladores de la moral y remuneradores de su cumplimiento o trasgresión en la otra vida. Paulatinamente se va imponiendo una forma de pensamiento mucho más frío, sistemático, lógico y racional, una forma de pensamiento *científico* que se sitúa en el polo opuesto del pensamiento mágico de la era animista. Y, así, la razón gana terreno al sentimiento y a la pulsión, aún a costa de muchas vacilaciones, regresiones y aparentes fracasos.

Por eso, si el hombre quiere madurar definitivamente, la razón y la ciencia han de imponerse al instinto y a la fe, o lo que es lo mismo, a la fase religiosa ha de seguir, como sistema explicativo del mundo, la fase científica, que sin duda representa el triunfo definitivo del principio de la realidad sobre el del placer: *“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 la 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”* (1913, O.C., 1864).

En efecto, en la era animista, la visión del mundo que tenía el hombre primitivo estaba dominada por la firme convicción de la omnipotencia de sus deseos -ideas-; posteriormente, en la fase religiosa, tal poder fue cedido a los dioses, aunque el ser humano se reservó, eso sí, la posibilidad de influir sobre ellos mediante ciertas técnicas -magia y hechicería-; y por último, en la concepción científica del mundo, ya no hay lugar para ninguna forma de omnipotencia, al contrario, el hombre se ve obligado a reconocer ahora su insignificancia, a someterse a todas sus necesidades naturales y, sobre todo, a resignarse a la muerte.

Así pues, el progreso del conocimiento científico, al ir desvelando crudamente y sin subterfugios la falta de sentido de la vida y la dura realidad de la muerte, hace cada vez más insostenible la perseverancia en el pensamiento religioso. Ya no hay lugar para las ilusiones del alma y su inmortalidad, del Padre y sus acciones creadoras, providentes y remuneradoras. Lejos quedan las pretensiones de una vida futura y de un ser supremo que paternalmente protege contra aquellas contrariedades de la existencia que nos hacen sentirnos indefensos. Ahora, sólo resta aceptar, con realismo y coraje, la

realidad de una vida ingrata y cruel, con la que, además, hay que enfrentarse solos: *“la crítica ha debilitado la fuerza probatoria de los documentos religiosos; las ciencias naturales han señalado los errores en ellos contenidos, y la investigación comparativa ha indicado la fatal analogía de las representaciones religiosas por nosotros veneradas, con los productos espirituales de pueblos y tiempos primitivos”* (1927, O.C., p. 2982).

En cualquier caso, lo cierto es que el espíritu científico crea una actitud muy particular ante las cosas de este mundo. Ante la religión se detiene un poco, vacila y acaba por traspasar también sus umbrales. Es un proceso en el que ya no hay retorno posible; cuanto más asequibles se hacen al hombre los tesoros del conocimiento, tanto más se resquebraja la fe religiosa. Al principio solamente en sus formas más anticuadas y absurdas, pero luego también en sus premisas fundamentales. Se comprenderá mejor ahora por qué no le resulta nada difícil a Freud sentenciar el porvenir de las religiones y reconocer abiertamente que: *“no hay instancia ninguna superior a la razón”*, máxime si tenemos en cuenta que las engañosas compensaciones que ofrece la religión a los deseos humanos han de abandonarse forzosamente a medida que se va imponiendo la realidad. Nada logra resistir la fuerza de la razón y de la experiencia, y la religión las contradice ambas de forma demasiado evidente. Sin embargo, Freud también reconoce que desarraigar de forma brusca la religión de los hombres puede acarrear funestas consecuencias para la civilización, especialmente en el orden ético y social, ya que gran parte de las premisas sobre las que descansan tanto el orden social como el moral están basadas en la constricción religiosa, y su desaparición podría implicar el derrumbamiento de ambos sistemas.

Ahora bien, no es necesaria una gran clarividencia para darse cuenta de que, tratando de mantener las actuales relaciones entre la cultura y la religión, se crean para la primera mayores peligros que intentando hacerlas desaparecer. Si la religión no es más que una ilusión de la humanidad, tarde o temprano, las doctrinas religiosas acabarán por ser abandonadas. Llegará un momento en el que, desplazadas por el desarrollo de la ciencia, se considerará definitivamente cumplida y finalizada su misión histórica y habrán de desaparecer.

Llegamos así a la conclusión de que precisamente aquellas tesis de nuestro patrimonio cultural que mayor importancia pueden entrañar para nosotros, y a las que corresponde la labor de aclararnos los enigmas del mundo y reconciliarnos con el dolor de la vida, son las que menos garantías nos ofrecen. Por todo ello, urge sustituir el soporte religioso de la ética y de la sociedad por otros fundamentos más científicos y racionales, conviene despojar a ambos sistemas de su vacilante apoyatura dogmática para que no desaparezcan al desvanecerse la ilusión religiosa: *“la situación ideal sería, naturalmente, la de una comunidad de hombres que hubieran sometido su vida instintiva a la dictadura de la razón. Dominaría entonces en la humanidad - liberada al fin del sentimiento de culpa que la torturó desde sus orígenes, resueltas sus neurosis obsesiva y su ilusión colectiva- una ética sin pecado, una moral científica autónoma”* (Freijo, 1966, pp. 196-197).

Sea como fuere, lo cierto es que la primacía del intelecto está todavía muy lejana, aunque no infinitamente. Podemos repetir una y otra vez que el intelecto humano es muy débil en comparación con la vida instintiva, incluso podemos estar en lo cierto, pero es que con el intelecto sucede algo muy especial: su voz es apagada, pero no descansa hasta haber logrado hacerse oír, cosa que, por otra parte, siempre termina por conseguir, a pesar de ser rechazada infinitas veces. Por este motivo, habremos de ser optimistas y confiar en que, poco a poco, la humanidad vaya despertando de su sueño religioso a la vigilia del único dios verdadero: la razón y la ciencia.

 Psikologia Fakultatea Facultad de Psicología	 OpenCourseWare Universidad del País Vasco Euskal Herriko Unibertsitatea	 Universidad del País Vasco Euskal Herriko Unibertsitatea
PSICOLOGÍA DINÁMICA		
 CC BY NC SA		
Luis M ^a Iturbide Luquin luismaria.iturbide@ehu.eus		
