

A 100 años de *Totem y tabú*. Acerca del aporte del psicoanálisis a las ciencias sociales

Mariano Salomone*

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

RESUMEN

Estas notas retoman aquello que vincula la teoría psicoanalítica con el amplio campo de las ciencias sociales, explorando cuál es el aporte significativo que la hipótesis de los ‘procesos anímicos inconscientes’ hace al conocimiento sobre el vínculo social. El punto de partida que organiza el trabajo es la necesidad de pensar al psicoanálisis como un conocimiento de tipo *histórico*, vale decir, constituyendo al individuo como el lugar en el que se verifica y se debate el sentido de la historia y de nuestras sociedades, sin lo cual la conducta de las personas se convertiría en algo insignificante. Desde esta perspectiva, la ‘aplicación’ del psicoanálisis en las ciencias sociales no puede reducirse a ocupar el lugar de un mero anexo o apéndice de las mismas, sino que constituye su extensión *necesaria*. Esto es, proporciona herramientas conceptuales para una teoría de la subjetividad que contenga en sus presupuestos mismos la densidad histórica del mundo que la organiza como tal.

Palabras clave

Psicoanálisis, ciencias sociales, sujeto, campo histórico-social, subjetividad

Totem and taboo – a hundred years later. About the contributions of psychoanalysis to the social sciences

ABSTRACT

These notes deal with the links between psychoanalytic theory and the wide-ranging realm of social sciences, exploring the significant contributions that the hypothesis

* Doctor en Ciencias Sociales, Grupo de trabajo “Experiencia política, género y memoria”, INCIHUSA, CONICET, CCT-Mendoza. Correo electrónico: msalomone@mendoza-conicet.gob.ar.

of ‘unconscious mental processes’ makes to the knowledge of social bonds. The starting point that the paper organizes is the need to think of psychoanalysis as knowledge of a historical nature, i.e., establishing the individual as the place where the sense of history and of our societies occurs and is discussed, without which people’s behavior would become insignificant. From this perspective, the ‘application’ of psychoanalysis in the social sciences cannot be reduced to a mere attachment or appendix thereof, but rather it constitutes a necessary expansion. That is, it provides conceptual tools for a theory of subjectivity whose presuppositions contain the historical density of the world that organizes it as such.

Keywords

Psychoanalysis, social sciences, subject, sociohistorical field, subjectivity

Introducción

En el siguiente trabajo se retoma lo que puede considerarse el aporte de la teoría psicoanalítica al amplio campo de las ciencias sociales. A tal efecto, se propone una aproximación hacia dos objetivos específicos. Por una parte, dado que nuestro interés se ubica dentro de la sociología, se procura indagar la relación epistemológica entre psicoanálisis y ciencias sociales; esto es, explorar cuál es el aporte significativo que la hipótesis de los ‘procesos anímicos inconscientes’ hace al conocimiento sobre el vínculo social. Por otra parte, en continuidad con lo anterior, especificar qué consecuencias teóricas acarrea dicha hipótesis sobre la noción de sujeto como categoría fundamental dentro de las ciencias sociales. El punto de partida que organiza el trabajo es la necesidad de pensar al psicoanálisis como un conocimiento de tipo *histórico*, vale decir, constituyendo al individuo como el lugar en el que se verifica y se debate el sentido de la historia y de nuestras sociedades, sin lo cual la conducta de las personas se convertiría en algo insignificante. Desde esta perspectiva, la tesis central afirma que la aplicación del psicoanálisis en las ciencias sociales no puede reducirse a ocupar el lugar de un mero anexo o apéndice de las mismas, sino que constituye su extensión *necesaria*. Esto es, proporciona herramientas conceptuales para una teoría de la subjetividad que contenga en sus presupuestos mismos la densidad histórica del mundo que la organiza como tal.

Ahora bien, interrogar la relación entre psicoanálisis y ciencias sociales es, en un sentido, replantear una pregunta cuya historia cumple hoy 100 años: ya en 1912, Freud (en *Tótem y tabú*, 1912), se proponía “despertar el interés” en las “ciencias

del espíritu” por el psicoanálisis; buscaba por entonces “llenar la brecha” que existía entre este y la antropología social, y se conformaba con lograr atraer una mutua atención entre dichas disciplinas. De la misma manera, en la actualidad renovar esa discusión implica apostar a recrear su respuesta, un examen orientado a encontrar una fructífera implicación entre psicoanálisis y ciencias sociales. Sin embargo, sabemos que dicha búsqueda siempre podrá ser la ocasión para que cada una de las disciplinas renueve sus respectivas *resistencias* a los señalamientos que la otra le hace. Este punto de vista pone de manifiesto la ilusión que cada una de aquellas conserva en su pretensión de conocimiento autosuficiente sobre ‘su objeto’: posición compartida que tiende a reproducir, de manera aporética, las discusiones en torno a la oposición individuo-sociedad.

Hemos dicho ‘mutuos señalamientos’. El psicoanálisis trae un saber que llega para cuestionar la noción de sujeto que aún conservan las ciencias sociales en general, un sujeto de pura voluntad y conciencia. Por ello, del lado de las ciencias sociales se trata de pensar las consecuencias que arroja la hipótesis del inconsciente sobre la noción de sujeto. Por su parte, el psicoanálisis deberá comprender que, aunque apuntando a lo que hay de menos social (e incluso *asocial*) en el sujeto, él mismo, como pensamiento y actividad, no puede ser sino *social* (Castoriadis, 1992). En efecto, no todo lo que atañe al sujeto corresponde al psicoanálisis, hay algo más allá de él: el campo histórico-social, al cual la psique se abre gracias a la capacidad que adquiere en los procesos de *sublimación*; una realidad social de la cual el psicoanálisis mismo forma parte, de la que nace y de cuya historia participa. Toda tentativa de eliminar alguno de los dos términos que constituyen esa unión-tensión, lo psíquico o lo social, apunta a hacer imposible e impensable tanto la individualidad como la colectividad y socialidad concretas, esto es, históricamente efectivas.

El conjunto de esas indicaciones abren la posibilidad a una aceptación verdadera de las limitaciones del saber y, con ella, a la reapertura de la interrogación como nuevo cuestionamiento de lo que estaba establecido; pregunta, a su vez, a partir de la cual, en las respuestas que asuma dar, es posible reconocer al sujeto. Según Castoriadis (1992) se trata del conflicto entre la carga de la cosa ya pensada y la carga de sí como fuente que puede crear pensamientos nuevos, elementos que están siempre presentes y no se pueden eliminar. La vida del pensamiento mismo depende de ese conflicto y continúa su creación toda vez que el interés sobre lo todavía-por-pensar, prevalece sobre lo ya-pensado.

I. Psicoanálisis y ciencias sociales¹

En el desarrollo de la problemática se limitará el trabajo a dejar planteado el punto de partida del debate, esto es, lo que constituye la hipótesis general a partir de la cual debe pensarse el vínculo entre psicoanálisis y ciencias sociales. En tal sentido, es de interés subrayar que hablar de una *aplicación* del psicoanálisis en el campo de las ciencias sociales no equivale a contaminar la sociología con algo de psicología –agregada como complemento de aquella. Más bien se trata de todo lo contrario: tomar en consideración el *reverso de la realidad social* del que una auténtica comprensión de dicha realidad no puede prescindir.

Sobre la historia del vínculo

Antes de considerar cuál podría ser una articulación posible entre psicoanálisis y ciencias sociales, resulta atractivo reconocer cuáles fueron las relaciones históricamente efectivas que han existido entre ellas. Lo que se ha de destacar aquí es que los vínculos entre ambos campos problemáticos estuvieron presentes desde sus orígenes. Si bien el lazo que históricamente los une no ha sido debidamente abordado en su especificidad, gran parte de lo teorizado por el psicoanálisis tuvo, como problemática, la realidad social en la que se desarrollaba. Y uno de sus interlocutores principales fueron las investigaciones llevadas a cabo por entonces en el campo de las ciencias sociales. De hecho, es importante tener en cuenta la contemporaneidad del psicoanálisis al momento fundacional de las ciencias de la cultura y de la sociedad. Es entre el último tercio del siglo XIX y la Primera Guerra Mundial cuando se constituyen las grandes disciplinas del terreno científico; cuando reciben su nombre y se definen sus respectivos objetos y métodos: la sociología, la etnología, la ciencia del folclor, la psicología de los pueblos, la

¹ Cabe hacer una aclaración preliminar respecto de cada una de estas disciplinas. En primer lugar, en relación al psicoanálisis, es de destacar que lo producido en este campo es sumamente amplio, variado y heterogéneo. En este artículo, la referencia obligada será la obra de Sigmund Freud como su creador y, en algunos casos, el trabajo de Jaques Lacan como uno de sus continuadores históricamente más influyentes que, paradójicamente, en su 'retorno a Freud' *transgrede* el pensamiento freudiano releyendo su obra a partir de problemáticas pertenecientes a diversas disciplinas (psicología, filosofía, lingüística). En cuanto a las ciencias sociales, tendremos que tener en cuenta que lo que hoy en día entendemos por tal campo de disciplinas difiere considerablemente con respecto al referente que tenía en mente Freud en el momento fundacional del psicoanálisis: más bien, la clasificación a la que él adscribía por aquellos años derivaba de la concepción de Wilhelm Wundt, definida como "una investigación sobre las leyes evolutivas de la lengua, el mito y las costumbres" (Assoun, 2003, p. 42).

psicología social (Assoun, 2003). De esa historia interdisciplinaria da cuenta el pensamiento de Freud y Lacan.

En Freud, señala Paul-Laurent Assoun (2003), la preocupación por la cultura se encuentra presente desde su juventud, y el regreso a ese campo durante los años de su madurez intelectual –luego de dar un gran rodeo por las ciencias naturales, la medicina y la psicoterapia– puede ser considerado como un reencuentro con su interés de partida: los problemas culturales. Es en ese terreno específico donde cobra significación el conjunto del saber de los procesos inconscientes, vale decir, como respuesta al origen de la cultura (*Kultur*):² un empeño por distinguir los orígenes y las transformaciones del lazo social.

Ese interés de Freud por los problemas culturales quedó manifestado, por una parte, en sus preocupaciones teóricas, siempre marcadas por la turbulencia social que vivía en la ciudad de Viena de fin de siglo –la violencia (el creciente antisemitismo), la apatía y la neurosis se disputaban el protagonismo de su época (Enriquez, 2005); por otra parte, se expresa en el contacto asiduo y actualizado que Freud mantuvo con lo producido por antropólogos y etnólogos de su tiempo (no podemos olvidar, por ejemplo, el extenso espacio dedicado en *Tótem y tabú* al tratamiento de las teorías referidas al totemismo). Ambos aspectos inculcaron en Freud una perspectiva lúcida sobre la sociedad vienesa e inspiraron esa sensibilidad que lo hizo receptivo a los problemas del origen, la filiación y, por sobre todo, a la potencia de lo afectivo y lo irracional; todos estos interrogantes que le proporcionaron la voluntad y el deseo de *interpretar* lo que las condiciones de existencia de su tiempo colocaban bajo su mirada.

De la misma manera, Markos Zafiroopoulos (2001) ha destacado el importante contacto que mantuvo Jaques Lacan con las ciencias sociales, en especial con la escuela francesa de sociología (con Durkheim y Mauss), pero también con numerosos etnólogos (como Malinowski, Benedict o Mead) y, finalmente, su encuentro con la antropología estructural de Lévi-Strauss. Ahora bien, lo interesante aquí es que antes que una buena vecindad entre Lacan y las ciencias sociales, existió una ligazón cuya acción fecunda marcó sus investigaciones y determinó en gran medida sus momentos de fractura y los respectivos virajes en el interior de su propio pensamiento (Zafiroopoulos, 2001). Según este autor, son los trabajos de Durkheim los que se encuentran como basamento sociológico de “Los complejos familiares” (1938), artículo en el que Lacan, haciendo suya la tesis durkheimiana sobre la contracción familiar, deriva la declinación de la *imago* paterna y piensa

² En el apartado siguiente se puede encontrar una indicación sobre el significado de la palabra *kultur* en alemán; por el momento, cabe señalar que refiere tanto a la idea de civilización como a la de cultura.

su consecuencia en la degradación general del complejo de Edipo como reaseguro de la maduración subjetiva y social (Zafropoulos, 2001).³

El conjunto de estos datos biográficos de la vida de Freud y Lacan dan cuenta de las relaciones entre psicoanálisis y ciencias sociales; más aún, de la imbricación que suponen sus respectivas producciones. Sin embargo, habremos de advertir que el interés de estos autores (y el resto de algunos/as psicoanalistas) por el análisis del campo social, no resuelve las dificultades epistemológicas que podemos encontrar al intentar trasladar conceptos que fueron pensados a partir de una clínica del sujeto individual al campo de las ciencias de lo colectivo: aquí aparecen particularidades que nacen al querer desplazarnos desde la realidad psíquica (cuyos motores son el deseo y la fantasía inconscientes) hasta la realidad histórico-social (motorizada por grupos y movimientos sociales que, en su interacción, se abren a la construcción de la objetividad del pensamiento que provee la comunidad de sentidos, las instituciones).

Lo crucial en este punto, tal como indica Cornelius Castoriadis (1992), es comprender que el psicoanálisis no renueva simplemente la antinomia entre lo psíquico frente a lo social o lo individual frente a lo colectivo, sino que posibilita plantearla de otra manera al indicar una vía posible para pensar la génesis del *sentido* y de la *verdad* para los hombres y mujeres efectivos/as. Muestra que las condiciones de posibilidad de esa construcción del sentido tiene una *doble* existencia, la realidad psíquica y el campo histórico-social, y que por lo tanto el hombre y la mujer no solo deben vivir todo como sentido, sino que la acepción del mismo, en su paso de una dimensión a otra (de lo psíquico a lo social), debe sufrir una torsión radical en el curso del desarrollo de la libido del individuo (Castoriadis, 1992).⁴ La importancia de dicha transformación radica en el hecho de que en ella se ponen en juego las capacidades de simbolización de lo real, el acceso a lo verdadero, al prójimo y a sí mismo. En la *sublimación*, como destino potencial de la pulsión, se

³ Lacan, según Zafropoulos (2001), ubicaría en el centro de su pensamiento los estudios de Durkheim sobre la anomia social: la ley de contracción familiar no solo habría generado las circunstancias que degradaron la regulación que hasta entonces era resultante del complejo de Edipo (el progreso narcísico y la consumación del yo), sino que al mismo tiempo habría hecho posible su descubrimiento: no resulta casual que dicho complejo fuera advertido por la mirada de un heredero del patriarcado judío, predispuesto a ver lo que se degradaba en sus vecinos vieneses. La bancarrota de la ley de contracción familiar de Durkheim, operada por las nuevas investigaciones sobre la familia (en especial la crítica efectuada por la Escuela de Cambridge), habría sido el puntapié que inició su posterior vinculación al estructuralismo de Lévi-Strauss: aquel que le permitió diferenciar y separar en términos conceptuales el poder social del padre de su función simbólica (Zafropoulos, 2001).

⁴ Según el autor, esas transformaciones han sido descritas de distintas maneras, remitiendo a diferentes problemas: instauración del *principio de realidad*, resolución del *complejo de Edipo* y *sublimación* de las pulsiones.

abre la posibilidad de que otros objetos (socialmente compartidos), como la verdad, el otro y el actuar justo, se constituyan en objetos posibles de carga.

En suma, para pensar el vínculo entre psicoanálisis y ciencias sociales hay un primer argumento que se desprende de la relación que han mantenido a lo largo de su historia dichos campos de saber; más aún, aquel refiere a la mutua imbricación que supone cada uno de sus recorridos. A partir de allí podemos decir que la llamada psicología profunda no es en modo alguno una disciplina del sujeto aislado, del individuo, sino que concierne directamente a lo social. De ese hecho daba cuenta Freud en su introducción a *Psicología de las masas y análisis del yo*:

[L]a oposición entre psicología individual y psicología social o colectiva, que a primera vista puede parecernos muy profunda, pierde gran parte de su significación en cuanto la sometemos a más detenido examen. [...] En la vida anímica individual aparece integrado siempre, efectivamente, 'el otro', como modelo, objeto, auxiliar o adversario, y de este modo, la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio psicología social, en un sentido amplio pero plenamente justificado. (Freud, 1921, p. 2563)⁵

El individuo no existe fuera del campo social o, lo que es lo mismo, el ser humano es un sujeto social: no son sino los otros aquellos que pueden reconocerlo como totalidad (Lacan, 1966). Por eso mismo es que el psicoanálisis no puede ser otra cosa que una ciencia de la interacción entre esos individuos, de los procesos de identificación que generan, de las proyecciones y la formación de fantasías que originan en su interrelación. ¿Y el objetivo de las ciencias sociales? ¿No intentan acaso conocer y elucidar cómo los individuos interactúan y viven en grupo, fundan sociedades, elaboran mitos y crean sus propias condiciones de existencia (económicas, políticas, culturales, etc.)? Provisoriamente, afirmo que, en cierto aspecto (esto es, dejando de lado los procesos puramente narcísicos irreducibles a los mecanismos sociales), las ciencias sociales y el psicoanálisis comparten un mismo objeto: los procesos de creación y transformación del lazo social.

⁵ Hay que advertir la diferencia que mantenía Freud con la psicología social de su tiempo: esta, decía el pensador vienés, prescinde en su análisis de las relaciones del individuo con sus semejantes, tomando solamente como objeto de la investigación la influencia simultánea ejercida sobre el individuo por un gran número de personas (el comportamiento del individuo en masa), pero, fuera de esto, dichas relaciones podían serle totalmente ajenas, como si en algún momento el individuo pudiera permanecer efectivamente aislado.

El pensamiento sobre lo histórico-social en el psicoanálisis

Ahora bien, al comenzar a pensar cuál es la contribución que el psicoanálisis puede hacer a las ciencias sociales, hay que tener en cuenta que la hipótesis del inconsciente no se agrega al acervo de lo conocido como un conocimiento más, sino que viene a afectar la autoconsciencia misma de la cultura (Assoun, 2003). Es decir, lejos de favorecer un cúmulo de conocimientos en nuestro acervo científico, produce un efecto de *ruptura* en los que ya teníamos: abre una brecha en los saberes que teníamos sobre el hombre y la mujer. Su contribución, por lo tanto, pasa por esclarecer esa dimensión de ausencia que está presente en el propio corazón del saber sobre lo social. Como advierte Paul-Laurent Assoun, “se trata más bien de comprender que, si no tenemos en cuenta la noción de inconsciente, es la *realidad* misma del vínculo social la que queda mutilada en su inteligibilidad” (Assoun, 2003, p. 18; cursivas del original). De esta manera, el aporte del psicoanálisis a las ciencias sociales, lejos de convertirse en un apéndice del saber sobre lo social, un suplemento, se constituye en una extensión necesaria.

Según Assoun (1984, 2003), hay en Freud una teoría de la civilización (*Kultur*) que es al mismo tiempo una teoría del malestar en la cultura: un abordaje de la civilización en términos de enfermedad, en la medida en que surge como obstáculo crónico de la satisfacción instintual hecha ahora pulsión (*trieb*).⁶ A través de la clínica de la neurosis, Freud había captado la importancia de los instintos y, a la vez, su conflicto con la civilización: el neurótico, como revelador social, expresaría una desarticulación entre lo sexual y lo social. La reflexión sobre la cultura en Freud parte entonces de la constatación de un *conflicto*, de una tensión que se presenta al mismo tiempo como necesaria e irreductible: “Se da, en efecto, el hecho singular de que los hombres, no obstante serles imposible existir en el aislamiento, sienten como un peso intolerable los sacrificios que la civilización les impone para hacer posible la vida común” (Freud, 1927, p. 2962). De ahí surge el interrogante que impulsa su reflexión en torno de la civilización: si pareciera que toda civilización ha de basarse sobre la coerción y la renuncia a los instintos, ¿sería posible aminorar los sacrificios impuestos por la cultura? ¿No paga la pulsión un precio demasiado alto por las garantías que ofrece la *Kultur*?

Los trabajos de Freud sobre la cultura constituyen así una evaluación de los daños y beneficios de nuestra moral sexual cultural; una apreciación económica

⁶ Resulta importante traducir el término *trieb* utilizado por Freud como *pulsión* y no como instinto, ya que se corre el riesgo de confundir lo específico de la teoría de las pulsiones de Freud, es decir, su originalidad; en especial, la tesis del carácter relativamente indeterminado del empuje motivador, las nociones de contingencia del objeto y de variabilidad de las metas.

que intenta ponderar hasta qué punto valen la pena los sacrificios que nos impone la civilización como exigencia cultural. Sin embargo, sería un gran error considerar la teoría freudiana como una visión pesimista sobre la *civilización* y su destino. Lo esencial del aporte de Freud fue el haberse mantenido tan alejado de un tono apocalíptico como de un optimismo ingenuo que exalte sin más las ventajas de la *Kultur*: por el contrario, siempre tuvo en cuenta, a partir de su experiencia clínica, que la neurosis certificaba la imposible armonía entre la pulsión y la cultura. Por ello, su preocupación central fue establecer una teoría del nacimiento de la cultura y de la civilización, de sus avatares y de sus condiciones de funcionamiento, convencido de que, al preguntarnos por nuestros orígenes, nos veríamos tentados a examinar también nuestro porvenir. Ello, tal como se presentan los destinos, históricamente, frente a las posibilidades abiertas entre la destrucción, la reproducción y la transformación de la vida humana.

Ahora bien, en Freud la preocupación por el origen de la cultura se relaciona con el punto de vista *genético* que asume, el cual demanda que el estudio y análisis de las instituciones se realice en su movimiento, es decir, desde su génesis y en su devenir. Como explica Assoun, en la concepción de Freud la respuesta a la pregunta por la *significación* de un hecho cultural se confunde con la respuesta a la pregunta por su origen: “¿qué es?” viene a ser “¿cómo se ha formado?” (Assoun, 2003, p. 42). Esta perspectiva nos recuerda que la significación es en sí misma histórica.

¿Qué es entonces la cultura (*Kultur*)? En *El porvenir de una ilusión* encontramos la siguiente definición:

La cultura humana –entiendo 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–; la cultura humana, repetimos, muestra, como es sabido, al observador dos distintos aspectos. Por un lado, comprende todo el saber y el poder conquistados por los hombres para llegar a dominar las fuerzas de la Naturaleza y extraer los bienes naturales con que satisfacer las necesidades humanas, y por otro, todas las organizaciones necesarias para regular las relaciones de los hombres entre sí y muy especialmente la distribución de los bienes naturales alcanzables. (Freud, 1927, p. 2961)

Cabe advertir, en primer lugar, que Freud se rehúsa a efectuar una separación entre el concepto de cultura y el de civilización (Assoun, 2003; Enriquez, 2005). Adopta esta posición ante la necesidad de rechazar el dualismo que caracterizaba

al debate entre *Kultur* y *Zivilisation* en Alemania, y que cobraba sentido en torno de la propaganda de guerra. En efecto, la discusión no se limitaba a los problemas de descripción de un objeto determinado, sino que ponía en juego una disputa ideológico-política. Se trataba de distinguir la existencia de pueblos bárbaros y de otros de elevada cultura (civilizados); y, además, de brindar cierto sentido de periodicidad para designar lo que se pensaba era una sucesión *orgánica*: la civilización occidental es el *destino* inevitable de toda cultura. Por el contrario, para Freud no hay un fin orgánico superior al propio hecho cultural, pues la *Kultur* es ipso facto *Zivilisation*. En segundo lugar, lo que quiere hacer Freud es remarcar el hecho de que toda organización social supone un *corte* con el orden de la naturaleza (las condiciones de vida animal).

Es a través de la pregunta por el origen que Freud intentará, a su vez, revelar lo que consideraba el punto ciego de las ciencias sociales. Para ello ubica al psicoanálisis como moderador entre la psicología social y la clínica individual. Ahora bien, una vez más, no se trata de extrapolar lo individual a lo social, sino más bien de explorar a uno desde el otro; esto es, volver a comprender lo colectivo por medio de la lógica del síntoma que la experiencia clínica revela en el plano personal. Al suponer unos procesos anímicos inconscientes, el psicoanálisis planteará nuevos problemas, estructurando un campo de indagación propio (Assoun, 2003).

En efecto, en *Tótem y tabú* Freud parte de la hipótesis elemental que encontramos en la base de toda psicología de los pueblos, esto es, la existencia de alguna idea similar a un alma colectiva: una especie de a priori acerca de la continuidad social que nos permita hablar de transmisión de la vida afectiva de los hombres y mujeres a través de las generaciones, vale decir, por encima de la interrupción de los actos psíquicos individuales resultantes de la desaparición de la existencia. En aquel momento, Freud se limita a constatar que algo de origen colectivo continúa trabajando en la psique individual, hecho que el psicoanálisis confirma mediante la noción de *aparato psíquico*. Lo que plantea es ¿cómo el pasado perdura a través del tiempo en la vida de los pueblos? Esta cuestión es la que abre al freudismo a una concepción de la subjetividad en tanto *producida* y no como *naturaleza humana*. Dicha perspectiva proporciona al psicoanálisis una de sus mayores fecundidades para pensar la existencia humana, otorgando a su vez estatuto a *lo histórico* dentro de la teoría y la práctica psicoanalítica (Bleichmar, 2007). En efecto, es Freud quien abre el camino para pensar una teoría de la subjetividad que contenga en sus presupuestos la densidad histórica del mundo que la organiza como tal, es decir, en donde lo *histórico-social* no se plantee en términos accesorios (remisiones obligadas al contexto político, por ejemplo), sino que esté implicado de manera constitutiva en las condiciones

con las que el sujeto trama y estructura su propia subjetividad. Gran parte de los trabajos de León Rozitchner es un esfuerzo por dilucidar de qué modo los determinantes histórico-sociales están presentes articulando y organizando el aparato psíquico de los sujetos, constituyendo el fundamento mismo de lo más individual, lugar contradictorio de su acceso al mundo de los hombres (Rozitchner, 1981 y 2003). La consecuencia de todo esto es que la psicología queda así incluida como ciencia *histórica*, es decir, concibiendo al individuo como el lugar donde se verifica y se debate el sentido de la historia, sin lo cual la conducta se convierte en insignificante.

“El retorno infantil al totemismo”, en *Totem y tabú* (Freud, 1912), puede ser considerado como el nacimiento de la *metapsicología* de la realidad social por medio de una hipótesis genealógica de la cultura: el asesinato del padre. A partir de allí, la renuncia a las pulsiones va a ser vista como una constante estructural de la *Kultur*. Para explicar el origen histórico de la *Kultur*, Freud construye una hipótesis en base a la comida totémica y la teoría de Darwin sobre la horda primitiva. Como es sabido, dicha hipótesis supone la existencia de un padre violento y celoso que se reserva para sí a todas las hembras y expulsa a sus hijos conforme van creciendo. Los hijos (hombres) expulsados se reúnen un día y matan al padre, devorando luego su cadáver. De esa manera, unidos, emprenden lo que individualmente les hubiera sido imposible. No obstante, la horda fraterna rebelde tenía con respecto al padre aquellos mismos sentimientos contradictorios que forman el contenido ambivalente del complejo paterno presente en los niños y en los enfermos neuróticos: odiaban al padre que se oponía a sus exigencias y deseos sexuales, pero al mismo tiempo lo amaban y admiraban. Por ello, luego de satisfacer su agresión, vuelven los sentimientos cariñosos y se imponen por sobre los hostiles, a consecuencia de lo cual surge el remordimiento y la conciencia de culpabilidad. En efecto, lo que el padre había anteriormente prohibido por medio de su existencia, se lo prohibieron luego los hijos a sí mismos como obediencia retrospectiva: desautorizaron su acto, prohibiendo la muerte del tótem (sustitución del padre) y renunciaron a los beneficios a los cuales el crimen abría, rehusando el contacto sexual con las mujeres (ley de exogamia). En efecto, la conciencia de culpabilidad originó los dos tabúes fundamentales del totemismo, los cuales coinciden con los deseos de Edipo.

Lo que el psicoanálisis permite advertir a través de estas observaciones es que la fobia al incesto no corresponde a un “instinto humano innato”. Al analizar el totemismo (sus tabúes) como producto de la alianza fraterna, Freud acentúa el lado social del mismo, esto es, la significación que adquiere en tanto base de la organización social que la alianza entre los hermanos instituye en un momento determinado. En otras palabras, nos muestra el origen, en la historia del hombre

y la mujer, de las organizaciones sociales, las restricciones morales y la religión. Estas formaciones sociales pasan a ser entendidas como producto de los conflictos que desata el complejo de Edipo, el cual tiene como motor la ambivalencia afectiva. Por un lado, los hermanos, asociados primero para suprimir al padre, tenían que convertirse luego en rivales al tratarse de la posesión de las mujeres. Cada uno hubiera querido tenerlas todas para sí, a ejemplo del padre, pero la lucha desatada hubiera destruido rápidamente la nueva organización; debieron entonces instituir la prohibición del incesto, con la cual renunciaban todos a la posesión de las mujeres deseadas.

Es importante comprender aquí cómo Freud piensa el origen del lazo social. En 1921, la tesis central sería que no hay pulsión gregaria en sí misma, y se nos advierte que resulta difícil atribuir al factor numérico (la masa) importancia suficiente para provocar por sí mismo en el alma humana el despertar de una nueva pulsión, inactiva en toda otra ocasión. Una vez más, la posición de Freud cuestiona el simple dualismo colectivo/individuo: si bien es correcto cuestionar la imagen de lo colectivo como sumatoria de individuos aislados, es igualmente erróneo desgarrar el tejido donde está arraigado el sujeto desde siempre para hipostasear unas relaciones que son abstractas, tales como la idea de una pulsión social entendida como entidad autónoma e indivisible. En efecto, hay en el pensamiento de Freud una crítica tanto a la psicología social –en tanto estudio de las influencias sociales sobre los individuos– como un cuestionamiento radical a la idea de un instinto gregario innato, es decir, primario e irreductible.

Si Gustave Le Bon comienza su interrogación considerando a la masa como un dato dado, Freud se pregunta en cambio por el proceso de *masificación*, y conserva, en el núcleo de su respuesta, aquella *ambivalencia* afectiva existente entre los individuos.⁷ Freud identifica en el vínculo social relaciones amorosas: “en la esencia del alma colectiva existen también relaciones amorosas (o, para emplear una expresión neutra, lazos afectivos)” (Freud, 1921, p. 2577). Es el poder de Eros lo que mantiene cohesionada a la masa: la pulsión de vida que atraviesa tanto al individuo como a las organizaciones sociales (Enriquez, 2005). El lazo libidinal, dice Eugene Enriquez (2005), es el que permite el reconocimiento de la existencia del otro/a. Es ese sentimiento amoroso el que no existe en el tiempo de la horda y por ello los vínculos que la caracterizan se rigen por la violencia pura. El sujeto se constituye como tal gracias a la existencia del otro: porque el otro nos ama, nos habla y espera que existamos.

⁷ Ilustrada en *Psicología de las masas y análisis del yo* mediante la parábola del puercoespín; la dinámica dialéctica entre alejamiento y acercamiento.

Ahora bien, ¿acaso no se corre el riesgo en esta perspectiva de menospreciar el problema del poder y las relaciones de fuerzas, desatendiendo la existencia de tendencias agresivas entre los individuos? Por el contrario, tal como indica Assoun, Freud coloca esa dimensión de rivalidad en la base de la relación social, pero al hacerlo queda invertida a favor del erotismo. Como vimos con respecto al mito de Edipo, los sentimientos sociales, lejos de corresponder a un instinto gregario innato, nacen de la coerción para vencer la rivalidad que permanece entre los miembros de la generación joven, esto es, como una construcción sobre los impulsos de rivalidad celosa hacia los hermanos y hermanas:

vemos que ‘el amor social’, lejos de ser originario, es el resultado de una inversión de la relación de ‘odio’; es decir, aquello que le proporciona una ‘salida’. Por tanto, el ‘vínculo social’ sirve para erotizar la agresividad, si bien se nutre de ella subterráneamente. (Assoun, 2003, p. 108)

Con esta última reflexión, a propósito de la psicología de las masas, nos acercamos a la problemática propia de los textos maduros de Freud. En ellos hay un cambio de perspectiva: la reflexión abandona su primera preocupación por el origen de la civilización, para poner énfasis en el análisis de su condición actual y el problema de su *porvenir*. No obstante, este cambio de acentuación no debe ser leído como una ruptura respecto de lo anterior. Si bien encontramos en el medio importantes inflexiones en su pensamiento (*Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, 1915b, y *Más allá del principio de placer*, 1920), estos virajes quizás no hicieron sino llevar al extremo las primeras hipótesis que sustentaban su concepción de *Kultur*: el malestar es visto ahora como estructural (drama universal), producto de la *dinámica* propia entre Eros y la pulsión de muerte (Freud, 1930).⁸

Tan importante para la sociedad es la existencia de Eros como lo es también la de la *pulsión de muerte*: “la verdad oculta es que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, sino que, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también se incluye la agresividad” (Freud, 1930, p. 3046). No obstante, Eugene Enriquez (2005) pone especial énfasis en señalar que lo crucial en el pen-

⁸ Paul-Laurent Assoun afirma la continuidad conceptual innegable que existe entre los primeros y últimos escritos culturales de Freud; no obstante, también advierte importantes cambios: en 1908, Freud habla de *represión* cuando se refiere a la *Kultur*; en 1930 prefiere hacerlo a partir de la idea de *renuncia a las pulsiones*, manifestando con ello un impedimento más bien estructural, esto es, un movimiento que es interno y no externo. “Es una ‘represión’ (término que se menciona aún como casi sinónimo), pero que constituye en cierto modo un *sujeto de la Kultur*, que está construido sobre ese destino específicamente social de la pulsión que es la ‘renuncia’” (Assoun, 2003, p. 152; destacados del original).

samiento de Freud es el *juego* (dinámica) entre esas pulsiones, las maneras por las que una se pone al servicio de la otra. Por ejemplo, como vimos, es la pulsión de vida (Eros) la que permite la creación de grupos al establecer vínculos libidinales entre los/las individuos/as; pero existe también el peligro de que, al favorecer el amor entre sus miembros, su trabajo engendre entidades compactas –cerradas sobre sí mismas– que deriven en el rechazo o el desprecio de aquellos/as que no son parte del mismo grupo (aquel ‘narcisismo de las pequeñas diferencias’ del cual hablaba Freud). De esa manera, su trabajo de ligazón puede producir el efecto contrario, esto es, perseguir la muerte física o psíquica de los/las diferentes. Por ello, no es correcto confundir a Eros con la pulsión originaria en el ser humano.

De la misma manera, la pulsión de muerte puede tener efectos benéficos o ser colocada al servicio de la pulsión de vida. En su trabajo de desligamiento, de rompimiento de los lazos vigentes, cuestiona las civilizaciones y desafía las autoridades establecidas. Retomando esa idea, Néstor Braunstein (1981) señala que la pulsión de muerte es lo que hace del hombre (y la mujer) el ser más *sinistro*, esto es, a aquel que a través de la violencia puede hacer de lo familiar algo extraño, que logra evadir los límites que le son habituales y familiares.⁹ El ser humano es siniestro porque sale de sí, de su lugar, para hacerlo extraño. En efecto, el saber de la muerte es la fuente de la que brota la vida, la que hace al hombre y la mujer seres creadores; aquello que permite surgir la novedad, impedir la repetición, favorecer la creatividad y nuevos modos de pensamiento y acción (Enriquez, 2005, p. 166). En consecuencia, el llamado pesimismo freudiano debe ser reconsiderado: la muerte ya no conserva un valor negativo, sino que se convierte en rectora del obrar creativo. Así, la propuesta freudiana abre la dimensión optimista de una nueva manera de encarar la vida, llevándola más allá de lo familiar y de la moral cultural represiva: decir que el hombre es siniestro no es decir algo negativo, sino señalar que, en tanto sujeto del deseo inconsciente, es impugnador y transgresor de los órdenes vigentes que pretenden aparecer como naturales e intocables (Braunstein, 1981, p. 215).

La historia inaugurada por el nacimiento de la cultura es la de la lucha entre Eros y la pulsión de muerte. En su devenir, según Freud, el desarrollo cultural ha sido producto de esa dinámica, y su porvenir permanecerá entre esos mismos márgenes: entre la norma prepotente que, en tanto existe desde antes, liga a los hombres y mujeres entre sí bajo una determinada organización de la vida social, y la intransigencia del deseo que disuelve esas ligaduras y provoca la aparición de

⁹ Con ello el autor retoma el texto de Freud, *Das Unheimlich* (1919), y advierte que sus respectivas traducciones a la lengua española –en las cuales se utilizaron vocablos como lo siniestro y lo ominoso– no dan cuenta del significado que tiene la palabra *unheimlich* en alemán: el sentido de transformación en lo contrario, lo familiar que en determinado momento ha devenido en pavoroso.

lo nunca visto. Así, entre la determinación y la creación, el psicoanálisis ubica la mediación del deseo. La ley, como fundamento de la vida social, es supeditación del deseo a un orden que se pretende como natural e intocable; no obstante, el sujeto no es articulado por esa ley como siervo sino como ser deseante: deseante, a la vez, de su disolución. De ese enfrentamiento entre la ley ordenadora y el deseo transgresor, expresado como creación, resulta la historia como proceso permanente de trastrocamiento del orden. La naturaleza del hombre no existe bajo la forma de una esencia anterior y exterior al hombre, sino como producto histórico de la lucha creadora. Lo familiar no es sino un efecto de la historia, de la actividad siniestra del deseo que produjo las transgresiones anteriores y condujo a esa institucionalización de la ruptura que es lo familiar (Braunstein, 1981, p. 219).¹⁰

II. La temporalidad del sujeto: el deseo

Ahora bien, la segunda cuestión que se plantea al comienzo del trabajo es la del sujeto, problemática que toca repensar desde el punto de vista de las consideraciones anteriores: ¿qué aportes puede hacer el psicoanálisis en este terreno al conjunto de las ciencias sociales? ¿Cómo pensar ese sujeto de la cultura? Diremos que dicho aporte tiene como efecto filosófico fundamental una problematización de la noción de sujeto con la que acostumbramos a trabajar dentro de las ciencias sociales.

El psicoanálisis se ubica *entre* la herencia racionalista —que ve en el sujeto de la razón la posibilidad de disputar de manera definitiva la omnipotencia de los dioses— y el nihilismo posmoderno (igualmente omnipotente), que encuentra en el despotismo de la Razón, el descubrimiento (tardío) del inconsciente y la autonomía del lenguaje, la imposibilidad de constituir cualquier sujeto. Sin duda, la introducción de una *dimensión inconsciente* problematiza de manera radical la identidad del sujeto. No obstante, hay que dejar en claro que el psicoanálisis, afirmando el carácter deseante del sujeto, lo divide, lo descentra, pero no lo demuele. Más bien, en el reconocimiento de *esa* razón (que alienta sus deseos) radica la posibilidad de asumirse sujeto responsable de su mantenimiento y consecuencias. Tal como afirma Cornelius Castoriadis (1992), se trata de afirmar un estatuto del sujeto que se distancie de toda sustancialidad, pero que lo mantenga como *pregunta y proyecto*: una cuestión cuya finalidad no puede agotarse en la mera constatación de lo inconsciente (la falta),

¹⁰ En este punto es importante destacar el artículo de León Rozitchner dedicado a pensar los mecanismos psíquicos e históricos que producen la suspensión de esa dialéctica cultural entre Eros y la pulsión de muerte, la detención de la agresión por la culpa (Rozitchner, 1981).

sino que es algo que *debe ser hecho* a partir de su reconocimiento, aquello que *se hace* en un análisis como ‘elucidación’. En efecto, es necesario trazar el debate sobre la problemática del sujeto en confrontación con esas dos posiciones que, en cuanto al resultado teórico obtenido (ya sea buscado o solo encontrado, da lo mismo), resultan igualmente simétricas: lejos de poder dar cuenta de las encrucijadas a las que se ve enfrentado el sujeto ‘barrado’, barren con la posibilidad de todo sujeto.¹¹

En continuidad con el apartado anterior, debemos ubicar la problemática del sujeto en el terreno de la *Kultur*. El sujeto de la cultura (el hombre civilizado), nos recuerda Assoun (2003), se define por su pertenencia a una comunidad y por la suma de las imposiciones y restricciones que esta le impone. En efecto, la cuestión del sujeto corresponde al problema de la instauración de la subjetividad en el orden simbólico. Según De Santos (2006), su instalación en el orden de la cultura es lo que aparta al individuo humano del continuo indefinido de lo real, momento que marca la distancia que permanecerá para siempre entre lo vivido y lo sabido, la experiencia y la palabra. La consecuencia de este desarraigo, continúa el autor, es que su naturaleza de pertenencia queda abolida y se transpone a otra legalidad: la jurisdicción del *deseo* que, a diferencia de aquel, implica la postergación de la satisfacción (la prohibición del goce) y el reconocimiento del otro/a para significar una evidencia corporal que se le ha escapado. Ahora bien, la recompensa por aquella irremediable pérdida es que la subjetividad enfrenta esta otra modalidad de su existencia con los medios acordes a su nueva ‘naturaleza’: “arrancado de lo real, al hombre le quedó el consuelo y la potencia de su fantasía” (De Santos, 2006, p. 210).¹²

Instalado en el lenguaje, el sujeto sabrá de la vida (coalescencia con lo real) únicamente a través de su traducción en las significantes equivalencias que la simbolizan y que podrán retornar solo como deseo. Es decir, sus relaciones con los otros y con las cosas no tendrán otra consistencia que la de su *capacidad para significarlas* a través del diálogo con sus semejantes. Dice De Santos

es el precio que lo real corporal paga a la posibilidad de tomar conciencia de lo intraducible de los jadeos, las flatulencias, los suspiros y otras

¹¹ Cabe señalar lo dicho por Slavoj Žižek respecto de las reacciones especulares en tanto mecanismos ideológicos: “cuando se denuncia un procedimiento como ‘ideológico por excelencia’, podemos estar seguros de que su inversión no es menos ideológica” (Žižek, 2002, p. 10).

¹² Castoriadis nos recuerda cuáles son, a su juicio, las características de lo psíquico: la *desfuncionalidad* de los procesos psíquicos en relación con el componente biológico del ser humano; la dominación del *placer representativo* sobre el placer de órgano; la *autonomía del afecto*; y lo que él llamó la *imaginación radical*: la capacidad que tiene el ser humano de formular lo que no está (Castoriadis, 1992, pp. 128-134).

noticias de su turbia naturaleza. No es alto, si consideramos la riqueza de dar sentido y hacer comunicable, para sí y para los otros, esos datos informes de la fisiología. (De Santos, 2006, p. 144).

No obstante, es preciso remitir esa potencialidad significativa del sujeto, su capacidad para producir sentidos, a una lógica que opera bajo dos condiciones: una *estructural* y otra *histórica* (De Santos, 2006). La primera, aquella disponible para cualquier hablante, refiere a la inscripción en el orden simbólico y equivale a la pérdida de la plenitud natural que supone el quite exigido por el pasaje y permanencia en la cultura. La segunda, histórico-social, equipara el disfrute de las propiedades del lenguaje con el de los demás medios de producción, lo que supone considerar la clase social a la que pertenece y en la que los ha adquirido. Es decir, el ingreso de cada sujeto a esa capacidad *universal* se efectúa únicamente a través de la *particular* coordinada histórica (inserción productivo-cultural) que impone condiciones reales y desiguales a su realización y desarrollo.

Es así que para el psicoanálisis la cuestión del sujeto es también la de la psique y la de la psique *socializada*; esto es, sometida desde temprano y constantemente a un proceso de socialización. Según Anthony Elliot (1992), han sido varias las corrientes de pensamiento que han intentado introducir la dimensión social y política para entender la problemática del sujeto. Anteriormente habíamos señalado que el ser humano es un sujeto social, es decir, alguien cuya existencia solo es posible gracias al deseo del otro/a.¹³ Ahora bien, aquí me interesa cuestionar una particular lectura, producto de cierto clima intelectual de época, que ve en esa condición estructural de la humanización del sentido la irremediable alienación del sujeto en el deseo del otro. Al respecto, De Santos señala como marca de la ilusión de omnipotencia tanto a la modernidad ambiciosa, que pretendía alcanzar un conocimiento total, como a su contracara, la reacción *especular* de algunas corrientes contemporáneas que plantean la imposibilidad de toda incidencia de la subjetividad en la gestión de sus sentidos: la *sutura del sin/sentido*. Tan omnipotente es pretender saber todo como saber de antemano, sin intentarlo y siguiendo su impulso hasta padecer su imposibilidad, que ese saber no colmará el Todo. En efecto, la tentativa opuesta a la saturación del sentido, la orfandad del mismo, corre igual suerte: “lejos de garantizar tránsitos inéditos asegura *impasses* y vueltas en redondo” (De Santos, 2006, p. 157). En definitiva, la temporalidad del sujeto lleva a la subjetividad a la encrucijada de

¹³ La *madre* es la primera persona que le habla al niño/a (que lo/la desea) y, como tal, es la primera representante de la sociedad y portavoz de las generaciones pasadas.

tener que sostenerse a través de una dialéctica significativa (sensible a la crítica y a la sustitución de unos sentidos por otros) o a una comunicación que seduzca por su ausencia de distancia con lo representado.

El puente que cubre el abismo entre naturaleza y cultura es el lenguaje comprendido como extensión de lo social. Únicamente en la *alteridad*, de la que es función la producción de sentido, es posible hallar una alternativa para superar la nostalgia por ese destierro que significa el exilio de lo vivido, ese diálogo con el semejante del que depende el acceso a lo real, a lo verdadero, al prójimo y al sí mismo. Como vimos, la diferencia es crucial, ya que en él se juega la otra modalidad de la existencia del sujeto: el deseo. Ahora bien, dado que lo humano se funda en una irrenunciable dimensión de libertad, esa alternativa no es la única posible: siempre persiste en él la tentación de mandarse al paraíso por un atajo que pudiera puentearlo. De Santos (2006) señala que la regla esencial del *fundamentalismo* es que todos los signos son construidos por fuera del trámite cooperativo que implica el diálogo con el semejante.

De esta manera, la existencia del sujeto se abre en la dialéctica entre lo propio y lo ajeno como proyecto de *elucidación*, proceso en el cual el yo se constituye al rescatarse del conjunto de identificaciones con sus semejantes. Es por eso que, según Castoriadis, este sujeto es en principio alguien invisible en la medida en que es “alguien que está *haciéndose*, al que el sentido propuesto por la interpretación ayuda a hacerse ser y que no se hace ser sino en la medida en que puede dar cuenta de lo que la interpretación le propone” (Castoriadis, 1992, p. 117). La pregunta por el sujeto, entonces, no tiene sentido sino suponiendo cada vez una cierta visión del sujeto y del estado del sujeto, no como sustrato ontológico o sustancia inmaterial, sino como capacidad emergente de acoger el sentido y de hacer con él algo para sí. En efecto, la *reflexión* del sentido propuesto o pensado es lo esencial de la problemática del sujeto como proyecto psicoanalítico. Afirmar el sujeto como proyecto es negarlo como algo ya-dado, de una vez y para siempre; asumir, por el contrario, que debe ser hecho dentro de ciertas condiciones y circunstancias históricas particulares es, pues, el fin del análisis: hacerlo advenir.

Es una posibilidad (abstracta) pero no una fatalidad para todo ser humano: es *creación histórica* y creación cuya historia puede seguirse. Este sujeto, la subjetividad humana, está caracterizado por la *reflexividad* (que no debe confundirse con el simple pensamiento) y por la *voluntad* o capacidad de acción deliberada, en el sentido pleno de este término. (Castoriadis, 1992, p. 122)

En este apartado se ha querido insistir en la función constituyente que tiene el lenguaje —lo simbólico-cultural— sobre la identidad del sujeto. El objetivo ha sido mostrar los límites de una concepción de sociedad que deja de lado esa dimensión deseante e inconsciente, patrimonio de toda subjetividad. La parcialidad a la que somete tal borramiento se paga con la esterilidad de los análisis teóricos y la ineficacia de las prácticas políticas que, sin tenerlos en cuenta, se proponen conocer y subvertir los lazos sociales que la sostienen.

Sobre el pesimismo de Freud: psicoanálisis y política

El objetivo perseguido en este trabajo ha sido explorar los aportes conceptuales que el psicoanálisis puede hacer al conjunto de las ciencias sociales. En ese sentido se ha señalado que el psicoanálisis principalmente apunta ese *conflicto fundacional* del que nace la cultura y por el cual el malestar es visto como estructural a la condición humana: la imposibilidad de satisfacer las pulsiones. Semejante diagnóstico dio lugar a una serie de interpretaciones que veían en los últimos trabajos de Freud una posición pesimista con respecto a la cultura y su porvenir. Sin embargo, dicha lectura corre el riesgo de equivocarse al menos en dos direcciones, cada una dependiendo de la posición desde la cual se parta. La primera de ellas, ligada quizás a un *auténtico* pesimismo, corre el riesgo de confundir lo que es una condición estructural (y por ello transhistórica) con otra histórico-social (y por ello susceptible de transformación). Esta confusión surge como producto de una ‘mala’ abstracción, al asignar igual saldo negativo a todo encuentro entre cultura y sociedad o, lo que es lo mismo, vaciando de toda historicidad al malestar. El problema que encontramos al desconocer las particulares determinaciones histórico-sociales en las que ese malestar se concreta, advierte Blas de Santos, es que “el peso de la temporalidad, hecha ‘invariante puramente formal’, predispone al seguimiento genealógico de sus versiones sincrónicas y no al esclarecimiento de las condiciones materiales que pesaron en su origen y hacen a su persistencia” (De Santos, 2006, p. 40).

En cuanto a la segunda posición, habrá que decir que solo se puede hablar de pesimismo en relación a una meta de ‘felicidad’ (supuesto optimismo) que Freud definirá como inalcanzable. No obstante, Néstor Braunstein (1981) nos señala que la reflexión psicoanalítica va en otra dirección: más bien se dirige a impugnar la meta misma de una felicidad basada como disfrute de bienes en una pacífica armonía privada de conflictos entre los seres humanos. Así, el psicoanálisis se define como intransigente objeción y oposición a toda ilusión salvacionista que podamos encontrar en nuestro medio cultural actual. Esta crítica corre por igual

tanto para aquellas miradas más fascinadas con los imposibles retornos a un estado de naturaleza primigenio e inocente (filosofías *new age* que promulgan ‘volver a lo natural’) como a aquellas otras ideologías del progreso que ven en los avances tecnológicos la inminente promesa de un futuro paradisiaco de vida eterna.

Por el lado del psicoanálisis, la verdadera oposición (alternativa) no es entre pesimismo y optimismo, sino entre ilusión y crítica: “se trata de poner de manifiesto los fundamentos de una condición, la humana, que necesita de ilusiones y, después, pensar en la posibilidad de su transformación” (Braunstein, 1981, p. 192). En continuidad con esa línea, Blas de Santos nos recuerda el pensamiento de Marx, para quien el problema de los sujetos frente a la exigencia de superar las ilusiones sobre su situación era pasar por alto que se trataba de una *situación* que funcionaba a base de ilusiones.¹⁴ Por eso, podemos decir que el psicoanálisis tiene como tarea reconciliar al hombre y la mujer con la civilización (lugar en donde están condenados a vivir); y, aunque lo haga, les coloca aquello que poseen de irreconciliable: su relación de origen con lo prohibido (renuncia a las pulsiones), que constituye el auténtico *secreto* de lo social. Ese es el motivo de la resistencia que genera su saber: el hecho de recordarnos el fracaso de la *Kultur* (su hipocresía constitutiva) y al mismo tiempo el carácter inevitable de su ideal (Assoun, 2003).

A lo largo de este trabajo se ha procurado orientar la discusión acerca del aporte del psicoanálisis a las ciencias sociales en dos direcciones: la problemática de la *Kultur* y las condiciones de constitución de la subjetividad del sujeto. En la primera parte se señaló un primer argumento en relación a la posible articulación entre psicoanálisis y ciencias sociales, que sería histórico: cada uno de esos campos de saber ha sido construido en un diálogo permanente con el otro. Desde el punto de vista de la historia de las ideas, las trayectorias intelectuales de Freud y Lacan expresan esa historia imbricada. Ambas experiencias muestran cómo el interrogante por la psicología profunda implicó históricamente atender a las prácticas y condiciones sociales de cada momento y un intercambio fructífero con las disciplinas que las tenían por objeto (antropología, etnología, psicología de los pueblos, folclor, etc.). En efecto, la tesis central expuesta afirma que la *aplicación* del psicoanálisis a las ciencias sociales no puede pensarse como un anexo en cierta medida accesorio, sino que constituye su extensión *necesaria*, puesto que la dimensión inconsciente representa el reverso del vínculo social.

Posteriormente se expuso la manera como el freudismo tendió a formular la pregunta por la *Kultur*. La perspectiva genética de su concepción lo llevó a plantear la cuestión del origen de la cultura para interrogar, paradójicamente, la

¹⁴ En *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: “pedirles que abandonen sus ilusiones sobre su condición, es pedirles que abandonen una condición que exige ilusiones”.

sobrevivencia del pasado en tanto transmisión generacional. Así, la noción de aparato psíquico que pregona el psicoanálisis viene a dar cuenta de una subjetividad producida histórica y socialmente, esto es, una existencia que supone una radical ruptura, separación, con la condición biológica. Antes bien, la producción de esa subjetividad tiene como dinámica histórica las tensiones entre Eros y la pulsión de muerte: el *deseo*, como temporalidad propia del sujeto, es aquella que se abre entre las identificaciones que permiten la transmisión del pasado y la creación de nuevas expectativas a futuro.

Como teoría crítica de la experiencia, el proyecto psicoanalítico se ubica en el campo de la elucidación de nuestras condiciones de existencia (deseos) y de reconocimiento de los determinantes históricos que la originan. De esta manera contribuye a fortalecer cierta *autonomía* del sujeto como capacidad de poner en cuestión las respuestas en las que este se reconoce como tal –estas posibilidades van desde la mera adaptación al sistema social (ilusión consoladora), pasando por la neurosis, la locura y la rebelión (transformación). Por ello, se ha procurado señalar la necesidad de mantener la categoría de sujeto como *proyecto*, esto es, como capacidad de *reflexión* (la propia actividad del sujeto devenida objeto como cuestionamiento de sí mismo) y *voluntad* (acción deliberada). Castoriadis señala que Freud hace pensable otra situación individual y social, en la cual el fin del análisis no se piensa ni como la emergencia del deseo desnudo, ni como el reconocimiento de un no-sujeto de su no-ser. Por el contrario, todas las formulaciones referidas al fin del análisis tienen que ver con la relación del sujeto con la verdad y la sociedad: como la posibilidad de pensar otro tipo de relaciones entre los individuos. Así, en *Tótem y tabú*, el ‘asesinato del padre’ no es nada ni conduce a nada sin el pacto entre los hermanos, por medio del cual se comprometen a renunciar a toda dominación real y a aliarse fraternalmente contra cualquier despotismo (Castoriadis, 1992, p. 31): no hay nada en la concepción de Freud que pueda apoyar alguna tesis de eternidad o insuperabilidad de la dominación social.

El psicoanálisis contribuye a pensar el devenir de la civilización como una historia administrada por el diálogo *conflictivo* entre Eros y la pulsión de muerte: un barniz cultural que puede rajarse en cualquier instante. De esa manera, Freud caracteriza la instauración de la *Kultur* y su movimiento como un drama siempre renovado que toca la tragedia y puede desembocar en la destrucción. De hecho, afirmaba ya en 1930 que los seres humanos han desarrollado gran capacidad para ello y es eso mismo lo que provoca angustia. En definitiva, el psicoanálisis es una de las teorías que devuelve al sujeto su lugar central en la historia, evitando atribuir su destino a otros sujetos subsidiarios de aquel, como pueden ser los automatismos de las estructuras o la autonomía del discurso. Atendiendo a los deseos inconscientes

que prevalecen en el sujeto, el psicoanálisis contribuye a comprender la *totalidad* de la vida psíquica y social, de otra manera parcelada y deshistorizada.

Recibido octubre 16, 2012
Aceptado febrero 28, 2013

Referencias bibliográficas

- Assoun, P.-L. (1984). *Freud y Nietzsche*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- (2003). *Freud y las ciencias sociales*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- (2005). *Fundamentos del psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- (2008). *Lacan*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bleichmar, S. (2007). Estatuto de lo histórico en psicoanálisis. En S. Bleichmar, *La subjetividad en riesgo* (pp. 95-100). Buenos Aires: Topía.
- Braunstein, N. (comp.) (1981). *A medio siglo del malestar en la cultura*. México D.F.: Siglo XXI.
- Castoriadis, C. (1992). *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- De Santos, B. (2006). *La fidelidad del olvido. Notas para un psicoanálisis de la subjetividad militante*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Elliot, A. (1992). *Teoría social y psicoanálisis en transición. Sujeto y sociedad de Freud a Kristeva*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Enriquez, E. (2005). Psicanálise e ciencias sociais. *Revista Ágora* VIII (2), 153-174.
- Freud, S. (1912). *Tótem y tabú*. En S. Freud, *Obras completas* (pp. 1745-1850), tomo V. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (1914). *Duelo y melancolía*. En S. Freud, *Obras completas* (pp. 237-255), volumen XIV. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.
- (1915a). *Lo inconsciente*. En S. Freud, *Obras completas* (pp. 154-201), volumen XIV. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.
- (1915b). *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*. En S. Freud, *Obras completas* (pp. 273-303), tomo VI. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (1919). *Lo siniestro*. En S. Freud, *Obras completas* (pp. 2483-2505), volumen VII. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (1920). *Más allá del principio del placer*. En S. Freud, *Obras completas* (pp. 2-62), volumen XVIII. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.
- (1921). *Psicología de las masas y análisis del yo*. En S. Freud, *Obras completas* (pp. 2563-2611), tomo VII. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (1927). *El porvenir de una ilusión*. En S. Freud, *Obras completas* (pp. 2961-2992), tomo VIII. Madrid: Biblioteca Nueva.

- _____. (1930). *El malestar en la cultura*. En S. Freud, *Obras completas* (pp. 3017-3067), tomo VIII. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Lacan, J. (1966). El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En J. Lacan, *Escritos* (pp. 99-106), tomo 1. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Rozitchner, L. (1981). La detención de la agresión por la culpa. En N. Braunstein (comp.), *A medio siglo del malestar en la cultura* (pp. 265-320). México D.F.: Siglo XXI.
- _____. (2003). *Freud y el problema del poder*. Buenos Aires: Losada.
- Zafropoulos, M. (2001). *Lacan y las ciencias sociales. La declinación del padre (1938-1953)*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Zizek, S. (2002). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.